

Theologie und Glaube

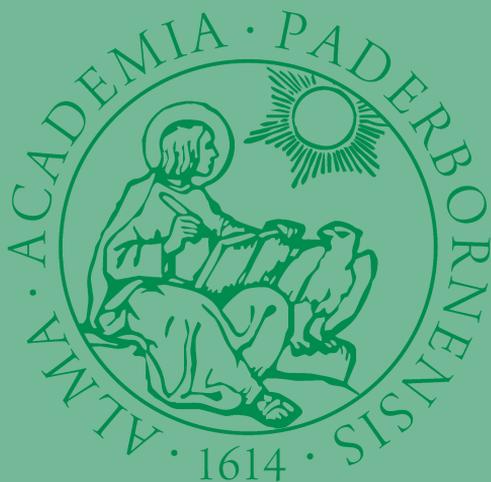
2/2022
112. Jahrgang
2. Vierteljahr

Postmetaphysik und Religion: Beiträge zu Habermas'
„Auch eine Geschichte der Philosophie“

herausgegeben in Verantwortung von Bernd Irlenborn

Mit Beiträgen von

Bernd Irlenborn
Johannes Brachtendorf
Wolfgang Thönissen
Maureen Junker-Kenny
Michael Kühnlein
Daniel Bauer



Aschendorff

Inhaltsverzeichnis

Herausgegeben in besonderer Verantwortung von Bernd Irlenborn

Irlenborn, Bernd: Editorial	81
Irlenborn, Bernd: Nachmetaphysische Philosophie und religiöser Glaube. Eine kritische Einführung in Jürgen Habermas' „Auch eine Geschichte der Philosophie“ . . .	83
Brachtendorf, Johannes: Augustinus und Habermas' „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“	104
Thönissen, Wolfgang: Die Entkopplung des Heils von der Gerechtigkeit? Martin Luther in der Sicht von Jürgen Habermas	120
Junker-Kenny, Maureen: Vom „paulinischen Christentum“ zum „Anderen“ der Vernunft im nachmetaphysischen Denken	135
Kühnlein, Michael: Alles nur Vernunft? Habermas „übersetzt“ Pascal und Kierkegaard . . .	151
Bauer, Daniel: Impulse von Habermas' Genealogie für die Selbstverortung des christlichen Glaubens in der nachmetaphysischen Moderne. Eine praktisch-theologische Perspektive	166
Rezensionen	
Systematische Theologie	182

Autorinnen und Autoren

PD Dr. Daniel Bauer
Evangelisch-Theologische Fakultät,
Universität Bonn, dbauer@uni-bonn.de

Prof. Dr. Johannes Brachtendorf
Katholisch-Theologische Fakultät,
Eberhard Karls Universität Tübingen,
johannes.brachtendorf@uni-tuebingen.de

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Theologische Fakultät Paderborn,
b.irlenborn@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Maureen Junker-Kenny
School of Religion, Trinity College Dublin,
maureen.junker-kenny@tcd.ie

Dr. Michael Kühnlein
Institut für Philosophie,
Goethe-Universität Frankfurt a. M.,
kuehnlein@em.uni-frankfurt.de

Prof. Dr. Wolfgang Thönissen
Theologische Fakultät Paderborn,
prof.thoenissen@moehlerinstitut.de

ISSN 0049-366X

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-16433-4>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2021/2022 Theologische Fakultät Paderborn/the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster. This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser!

Als Neunzigjähriger hat Jürgen Habermas 2019 mit „Auch eine Geschichte der Philosophie“ ein monumentales und eminent lehrreiches Buch veröffentlicht. Auf 1700 Seiten rekonstruiert er in subtilen Analysen den langen und komplexen Entstehungs- und Emanzipationsprozess des säkularen bzw. nachmetaphysischen Denkens aus dessen Verbindung mit dem religiösen Glauben, ausgehend von der Jungsteinzeit bis zur Gegenwart. Den größten Teil des Buches macht die Darstellung entscheidender Etappen in einer Genealogie des philosophischen Denkens seit der Antike aus, in der christlicher Glaube und Vernunft noch kooperierten, bevor sie sich in der Reformation voneinander trennten und das säkulare Wissen sich unabhängig von der religiösen Überlieferung „nachmetaphysisch“ weiter entwickelt hat. Habermas' faszinierende Genealogie der säkularen Denkform mit ihren heutigen szientistischen und naturalistischen Gefährdungen eröffnet nicht nur für die Philosophie, sondern gerade auch für die Theologie eine Vielzahl neuer Einsichten und provoziert in konstruktiver Weise eine kritische Auseinandersetzung. Das vorliegende Themenheft von *Theologie und Glaube* will einen Beitrag zur Debatte um „Auch eine Geschichte der Philosophie“ leisten, indem wichtige Themenstränge des Buches aufgegriffen und kritisch beleuchtet werden.

Im einführenden Beitrag werden von mir, *Bernd Irlenborn*, für Leserinnen und Leser, die nur wenig oder gar nicht mit Habermas' umfangreichen Buch vertraut sind, Grundlinien seines Inhalts nachgezeichnet, denen sich zwei kritische Nachfragen zur Bedeutung der Religion und zum Begriff der Metaphysik anschließen. Der Augustinus-Experte *Johannes Brachtendorf* sichtet Habermas' Deutung des spätantiken Kirchenvaters, der eine Schlüsselstelle in der Genealogie einnimmt. Brachtendorf zeigt, dass Habermas' Augustinus-Interpretation insgesamt durchaus ausgewogen ist, im Einzelnen aber zentrale Aspekte, die für die Genealogie aufschlussreich gewesen wären, unberücksichtigt bleiben – wie etwa die Herausstellung des präreflexiven Selbstseins in „De trinitate“. Der Ökumeniker *Wolfgang Thönissen* untersucht in seinem Beitrag Habermas' Analyse der Theologie Martin Luthers. Dabei wird ersichtlich, dass Habermas in aller Deutlichkeit die weltgeschichtliche Zäsur der Reformation erkennt, dabei aber auch kritisch die Ambivalenz in Luthers Rechtfertigungslehre sieht, wenn in deren Konsequenz die göttliche Gnade die menschliche Handlungsfreiheit aufzuheben droht. Die in Dublin lehrende Habermas-Spezialistin *Maureen Junker-Kenny* geht in ihrem Beitrag auf den historischen Bogen ein, den Habermas' Genealogie vom christlichen Glauben bis zur

Gegenwart spannt. Dabei entdeckt sie in Habermas' Privilegierung der paulinischen Theologie mit ihren kultischen Aspekten eine Engführung des christlichen Glaubens, die in der Genealogie zu der für Junker-Kenny problematischen, ritualfokussierten Bestimmung heutiger Religion als das „Andere“ der Vernunft führt. Der Religionsphilosoph *Michael Kühnlein*, der vor allem durch seine Publikationen zu Charles Taylor bekannt ist, sondiert kritisch Habermas' Übersetzungsbegriff in „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Dabei macht er auf eine „Übersetzungs- und Wahrheitsambivalenz“ bei Habermas aufmerksam, die vor allem bei dessen Interpretation der existenziell orientierten und sich gegen eine Übersetzung in eine säkulare Sprache sperrenden Entwürfe von Blaise Pascal und Søren Kierkegaard deutlich wird. Der evangelische Theologe und Habermas-Kenner *Daniel Bauer* rekonstruiert aus praktisch-theologischer Perspektive die Lernpotenziale, die der christliche Glaube aus Habermas' Genealogie für seine Selbstverortung in einer säkularen Moderne gewinnen kann. Im Fokus stehen dabei die performative Dimension und die symbolische Sprache der Religion. Die christliche Präsenz- und Partizipationserfahrung als *Sein in Christo* (Luther) sei an ihren Vollzugsmodus gebunden und könne symbolisch nur dargestellt, aber nicht diskursiv eingeholt werden – was eine Grenze für Habermas' Übersetzungsprojekts markiere.

Ich danke der Autorin und den Autoren für ihre Beiträge und wünsche dem Themenheft eine interessierte und wohlwollende Aufnahme bei den Leserinnen und Lesern von *Theologie und Glaube*.

Bernd Irlenborn

Bernd Irlenborn

Nachmetaphysisches Denken und religiöser Glaube

Eine kritische Einführung in Jürgen Habermas’
„Auch eine Geschichte der Philosophie“

Kurzinhalt – Summary:

Jürgen Habermas’ „Auch eine Geschichte der Philosophie“ ist eine faszinierende Großerzählung zur geschichtlichen Entwicklung des nachmetaphysischen Denkens aus der Symbiose mit dem religiösen Glauben, die auch für das christliche Denken zahlreiche wichtige Anregungen eröffnet. Der vorliegende Beitrag versteht sich als eine Einführung in das Buch, verbunden mit zwei kritischen Nachfragen zur Bedeutung der Religion für das säkulare Bewusstsein und zu Habermas’ Begriff von Metaphysik.

“This Too a History of Philosophy” by Jürgen Habermas is a fascinating master narrative of the historical development of postmetaphysical thinking from its symbiosis with religious belief. It also offers meaningful insights for Christian thinking. The following article provides an introduction into the book and raises two critical questions regarding the importance of religion for secular consciousness and Habermas’s definition of metaphysics.

Jürgen Habermas’ monumentales Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“¹ ist eine so komplexe wie faszinierende Großerzählung zum Selbstverständnis des nachmetaphysischen Denkens, wie es sich historisch aus der Symbiose mit dem religiösen Glauben herausgebildet hat und in der Gegenwart durch ein szientistisch und säkularistisch enggeführtes Vernunftverständnis gefährdet ist. Das Buch ist ein Meilenstein der philosophischen Forschung, das in hochdifferenzierter und komplexer Weise den Versuch wagt, die Philosophie als besondere und für die menschliche Lebensorientierung spezifische Reflexionsdisziplin in ihrer verwickelten Genese und gegenwärtigen Bedeutung in den Blick zu nehmen. Es wäre insofern ein Missverständnis, dem Haupttitel folgend das Buch allein als bloße Philosophiegeschichte zu verstehen. Auch wenn es vom Inhalt her fast ausschließlich um den Rückbezug auf philosophiehistorische Zuordnungen und Probleme, um zeitgeschichtliche Kontinuitäten und Diskontinuitäten, um diachrone und synchrone Entwicklungen von philosophischen und religiösen Gedanken und

¹ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019 [im Folgenden im Haupttext zitiert als „AGP“ mit entsprechender Band- und Seitenangabe].

Ideen geht, richtet sich der Ausgangspunkt des Buches auf eine für Habermas entscheidende Geltungsfrage: Kann es sein, dass die Gestalt von Philosophie, wie sie aus ihrer neuzeitlichen Loslösung vom religiösen Glauben hervorgegangen ist, sich heute überlebt hat?

Konzentriert man sich allein auf die umfassende Rekonstruktion der Genealogie, kann man das Buch auch als eine Geschichte der Philosophie lesen, wie sie in der achsenzeitlichen Revolution in Griechenland entstand und dort im Denken vor allem von Platon und Aristoteles einen ersten Höhepunkt erreichte, sich dann in der Symbiose mit dem christlichen Glauben in einem arbeitsteiligen Lernprozess weiterentfaltete, bis es schließlich in der Reformation zu einer Auflösung dieser Verbindung kam, das vernünftige Wissen sich vom „sakralen Komplex“ ablöste und sich dann in verschiedenen nachmetaphysischen Entwicklungslinien bis in die Gegenwart hinein entwickelte. Für die christliche Theologie bietet Habermas' Philosophiegeschichte zahlreiche grundlegende Anregungen sowohl zu ihrer historischen Selbstvergewisserung als auch zur kritischen Auseinandersetzung mit seiner Deutung herausragender Denker wie Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Luther oder auch mit der postmetaphysischen Verhältnisbestimmung von religiösem Glauben und säkularem Wissen. Nicht zuletzt dürfte es auch Kenner des umfangreichen Werks von Habermas überrascht haben, dass sich in „Auch eine Geschichte der Philosophie“ längere Auseinandersetzungen mit Buddha, Konfuzius, dem jüdischen Monotheismus und dem Urchristentum finden lassen und Habermas sogar die binnentheologische Diskussion über den Unterschied zwischen dem verkündigenden und dem verkündigten Jesus in seine Genealogie von Glauben und Wissen mit einbezieht.

Mein Beitrag versteht sich im Kontext des vorliegenden Themenheftes von *Theologie und Glaube* als eine kritische Einführung in „Auch eine Geschichte der Philosophie“, die für Leserinnen und Leser, die nicht oder nur wenig mit diesem Buch vertraut sind, ein Grundverständnis von Habermas' Anliegen vermitteln soll. Zudem möchte ich damit die Auseinandersetzung mit den in diesem Themenheft folgenden Beiträgen eröffnen, die sich jeweils einem spezifischen Thema von „Auch eine Geschichte der Philosophie“ widmen. Im ersten Abschnitt meines Beitrags geht es skizzenhaft um den Ausgangspunkt und die inhaltlichen Grundlinien des Werkes. Dabei werde ich den Fokus auf drei Aspekte legen: auf Habermas' Begriff des nachmetaphysischen Denkens, auf die in „Auch eine Geschichte der Philosophie“ breit entfaltete Genealogie dieser Denkform und auf die geschilderten Wechselbezüge zwischen philosophischem Wissen und religiösem Glauben in der Gegenwart. Im zweiten Abschnitt möchte ich aus christlich-theologischer Perspektive in ebenfalls eher flächiger Weise zwei kritische Nachfragen an Habermas' Konzept stellen, zum einen bezüglich seiner Einschätzung der Bedeutung von Religion für das säkulare Bewusstsein, zum anderen bezüglich seines Verständnisses von Metaphysik und der daraus resultierenden Konsequenzen sowohl für

seinen Ansatz als auch für das Selbstverständnis von Theologie. Im dritten Abschnitt formuliere ich einen kurzen Ausblick.

1 Anliegen und Inhalt von „Auch eine Geschichte der Philosophie“

In „Auch eine Geschichte der Philosophie“ fasst Habermas zahlreiche systematische Motive und Theorien seines bisherigen Denkens aus dem Themenspektrum von Glaube und Vernunft in einer großformatigen historischen Rekonstruktion zusammen, um damit Position zu beziehen zu gegenwärtigen Herausforderungen für die nachmetaphysische Philosophie. Die Leitfrage für die Abfassung des Buches formuliert Habermas auf der ersten Seite: „Was kann heute noch ein angemessenes Verständnis der Aufgabe der Philosophie sein?“ (AGP I, 9). Damit ist nicht gemeint, dass es dem Buch funktional um die Formulierung von bestimmten, bislang nur unzureichend wahrgenommenen Aufgaben ginge, die für eine zukünftige Philosophie zu übernehmen wären. Habermas bezieht sich vor allem auf eine entscheidende Fragestellung, die er binnenphilosophisch zurzeit als höchst kontrovers ansieht: Worin liegt das angemessene Profil und Selbstverständnis zeitgenössischer Philosophie, vor allem, was ihr Verhältnis zur wissenschaftlichen Rationalität und zum religiösen Glauben angeht?

1.1 Zum Profil nachmetaphysischen Denkens

Habermas sieht die Philosophie seit ihrem Beginn bis heute durch zwei grundsätzliche epistemische Eigenschaften geprägt (vgl. dazu AGP I, 27f.): Zum einen zeichne sie sich durch „den Bezug zur Welt im Ganzen aus“, was Habermas als jeweilig verfügbares historisches Wissen von der Welt und der menschlichen Lebenssituation versteht, dessen Erweiterung und Modifikation sich durch immer wieder neue, auf Bewältigung drängende „kognitive Dissonanzen“ im epistemischen Haushalt der Menschen ergebe. Zum anderen präge die Philosophie der Bezug des reflektierenden Menschen zu sich selbst, wie er sich selbstreferenziell als Person, als Teil einer Gemeinschaft und als historischer Zeitgenosse verstehe. In dieser doppelten philosophischen Profilbestimmung klingt ein holistisches Moment an, das man prima facie als metaphysisch, als eine klassische Thematisierung erster und letzter Gründe für die menschliche Existenz verstehen könnte. Auch an anderen Stellen von „Auch eine Geschichte der Philosophie“ spricht Habermas immer wieder davon, dass sich die Philosophie auf das „Ganze“ ausrichte, sich am „Ganzen“ zu orientieren habe (vgl. AGP I, 12, 189f.) und einen „holistischen Bezug“ (AGP I, 13) nicht preisgeben dürfe. Eine metaphysische Lesart dieser Programmatik der Philosophie wäre jedoch verfehlt. Habermas' Modell von Philosophie ist von der kritischen Auseinandersetzung mit der Metaphysik geprägt, wie er sie seit den 1980er-Jahren vor allem in der Kritik der Subjektphilosophie Dieter

Henrichs entwickelt hat. Habermas' These, dass es zum nachmetaphysischen Denken „keine Alternative“² gebe, bestimmt auch die Genealogie in „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Zusammengefasst heißt das: Philosophisches Welt- und Selbstwissen ist für Habermas radikal fallibel, es kann keine gegenüber den Wissenschaften privilegierten Einsichten behaupten, entsagt einem starken Identitätsdenken, begründet sich nur noch prozedural in intersubjektiven Verständigungsforen und bekleidet so nicht mehr als die Rolle eines Interpreten zwischen den „Expertenkulturen“ und der „kommunikativen Alltagspraxis“³. Damit bezieht sich die philosophisch-holistische Orientierung nicht länger auf das „Ganze“ metaphysischer Weltbilder, deren Zeit für Habermas seit der frühen Neuzeit abgelaufen ist, sondern nur noch auf das „Ganze“ des lebensweltlichen Selbst- und Weltwissens (vgl. AGP I, 12f.).⁴

In dieser zweifachen epistemischen Ausrichtung unterscheidet sich in Habermas' Ansatz die Philosophie methodologisch vom Profil der Wissenschaften, deren Erkenntnisziel auf jeweils spezifische Forschungsbereiche beschränkt ist. Auch wenn es für ihn zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen dem philosophischen und wissenschaftlichen Erkennen gibt – etwa was die Anerkennung von methodischen Standards und rationaler Argumentation angeht –, verfügt einzig die Philosophie über eine metadisziplinäre reflektive und synthetische Kraft, die das jeweils erreichte Selbst- und Weltwissen angesichts von Krisen und Dissonanzen immer neu zu hinterfragen hat und damit die Prozesse kritischer Aufklärung und gesellschaftlicher Integration voranzutreiben vermag (vgl. AGP I, 27). Allein die Philosophie vermag die Rückbeugung der Reflexion auf sich selbst, auf den denkenden Menschen und die Kontexte seines Denkens, zu vollziehen und damit zu einer kritisch-konstruktiven Selbstverortung zu gelangen, wogegen der wissenschaftliche Erkenntnisprozess idealisiert vom Standpunkt eines „Nirgendwo“ operiert – was für Habermas zwar methodisch angemessen ist, aber eben auch einen Modus von „Selbstvergessenheit“⁵ verrät.

Die Identifizierung und reflexive Bearbeitung „kognitiver Dissonanzen“ in Krisenszenarien als genuine Aufgabe des philosophischen Denkens darf in Habermas' Ansatz nicht als esoterisches Theorieprojekt für Expertenkreise ohne gesellschaftliche oder politische Relevanz verstanden werden. Habermas spricht immer wieder von der integrativen Kraft der Philosophie für das Zusammenleben der Menschen (vgl. etwa AGP I, 28, 72f.), die sich aus der

² Ders., *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 36.

³ Ebd., 46. Zur Rolle der Philosophie als „Interpret“ vgl. ders., *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1996, 9–28.

⁴ Sowohl Religion als auch Philosophie haben für Habermas diesen kognitiven Bezug auf das Ganze; nur dass die Ausrichtung bei jener sich noch auf das Ganze eines Weltbildes richtet, während bei dieser allein das Verhältnis zum Ganzen der Lebenswelt thematisch ist (vgl. AGP I, 189f.).

⁵ Ders., *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Berlin 2021, 103.

vernunftrechtlichen Begründung politischer Prinzipien, aber allgemeiner auch aus der reflexiven Bearbeitung zeitgeschichtlicher Herausforderungen und ihrer gesellschaftlichen Vermittlung ergibt. In diesem Sinne kommt auch der Philosophiegeschichte für die deutende und vermittelnde Aufgabe der Philosophie eine besondere Rolle zu: Habermas versteht sie als einen „fortschreitenden Prozess der Lösung von *Problemen eigener Art*“ (AGP I, 27). Das heißt: Nicht nur jeweils aktuelle geltungstheoretische Probleme bestimmen das Arbeitsfeld der Philosophie, sondern auch die eigene Genese als produktiver und immer unabgeschlossener Lernprozess in der Auseinandersetzung mit anderen Deutungsansprüchen der Wirklichkeit wie Kunst, Religion oder Wissenschaft.

1.2 Habermas' Genealogie des philosophischen Denkens

Wie das philosophische Denken aus dem religiösen Glaubenskomplex geschichtlich entstanden ist und sich in verschiedenen Schüben bis in die Gegenwart herausgebildet hat, wird in „Auch eine Geschichte der Philosophie“ in einem enormen historischen Bogen geschildert, der in seinen Ursprüngen bis in das Neolithikum zurückreicht. Die breit angelegte und doch differenzierte Genealogie,⁶ die den Großteil des Buchinhalts ausmacht, kann hier nicht einmal in groben Zügen nachgezeichnet werden. Vereinfacht möchte ich sechs Phasen in seiner Genealogie unterscheiden und hier in aller Kürze inhaltlich konturieren: Die erste Phase behandelt aus vor allem kulturalanthropologischer und religionsphänomenologischer Perspektive die historischen Wurzeln der Achsenzeit, als sich aus der Wechselbeziehung zwischen religiösem Ritus und Mythos evolutionär immer differenziertere Gesellschaftsformen herausgebildet haben. Habermas hat hier die kognitive und soziale Entwicklung in den Stammesgesellschaften der neolithischen Zeit, der frühen Schriftkulturen und der „alten Reiche“ Assyrien, Babylon und Ägypten im Blick (vgl. AGP I, 136–146; mit Exkursen 201–272).

Die zweite Phase seiner Genealogie ist grundlegend für die Konzeption des Buches und beschäftigt sich mit der achsenzeitlichen Transformation früherer Kulturen und Sozialformen (aus der ersten Phase) etwa zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends. Wie alle von Habermas verzeichneten genealogischen Entwicklungssprünge ging auch die Achsenzeit aus „kognitiven Dissonanzen“ hervor, hier aus der Reform herrschaftspolitischer und religionstheologischer Defizite der frühen polytheistischen Hochkulturen. Der vor allem von Karl Jaspers bekannt gemachte Begriff der Achsenzeit bezieht sich auf einen weltgeschichtlichen Prozess, bei dem in einem vergleichsweise kurzen Zeitraum sowohl in China (Konfuzianismus, Taoismus), Indien (Upanishaden, Buddhismus), Iran (Zoroastrismus), Palästina (jüdischer Monotheismus) als

⁶ Warum Habermas methodisch eine genealogische Rekonstruktion der Philosophiegeschichte wählt und nicht etwa eine Ideengeschichte vorstellt, erläutert er in AGP I, 70f.

auch Griechenland (Kunst und Philosophie) ähnliche ideengeschichtliche Neuerungen zu verzeichnen waren, die für die weitere kulturelle und religionsphänomenologische Entwicklung bedeutsam blieben. Habermas nennt drei innovative Momente, die ihm zufolge alle achsenzeitlichen Weltbilder verbinden:

- (1) der Abstraktionsschritt von den mythischen Erzählungen zum Glauben an die Transzendenz des Göttlichen als Gegensatz zur Immanenz der Welt;
- (2) die Ansetzung des Göttlichen als Referenz- und Zielpunkt eines metaphysischen Heilswegs;
- (3) die Voraussetzung einer religiös und ethisch exemplarischen Lebensform, um die Verfolgung dieses Ziels schon hier auf Erden zu beginnen (vgl. AGP I, 314).

Habermas nennt dies ein „ähnliches kognitives Potential“ (AGP I, 134) aller achsenzeitlicher Weltbilder. Der Begriff der Achsenzeit ist für Habermas vor allem deshalb besonders wichtig, weil in diesem Zeitraum in ganz unterschiedlichen Kulturräumen über bestimmte religiöse Stifterfiguren eine universalistische kognitive Strömung erkennbar zu sein scheint, die sowohl auf eine verbindende Vernunftorientierung in der Menschheitsentwicklung als auch auf eine neue, entdämonisierte Einschätzung der Welt hindeutet. Dieser Strukturwandel hat transkulturell die Entstehung von komplexen Weltbildern auf einer vergleichbaren kognitiven Grundlage zur Folge.

Insofern Habermas in den folgenden Teilen seines Buches die Entstehung und Entwicklung der Philosophie als okzidentalen Sonderweg über das Verhältnis von Glauben und Wissen rekonstruieren wird, scheint seine Genealogie in großen Teilen anfällig für Vorwürfe des Eurozentrismus bzw. einer auf den christlichen Kulturraum isolierten Perspektive zu sein (vgl. dazu etwa AGP I, 125). Durch den Verweis auf den Ursprung der Philosophie aus einem universalistischen Weltbild der Achsenzeit und ihrer spätantiken Symbiose mit dem über den jüdischen Monotheismus ebenfalls in die Achsenzeit hineinreichenden christlichen Glauben will Habermas diesen Vorwurf entkräften. Diese Strategie hat allerdings den Preis, dass er mit der Behauptung einer universalistischen Verbindungslinie zwischen den verschiedenen Weltbildern ein essentialistisches Konzept der Achsenzeit vertreten muss. Habermas lehnt sich dabei stark an Jaspers Konzept an und verteidigt es gegen die Kritik von Jan Assmann (vgl. AGP I, 351–360). Angesichts grundsätzlicher Differenzen in den Theorien und Praxisformen der achsenzeitlichen Weltbilder – beispielsweise zwischen dem Taoismus und dem jüdischen Monotheismus – erscheint die universalistische Lesart jedoch gewagt. Eine genaue Lektüre von „Auch eine Geschichte der Philosophie“ zeigt, dass Habermas diese Differenzen nur zu gut bewusst sind (vgl. AGP I, 314, 351f., 406, 409, 478). Abzuwägen wäre hier, wie weit solche Differenzen und Unvereinbarkeiten konzidiert werden können, ohne dabei die Annahme einer kulturübergreifenden universalistischen Perspektive in Bezug auf die achsenzeitlichen Weltbilder zu untergraben.

Die dritte Phase der Genealogie setzt mit der okzidentalen Entwicklung des philosophischen Denkens aus dem achsenzeitlichen Weltbild der griechischen Metaphysik ein, die sich nach ihrer attischen Blütezeit im römischen Kaiserreich mit dem frühen christlichen Glauben verbindet und als Synthese zwischen Platonismus und Christentum bis ins frühe Mittelalter entwickelt. In diesem langen Zeitraum hat Habermas besonders die politischen Hintergründe der Entstehung der Kirche in der Spätantike und die Umbildung und Anverwandlung des platonischen Erbes durch Augustinus im Blick. In äußerst differenzierten Überlegungen zeigt Habermas, wie der Kirchenvater mittels seines geschichtsphilosophischen Ansatzes und des innovativen Konzepts der Willensfreiheit das Verhältnis von Glauben und Wissen neu konfiguriert und damit die christliche Theologie zu einer fortan intellektuell ebenbürtigen Symbiose mit der Philosophie qualifiziert.

Die vierte Phase bezieht sich auf das Hochmittelalter und die einsetzenden Divergenzen zwischen Theologie und Philosophie. Mit der Gründung der Universitäten und der Rezeption des aristotelischen Denkens setzt ein Prozess der Verwissenschaftlichung ein, der über die sich herausbildende Artistenfakultät eine institutionell neu angelegte Arbeitsteilung zwischen der Philosophie und der Theologie vorsieht, wodurch sich nach und nach sowohl die Synthese von Glauben und Wissen als auch die Verbindung von Kirche und Staat auflöst. Habermas untersucht in dieser Phase auf etwa dreihundert Seiten vor allem den Beitrag von Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham zu diesem Wandlungsprozess.

Die fünfte Phase zielt auf die Trennung von Glauben und Wissen in der Reformation. Luther gewinnt hier eine geschichtlich entscheidende Bedeutung als Initiator der Moderne und einer autonomen Entwicklung der Philosophie. Habermas schildert dies als eine Art Verstoßung der Philosophie durch den Glauben, maßgeblich eingeleitet durch dessen Verinnerlichung durch Luther: „Indem er den Glauben vom Wissen entkoppelt, zerbricht die Theologie selbst den Rahmen, innerhalb dessen sich der Diskurs über Glauben und Wissen bewegt hatte. Sie beendet das Zeitalter des Weltbildes und verweist die Philosophie in die Schranken nachmetaphysischen Denkens“ (AGP I, 162). Das heißt, der Prozess der Säkularisation wurde für Habermas weniger durch eine „humane Selbstbehauptung“ gegen den Ordnungschwund in der Welt im Zuge einer nominalistisch-absolutistischen Gottesvorstellung initiiert,⁷ sondern durch eine Freisetzung des Wissens durch den Glauben selbst als eine Konsequenz seiner reformatorischen Verinnerlichungsdynamik.⁸

⁷ Vgl. dazu H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1996, 135–259.

⁸ Für eine ökumenische Erweiterung der Luther-Interpretation bei Habermas vgl. den Beitrag von Wolfgang Thönissen in diesem Heft.

Die sechste und letzte Phase untersucht die Entwicklungslinien des post-metaphysischen Denkens bis zur Gegenwart. Im Kontext der nachreformatorischen Subjektphilosophie kommt es für Habermas zu einer bis heute reichenden Weichenstellung in dieser Entwicklung, mit der sich im 18. Jahrhundert zwei konkurrierende philosophische Strömungen herausbilden: Auf der einen Seite eine Tradition, die von David Hume ausgeht und sich über verschiedene Etappen bis zum heutigen szientistischen Philosophietypus fortsetzt; auf der anderen Seite eine Tradition, die mit Kants Subjektphilosophie beginnt, in Hegels Konzept des „objektiven Geistes“ intersubjektiv rezipiert wird und in einer detranszendentalisierten Form im 19. Jahrhundert von den Junghegelianern Ludwig Feuerbach und Karl Marx, aber auch bei Søren Kierkegaard und insbesondere bei Charles S. Peirce weiterwirkt. Diese Traditionslinie mündet schließlich im 20. Jahrhundert – worauf das Buch nicht ausdrücklich eingeht, was sich aber vom Selbstverständnis des Autors her ergibt – in der Kritischen Theorie, wie sie von Habermas in seinem Plädoyer für eine kommunikativ-komprehensive Vernunft verstanden wird. Dass Habermas in der postreformatorischen Entwicklung der Philosophie nur zwei miteinander konkurrierende Linien sieht, wirkt im Blick auf die Vielfältigkeit heutiger philosophischer Ausrichtungen und Stile recht schematisch und undifferenziert. Zu welchem Typus man beispielsweise die sowohl religionskritischen als auch antinaturalistischen Ansätze der Phänomenologie oder des Poststrukturalismus zählen soll, bleibt offen.

1.3 Nachmetaphysische Philosophie und der Rekurs auf Religion

Das Konzept nachmetaphysischen Denkens ist nun für Habermas in seinem Anspruch und Selbstverständnis im Kontext gegenwärtiger Philosophie umstritten und infrage gestellt. Er spricht vom „Trend zu einer Verwissenschaftlichung von Philosophie“ (AGP I, 27), von einem immer stärker szientistisch und naturalistisch geprägten Philosophietypus, der sich nicht mehr wie in Habermas' Ansatz metareflexiv auf das jeweilige Selbst- und Weltwissen ausrichtet, sondern allein an der problem- und begriffsklärenden Dienstfunktion für die wissenschaftliche Erkenntnis orientiert ist. Mit diesem reduktionistischen Zuschnitt entsteht für Habermas – verkürzt gesagt – das Problem, dass die Philosophie bei der Reflexion gegenwärtiger Fragen sich vom Ganzen des menschlichen Selbst- und Weltbezugs abwendet und ohne die Rückkopplung mit der Alltagswelt und anderen Deutungsformen der Wirklichkeit – wie Religion oder Kunst – ihre integrative Kraft für die Evolution einer Gesellschaft zu verlieren droht. In dieser Linie besteht aus seiner Sicht zudem die Gefahr, dass eine szientistisch konzipierte Philosophie die eigene historische Herausbildung als wechselseitigen Lernprozess zwischen Glauben und Wissen vergisst und die neuzeitliche Loslösung von der Religion als entscheidenden philosophischen Befreiungsakt versteht, dessen konsequente Umsetzung heute allein in einer religionsfeindlichen Einstellung zu

finden wäre. Eine solche Philosophie würde Habermas zufolge verharren in einer „säkularistisch verhärteten Mentalität“ (AGP I, 15),⁹ die grundsätzlich verschlossen wäre gegenüber der möglichen Rezeption religiöser Semantiken. Seine Diagnose zur Lage der Philosophie und zum Projekt der Moderne klingt in den letzten Jahren immer pessimistischer.¹⁰ In „Auch eine Geschichte der Philosophie“ spricht er dezidiert von einem drohenden Ende des traditionellen Philosophieverständnisses, sinniert skeptisch darüber nach, ob sich das Format der philosophischen Frage nach dem Ganzen nicht überlebt habe und die Zukunft allein der spezialisierten naturalistischen Schwundstufe der Philosophie gehöre (vgl. AGP I, 13f.).¹¹ Dieser Wandel des philosophischen Selbstverständnisses im Zuge ihrer Verwissenschaftlichung und Funktionalisierung hätte aus seiner Perspektive etwas zur Folge, was er dramatisch als „Entropie“ (AGP II, 807) oder „Defätismus“ (AGP II, 299, 353, 367, 370, 805) der kommunikativen Vernunft bezeichnet. Verkürzt gesagt ist damit eine Verkümmern der Fähigkeit der Vernunft gemeint, nach dem Ganzen von Lebenswelt und Menschsein zu fragen und damit einen Beitrag zur gesellschaftlichen Evolution und Integration zu leisten, wogegen diese Themen im szientistischen Modell von Philosophie immer stärker an die Wissenschaften delegiert werden.

Im vielschichtigen Schlusskapitel des Buches mit dem Titel „Postskriptum“ nimmt Habermas Stellung zu dieser Gefahr für das Projekt der Moderne.¹² Die Fragen nach den Quellen von Solidarität und Humanität und nach dem Äquivalent für den philosophisch zu Beginn der Neuzeit verabschiedeten Gedanken einer „rettenden Gerechtigkeit“ Gottes können für Habermas allein durch die nachmetaphysische Philosophie nicht endgültig beantwortet werden. Wenn Habermas zusammenfassend von der Gefahr einer „entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen“¹³ durch die Auszehrung von Solidarität spricht, dann berührt er damit nicht nur das Problem der Motivationsquellen für moralisches Handeln und für das fragile Ethos

⁹ Vgl. dazu auch Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II* (s. Anm. 5), 105–107.

¹⁰ Habermas spricht selbst von einem möglichen „Alterspessimismus“ seinerseits und einem stärker gewordenen Zweifel zur Situation der Moderne und der Zukunft der kommunikativen Vernunft: vgl. ebd., 213.

¹¹ Vgl. zur These vom möglichen Ende der bisherigen Philosophie auch ders., *Rückblick eines Autors*, in: *DZPh* 69 (2021) 231–240, hier: 231f.

¹² Im Zentrum seiner Ausführungen zur heutigen Bedeutung von Religion steht seine Lesart des schillernden Adorno-Zitats: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern“ (vgl. AGP II, 806). Dieses Zitat hat Habermas schon in früheren Veröffentlichungen angeführt und kommentiert: vgl. ders., *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 27; ders., *Nachmetaphysisches Denken II* (s. Anm. 5), 128, 218. Zur Quelle und zum Hintergrund bei Adorno vgl. P. E. Gordon, *Critical Theory and the Question of Secularization*, New Haven 2020, 136f.

¹³ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 111. Vgl. zum Begriff „Solidarität“ bei Habermas M. Pinsky, *Art. Solidarity*, in: A. Allen/E. Mendieta (Hg.), *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge 2019, 427–429.

einer Gemeinschaft, sondern auch des Ersatzes für die Vorstellung einer letzten göttlichen Gerechtigkeit, die in der theistischen Religion für das säkulare Denken in immer noch widerständiger und teils verstörender Weise präsent ist. Die Erinnerung an diesen religiösen Gerechtigkeitsgedanken, die sich zuletzt aus dem katastrophalen Scheitern des Aufklärungsprozesses in Auschwitz und der bleibenden Unversöhntheit der Welt speist, ist in der Kritischen Theorie – in unterschiedlicher Gebrochenheit – seit Max Horkheimer zu greifen.¹⁴

Die wohl zentrale Antwort auf die Ausgangsfrage von „Auch eine Geschichte der Philosophie“ lautet nun, dass die gegenwärtige Philosophie in der Selbstvergewisserung als eine Geschichte der produktiven Auseinandersetzung mit der Religion dazu ermutigt werden kann, nicht dem Druck von Szientismus und Verwissenschaftlichung nachzugeben. Aus Habermas' Perspektive gilt es philosophisch, die Vernunft weiterhin als lernfähig zu erachten für eine mögliche Übersetzung semantischer Potenziale der Religion in eine vernunftgemäße Sprache, um für heute diagnostizierte Defizite und Pathologien im Projekt der Moderne, aber vielleicht auch für ein bleibendes metaphysisches Bedürfnis nach Hoffnung und Erlösung in der „postsäkularen“ Gesellschaft¹⁵ eine tragfähige Antwort verfügbar zu haben. Nur auf diese Weise kann seiner Ansicht nach die holistische Dimension der Philosophie gewahrt werden, die sie seit ihrem antiken Anfang über die Symbiose mit dem religiösen Glauben bis in die nachmetaphysische Konstellation der Gegenwart auszeichnet hat.

2 Zur Bedeutung der Religion: Theologische Nachfragen zu Habermas' Genealogie

Für die christliche Theologie bietet Habermas' facettenreiche Genealogie der Philosophie zahlreiche Themenstränge und Aspekte für eine konstruktive Anknüpfung und kritische Auseinandersetzung. Da seine Geschichte der Philosophie zu großen Teilen – zeitlich gesehen von seiner Darstellung des jüdischen Monotheismus bis zur Reformation – zumindest implizit auch eine Geschichte der Theologie darstellt, regen insbesondere Habermas' Deutungen der genealogischen Umbrüche, der zeitgeschichtlichen Wechselbeziehungen zwischen Glauben und Wissen und der für diese Entwicklungen maßgeblichen Theologen zur kritischen Rezeption an. Aber nicht nur die breite Darstellung von Habermas zur Genese der Philosophie und ihrem Wechselbezug

¹⁴ Vgl. M. Horkheimer, „Was wir ‚Sinn‘ nennen, wird verschwinden.“ Gespräch mit Georg Wolff und Helmut Gumnior, in: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, hg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1948, 345–357.

¹⁵ Zum viel diskutierten Begriff der „postsäkularen“ Gesellschaft vgl. AGP I, 91 und die Beiträge in M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2015.

mit dem Christentum in verschiedenen historischen Phasen, sondern auch seine Thesen zum Geltungsanspruch heutiger Religion und zur Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen in der „postsäkularen“ Gesellschaft provozieren Reaktionen von theologischer Seite. In Bezug auf diesen Aspekt gilt es vor allem die konzentrierten Überlegungen im Vorwort und im Postskriptum des Buches genauer zu analysieren. Habermas stellt hier inhaltlich zwar keine Auffassungen vor, die von der Idee her nicht schon aus früheren Veröffentlichungen bekannt sind. Trotzdem gewinnen seine Bemerkungen sowohl durch eine neue Schärfe der Abgrenzung – etwa zum szientistischen Philosophietypus – als auch durch die nun deutlicher erkennbaren genealogischen Quellen nicht nur für die Selbstvergewisserung des nachmetaphysischen Denkens, sondern auch für die Frage nach der heutigen Rolle und Bedeutung von Religion eine neue Akzentuierung. Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass schon zeitnah nach der Veröffentlichung von „Auch eine Geschichte der Philosophie“ eine intensive theologische und religionsphilosophische Reaktion auf das Buch eingesetzt hat und sich weiter produktiv entwickelt.¹⁶ Auch die Beiträge in diesem Themenheft beteiligen sich an dieser Debatte und setzen sich aus verschiedenen theologischen und religionsphilosophischen Perspektiven mit der Genealogie von Habermas auseinander.¹⁷ Im Folgenden möchte ich zum besseren Verstehen seines Projekts zwei Nachfragen aus christlich-theologischer Perspektive an Habermas' Buch stellen. Ich beginne mit einer leichten Umformulierung der oben zitierten Ausgangsfrage von Habermas: Was kann heute noch ein angemessenes Verständnis der Aufgabe der Religion aus nachmetaphysischer Sichtweise sein?

2.1 Religion zwischen Idealisierung und Funktionalisierung

Insgesamt scheint mir, dass Religion in Habermas' nachmetaphysischem Philosophiekonzept weder idealisiert noch funktionalisiert wird, wie es teils in manchen theologischen Beiträgen zu seinem Werk anklingt.¹⁸ Die Abwehr

¹⁶ Vgl. beispielsweise F. Gruber/M. Knapp (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“, Freiburg i. Br. 2021; M. Junker-Kenny, „The Bold Arcs of Salvation History“: Faith and Reason in Jürgen Habermas's Reconstruction of the Roots of European Thinking, Berlin 2022.

¹⁷ Zur kritischen Rezeption von „Auch eine Geschichte der Philosophie“ hat kein geringerer als Axel Honneth warnend bemerkt, dass an der „Stringenz und Suggestivkraft des Buches“ kritische Vorhaltungen schnell abprallten und „Mäkeleien von der Art, dass ein Argument von Thomas von Aquin oder Hegel nicht ganz angemessen wiedergegeben worden wäre“, angesichts der Gesamtargumentation „ungewollt komisch“ wirkten (A. Honneth, Säkulare Vernunft? Eine kleine Rückfrage an ein großes Buch, in: DZPh 69 [2021] 241–256, hier: 243).

¹⁸ Vgl. etwa C. Danz, Religion zwischen Aneignung und Kritik, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen: Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 9–31, hier: 31: „Gewiss, Habermas bemüht sich [...], die Grenzen zwischen Glauben und Wissen zu wahren. Aber das zugrunde liegende Religionsverständnis scheint doch tendenziell auf eine bisher nur noch nicht gelungene Transformation der Religion in Philosophie angelegt zu sein.“

von beiden Bestrebungen ergibt sich schon aus der geklärten Distanz des nachmetaphysischen Denkens zum religiösen Bewusstsein.

Zum einen betont Habermas gegen eine Idealisierung von Glaubenssystemen immer wieder, dass es für das postmetaphysische Wissen offen bleiben müsse, ob Religion überhaupt noch eine zeitgenössisch relevante Form des objektiven Geistes darstellt.¹⁹ Dafür gebe es zwar empirische Indizien durch noch neuere Übersetzungsleistungen von Jacques Derrida oder Emmanuel Levinas und auch die geschichtliche Erfahrung der jahrhundertelangen kognitiven Wechselbeziehung zwischen beiden Disziplinen sprächen dafür; ob dies auch weiterhin so bleibe und ein Übersetzungsbedürfnis religiöser Gehalte von der säkularen Seite bestehen werde, könne aus postmetaphysischer Sicht aber nicht entschieden werden. Habermas ist zuzustimmen, wenn er davon ausgeht, dass dieser Stimulus für das säkulare Interesse von der Religion selbst ausgehen muss: Fungiert sie noch als „Stachel“²⁰ im säkularen Bewusstsein oder ist der existenzkorrektive Anspruch ihrer Lehre und Praxis verbraucht? Ist sie, in christlicher Terminologie, noch „Salz der Erde“ oder mutiert sie zu Esoterik und zu einer gesellschaftlich nicht mehr wahrnehmbaren Sekte? Die konstruktive Renitenz der Religion gegenüber jeglicher säkularer Absorbierung ihrer Gehalte und Praxisformen geht – wie Habermas zu Recht hervorhebt – auf komplexe, verschlüsselte Semantiken zurück, die sich beispielsweise im Christentum im Gottes- und Offenbarungsglauben niederschlagen haben und in der Geschichte des okzidentalen Denkens entscheidenden Einfluss ausübten für den Prozess der Humanisierung von Mensch und Gesellschaft.

Dass die säkulare Vernunft immer noch ein Bewusstsein haben soll von dem, was ihr fehlt,²¹ auch wenn sie sich von den metaphysischen Weltbildern schon seit dem 17. Jahrhundert verabschiedet hat, kann man als konservativen Grundzug im Denken von Habermas verstehen. Dieses empfindsame Bewusstsein für nicht abgegoldene Deutungsquellen der Religion könnte jedoch schon bald in Bezug auf das Christentum im Westen verblasen, insofern es aufgrund von immer deutlicher unübersetzbaren Gehalten für nichtgläubige Mentalitäten (Sexualethik, Einschätzung der Homosexualität, Rolle der Frau, Abtreibungskritik etc.) und seiner kirchlichen Praxis mit ihren Deformationen (Missbrauchsskandal, klerikale Machtstrukturen etc.) von vielen zeitgenössischen Menschen nicht mehr als tragfähige und lebenskorrektive Sinnressource erachtet wird. Kritisch gilt es hier auf ein Dilemma in Habermas' Religionsdeutung hinzuweisen. Im Prozess der immer stärkeren politischen Aufladung der Modernisierung mit Gerechtigkeitsfragen und

¹⁹ Vgl. zu diesem Thema AGP I, 78; ders., *Nachmetaphysisches Denken II* (s. Anm. 5), 102, 128f.

²⁰ In „Auch eine Geschichte der Philosophie“ spricht Habermas allein elfmal von der Religion als „Stachel“ für die säkulare Mentalität (vgl. etwa AGP I, 200).

²¹ Vgl. ders., *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, hg. von M. Reder/J. Schmidt, Frankfurt a. M. 2008.

Egalitätsforderungen ergibt sich ein Problem für die Religion, das bei Habermas nicht in den Blick kommt: Auf der einen Seite soll die Religion nicht überleben, ohne „Pfahl im Fleisch der Moderne“ (AGP II, 807) zu sein, als „etwas Archaisches“²², das immer noch wirkmächtig in die Gegenwart hereinragt, als ein widerständiges und noch nicht verweltlichtes Korrektiv gegen soziale Pathologien wie Egozentrismus, Enthemmung, Entsolidarisierung, Funktionalisierung etc. Auf der anderen Seite ist es aber genau diese kognitive Renitenz und politische Unnachgiebigkeit des Glaubens in Fragen der Lehre und Moral, die im Zuge zeitgenössischer Kritik als vormodern oder fundamentalistisch verworfen werden, wodurch nach und nach auch die Motivationsquellen für ein säkulares Übersetzungsbedürfnis von Sinnpotenzialen des Christentums und für die Bereitschaft zu einer lernbereiten Kooperation mit gläubigen Bürgern zu versiegen drohen. Wie sich seit der Aufdeckung des Missbrauchsskandals und spätestens seit dem 2019 initiierten Diskussionsprozess „Synodaler Weg“ innerhalb der katholischen Kirche gezeigt hat, wird von liberaler Seite die sich aus der sakramentalen katholischen Lehre speisende Widerständigkeit traditioneller Kreise gegen die Aufnahme säkularer Standards als Indiz für eine vormoderne, antidemokratische, misogynie und damit falsche gegenwärtige Ausrichtung der Kirche auf die Welt erachtet. Für welche Seite würde wohl Habermas Partei ergreifen in diesem polarisierenden Konflikt?

Zum anderen wäre es falsch zu behaupten, in Habermas' Ansatz werde die Religion funktionalisiert als eine Art Lückenbüßer für die Behebung von diagnostizierten Defiziten einer an Sinnressourcen ausgezehrten Moderne (vgl. AGP I, 192). Habermas ist klar, dass die Religion in ihren Lehren und Praktiken über keine einfachen Lösungspotenziale oder Wertorientierungen verfügt, die in übersetzter Form für die Bewältigung gegenwärtiger Krisen einfach dienstbar gemacht werden könnten.²³ Die Frage, ob sie überhaupt noch über solche Gehalte verfügt, ist für das nachmetaphysische Denken – wie gerade skizziert – nicht einmal ausgemacht und kann nur angenommen werden. An dieser Auffassung ist zunächst einmal richtig, dass das Christentum fraglos von sich selbst behaupten würde, über solche Sinn- und Deutungspotenziale zu verfügen. Es gehört zur Identität des christlichen Glaubens, die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen, sich zu gesellschaftspolitischen Fragen zu äußern und auf die damit betroffenen weltlichen Bereiche einzuwirken. Der Ansporn dazu kommt nicht erst in der Moderne auf, sondern gehört seit Jesu Wirken zum Kern der christlichen Botschaft. Die Mitverantwortung für die Ordnung und Gestaltung des Gemeinwesens ergibt sich programmatisch aus der Universalität des Heilswillens Gottes, wie sie Jesus Christus im Glauben letztverbindlich offenbar gemacht hat. Diese angedeuteten Aspekte des christlichen

²² Ders., *Nachmetaphysisches Denken II* (s. Anm. 5), 186.

²³ Diesen Aspekt problematisiert Michael Kühnlein im zweiten Abschnitt seines Beitrags in diesem Heft.

Selbstverständnisses hat Habermas in seiner Genealogie seit dem biblischen Anfang genau rezipiert und in ihrem historischen Einfluss auf das philosophische Denken rekonstruiert. Religionen bleiben zwar stets der Gefahr der Ideologie und Idolatrie ausgesetzt. Trotzdem formulieren sie in einer primär auf Produktion, Arbeit, Konsum und Freizeit ausgerichteten Gesellschaft aus ihrem Transzendenzbewusstsein gespeiste Antworten auf existenzielle Fragen und tragen damit in grundlegender Weise zur sittlichen und solidarischen Prägung des Gemeinwesens bei. Diese humanisierende Dynamik berührt nicht nur die sozialetischen Koordinaten einer Gesellschaft, sondern auch die Konturen der je eigenen Existenz. Religionen können den Menschen bewahren vor der Vergötzung seiner Endlichkeit, indem sie die Grenzen der Immanenz sprengen und die Sehnsucht nach einer letzten Gerechtigkeit für das ungesühnt bleibende Leid der Geschichte artikulieren.

Trotz aller Betonung des methodischen Atheismus und der eigenen religiösen Unmusikalität bleibt bei Habermas also eine erstaunliche Faszination für die Religion und ihre durch den Ritus geprägte Vergemeinschaftung. Es wäre insofern vielleicht falsch, bei Habermas von einer Äquidistanz des nachmetaphysischen Denkens zur Religion auf der einen Seite und dem szientistisch-säkularistischen Philosophietypus auf der anderen Seite auszugehen.²⁴ Nicht nur in „Auch eine Geschichte der Philosophie“, sondern auch in früheren Schriften erscheint die szientistische Philosophie als Bedrohungsszenario für die kommunikative Vernunft, während der religiöse Glaube als epistemisch zwar klar von ihr getrennter, gleichwohl aber als bislang produktiver und weiterhin potenziell korrekterer Dialogpartner gezeichnet wird. In Bezug auf die Grenzen der kommunikativen Rationalität weiß Habermas zu genau, dass sein schillerndes Konzept einer rein diesseitigen „Transzendenz von innen“ (AGP II, 807)²⁵ – durch die unsere individuellen Kommunikationspraktiken immer übersteigende Verständigungs- und Verbindungskraft der Sprache – zu schwach ist im Vergleich zur „starken Transzendenz“ (AGP II, 807) der Religion mit ihrer Ausrichtung auf das Göttliche, um die Tendenz einer szientistischen Verhärtung der Philosophie und der damit verbundenen Regression der Vernunft zu verhindern.

2.2 *Nachmetaphysische Metaphysik?*

Mit seinem Interesse für Religion in Bezug sowohl auf die reziproke Lerngeschichte zwischen Glauben und Wissen als auch auf mögliche religiöse

²⁴ In Bezug auf die Balancierung dieser Fliehkräfte spricht Habermas auch davon, dass es nicht seine „theologischen Gesprächspartner“, sondern „eher philosophische Kollegen“ seien, die „argwöhnisch über den säkularen Charakter des nachmetaphysischen Denkens wachen“ (J. Habermas, Replik, in: DZPh 69 [2021] 281–294, hier: 291f.).

²⁵ Diesen Begriff benutzt Habermas seit seinem Aufsatz: Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ders., Texte und Kontexte, Frankfurt a. M. 1991, 127–156; vgl. auch ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1992, 30–32.

Ressourcen für begründungstheoretische Defizite der Moral vertritt Habermas eine Position, die für die tendenziell religionskritische Philosophie der Gegenwart eher untypisch ist. Wie kann man sich sein grundsätzlich affirmatives Verhältnis zur Religion erklären? Wie schon bemerkt, ist Habermas' Ideal des nachmetaphysischen Denkens grundlegend von einer holistischen Perspektive im Sinne einer Ausrichtung auf das Ganze lebensweltlicher Zusammenhänge geprägt. Es ist hier nicht der Ort, auf seine komplexen Äußerungen zur Lebenswelt, wie er sie vor allem in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ entfaltet hat, näher einzugehen.²⁶ Doch auch unabhängig vom Begriff der Lebenswelt erscheint es offensichtlich, dass sich die Ganzheit lebensweltlicher Gewissheiten in ihrem Bezug auf die objektive Welt nicht allein auf empirisch zugängliche Vollzüge und Sachverhalte alltäglicher Praxis bezieht, sondern angesichts von Leid, Versagen und greifbarer Unfreiheit immer auch grundlegende Sinn- und Existenzfragen und damit ebenso zumindest tentative totalisierende Antworten über das Ganze des jeweiligen Lebens einschließt. Habermas versucht diese Totalisierungsdynamik abzurechnen, wenn er die lebensweltliche Ganzheitsorientierung von der weltbildlich-metaphysischen abgrenzt (vgl. AGP I, 190). Es mutet seltsam an, diesen transempirischen Ganzheitsbezug in lebensweltlichen Erfahrungen mit ihren Sinn- und Existenzfragen als „nachmetaphysisch“ zu rubrizieren, nur weil die Antwortversuche darauf fallibel sind, ohne fundiertes Weltbild auskommen, über keine ausgefeilte Theorie des guten Lebens verfügen und keinen exklusiv-privilegierten Zugang behaupten. Letztlich wirft das die Frage auf, ob in Habermas' unnachgiebigem Plädoyer für die philosophische Ausrichtung auf Ganzheit und sogar auf eine Form von immanenter Transzendenz nicht ein restmetaphysisches Interesse erkennbar ist, das unverzichtbar zu sein scheint für die Verteidigung der kommunikativ-komprehensiven Vernunft gegen die positivistische Kritik einer funktionalistischen Rationalität.²⁷

Die Konzession für die Möglichkeit noch nicht ausgeschöpfter Deutungsreserven der *religiösen* Metaphysik auf der einen Seite hat jedoch bei Habermas den Preis einer überzogenen und begrifflich äußerst engeführten Kritik der *philosophischen* Metaphysik auf der anderen Seite. Allerdings verbleibt die kommunikative Vernunft angesichts ihrer holistischen Ausrichtung mit der wiederholten Referenz auf das Ganze und Transzendenz „von innen“ in einer merkwürdigen Zwitterstellung zwischen dem religiösen Glauben auf der einen Seite und dem säkularistischen Naturalismus auf der anderen Seite. Letzterer könnte immerhin behaupten, aus Habermas' Genealogie folgerichtig die

²⁶ In „Auch eine Geschichte der Philosophie“ findet sich ein „Exkurs zum Begriff der Lebenswelt“ (AGP I, 466–471); vgl. auch M. Hartmann, Art. Lifeworld and System, in: Allen/Mendieta (Hg.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (s. Anm. 13), 250–253.

²⁷ Habermas räumt einmal ein, dass das nachmetaphysische Denken einen „Rest von Metaphysik“ einschließe, insofern das Moment der Unbedingtheit nach Verabschiedung der Metaphysik zwar kein weltverklärendes „Absolutes“ mehr sei, sondern „allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes“ (ders., *Nachmetaphysisches Denken* [s. Anm. 2], 184).

Konsequenzen der nachreformatorischen Ablösung der Philosophie von der Religion gezogen zu haben, und dessen Aufmerksamkeit für Glaubenssemantiken rein als restmetaphysische Larmoyanz abtun. Habermas sieht klar, dass auch der heutige Szientismus und Naturalismus mit ihren totalisierenden Konzepten metaphysische Ansätze markieren (vgl. AGP I, 473).

Es ist hier nicht der Ort und angesichts der geführten Debatten wohl auch müßig, die lange Kontroverse zur Metaphysikkritik von Habermas noch einmal aufzuwärmen.²⁸ In „Auch eine Geschichte der Philosophie“ fällt immerhin sehr deutlich auf, wie eng Habermas den semantischen Korridor für die philosophische Metaphysik absteckt und welchen Preis der Begriff des Nachmetaphysischen hat, wenn die kommunikative Vernunft ihr selbst versagte Antworten auf lebensweltliche Fragen nach Freiheit, Sinn oder Leid eben nicht nur bei der Religion, sondern auch – in religiös entzauberter Weise – bei dem noch metaphysisch angelegten Naturalismus und Szientismus finden kann. Sicherlich hat Habermas Recht in seiner Diagnose, dass mit der neuzeitlichen Transformation von Weltbildern eine bestimmte Variante der Metaphysik zu Ende gegangen ist; ob jedoch das metaphysische Fragen der Vernunft mit den Antwortversuchen von atheistischen, szientistischen und agnostizistischen Positionen einen klaren Übergang zu einem nachmetaphysischen Denken der Philosophie markiert, bleibt fragwürdig. Dabei muss man sich nur die triviale Einsicht vor Augen führen, dass jede dieser drei Positionen ihre Antwort auf die Frage nach dem Ganzen der Welt erst nach dessen totalisierender Vergegenwärtigung formuliert. Die Fallibilität und Negativität dieser nichtreligiösen Antwortversuche ist kein Indiz für ein Aussterben der metaphysischen Vernunftausrichtung.

Die von Habermas der kommunikativen Vernunft zugeschriebenen holistischen Bezüge der Philosophie zur „Welt im Ganzen“ und zur „Selbstreferenz“ verweisen insofern vielleicht weniger auf eine Verabschiedung der Metaphysik als auf die implizite Konzession einer metaphysischen Naturanlage der Vernunft. Dass die Vernunft – wie es im berühmten Satz zu Anfang der „Kritik der reinen Vernunft“ heißt²⁹ – die sie unaufhörlich belästigenden, weil von ihrer Natur vorgegebenen Fragen nach dem Ganzen von Gott, Welt und Seele nicht mit letzter Gewissheit beantworten kann, hat zu Recht Konsequenzen für eine vorkantisch-rationalistische Metaphysik mit einem überzogenen Erkenntnisanspruch, schließt aber weder eine deskriptive, postulatorische oder probabilistische Metaphysik aus, wie sie heute in der analytischen Philosophie

²⁸ Zur Kritik an Habermas' Metaphysikbegriff vgl. unter anderem R. Langthaler, Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas, Berlin 1997; M. Lutz-Bachmann, Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik, in: ZphF 56 (2002) 414–425; D. C. Henrich, Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus. Zu den metaphysischen Implikationen der Diskursethik von Jürgen Habermas, Bielefeld 2007, besonders: 19–29. Zur theologischen Rezeption der Metaphysikkritik von Habermas vgl. M. Junker-Kenny, Habermas and Theology, London 2011, 57–66.

²⁹ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A VII.

in der Spannweite von naturalistischer bis theistischer Seite betrieben wird.³⁰ So ist Habermas mit seinem eng gefassten Verständnis von Metaphysik paradoxerweise in „Auch eine Geschichte der Philosophie“ genötigt, diese gegenwärtig unter dem Label „Metaphysik“ betriebene Ontologie, Zeitphilosophie, Geistphilosophie und rationale Theologie der analytischen Philosophie als „nachmetaphysisches Denken“ zu qualifizieren (AGP I, 173) – woraus genau genommen folgt, dass es ihm zufolge auch eine ‚nachmetaphysische Metaphysik‘ geben müsste.

Mir scheint diese Anfrage an Habermas nicht nur ein Streit über unterschiedliche Begriffe von Metaphysik zu sein. Für ein nachkantisches, zeitgemäßes Verständnis von Metaphysik³¹ ist das rationale ontologische und religionsphilosophische Fragen und auf Kohärenz zielende Argumentieren ohne letztgültigen Beweisanspruch charakteristisch, nicht der von Habermas unterstellte Anspruch, der staunenden säkularen Welt infallible Antworten von einem „Gottesstandpunkt“ (AGP II, 337) aus zu verkünden.³² Der zu oft angeführte Mythos vom metaphysischen Gottesstandpunkt dient immer noch zur Diskreditierung der Metaphysik und vermittelt ein Zerrbild ihrer epistemologischen und explikativen Ansprüche. Zeitgenössisches metaphysisches Denken in analytisch-rationaler Manier beansprucht trivialerweise keinen vormodernen „Gottesstandpunkt“ für die eigenen Aussagen, sondern schreibt gegebenenfalls – im Kontext der rationalen Theologie bzw. *theologia naturalis* – einem höchsten Wesen einen solchen Standpunkt unter der hypothetischen Bedingung zu, dass diese Aussagen wahr sind und es ein solches Wesen gibt. Die Vorstellung von einem „Gottesstandpunkt“ scheint mir aber auch als Indiz für Metaphysik irreführend zu sein, insofern dieser Standpunkt

³⁰ Vgl. stellvertretend für die zahllosen Publikationen zur analytischen Metaphysik M. J. Loux/T. M. Crisp, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, New York 2017; M. Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017. Die reflexive Wende neuzeitlicher Metaphysikkritik wird analytisch unter dem Begriff „Metametaphysics“ analysiert – vgl. etwa D. J. Chalmers u. a. (Hg.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford 2009.

³¹ Wenn von theologischer Seite die zeitgenössische analytische Metaphysik mit dem negativen Etikett „vorkantisch“ versehen wird (M. Breul, *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas*, Regensburg 2019, 70), stellt das eher eine Karikatur als eine angemessene Deutung dieser Strömung dar – als ob die angeführten Philosophen Graham Priest und David Chalmers so einfältig wären, dass sie Kants Metaphysikkritik nicht verstünden und weiterhin unbekümmert „spekulative Metaphysik“ (ebd.) betrieben. Vgl. kritisch dazu auch G. Gasser, *Metaphysik der Freiheit: Ein Widerspruch?*, in: B. P. Göcke/T. Schärfl (Hg.), *Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform*, Münster 2020, 167–195.

³² Vgl. weiterführend zur notwendigen Verbindung von Metaphysik und Philosophie und zu den philosophischen Gründen für eine Erste Philosophie L. Honnefelder, *Die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik heute*, in: M. Lutz-Bachmann/T. M. Schmidt (Hg.), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie*, Freiburg i. Br./München 2007, 9–22, hier: 16: „Nur von bestimmten Gestalten der Metaphysik lässt sich deshalb sagen, sie seien ‚zu Ende‘, nicht aber von der Metaphysik selbst – es sei denn, man reservierte diesen Namen für bestimmte Gestalten.“

ja in traditionell monotheistischer Deutung von einem Gott eingenommen wäre, der gerade nicht von metaphysischen Fragen belästigt wird. Diese gewissheitsrelativierende Einsicht ist selbst in religiösen, auf Offenbarung beruhenden Weltbildern angesichts der nicht einzuebennenden Differenz von Glauben und Wissen nicht anders angelegt.³³

Habermas' semantische Engführung und Kritik des Metaphysikbegriffs hat mehrere Konsequenzen, von denen ich zwei kurz anführen will. Sie wirkt sich erstens auf seine Einschätzung der Möglichkeiten Natürlicher Theologie (auch als „Philosophische Theologie“ oder „rationale Theologie“ bezeichnet) als traditioneller Teilbereich der Metaphysik (*Metaphysica specialis*) aus. An den wenigen Stellen in seinem Werk, in denen Habermas das vor allem in der katholischen Tradition verwurzelte Thema der Natürlichen Theologie explizit anspricht, wird erkennbar, dass er nur wenig mit dem Versuch einer philosophisch-rationalen, nicht auf Offenbarung rekurrierenden Begründung des Theismus anfangen kann – in dieser Hinsicht scheint er lieber die paradoxe Gottesrede der negativen Theologie in Kauf zu nehmen.³⁴ Aussagen der Natürlichen Theologie über die Existenz Gottes ordnet er einem anderen „Sprachspiel“ und ontologischen „Anwendungsbereich“ zu als Glaubenssätze wie die, dass es einen Gott der Liebe und Zuwendung gebe.³⁵ An anderer Stelle heißt es: „Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts.“³⁶ Der „Gott der Philosophen“ scheint also für Habermas nicht identisch zu sein mit dem Gott des Glaubens als „rettende Instanz“ (AGP I, 191). In dieser Reserve gegenüber dem Projekt der Natürlichen Theologie kommt bei Habermas eine scharf akzentuierte Separierung von Glaube und Vernunft zum Ausdruck, die auch mit früheren Äußerungen von ihm zur fehlenden Rationalität von Glaubensüberzeugungen korrespondiert.³⁷ Diese Auffassung provoziert gerade aus katholisch-christlicher Perspektive verschiedene kritische Nachfragen.³⁸ Zu klären wäre beispielsweise, ob Habermas unter dieser Voraussetzung wirklich erwarten kann, dass die von ihm beschworene Übersetzung religiöser Gehalte in eine rational verständliche Sprache ohne deren Entstellung und Entkernung gelingen kann, also ohne dass ihnen der kognitive

³³ Vgl. dazu näher S. Maly, Glauben und Wissen, in: T. M. Schmidt/A. Pitschmann (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014, 291–304.

³⁴ Vgl. dazu F. Davis, Art. Monotheismus, in: H. Brunkhorst/R. Kreide/C. Lafont (Hg.), Habermas Handbuch, Stuttgart 2009, 127–132, hier: 130.

³⁵ Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken II (s. Anm. 5), 225f., 183f. Zur Bedeutung rationaler Argumente für die Existenz Gottes aus katholischer Perspektive vgl. W. Löffler, Argumente für Gottes Existenz und ihre Bedeutung für Theologie und Glaube, in: G. Gasser u. a. (Hg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 159–187.

³⁶ J. Habermas, Kommunikative Vernunft – interviewt von Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger, in DZPh 64 (2016) 806–827, hier: 820.

³⁷ Vgl. die Stellen dazu bei Breul, Diskurstheoretische Glaubensverantwortung (s. Anm. 31), 128–132.

³⁸ Vgl. dazu auch die kritischen Anfragen von Maureen Junker-Kenny im vierten und fünften Abschnitt ihres Beitrags in diesem Heft und in M. Junker-Kenny, „The Bold Arcs of Salvation History“ (s. Anm. 16), 232–234.

„Stachel“ gezogen werden müsste, der die Übertragung doch erst motiviert hat.

Zweitens wird deutlicher, warum Habermas in seinen Äußerungen zur Religion immer wieder mit Nachdruck betont, wie unverzichtbar der Ritus mit seiner gemeinschaftsstiftenden Funktion und die Rolle der *fides qua* für die Frage nach der Vitalität einer Religion ist (vgl. etwa AGP I, 103, 624, 715f.; AGP II, 807).³⁹ Er geht so weit, die religiöse Praxis einer Religion ihrer Lehre und damit ihrem metaphysischen Weltbild vorzuordnen: „Religion spiegelt sich nicht primär in einem Weltbild, sondern verkörpert sich in jener Praxis, mit der die Gemeinde der Gläubigen die Inhalte ihres Glaubens performativ bezeugt“ (AGP I, 192). Diese das Rationalitätspotenzial der Religion außer Acht lassende Einschätzung ist für ein sich selbst nachdrücklich als nachmetaphysisch rubrizierendes Denken überraschend, schon allein, weil unklar ist, woher sich angesichts der skizzierten Trennung von Glaube und Vernunft diese Inneneinsichten in das religiöse Bewusstsein speisen. Dass seiner Ansicht nach in neolithischer Zeit der Mythos mit seinen theoretisch-narrativen Gehalten sich aus den symbolisch vermittelnden Kommunikationsformen des Ritus entwickelt hat (vgl. AGP I, 206), ist sicherlich keine verallgemeinerungsfähige religionswissenschaftliche Analyse für das Verhältnis von Theorie und Praxis in allen Religionen. Dabei ist unbestritten, dass der Ritus eine unverzichtbare Funktion für das Überleben einer Religion mit ihrer gemeinschaftsbildenden kultischen Praxis besitzt. Doch ein nicht an Lehren „starker Transzendenz“ orientierter und semantisch frei flottierender Ritus mit fideistischer Grundierung droht eine Religion genauso auszuzehren wie ihre Reduktion auf ein bloßes Ethos – was Habermas äußerst scharf bei Gianni Vattimo als „postmodern aufgeweichtes Christentum“⁴⁰ kritisiert.

3 Theologischer Ausblick

Habermas' „Auch eine Geschichte der Philosophie“ zählt sicherlich zu den bedeutsamsten Büchern zum Thema der historischen Entwicklung der Philosophie der letzten Jahrzehnte. Die in großem Bogen dargelegte „Osmose“ (AGP I, 15) zwischen religiösem Glauben und philosophischem Wissen eröffnet der christlichen Theologie zahlreiche Anknüpfungs- und Absetzungspunkte. Habermas' mutige, gegen dominante naturalistische und antireligiöse Strömungen in der Philosophie gerichtete Würdigung der Religion als

³⁹ Zum Ritus vgl. auch Habermas, Nachmetaphysisches Denken II (s. Anm. 5), 104f., 122, 126f.; zudem F. Uhl, Vom Ritual zur Sprache – Von der Sprache zum Ritual. Jürgen Habermas' Beitrag zur Religionsphilosophie, in: K. Viertbauer/F. Gruber (Hg.), Habermas und die Religion, Darmstadt 2019, 320–334. Zum Verhältnis von *fides qua* und *fides quae* bei Habermas vgl. den Überblick bei D. T. Bauer, Opazität und Übersetzung. Der Beitrag der Religion zur Bildung im Anschluss an Jürgen Habermas, Tübingen 2020, 114–122, 265.

⁴⁰ Habermas, Nachmetaphysisches Denken II (s. Anm. 5), 212.

produktive und potentiell auch weiterhin anregende Deutungsquelle sollte die Theologie nicht von einer so lernbereiten wie kritischen Lektüre seines Werks abhalten. Die flüchtigen und ergänzungsbedürftigen Bemerkungen im zweiten Teil meines Beitrags sollten beide Aspekte berücksichtigen. Habermas' Überlegungen zur nachmetaphysischen Signatur unseres Zeitalters sind in der Theologie zum Teil so rezipiert worden, als gehöre ein Vorbehalt gegen Metaphysik nun zum Pflichtprogramm jedes theologischen Versuchs einer modernekompatiblen Verortung des Glaubens.⁴¹ In dieser Linie – auch unter Einfluss anderer Denker wie Martin Heidegger, Jean-Luc Marion oder Rudolf Bultmann – sind in den letzten Jahren verschiedene Entwürfe einer „postmetaphysischen Theologie“ entstanden.⁴² Dabei geht es, grob vereinfacht, um ein Netz von Vorstellungen, nach denen Metaphysik ein grundlegendes Problem für die heutige theologische Reflexion sei und ein metaphysisch gedachter oder gar mithilfe von philosophischen Argumenten gerechtfertigter Gott eine theistische Vergegenständlichung der christlichen Gottesrede darstelle, die auf vormoderne Vorstellungen zurückgreife und unter gegenwärtigen zeitgeschichtlichen Konturen entweder obsolet oder unverständlich sei.

Die Metaphysikkritik hat eine instruktive binnentheologische Debatte über die Notwendigkeit und Reichweite metaphysischer Reflexion für die Theologie ausgelöst.⁴³ Es scheint mir jedoch problematisch, gerade Habermas als Kronzeugen für das Plädoyer für eine nachmetaphysische Theologie anzuführen. Trotz seiner Präferenz des performativen Symbolgeschehens im Kultus vor den auf Fürwahrhalten angelegten Glaubensüberzeugungen weiß er nur zu genau, dass die Behauptung einer „starken Transzendenz“ in religiösen Aussagen nicht ohne implizite metaphysische Annahmen theologisch zu plausibilisieren ist. Die theologische Rede von einer „nachmetaphysisch denkenden Metaphysik in

⁴¹ Vgl. etwa N. Adams, *Habermas and Theology*, Cambridge 2006, 20, 183, 238; S. Wendel, *Die Metaphysik redigieren*, in: H.-J. Höhn u. a. (Hg.), *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog*, Freiburg i. Br. 2021, 118–133; M. Knapp, *Schwacher Naturalismus und Transzendenz. Theologische Überlegungen zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Diskurses über Glauben und Wissen*, in: Gruber/Knapp (Hg.), *Wissen und Glauben* (s. Anm. 16), 15–39, besonders: 17f. Knapp ist allerdings zuzustimmen, wenn er schreibt: „Indem man sich von der überkommenen metaphysischen Denkform abwendet, ist man die Metaphysik noch lange nicht losgeworden“ (M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Moderne*, Freiburg i. Br. 2006, 35).

⁴² Vgl. T. A. Carlson, *Postmetaphysical theology*, in: K. J. Vanhoozer (Hg.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003, 58–75; K. W. Hector, *Theology without Metaphysics. God, Language, and the Spirit of Recognition*, Cambridge 2011; E. E. Hall/H. von Sass (Hg.), *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*, Eugene 2014; H. von Sass, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*, Tübingen 2013; A. Kessler, *Immanieren. Skizzen einer Religion der Immanenz Gottes in jesuanischer Perspektive. Ein Essay*, Hamburg 2012.

⁴³ Vgl. die Beiträge in B. P. Göcke/C. Pelz (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 3: Theologie und Metaphysik*, Münster 2019; Höhn u. a. (Hg.), *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog* (s. Anm. 41), 86–153.

praktischer Hinsicht“⁴⁴ erscheint Habermas nicht ohne Grund als paradox.⁴⁵ Insofern die vermeinte praktische Wende der Metaphysik gerade nicht von höchst theoretischen metaphysischen Reflexionen entlastet, mutet die Inanspruchnahme des Postmetaphysischen für die Theologie nicht nur widersprüchlich, sondern auch opportunistisch an. An einer wichtigen Stelle in „Auch eine Geschichte der Philosophie“ spricht Habermas davon, dass die westliche Theologie in der Moderne nicht anders als die Philosophie „mit dem Rückzug vom Charakter des Weltbildes“ reagiert habe (vgl. AGP I, 190f.). Diese Anpassung im Falle der Theologie deutet er aber offenbar nicht uneingeschränkt affirmativ wie die Genese der nachmetaphysischen Philosophie, sondern als „Anpassung religiöser Überlieferungen und praktizierter Glaubensinhalte an das Wissensmonopol der Wissenschaften, an den religiösen Pluralismus und an die rechtsstaatlich-demokratische Verfassung des säkularen Staates“ (AGP I, 190f.). Dadurch sei – so heißt es dort weiter – „die *weltanschauliche* Substanz des Glaubens [...] inzwischen so weit abgemagert“, dass die aufgeklärte Theologie die Gottesrede zuletzt nicht mehr verstehe als Bezug zu einer „rettende[n] Instanz“, sondern nur noch zu einem „anonymen ‚Unbedingten‘“, das sich in seiner Abstraktheit kaum noch vom „Gott der Philosophen“ unterscheide. Angesichts dieser Möglichkeit einer zuletzt substantiell ausgezehrten und kaum noch identifizierbaren Gottesrede bleibt die Frage, ob eine Theologie, die sich programmatisch als nachmetaphysisch versteht, weiterhin fähig ist, den christlichen Glauben mit seinem auf „starker Transzendenz“ beruhenden Weltbild als Korrektiv oder „Pfahl im Fleisch der Moderne“ zu plausibilisieren. Auch wenn Habermas’ „Auch eine Geschichte der Philosophie“ zur kritischen Analyse der metaphysischen Spannungslinien zwischen Glauben und Wissen anregt, dürften sich seine Überlegungen nicht einfach als Inspirationsquelle für ein postmetaphysisches Selbstverständnis der Theologie heranziehen lassen.

Dr. Dr. Bernd Irlenborn ist Professor für Geschichte der Philosophie und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn.
Kontakt: b.irlenborn@thf-paderborn.de

⁴⁴ Das Zitat in Wendel, *Die Metaphysik redigieren* (s. Anm. 41), 125.

⁴⁵ Habermas spricht in seiner Replik auf den Beitrag von Saskia Wendel in Bezug auf das Zitat von einer „paradoxen Formel“ (ders., *Versuch einer Replik*, in: Höhn u. a. [Hg.], *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog* [s. Anm. 41], 224–252, hier: 241).

Johannes Brachtendorf

Augustinus und Habermas' „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“

Kurzinhalt – Summary:

Mit seinem neuen, umfangreichen Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“ (2019) setzt Habermas die im Jahr 2001 vollzogene Wende in seiner Einschätzung der Religion fort. Er zeichnet eine „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“, derzufolge die Osmose von Philosophie und Theologie, wie sie in der christlichen Spätantike geschehen ist, das philosophische Denken bis heute nachhaltig beeinflusst. Augustinus ist Habermas zufolge der wichtigste Denker dieser Epoche. Der vorliegende Beitrag stellt die Bedeutung des Denkens Augustins für Habermas' „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ dar und prüft dessen Augustinus-Interpretation kritisch.

In his new, comprehensive book “This Too a History of Philosophy” from 2019, Habermas extends the reversal he began in 2001 concerning his estimation of religion. He outlines a “genealogy of post-metaphysical thought” according to which the osmosis of philosophy and theology, as it occurred in Christian Late Antiquity, has enduringly influenced philosophical thinking. For Habermas, Augustine is the most important thinker of this era. This article delineates the significance Habermas attributes to the thought of Augustine for his “genealogy of postmetaphysical thought” and critically examines Habermas's interpretation of Augustine.

1 Habermas' Projekt einer „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“

Bereits vor 20 Jahren hat Jürgen Habermas eine vielbeachtete Wende in seiner Auffassung von Religion vollzogen. Während er in seinen früheren Werken eine rein säkulare Auffassung von Philosophie vertrat und ein allmähliches Verschwinden der Religionen aus den modernen Gesellschaften voraussagte,¹ kehrte er sich im Jahr 2001 von dieser Vorstellung ab.² Seiner neuen Auffassung zufolge ist gerade der Erhalt der Religionen wünschenswert, weil die liberalen Gesellschaften einer „Kolonialisierung der Lebenswelt“ und einer „entgleisenden Modernisierung“³ zum Opfer zu fallen drohen. Die

¹ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, Frankfurt a. M. 1981, 118–119.

² Erstmals in ders., *Glauben und Wissen*, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M., 2001. Eine breitere Ausführung dieser Ideen findet sich in ders., *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 216–257.

³ Ders., *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen* (s. Anm. 2), 218, 247.

Religionen, so meint Habermas nun, bieten Sinnpotenziale an, die die modernen Gesellschaften nutzen können, um die humanen Werte, auf denen sie beruhen, gegen Technisierung, Bürokratisierung und Ökonomisierung zu schützen. Freilich strebt Habermas keine Rückkehr zu einer religiösen Fundierung der Gesellschaft an – den Prozess der Säkularisierung hält er für unumkehrbar. Deshalb entwickelte er die Idee einer „rettenden Aneignung“⁴ bzw. einer „rettenden Übersetzung religiöser Gehalte“⁵, wie etwa der Gottesebenbildlichkeit des Menschen,⁶ aus der partikularen Sprache der Religion in die universale Sprache der Vernunft, die für alle Bürger verständlich ist. Um seiner Rettung vor den selbst heraufbeschworenen Gefahren willen muss der liberale, säkulare Staat ein Interesse am Fortbestehen der Religion entwickeln. Habermas spricht daher nicht mehr von der säkularen, sondern von der „post-säkularen“ Gesellschaft.⁷ Für sie wird das Verhältnis von Glauben und Wissen erneut zum Problem.

Habermas' neues Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“⁸ führt diese Gedanken fort. Er liefert nun eine genealogische Betrachtung der post-säkularen Vernunft. Auf diese Weise will er erstens (in weitausgreifender menschheitsgeschichtlicher Perspektive) zeigen, worin das Defizit der liberalen Demokratien gegenüber den ursprünglich religiösen Weltbildern liegt, nämlich im Verlust des Kultes als Einheit und Solidarität erhaltender kommunikativer Praxis. Auf dem Entwicklungsweg vom „sakralen Komplex“ früherer Gesellschaften zum nachmetaphysischen Denken ist der starke Transzendenzgedanke für die Gesellschaft und für die Philosophie verloren gegangen; lebendig gehalten wird er gegenwärtig nur noch in der kultischen Praxis der Religionen. Diese kultische Praxis ist die Quelle, aus der jene religiösen Sinngehalte fließen, die um der Rettung der liberalen Gesellschaften willen in die Sprache der Vernunft zu übersetzen sind (vgl. AGP II, 807). Zweitens soll die genealogische Betrachtung – nun in Fokussierung auf Spätantike und Mittelalter in der okzidentalen Kultur – zeigen, dass zentrale Begriffe, Thesen und Perspektiven nachmetaphysischen Denkens aus einer Osmose von Theologie und Philosophie hervorgegangen sind, die in der Spätantike eintrat und erst in der frühen Neuzeit (Martin Luther, Thomas Hobbes) wieder aufgelöst wurde. Da die moderne Philosophie sich in wichtigen Teilen jener Osmose mit der Theologie verdankt, wie die genealogische Betrachtung zeigen soll, legt sich der Gedanke nahe, dass die Religionen weiterhin Ideen bereithalten könnten, die das nachmetaphysische Denken zu inspirieren vermögen.

⁴ Ebd., 218.

⁵ Ebd., 237.

⁶ Vgl. ebd., 218.

⁷ Vgl. ebd., 249.

⁸ Ders., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019 [im Folgenden im Haupttext zitiert als „AGP“ mit entsprechender Band- und Seitenangabe].

Was unter „nachmetaphysischem Denken“ zu verstehen ist, erklärt Habermas primär *per negationem*. Es ist eine Form des Philosophierens, die sich von metaphysischen Ansätzen getrennt hat und weder einen Gottesgedanken noch ein Weltbild formuliert. In ihrer Metaphysikkritik stützt sie sich auf Immanuel Kant, doch gegenüber dessen Bewusstseinsphilosophie vollzieht sie eine sprachpragmatische Wende. An die Stelle des transzendentalen Ich tritt die ideale, universale Diskursgemeinschaft, die im Austausch von Gründen über Wahrheit und normative Geltung befindet. Nachmetaphysisches Denken geht von einer sprachlich verkörperten Vernunft vergesellschafteter und interagierender Subjekte aus und fragt nach den lebensweltlichen Voraussetzungen der Kommunikation solcher Subjekte.

2 Die Stellung Augustins in der „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“

Den spätantiken Prozess der Osmose von Philosophie und Theologie verfolgt Habermas im ersten Band seines Werkes, der den Titel trägt: „Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen“, und dort besonders in den Kapiteln IV–VI, die die Zeit von der Entstehung der römisch-katholischen Kirche bis zum Aufkommen des spätmittelalterlichen Nominalismus abdecken. Das Schlüsselereignis am Anfang dieses Prozesses findet Habermas in der Durchdringung von Platonismus und Christentum im dritten bis fünften Jahrhundert. Daher trägt das Kapitel IV die Überschrift: „Die Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus und die Entstehung der römisch-katholischen Kirche“ (AGP I, 481–615). Der wichtigste Denker dieser Epoche ist Habermas zufolge Augustinus. Ihm sind die Abschnitte 3 („Plotin und Augustinus: Die christliche Transformation des Platonismus“ [AGP I, 546–583]) und 4 („Die römisch-katholische Kirche – zwischen Heilsanstalt und weltlicher Macht“ [AGP I, 584–615]) dieses Kapitels gewidmet. An Augustinus lasse sich besonders deutlich zeigen, wie theologische Fragestellungen die Philosophie in einer bis in die heutigen säkularen Zeiten wirkenden Weise geprägt und bereichert haben. Im zweiten Band seines Werkes, der den Titel trägt: „Vernünftige Freiheit – Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen“, analysiert Habermas „die Zäsur der Trennung von Glauben und Wissen“ (vgl. die „zweite Zwischenbetrachtung“ [AGP II, 189–212]), wie sie von Luther und Hobbes vollzogen wurde. Zuvor resümiert er aber noch einmal die für die „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ wichtigen Lehren Augustins, weil sie die Philosophie sogar über diese Zäsur hinweg zu prägen vermochten. Er nennt vier solche Lehren (vgl. AGP II, 193–198).

Erstens: „Die Erschließung der Subjektivität aus der Sicht einer um ihr Heil ringenden Seele ist im Hinblick auf die weitere philosophische Entwicklung die wichtigste Neuerung“ (AGP II, 194) bei Augustinus. An die Stelle

der vergegenständlichenden Reflexion der griechischen Metaphysik tritt nun der „rekonstruierende Nachvollzug des Erlebens einer Person“ (AGP II, 194). Zweitens: Als philosophiegeschichtlich fruchtbar bewertet Habermas auch Augustins Reflexionen zum Thema der Willensfreiheit, die durch den Zusammenhang mit der paulinischen Gnadenlehre und mit der Prädestinationslehre die Gedankenentwicklung vorantrieben. Er schreibt:

„Gerade weil sich die Philosophie an der augustinischen Prädestinationslehre jahrhundertlang abarbeiten musste, haben sich in dieser Diskussion über Willkür und Willensfreiheit, über den Sinn des Sollens moralischer Gebote und verpflichtender Normen, über die verantwortliche Urheberschaft und die Zurechenbarkeit von Folgen normengeleiteten Handelns die Grundbegriffe moderner Ethiken herausgebildet“ (AGP II, 195f.).

Drittens: Mit dem Thema der Heilsgeschichte begründete Augustinus eine Geschichtstheologie, die im säkularen geschichtsphilosophischen Denken ihre Fortsetzung fand (vgl. AGP II, 196). Diesem geschichtlichen Denken ordnet Habermas weitere Themen Augustins zu, etwa die Lehre von Anfang und Ende der Welt, oder die Analyse des inneren Zeitbewusstseins, die die historisch gelebte von der durch Messung objektivierten Zeit unterscheidet, oder schließlich die Unterscheidung von *civitas dei* und *civitas terrena*, die den Anstoß zu Kants Abgrenzung der Sphäre des Intelligiblen vom Reich der Erscheinungen gegeben habe (vgl. AGP II, 197). Viertens: Mit dem Theologumenon des jüngsten Gerichts habe Augustinus die vereinzelnde Wirkung des göttlichen Richterblicks hervorgehoben und damit dem Prinzip der Individualisierung Vorschub geleistet, das sich bis in das heutige Verständnis der Einzigartigkeit einer Person auswirkte. Die moderne Subjektphilosophie habe diese Gedanken beerbt, aber durch die Wendung zu einem transzendentalen Subjekt überhaupt zunächst auch umgangen. Erst die Detranszendentalisierung des Subjekts im späteren 19. und im 20. Jahrhundert habe den Blick wieder auf das einzelne, endliche Subjekt gelenkt, und zwar als ein solches, das sich im kommunikativen Verhalten nicht nur durch Selbstidentifizierung, sondern auch unter dem Blick des Du konstituiert.

Habermas resümiert:

„Mit dem Blick auf die Existenzweise und das intuitive Vollzugswissen des Gläubigen im Angesicht Gottes haben sich also dem philosophischen Nachdenken neue Themen wie die an verpflichtende Gesetze gebundene Willensfreiheit, die Historizität des menschlichen Daseins und die Individualität der sich selbst ihrer Identität erst vergewissernden Person aufgedrängt“ (AGP II, 198).

3 Habermas' Auseinandersetzung mit Augustinus im Einzelnen

Im Abschnitt 3 des vierten Kapitels setzt sich Habermas direkt auseinander mit Augustins Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, mit

seiner Lehre vom Willen, mit seiner Zeitanalyse und mit seiner Trinitätslehre. Der darauffolgende Abschnitt 4 führt diese Auseinandersetzung fort, wobei es nun um Augustins Verständnis kirchlicher Autorität, seine Geschichtstheologie und sein politisches Denken geht, und noch einmal um das Verhältnis von Glauben und Wissen. Habermas' Auseinandersetzung mit Augustinus ist von einer umgreifenden These über das Verhältnis von Platonismus und Christentum geprägt. Die platonische Metaphysik bot demnach, ebenso wie die christliche Religion, einen Heilsweg. Doch während der Weg der Metaphysik eine epistemische Annäherung an das unerkennbare Eine darstellt, und zwar als „Einübung ins heilsträchtige Wissen“ (AGP I, 557) der Kontemplation, basiert der Weg der christlichen Religion auf dem „Glauben des Sünders an die Zusage des unsichtbaren, aber kommunikativ vernehmbaren Gottes“ (AGP I, 556). Auf der einen Seite steht also die Idee einer Einswerdung des Menschen mit dem Einen auf dem Pfad zunehmender Einsicht, die sich in der intellektuellen Anschauung der Ideen vollendet; auf der anderen Seite findet sich die Hoffnung auf Vergebung der Sünden durch die Gnade Gottes, die sich in der Menschwerdung des Gottessohnes und in seinem Opfertod manifestiert – eine Gnade, die im Glauben und Vertrauen auf Gottes Wort angeeignet werden muss. Damit stehen sich der Weg der Einswerdung mit dem Einen und der Weg des Dialogs mit Gott gegenüber. Bei den Vätern der alten Kirche generell, und insbesondere bei Augustinus, findet Habermas ein Ringen um die Wertung und um die Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Heilswege.

3.1 Augustins Erschließung der Subjektivität als Thema der Philosophie

Bei der Darstellung von Augustins Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen orientiert Habermas sich zunächst an dessen früher Schrift „De vera religione“. Dort harmonisiere Augustinus Glauben und Wissen durch Unterordnung des Glaubens unter die Vernunft. Der Glaube diene dabei als Vorbereitung und Vorstufe der Einsicht, die das Ziel des Lernprozesses darstellte. Somit kommt die *ratio* zwar zeitlich später als der Glaube, doch der Sache nach ist sie früher (vgl. AGP I, 561). Allerdings bietet der Glaube den Vorteil, dass durch ihn die Heilswahrheiten auch der breiten Masse zugänglich sind, die keine philosophische Ausbildung besitzt und daher nicht zur Einsicht aufzusteigen vermag. Auf diese Weise kontert Augustinus den Elitarismus der paganen Antike, demzufolge das Heil nur den *happy few* einer sehr schmalen, gebildeten Oberschicht offensteht.

Habermas zufolge konnte eine solche Harmonisierung durch Unterordnung des Glaubens aber nicht ausreichen, wenn das Christentum mehr sein sollte als ein „Platonismus fürs Volk“. So findet er in den „Confessiones“ eine Umkehrung dieses Verhältnisses. Er schreibt: „Vor dem biographischen Hintergrund der Konversion ist klar, dass sich die systematische Frage nach dem Vorrang von Glauben und Wissen erledigt hat. Für Augustin geht nun das

Wissen aus dem Glauben hervor“ (AGP I, 573). Dieses Hervorgehen ist von Habermas wohl nicht zeitlich gemeint, denn das träfe ja auch auf „De vera religione“ zu, sondern begründungslogisch. Einen überzeugenden Beleg für die These von der begründungslogischen Umkehrung liefert Habermas leider nicht.⁹ Er benennt aber einige Punkte, die es seiner Meinung nach Augustinus unmöglich machten, an der Unterordnung des Glaubens unter das Wissen festzuhalten. Ein bedeutender Grund liege in dem Gewicht, das die rituelle Praxis des Abendmahls für den Bischof Augustinus besitze. Die Positivität der geoffenbarten Wahrheit, die im Kultus verankert sei, lasse sich nicht mehr reduzieren auf eine bloße Propädeutik zur Philosophie. Hinzu kommen nach Habermas weitere theologische Motive, die auf eine Kritik des philosophischen Platonismus hinauslaufen und diesen relativieren. Erstens betone Augustinus nun den Willen gegenüber der Einsicht im Bereich der praktischen Philosophie. Während Platon zufolge der Wille grundsätzlich der Einsicht folgt, sodass böse Handlungen aus einem Wissensmangel, d. h. aus einem Irrtum zu erklären sind, meint Augustinus in den „Confessiones“, dass sich der Mensch sogar im vollen Wissen um das Gute für das Böse entscheiden könne.¹⁰ Zweitens spitze der Gedanke der Menschwerdung Gottes die Dissonanz der platonisierenden und der christlichen Grundorientierungen weiter zu (vgl. AGP I, 565). Zwar ist für die Platoniker die Präsenz Gottes in allen Dingen eine metaphysische Selbstverständlichkeit, denn alles Wirkliche partizipiert am Sein Gottes. Aber dass Gott selbst ein bestimmter, einzelner Mensch geworden sei, ist mit den Mitteln des platonischen Teilhabekonzeptes nicht denkbar.¹¹ Drittens identifiziert Habermas in Augustins Lehre von der Erbsünde, der (fehlenden) Willensfreiheit, und der Angewiesenheit auf die Gnade Gottes einen „anthropologischen Pessimismus“ (AGP I, 569), der einer vollständigen Platonisierung des Christentums entgegenstehe. Dass der Mensch sich Augustinus zufolge nicht selbst erlösen könne, sondern dazu die Hilfe Gottes benötige, hält Habermas für ein unplatonisches Motiv.¹²

Obwohl Augustinus Habermas zufolge nun das Wissen dem Glauben unterordnet, bemühe er sich doch weiterhin darum, einen vernünftigen Kern der

⁹ Das von Habermas angeführte Zitat aus *Confessiones* 1,1 ist nicht einschlägig. Relevant wäre dagegen *Confessiones* 7,13f. gewesen, ein Schlüsseltext zum Thema, der von Habermas aber nicht berücksichtigt wird.

¹⁰ Vgl. Platon, *Protagoras* 352a–357e; Augustinus, *Confessiones* 8,1, 8,11, 8,18, 7,26. Vgl. dazu J. Brachtendorf, *Augustins Confessiones*, Darmstadt 2005, 168f.

¹¹ Vgl. Augustinus, *Confessiones* 7,13–14; dazu Brachtendorf, *Confessiones* (s. Anm. 10), 129–133.

¹² Dieser anthropologische Pessimismus bahnt sich bei Platon aber doch schon an (vgl. Platon, *Politeia* 10, 614a–621d), z. B. in dessen Lehre, dass die Menschen mit einem bestimmten moralischen Charakter geboren werden und diesen im irdischen Leben nicht ändern können (vgl. den Mythos von den Metallen in *Politeia* 3, 415a–d. Auch Cicero sieht die sittlichen Fehlhaltungen so tief in den Seelen der Menschen eingewurzelt, dass sie nur mit göttlicher Hilfe (d. h. durch das Göttergeschenk der Philosophie) beseitigt werden können (vgl. Cicero, *Tusculanae disputationes* III 1–2).

christlichen Lehre nachzuweisen. Dazu arbeite er sich am Stachel von Heilswahrheiten wie der Gnadenwahl, dem Sündenbewusstsein oder der Dreieinigkeit ab und bringe gerade dadurch Innovationen im Gebiet der Philosophie auf den Weg. Er bereichere sie nämlich „um eine Form der Selbstreflexion, die sie nach dem Ende von Ontotheologie und Metaphysik in die Bahnen von Subjekt- und Sprachphilosophie lenken wird“ (AGP I, 571). Augustinus öffne dadurch die griechische Metaphysik, die von sich her gegenständlich ausgerichtet war, für selbstreflexive Erfahrungen. Darin liege seine besondere Bedeutung im Rahmen der „Genealogie des nachmetaphysischen Denkens“ (AGP I, 572). Belege für diese Wendung Augustins zur Subjektivität findet Habermas in der Zeitanalyse der „Confessiones“ sowie in der Selbstbewusstseinslehre von „De trinitate“.

In den „Confessiones“ wendet Augustinus sich Habermas zufolge hin zu einer Erschließung der Subjektivität als dem primär der Aufklärung bedürftigen Erfahrungsbereich (vgl. AGP I, 573): „Geh nicht nach draußen, kehr in dich selber ein“¹³, lautet die bekannte Maxime schon des frühen Augustinus. Auf diesem Weg habe Augustinus sogar die epistemische Autorität der Teilnehmerperspektive entdeckt, also den Standpunkt der ersten Person, wie er später für Descartes und Kant wichtig wird, im Gegensatz zum Standpunkt der dritten Person, der das empiristische Denken David Humes' bestimmt. Leitend sei für Augustinus aber noch nicht ein transzendentalphilosophischer Gedanke, sondern die Selbsterfahrung einer vom Sündenbewusstsein gepeinigten Person, die um ihr Seelenheil ringt und sich darin von Gott abhängig weiß. Offensichtlich liest Habermas Augustinus von Luther her.

Das Entscheidende in der Zeitanalyse aus dem elften Buch der „Confessiones“ ist Habermas zufolge der „Perspektivenwechsel von der kosmologisch-metaphysischen Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zur religiös-existenziellen Frage nach der subjektiv-erlebten Zeit und der lebensgeschichtlichen Beziehung des Subjekts zum immer gegenwärtigen ewigen Gott“ (AGP I, 577). Die Aporien einer metaphysisch angelegten Zeittheorie verschwinden demnach mit der „soteriologischen Umwendung“ (AGP I, 578) des Blicks, wo der Bezug des erlebenden Subjekts zu Gott die Kontinuität im Zeitfluss stiftet. „Dieser [sc. Gott] ist aus der Perspektive der Selbstvergewisserung des beunruhigten Subjekts der Urquell des dreidimensionalen Zeitbewusstseins“ (AGP I, 578f.).

Habermas sieht richtig, dass Augustins Zeitabhandlung eine soteriologische Komponente besitzt. Diese besteht aber weniger darin, dass Gott als Quelle des Zeitbewusstseins gilt. Vielmehr deutet Augustinus die Dehnung des Geistes (*distentio animi*), von der her er das Zeiterleben erklärt, als Mangel an Einheit. Gott selbst ist reine Einheit, und im ewigen Leben bei Gott, das ebenso zeitlos sein wird wie Gott selbst, wird der Geist des Menschen von

¹³ Augustinus, De vera religione 72.

der *distentio* befreit und gewinnt somit einen höheren Grad an Einheit, als er im irdischen Leben möglich ist.¹⁴ Gott ist somit nicht eigentlich der Urquell des dreidimensionalen Zeitbewusstseins, sondern der Einheitspunkt, auf den der Mensch sich im Vollzug seines Lebens ausrichten muss, um der „Zerdehnung“, die sein Zeitbewusstsein bewirkt, zu entkommen.

Augustins „De trinitate“ betrachtet Habermas in einer ähnlichen Perspektive. Die trinitarische Struktur Gottes – ein Teil der christlichen Dogmatik, der sich der philosophischen Durchdringung besonders hartnäckig widersetze – versuche Augustinus durch eine Analyse des menschlichen Subjekts aufzuklären, das ihm als Ebenbild des dreifaltigen Gottes gelte. Habermas findet den Leitfaden dieser Analyse wiederum im Zeitbewusstsein (vgl. AGP I, 581). Er spricht von einem intentionalen Netzwerk aus *memoria* (Vergangenheitsbewusstsein), *intelligentia* (Gegenwartsbewusstsein) und *expectatio* (Erwartungsbewusstsein) (vgl. AGP I, 582), das auf die Zeitabhandlung im elften Buch der „Confessiones“ zurückweise. Insofern bearbeite auch „De trinitate“ das religiös-existenzielle Problem des durch sein Sündenbewusstsein beunruhigten Subjektes und seines Verhältnisses zum erlösenden Gott.

In der Tat besitzt „De trinitate“, wie praktisch alle Werke Augustins, eine soteriologische Komponente. Dennoch verpasst Habermas' Deutung gerade diejenigen Ideen von „De trinitate“, die ihn im Rahmen seiner „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ am meisten interessieren müssten. Denn Augustins Leistung liegt hier, neben der theologischen Ausarbeitung der Lehre vom dreifaltigen Gott, auch in einer philosophischen Analyse menschlicher Subjektivität, für die die Idee eines unmittelbaren Selbstverhältnisses grundlegend ist. Zentral ist die Unterscheidung zweier Ebenen des Selbstbezugs, die Augustinus als *se cogitare* und als *se nosse* bezeichnet.¹⁵ Das *se cogitare* meint die reflexive Selbstzuwendung, die auch eine ethische bzw. religiös-existenzielle Dimension aufweist, weil der Mensch auf dieser Ebene aufgefordert ist, ein angemessenes Verhältnis zu sich selbst und zu Gott zu entwickeln. Er soll nicht sich selbst über alles lieben, sondern Gott. Wenn der Mensch sich selbst richtig deutet, nämlich als Geschöpf Gottes, kann er sich von der falschen Selbstliebe lösen und die Gottesliebe über alles stellen.

Mit dem *se nosse* erschließt Augustinus aber erstmals in der Philosophiegeschichte eine Ebene präreflexiven Selbstseins, die jeder identifizierenden Selbstbezugsnahme, wie sie beim *se cogitare* geschieht, vorausliegt und sie allererst ermöglicht. In diesem *se nosse* gründet die sich in allen geistigen Vollzügen durchhaltende Identität des endlichen Subjekts. Es ist nicht selbst der Differenz von (sündhafter) Selbstliebe und (tugendhafter) Gottesliebe unterworfen, sondern bildet die Möglichkeitsbedingung dafür, dass der Mensch sich überhaupt liebend (und wissend) auf das eine oder das andere beziehen

¹⁴ Vgl. Augustinus, Confessiones 11,39–41; dazu Brachtendorf, Confessiones (s. Anm. 10), 247–251.

¹⁵ Vgl. Augustinus, De trinitate 10,7; 10,19; 14,8–10.

kann. Weiterhin ist das *se nosse* trinitarisch strukturiert, weshalb Augustinus gerade hier die tiefste Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott findet. Die drei Glieder nennt Augustinus *memoria sui, intelligentia sui* und *voluntas sui*,¹⁶ doch sind diese Bezeichnungen nur Notbehelfe. Denn das *se nosse* stellt gerade keinen zeitlichen Vollzug dar, in dem Vergangenes erinnert, Gegenwärtiges beachtet und Zukünftiges erwartet würde. Vielmehr bezeichnet es eine kontinuierliche Selbsthabe, in der das Selbst sich immer gegenwärtig ist, immer im eigenen Blick steht und als Gegenwärtiges immer geliebt wird.¹⁷ Somit liegt das *se nosse* nicht auf der gleichen Ebene wie das Zeitbewusstsein von Confessiones 11, sondern als präreflexives Selbstbewusstsein stellt es die Möglichkeitsbedingung jenes Ich dar, dessen Zeiterleben Augustinus dort erörtert. An Augustins „De trinitate“ ließe sich also ein Strang der Geschichte der Subjektphilosophie knüpfen, der nicht gemäß Habermas' Genealogie über das Sündenbewusstsein zur Innerlichkeit führt (Luther), von dort zum transzendentalen Ich (Kant), und weiter zum subjektiven Geist (Hegel), der dann durch die Junghegelianer und Søren Kierkegaard zu einem endlichen, einzelnen Subjekt detranszendentalisiert werden musste. Vielmehr ergäbe sich eine Linie des Denkens endlicher Subjektivität, die nicht den Umweg über Transzendentalphilosophie und absoluten Idealismus nehmen musste.

3.2 Augustins „De civitate dei“: Geschichte und Politik

Im Abschnitt 4 des Kapitels IV geht es unter der Überschrift: „Die römisch-katholische Kirche – zwischen Heilsanstalt und weltlicher Macht“ zunächst um das Verhältnis der Kirche zum politischen System des spätrömischen Reiches sowie um ihre Funktion als Garantin kultureller Kontinuität in den Zeiten des zerfallenden Imperiums. Habermas fokussiert hier – durchaus wohlwollend – auf die Bedeutung der Kirche als Institution, um dann noch einmal Augustins Lehren von seiner Stellung als Bischof her in den Blick zu nehmen. Betrachtet man „das späte Werk Augustins als eine Summe aus der römischen Verbindung von Christentum und Platonismus“ (AGP I, 601), dann treten Habermas zufolge zwei Themen hervor: erstens eine Bekräftigung jener These zum Verhältnis von Glauben und Wissen, die den Glauben nicht mehr bloß als eine Vorstufe zum Wissen sieht, sondern als Erkenntnisquelle eigenen Rechts; und zweitens eine innovative Perspektive auf Geschichte, die die Heilsgeschichte zur Geschichtstheologie erweitert und die Unterscheidung von Gottesstaat und Weltstaat hervorbringt.

In Fortsetzung der bereits im dritten Abschnitt geführten Diskussion um Glauben und Wissen betont Habermas, dass Augustinus von der Einmaligkeit des Christusereignisses als eines historischen Vorgangs her denke. Mit

¹⁶ Vgl. Augustinus, De trinitate 10,17f.

¹⁷ Vgl. ebd. 14,10. Für den gesamten Zusammenhang vgl. J. Brachtendorf, Augustins Begriff des menschlichen Geistes, in: U. Meixner/A. Newen (Hg.), Seele, Denken, Bewußtsein, Berlin 2003, 90–123.

der Erlösung durch den Kreuzestod Jesu Christi stehe für Augustinus auch die Einmaligkeit jedes individuellen menschlichen Lebens fest, und damit scheide für ihn die antike Wiedergeburtstheorie ebenso aus wie die Vorstellung von der Ewigkeit des Kosmos. Einzelne historische Ereignisse können in der antiken Erkenntnistheorie aber keine wissenschaftliche Bedeutung beanspruchen (vgl. AGP I, 604f.). Daher vermag die Philosophie sie nicht in platonischer Weise zu absorbieren oder gar rational zu überbieten. Es liegt somit auf der Hand, dass der Glaube an diese Heilsergebnisse nicht als propädeutische Hinführung zum Wissen angesehen werden kann, sondern eigenes Recht reklamiert. Habermas vermutet, Augustins Amt als Bischof habe ihn zu dieser Aufwertung des Glaubens veranlasst. Denn als Hüterin und Tradentin des Glaubens besitze die Kirche eine eigene spirituelle Rolle, durch die sie als Autorität in Glaubensfragen auftrete, etwa bei der Konstitution des Kanons biblischer Schriften und bei deren Interpretation.¹⁸ In der Charakterisierung der neuen Position Augustins ist Habermas aber uneindeutig. Teils spricht er von einem sachlichen Vorrang des Glaubens vor dem Wissen,¹⁹ teils sagt er, dass der Glaube beim späteren Augustinus „die Vernunft transzendiert, jedenfalls ergänzt“ (AGP I, 606).

Wie Augustinus als Bischof über Wissen und Glauben wirklich denkt, zeigt ein Blick auf das siebte Buch der „Confessiones“. Dort legt er den Prolog des Johannes-Evangeliums aus, indem er ihn mit den metaphysischen Schriften Plotins vergleicht. In einer ganzen Reihe von Gegenüberstellungen erklärt Augustinus, welche Aussagen des Johannes-Prologs er bei seinem zuvor bereits erfolgten Studium neuplatonischer Philosophen gelesen hatte, und welche bei den Philosophen nicht zu finden waren. Der Vergleich zeigt, dass die Äußerungen des Evangeliums über Gott und über das Wort, das im Anfang war und durch das alles geworden ist, zwar nicht mit denselben Ausdrücken, aber doch der Sache nach genau so auch in den Schriften der Neuplatoniker dargelegt werden. Von daher kannte Augustinus diese Lehren schon. Er hebt aber eigens hervor, dass sie dort mit vielfachen Gründen versehen, d. h. rational entwickelt werden, während das Evangelium die gleichen Ideen bloß als Glaubenslehren, d. h. ohne argumentative Begründung vorträgt. Darüber hinaus macht das Evangelium aber auch Aussagen über die Menschwerdung des Wortes zur bestimmten Zeit, sein Wohnen unter den Menschen und seinen Kreuzestod für uns, die bei den Philosophen nicht zu finden seien. Diese Aussagen betreffen offensichtlich nicht allgemeine metaphysische Sachverhalte, sondern konkrete heilsgeschichtliche Ereignisse.

¹⁸ Letztlich – so Habermas' These – gründe diese Autorität der Kirche im Sakramentsvollzug und in der kultischen Praxis (vgl. AGP I, 605).

¹⁹ „Daher verleiht die Autorität der kirchlich verkündeten Lehre und letztlich die Autorität der Kirche in dogmatischen Streitfragen dem Glauben nicht nur einen pädagogischen, sondern den sachlichen Vorrang vor dem Wissen. Allein das Credo öffnet den Weg zur Einsicht“ (AGP I, 605).

Daraus ergibt sich folgende Konstellation: Einem Bereich, in dem sich Glaubenslehren und philosophische Lehren inhaltlich überlappen, steht ein zweiter Bereich reiner Glaubenslehren gegenüber, den die Philosophie nicht erreichen kann. Im Bereich der Überlappung besitzt die Philosophie einen methodischen Vorrang, weil sie die entsprechenden Lehren argumentativ zu stützen und als begründetes Wissen zu erweisen vermag. Die Philosophie, konkret die neuplatonische Metaphysik, ist daher begrüßenswert. Im Prinzip bleibt innerhalb dieses Überlappungsbereichs die Unterordnung des Glaubens unter das Wissen erhalten: Der Glaube kann zumindest zur Einsicht führen, und Menschen, die die entsprechenden Fähigkeiten besitzen, sollten diesen Weg auch beschreiten. Allerdings ist dies zur Erlangung des Heils nicht notwendig, denn dazu genügt es, die Aussagen des Evangeliums über Gott glaubend entgegenzunehmen.

Der zweite Bereich umfasst die Lehren über historische Heilsereignisse und ist dem Glauben vorbehalten. Die Verkündigung vom Heilswirken des im Stall von Bethlehem geborenen Gottessohnes muss demütig im Glauben angenommen werden. Eine Überbietung durch Wissen ist hier ausgeschlossen. Zur Erlangung des Heils ist also sowohl der Glaube an die metaphysischen Sachverhalte als auch an die historischen Ereignisse notwendig, wobei der erste von den dazu fähigen Menschen auf das Wissen hin überstiegen werden kann und soll, der zweite hingegen nicht. Im Überlappungsbereich der Inhalte von Glauben und Wissen hat das Wissen wegen seiner Begründungsleistung weiterhin einen sachlichen Vorrang vor dem Glauben, und nicht etwa umgekehrt. Dagegen besitzt der Glaube im Bereich des Geschichtlichen nicht nur einen Primat, sondern sogar einen Ausschließlichkeitsanspruch, weil diese Inhalte außerhalb der Reichweite der Philosophie liegen. Im Blick auf diese Sphäre hat Habermas Recht, wenn er sagt, dass der Glaube „die Vernunft transzendiert, jedenfalls ergänzt“ (AGP I, 606), doch gilt dies nicht für den Überlappungsbereich, in dem weiterhin umgekehrt die Vernunft den Glauben transzendiert. Habermas' Aussage: „Allein das Credo öffnet den Weg zur Einsicht“ (AGP I, 605) ist in ihrer Pauschalität unzutreffend. Sie gilt Augustinus zufolge wohl für die historischen Heilsereignisse, nicht aber für die metaphysischen Lehren von Gott als Grund der Welt. Die Symbiose von Glauben und Wissen geht bei Augustinus also weniger weit, als Habermas meint.

Zu den theologischen Reflexionen, mit denen Augustinus Anstöße auf die Philosophie ausübte, welche zur Erschließung neuer Themen des Nachdenkens führten, gehört Habermas zufolge auch das Konzept einer Heilsgeschichte. Augustinus gewann demnach einen Blick „für die individuierende und sinnstiftende Kraft der Einmaliges und Neues gebärenden historischen Abläufe“ (AGP I, 608). Zwar entstammt das Konzept der Heilsgeschichte dem Denken des Volkes Israel, doch wie Augustins Werk „De civitate dei“ besonders in den Büchern XV–XVIII zeige, entwickelte der Bischof von

Hippo erstmals ein theologisches Gerüst für das Ineinander von Weltstaat und Gottesstaat (vgl. AGP I, 609).²⁰ Freilich kommen auch in der jüdischen Bibel die an Israel angrenzenden Fremdvölker in den Blick, aber doch nur als Feinde und Unterdrücker Israels. Dagegen nimmt Augustinus im 18. Buch von „De civitate dei“ eine Synchronisierung von Heils- und Weltgeschichte vor, indem er den biblischen Erzählungen Ereignisse wie etwa die Gründung der Stadt Rom zuordnet, die keinen direkten Bezug auf die Geschichte Israels haben. Die alte Front zwischen dem Volk Israel und seiner heidnischen Umgebung schreibe Augustinus also nicht fort zu einem Gegensatz von Kirche und römischem Imperium. Vielmehr konzipiere er eine „Interpenetration“ von Gottesstaat und Weltstaat (vgl. AGP I, 612).

Elemente dieser Interpenetration findet Habermas in Folgendem (vgl. AGP I, 612): Erstens ist Augustinus zufolge von außen nicht erkennbar, ob ein Mensch dem Gottesstaat oder dem irdischen Staat angehört, denn dies entscheidet sich nach der Ausrichtung des Herzens entweder auf die Gottesliebe oder auf die Selbstliebe. Die äußere Kirchenmitgliedschaft ist daher kein Kennzeichen der Zugehörigkeit eines Menschen zur *civitas dei*. Vielmehr stellt die *civitas dei* eine unsichtbare Kirche dar. Zweitens übt der Gottesstaat einen Impuls auf den irdischen Staat aus, dessen Aufgabe es ist, mithilfe der ihm zur Verfügung stehenden Zwangsgewalt den äußeren Frieden zu sichern, den auch die Bürger der *civitas dei* wünschen. Umgekehrt müsse sich aber auch der Gottesstaat an die Gegebenheiten des irdischen Staates anpassen. Habermas merkt an, dass Augustinus faktisch nicht die Abschaffung der Sklaverei fordere, obwohl er lehre, dass Gott die Menschen nicht zur Herrschaft über andere Menschen, sondern nur über Tiere eingesetzt habe. Habermas meint, dass Augustins Denken letztlich unpolitisch sei, weil er dem Staat zwar pauschal die notfalls gewalttätige Sicherung der äußeren Ordnung zuweise, aber keine weiteren Überlegungen zur Legitimität des Staates biete.

Habermas' Aussagen zur Interpenetration von Gottesstaat und Weltstaat sind weitgehend korrekt, doch dass Augustins Denken unpolitisch sei, ist unzutreffend, denn Augustinus liefert durchaus Reflexionen zur politischen Ethik.²¹ So stellt er (in Auseinandersetzung mit Cicero) Überlegungen zur Gerechtigkeit des Staates an,²² und er verleiht dem Naturrechtsdenken wichtige Impulse. Die Gerechtigkeit des Staates thematisiert er besonders im Hinblick auf dessen Zwangsgewalt, und zwar sowohl nach außen im Krieg als auch nach innen in der Bestrafung von Verbrechen. Augustinus zufolge ist der mit Machtmitteln ausgestattete Staat nach dem Sündenfall zur

²⁰ Habermas nennt als Titel des Werkes irrtümlich „*De civitas Dei*“ (AGP I, 609). Außerdem nennt er die 22 Bücher dieses Werkes auf S. 609–612 eigenartigerweise „Kapitel“, während er zuvor korrekt von „Büchern“ spricht.

²¹ Vgl. dazu T. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, Stuttgart 2005; J. Brachtendorf, *Augustinus: Friedensethik und Friedenspolitik*, in: A. Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, 234–253.

²² Vgl. Augustinus, *De civitate dei* 2,21; 19,21; 19,24.

Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und des Friedens notwendig. Unter der Bedingung der postlapsarischen Welt entspricht dieser Staat dem Willen Gottes, denn selbst ein schlechter Staat sei einem Zustand der Staatslosigkeit vorzuziehen. Gleichwohl gibt es eben bessere, d. h. gerechtere, und schlechtere Staaten. In den besseren Staaten nehmen Bürger der *civitas dei* öffentliche Ämter ein und sorgen dafür, dass die Staatsführung das Gemeinwohl bezweckt und nicht das Eigenwohl einzelner. Weiterhin regulieren sie die Gewaltausübung des Staates nach Grundsätzen christlicher Ethik. Augustinus bringt dies in seinem Fürstenspiegel zum Ausdruck.²³

Augustins Lehre vom gerechten Krieg wird von Habermas leider ganz vernachlässigt.²⁴ Ihr zufolge sind Kriege nur dann erlaubt, wenn Angriffe abgewehrt oder erlittenes Unrecht ausgeglichen werden soll. Gerechte Kriege setzen eine *iusta causa* voraus. Vernichtungskriege oder Eroberungsfeldzüge sind verboten. Doch selbst gerechte Kriege stehen unter der Anforderung, auf eine Besserung (*correctio*) des Übeltäters abzielen. Es geht nicht darum, diesen zu vernichten, sondern ihn zur Einsicht in sein Fehlverhalten und zur moralischen Umkehr zu bewegen. Deshalb sollen Kriege *misericorditer* („mitfühlend“) geführt werden.²⁵ Augustins Kriegsethik stellt einen erheblichen kulturellen Fortschritt dar, wenn man bedenkt, dass Platon zufolge die Kriege der Griechen gegen Barbaren nur Vernichtungskriege sein können.²⁶

Die *correctio* als regulierendes Prinzip staatlicher Gewaltausübung bringt Augustinus auch hinsichtlich der Bestrafung von Verbrechern zur Geltung. Die Intention derjenigen, denen die Strafgewalt anvertraut ist, vor allem der Richter, müsse stets in der Liebe zum Übeltäter liegen, und nicht etwa in der Herrschsucht oder im Verlangen nach Rache.²⁷ Augustinus stellt zwar das Recht des Staates zur Verhängung der Todesstrafe, die im späten römischen Reich selbstverständlich war, nicht grundsätzlich infrage, doch im konkreten Fall plädiert er immer für eine Begnadigung, und in einigen Situationen, in denen die zuständigen Richter und Beamten Christen waren, benutzt er seine Autorität als Bischof, um auf sie entsprechend einzuwirken.²⁸ Die hinter seiner Forderung auf Verzicht der Ausführung der Todesstrafe stehende Logik ist klar: Augustinus zufolge ist der Zweck der Strafe die moralische Besserung des Delinquenten. Diesem Zweck muss das Strafmaß folgen. Die Todesstrafe ist demnach immer unangemessen, denn sie nimmt dem Menschen gerade die Möglichkeit zur inneren Umkehr. Auch hinsichtlich der Ausübung staatlichen Zwangs nach innen führt Augustins Prinzip der *correctio* zu einer Humanisierung der Gewalt. Die Einschränkung legitimer staatlicher Gewaltausübung nach außen und nach innen durch die Grundsätze christlicher Ethik

²³ Vgl. Augustinus, De civitate dei 5,24.

²⁴ Vgl. ders., Quaestiones in Heptateuchum 6,10; 4,44.

²⁵ Vgl. ders., Epistula 138,14.

²⁶ Vgl. Platon, Politeia 5, 470a-471c.

²⁷ Vgl. Augustinus, Epistula 133 an Marcellinus.

²⁸ Vgl. ders., Epistula 133 und 138 an Marcellinus; Epistula 134 an Apringius.

stellt einen Aspekt der Interpenetration von Gottesstaat und irdischem Staat dar, den Habermas in seiner Darstellung des Denkens Augustins nicht berücksichtigt.

Während Habermas' Darstellung Augustins im Ganzen erfreulich ausgewogen ist und gängige Klischees vermeidet, erscheinen die letzten Sätze seines Kapitels über Augustinus umso unverständlicher. Dort schreibt er über Augustinus: „Er billigt ausdrücklich die von den Kaisern erlassene Todesstrafe gegen die ‚Gottlosen‘ und den Einsatz staatlicher Gewalt gegen ‚Idolatrie‘“ (AGP I, 614f.).²⁹ In der Tat verbot Kaiser Theodosius mehrmals heidnische Opfer und die Verehrung heidnischer Idole.³⁰ Sein Nachfolger Honorius erließ weitere anti-pagane Gesetze.³¹ Demnach konnten die Tempelgebäude zwar bestehen bleiben, aber Altäre und Idole mussten entfernt werden und Opferhandlungen waren verboten. Zuwiderhandlungen wurden mit Geldstrafen und Konfiskation von Grundstücken geahndet.³² Erst Kaiser Honorius brachte die Todesstrafe ins Spiel, allerdings für kaiserliche Beamte, die es versäumten, das Verbot heidnischer Opfer in ihrem Zuständigkeitsbereich durchzusetzen.³³ Nicht die Durchführung von Opfer und Idolatrie sollte demnach mit dem Tod bestraft werden, sondern die Verletzung der Dienstpflichten jener Beamter, die damit beauftragt waren, solche Praktiken zu unterbinden.

In Wahrheit hat sich Augustinus nicht für, sondern gegen die Todesstrafe wegen Darbringung heidnischer Opfer und Idolatrie ausgesprochen. In Augustins Brief 91 an Nectarius aus dem Jahr 405 geht es um die Frage, wie die Abhaltung eines verbotenen heidnischen Festes, das zudem in einen Angriff auf die örtliche Kirche und den Bischof mündete, zu bestrafen sei. Augustinus fordert, das Leben und die Gesundheit der Delinquenten zu verschonen. Damit wendet er sich gegen Todesstrafe und Folter. Bei Vermögensstrafen sei zudem zu beachten, dass den Bestraften das Lebensnotwendige gelassen werde. Nectarius kritisierte dagegen Augustins Haltung als zu milde und forderte die Verhängung der Todesstrafe. In seinem Brief 104 aus dem Jahr 409 rechtfertigt Augustinus noch einmal seine Forderung nach Verzicht auf Exekution und Folter. Anders als Habermas behauptet, hat Augustinus die Verhängung der Todesstrafe gegen Heiden niemals gebilligt oder gefordert.³⁴

²⁹ Habermas nennt keine Belegstelle bei Augustinus, sondern er verweist auf die Abhandlung von W. Schröder, *Athen und Jerusalem*, Stuttgart 2011, 112f.

³⁰ So in den Jahren 382 (vgl. Codex Theodosianus [CT] 16.10.8) und 391 (vgl. CT 16.10.10).

³¹ So in den Jahren 395 (vgl. CT 16.10.13), 399 (vgl. CT 16.10.18), 407 (vgl. CT 16.10.19) und 415 (vgl. CT 16.10.20).

³² So beispielsweise durch Theodosius im Jahr 391 (vgl. CT 16.10.10).

³³ So im Jahr 395 (vgl. CT 16.10.13).

³⁴ An der Stelle, auf die Habermas verweist (s. o. FN 29), führt Winfried Schröder eine Passage aus Augustins Brief 93,10 an (aus dem Jahr 408). Augustinus diskutiert dort mit dem Donatisten Vincentius, der sich über die neuerdings von Kaiser Honorius verhängten Gesetze gegen die Donatisten beklagt und vorbringt, der Staat dürfe sich in Religionssachen gar nicht einmischen. Ihm hält Augustinus entgegen, dass nicht nur die Katholiken, sondern auch die

4 Abschließende Bewertung

Im Rahmen seiner „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ entwickelt Habermas eine durchaus interessante Perspektive, die den Bischof von Hippo nicht als Vorbereiter eines dunklen Mittelalters zeigt, in dem Theologie und Kirche die Philosophie knechteten, sondern als Initiator von Denkbewegungen, die noch in der neuzeitlichen Philosophie und selbst im gegenwärtigen, vollständig säkularisierten Denken wirksam sind. Wenn auch an mehreren Stellen Korrekturen vorzunehmen sind, so ist insgesamt doch zu sagen, dass Habermas die von ihm ausgewählten Themen Augustins im Wesentlichen zutreffend darstellt und einordnet, ausgenommen dessen Haltung zur Todesstrafe. Philosophen des 20. Jahrhunderts haben sich für ihre Ideen immer wieder auf Augustinus berufen, insbesondere Phänomenologen wie Max Scheler, Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer, sowie *ex negativo* auch Ludwig Wittgenstein.³⁵ Es ist bemerkenswert, dass nun auch Jürgen Habermas dem Bischof von Hippo eine Schlüsselstellung in der Genese seines philosophischen Ansatzes, nämlich des nachmetaphysischen Denkens, zuweist. Die Bedeutung Augustins für die Philosophie der Gegenwart wird dadurch nochmals unterstrichen.

Allerdings sind zwei Einschränkungen zu machen. Erstens liefert Habermas keine umfassende Darstellung des Denkens Augustins, sondern nur eine Auswahl. Im Rahmen seines Projektes einer „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ ist dies legitim, darf aber nicht den Blick darauf verstellen, dass Augustinus auch Anhänger der platonischen Metaphysik war und ihr in Vielem treu blieb. Diejenigen Tendenzen Augustins, die sich vom Standpunkt nachmetaphysischen Denkens her eher als beharrende zeigen, fallen in Habermas' Darstellung unter den Tisch. Dieses Verfahren zeigt sich übrigens bei mehreren der von Habermas dargestellten Autoren, sodass sich die Frage stellt, ob der ursprünglich geplante Titel seines Buches „Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ (vgl. AGP I, 9) nicht doch angemessener gewesen wäre als der schließlich gewählte Titel „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Denn von

Donatisten selbst die Verbote heidnischer Opfer durch Theodosius und Honorius begrüßt hatten, und dies, obwohl die von Honorius angedrohte Todesstrafe (gegen Beamte) viel schwerer wiege als die Geldstrafen, die mit der neuen Gesetzgebung über die Donatisten verhängt wurden. Dass Augustinus die anti-pagane Gesetzgebung guthieß, lässt sich dieser Passage wohl entnehmen, aber nicht dass er die Todesstrafe gegen Heiden gebilligt habe. Schröder weist zu Recht darauf hin, dass Augustinus den Kaiser Theodosius dafür lobt, heidnische Idole zerstört zu haben (vgl. Augustinus, *De civitate dei* 5,26). Aber genau in diesem Zusammenhang lobt Augustinus den Kaiser auch für seine „zuhöchst gerechten und sehr barmherzigen Gesetze gegen die Gottlosen“ („iustissimis et misericordissimis legibus adversos impios“) (ebd.). Die Verhängung der Todesstrafe würde Augustinus wohl kaum als „sehr barmherzig“ bezeichnet haben.

³⁵ Vgl. dazu J. Brachtendorf, *The Reception of Augustine in Modern Philosophy*, in: M. Vessey (Hg.), *A Companion to Augustine*, Blackwell 2012, 478–491.

einer Geschichte der Philosophie würde man eine umfassende Darstellung der wichtigen Autoren erwarten.

Zweitens ist festzuhalten, dass eine Genealogie kein Argument für oder gegen eine bestimmte Position ist. Schließlich haben auch Irrtümer ihre Herkunft. Deshalb sagt eine überzeugende Genealogie nachmetaphysischen Denkens wohl etwas über dessen Entstehung, aber nichts über seine Wahrheit oder Falschheit. Dass Luthers Auffassung von Glauben und Wissen angemessener sei als diejenige Augustins, oder Kants praktische Philosophie wahrer als diejenige Hobbes', oder Peirce's pragmatistischer Wahrheitsbegriff tragfähiger als derjenige Hegels, lässt sich einer genealogischen Betrachtung nicht entnehmen. Diese weist nur auf, dass die jeweils spätere Position näher beim angenommenen Endpunkt der Entwicklung liegt als die je frühere, aber nicht mehr.

Dr. Johannes Brachtendorf ist Professor für philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.
Kontakt: johannes.brachtendorf@uni-tuebingen.de

Wolfgang Thönissen

Die Entkopplung des Heils von der Gerechtigkeit?

Martin Luther in der Sicht von Jürgen Habermas

Kurzinhalt – Summary:

Im Kontext der an Glauben und Wissen orientierten Geschichte der Philosophie spielt Martin Luthers Gnaden- und Rechtfertigungslehre eine über die Theologie selbst hinausgehende Rolle für die gesamte okzidentale Philosophiegeschichte. Die radikale Reduktion und Zentrierung der Theologie auf die Rechtfertigung des Sünders zeitigt eine Reihe von Folgen, die das Verhältnis von Theologie und Soteriologie sowie von Recht und Theologie inklusive des Naturrechts betreffen. Die von Luther exponierte Idee der rettenden Gerechtigkeit beeinflusst bis heute auch die katholische Theologie in ihrer Verhältnisbestimmung von Gott, Mensch und Welt.

In the context of the history of philosophy oriented toward faith and knowledge, Martin Luther's doctrine of grace and justification plays a role that goes beyond theology itself for the entire history of occidental philosophy. The radical reduction and centering of theology on the justification of the sinner provokes a number of consequences that affect the relationship between theology and soteriology and the relationship between law and theology, including natural law. The idea of saving justice exposed by Luther still determines Catholic theology in its definition of the relationship between God, man, and the world.

Jürgen Habermas legt mit seinem zweibändigen Werk über die Konstellation von Glauben und Wissen eine monumentale, okzidental orientierte Geschichte der Philosophie vor, die, wie er selbst bekräftigt, keine Philosophiegeschichte sein will,¹ sondern vielmehr an einer „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ (AGP I, 9) interessiert ist. Wenn im Vordergrund seines philosophischen Interesses der Diskurs über Glauben und Wissen steht, dann ist diese Orientierung nicht allein dadurch vermittelt, dass es sich für eine westliche Philosophie um ein wirkmächtiges Thema handelt, sondern dieser Diskurs bestimmt nachhaltig die Gestalt der okzidentalen Philosophiegeschichte selbst. Aus dem zweifellos heute nicht mehr anders als säkular sich orientierenden Denken ist dieser Diskurs über Glauben und Wissen nicht wegzudenken. Denn dieses Denken wird nicht nur durch die neuzeitlichen

¹ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019 [im Folgenden im Haupttext zitiert als „AGP“ mit entsprechender Band- und Seitenangabe].

Philosophen wie Hume, Kant und Hegel bestimmt, sondern ebenso über ein Jahrtausend lang von den die griechische Philosophie rezipierenden christlichen Denkern wie Paulus, Plotin und Augustinus ebenso wie Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Während sie diese Grundkonstellation in einer transformatorischen Dynamik weiterreichen, ohne diese selbst in der Substanz zu gefährden, stellt Martin Luther tatsächlich eine Zeitenwende dar, die heute nicht anders als schon vor Jahrhunderten einen radikalen Bruch mit dem die Universalität des kirchlichen Anspruchs behauptenden Katholischen markiert. In diesem Sinne ist Luthers Theologie, insbesondere seine Rechtfertigungslehre, der Abgesang auf eine als Symbiose zu bezeichnende Konstellation von Glauben und Wissen – Habermas beschreibt sie als „begriffliche Osmose“ (vgl. AGP I, 38) –, die kirchlich eindeutig zeitlich konnotiert und eingeordnet wird. Ist mit Luther tatsächlich die Zeitenwende gemeint, in der das okzidentale Denken eine bestimmte Konstellation hinter sich lässt, die seitdem nur mehr rückblickend erinnert wird, ohne einen virulenten Einfluss auf das heutige säkulare Freiheitsdenken ausüben zu können? Wer einen kritischen Blick auf die zeitgenössischen Umtriebe des Katholischen wirft, wird sich in dieser Sicht bestätigt sehen.² Doch stimmt diese gängige Analyse, die man Habermas' Gedankengängen entnehmen kann und treffen sie den Skopus seiner Erkenntnisse? Ein genauerer Blick lehrt Überraschendes.

Zu einem wesentlichen Moment einer auf die Konstellation von Glauben und Wissen bezogenen Geschichte der Philosophie gehört die Auseinandersetzung mit Luthers Gnaden- und Rechtfertigungslehre. Dies ist darin begründet, dass Luther die „Spannweite der Theologie auf das einzige Thema der Rechtfertigung durch Glauben“ (AGP I, 163) einschränkt und damit die Heilszusage von Recht, Moral und Gesetz löst und auf die „Innerlichkeit des Gläubigen“ (AGP I, 164) umlenkt. Im Zentrum steht „der um sein Heil besorgte Sünder“ (AGP II, 769). Die Rechtfertigungslehre löst sich ganz von der Metaphysik und initiiert damit wohl eher unbeabsichtigt einen Prozess der Säkularisierung des vernünftigen Denkens. Damit rückt die Auseinandersetzung mit Luthers Theologie in den Vordergrund des philosophischen Interesses. Fortan kann sich das nachmetaphysische Denken auf den Gebrauch der säkularen Vernunft beschränken. Der philosophische Weg führt von Luther direkt zu Kant und dem deutschen Idealismus.

Freilich hat die Einschränkung der Theologie auf das alleinige Thema der Rechtfertigung noch eine weitere Konsequenz zur Folge. Die nachmetaphysische Vernunft hat von der Gestalt des göttlichen Gesetzgebers nur „den ‚moralischen Gesichtspunkt‘ als einen die Welt transzendierenden Gesichtspunkt zurückbehalten“ (AGP I, 342f.) und dieser äußert sich, in Kants Sprache gelesen, als Achtung vor dem Gesetz. Damit einher geht der Verlust der

² Vgl. T. Kaufmann, Der radikale Umbruch der Reformation, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. Oktober 2021, 7.

komplexen Gestalt der rettenden Gerechtigkeit Gottes: „Der *richtende* Gott, der den allgemeinen moralischen Gesetzen absolute Geltung verschafft, ist als der *befreiende und erlösende* Gott zugleich Garant der Heilsgeschichte“ (AGP I, 342). Mit dem „Zerfall des spannungsreichen Begriffs einer rettenden Gerechtigkeit“, so vermutet Habermas, ist auch die „Transzendenz des Sollens“ (AGP I, 343) gefährdet. Aber nicht nur die Transzendenz des Sollens ist gefährdet, sondern – und das ist eine von Habermas selbst vorgenommene Verschärfung dieser aufgezeigten Konsequenz – auch das „Heilsziel der rettenden Rechtfertigung“ (AGP II, 30) selbst ist in Mitleidenschaft gezogen. Das allerdings würde bedeuten, dass die von Luther mit der theologischen Einschränkung der Idee der rettenden Gerechtigkeit eingeleitete Entkopplung des Glaubens vom Wissen selbst zur Entmächtigung des theologischen Denkens geführt hat. Am Ende stünde die innerweltliche Irrelevanz der Theologie, nicht nur für die Philosophie, sondern auch für das sakral Religiöse selbst. Dieser Sicht der Dinge ist nachzugehen. Ich bemühe mich zunächst um eine Rekonstruktion des Habermas’schen Gedankengangs, dem ich eine spezifische Pointe beilege; dann suche ich diese rekonstruierte Geschichte einer ökumenischen Interpretation zu unterziehen, die ebenso den Gedanken der Rechtfertigung stark macht wie ihn auch einer bestimmten Kritik aussetzt. Im Mittelpunkt dieses Beitrages steht die Auseinandersetzung mit dem gewichtigen Kapitel über Luthers Traditionsbruch am Beginn des zweiten Bandes (vgl. AGP II, 9–15, 16–59, 60–70).

1 Die okzidentale Konstellation von Gnade und freiem Willen

Im Diskurs über Glauben und Wissen spielt der „Komplex von Sündenbewusstsein, Gnade und Willensfreiheit“ (AGP I, 491) eine ausschlaggebende Rolle. Vom Alten Testament her wird die christliche Konzeption der Heilsgeschichte mit dem am Gesetzesgehorsam gebundenen Heilsversprechen in die Mitte der Verkündigung gerückt. Indem Paulus das göttliche Heilsversprechen an Israel universalisiert, begründet er „seine Theologie aus einer ganz und gar originellen Gnadenkonzeption des Glaubens an den Sühnetod Christi“ (AGP I, 506): „Im Mittelpunkt steht der bahnbrechende Gedanke, dass Gott mit dem stellvertretenden Opfer seines Sohnes der tätigen, aber aus eigener Kraft ohnmächtigen Reue der sündigen Menschheit zuvorkommt“ (AGP I, 506). Die Sünde bedarf der Vergebung aus Gnade, dem unverdienten Zuvorkommen Gottes. Paulus deutet diesen Glaubensgehorsam als Glaubensgerechtigkeit, als Rechtfertigung aus Glauben zum Glauben: Der „aus Glauben Gerechte wird leben“ (Röm 1,17). Habermas bringt diese Einsicht auf den Punkt: Die paulinische Gnadenlehre bedeutet die Entkopplung des Gesetzesgehorsams vom Heilsschicksal (vgl. AGP I, 507). Zwar wird das Gesetz nicht außer Kraft gesetzt, es verliert aber seine heilsvermittelnde

Bedeutung. Damit wird das alttestamentliche Erbe nicht nur universalisiert, sondern zugleich radikalisiert: Die „Heiden“ sind, anders als die „Juden“, nicht mehr ans Gesetz gebunden, zugleich der Gnade Gottes ausgeliefert. Dieser Zusammenhang verbindet sich mit der „Idee zuteilender Gerechtigkeit“ (AGP I, 525).

Auch der lauterste Mensch kann sich aus eigener Kraft nicht aus der Sünde befreien. Diese paulinische Erkenntnis wird von Augustinus nochmals radikalisiert. Diese Einsicht, so Habermas, führt – gegen den christlichen Aristotelismus gerichtet – zu den Franziskanern und zu Luther. Wenn man so will, legt Habermas dieser Geschichte der Radikalisierung des christlichen Heilsverständnisses selbst eine radikale Pointe bei. Ist sie ganz von der Hand zu weisen oder offenbart sich hier eine bestimmte Sichtweise, die unser religiöses und theologisches Denken nach wie vor eher einseitig bestimmt?

Augustins radikalisierte Erbsündenlehre hat Konsequenzen für die Konzeption der Willensfreiheit; Augustinus zieht übrigens selbst erstmals die Frage über die Willensfreiheit anders als Paulus mit ins Kalkül: „Durch Adams Fall ist die vernünftige Natur des Menschen nicht mehr nur eingeschränkt, sondern der Wille aller Nachkommen ist *unheilbar* geschwächt worden“ (AGP I, 567). Diese Schwächung überträgt sich bei Augustinus auf das ganze Menschengeschlecht und bezieht auch die Frommen mit ein. Niemand kann sich diesem Verhängnis entziehen, es sei denn, Gottes Gnade erlöst ihn. Hier beginnt sich eine Ansicht durchzusetzen, die der Gnade Vorrang gibt vor Gottes Gerechtigkeit. Im Gestell von Sünde, Schuld, Reue, Vergebung und Erlösung triumphiert die Gnade über den Willen, aber gerade diese Gnade setzt den Willen auch wieder frei. Diese letzte Konsequenz, den Willen vollständig zu degradieren, wollte Augustinus nicht ziehen, aber Luther wird sie ziehen. Die Welt und ihre Ordnung beruhen auf Gottes gnädiger Wahl; damit wehrt sich Augustinus gegen den Optimismus der spätantiken Ethiker, aber er verfällt auch nicht dem anthropologischen Pessimismus, sondern wendet die Blickrichtung vom Kosmos in das Innere der menschlichen Subjektivität: Die Seele „ist der Schauplatz, an dem sich das persönliche Schicksal entscheidet“ (AGP I, 573). Im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit.³ Mit diesem Perspektivenwechsel bereitet Augustinus den durch den lateinischen Westen und die lateinische Kirche eingeleiteten Spurwechsel in die mit der Gottebenbildlichkeit einhergehende Subjektivität der menschlichen Lebensbezüge vor.

Indem die Gnade Gottes und der Wille an die Stelle des kosmischen Schicksals treten (vgl. AGP I, 646), beginnt ein Jahrhunderte dauernder Prozess der Transformation der spätgermanischen Volkskultur, der durch das kanonische Recht, das aus der Gründung der europäischen Universitäten hervorgeht, initiiert wird. Dieser Prozess wird begründet durch die

³ Vgl. den Abschnitt 3.1 im Beitrag von Johannes Brachtendorf in diesem Heft.

Transformation der kirchlichen Buße und Beichte, indem das Gestell von Sünde, Reue, Schuld und Vergebung differenzierter gedeutet wird durch die entscheidende Präzisierung des Schuldbegriffs, der zum Ausgangspunkt eines erneuerten Bußverständnisses und so zum Angelpunkt der abendländischen Rechtsentwicklung wird. Die Historiografie fasst diese umfassenden Transformationsprozesse unter dem Begriff der „päpstlichen Revolution“ zusammen (vgl. AGP I, 646). Die lateinische Kirche wird zum Akteur einer einzigartigen okzidentalen Rechtsentwicklung, in dessen Zentrum das lateinische Bußverständnis steht. Die scholastischen Theologen des Hochmittelalters formen diese Entwicklung philosophisch und theologisch detailliert aus. In der Theologie des Thomas von Aquin wird dieser Zusammenhang systematisch greifbar. Das Sündenbewusstsein wird „ein Schlüssel zur Subjektivität“ (AGP I, 601), und Thomas begründet mit der Heranziehung der aristotelischen Metaphysik unter Zugrundelegung des Lex-Begriffs die Rechtsphilosophie als eine neue Disziplin, indem er das römische Recht in die erneuerte Naturrechtstradition aufnimmt und zusammen mit dem alttestamentlichen Gesetz zu einer Leges-Hierarchie ausarbeitet (vgl. AGP I, 731). Thomas begreift darin das Gesetz als verpflichtende Norm. Hinter dem Gesetz steht zwar Gott als der Schöpfer der Naturordnung, dem Inhalt nach ist dieser Gott aber der Erlösergott. Der richtende Gott ist der befreiende. Auf das Sündenkapitel folgt bei Thomas das Gesetzeskapitel, darauf wiederum die Rechtfertigungslehre.

Mit dieser Zuspitzung auf den befreienden Gott trifft Habermas den Kern dieser philosophisch-theologischen Transformation. Für Thomas ist der Zusammenhang von Gnade Gottes und Gerechtigkeit ausschlaggebend, in dem die Ordnung von Sünde, Gesetz, Gnade und Rechtfertigung systematisch ausgelotet wird. Die von Duns Scotus und Ockham vor diesem Hintergrund vorgenommenen Verschiebungen bereiten dem moralischen Voluntarismus den Weg, in dem nicht mehr, wie bei Thomas, die Vernunft den Primat besitzt, sondern, wie bei Scotus, der Wille. Mit diesem „voluntaristischen Handstreich“ (AGP I, 784) bereitet die franziskanisch geprägte Spätscholastik einen dezisionistischen Gerechtigkeitsbegriff vor, der zum Ausgangspunkt für Luthers theologisches Reformanliegen wird. Hier liegen die Gründe für eine Reform der Theologie unter dem Primat des Rechtfertigungsgedankens. Diesen Zusammenhang hat Habermas klar herausgestellt. Man könnte es so interpretieren: Indem Luther sich gegen die voluntaristische Auslegung der Gerechtigkeitskonzeption der franziskanischen Spätscholastik wendet, verschiebt er selbst den Begriff der Willensfreiheit in die Gotteslehre. Insoweit verändert das neue Konzept der Rechtfertigungslehre das Verhältnis von Theologie, Philosophie und Recht ebenso wie die innere Ordnung der Theologie. Die Rechtfertigungslehre wird zum alleinigen Maßstab der Theologie.

2 Luthers neues Konzept der Rechtfertigung und seine Konsequenzen

Gerechtigkeit Gottes wird von Luther ganz als Gnade gedeutet. Noch stärker als Augustinus ist Luther an der Unbedingtheit der Gnade Gottes interessiert (vgl. AGP I, 568). Kein menschliches Verdienst ist imstande, diese Unbedingtheit zu beeinträchtigen. Das Problem spitzt sich zu in der Frage von Buße und Beichte, worauf Habermas allerdings nicht eingeht: Wer aufrichtig bereut, dem verweigert Gott die Gnade nicht. Als gesetzlichen Zusammenhang gelesen, heißt dies: Die Gnade ist nicht mehr ungeschuldet, frei und unbedingt, sondern ein, wenn auch von Gott geschenktes Element der menschlichen Selbstverständigung in der Beichte. So jedenfalls deutet Gabriel Biel, der letzte der Scholastiker, den Zusammenhang von Gnade und freiem Willen. Gegen diesen kausalen Zusammenhang wirft Luther seine neu konzipierte Rechtfertigungslehre in die Waagschale.⁴

Am Beginn steht Luthers augustinische Deutung von Röm 1,17. Habermas greift zur Deutung der reformatorischen Auseinandersetzungen wie der Großteil der heutigen Lutherforschung auf die Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften⁵ von 1545 zurück. Luther verstehe, so Habermas, die *iusiitia dei* nicht mehr als strafende Gerechtigkeit „im Sinne der richterlichen Anwendung eines abstrakten ‚Gesetzes‘ [...], sondern im Sinne des entschuldigenden Opfertodes Christi als die *gerecht machende*, den gläubigen Sünder *transitiv* rechtfertigende Heilszusage Gottes“ (AGP II, 17). Habermas deutet diese Erkenntnis zunächst im Lichte einer kontrafaktischen, lebensgeschichtlich angelegten Überlegung (vgl. AGP II, 17) zur Vereinbarkeit von Gerechtigkeit und Gnade, die allerdings für Luther unausdenkbar schien: Die von Gott ausgeübte Gerechtigkeit im Sinne einer „abstrakten Allgemeinheit eines ungerührt strafenden Gesetzes“ (AGP II, 19) erscheint in jeder Hinsicht gnadenlos; sie lässt den verzweifelt um sein Heil kämpfenden Gläubigen der Macht des Bösen ausgeliefert zurück. Von diesem Ausgangspunkt her entfaltet Habermas seinen Gedankengang in vier Durchgängen anhand der klassischen Figuren protestantischer Lutherdeutung (vgl. AGP II, 21–59), die er seinen Ausführungen implizit zugrunde legt: *sola gratia* (1), *sola fide* (2), *sola scriptura*, *solo verbo* (3) und schließlich: *contra liberum arbitrium* (4). In einer kritischen Auseinandersetzung mit den so gezeichneten theologischen Grundpositionen arbeitet Habermas allerdings auch deren Konsequenzen besonders heraus, etwa im Blick auf die Rechts- und Staatslehre (5).

(1) *Luther begründet seine Rechtfertigungstheologie mit dem Begriff der gerecht machenden Gnade Gottes*. Hierin sieht Habermas den „Witz der

⁴ Vgl. zu diesem Zusammenhang W. Thönissen, Rechtfertigung und Freiheit. Im Streit um die theologische Anthropologie, in: ders./J. von Lüpke (Hg.), Freiheit woher, wozu, worin. Ökumenische Erkundungen, Paderborn/Leipzig 2020, 127–153.

⁵ Vgl. M. Luther, Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, Wittenberg 1545, in: WA 54, 176–187, hier: 179–187; AGP II, 16f.

Rechtfertigungslehre“ (AGP II, 29), die Luther neu konzipiert. Ausgehend von den am 31. Oktober 1517 an Albrecht von Brandenburg versandten Disputation zur Klärung der Kraft der Ablass⁶ entwickelt Luther in Auseinandersetzung mit der kirchlichen Bußlehre und dem fiskalisch missbrauchten Ablasswesen der Kirche einen Begriff der rettenden Gerechtigkeit, der die paulinische Botschaft nochmals radikalisiert: Der Glaube als einziger Akt, mit dem der Sünder der zuvorkommenden Heilzusage Gottes entsprechen kann, besteht „allein im *Vertrauen auf die Einlösung* dieser gnädigen Zusage“ (AGP II, 24). Indem sich Luther ganz vom Gesetz löst, womit er über Paulus und Augustinus hinausgeht, wendet er sich vom scholastischen Gesetzesverständnis, etwa in der von Thomas geprägten Gestalt der Leges-Hierarchie, gänzlich ab und will den „radikalen Sinn der evangelischen Botschaft gerade durch die polemische Entgegensetzung zu einem ‚Gesetz‘ herausarbeiten“ (AGP II, 29). Das Gottesverhältnis des Menschen gehört exklusiv „zu einer inneren Sphäre, die von jener äußeren oder natürlichen Welt strikt geschieden ist. Und nur in dieser waltet die *rettende* Gerechtigkeit der den Menschen rechtfertigenden göttlichen Gnade“ (AGP II, 29). Indem Luther das Gesetz um des Glaubens willen instrumentalisiert und es allein auf die Funktion einer „Generierung des Sündenbewusstseins“ (AGP II, 29f.) einschränkt, verliert das Gesetz seine auf das Recht bezogene Allgemeinheit und trifft „nur den Kreis der Auserwählten“ (AGP II, 30). Recht, Moral und Sittlichkeit verlieren ihren religiösen Sinn. So stellt sich für Habermas die Frage, „ob die Abschaffung des Gesetzesgehorsams als eines wesentlichen Elements des Heilsweges nicht auch das Heilsziel der rettenden Gerechtigkeit in Mitleidenschaft zieht“ (AGP II, 30). Ohne dies überhaupt erwähnt oder gar erkannt zu haben, zielt Habermas mit dieser Aussage auf die evangelisch-katholische Debatte um die Rechtfertigung: Nach wie vor ist die Stellung des Gesetzes im Rechtfertigungsgeschehen nicht abschließend geklärt. Unklar bleibt der normative Sinn des caritativen Handelns, eine der Rückfragen katholischer Theologie. Es ist ein Schlüsselthema ökumenischer Theologie.

(2) *Luther entwickelt seine Rechtfertigungstheologie aus der Sicht der Gläubigen „coram Deo“* (AGP II, 33). Der Glaube ist eine Sache des Vertrauens. Die neue Konzeption der Rechtfertigung nötigt Luther geradezu zu einem fiduzialen Verständnis des Glaubens. Die Lektüre der Luther-Texte lasse einen „appellativen, weniger nachdenklich und weniger umsichtig-differenziert[en] [...] Tonfall und [...] Themenwandel“ erkennen, der einem „völlig verwandelten Duktus des Gedankens“ (AGP II, 31) folge. Es geht im Wesentlichen um „das in der Rechtfertigungslehre rekonstruierte Gottesverhältnis der Gläubigen“ (AGP II, 32), nämlich um den „Nachvollzug der *im Inneren des Subjektes* aufgespurten kommunikativen Erfahrung des Gläubigen im Umgang mit Gottes Wort“ (AGP II, 33). In der Ablehnung der Scholastik

⁶ Vgl. M. Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517), in: WA 1, 233–238.

vollzieht sich ein Gestaltwandel der Theologie, dessen Konsequenz die Entkopplung des Glaubens vom Wissen darstellt. Der rettende Glaube hat allein „den Charakter des vertrauensvollen Sich-Einlassens auf die Heilszusage Gottes“ (AGP II, 35): Der Glaubensvollzug erhält den Vorrang vor dem Glaubensinhalt. Während sich für Thomas die Gültigkeit des Glaubens an der „Wahrheit des Inhalts der Verkündigung“ bemisst, vertraut Luther demgegenüber ganz auf die „Wahrhaftigkeit der Heilszusage“ (AGP II, 36). Diesem Verständnis des Glaubens entspricht eine Selbstimmunisierung gegen Einsprüche des Weltwissens; dieser Abschottung gegen das Weltwissen folgt dann auch eine hermeneutische Wende der Theologie, die den Subjekten des Glaubens unmittelbar Zugriff auf die Quellen ihres Glaubens verschafft (vgl. AGP II, 38f.). Die kirchliche Gemeinschaft entpuppt sich als eine Interpretationsgemeinschaft. In diesem Sinne eines freien Zugangs zu den biblischen Quellen ist auch das Diktum von der sich selbst auslegenden Schrift zu verstehen (vgl. AGP II, 41). Verbindliche Auslegung der Schrift durch die Kirche als ganze fällt dahinter zurück und verliert ihre normative Bedeutung. Schrift hebt die Tradition geradezu aus. Dem folgt ein weiterer Gestaltwandel.

(3) *Luthers neues Konzept der Rechtfertigung hebt das sakramentale Geschehen in ein Wortgeschehen auf* (vgl. AGP II, 44). Indem Luther die Rechtfertigungslehre als den „Kern jedes authentischen Glaubensaktes herausgearbeitet hat“ (AGP II, 45), begründet er jedes sakramentale Geschehen mit der unverbrüchlichen Zusage Gottes und wertet damit die kirchlichen Sakramente im Ganzen um. Die Reduzierung der sakramentalen Handlung auf den Vollzug der Rechtfertigung tilgt den rituell-sakralen Charakter der liturgischen Handlung und macht aus dieser ein reines Wortgeschehen. „Diese Tendenz zur *Versprachlichung des rituellen Elements* zeigt sich [...] bei der Interpretation des Abendmahls“ (AGP II, 48). Wenn Luther dem Wort gegenüber dem Zeichen des Sakraments attestiert, dass diesem nichts fehle „zur Vollständigkeit, zur Praxis und zur Frucht des Sakramentes“⁷, weil Gott selbst im Wort gegenwärtig ist, dann zeigt sich darin eine Abwertung des Zeichens und eine Transformation in einen Akt der Kommunikation. Habermas macht noch klarer, was hier drohen könnte: nicht nur eine weitere Transformation, sondern „die Aufhebung des sakralen Komplexes, das *Versiegen der sakralen Quelle sozialer Integration*“ (AGP II, 51). Verliert der Glaube seine Verwurzelung in der rituellen Praxis der Gemeinde, ist der Preis, den Luther für die Erneuerung des Rechtfertigungsglaubens zahlt, die Infragestellung eines isolierten Glaubensmodells im Rahmen und Zusammenhang von Welt, Gesellschaft und Politik. Dem entspricht, und darauf weist Habermas wiederholt hin, dass die säkulare Philosophie die Gerechtigkeitsfragen von der

⁷ Ders., *De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium Martini Lutheri* (1520), in: WA 6, 497–573, hier: 513; dt. Übersetzung: *Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel von Martin Luther* (1520), in: *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Band 3, hg. von G. Wartenberg/M. Beyer, Leipzig 2009, 173–375, hier: 215.

Perspektive der zum Heil führenden rettenden Gerechtigkeit trennen und damit die moralischen Gebote aus Vernunft allein begründen muss (vgl. AGP II, 51f.). Diese Lücke wird auch die säkulare Vernunft nicht mehr schließen können.

(4) *Luthers neue Rechtfertigungslehre verschärft das Problem der Willensfreiheit* (vgl. AGP II, 52). Aus der Sicht Gottes betrachtet, geschieht alles mit Notwendigkeit: „Alles, was wir tun, alles was geschieht, geschieht – auch dann, wenn es uns veränderlich und zufällig zu geschehen scheint – in Wirklichkeit notwendig und unveränderlich, wenn du Gottes Willen betrachtest.“⁸ Dementsprechend wird der freie Wille „vollständig zur Strecke gebracht und vernichtet“⁹, wie Luther gegenüber Erasmus triumphierend feststellt. Gemäß Luthers franziskanischer Auffassung hat Gott die Welt in Ewigkeit geordnet geschaffen, sodass alles mit Notwendigkeit geschieht. Ein freier Wille des Menschen hat in dieser göttlichen Ordnung keinen Platz mehr. Die Freiheit des Menschen ist in Gottes Gnade ganz aufgehoben; deswegen gibt es auch keinen moralischen Weg zum Heil mehr: Der Gesetzesgehorsam ist als Heilsweg ausgeschlossen. Das am Gesetz orientierte Handeln des Menschen büßt seine Heilsrelevanz ganz ein (vgl. AGP II, 55). Freilich belässt Luther dem Menschen die Freiheit, innerhalb der Welt orientierend und gestaltend zu handeln. Luthers Rechtfertigungslehre hinterlässt damit ein ambivalentes Verhältnis zu Recht und Staat.

(5) *Das „politisch ambivalente Potential der Luther’schen Rechts- und Staatsphilosophie“* (AGP II, 62) lässt sich an der instrumentellen Rolle des Gesetzes festmachen. Wo das Gesetz nur mehr zur Generierung des Sündenbewusstseins einerseits und der „Zähmung von zerstörerischem Egoismus, Gewalt und Chaos“ (AGP II, 63) andererseits beiträgt, kann ihm „keine intrinsisch gerechtfertigte Normativität“ (AGP II, 63) zugeschrieben werden. Freilich zeigt sich in der bürgerlichen Gesetzgebung ebenso Gottes Wille und Anordnung, doch das Recht wird „normativ entkernt“ (AGP II, 64), und zwar dadurch, dass ihm jede Heilsrelevanz genommen wird. Das ist die entscheidende These, die Habermas hier aufstellt; letztlich läuft das gesamte zweibändige Werk auf diese Frage nach dem Geltungsanspruch von Recht und Norm innerhalb einer vernünftigen Ordnung hinaus. Luthers neues Konzept der Rechtfertigungslehre mit seiner ganz auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes zurückgenommenen Gerechtigkeit führt zur „*normativen Aushöhlung der Rechtskategorie*“ (AGP II, 65). Insoweit das Naturrecht nicht mehr in ein christliches Ethos eingebettet ist, bezieht es seinen moralischen Gehalt im Austarieren von subjektiven Rechten einzelner

⁸ Habermas zieht dieses Zitat aus Luthers Schrift „De servo arbitrio“ heran – M. Luther, *De servo arbitrio* 1525, in: WA 18, 551–787; dt. Übersetzung: *Vom unfreien Willensvermögen* (1525), in: Martin Luther: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Band 1, hg. von W. Härle, Leipzig 2006, 219–661, hier: 253.

⁹ M. Luther, *Vom unfreien Willensvermögen* (s. Anm. 8), 251.

untereinander, die gegeneinander abgewogen werden müssen. Wenn innerhalb der bürgerlichen Strafrechtsordnung dem Gesetzgeber die Androhung des Strafzangs bei Gesetzesvergehen obliegt, wird diese kaum mehr mit dem Verweis auf Gerechtigkeit und Gemeinwohl begründet werden können, sondern allein mit dem „nüchternen Imperativ der Aufrechterhaltung von *law and order*“ (AGP II, 64). Warum überhaupt Strafen auferlegt werden müssen, wird dabei ausgeblendet; der Ausdruck „Strafe muss sein“ wird zum bloßen Gehorsamsdiktat; die Schuldfrage wird zum Ausdruck von Interessenkonflikten degeneriert. Auch wenn Habermas diese Konsequenz nicht *expressis verbis* formuliert, wird man doch mit ihm behaupten können: Die soteriologische Belanglosigkeit von Recht, Gesetz und Norm, von Luther ausdrücklich eingefordert und theologisch in Kraft gesetzt, überführt sie infolge der theologischen Grundentscheidung in ein reines Nutzen- und Schadenskalkül. Diese Transformation ist keineswegs ein unproblematischer Zug der von Luther neu konzipierten Rechtfertigungslehre, wie man Habermas interpretieren darf.

3 Folgerungen

Nach dieser Rekonstruktion des Habermas'schen Gedankengangs stellt sich schließlich die Frage, wie diese durchaus beeindruckende Darstellung zu bewerten ist. Drei Konstellationen möchte ich aufzeigen, die sich mir aus der Lektüre seiner Texte ergeben haben:

(1) Habermas entfaltet zunächst ein „typisch“ protestantisches Narrativ. Demgemäß zieht er die Linien der von Luther getroffenen theologischen Entscheidungen nur konsequent aus. Der Protestantismus beendet in gewisser Weise das Zeitalter des religiös dominierten Weltbildes (vgl. AGP II, 14). In soweit folgt Habermas den Spuren dieser protestantischen Transformation der durch das Mittelalter geprägten christlichen Glaubensgestalt. Vergleicht man diese spezifischen Ausführungen mit einer heutigen protestantischen Selbstdeutung, fällt die Parallele sofort ins Auge: In einem evangelischen Grundlagentext zum Reformationsjubiläumsjahr 2017, „Rechtfertigung und Freiheit“, wird eine reformatorische Rechtfertigungslehre in einer zeitgemäßen Sprache zur Geltung gebracht.¹⁰ Als Kernpunkte heutiger reformatorischer Selbstvergewisserung werden die fünf bekannten Exklusivpartikel – *solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola scriptura, sola fide* – erläutert. Theologischer Grundgedanke ist hierbei nicht, zentrale Einsichten der Reformatoren historisch zu rekonstruieren und dann für heute zu rezipieren,

¹⁰ Mit „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017“ (Gütersloh 2014) liegt ein Grundlagentext der EKD vor, der auf die durch die Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangene Herausforderung für heute eine Antwort sucht. Dieser Text ist Frucht einer innerprotestantischen Verständigung und ein Beitrag zu deren Vertiefung. Diesem Grundlagentext geht es im Wesentlichen um die heutige Bedeutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre.

sondern sie für eine evangelische Orientierung neu zu präsentieren. Dabei werden die reformatorischen Schlüsseinsichten verschärft. „Das ‚allein‘ spitzt jedes Kernelement exklusiv zu und schließt so anderes aus. ‚Allein (aus/im/aufgrund/durch)‘ heißt hier also immer ‚nicht (aus/im/aufgrund/durch)‘“¹¹. Hier stellt sich die Frage, was durch diese Art der Zuspitzung ausgeschlossen werden soll.

Eine knappe Rekonstruktion der Grundgedanken dieses evangelischen Grundlagentextes kann das pointiert aufzeigen: Das Heil des Menschen ist allein in Christus beschlossen. Es gibt nur einen einzigen Mittler, nur eine einzige Mittlerschaft. Das wird ausgedeutet in den weiteren Exklusivpartikeln. Allein aus Gnade heißt dann ohne Werke, unverdient, alles hängt von der Gnade Gottes ab. Der Mensch verdankt sich allein der Gnade Gottes. Diese Gnade empfängt er allein im Wort, nicht durch das Gesetz. Durch das Wort weiß der Mensch von der Gnade Gottes. Das Wort ist ihm allein in der Hl. Schrift gegeben, sie enthält das Evangelium von Jesus Christus. Der Glaube ist schließlich allein die Weise, in der der Mensch dem Wort entspricht. Hier zeigt sich deutlich die Wirkungsweise der Exklusivpartikel: Sie sind Regulative, die ausschließen. In dem „Nicht“ steckt schließlich die ganze Pointe eines reformatorischen Verständnisses der Rechtfertigungslehre. Das heißt, wieder zugespitzt formuliert: Christus allein ist ohne seine Kirche, die Gnade ist ohne gute Werke, das Wort ist ohne Sakramente, die Heilige Schrift ist ohne Tradition, der Glaube ist zwar tätiger Glaube, aber gute Werke entstehen „quasi automatisch aus dem Glauben“¹². Das ist ein, aus katholischer Sicht gelesenes, protestantisches Programm, dem Habermas mit seiner eigenen Deutung weithin zustimmt. Die sakramental-rituelle Entkernung des Glaubens, die „Aufhebung des sakralen Komplexes“ (AGP II, 51) deutet Habermas als Konsequenz der Rechtfertigungslehre Luthers.

(2) Habermas sieht ein durchaus ambivalentes Potenzial in Luthers Rechtfertigungstheologie. Luthers Kritik an den Missständen der Kirche „enthielt grundsätzlich nichts Neues“ (AGP II, 11). So markiert Luther zwar „eine weltgeschichtliche Zäsur, die aber nicht sein Werk ist“ (AGP II, 12). Im Blick auf die „Gelehrsamkeit der Hochscholastik“ (AGP II, 12) stellt Luthers Theologie nicht einmal einen innovativen Fortschritt dar: Vor deren „theoretischer Vergegenständlichung in metaphysischen Grundbegriffen“ (AGP II, 13) will er den Eigensinn der christlichen Glaubenswahrheiten ebenso retten wie die theologische Logik vor dem Zugriff einer theoretischen Vernunft, die den theologischen Anspruch anthropologisch nachmetaphysisch zu überformen sucht. In dieser Perspektive gelesen sucht Luther Glauben und Theologie vor den Zumutungen der zunehmend säkularer sich gerierenden Vernunft zu immunisieren. In diesem Sinne sind seine Entscheidungen zu verstehen: die Abkopplung des Heils von der

¹¹ Ebd., 47.

¹² Ebd., 89.

Gerechtigkeitsfrage, des Glaubens vom Wissen, der Rechtfertigung von der Rechtsfrage. Dennoch bleibt zu berücksichtigen, dass Luther zwar den Weg dahin bereitet, ihn aber nicht konsequent betritt. Das zeigen die verbleibenden Auseinandersetzungen um das Verständnis des Abendmahls (vgl. AGP II, 700). Die Beobachtungen, die Habermas zu diesem Problemaspekt macht, treffen ebenfalls zu: Die Bemühungen der protestantischen Kirchen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts tragen dem „rituellen Eigensinn des Abendmahls doch noch Rechnung“ (AGP II, 700). Luther selbst geht „der heiklen Frage des Mysteriums einer innerweltlich erfahrbaren, *im Wort verkörperten* Gegenwart des aus der Transzendenz zurückkehrenden Geistes nicht aus dem Weg“ (AGP II, 700). Wenn er auch der tradierten Lehre der Transsubstantiation skeptisch bis ablehnend gegenübersteht, verleugnet er keineswegs die realpräsentische Gegenwart Christi im Abendmahl. Im Hintergrund dieser Ausführungen stehen Erfahrungen mit der „Leuenberger Konkordie“ als Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten innerhalb der evangelischen Christenheit, wie Habermas ausführlich anerkennt. Der sakramentale Kern der religiösen Praxis (vgl. AGP II, 192) ist bei Luther und den Reformatoren deutlich genug zu erkennen. In dieser Hinsicht tritt Luthers kirchliches Potenzial hervor, wie Habermas klar erkennt.

(3) Habermas beobachtet bei Luther schließlich eine verhängnisvolle Entwicklung, nämlich die unerfreuliche Erkenntnis einer soteriologischen und theologischen Folgenlosigkeit der Rechtfertigungslehre. Das ist ein schwerwiegender Einwand gegen die Rechtfertigungslehre Luthers. Dieser Vorwurf ist allerdings nicht von der Hand zu weisen.¹³ Folgt man dem Begriff der christlichen Freiheit, wie Luther ihn in der berühmten Doppelformulierung von 1520 dargelegt hat,¹⁴ sieht man nur zu deutlich, dass Luther diesen gänzlich im Kontext seines Rechtfertigungsverständnisses entfaltet. Reformatorisches Freiheitsverständnis entwickelt Luthers grundsätzliche Überzeugungen nur konsequent weiter und steht damit in enger Beziehung zur europäischen Freiheitsgeschichte.¹⁵ In dieser Perspektive ist Freiheit Gewissensfreiheit des Einzelnen. Damit entspricht sie der Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates. In der Gewissensfreiheit artikuliert sich der reformatorische Freiheitsimpuls. Insoweit, so ist die Folgerung zu ziehen, ist die Moderne

¹³ Vgl. hierzu insbesondere B. Wald, Glaubensgewissheit und gute Werke. Martin Luther als Wegbereiter des utilitaristischen Moralprinzips, in: S. Kopp/W. Thönissen (Hg.), Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017 (Theologie im Dialog 21), Freiburg i. Br. 2017, 141–165.

¹⁴ „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und niemandem untertan.“ (M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen 1520, in: WA 7, 20–38, hier: 21; dt. Übersetzung in: Martin Luther: Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Band 1, hg. von D. Korsch, Leipzig 2012, 277–316, hier: 281)

¹⁵ Vgl. Thönissen, Rechtfertigung und Freiheit (s. Anm. 4), 98.

nicht ohne Luthers Reformation zu verstehen.¹⁶ Soweit hat Habermas die Linien von Luther aus in die Neuzeit und Moderne nur ausgezogen. Zwar ist dies selbst keine neue Erkenntnis, aber für die katholische Theologie ergibt sich eine, im Blick auf die eigene Geschichte gelesene Rückfrage. Dies zeigt sich, wenn man diese Erkenntnis mit den Ergebnissen der evangelisch-lutherischen-katholischen Verständigung konfrontiert.

Artikuliert sich Freiheit allein nur als eine Freiheit im Gewissen gegenüber staatlichen und gesellschaftlichen Zumutungen? Eine ökumenisch gelesene Theologie der Rechtfertigung, die sich etwa der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“¹⁷ anschließt, bietet überraschend neue Einblicke in die Stellung des Menschen vor Gott, die ökumenisch konsensfähig sind, allerdings anders, als es bisher erscheint: Luthers Rechtfertigungslehre steht auch hier am Beginn: Damit Heil geschieht, muss zum Handeln Gottes nicht ein Handeln des Menschen treten. Es ist die bedingungslose Gnade Gottes, die in Christi Heilstat erscheint. In ihr liegt das ganze Heil. Gott ist der alleinige Handelnde. Soweit herrscht Konsens im lutherisch-katholischen Dialog über Luthers Rechtfertigungslehre.¹⁸ Dazu muss aber folgende ökumenische Einsicht hinzugenommen werden: Das Handeln des Menschen ist in Gottes Heilshandeln eingeschlossen, nicht ausgeschlossen. Darin äußert sich der differenzierte Konsens der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Die Gnade ruft zum Glauben. Dieser realisiert und verwirklicht sich in der Liebe. Der Glaube schließt die Liebe ein. Damit sind auch „Werke des Gesetzes“ gemeint. Denn das Gesetz ist von Gott gegeben, Leben in Freiheit zu schaffen. Durch die Rechtfertigungsbotschaft wird das Gesetz aufgerichtet. „Aber es kann einen Menschen nicht rechtfertigen.“¹⁹ Wenn das Spitzengebot des Gesetzes das Liebesgebot ist,²⁰ dann ist es der Glaube, der seine Energie durch die Liebe entwickelt. Der Glaube ist es, der durch Liebe wirksam ist. Hier wird allerdings zugleich der Unterschied zum spätscholastischen Verständnis erkennbar. Denn der Glaube umfasst den ganzen Menschen, nicht nur den kognitiven Teil, der durch die Liebe als Tätigwerden ergänzt werden muss. Paulus macht unmissverständlich klar, dass das Tun des Glaubenden als Konsequenz des Glaubens an Christus zu verstehen ist. Der Glaube geschieht ohne Werke des Gesetzes, er ist aber nicht ohne diese. Wenn Luther die Liebe als Werk des Menschen ablehnt, dann hat er als historische Herausforderung die vom Glauben losgelöste Liebe als Ausdruck der

¹⁶ Vgl. ebd., 102–106.

¹⁷ J. Oeldemann u. a. (Hg.), DWU, Band 4: 2001–2010, Paderborn/Frankfurt a. M. 2012, 317–419.

¹⁸ Vgl. dazu: Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017, in: J. Oeldemann u. a. (Hg.), DWU, Band 5: 2010–2019, Paderborn 2022 [im Erscheinen], 740–801.

¹⁹ W. Klaiber (Hg.), *Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, Leipzig/Paderborn 2012, 125.

²⁰ Vgl. ebd., 113.

Willensfreiheit im Blick. Die neuere Paulusexegese macht gerade das Argument stark, dass der Glaube von innen her mit der Liebe verbunden ist,²¹ da Paulus ganz vom Glauben her denkt. Damit ist vom Glauben her die Lebensführung des Gerechtfertigten einbezogen. Der Glaube ist der Täter der Liebe, hatte der katholische Lutherforscher Otto Hermann Pesch zu Recht bemerkt.²² Das aber heißt: Rechtfertigung schließt Heiligung ein und nicht aus. Die Liebe ist nicht die Ergänzung zum Glauben, sondern das Feld der Glaubensbewährung.

Diese hier vorgelegte historisch-kritische Differenzierung zeigt auf, dass der Glaubensbegriff bei Paulus anders gefasst ist als in der durch den franziskanischen Voluntarismus geprägten spätscholastischen Philosophie Gabriel Biels. Luther bezieht sich auf Paulus und gewinnt dessen Ganzheitsverständnis zurück, das in der scholastischen Philosophie verloren zu gehen drohte. Indem Luther die Liebe als das Tätigwerden des Glaubens ausschließt, bringt er sich jedoch auch um die Pointe des paulinischen Rechtfertigungsglaubens, allerdings im vermeintlichen Wissen darum, dass die auf den Willen des Menschen zurückgeführte Liebe den Glauben ausschließe. Diese Konsequenz musste er aus der Lektüre der spätmittelalterlichen Theologie ziehen; sie war aber auch damals schon nicht die einzig mögliche Antwort. Luther sah sich allerdings genötigt, über Paulus – um seiner Rechtfertigungslehre willen – hinauszugehen. Diesen Unterschied muss man im Blick haben, wenn man Luther in seinem historischen Kontext verstehen will.

Damit zeigt sich hier am Ende, dass der Verdacht, den Habermas erhebt, die Gnade hebe die Freiheit des Menschen im Handeln gänzlich auf, nicht von der Hand zu weisen ist. Das ist die Folge einer radikal verstandenen Gnadentheologie, wie sie von Augustinus her möglich erscheint. Luther hat diese Linie von Augustinus her nur ausgezogen, aber gegen einen spätscholastisch gedachten Systemzwang, den er bei Gabriel Biel zu erkennen glaubte, gerichtet. Diesen Systemzwang zerstört Luther. Gegen ihn richtet sich seine ganze philosophiekritische Argumentation. In dieser Richtung kann eine ökumenisch inspirierte katholische Theologie Luther heute folgen. Nicht folgen kann katholische Theologie freilich der Schlussfolgerung, dass das moralische Handeln des Menschen theologisch folgenlos bliebe. Lutherische Theologie kann unter dem Stichwort der Verantwortung tatsächlich von der Mitwirkung des Menschen reden, wenn diese selbst Wirkung von Gnade und Glaube darstellt. Wie sie das kann, ist womöglich noch nicht ausreichend bedacht worden. Dennoch aber gilt: Die Verantwortung des Menschen schließt den Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes ein.²³ „Die Rechtfertigung

²¹ Vgl. ebd., 128.

²² Vgl. O. H. Pesch, *Freisein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 1983, 236.

²³ Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Gott und die Würde des Menschen*, Paderborn/Leipzig 2017, 114.

negiert also nicht die Notwendigkeit guter Werke für ein Christenleben, denn „dieser Glaube ist in der Liebe tätig“²⁴. Der Gebotsgehorsam ist eine Wesensdimension des Glaubens, heißt es in einem lutherisch-katholischen Schlüsseltext.²⁵

Schließlich ist festzuhalten: Habermas' kritische Lektüre von Schlüsseltexten Luthers macht auf das eigentümlich ambivalente Potenzial der Rechtfertigungslehre Luthers aufmerksam. Den Streit zwischen Luther und Erasmus deutet er ganz in den Grenzen der aufgetretenen Ausgangspunkte. Luther verwirft den Gehorsam gegenüber den moralischen Gesetzen, weil er dem Glauben widerspreche; Erasmus dagegen betont die soteriologische Valenz des Gehorsams gegenüber Gottes Geboten. Warum sonst sollte der Schuldige sein Leben bessern wollen (vgl. AGP II, 54)? In der Auseinandersetzung mit Habermas' Lutherdeutung wird deutlich, dass unterschiedliche Rezeptionsweisen seiner Theologie möglich sind. Das führt Habermas selbst vor. Die ökumenische Deutung, die Habermas allerdings nicht kennt, sucht angesichts dieses von Habermas dargelegten ambivalenten Potenzials Luthers eine andere Lösung anzubieten, die der durchaus radikalen augustinischen Rechtfertigungslehre Luthers Verständnis entgegenbringt, der verhängnisvollen Konsequenz ihrer soteriologischen Folgenlosigkeit allerdings zu entgehen sucht. Wollte Luther, dass sein Rechtfertigungsverständnis theologisch und philosophisch belanglos wird? Die hier vorgelegte ökumenische Deutung sucht den Gedanken stark zu machen, beide Sichtweisen zusammen zur Geltung zu bringen. Freilich teilt eine solche ökumenische und zugleich historisch-kritisch gelesene Rechtfertigungslehre letztlich das Schicksal aller Theologien in der Moderne, dass die freiheitliche Vernunft sich ohne religiöse Prämissen selbst zu inszenieren sucht. Hier liegen aber auch Chancen, die Idee der rettenden Gerechtigkeit, und das meint „Rechtfertigung“ im Kern, gemeinsam zu entfalten.²⁶ Dazu haben sich die im Frühjahr 2019 in Notre Dame (USA) versammelten Anglikaner, Lutheraner, Reformierten, Methodisten und Katholiken gemeinsam entschlossen.²⁷

Dr. Wolfgang Thönissen ist Professor für Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Paderborn und Leitender Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik.

Kontakt: prof.thoenissen@moehlerinstitut.de

²⁴ Ebd., 115 mit Verweis auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ Nr. 25, in: H. Meyer u. a. (Hg.), DWU, Band 3: 1990–2001, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, 425.

²⁵ Vgl. Arbeitsgruppe der DBK, Gott und die Würde des Menschen (s. Anm. 23), 135, Nr. 227.

²⁶ Vgl. hierzu W. Thönissen, Die Idee einer rettenden Gerechtigkeit. Zur Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Geschichte der Philosophie, in: *Cath(M)* 75 (2021) 64–80.

²⁷ Vgl. Erklärung der Notre-Dame-Konferenz. 29. März 2019, in: Oeldemann u. a. (Hg.), DWU 5 (s. Anm. 18), 1154–1157.

Maureen Junker-Kenny

Vom „paulinischen Christentum“ zum „Anderen“ der Vernunft im nachmetaphysischen Denken

Kurzinhalt – Summary:

Ausgehend von den Stationen der Entwicklung zum postmetaphysischen Denken zeigt der Aufsatz einen Zusammenhang zwischen der Wahl des „paulinischen Christentums“ als dem religiösen Ausgangspunkt der okzidentalen Denkwelt und der abschließenden Beurteilung der Religion als das „Andere“ der Vernunft bei Jürgen Habermas auf. Die Evangelien über das Leben Jesu gehören zur Wirkungsgeschichte und betonen wie die antignostischen Patristiker die menschliche Freiheit. Eine autonome Vernunft ist nicht gleich „säkular“, sondern vereinbar mit dem Gottesglauben.

Beginning with the stations of the development towards postmetaphysical thinking, the article establishes a connection between the choice of “Pauline Christianity” as the religious point of departure of the occidental history of thought, and the concluding evaluation of religion as the “other” of reason in the argumentation of Jürgen Habermas. The gospels treating the life of Jesus also belong to the history of reception and highlight human freedom, as do the antignostic patristic authors. Autonomous reason is not merely “secular”, but compatible with faith in God.

Der Themenstellung des Sonderheftes, die aktuelle Konstellation von Religion und postmetaphysischem Denken zu untersuchen, die sich aus Habermas’ Rekonstruktion der in der Geschichte europäischer Selbstverständigung zutage tretenden Quellen und Richtungen ergibt, werde ich in fünf Schritten nachgehen. Einem Überblick über das Interesse, die Relevanz und die Wendepunkte dieses Denkwegs (Abschnitt 1) folgt die Untersuchung von drei Stationen: des Ursprungs und der zentralen Botschaft des Christentums, die mit der paulinischen Fassung identifiziert wird (Abschnitt 2), der Kantischen Begründung der Philosophie auf der Autonomie des Subjekts, die in der Ethik auf einen „Vernunftglauben“ hinausgeführt wird (Abschnitt 3) und der Neubestimmung der Beziehung von Vernunft und Religion durch ihre Einordnung als das „Andere“ der Vernunft, das sich im Ritual manifestiert (Abschnitt 4). Abschließend werden die Themen näher bestimmt, die sich aus den innovativen und eingehenden, immens gelehrsamem Studien für die Theologie als Aufgaben stellen. Was von Habermas’ Werk zu lernen ist, betrifft Punkte, die vonseiten theologischer Gegenwartspositionen kontrovers beurteilt werden. Es regt damit zu einem innertheologischen Diskurs über die Interpretation zentraler Elemente an (Abschnitt 5).

1 Interesse, Relevanz und Wendepunkte der Habermas'schen Analyse der Stationen in der Entwicklung zum postmetaphysischen Denken

Es kann als ungewöhnlich gelten, wenn biblische Texte und ihre theologische Rezeptionsgeschichte in der jüngeren deutschsprachigen Philosophie Aufmerksamkeit finden. Auch wenn dieselben Autoren von Platon bis mindestens Søren Kierkegaard zur Debatte stehen, spielen sich die Erörterungen ihrer Werke oft innerhalb der Schranken der eigenen Disziplin ab. Grenzgänger, die aus ihrem Fundus an Kenntnis der Bibel und der Klassiker ihrer Wirkungsgeschichte schöpfen konnten, wie Paul Ricoeur, wurden von etlichen ihrer Zunftgenossen als „in Philosophen verkleidete Theologen“¹ beäugt. Während eine solche Reserve aufseiten der Theologie auch in der Moderne weniger ausgeprägt gewesen ist, wie sich z. B. in der positiven Aufnahme der anthropologischen Wende Immanuel Kants dokumentiert, blieb die Wirkung ihrer Untersuchungen im Wissenschaftsspektrum überwiegend auf ihr eigenes Fach beschränkt.

Jürgen Habermas hat seit den späten 1980er-Jahren zur Rezeption und Kritik seines Werks innerhalb der Felder biblischer, systematischer und praktischer Theologie in Repliken Stellung genommen. Die unterschiedlichen Zugangsweisen wurden darin ebenso deutlich beleuchtet wie die bis in die Philosophie der Neuzeit andauernde Präsenz von Kategorien, die nicht in den antiken Schulen der Philosophie, sondern im biblischen Monotheismus wurzeln. In seinem neuen Doppelwerk werden im Ausgang von Karl Jaspers' These zum gemeinsamen Ursprung der Weltreligionen und der philosophischen Systeme in der Achsenzeit beide Ströme in ihrer Entfaltung im westlichen Denken verfolgt. Durch die Analyse von Schlüsseltexten aus dreitausend Jahren in Form von Quellen, Kommentaren und systematischen Entwürfen wird der Raum der christlichen Denkgeschichte von neu platzierten Warten aus vermessen. Im Lichtkegel der Leitfrage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen werden unerwartete Schneisen offengelegt. Indem Konflikte, Transformationen und Neuanfänge detailgenau interpretiert werden, zeigt sich das Wurzelwerk, aus dem unvorhergesehene Konfigurationen erwachsen sind, wie z. B. die zivilgesellschaftliche Selbstorganisation in italienischen Städten des Mittelalters. Sie werden in ihrem Durchbruchcharakter markiert und in die religiösen, sozialen und politischen Zusammenhänge gestellt, deren Verbindung solche europäischen Entwicklungen möglich gemacht haben. Dabei bietet die Einbeziehung eines sozialwissenschaftlichen Blicks auf strukturelle Innovationen für ideengeschichtlich Forschende eine Fundgrube an Aspekten zur lebensweltlichen Bedeutung des Wandels von Grundannahmen. Die Wende zu Prinzipien der Moderne wird dementsprechend früher gelegt. Das Freiheitsdenken des Johannes Duns Scotus wird als ihr Auftakt

¹ Vgl. P. Ricoeur, *La Critique et La Conviction. Entretien avec François Azouvi and Marc de Launay*, Paris 1995, 227.

veranschlagt und mit der Position Wilhelm von Ockhams als richtungsweisend für die beiden Flügel der modernen Philosophie erkannt, die sich heute gegenüberstehen: die das Existieren einbeziehende kontinentale und die begrifflich operierende analytische Philosophie.

Die Relevanz der monumentalen Untersuchung von Habermas² wird besonders im Vorwort (AGP I, 9–16), im „Postskriptum“ (AGP II, 767–807), sowie in seinem Rückblick auf zehn Jahre der Forschung an diesem Werk umrissen. Habermas schärft darin ein, wie dringend die Gegenwartssituation auf einen Vernunftgebrauch angewiesen ist, der das menschliche Vermögen zur Selbstreflexion stärkt: „Vom Verschwinden dieser Reflexionsform [...] könnte das kulturelle Selbstverständnis moderner Gesellschaften – und damit der Modus des gesellschaftlichen Lebens selbst – nicht unberührt bleiben.“³ Umso wichtiger werden die Ressourcen, aus denen sich diese Fähigkeit regeneriert. Die Weichenstellungen, die aus der Interaktion zwischen biblischem Monotheismus und Philosophie hervorgegangen sind, müssen auf ihre Faktoren und Inhalte geprüft werden.

Als einen folgenreichen Umschlagspunkt auf dem Weg zum nachmetaphysischen Denken zeichnet Habermas im vierten Kapitel den Schritt des Paulus in die hellenistische Welt aus. Das Kapitel rekonstruiert den Kerninhalt des Christentums auf der Linie von Paulus zu Augustinus, dessen epochenübergreifender Einfluss noch als maßgeblich für Kants Unterscheidung einer intelligiblen von einer empirischen Ebene angesehen wird.⁴ Aufgrund der langetablierten Kritik des Diskursethikers am transzendentalen Denken und an Kants Bestimmung der praktischen Vernunft bis in ihre Antinomien hinein wird die Brücke, die dessen anthropologische Wende für die Entfaltung christlicher Glaubensinhalte bedeutet, nicht beschränkt. Am Ende des zweiten Bandes wird im Gegenzug zu einer als „säkular“ definierten Vernunft die Religion als eine im Ritual verankerte „gegenwärtige Gestalt des Geistes“ (AGP II, 807) ausgeführt.

Auf diesem Interpretationsweg lassen sich, so scheint mir, Schaltstellen erkennen, die zu dem genannten Ausgang führen, an denen es aber ebenso möglich gewesen wäre, andere Richtungen einzuschlagen. Vor aller Detaillierung der herauspräparierten Kontinuitäten und Brüche ist zunächst der Bogen selbst herauszustellen, der sich von der Privilegierung der paulinischen Theologie im Neuen Testament und einer Überbewertung der Rolle der augustianischen Anthropologie zur Etablierung der Religion als des „Anderen“

² J. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019 [im Folgenden im Haupttext zitiert als „AGP“ mit entsprechender Band- und Seitenangabe].

³ J. Habermas, Rückblick eines Autors, in: DZPh 69 (2021) 231–240, hier: 232.

⁴ Habermas führt die Unterscheidung auf die lutherische Rezeption der Unterscheidung der *civitas dei* von der *civitas terrena* zurück (vgl. AGP II, 196f.).

der Vernunft spannt. Die These von ihrer „diskursiven Exterritorialität“⁵ wurde schon 2005 getroffen und stellt somit eine über viele Jahre verteidigte Überzeugung Habermas' dar. Die damit einhergehende Verkürzung der Vernunft und die Zuweisung der Religionsphilosophie in die apologetischen Außenbeziehungen der Religionen wurden nicht nur vonseiten der Theologie angefragt, sondern auch z. B. in der philosophischen Kantforschung. Ein Fazit der Lektüre der beiden Bände ist, dass auch die außerordentlich genaue Durcharbeitung der großen Werke und Wendungen der Theologiegeschichte dieses Urteil nicht hat erschüttern können. Bei aller Betonung der Vernunftbasis z. B. des Naturrechts und dessen Rolle für einen kosmopolitischen Horizont der Ethik wird die Quelle der Religion nicht nur als unabhängig von der Vernunft, sondern als gegensätzlich zu ihr bestimmt. Auf die Fragen, die sich damit zum Übersetzungsauftrag und noch grundsätzlicher zum Verhältnis von Vernunft, Geschichte und Offenbarung ergeben, wird am Ende einzugehen sein.

Zuvor sind jedoch drei markante Kreuzungen zu besuchen, an denen Richtungen festgelegt werden: erstens Habermas' Bestimmung des westlichen Christentums durch sein paulinisch-augustinisches Erbe, die überdies mit einer Unterschätzung der Rolle der Christologie für die Ausbildung der freiheitsbetonenden Linie von den frühen patristischen Autoren über Duns Scotus bis zur Neuzeit einhergeht. Zweitens die Festlegung der Moderne als „säkular“ durch eine bestimmte Lesart und Kritik vor allem von Kants Analysen der praktischen Vernunft. Die Verweisung der Religion in die Stellung des „Anderen“ zur postmetaphysischen Vernunft und die Bestimmung ihres Spezifikums als „Ritual“ werden durch die Selektion dieser Traditionslinien als den entscheidenden erleichtert. Der Ertrag ist ein nachmetaphysisches Reflexionsvermögen, für das die Substanzontologie durch das dialogisch-performative Verhältnis zwischen Gott und den menschlichen Geschöpfen zu neuen Kategorien durchbrechen konnte. Impulse für die zeitgenössische Lage werden aber nicht dort, z. B. im Austausch mit der Theologie über den Begriff der Geschichte, gesucht, sondern, drittens, im objektiv vorfindbaren Ritual loziert, das den Religionen als ihr Sondergut zugeordnet wird. Doch ist es möglich, dass das Unterscheidende der Religion ursprünglich anderswo begründet sein könnte, auf das solche symbolische Praxis verweist? Führt das Bestreben, eine manifeste, objektiv behaftbare Performanz als Definiens und Alleinstellungsmerkmal der Religion dingfest zu machen, nicht in die Verabsolutierung einer gegebenen Gestalt religiöser Praxis, die ohne diskursive theologische Erörterung und Bestimmung zum Ausweis einer magisch verselbständigten Einstellung zur Wirklichkeit werden könnte? Die Behaftung auf sichtbare Formen des Umgangs mit Transzendenz muss besonders dann zur Falle werden, wenn das Ritual als atemporaler Vollzug, ohne Bezug zur

⁵ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 135.

Kapazität des Denkens, des Austauschs und des Handelns und ohne kritischen Rückbezug auf die Wesensbestimmung der jeweiligen Tradition veranschlagt wird. Die drei genannten Kreuzungen werden in den verschiedenen gegenwärtigen Zugängen zur Theologie nicht einheitlich beurteilt werden. Aus der Perspektive eines Ansatzes, der das Wesen des Christentums in der durch Jesus geoffenbarten Zuwendung eines Gottes unbedingter Liebe erkennt, die ihrerseits die Freiheit des Menschen voraussetzt, werde ich abschließend Themen für weiterführende Debatten benennen.

2 Der religiöse Ausgangspunkt der okzidentalen Denkentwicklung: Paulus als Inaugurator der hellenistischen Wende des christlichen Erlösungsglaubens

Es ist folgenreich, welchen Teil der urchristlichen Botschaft Habermas als den Kern identifiziert, der mit der griechischen Metaphysik in einen Austausch geraten sei, in dem deren substanzontologische Grundbegriffe eine Umorientierung in eine kommunikativ-intersubjektive Richtung erfahren. Seine Einschätzung, dass die paulinische Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer wirkungsmächtiger geworden sei als die in der Bergpredigt zusammengefasste eigene Verkündigung Jesu markiert eine Grundlinie für die Rekonstruktion des religiösen Pols.⁶ Die Mission des Paulus jenseits der Grenzen Israels gilt ihm als Auftakt der Begegnung der zwei geistigen Traditionen, des christlichen Erlösungsglaubens und der rationalen Welterkenntnis einer kosmos-orientierten griechischen Philosophie. Die Implikate dieser Auffassung vom Kern der christlichen Heilsbotschaft werden sich bis in die Neuzeit bemerkbar machen: die Rolle „Adams“ als Gegenfigur zu Christus, d. h. die Einstufung des Menschen als Sünder nicht nur faktisch, sondern der grundsätzlichen Verfassung nach; ein auf das Kreuz zentriertes Verständnis von Heilsgeschichte, in dem nicht das Leben Jesu, sondern der Begriff der Gnade Gottes die entscheidende Rolle spielt; und die Auffassung der Christologie als nachträgliche Deutung der Autoren des Neuen Testaments ohne Verbindung zu Jesu eigenem Selbstverständnis in seiner Verkündigung des Reiches Gottes.⁷ Welche Elemente in diesen Akzentsetzungen erweisen sich als einseitig,

⁶ Habermas fasst sein Urteil so zusammen: „Jesus verkündet seine Lehre in der Absicht der Erneuerung des Judentums [...]. Hingegen konstruieren die nach Jesu Tod entstandenen und erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts kanonisierten Schriften, vor allem die Briefe des Paulus und die von einem Schüler des Paulus geschriebene Apostelgeschichte, eine Theologie des Kreuzestodes, die die Wirkungsgeschichte des Christentums mindestens ebenso stark bestimmt hat wie die jesuanische Aktualisierung der jüdischen Heilsbotschaft und seine radikale, in der Bergpredigt verdichtete Ethik“ (AGP I, 495).

⁷ Christologische Aussagen seien nachösterliche Auslegungen, die im Gegensatz zu der „historisch ernüchterten“ Einsicht der Aufklärung stehen, dass „Jesus selbst keine Christologie verkündet hat“ (AGP I, 495).

unhistorisch oder irreführend, und welche Leitlinien geben sie für die weitere Wirkungsgeschichte vor?

Einseitig ist die Privilegierung des Paulus und die Identifizierung seiner Zusammenfassung des Heilswirkens Gottes als die für die weitere Wirkungsgeschichte maßgebliche Gesamtdeutung. Was fehlt, sind die Evangelien mit ihren narrativen Darstellungen des Lebens Jesu, das in Paulus' Kurzformel von Kreuz und Auferweckung nicht erscheint. Sie deuten die Kreuzigung Jesu als Folge des von ihnen erzählten Lebens und führen sie auf die politisch-religiösen Interessen der machthabenden Gruppen zurück, gegen die seine Auferweckung als bestätigende Rettung durch Gott erkannt wird. Indem sie die Auferstehung als neuen Akt Gottes auffassen, durch den Jesu Berufung auf Gott als legitim akzeptiert wird, bieten sie eine andere Auslegung als die kultische Kategorie des Sühneopfers (*hilasterion*), auf die Paulus zurückgreift.⁸ Die Wahl dieses Ausdrucks belegt überdies die Rolle der Tempeltradition für Paulus, der wie Jesus selbst und die vier Evangelien auf dem Hintergrund des Judentums des Zweiten Tempels gesehen werden muss. Historisch nicht mehr haltbar ist die Einordnung des „Völkerapostels“ in eine neue hellenistische Epoche: zum einen, weil dieser Kontext schon länger bestimmend war, wie an der Septuaginta, der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische, belegbar ist; vor allem aber, weil der religiöse Hintergrund für Paulus' Missionierung der „Völker“ die Erfüllung des Versprechens an Abraham ist, mit einer universalen Nachkommenschaft gesegnet zu werden.⁹ Wenn nicht irreführend, dann zumindest umstritten ist die Einordnung der christologischen Deutung der Person Jesu als Messias und Sohn Gottes allein als nachträgliche Interpretation der urchristlichen Gemeinden, ohne eigenen Anhaltspunkt im symbolischen Wirken und Selbstverständnis Jesu. Die Probleme der historischen Forschung, die hier anzugehen sind, haben gerade nicht zum Aufgeben der Frage nach dem historischen Jesus geführt. Die Skepsis Rudolf Bultmanns, hinter die Gemeindebildung zurückfragen zu können, ist nicht die einzige Position geblieben.

Habermas' differenziertes Eingehen auf historisch-kritische Forschungen zum Neuen Testament liefert ein aspektreiches Bild der antiken multireligiösen Kulturen und Konflikte, ist aber von Optionen geleitet, zu denen kein Konsens besteht. Von einem Philosophen, der nicht gleichzeitig Bibelforscher ist, sollten solche Unterscheidungen von Ergebnissen aus Debatten in

⁸ Vgl. Christopher M. Tuckett's differenzierte Untersuchung der verschiedenen Verwendungsweisen bei Paulus – C. M. Tuckett, Art. Atonement in the NT, in: *The Anchor Bible Dictionary*, Band 1, New York 1992, 518–522.

⁹ Für die exegetischen Forschungsergebnisse im englischsprachigen Raum, auf die ich mich in Kapitel 2–4 meines Buches „The Bold Arcs of Salvation History“ (M. Junker-Kenny, „The Bold Arcs of Salvation History“. Faith and Reason in Jürgen Habermas's Reconstruction of the Roots of European Thinking, Berlin/Boston 2022) beziehe, soll hier ein Aufsatz Seán Freynes genannt werden: S. Freyne, The Jesus-Paul Debate Revisited and Re-imagining Christian Origins, in: K. O'Mahoney (Hg.), *Christian Origins: Worship, Belief, and Society*, Sheffield 2003, 143–162.

diversen Methoden und Sprachen auch nicht erwartet werden. Aus theologischer Sicht wird aber im Wissen um die Rezeptionsgeschichte deutlich, dass die von Habermas identifizierten Hauptlinien andere, ebenso wichtige Stränge unterbelichtet lassen.

Die Vermutung, dass in der Traditionslinie der paulinischen Deutung des Todes Jesu die Rolle der Sünde überbetont werden könnte, bestätigt sich im bruchlosen Anschluss an Augustinus' Konzeption einer biologisch vererbten Ursünde. So wenig die Evangelien auf ihre Darstellungen des Lebens Jesu als Offenbarung eines gütigen Schöpfers hin verglichen werden, so unerforscht bleibt die antignostische Linie der Patristiker mit ihrer Verteidigung der menschlichen Freiheit. Die theologische Anthropologie wird nur in ihrer durch Augustinus geprägten Fassung rezipiert, ohne sie zu Vorgängern und Zeitgenossen wie Origenes, Gregor von Nyssa, Ambrosius und Pelagius in Beziehung zu setzen. Die patristischen Entwürfe vor, neben und nach Augustinus, die alternative Bestimmungen des christlichen Schöpfungs- und Erlösungsgottes, des von Gott ansprechbaren menschlichen Ebenbildes, der Bedeutung Jesu Christi sowie der Begleitung und des Ausgangs der Menschheitsgeschichte ausarbeiten, hätten andere Linien der Kontinuität zu den Berufungen, Heilungen und Umkehrerzählungen der Evangelien geboten.

Zu ergänzen wären also zum einen die unterschiedlichen Entwürfe der Anthropologie eines freien, sich zu Gottes Anruf verhaltenden Menschen. Zum anderen müsste eine angemessene Entfaltung der Bedeutung des Freiheitsthemas die Christologie und Soteriologie einbeziehen. Es wirkt sich aus, dass eine ähnlich genaue Analyse, wie sie in der theologischen Anthropologie des Sünders vorgenommen wird, in den Anliegen der alexandrinischen und antiochenischen Modelle der Christologie nicht versucht wird. Unberücksichtigt wie das Leben Jesu in Habermas' Privilegierung der paulinischen Deutung der Kreuzigung Jesu als Sühneopfer bleiben die antignostischen Entwürfe der Heilsgeschichte in der systematischen Ausarbeitung des biblischen Erbes, vor allem in den christologischen Auseinandersetzungen in den folgenden Jahrhunderten. Sie bilden Kategorien aus, die die Substanzmetaphysik an ihre Grenze bringen. Ohne diese Konflikte und ihre theologische Bearbeitung und wechselnde Lösung auf Konzilien wäre schwer zu verstehen, wie es zu den sozialetischen und rechtspolitischen Durchbrüchen des Mittelalters hätte kommen können, die Habermas in einer Tiefe und Relevanz eruiert, die ihresgleichen sucht. Es scheint mir unabweisbar, dass diese Ausfaltungen von einer augustinischen Anthropologie aus schlechterdings nicht zu erreichen gewesen wären.¹⁰ Dieses Urteil beruht auf der hermeneutischen

¹⁰ Habermas verweist selbst auf die „hobbistische Auffassung von Staat“ (vgl. AGP I, 614) bei Augustinus. Zur Unvorstellbarkeit der Entwicklung einer die biblische Gerechtigkeitsorientierung aufnehmenden Wirtschaftsethik, Sorge für die Schöpfung und für die Armen von einer

Voraussetzung, dass Impulse, die in einem erneuten Umschwung wieder zur Geltung kommen, in einer Glaubenstradition als Ressourcen schon angelegt gewesen sein müssen.

Es müssten also bei dem wichtigen Versuch, Kontinuitäten und Differenzen zwischen dem Anfang des Christentums und der ersten Phase der Auseinandersetzung mit philosophischen Ansätzen nachzuzeichnen, zunächst die hermeneutischen Prinzipien untersucht werden, anhand derer die Rekonstruktion erfolgt: Welcher Gesamtentwurf liegt dem Vergleich zugrunde, der mit Bezug auf signifikante einzelne Textstellen zu belegen oder zu verwerfen ist? Sündenbewusstsein, Freiheit, Handlungsfähigkeit, ein Gott des Kultes oder der Betonung der geschichtlichen Begleitung der Schöpfung? Welche Rolle nimmt die Person Jesu in ihrer Gottesbeziehung und ihrer Willensbestimmung ein? Erst im siebten Jahrhundert führt der Bezug auf die in Jesu Leben sichtbar werdende Freiheit – nicht zuletzt in der in den Evangelien geschilderten Annahme des Leidensweges im Gebet Jesu in Gethsemane – zur Unterscheidung des Willens als Kapazität und als konkretem Vollzug. Damit wurde durch Maximus Confessor die Voraussetzung geschaffen, den substanzontologischen Rahmen auf ein Denken des Subjekts hin zu überschreiten. Fortgeführt wird dieser Kerngedanke der Christologie und Anthropologie bei Duns Scotus, den Habermas zielsicher als die entscheidende Wende zur Neuzeit ausweist.

3 Die Bedeutung Kants in der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube

In der philosophisch vermittelten kontinentalen Theologie gibt es nicht wenige Versuche, Stationen des Freiheitsdenkens von der Bibel zu patristischen und mittelalterlichen Ansätzen und von dort zur Moderne aufzuweisen.¹¹ Als ein grundlegender Trennungspunkt erscheint die Verabschiedung der latent monistischen Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses, die in Auseinandersetzung mit dem Erbe des Aristoteles und mit der islamischen Theologie vollzogen wurde.¹² Die Möglichkeit, die Seite des „Glaubens“ in denjenigen

gnostischen Weltsicht aus vgl. J. Philip Wogaman, *Christian Ethics: A Historical Introduction*, Louisville 1993 (²2011), 25–28.

¹¹ Vgl. z. B. die Werke von Edward Schillebeeckx; G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische Enhypostasiebegriff in neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001; D. Ansoerge, *Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen*, Regensburg 2017.

¹² Von theologischer Seite herausgestellt wird dies u. a. von Thomas Pröpper (vgl. T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Band 2, Freiburg i. Br. 2011, 1281f.). Magnus Striet weist darauf hin, wie die Lehre von den *creabilia* mit ihrer Unterscheidung zwischen göttlicher Vernunft und Willen den Nezessitarismus der arabischen Kosmologie korrigiert (vgl. M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* [RaFi 14], Regensburg 2003, 144 Fn. 164). Magnus Lerch untersucht, ob das Partizipationsdenken, das hinter dem thomanischen

Themen der christlichen Denkgeschichte auszuloten, die von einer freiheitsorientierten Interpretation der Gestalt Jesu ausgehen, ist durch Habermas' Identifizierung der Botschaft des Neuen Testaments mit Paulus' eindringlicher theologischer Deutung jedoch erschwert. Mit ihrer antithetischen Struktur von Tod und Auferweckung, Sünde und Gnade wird Erlösung als eine durch Gottes Gnade erfolgende Neubestimmung oder sogar Wiedergeburt des als essenziell sündig bestimmten Menschen interpretiert. Es wird damit schwieriger, die in fesselnden Überblicken und interdisziplinär angelegten gelehrten Detailuntersuchungen verfolgten politisch-ethischen Aufbrüche des Mittelalters auf Elemente und Implikate der Verkündigung und Praxis Jesu zu beziehen.

Auch wenn Habermas die hier möglichen Verbindungslinien zu einer Anthropologie kommunikativer Freiheit nicht ausleuchtet, so setzt er doch dezidiert bei dem Denker ein, der den Paradigmenwechsel zur praktischen Vernunft vollzieht: dem Franziskaner Duns Scotus. Im Vergleich mit Thomas von Aquin wird die Bedeutung des Umschlags einer kognitiv-weisheitsorientierten zu einer fundamental handlungsbezogenen Gotteslehre mit genauem Sinn für intellektuelle Relevanzen erkannt und in seinen Folgen für den Weitergang des europäischen Denkens rekonstruiert. Während Habermas die Nähe dieses spätmittelalterlichen Neueinsatzes zum modernen Autonomiebegriff präzise herausstellt,¹³ fällt seine Bewertung des deontologischen Ansatzes Kants zweigeteilt aus: Die Postulatenlehre wird vom postmetaphysischen Standpunkt her als eine auf der „Überforderung“ des endlichen Moralsubjekts beruhende Konsequenz abgelehnt. Seine Prüfung der Notwendigkeit des Schrittes zum praktischen Vernunftglauben fällt negativ aus: „nemo ultra posse obligatur“ (AGP II, 333).¹⁴ Der Überschritt in die Annahme eines unterstützenden und rettenden Gottes beruht auf einer nicht haltbaren Prämisse, die der einzelnen Person mehr abverlangt, als sie leisten kann. Damit wird eine, wenn nicht die, entscheidende Brücke zwischen

Analogiedenken steht, einen Monismus befördert, der gegen seine Betonung der *creatio ex nihilo* steht (vgl. M. Lerch, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie [RaFi 6], Regensburg 2015, 110–120). Philosophisch stellt Ludwig Honnefelder die Eröffnung eines auf der Wahrnehmung von Kontingenz beruhenden Geschichtsdenkens durch Scotus heraus, in dem neue Anfänge denkbar werden (vgl. L. Honnefelder, Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Darmstadt 2008, 171–188).

¹³ Habermas resümiert: „Damit folgt Kant unter nachmetaphysischen Bedingungen einer schon bei Duns Scotus angelegten Tendenz insofern, als die Moralgesetze die Form abstrakt-allgemeiner Rechtsgesetze annehmen, wobei jedes einzelne Subjekt sein eigener, allein der praktischen Vernunft unterworfenener Gesetzgeber ist. Die Frage, was der Sollgeltung der aus Vernunft begründeten moralischen Gebote ihre deontologische Bindungskraft gibt, beantwortet Kant mit der Lehre vom Faktum der Vernunft“ (AGP II, 332).

¹⁴ Vgl. auch AGP II, 348, 360. In AGP II, 804, wird in Anbetracht der nachgezeichneten Genealogie erwogen, „in dem ‚Überschuss‘ des *unbedingten Sollens* und der *absoluten Pflicht* verwehte Spuren des Sakralen zu vermuten“. Damit würde die Evidenz der menschlichen Moralfähigkeit der Wurzel des biblischen Monotheismus zugeschlagen.

autonomer Vernunft und Religion als ungangbar erklärt und die Verweisung des Glaubens in das „Andere“ der nunmehr als „säkular“ bestimmten Vernunft angebahnt.

Philosophische und theologische Einwände gegen diese Kant-Interpretation haben auf den Hegel'schen Hintergrund der Kritik des „Sollens“ hingewiesen¹⁵ sowie auf andere Deutungen Kants innerhalb der Kritischen Theorie, wie denen Theodor W. Adornos und Max Horkheimers.¹⁶ Rudolf Langthaler stellt drei grundlegende Unterschiede zwischen Habermas' Kritik an der unberechtigten „Erweiterung“ der Moralthorie in einen Vernunftglauben und Kants eigener Argumentation heraus.¹⁷

Erstens geht es um den Status dieser „Erweiterung“. Während die Begründung der Moralität unabhängig vom Glauben an Gott erfolgt, geht der moralische Endzweck der praktischen Vernunft „noch über das moralische Gesetz“¹⁸ hinaus. Er schließt die Hoffnung auf einen Endzweck ein, den das Subjekt nicht selbst hervorbringen kann.¹⁹ Habermas reduziert, was Kant als „Willensbestimmung *der besonderen Art*“ (AGP II, 356) ausweist, zu dem Umstand, dass es sich um „die Verpflichtung zur solidarischen Verwirklichung eines gemeinsamen, nur durch kollektive Anstrengung erreichbaren Ziels“ (AGP II, 356) handelt. Damit erscheint das Problem als eines, das durch Intersubjektivität gelöst werden kann. Doch moralische Verpflichtung bezieht sich immer auf eine einzelne Person. Was für Kant einem „Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft“²⁰ entspricht, nämlich angesichts der Erfahrung des Scheiterns guter Intentionen und Handlungen nicht zu verzweifeln, wird in ein kollektiv erreichbares Ziel uminterpretiert und externalisiert. Für Kant steht die Selbsterhaltung der Vernunft auf dem Spiel, die durch die Postulate gerade gestützt werden soll.

Zweitens ist die Verwandlung einer prinzipiellen Diskrepanz für moralische Subjekte in ein empirisch lösbares Problem verbunden mit einer weiteren Umbestimmung von Kants Argumentation, nämlich einer psychologisierenden Interpretation der Frage nach absolutem Sinn. Habermas verortet die

¹⁵ Vgl. H. Nagl-Docekal, *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*, Berlin/Boston 2014, 85.

¹⁶ Vgl. S. Wendel, *Die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung. Theologische Anknüpfung an und Unterscheidung von Habermas' nachmetaphysischer Interpretation Kantischer Metaphysik*, in: F. Gruber/M. Knapp (Hg.), *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“*, Freiburg i. Br. 2021, 124–144; H. Nagl-Docekal, *Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“*, in: *DZPh* 68 (2020) 659–688.

¹⁷ Vgl. R. Langthaler, „...dass der Kredit, den Kant der Postulatenlehre einräumt, nicht gedeckt ist“: *Zu Habermas' Kritik der Kantischen Postulatenlehre*, in: ders./H. Schelkshorn (Hg.), *Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Ein kritischer Kommentar*, Leiden [erscheint].

¹⁸ I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, Darmstadt ab 1963, Band IV, 655 Anm.

¹⁹ Vgl. ders., *Werke in sechs Bänden* (s. Anm. 18), Band VII, 851.

²⁰ Ders., *Werke in sechs Bänden* (s. Anm. 18), Band VI, 276.

Kluft, die zu überbrücken ist, in dem Auseinanderklaffen von „Moralgesetz“ und der menschlichen „Bedürfnisnatur“ (AGP II, 332f.), die zu den Postulaten der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit führen. Bei Kant hingegen sei der Grund die Notwendigkeit, zur „Selbstachtung“ fähig zu sein. Langthaler diagnostiziert eine „Verengung“ des Begriffs der praktischen Vernunft zum „Begehrungsvermögen“. Damit droht eine naturalisierende Deutung des „Bedürfnisses der reinen praktischen Vernunft“²¹. Von dieser Rekonstruktion aus ist es nicht überraschend, wenn die „Pflicht, das höchste Gut zu befördern“ als eine problematische „Beförderung [...] überschwänglicher Ziele“ (AGP II, 333; vgl. auch AGP II, 355) abgelehnt wird. Es ist aber eben nicht nur eine „Motivationsschwäche“, die hier angegangen wird, sondern die unaufgebbare Frage nach Sinn.

Dementsprechend ist die Schlussfolgerung inkorrekt, dass drittens der Vernunftglaube über die Vernunftkritik hinausgeht. Im Gegenteil, er ist der Vernunft immanent. Für Langthaler „polarisiert“ Habermas Vernunft und Glaube mehr als Kant, der mit großer Deutlichkeit die Autonomie der Moralität erklärt, aber zugleich eine „Differenzierung des Vernunfttraumes“²² vornimmt, der für den Glauben offen ist. Damit wären der eigene, intern begründete Ausgriff der Vernunft zur Religion und die Selbstbestimmung zur Moral als Grunddatum der Ethiktheorie mit ihrer Offenheit zur Religionsphilosophie anerkannt. Da dieser Weg von Habermas aber nicht gewählt, sondern als ungangbar beschieden wird, rückt die Religion in das Gegenlager zu einer „ernüchterten“, doch an den vier Kantischen Grundfragen nach wie vor festhalten wollenden Vernunft. Dabei fallen die Antworten jedoch entscheidend kleiner aus als die Fragen. Worin soll nun das Potenzial der anderen der beiden Wurzeln aus der Achsenzeit bestehen, deren Geschichte an Konflikten, Synthesen und Transformationen von nun an nur noch auf der Plattform der nicht bloß nachmetaphysischen, sondern „säkularen“ Vernunft stattfinden soll?

4 Abgrenzungen zwischen Vernunft und einer im Ritual verankerten Religion

Trotz Habermas' eingehender Würdigung des positiven Bezugs der mittelalterlichen Theologien auf die menschliche Vernunftbegabung bleibt die von Paulus her gefolgerte Festlegung des Begriffs des Menschen einseitig auf sein Sündersein bestehen. Dieser Sicht der christlichen Anthropologie entspricht eine Auffassung von Gnade als extrinsezistischem Rechtfertigungsgeschehen. Die Handlungsfähigkeit wird dem Menschen ab- und Gott zugesprochen. Von solchen Prämissen aus ist es schwer, den Ritus der Eucharistie nicht auf

²¹ Ebd.

²² Langthaler, Zu Habermas' Kritik der Kantischen Postulatenlehre (s. Anm. 17).

ein Opferverständnis zu verengen, das, wie Anselm von Canterbury ausführt, freiwillig von Jesus übernommen und dem Menschen, der die Schöpfungsordnung gebrochen hat, gutgeschrieben wird. Eine solche Passivität und Äußerlichkeit sowie die negative Bestimmung des Erlösungswerks als eine die Verdammnis abwendende Satisfaktion ist seit den durch Kant errungenen Denkvoraussetzungen nicht mehr allgemein vermittelbar. Es befördert die Einordnung der Religion nicht als Weiterbestimmung, sondern als das fremde Gegenstück zur Vernunft, wenn der christliche Glaube mit der spät-agustinischen Linie identifiziert wird.

Gleichzeitig mit dieser Kritik an einem verengten Verständnis von Heilsgeschichte ist jedoch zu würdigen, dass Habermas auf genauen Grenzen zwischen dem philosophisch zu erforschenden menschlichen Geist und theologischer Reflexion auf den partikularen Charakter ihrer Glaubenstradition besteht. Es ist hilfreich, wenn ein philosophischer Ansatz, der gegenüber dem Szientismus einen komprehensiven Vernunftbegriff verteidigt, diesen – unter anderem in den Begriffsanalysen der analytischen Philosophie vernachlässigten – Unterschied einschärft. Was der „Offenbarung“ als dem Handeln Gottes in der Geschichte verdankt ist, kann nicht der Fähigkeit des Menschen zugeschlagen werden. Hellsichtig notiert der Theoretiker des kommunikativen Handelns auch, wenn Grenzlinien in der Theologie undeutlich werden, wie die zwischen dem von Welt und Mensch verschiedenen Gott und allem Endlichen.²³ Das intellektuelle Erbe der Schöpfungsdifferenz im Gegensatz zu einem „Hervorgehen‘ aus Gott“ hat er in seiner Friedenspreisrede 2001 in der Debatte um genetisches *enhancement* ins Spiel gebracht. Die Schöpfung eines Gegenübers lässt dieses frei; ein monistisches Emanationsmodell hingegen hat keinen Sinn für die Unabhängigkeit und Würde von Kindern, ihr Leben in unvertretbar eigener Autorschaft zu führen.²⁴

Vor diesem differenzierten Hintergrund, vor dem die Zuweisung des Glaubens ins Exterritoriale jedoch durchgehalten wird, ist zunächst zu fragen, wie die genauere Bestimmung des Propriums der Philosophie zu beurteilen ist. Danach ist auf die Methode einzugehen, mit der das „Ritual“ als spezifisches Kennzeichen der Religion bestimmt wird.

In seiner Replik wendet sich Habermas gegen Anfragen, die zu einer in seiner Sicht unzulässigen Ausweitung der Grenzen des menschlichen Vernunftvermögens führen. Er beharrt auf der Beziehung der Philosophie zum Weltwissen, die sie dem kosmologischen Kontext ihres griechischen Ursprungs verdanke. Gleichzeitig teilt er die gemeinsame Nähe von philosophischer und

²³ In seinem Aufsatz „Versuch einer Replik“ vermerkt Habermas in seiner Antwort an Saskia Wendel, dass ihre Überlegungen die Grundunterscheidung seiner Studie zwischen kosmologisch-griechischem Denken und der jüdischen und christlichen Annahme „des in die Geschichte intervenierenden Gottes“ infrage stellen (J. Habermas, Versuch einer Replik, in: Gruber/Knapp [Hg.], Wissen und Glauben [s. Anm. 14], 224–252, hier: 243).

²⁴ J. Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 29–31.

theologischer Reflexion zu Fragen der Selbstverständigung, durch die beide sich von szientistischer Rationalität unterscheiden.²⁵ In der Verhältnisbestimmung zur Theologie ist es entscheidend, das allgemeine Wahrheitsbewusstsein, das die Philosophie mitsamt seinen Voraussetzungen erforscht, in seiner allgemeinen Zugänglichkeit aufzuweisen. Die Theologie ist ebenso daran interessiert, zu zeigen, dass der Bezugspunkt des Glaubens, Gott, nicht wie ein Gegenstand normaler Erkenntnis andemonstriert werden kann, sondern in einer Entscheidung für das eigene Selbstverständnis gewählt werden muss. Infrage steht dabei aber auch die Offenheit der Vernunft, die bei Kant von der Verstandsrationalität des Weltwissens abgehoben wird. Habermas weist auf das Verständnis des Glaubens als „Option“ hin, schränkt die Vernunft aber gleichzeitig auf einen säkularen Rahmen ein.

Einerseits vermerkt er zu Recht das theologische Überschreiten des Begriffs der Allgemeinheit auf eine intendierte universale Unbegrenztheit des Heilsversprechens hin. Daraus ergibt sich für ihn eine zirkuläre Begründungsstruktur des Glaubens, der alle Menschen auf sein Territorium einzuholen sucht, obwohl keine wirkliche begründungsbasierte Allgemeinheit zu erkennen ist. Es ist zutreffend, dass in diesen Relevanzbegründungen des Gottesglaubens eine horizontale, die Opfer der Geschichte einbeziehende solidarische Argumentation in eine vertikale Richtung der Adressierung Gottes zumindest als hörender Instanz für das Klagen der Menschen übergeht.²⁶ Der Schritt und das Risiko einer solchen Entscheidung der praktischen Vernunft zum Gottesglauben sollten klar benannt werden.

Andererseits bleibt die genauere Fassung von „säkular“ umstritten, wenn Habermas damit die Vernunft charakterisiert: als sei in Kants Bestimmung von Autonomie als der freien Fähigkeit zur Moralität schon im Vorhinein entschieden, dass von Gott in keinem Fall die Rede sein darf, weder zur Begründung der Moral, noch – und da scheiden sich die Geister – als Macht, die die Sinnfrage vor allem im Scheitern rettend beantwortet. Von der „säkularen Vernunft“ zu reden, kommt in diesem Zusammenhang einer *petitio principii* gleich. Stattdessen wäre das Verhältnis von „allgemein“ und „partikular“ in einer Weise zu erörtern, in der nicht verschiedene Territorien abgegrenzt werden, sondern die Offenheit der Vernunft, sich selbst durch eine ihr selbst transzendente Möglichkeit zu bestimmen, zu ihren Fähigkeiten gerechnet wird. Das theologische Konkurrenzmodell, nach dem entweder die Freiheit Gottes oder die der Menschen zählt, ist damit abgewiesen. Wie in anderen Kommunikationen wird nicht ausgeschlossen, dass sich der Mensch durch eine Begegnung zur eigenen Antwort aufgefordert erfährt.

Damit ist die Ebene des Ritus erreicht, in der Habermas die eigentliche Besonderheit der Religion erblickt. Liturgiewissenschaftlich ist oft die

²⁵ Vgl. Habermas, Versuch einer Replik (s. Anm. 23), 227.

²⁶ Vgl. H.-J. Höhn, Religion – Ritus – Transzendenz. Lebensdienliche Illusionen?, in: Gruber/Knapp (Hg.), Wissen und Glauben (s. Anm. 14), 105–123, hier: 116.

Gegenrichtung ausgearbeitet worden, die komparative Eingliederung sakramentaler Vollzüge in eine allgemeine Theorie des Rituals, die aber nicht nur religiöse Beispiele umfasst. Ist es aber nicht auch eine Frage der Thematisierung von Plausibilitätsstrukturen, wenn soziologisch vom Gottesbezug als etwas „Außeralltäglichem“ die Rede ist? Hier vermischen sich Methoden: die soziologische, die von der philosophischen Frage nach Selbstverständigungsprozessen absieht und das äußere Verhalten – z. B. die Erfüllung der „Sonntagspflicht“, doch ohne Frage nach der eigenen Sinndeutung – auf einen externen Zweck, z. B. „Solidarisierung“ hin auslegt. Habermas stellt klar, wie tastend eine solche Beobachterperspektive bleibt.²⁷ Seine eindrückliche Mahnung, den öffentlichen Status der Religionsausübung nicht zu unterschätzen, um das Eigene einer Glaubenstradition sichtbar zu machen, muss nicht abgewertet werden. Aber die von ihm bemerkte theologische „Ambivalenz“ hat vielleicht weniger mit den archaischen Wurzeln von rituellem Verhalten zu tun, die einer modernen diskursiven Religion fernliegen mögen, als mit der grundsätzlichen Fähigkeit des Subjekts, sich zu allem zu verhalten, auch zu als überwältigend empfundenen Erfahrungen wie der Wirkung von Musik oder der „Begegnung mit dem Wort Gottes“, ob im Gebet, in der gemeinschaftlichen Danksagung der Eucharistie oder im Lesen der Gründungstexte der eigenen religiösen Tradition. Die Erwartung, dass das Bewusstsein der Gläubigen restlos im Ritus aufgeht, statt dass sie diesen auf ihre Lebensfragen beziehen, ist subjektivitätstheoretisch anzufragen. Solch totalisierende Besetzung bei Ausklammerung des distanzierenden Reflexionsvermögens und der notwendigen Bedingung der Selbstbestimmung als gläubiger Person würde die individuierende Wirkung des biblischen Gottesglaubens, auf die Habermas mehrfach hinweist, aufgeben.

5 Weiterführende Fragen

Welche Fragen an die Argumentation des Doppelwerks, die in Durcharbeit einer Fülle verschiedener Forschungsebenen, Kontroversen und reflektierten Beurteilungen der in die Moderne eingeflossenen Quellen ausgeführt worden ist, müssen neuen Gesprächsrunden überantwortet werden? Nach der immens gelehrten Würdigung des Beitrags, der der Philosophie durch die Denkanstrengungen ihrer theologischen Dialogpartner erwachsen ist, bleiben welche Begriffe, die in der Rekonstruktion der beiden Ströme des europäischen Denkens zur Geltung kommen, weiterer Klärung bedürftig?

Ein erster Gegenstand der Debatte scheinen mir die *Methoden* zu sein, mit deren Hilfe die Deutung der Religion in Angriff genommen wird. Die für Habermas' Theorieunternehmen kennzeichnende Detranszendentalisierung hat zum Ziel, die Vernunft nicht kantisch als Vermögen der Subjekte, sondern

²⁷ Vgl. Habermas, Versuch einer Replik (s. Anm. 23), 230.

als in Sprache, Leib, Geschichte und Gesellschaft verankerte und im „objektiven Geist“ aufzufindende zu erforschen. Auch wenn die „Selbstreflexion“ immer dringlicher gegen den Szientismus verteidigt wird, so bleibt das Vorhaben, Subjekte von ihren durch die Einzelwissenschaften erhellten Kompetenzen her zu denken, weiterhin gültig. Vernunft wird damit an die Rationalität angeglichen, die sich in der Realisierung dieser Kompetenzen in Akten der Verständigung ausdrückt.²⁸ Die Methoden sind empirisch-rekonstruktiv, zwar von systematischen Thesen geleitet, aber auf die Lebenswelt bezogen, die die Grenze des Untersuchungsrahmens bietet. Die Frage nach dem „Ganzen der Wirklichkeit“ und ihres Ursprungs ist eher verdächtig, in das Erbe des metaphysischen „Ursprungsdenkens“ und der „starken Theorie“ zu verfallen, die das nachmetaphysische Denken gerade ablösen wollte. Die Einsicht in die Kontingenz der Welt als solcher, die im Schöpfungsglauben eine affirmative Antwort findet, liegt dieser Methodik fern.

Eine mit diesem Zugang verwandte Frage scheint mir zweitens der Standpunkt zu sein, der einem *endlichen situierten Subjekt* zugeschrieben wird. In welchen geschichtlichen Prozessen hat sich die Selbstreflexivität der Vernunft ausgelegt? Der eine Strang hat daran festgehalten, dass sich das Subjekt vorfindet und weiß, dass es sich nicht selbst begründen kann. Bei Friedrich Schleiermacher und Søren Kierkegaard wird diese Einsicht zur neuen Basis der Glaubensreflexion nach der Verwerfung der Gottesbeweise von der äußeren Welt her durch die Kantische Kritik. In Habermas' zweitem Band scheint es zuweilen, dass der Agnostizismus die einzig legitime Perspektive bleibt und eine theistische Option nur noch als traditionell zu klassifizieren ist. Nach Jaspers beruhen jedoch beide Formationen auf dem Schritt zur Selbstreflexion. Auch die Religion ist damit nicht gleich unter Projektionsverdacht zu stellen, auch wenn dies die Theologie nicht von der Aufgabe absolviert, die Fragwürdigkeit von christlich identitären, abgrenzenden und das Säkulare entwertenden Deutungen nachzuweisen, die durchaus Projektions-elemente aufweisen.

Ein dritter Bereich der theologischen Auseinandersetzung muss der Zusammenhang von *fides qua* und *fides quae* sein. Habermas' Betonung des Vertrauenscharakters des Glaubensaktes kann, wie von ihm in seiner Replik zugestanden wird, in die Nähe einer „fideistischen Überzeichnung“²⁹ geraten. Die Frage ist, ob Habermas in seinem Verweis auf das Ritual dem Reflexionsvermögen und den Selbstkorrekturen der religiösen Traditionen genug zutraut. Diese werden sichtbar in der Bestimmung von Kriterien der Kontinuität einer Glaubensgemeinschaft, in der Wahrnehmung der Sprünge, die diese

²⁸ Vgl. die Nachzeichnung der nachkantischen und nachhegelianischen Entwicklung in T. Schmidt, Geist, Sprache, Leiblichkeit. Herder, Hegel, Feuerbach und der Streit um die linguistische und anthropologische Transformation der Metaphysik, in: Langthaler/Schelkshorn (Hg.), Jürgen Habermas (s. Anm. 17).

²⁹ Habermas, Versuch einer Replik (s. Anm. 23), 225.

von einer Denkform in eine spätere geleistet hat und die nicht in der Weise von „Substanzen“ zu fassen ist, sondern von sich durchhaltenden Grundintuitionen. Die Wesensbestimmungen des Christentums sind schon methodisch ein Lehrstück für die hermeneutische Aufgabe einer sowohl historischen wie begrifflichen Umfangs- und Wesensbestimmung.³⁰

Die hier anstehende Aufgabe führt viertens in einen neuen Austausch über die Beurteilung von *Religionen als zentrierten Universalismen* oder Partikularismen, der vor dem Hintergrund der Anfrage der Romantik an die Aufklärung zur Anerkennung von Diversität und der kreativen Kerne von gleichursprünglichen Kulturformationen zu führen ist. Mit seiner Betonung der kontingenten Faktoren der europäischen Entwicklung, die jedem Eurozentrismus entgegensteht, will Habermas diesem Anliegen gerecht werden. Das Doppelwerk umreißt es als Aufgabe, angesichts der der Weltgesellschaft aufgegebenen Herausforderungen zu Ebenen der Verständigung zwischen Traditionen zu gelangen. Das von Kant angeführte „Bedürfnis der Vernunft“ bietet eine rationale Basis für den Dialog der Religionen. Kann und will die Theologie hier aus der Innenperspektive des Glaubens als eine durch viele Epochen erfahrene Dialogpartnerin der kreativen Tiefe der partikularen Traditionen einen Raum zum Austausch geben? So vital wie reflektiert wird sich ihre Nähe zu einem komprehensiven Verständnis von Vernunft an ihrer Deutungskapazität und an ihren praktischen Initiativen zeigen.

Dr. Maureen Junker-Kenny ist Professorin für Theologie i. R. und *Fellow Emerita* am Trinity College Dublin, Irland.

Kontakt: mjunkerk@tcd.ie

³⁰ Wie Schleiermacher dies in beiden Auflagen der Glaubenslehre (F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Berlin 1821/22 und 1830/31) ausführt, habe ich untersucht in: M. Junker-Kenny, *Self, Christ and God in Schleiermacher's Dogmatics: A Theology Reconceived for Modernity*, Berlin/Boston 2020, 71–101.

Michael Kühnlein

Alles nur Vernunft?

Habermas „übersetzt“ Pascal und Kierkegaard

Kurzinhalt – Summary:

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit den inneren Spannungen von Habermas' Übersetzungsbegriff, die besonders in seiner Auseinandersetzung mit den radikalen Subjekttheologien von Blaise Pascal und Søren Kierkegaard auftreten. Hier scheinen existenzielle Bedeutungsdimensionen des Glaubens auf, die in ihrer paradoxalen Unübersetzbarkeit geradezu konsequent nachmetaphysisch sind. Damit bleibt die von Habermas zugewiesene Rolle der Vernunft als exklusives Übersetzungsmedium des Glaubens aber weiterhin fraglich.

This article deals with the inner tensions of Habermas' concept of translation, which arise particularly in his engagement with the radical subject theologies of Blaise Pascal and Søren Kierkegaard. Here, existential dimensions of the meaning of faith shine through, which in their paradoxical untranslatability are almost consistently postmetaphysical. Thus, the role of reason as the exclusive medium of translation of faith as assigned by Habermas remains questionable.

1 Das Übersetzungsmonopol der Vernunft

„Eine Geschichte der Philosophie ist keine Philosophie der Geschichte.“¹ – Mit diesem Hinweis auf die Nicht-Identität von Geschichte und Philosophie steckt Habermas den nach-idealistischen Erzählrahmen ab, innerhalb dessen sich seine Genealogie des postsäkularen Denkens² nun mehr *lernend* und eben nicht mehr dialektisch bewegt. Habermas setzt also den vollständigen Bruch mit Hegels Metaphysik des Absoluten voraus, um die okzidentale Konstellation von Philosophie und Religion in ein nachmetaphysisches Verhältnis zu setzen. Und das, was auf diese Weise kritisch *übersetzt* wird, bleibt bei Habermas dann auch bei der Vernunft. Metaphysik kann es als ihr ursprünglich Eigenes nicht mehr zurückfordern. Sie muss vielmehr kritisch zurückgelassen werden. Habermas bleibt deshalb ein liberaler, ein *säkularer* Denker der Vernunft, der von den Traditionen des Guten aufrichtig lernen, diese aber weder

¹ J. Habermas, Rückblick eines Autors, in: DZPh 69 (2021) 231–241, hier: 232.

² Ders., Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019 [im Folgenden im Haupttext zitiert als „AGP“ mit entsprechender Band- und Seitenangabe].

verabsolutieren noch übermächtigen will.³ Ihm geht es also *nicht* um eine genealogische Rehabilitierung der Religion, die der Philosophie in einer Aufwallung ihres Offenbarungsglaubens wieder zeitlose Inhalte vorsetzen möchte, um etwa den (vermeintlich) drohenden Nihilismus des Alles-erlaubt-Seins sprachlich zu bändigen; vielmehr behält Habermas explizit eine „asymmetrische“ Einstellung in der Beobachtung der Grenzen von Glauben und Wissen bei.⁴ Nichts kann mehr in der Beschäftigung mit Religion noch spekulativ vorgeschaltet werden. Wesentlich ist nur noch, welche ihrer Inhalte „ins Profane“ abwandern *sollen* – ohne falsche Rücksichtnahmen auf metaphysisch einschüchternde „Evidenzen“ oder einmal historisch wirkmächtig gewordene Gestalten des absoluten Geistes zu üben.⁵ Nur eine solchermaßen verwandelte und in sich wandelbare Religion initiiert nämlich nach Habermas jene Lernprozesse, die „uns zum Gebrauch unserer vernünftigen Freiheit [...] ermutigen“ (AGP II, 608) dürfen. Jenseits davon gibt es für ihn jedoch *nichts*, was noch rational verantwortet werden könnte.

Diese Einsicht ist für Habermas unverhandelbar; und eine religionsphilosophische Auseinandersetzung tut gut daran, sich an diese methodische Grenze zu erinnern, welche die Genealogie nachmetaphysischen Denkens zwischen Glauben und Wissen zieht; ohne sie bliebe Freiheit nämlich nicht mehr rational. Gewiss schießen ihm dabei auch manche Formulierungen über; insbesondere (oder pikanterweise?) am Schluss seiner Philosophiegeschichte, wo er fast schon in metaphysischer Weise die verblassende Autorität religiöser Weltbilder heraufbeschwört, um der Entropie eines transzendenzlosen Seins, bevölkert von „letzten Menschen“ (Nietzsche), zu entkommen, hat es

³ „Denn solange es nicht evident ist, dass sich die kreativen Kräfte der Religion erschöpft haben, gibt es für die Philosophie keinen Grund, eine lernbereit dialogische Einstellung zu religiösen Überlieferungen aufzugeben“ (AGP I, 79).

⁴ So heißt es in einer nur wenig beachteten Fußnote: „Ich möchte nachvollziehen, was die Philosophie aus diesem Diskurs gelernt hat. Ob sich dieser Lernprozess erschöpft hat oder ob er etwa angesichts einer kategorial neuen Herausforderung wie der Abschaffung der Naturwüchsigkeit des menschlichen Organismus mit der Aussicht auf eine Erweiterung des säkularen Argumentationshaushaltes fortgesetzt werden kann, können wir a fortiori, also vor einem ernsthaft unternommenen Versuch selbst, nicht wissen. Eine Genealogie nachmetaphysischen Denkens, die in der Einstellung eines methodischen Atheismus durchgeführt wird, kann andererseits auch als eine Empfehlung verstanden werden, dass sich die Philosophie gegenüber diesem Anregungspotenzial lernbereit verhalten solle, ohne allerdings dafür Abstriche am autonomen Gebrauch der Vernunft zu machen“ (AGP I, 15).

⁵ Habermas macht sich hier eine, wie er selbst sagt, „faszinierende“ Einsicht Adornos zu eigen: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern“ (T. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft*. Eingriffe, Stichworte, Anhang, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977, 608–616, hier: 608). – Diese Einsicht Adornos gilt ihm als Blaupause für sein eigenes Vorhaben, „den Prozess der ‚Einwanderung‘ theologischer Gehalte ins profane Denken als einen *philosophisch-nachvollziehbaren Lernprozess* darzustellen“ (AGP II, 806).

den Anschein, als ob Habermas die Philosophie wieder in die weit ausgebreiteten Arme der Religion zurücktreiben wolle.⁶

Doch dies ist mitnichten der Fall. Die von Kritikern wie Peter E. Gordon inkriminierte Stelle mahnt keine unvernünftige Asymmetrie an, sondern sie zeigt vielmehr auf, dass das moderne Schicksal der Transzendenzlosigkeit bei Habermas nur durch ein permanentes übersetzendes Transzendieren nach innen abgewendet werden kann. Nur im Medium begrifflicher Vermittlung können religiöse Erfahrungen in einem hegelschen Sinne „aufgehoben“, aber eben auch *nicht* mehr *objektiv* gelehrt werden.⁷ Wird dieser Übersetzungsvorgang willkürlich abgebrochen, ist nach Habermas kein Austausch, keine „semantische Osmose“ (AGP I, 15) mehr möglich. Es droht also hier erst etwas verloren zu gehen, wenn die begriffliche Transformation religiöser Erfahrungen *unterbleibt*.⁸ Die Genealogie des nachmetaphysischen Denkens zeichnet sich aber von jeher dadurch aus, dass sie die außerhalb des Weltwissens stehende Metaphysik in die Denkbewegung der transzendentalen Intersubjektivität hineinzuholen versucht. Die antinomischen Triumphe des absoluten Wissens werden hier zu einem *komprehensiven* Vernunftgebrauch der falliblen Beförderung rationaler Selbst- und Weltverhältnisse begrifflich abgesenkt und zugleich kommunikativ verschlankt. Insofern trifft Habermas den Ton seines eigenen Unternehmens auch recht gut, wenn er schreibt:

„Erst im Lichte des Erbes, von dem sich die Philosophie in ihrer nachmetaphysischen Gestalt gelöst hat, erkennt man das Erbe, das sie angetreten hat, in seinen richtigen Proportionen: die Emanzipation zum Gebrauch der vernünftigen Freiheit bedeutet Befreiung und normative Bindung in einem. Erst das Verständnis der Gründe, die seit der Reformation die Subjektphilosophie zur anthropozentrischen Blickwendung, vor allem zur nachmetaphysischen Verabschiedung des Glaubens an eine restituierende oder ‚rettende‘ Gerechtigkeit gehört haben, öffnet die Augen für das Maß an Kooperationsbereitschaft, das kommunikativ vergesellschaftete Subjekte dem Gebrauch ihrer vernünftigen Freiheit zumuten müssen“ (AGP I, 14).

Vor diesem Hintergrund wird der Sinn von Habermas' Titelwahl ebenfalls klarer. Denn er stellt sein genealogisches Vorhaben ganz bewusst in die

⁶ „Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoldene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren“ (AGP II, 807).

⁷ Peter E. Gordon sieht in dem oben genannten Zitat von Habermas die Vorrangstellung „einer bestimmten metaphysischen Autorität“ zum Ausdruck kommen, die der Religion über ihren historischen Vorrang hinaus eine fundamentale „Rolle als ‚Lehrerin‘ der Menschheit“ zubilligen möchte. Ich halte diese Interpretation für zugespitzt. – Vgl. P. E. Gordon, Gibt es ein Asymmetrie-Problem in der Genealogie der nachmetaphysischen Vernunft?, in: DZPh 69 (2021) 257–266, hier: 264.

⁸ Ludwig Wittgenstein urteilte im „Tractatus“ einmal ganz ähnlich über die Rolle der Philosophie: „Sie wird das Undenkbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.“ (L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus [Werkausgabe Band 1], Frankfurt a. M. 1990, 4.115)

Tradition von Johann Gottfried Herders Abhandlung über die Bildung der Menschheit.⁹ Damit sind wenigstens zwei miteinander zusammenhängende Anliegen verbunden: *Erstens* teilt er mit Herder den anti-metaphysischen Impuls seiner Geschichtsphilosophie; diese mahnt ihn zur Bescheidenheit, denn in jeder erzählenden Genealogie kommt ein bestimmtes philosophisches Selbstverständnis zum Ausdruck, das sich durch den reflexiven Umgang mit kontingenten Krisenumständen erst gebildet hat.¹⁰ Nichts kommt von nirgendwo. Habermas weiß deshalb um die Unmöglichkeit eines neutralen Erzählens, da wir alle Lernende in einem fortlaufenden, selbst- und weltumspannenden Artikulationsprozess sind, der sich seiner nur in historischer Einstellung vergewissern kann (vgl. AGP I, 69).¹¹ *Zweitens* teilt Habermas mit Herder aber eben nicht nur die Bescheidenheit, sondern er verteidigt mit ihm auch das philosophisch höchst ambitionierte Projekt einer Geschichte zur *Bildung* und *Selbstbindung* der Menschheit: Denn die Genealogie nachmetaphysischen Denkens will einen Philosophie-Begriff rehabilitieren, der an einem umfassenden Vernunftanspruch in Bezug auf die emanzipatorische Befestigung eines rational „ermutigten“ Selbst- und Weltverständnisses festhält (vgl. AGP II, 805).

Diese solidarische Einheit der Vernunft, die sich bei Herder in Richtung „Humanität“ entwickelt,¹² zeigt sich bei Habermas in einer postmetaphysischen Konzeption der Verantwortung, die ein Bewusstsein für den selbstreferenziellen Zusammenhang von objektiven Erkenntnisinteressen und intersubjektiven Verständigungsweisen des In-der-Welt-Seins

⁹ Vgl. J. G. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (Werke in fünf Bänden, Band 3), Weimar/Berlin 1982, 39–137. Bei Herder sollte das „Auch“ dieses Titels darauf hinweisen, „daß der Verfasser diese Schrift für nichts minder als für eine vollständige Philosophie der Geschichte unsres Geschlechts gebe, sondern daß er neben so vielen gebahnten Wegen, die man immer und immer betrat, auch auf einen kleinen Fußsteg wiese, den man zur Seite liegenließ und der doch auch vielleicht eines Ideengangs wert wäre“ (ders., Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [Werke in fünf Bänden, Band 4], 9). – Damit wollte Herder vor allem von den Irrwegen einer Geschichtsmetaphysik „ablenken“, die damals noch häufig in der einfachen Logik von Verfalls- und Fortschrittsstrukturen dachte.

¹⁰ „Da ich die Genealogie des nachmetaphysischen Denkens nur auf dem okzidental Entwicklungspfad verfolgen kann, erscheint der Universalitätsanspruch, der sich mit dem nachmetaphysischen Denken verbindet, von vornherein als eine problematische Überverallgemeinerung“ (AGP I, 38f.).

¹¹ Die Gefahr einer selbstbezüglichen Geschichtsteleologie sehe ich bei Habermas daher nicht, „denn wie widersinnig wäre es, versuchte man die Geschichte der Philosophie nachzukonstruieren, um den dargelegten Lernprozess in eine Position münden zu lassen, die mit der eigenen und für richtig befundenen nicht übereinstimmt?“ (A. Honneth, Säkulare Vernunft? Eine kleine Rückfrage an ein großes Buch, in: DZPh 69 [2021] 241–256, hier: 242f.). Vgl. dagegen die Polemik von G. Hindrichs, Glauben und Wissen. Philosophiekolonne, in: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken 74 (2020) 45–54; V. Hösle, Seine Geschichte der Philosophie – Zum Alterswerk von Jürgen Habermas, in: PhR 68 (2021) 164–207, hier: 186.

¹² „Es ist keine Schwärmerei, zu hoffen, daß, wo irgend Menschen wohnen, einst auch vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen werden: glücklich, nicht nur durch ihre eigene, sondern durch die gemeinschaftliche Vernunft ihres ganzen Brüdergeschlechts“ (Herder, Ideen zur Philosophie [s. Anm. 9], 379).

wachhält. Im Blick auf die von Habermas beschriebene Weggabelung des nachmetaphysischen Denkens im Aufklärungszeitalter lassen sich nämlich grundsätzlich zwei unterschiedliche Strategien in der systemischen Wissensverarbeitung erkennen:

„Mit Hume und Kant verzweigen sich die Pfade. Das nachmetaphysische Denken entfaltet sich auf der einen Seite, gewissermaßen vorbei am sogenannten Deutschen Idealismus, zu Spielarten einer im engeren ‚wissenschaftlichen‘ Philosophie, während es sich auf der anderen Seite – seit Feuerbach, Marx und Kierkegaard – weiterhin an der Gedankenbewegung von Kant bis Hegel abarbeitet. Diese Tendenzen lassen sich bis weit ins 20. Jahrhundert auf die mentalen Profile einzelner Schulen oder auf die Interessenschwerpunkte einzelner einflussreicher Philosophien beziehen. Erst seit der Mitte dieses Jahrhunderts gewinnen sie jedoch Trennschärfe für das professionelle Selbstverständnis der Philosophie als solcher: Versteht sie sich als eine wissenschaftliche Disziplin unter anderen, als Fach unter Fächern, gar als Dienstleistung für die Kognitionswissenschaften, oder will und soll sie bei fortschreitender Spezialisierung weiterhin einen komprehensiven Anspruch auf die Beförderung des rationalen Selbst- und Weltverständnisses der zeitgenössischen Generationen verfolgen?“ (AGP I, 26)

Habermas unterscheidet also zwei Formen des nachmetaphysischen Denkens und damit auch zwei Formen des Umgangs mit der Religion: In der naturalistischen *Komprimierung* der Vernunft auf das, was ist, wird der Offenbarungsanspruch der Religion vollständig dekonstruiert und methodisch auf eine rein menschlich-psychologische „Naturgeschichte“ (David Hume) umgebucht. Religion wird so zurückverwandelt in eine reine Dingwelt der kontingenten Erfahrung, die nur noch als Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung, aber nicht mehr als intrinsische Wahrheitsquelle Beachtung erfährt. In der Genealogie nachmetaphysischen Denkens indes wird ein Selbstverständnis verteidigt, das in der Nachfolge Kants „die *systematische Aneignung religiöser Motive* als ein wesentliches Erbe anerkennt“ (AGP I, 75). Das ist für Habermas der *komprehensive* Weg der Vernunft, den er mit seiner Geschichte der Philosophie nachzeichnen will: Ihm geht es um die Rekonstruktion jener Befreiungsbedingungen, die aus Lernprozessen vernünftig erwachsen.¹³

Habermas verändert damit nicht die universalistische Idee der Vernunft, doch er verändert auf radikale Weise, *wie* es diese gibt – indem er davon erzählt, *wie* sich das nachmetaphysische Denken „das idealistische Erbe der vernünftigen Freiheit“ unter „dem Schmerz der Emanzipation“ angeeignet hat (AGP II, 803). Damit ist bei Habermas keine Relativierung der Vernunft

¹³ „Die *genealogische* Betrachtung von Lernprozessen wäre freilich in sich ein Widerspruch, wenn sie nicht so ansetzte, dass auf der logisch-semantischen Ebene die Unabhängigkeit der Geltung von der Genesis der Aussagen gewahrt bleiben kann. Die Rekonstruktion der Lernprozesse, aus denen das nachmetaphysische Denken hervorgegangen ist, nimmt dessen Voraussetzungen nichts an Überzeugungskraft, erweitert aber das Verständnis seines Entstehungskontextes in der Weise, dass nicht nur die Gewinne, sondern auch die *Kosten* dieses Lernprozesses sichtbar werden“ (AGP I, 71).

verbunden, sondern eine Vertiefung der modernen Freiheitserfahrung. Denn Freiheit ist nie nur voraussetzungslos gegeben, sondern sie muss unter krisenhaften Umständen erkämpft und verteidigt werden. Und deshalb kann auch das nachmetaphysische Denken die Frage, wie wir überhaupt unter diesen Voraussetzungen der Nicht-Freiheit frei werden sollen, nicht einfach an den Szientismus delegieren, der – Habermas zufolge – in dieser Angelegenheit eher auf strikte methodische Abstandnahme dringt.

Für die Religion ergibt sich daraus eine eigentümliche Doppelperspektive in der Genealogie des nachmetaphysischen Denkens: Zwar wird sie so weit aufgewertet, dass sie nicht mehr methodisch ausgegrenzt, sondern im Übersetzungsprozess der Vernunft semantisch eingeholt wird.¹⁴ Doch zugleich „verlieren“ in diesem Prozess der Übersetzung „religiöse Zeugnisse und Äußerungen die Qualität von Bekenntnisaussagen und büßen den dogmatischen *Wahrheitsmodus* ein“ (AGP I, 78).¹⁵ Jede Übersetzung, die bei Religion ursprünglich ansetzt, endet nach Habermas bei einer sich auf *eigene* Prämissen stützenden Vernunft. Nur im fragilen Vertrauen auf die je eigenen Kräfte lässt sich nämlich in seinen Augen ein nachmetaphysisches Denken begründen, „das sich vom *rechtfertigenden* Rekurs auf Glaubenswahrheiten emanzipiert hat“ (AGP I, 77).¹⁶

Damit tritt bei Habermas aber eine Übersetzungs- und Wahrheitsambivalenz auf, in der die notwendige „*Abgrenzung*“ des philosophischen Wissens von den Offenbarungsansprüchen des Glaubens mit der „nicht notwendig die polemische oder gleichgültige *Abkehr* von der Auseinandersetzung mit religiösen Überlieferungen“ konkurriert (AGP I, 76). Und diese Konkurrenz ist nicht weniger als eine Konkurrenz um die Wahrheit selbst, wie Habermas einräumt, denn „dieses Ziel teilt das nachmetaphysische Denken, so wie ich es verstehe, nach wie vor mit der Religion“ (AGP I, 76). Freilich bleibt dann unklar, wonach nun religiöse Traditionen beurteilt werden sollen – nach ihrer Übersetzbarkeit oder nach ihrem Wahrheitsgehalt? Im ersten Fall würde das langfristig zu einer Erosion des Übersetzungsbegriffs führen, denn unter

¹⁴ Denn die methodische Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen nötigt nach Habermas die Philosophie „nicht dazu, die Möglichkeit auszuschließen, dass sich in religiösen Überlieferungen auch weiterhin Wahrheitsgehalte auffinden lassen, die gegebenenfalls auf dem Wege einer hermeneutisch sensiblen Übersetzung als wahrheitsfähige Aussagen in allgemein zugängliche Diskurse eingeholt werden können“ (AGP I, 77f.).

¹⁵ In genau diesem Vorgang hat Adorno aber nicht die Lösung, sondern das grundsätzliche Dilemma metaphysischen Denkens gesehen: „Der Begriff metaphysischer Erfahrung ist anders noch antinomisch, als die transzendente Dialektik Kants es lehrt. Was an Metaphysischem ohne Rekurs auf die Erfahrung des Subjekts, ohne sein unmittelbares Dabeisein verkündet wird, ist hilflos vor dem Begehren des autonomen Subjekts, nichts sich aufzwingen zu lassen, was nicht ihm selber einsichtig wäre. Das ihm unmittelbar Evidente jedoch krankt Fehlbarkeit und Relativität“ (T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, 365).

¹⁶ Lernfortschritte dieser Art stärken nach Habermas den „Mut“ des autonomen Vernunftgebrauchs, der sich heute „im Zuwachs an institutionalisierten Freiheiten“ und „vor allem in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfassungsstaaten“ verkörpere (AGP II, 806).

dieser Voraussetzung würde man religiöse Traditionen nur nach ihrer Übersetzbarkeit und nicht nach ihrem Wahrheitsgehalt beurteilen; die Bedeutung des Übersetzten würde darin völlig verschwinden, weil sie ja in die je eigenen Prämissen der Vernunft einginge; falls aber Wahrheit bedeuten soll, dass diese dem Übersetzungsprozess ideologiekritisch vorgelagert ist, kann sie selbst nicht zugleich als Ergebnis einer Übersetzungsprozesses verstanden werden. Die Übersetzung macht also entweder die Wahrheit überflüssig oder die Wahrheit umgekehrt die Übersetzung.¹⁷

Wie gesagt: Habermas bleibt in der Beantwortung dieser Frage uneindeutig, eben weil er für sich selbst auch nicht einschätzen kann, „ob wir jenen lange währenden Übersetzungsprozess inzwischen als abgeschlossen betrachten oder eine *mögliche* Fortsetzung nicht ausschließen können. Wie sich das säkulare Denken zu einem religiösen Denken in nachmetaphysischer Gestalt verhalten soll, ist keine triviale Frage“ (AGP I, 75).¹⁸

2 Religionsphilosophie ohne Übersetzung

Im Folgenden möchte ich auf diese nicht triviale Frage von Habermas eine Antwort versuchen; ich tue dies aber nicht in einem rein defensiven Stil der immanenten Auseinandersetzung, sondern ich will entlang der historischen Argumentationslinien von Blaise Pascal und Søren Kierkegaard aufzeigen, dass gerade das *credo quia absurdum est* die eigentliche Herausforderung für das nachmetaphysische Denken darstellt. Denn der Wider-Sinn an Evidenz, der in ihren existenziellen Theologien aufscheint, lässt die Selbstbezüglichkeit einer vernünftigen Freiheit, die Wahrheit schlicht in Übersetzbarkeit aufgehen lässt, fraglich erscheinen. Der Einbruch der Nicht-Identität lässt somit etwas von der Herausforderung erahnen, mit der sich dann die Vernunft schlussendlich konfrontiert sähe, wenn sie für sich eingestehen müsste, dass die Freiheit *nicht* deshalb verkümmerte, weil sie nicht übersetzt, sondern eben deshalb, *weil* sie übersetzt. Habermas rekonstruiert nämlich immer nur die *internen* Bedingungen erfolgreicher Lernprozesse, doch damit gerät ihm der Übersetzungsgedanke zu einer allgemeinen Selbstexplikation der Vernunft, die zwar bei den ursprünglichen Erfahrungen der Religion ansetzt, nur um sie dann im Zuge einer hermeneutischen Umwidmung in die je eigenen Rationalitätsvoraussetzungen einzugliedern. Was also seinen Anfang in der Religion nimmt, bleibt nicht bei ihr. Die ursprüngliche Kritik der Vernunft wird hier zur Vernunft der Kritik umcodiert – und das allein aus Gründen der

¹⁷ Zu dieser Kritik vgl. meine früheren Bemerkungen in M. Kühnlein, Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie: Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas, in: ThPh 84 (2009) 524–546.

¹⁸ Am Schluss seiner Philosophiegeschichte lässt er diese Frage explizit „offen“ (vgl. AGP II, 807).

Wahrheitsfurcht, wie die ältere Kritische Theorie diesen eskapistischen Hang der Aufklärung zum kommunikativen Selbstabschluss einmal genannt hatte.¹⁹

Aber lässt sich an einem solchen Ort der *erweiterten* Selbstreferenz noch etwas Spezifisches lernen? Hier verwickelt sich das postsäkulare Denken möglicherweise in sich selbst, gerade weil durch die Vorgabe der Übersetzbarkeit die Wahrheit der Religion auf das Niveau intersubjektiver Kommunizierbarkeit heruntergedrückt wird. Ermutigung ist jedoch etwas anderes, als sich bloße Selbstbestätigung zu holen. Oder in den Worten Adornos:

„Kriterium des Wahren ist nicht seine unmittelbare Kommunizierbarkeit am jedermann. Zu widerstehen ist der fast universalen Nötigung, die Kommunikation des Erkannten mit diesem zu verwechseln und womöglich höher zu stellen, während gegenwärtig jeder Schritt zur Kommunikation hin die Wahrheit ausverkauft und verfälscht. An dieser Paradoxie laboriert mittlerweile alles Sprachliche. Wahrheit ist objektiv und nicht plausibel.“²⁰

Wer plausibel übersetzt, hat demnach noch nichts gegen die Verkümmern der eigenen Freiheit getan. Wie ist es also möglich, sich auf Wahrheit und Übersetzung gleichzeitig zu beziehen, wenn man nicht schon voraussetzte, dass Wahrheit nichts anderes ist als intersubjektive Gültigkeit? Und ist dies zugleich die Wahrheit, die der von Habermas beschworenen Gefahr einer Entropie des Sinns dauerhaft entgegenwirken könnte? An dieser Darstellung, dass damit bereits die *ganze* Wahrheit im Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nachmetaphysisch erfasst worden sei, kann man durchaus seine Zweifel haben.²¹ Und die Zweifel verfestigen sich, wenn man bedenkt, dass Habermas in seiner Philosophie der Übersetzung mit einer stillschweigenden Voraussetzung argumentiert, die selbst nicht genealogisch rekonstruiert wird: Denn von vornherein ist bei ihm die wesentliche Rolle der Religion auf die Verkörperung „der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen“ zugeschnitten, die eine „Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen“ versucht (AGP II, 807).

Religion lebt also vom Ritus; und Ritus ist die performative Praxis eines durch Zugehörigkeit und Sozialisation gemeinschaftlich bezeugten Glaubensvollzuges.²² Damit bewegt sich aber das Spezifische der rituellen Erfahrung von vornherein *unterhalb* der kognitiven Ebene verallgemeinerbarer Gründe. Ihre

¹⁹ Horkheimer und Adorno argwöhnten deshalb nicht zu Unrecht, dass der fatale Hang zur sprachlichen Ausgrenzung der Metaphysik die Erkenntnis der Welt zwangsläufig in ein „gigantisches analytisches Urteil“ über sie verwandeln müsste (vgl. M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1969, 28).

²⁰ Adorno, *Negative Dialektik* (s. Anm. 15), 49f.

²¹ Die mangelnde Sprachlichkeit metaphysischer Erfahrung ersetzt jedenfalls nicht ihre ideologiekritische Bedeutung, wie Adorno einmal freimütig bekennt (vgl. ebd., 365).

²² Für Habermas sind nämlich die „Sakramente und Verhaltensvorschriften rituellen Ursprungs für das Überleben der Religionsgemeinschaften“ unter Bedingungen der Moderne weiterhin „konstitutiv geliebt. Am Schicksal entinstitutionalisierter Formen der allein auf Erleben gegründeten Religiosität scheint sich zu zeigen, dass Religionsgemeinschaften ohne den Kern einer liturgischen Praxis kaum Überlebenschancen haben“ (AGP I, 200).

Heilswege erfordern Nachfolge, aber eben keine ethische Entscheidung einer Person. So erzählt hat die Geschichte der Philosophie dann eine bestimmte Aufgabe: nämlich plausibel zu machen, wie sich der in den rituellen Interaktionen performativ eingelagerte Freiheitssinn durch Prozesse der Aufklärung langsam auf eine Welt der gemeinsamen Gründe ausgeweitet hat, in der die Perspektive der eigenen Gemeinschaft nicht mehr so viel zählt wie die gegenseitige Perspektivenübernahme in einem solidarisch geteilten Diskursuniversum.²³

Eine solche Interpretation zeigt aber eine Dialektik in der Verwendung des Begriffs der Übersetzung an: Denn einerseits scheint sie genealogisch von den performativen Freiheitsgewinnen der rituellen Praxis zu zehren;²⁴ andererseits muss sie diese Erfahrungen aber zugleich abblocken, um nicht die verschiedenen Typen der Begründung zwischen Glauben und Wissen zu verwischen. Für die neutralitätsgebundene Verfassung eines demokratischen Rechtsstaats ergibt sich aus dieser Dialektik gewiss nicht viel; aber zivilgesellschaftlich stellt sie die Restitutionsbedingungen eines vernünftigen Freiheitsgebrauchs infrage. Das Antinomische der Übersetzung bestünde nach diesen Überlegungen also gerade darin, dass im Zuge des Übersetzens eben jene Wahrheit zerstört werden würde, die *nicht* „in der epistemischen Dimension von Weltbildern und Ethiken“ (AGP I, 199) aufgeht.²⁵ In dieser Perspektive müsste sich die Vernunft vielleicht dann doch dem unheilvollen „Sog eines transzendenzlosen Seins“ (AGP II, 807) überlassen.²⁶

²³ „Das wichtigste Reflexionshindernis ist ein unbewegliches kollektives Selbstverständnis, das die Bereitschaft blockiert, *von den eigenen Hintergrundüberzeugungen hypothetisch Abstand zu nehmen*. Erst wenn diese Schwelle genommen wird, kann jene Differenz zu Bewusstsein kommen, die für die Herausbildung eines Bereichs von *säkularem Wissen* konstitutiv“ ist: dass nämlich „die existenziell wichtigen religiösen Selbst- und Weltdeutungen einen anderen Status haben als jene Art von Überzeugungen, die über die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaften hinaus Anerkennung finden“ (AGP I, 128).

²⁴ „Der Ritus lässt sich als Versuch begreifen, zu der als überwältigend erfahrenen Gewalt, die Menschen Rettung aus größter Not verheißt, Abstand und eine eigene Einstellung zu finden, um in der Form einer praktischen Bewältigung des Widerfahrens auch ein Stück Handlungsfreiheit und damit die verlorene Fassung zurückzugewinnen. In dieser Lesart ist im Kern des Religiösen auch ein Freiheitsgewinn angelegt“ (AGP I, 198).

²⁵ In dieser Perspektive ist es mehr als fraglich, „ob die Vernunft aus sich selbst die Kraft behält, aus dem glimmenden Bewusstsein einer universal verbindenden Normativität immer wieder den befreienden *Funken einer Transzendenz von innen* zu entfachen“ (AGP I, 200).

²⁶ In einem ähnlichen Zusammenhang stehen auch Adornos evidenztheoretischen Vorbehalte gegenüber einer bloß intersubjektivitätstheoretisch umcodierten Subjektivitätstheorie: „Die Konstruktion der Wahrheit nach einer *volonté de tous* – äußerste Konsequenz des subjektiven Vernunftbegriffs – betröge im Namen aller diese um das, dessen sie bedürfen“ (Adorno, *Negative Dialektik* [s. Anm. 15], 49). Adorno empfand es daher stets als seine ganz eigene persönliche „Aufgabe, mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“ (ebd., 8).

3 Blaise Pascal: Paradox statt Übersetzung

Nun ist es gewiss nicht so, dass Habermas nicht selbst schon etwas von dieser negativen Dialektik verspürte, wenn er die Genealogie eines nachmetaphysisch-komprehensiven Vernunftdenkens begrifflich entfaltet. Denn in seiner historischen Rekonstruktion fällt immer wieder auf, dass er eine besondere Wertschätzung gerade gegenüber solchen religiösen Schriftstellern und Theologen hegt, die am existenziellen Primat des Glaubens gegenüber der Vernunft festhalten. Manchmal scheint es sogar, als ob deren Argumente für ihn am Ende mehr „zählten“ als die über die begriffliche Vermittlung von Kant, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach und Marx erzielten einzelnen Lernfortschritte im Verhältnis von Glauben und Wissen.

Blaise Pascal ist nun so ein markanter Fall. Habermas widmet ihm in seiner Darstellung zwar nur wenige Seiten, doch die haben es in sich: Er skizziert nämlich den Jansenisten Pascal als den ersten „konsequent nachmetaphysische[n] Denker“, dessen philosophische Radikalität gerade darin besteht, anzuerkennen, dass der methodische Atheismus „von sich aus die Kluft zur Religion nicht überbrücken kann“ (AGP II, 133). In dieser Charakterisierung Pascals schwingt die Einsicht mit, dass sich die existenzielle Grenzsituation des Menschen eben nicht philosophisch übersetzen lässt; sie ist nämlich gerade so beschaffen, dass der Mensch sich denkend verfehlen muss, wenn er die Vergeblichkeit des Nichts begreifen will. Zwar kann er die Absurdität seines Schicksals reflektieren – darin besteht nach Pascal sogar seine spezifische „Würde“²⁷ –, doch dieses bestimmte Leben ist in seiner ganzen erbärmlichen Zerrissenheit eben nicht mehr mit Resonanz zu erfüllen. Der Mensch bleibt ein Schilfrohr in der Nichtung des Seins, in der sich die subjektiven Erfahrungen von Größe und Elend, von Selbstreflexion und Sinnlosigkeit in entgegengesetzte Richtungen entwickeln und so das Dasein unter Spannung setzen. Alles an unserer Existenz bleibt somit nach Pascal verrätselt und mysteriös, weil die unverrechenbare Sinnfrage des Menschen angesichts von Not und Leid unweigerlich in die Welt hineinragt und doch zugleich „unendlich über den Menschen hinausgeht“²⁸. Sie bleibt also, *nachmetaphysisch* gesprochen, jeder übersetzenden Vernunft vorgeordnet, denn es geht in ihrer Antwort um eine Weise des Berührtwerdens und nicht mehr um schiere Weltbemächtigung. Und die einzig angemessene Haltung für die spirituellen Möglichkeiten eines solchen transfigurativen „Vernehmens“ im Blick auf die *Conditio humana* stellt für Pascal der Glaube dar.

Dieser paradox-theologische Zusammenhang von nachmetaphysischer Vernunft und christlicher Apologie wird bei Habermas allerdings kaum klar angesprochen. Gewiss notiert er pflichtschuldigst die klassischen Topoi der

²⁷ B. Pascal, Gedanken über die Religion und einige andere Themen, hg. von J. Armogathe, übersetzt von U. Kunzmann, Stuttgart 1997, Fragment 200.

²⁸ Ebd., Fragment 131.

Pascal-Exegese, so z. B. die Eitelkeit der Wissenschaft, ohne ein Äquivalent für die Heilsdimension des Glaubens auskommen zu wollen; oder er erinnert an die inspirierenden Versuche Pascals, über die wissenschaftliche Vernunft hinaus eine neue Dimension der Herzenserkenntnis zu erschließen (vgl. AGP II, 133f.). Doch die damit verbundene hermeneutische Herausforderung nimmt Habermas nicht wirklich an. Vielmehr konzentriert sich seine Darstellung vor allem auf die methodische Überlegenheit Pascals gegenüber seinem Antipoden René Descartes: Dieses methodische Primat zeichnet Habermas allein als „nachmetaphysisch“ aus, da Pascals Vorgehen nicht mehr, wie bei Descartes, Fragen der Selbsterkenntnis mit Fragen der Gotteserkenntnis metaphysisch vermengt, um zu einem belastbaren Wissen zu kommen, sondern von vornherein die Begrenztheit menschlichen Wissens ideologiekritisch in den Blick nimmt. Wie aber genau die Vernunft ihre Grenzen an der Dimension des Glaubens findet, darüber schweigt sich Habermas bei Pascal aus. Stattdessen wechselt er das Thema und rekonstruiert im Anschluss an Hobbes, Spinoza und Locke die vernunftrechtlichen Auswirkungen auf die Kohäsionskraft sozialer Normen, da diese nur noch rein immanent erzeugt werden sollen.

Dass Habermas die Diskussion mit Pascal an dieser Stelle dann doch recht unvermittelt abbricht, hat sicherlich seinen Grund in dessen apologetischer Argumentationsstrategie. Angesichts der Komplexität unseres autonomen Vernunftgebrauchs vertraut Habermas gewiss nicht mehr auf die Selbsterkenntnis Pascals, dass nur die religiöse Gefallenheit des Menschen die existenzielle Zerrissenheit angemessen erklären könne. Doch damit unterschlägt er zugleich einen Vernunftbezug zur Religion, der bei Pascal einigermaßen originell besetzt ist. Während Habermas nämlich von einer allgemeinen Übersetzbarkeit religiöser Inhalte ausgeht, dreht Pascal die Perspektive um und fordert eine „Unterwerfung der Vernunft“²⁹ in Bezug auf den Glauben. Doch stellt dies eben kein irrationales Ansinnen mehr dar, sondern ganz im Gegenteil tritt bei Pascal unter diesen Voraussetzungen die Vernunft gerade den Beweis ihrer Vernünftigkeit an. Denn er lässt wissen, dass sie sich „niemals unterordnen“ würde, „wenn sie nicht selber urteilte, dass es Fälle gibt, in denen sie sich unterordnen muss“³⁰.

Bezogen auf das nachmetaphysische Denken könnte man also die Einsichten Pascals wie folgt reformulieren: Wäre es nicht gerade ein Zeichen von Vernunft, würde sie ihre Grenzen bei der Übersetzung und Übertragung religiöser Inhalte auf (vermeintlich) allgemeingültige Voraussetzungen anerkennen und akzeptieren? So temperiert bliebe Vernunft in Bezug auf ihre Übersetzungsergebnisse immer auch selbstkritisch; sie wäre an dieser Stelle stark, nicht schwach; schwach wäre sie nach Pascal nur, „wenn sie nicht so weit geht,

²⁹ Ebd., Fragment 167.

³⁰ Ebd., Fragment 174.

das anzuerkennen“³¹. In dieser Selbstbegrenzung sähe sich Vernunft aber immer zugleich auf etwas verwiesen, das über sie hinausgeht. Doch um das zu wissen, müssten wir in Glaubensangelegenheiten erst anfangen zu lieben, wie Pascal im Anschluss an Augustinus erläutert. Eine Übersetzung, die ihre Inhalte nicht „liebt“, wird von dieser Wahrheit jedoch nichts mitbekommen:

„Und deshalb sagen die Heiligen, statt, wie von menschlichen Angelegenheiten gesagt wird, daß man sie kennen muß, bevor man sie liebt, was zum Sprichwort geworden ist, gegensätzlich hierzu, wenn sie von den göttlichen Dingen reden, daß man sie lieben muß, um sie zu kennen, und daß man in die Wahrheit nicht eindringt, es sei denn durch die Liebe zu Gott, woraus sie einen ihrer nützlichsten Lehrsprüche gemacht haben.“³²

4 Søren Kierkegaard: Konversion statt Übersetzung

Die Beschäftigung mit Kierkegaards Existenztheologie steht bei Habermas zunächst einmal unter den etwas überraschenden Vorzeichen eines sehr eindringlichen Bekenntnisses zu Kierkegaard. Er rechnet ihm nämlich hoch an, dass die von ihm vollzogene anthropologisch-nachmetaphysische Wende der Philosophie es überhaupt erst ermöglicht habe, „sich zur Religion wie zu einer *anderen*, in ihrem Sinne um *Wahrheit konkurrierenden* Gestalt des objektiven Geistes zu verhalten“ (AGP I, 76). Insofern betrachtet Habermas Kierkegaard als einen Theologen, „der im Hinblick auf Hegel nachmetaphysisch denkt“ (AGP I, 76) und der der letzte gewesen ist, „von dessen Gedanken die Philosophie *neue Anstöße* empfangen hat“ (AGP I, 78). Diese Avancen verblüffen, weil zuvörderst nicht einzusehen ist, wie eine Theologie, die sich in ihrer absoluten Trennung von Glauben und Wissen gerade *nicht* verständlich machen will, überhaupt Impulse für die sprachlichen Einhebungsversuche einer kommunikativen Vernunft setzen kann.

In einem zweiten Blick erschließt sich indes die Wahlverwandtschaft zwischen Habermas und Kierkegaard genauer. Denn die Genealogie nachmetaphysischen Denkens umfasst im Wesentlichen die Rekonstruktion eines Lernprozesses, der nicht mehr selbstverständlich von den objektiv abrufbaren Wissensbedingungen der Freiheit ausgeht; vielmehr ist er bei Habermas als ein Emanzipationsgeschehen angelegt, welches lernend erst jene Freiheit hervorbringt, von der das moderne Selbstverständnis fälschlicherweise mutmaßte, es immer schon verwirklicht zu haben. Während reine Geltungsgeschichten immer davon ausgehen, dass Freiheit und Selbstsein voraussetzungslos zusammenfallen, rekonstruiert Habermas die historische Genese

³¹ Ebd., Fragment 188.

³² Ders., Die Kunst zu überzeugen, Heidelberg 1968, 86. – Hier nimmt Pascal Einsichten vorweg, die Anfang des 20. Jahrhunderts von William James zu einer pragmatistischen *Glaubenstheorie* der Rationalitätserzeugung ausgearbeitet worden sind. – Vgl. W. James, Der Wille zum Glauben, in: Pragmatismus, hg. von E. Martens, Stuttgart 2002, 128–160.

dieser Voraussetzung als einen Lernfortschritt der „Befreiung“ (AGP II, 689). In diesem Sinne ist Habermas' Genealogie des nachmetaphysischen Denkens unweigerlich eine „Doppelperspektive“ (AGP I, 74) eingeschrieben, insofern sie den sozial-evolutionären Zielpunkt vernünftiger Freiheit *zugleich* aus den Bedingungen ihrer Selbst-Befreiung heraus entwickelt.

Nachmetaphysisch ist für Habermas also die Frage keineswegs trivial, wie wir unter Voraussetzungen der Unfreiheit frei werden bzw. ein gutes, nicht-verfehltes Leben führen können. Und das ist wiederum genau der Punkt, an dem Kierkegaard sein Interesse weckt. Denn dieser nimmt aus seiner Sicht wenigstens zwei Radikalisierungen im Verhältnis von Glauben und Wissen vor: Erstens bedient er sich „der Kraft philosophischer Einwände, um der christlichen Lehre zunächst jeden epistemischen Gehalt abzustreiten und sodann, ironischerweise mithilfe dieser Argumente, den leidenschaftlich-voluntaristischen Charakter des Glaubens herauszuarbeiten“ (AGP II, 675). Zweitens entwirft Kierkegaard damit eine existenzielle Situation, in der grundlegend danach gefragt wird, „*wie* es ist, in der einen oder anderen Weise das eigene Leben mehr oder weniger bewusst zu führen“ (AGP II, 671). Vor allem dieser zweite Aspekt spielt nun für Habermas eine entscheidende Rolle: Denn er verweist auf die Notwendigkeit einer unendlichen Selbstwahl, die den Akt der Freiheitshervorbringung in ihre Verantwortung mit hineinnehmen muss. Es geht hier also um eine andere Freiheit als die kantische, nämlich eine, die die Bedingungen ihrer Ermöglichung selbst hervorbringt.³³

Aber noch in dieser Übersetzung von Kierkegaards unendlicher Selbstwahl in eine vernünftige Lebensform verrät sich Habermas' selektiver Lektüre-Zugriff: Denn er entwickelt die Parameter seiner Übersetzung fast ausschließlich an Kierkegaards Stadientheorie des Ethischen in *Entweder-Oder*. Hier fällt es Habermas gewiss leicht, die nachmetaphysische Kritik Kierkegaards an den ästhetisch verspielten, unernsten Existenzformen des Subjekts als Lernfortschritt in den Befreiungsprozessen des Selbstwählens zu rekonstruieren.³⁴ Aber das ist bei Kierkegaard eben nur die halbe Wahrheit. Denn noch der Unbedingtheitsanspruch der Ethik zerschellt bei ihm an der

³³ „[...] Kierkegaard hat auch für die Philosophie als Auslöser des – vorerst letzten? – Schubs einer langen semantischen Osmose, aus der die Existenzphilosophie hervorgegangen ist, Bedeutung erlangt. Mit diesem Schub lernt nämlich das säkulare nachmetaphysische Denken, wie ethische Fragen des nicht verfehlten Lebens im Lichte einer performativ vorgenommenen rationalen Rekonstruktion des Vollzugs humaner Lebensweisen einer rationalen Erörterung zugänglich gemacht werden können“ (AGP II, 673).

³⁴ „Was sich ändert, ist der Umstand, dass das Individuum fortan für sich und sein Handeln, für seine Motive und alles, was ihn zum Handeln befähigt, die Verantwortung übernimmt; es kann die Verantwortung für sein Leben nicht mehr abschieben, nicht auf die soziale Herkunft, auf die Eltern und Lehrer, nicht auf ererbte Defekte und Behinderungen, nicht auf die Kontingenzen seiner Lebensgeschichte, seien es Katastrophen oder Glücksfälle – es ist immer nur die Person selbst, die moralisch zurechnungsfähig handelt. Das bedeutet eine existenzielle *Befreiung zur Nichthintergebarkeit des eigenen Willens*, also zum Bewusstsein, jederzeit selbst die Kraft haben zu müssen, einen neuen Anfang machen zu können“ (AGP II, 689).

Absurdität der vereinzelt existenz, die sich im Fundamentalzustand unaufhebbarer Verzweiflung befindet.³⁵ Sich aus dieser Verzweiflung zu befreien, macht nach Kierkegaard die eigentliche Befreiung aus: Sie stellt eine Befreiung *von* sich selbst und keine Befreiung *zu* sich selbst dar. Und in dieser Zurückweisung der autonomen Selbstbefreiung ist Befreiung in sich schlicht widersinnig, weil sie sich darin ausschließlich zu einer Macht verhält, die das Selbst gesetzt hat:

„Paradox‘ ist der Name für einen Widersinn, welcher dem Verstand absichtlich zugemutet wird, wenn er akzeptieren soll, daß das christliche Angebot in nichts anderem und nichts geringerem besteht, als sich eben der Wahrheit auszusetzen, daß Gott Mensch geworden ist, oder philosophisch gesprochen: daß die Repräsentation der absoluten Wahrheit in ihrem endlichen Gegenteil ihr adäquates Abbild hat.“³⁶

Für diese „Suspension des Ethischen“ hegt Habermas erkennbar nur wenig Sympathien; aber auch hier hat man den Eindruck, dass er in seiner Kritik an Kierkegaards religiöser Stadienlehre eher *ersetzt* als *übersetzt*: nämlich die Macht Gottes durch den Sprachlogos einer „kommunikativ zusammenführende[n] Vernunft“ (AGP II, 391), die aus seiner Sicht „zwar keine Erlösung, aber einen nachmetaphysischen Ausgang aus der verzweifelt Isolation in der selbstbezogenen Innerlichkeit“ (AGP II, 396) anbietet.³⁷ Doch worin bestünde dann noch die Wahrheitskonkurrenz, wenn man alles problemlos säkular regeln könnte? Kierkegaard macht dazu einen von Habermas abweichenden – und ich meine auch: radikaleren – Vorschlag: Denn er begreift die Wahrheit der Befreiung als *Konversion* und nicht als bloße Übersetzung existenziell notwendiger Freiheitsvoraussetzungen. Sie erfordert eine Umkehr, die mit den Entwicklungsprozessen des autonomen Vernunftgebrauchs bricht und einen anderen Anfang nimmt als eine an das höchstpersönliche moralische Versagen *nicht* mehr heranreichende Ethik der Befreiung.

Charles Taylor stellt dazu eine interessante Überlegung an. Er bestimmt nämlich die Vernünftigkeit der Moderne durch die Resonanzkraft ihrer Konversionen. Sie tragen daher zu ihrer Rationalität bei, indem sie alternative Weltansichten zum Ausdruck bringen, die uns in einen inspirierend-konstitutiven Bezug zu neuen Formen des Sinnerlebens bringen können. Pointiert gesprochen ist also die Moderne nach Taylor nur dann angemessen „rational“, wenn sie durchlässig ist für spirituelle Erweckungserlebnisse – und eine Gesellschaft nur dann gerecht, wenn ihre Institutionen und politischen Repräsentationssysteme die Chancen auf expressive Selbstverwirklichung dauerhaft

³⁵ Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, in: Gesammelte Werke 24./25. Abteilung, Düsseldorf 1954.

³⁶ Ders., Philosophische Brocken, in: Gesammelte Werke (s. Anm. 35), 10. Abteilung, 46f.

³⁷ Jedenfalls gibt sich Habermas ganz zuversichtlich, Kierkegaards Formel von dem unvordenklichen Selbst-Gesetztsein durch eine „säkulare Lesart“ abzulösen: „Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann jedenfalls die ‚setzende‘ Macht nicht mehr mit einem wie auch immer paradox eingekreisten Erlöser identifiziert werden“ (AGP II, 695).

offenhalten. Eine solche Sicht „konversionssensibler“ Modernität unterscheidet sich daher in wenigstens drei Hinsichten von den gebräuchlichen Vorstellungen eines „säkularen Zeitalters“: Erstens verlagert sie das normative Gleichgewicht der Kultur von den Weltinnenräumen der Immanenz auf multiperspektivische Erfahrungen der Transzendenz; zweitens ist sie radikal dialogisch verfasst, weil es keine Meta-Sprache oder Meta-Diskurse gibt, die die spirituelle Optionenvielfalt in eine apriorische Ordnung bringen könnten; drittens schließlich muss sich eine solche Kultur der eigenen Vernunftdialektik stärker öffnen und speziell den Stimmen der Religion wieder mehr Vertrauen schenken.³⁸ – Könnte man dies von einer nachmetaphysischen Philosophie der Übersetzung im Letzten auch behaupten?

Dr. Michael Kühnlein ist Direktoriumsmitglied des Instituts für Religionsphilosophische Forschung an der Goethe-Universität in Frankfurt a. M. und Lehrbeauftragter für Philosophie und Politische Theorie an den Universitäten in Frankfurt a. M. und Heidelberg.

Kontakt: kuehnlein@em.uni-frankfurt.de

³⁸ Vgl. C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 1205–1279. – Diesen Gedanken habe ich näher ausgeführt – vgl. M. Kühnlein, *Konversion statt Konsens? Charles Taylor über die Vernünftigkeit der Moderne*, in: E. Ramharter/M. Staudigl (Hg.), *Religionsphilosophie im Umbruch. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2022 [im Erscheinen].

Daniel Bauer

Impulse von Habermas' Genealogie für die Selbstverortung des christlichen Glaubens in der nachmetaphysischen Moderne

Eine praktisch-theologische Perspektive

Kurzinhalt – Summary:

Jürgen Habermas wendet sich der Genealogie nachmetaphysischen Denkens zu, um aus den Lernprozessen, die anhand des Diskurses über Glauben und Wissen nachvollzogen werden können, das fragile Vertrauen der vernünftigen Freiheit in ihre eigenen Kräfte zu stützen. Doch was bedeuten diese Lernprozesse für den Glauben? Im vorliegenden Beitrag werden praktisch-theologische Impulse für eine entsprechende Selbstverortung des christlichen Glaubens in der nachmetaphysischen Moderne hergeleitet.

Jürgen Habermas turns his attention to the genealogy of postmetaphysical thinking to strengthen the fragile confidence of rational liberty in its own forces due to the insights of the discourse on faith and knowledge. But what do these insights mean for present faith? In this article, practical theological impulses for a self-localization of Christian faith in the postmetaphysical modernity will be deduced.

1 Einleitung

Mit seiner Genealogie nachmetaphysischen Denkens legt Habermas eine öffentliche Form der Selbstvergewisserung dieser Denkform vor, die sich am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen vollzieht. An dem Blick auf die vergangenen Gestalten des Geistes interessieren ihn die sich aus ihnen ergebenden philosophisch nachvollziehbaren Lernprozesse hinsichtlich der Möglichkeit vernünftiger Freiheit in der nachmetaphysischen Moderne. Doch was folgt aus seinen aufgezeigten Lernprozessen für den christlichen Glauben als *gegenwärtige* Gestalt des Geistes? In dem vorliegenden Beitrag sollen aus praktisch-theologischer Perspektive einige Impulse für eine entsprechende Selbstverortung des christlichen Glaubens in der nachmetaphysischen Moderne hergeleitet und zur Diskussion gestellt werden, die sich in einer gewissen Kohärenz anhand der Frage nach der Deutung des Wortgeschehens verdichten. Dies ist äußerst voraussetzungsreich – und hinter jeder Gedankenfigur, die hierfür skizziert wird, verbirgt sich ein weitreichender Diskurs, dem im vorliegenden Beitrag nicht hinreichend Rechnung getragen werden kann. Entscheidende Grundlinien, die Habermas' Philosophieverständnis und sein

Interesse an Religion betreffen, sind dennoch notwendigerweise den weiteren Überlegungen zugrunde zu legen (Abschnitt 2), um anschließend über Habermas' Betrachtung der Religion als vergangene Gestalt des Geistes hinaus seine Offenheit für, aber auch seine Anforderungen an eine Sichtweise der Religion als gegenwärtige Gestalt des Geistes aufzeigen zu können (Abschnitt 3). Als entscheidend erweist sich hierbei die Frage nach der Macht unseres lebensweltlichen Selbst- und Transzendenzbezugs, die Habermas bis hin zur Deutung der Eucharistie als Kern gegenwärtiger Christentumspraxis treibt, ohne diese jedoch vereinnahmen oder die Grenzziehung zwischen säkula-rem nachmetaphysischem Denken und Theologie verundeutlichen zu wollen (Abschnitt 4). Beide Geistesgestalten scheiden sich fundamental an der Deutung des Wortgeschehens; und dennoch lassen sich gerade hieraus in praktisch-theologischer Perspektive diskussionswerte Impulse für die Selbstverortung des christlichen Glaubens in der nachmetaphysischen Moderne entwickeln, die über den vorliegenden Beitrag in den theologischen Diskurs eingebracht werden sollen (Abschnitt 5).

2 Das Versprechen der Philosophie und Habermas' Interesse an Religion

Die insbesondere durch die Achsenzeit geprägte okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen ist Habermas zufolge durch eine von ihm stark beachtete und immer wieder aufgenommene Verbindung von Heilsweg und ritueller Praxis auf der einen Seite und ein ursprüngliches Verständnis von Philosophie auf der anderen Seite geprägt, das in seinen platonischen Anfängen Weisheit und Wissenschaft vereint habe. Der Philosophie fehlte aber von Beginn an eine „Verwurzelung in der rituellen Praxis“¹. Sie habe sich vielmehr im Bereich des akademischen Betriebs eingerichtet – und vermutlich nicht zuletzt deshalb ihre Nähe zur Wissenschaft auch in ihrer weiteren Genealogie bewahrt. Gleichwohl hat die Entwicklung der modernen Wissenschaften diese Einheit von Philosophie und Wissenschaft seit dem 17. Jahrhundert zunehmend durchbrochen. Die Philosophie ist nach wie vor eine Wissenschaft, aber sie gehe in der Wissenschaftlichkeit ihrer Argumentation, so Habermas, nicht auf und stelle sich nach wie vor *nicht* als eine Wissenschaft neben anderen dar, insofern sich diese durch eine bestimmte Methode und einen festgelegten Objektbereich kennzeichnen. Philosophie sei vielmehr „nicht-festgestelltes Denken“².

Diese Charakterisierung der Philosophie als *nicht-festgestelltes Denken* eröffnet zum einen die Möglichkeit eines neuen Interesses an Religion und

¹ J. Habermas, Einleitung, in: Kritik der Vernunft (Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Band 5), Frankfurt a. M. 2009, 9–32, hier: 9.

² Ebd.

eines Dialogs auf Augenhöhe, wie aufzuzeigen sein wird. Zum anderen zielt sie darauf, in Fragestellungen aus dem Leben Halt zu finden und zu einer Aufklärung über uns selbst beizutragen.³ Aufklärung bedeute dabei nicht wissenschaftliche Erkenntnis als Selbstzweck, „sondern die Auflösung einer Selbsttäuschung im Schlepptau eines Erkenntnisfortschritts.“⁴ Dazu fahnde die Philosophie seit der zerbrochenen Einheit von Philosophie und Wissenschaft, wie sie noch im Idealismus zum Ausdruck kam, „nach Spuren der Vernunft in den Kontingenzen der Geschichte“⁵. In dieser Entwicklungslinie verortet sich auch Habermas mit seiner Genealogie, jedoch in einer ganz eigenen Ausprägung und Offenheit, die die Rolle der Philosophie nicht in der Folge von Karl Marx auf Ideologiekritik beschränkt. Auch Habermas begreift und liest die Geschichte als Bildungsprozess und schreibt aus diesem fundamentalen Interesse seine Genealogie – aber mit einem entscheidenden Unterschied. Er wendet sich nach seinem Werk „Erkenntnis und Interesse“ (1968) von dem Verständnis der Philosophie *rein* als Kritik ab, ohne jedoch ihr *Versprechen der Selbstaufklärung* aufzugeben, und zwar um der *Lebenswelt* willen.⁶

Nicht-festgestelltes Denken birgt eine neue Offenheit für die *Lebenswelt* – als Voraussetzung und Hintergrund kommunikativen Handelns. Auf dieser Grundlage verteidigt Habermas eine von Vernunftkritik geleitete Selbstaufklärung, die ihren Vernunftgebrauch entsprechend selbstkritisch reguliert und von einem konstitutiven Interesse an der *Lebenswelt* geprägt ist:

„Die Philosophie unterhält zum intuitiven Hintergrund der performativ gegenwärtigen *Lebenswelt* eine intime, aber zugleich kritische Beziehung, denn sie macht das Gebrauchswissen, das wir ‚immer schon kennen‘, explizit und entreißt es damit dem Vollzugsmodus des Alltagswissens. Das Verhältnis zur *Lebenswelt* sichert noch dem nachmetaphysischen Denken einen Bezug zum Ganzen, wenn auch nicht mehr zum hypostasierten Seienden im ganzen, so doch zum vortheorietisch gegebenen Kontext des Ganzen unserer historischen, sozialen und kulturellen Umwelt. Aus diesem Ganzheitsbezug erklärt sich auch der Umstand, daß die Philosophie über alle Tendenzen zur Verwissenschaftlichung hinweg eine Selbstverständigungsfunktion *behalten* kann.“⁷

Dies bedeutet für die moderne Philosophie aber auch einen Abschied von metaphysischen oder religiösen Weltbildern, in denen die nunmehr vortheorietisch gegebene Totalität vergegenständlicht wird.⁸ Eine hierdurch gekennzeichnete nachmetaphysische Moderne hat für die Philosophie entsprechende

³ Vgl. ebd., 10.

⁴ Ebd., 11.

⁵ Ebd., 12.

⁶ Vgl. zur Bedeutung dieser Entwicklung für sein Religionsverständnis detailliert D. T. Bauer, *Opazität und Übersetzung. Der Beitrag der Religion zur Bildung im Anschluss an Jürgen Habermas*, Tübingen 2020, 41–99, hier besonders: 41–63.

⁷ Habermas, *Einleitung* (s. Anm. 1), 16f.

⁸ Vgl. ebd., 21.

Folgen. Für sie wird die Lebenswelt als Grundlage des Vollzugswissens kommunikativ handelnder Subjekte zu einem Hauptthema, als „Ensemble von Ermöglichungsbedingungen für eine objektivierende Einstellung zur Welt und die gegenseitige Perspektivübernahme [...]“.⁹ So fahndet Habermas in seiner Genealogie nachmetaphysischen Denkens in historischer Perspektive nach den in genau diesen Strukturen der kommunikationstheoretisch verstandenen Lebenswelt eingebetteten Vernunftpotenzialen, um die Geschichte entsprechend als Bildungsprozess lesen zu können. Er setzt dieses philosophische Anliegen in seinem Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“¹⁰ konsequent und programmatisch anhand des Diskurses über Glauben und Wissen um, mit dem Ziel, die philosophisch – von der nachmetaphysischen Vernunft – nachvollziehbaren Lernprozesse transparent darzustellen, aus denen Mut für das Selbstverständnis des Menschen als eines freien Vernunftwesens geschöpft werden kann.

Eine so verstandene *nachmetaphysische Moderne* fordert aber auch den Glauben zu einer neuen Selbstverortung heraus. Zentral ist hierfür, dass das nachmetaphysische Denken die durch metaphysisch geprägte Denkfiguren geleitete Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis revidiert, mit der „eine ‚Deflationierung des Außeralltäglichen‘ hervor[ging], welche die philosophische Tradition einer folgenreichen Einseitigkeit überführt: der Konzentration auf die Darstellungsfunktion von Sprache und der Reduktion der Vernunft auf das theoretische Erkenntnisvermögen“¹¹. Damit kann aus der nachmetaphysischen Moderne, ausgehend von unserer Lebenswelt, wieder ein neues Interesse am Außeralltäglichen hervorgehen.

3 Religion als vergangene und als gegenwärtige Gestalt des Geistes

Sowohl Hegel als auch Kant interessieren sich für die Religion und fahnden nach Wahrheitsgehalten in ihr. Beide sind aber, so Habermas, gleichermaßen davon überzeugt, Religion als Gestalt des Geistes der *Vergangenheit* zu sehen – und die Aufgabe der Philosophie darin, die in ihren Traditionen enthaltenen vernünftigen Gehalte zu extrahieren. Aus einer global erweiterten Perspektive ist diese Sichtweise einer Säkularisierung jedoch nicht mehr überzeugend. Die philosophische Frage, die für Habermas darüber hinaus zunehmend Relevanz erlangt, ist, wie sich das von religiöser Vormundschaft emanzipierte nachmetaphysische Denken zur Religion als *zeitgenössische* Gestalt des Geistes verhält.¹²

⁹ Ebd., 23f.

¹⁰ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019 [im Folgenden im Haupttext zitiert als „AGP“ mit entsprechender Band- und Seitenangabe].

¹¹ Ders., Einleitung (s. Anm. 1), 22.

¹² Vgl. ebd., 29f.

Für eine solche Verhältnisbestimmung formuliert er einige inzwischen bekannte Anforderungen. So soll die Philosophie agnostisch und lernbereit sein sowie auf der Grenze zwischen Glauben und Wissen bestehen, Religion selbstreflexiv werden und auf Vereinnahmungsversuche verzichten. Trotz dieser Anforderungen können beide Parteien jedoch gelassen in einen Dialog treten, da dieser „kein Nullsummenspiel ist und eine Instrumentalisierung des anderen ausschließt. Was der eine gewinnt, muß dem anderen nicht verlorengehen.“¹³ Das nachmetaphysische Denken nimmt eine Stellung gleichsam zwischen Wissenschaft und Religion ein, als Reflexionsmodus, der seine Autonomie nach beiden Seiten hin verteidigt. Dies bedeutet, wie Habermas formuliert:

„[D]as nachmetaphysische Denken, für das die religiöse Erfahrung und der religiöse Glaubensmodus einen undurchsichtigen Kern behalten, muß auf Religionsphilosophie verzichten. Es versucht auch nicht, den vernünftigen Gehalt religiöser Überlieferungen auf das zu reduzieren, was es sich jeweils nach eigenen Standards durch Übersetzung in diskursive Rede anzueignen vermag.“¹⁴

Den aus der Perspektive nachmetaphysischen Denkens undurchsichtigen Kern erkennt Habermas dabei in seiner Meinung nach markantesten Kennzeichen der Religion, das der Philosophie von ihren platonischen Anfängen an gefehlt hat: in der rituellen Praxis.

„Rituelle Praktiken bezeugen ein frühes Stadium in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Wahrscheinlich sind schon die mythischen Erklärungen, die den Riten einen Sinn beilegen, ein nachträglicher Versuch der Interpretation eines vorsprachlich symbolisierten Bedeutungspotentials. Diese Bewußtseinsformation ist uns Söhnen und Töchtern der Moderne unzugänglich geworden. Allein die Religionen wahren eine Verbindung zu jenen archaischen Anfängen, auch wenn sich der Sinn des religiösen Gemeindeglaubens heute in begrifflich hochdifferenzierten Lehren ausspricht. Die Religion selbst kann ohne die Verwurzelung in einer rituellen Praxis nicht überleben. Dieser Umstand ist es, der die Religion – unerbitterlicher noch als die Autorität der Offenbarung – von allen säkularen Gestalten des Geistes trennt.“¹⁵

Die Bedeutung der rituellen religiösen Praktiken gilt es folglich im Hinblick auf das Christentum und im Anschluss an Habermas' neuste Überlegungen in „Auch eine Geschichte der Philosophie“ hinsichtlich ihrer praktisch-theologischen Anschlussfähigkeit zu befragen, um mit Habermas in den Diskurs über eine Verortung des christlichen Glaubens als gegenwärtige Gestalt des Geistes in der nachmetaphysischen Moderne einzutreten. Dies bedeutet keineswegs eine Negation von Habermas' großem Interesse an der Religion als vergangene Gestalt des Geistes, die für seine Genealogie nachmetaphysischen Denkens von

¹³ Ebd., 30.

¹⁴ Ebd., 31.

¹⁵ Ebd., 32.

maßgeblicher Bedeutung ist.¹⁶ Es sei im vorliegenden Beitrag jedoch das Wagnis eingegangen, hierüber hinausgehend Habermas' Sicht der Religion als Gestalt des *gegenwärtigen* Geistes schwerpunktmäßig in den Blick zu nehmen und dabei seine Deutung des rituellen Kerns des Christentums aus praktisch-theologischer Perspektive auf die *gegenwärtige* christliche Praxis zu beziehen sowie im Zuge dessen die semantische und die pragmatische Ebene *gegenwärtigen* Christentums *in ihrem Zusammenhang* in den Fokus zu rücken.

Das bedeutet, dass Offenbarung und Ritual in ihrem Zusammenhang betrachtet werden und die rituelle Gestalt christlicher Religion als Kommunikationsgeschehen interpretiert wird, in dem Christus im Wortgeschehen präsent ist. Dies führt freilich zu der Frage nach den Sakramenten – und eben diese stellt auch Habermas in seinem Monumentalwerk selbst. Sie ist von seiner Bedeutungszuschreibung hinsichtlich der Religion als gegenwärtige Gestalt des Geistes geleitet – *solange diese in der Praxis verankert bleibt*.

„Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, *aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern*. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert und damit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes behauptet. Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf die Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoldene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren“ (AGP II, 807 [Hervorhebung Verf.]).

Das Besondere der Religion sieht Habermas in ihrem Transzendenzbezug, und ihre liturgische Praxis, insbesondere ihr sakramentaler Kern, hält auch für ihre säkulare Umgebung ein starkes Transzendenzbewusstsein wach. Die Abwehr der Entropie von Sinn in einer modernen Gesellschaft, deren Transzendenzbewusstsein zu schwinden droht, ist dabei ein gemeinsamer Berührungspunkt mit dem nachmetaphysischen Denken. In der Auseinandersetzung mit der in der rituellen Praxis verankerten Religion und ihrem starken Transzendenzbezug, der sich im Christentum in den Sakramenten verdichtet, geht es Habermas um die für ihn entscheidende Frage nach dem Am-Leben-Halten der welterzeugenden Spontaneität der nachmetaphysischen Vernunft und der bleibenden existenziellen Möglichkeit vernünftiger Freiheit.¹⁷

¹⁶ Diese Bedeutung führt im Zuge der Rekonstruktion des Übersetzungsprozesses im Kontext der damaligen Lebenswelt um der Semantik willen in die Pragmatik zurück. Vgl. dazu M. Junger-Kenny, *Habermas and Theology*, London 2011, besonders: 114f.

¹⁷ „Auch seither sind jedoch Sakramente und Verhaltensvorschriften rituellen Ursprungs für das Überleben der Religionsgemeinschaften konstitutiv geblieben. Am Schicksal entinstitutionalisierter Formen der allein auf Erleben gegründeten Religiosität scheint sich zu zeigen, dass Religionsgemeinschaften ohne den Kern einer liturgischen Praxis kaum Überlebenschancen

4 Die Frage nach der Macht unseres lebensweltlichen Selbst- und Transzendenzbezugs

Die Frage nach dem Am-Leben-Halten der welterzeugenden Spontaneität der nachmetaphysischen Vernunft ist an Habermas' Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard genauer zu untersuchen, da seiner Auffassung nach „Kierkegaard der letzte Theologe gewesen zu sein scheint, von dessen Gedanken die Philosophie *neue Anstöße* empfangen hat“ (AGP I, 78). Ob die Religion im Hinblick auf ihr Wahrheitspotenzial „noch eine *gegenwärtige* Gestalt des Geistes darstellt, ist aus philosophischer Sicht nur *von Fall zu Fall* durch eine gelingende Entbindung dieses Potentials zu entscheiden“ (AGP I, 78).¹⁸ Mit dem von Kierkegaard ausgehenden Schub jedenfalls habe das säkulare nachmetaphysische Denken gelernt, „wie ethische Fragen des nichtverfehlten Lebens im Lichte einer performativ vorgenommenen rationalen Rekonstruktion des Vollzugs humaner Lebensweisen einer rationalen Erörterung zugänglich gemacht werden können“ (AGP II, 673). Hierzu nimmt Kierkegaard „die philosophische Perspektive eines Beteiligten ein, um zu untersuchen, wie die in den Kontexten ihrer Lebensgeschichte befangenen Individuen ein jeweils eigenes, selbstbestimmtes Leben führen können“ (AGP II, 671). Das Ziel dieser Emanzipation sei eine „Existenzweise, die es dem Individuum ermöglicht, ‚es selbst‘ zu sein“ (AGP II, 671). So entwickelt er die Methodik der Rekonstruktion von lebensgeschichtlichen Vollzügen typischer Formen menschlicher Existenz: „Er buchstabiert aus, *wie es ist*, in der einen oder anderen Weise das eigene Leben mehr oder weniger bewusst zu führen“ (AGP II, 671).

Kierkegaard sehe sich in seiner philosophischen Tätigkeit als „Schüler“ der beiden traditionsstiftenden ‚Lehrer‘, Sokrates und Christus“ (AGP II, 669). Sokrates nehme für ihn „eine nicht deklarierte Doppelrolle“ (dieses und folgende Zitate: AGP II, 672) ein, sowohl den Part des Metaphysikers als auch denjenigen

„als Lehrer und exemplarische Verkörperung einer ethischen Lebensweise [...], die ganz moderne Züge trägt – als ein seiner geschichtlichen Existenzweise bewusst gewordener Kantianer, der sein Leben nach Grundsätzen der Vernunftmoral zu führen versucht. Und an diese Figur kann das säkulare nachmetaphysische Denken unmittelbar anknüpfen.“

haben. Diese fremdgewordene Praxis hält, auch wenn sie nur als ein archaischer Stachel im Fleisch der Moderne sitzt, einstweilen für die säkulare Umgebung die Erinnerung an ein *starkes Transzendenzbewusstsein* wach. Die am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen zu entwickelnde Genealogie nachmetaphysischen Denkens wird auf die Frage hinauslaufen, ob die Vernunft aus sich selbst die Kraft behält, aus dem glimmenden Bewusstsein einer universal verbindenden Normativität immer wieder den befreienden Funken einer *Transzendenz von innen* zu entfachen“ (AGP I, 200).

¹⁸ Vgl. auch: „[S]olange es nicht evident ist, dass sich die kreativen Kräfte der Religion erschöpft haben, gibt es für die Philosophie keinen Grund, eine lernbereite dialogische Einstellung zu religiösen Überlieferungen aufzugeben“ (AGP I, 79).

Sie sei für Kierkegaard der *eigentliche Gesprächspartner* bei seinem Versuch, „den Ungläubigen auf dem Wege einer dialektischen Entfaltung des verzweifelten Bestrebens, ‚man selbst sein zu wollen‘, doch zur Konversion zu bewegen.“ Von dem *öffentlichen* Element der sprachlichen Kommunikation, so Habermas, hänge nämlich ab, „ob dem Kantianer Sokrates, der die Unabhängigkeit der ethischen von der religiösen Lebensform behauptet, zu der ausweglosen Alternative zwischen verzweifelter ‚Selbstsetzung‘ oder Abhängigkeit von der Gnade Gottes eine dritte Erklärung offensteht.“ Hier nun denkt Habermas mit dem säkularen Wortführer Climacus, unter dessen Pseudonym Kierkegaard schreibt, bewusst und explizit über dessen religiös gestimmten Autor Kierkegaard hinaus und stellt die These auf, dass auch die durch die Figur des Sokrates verkörperte vernünftige Freiheit *aufgrund der Bewusstwerdung ihrer kommunikativen Vergesellschaftung* ihre abstrakte und in die Verzweiflung führende Gestalt verliere. Denn auch die durch ihn dargestellten nachmetaphysisch denkenden Subjekte „können sich ja nur in dem Maße selbst bestimmen, wie sie sich dem Logos der Sprache *beugen*, worin sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen.“

Doch bevor diese dritte Erklärung weitergehend reflektiert wird, sei Kierkegaards Deutung kurz vertieft, wie sie sich in Habermas' durchaus interessengeleiteter Interpretation widerspiegelt.¹⁹ Der Ausgangspunkt ist dabei für eine säkulare und eine religiöse Lesart derselbe, nämlich dass sich der Bezug zum Absoluten in der „Nichtintergebarkeit der Verantwortung“ (AGP II, 677) manifestiert, wie sie in ihrer religiösen Deutungsgestalt im Sündenbewusstsein erfahrbar wird. Es geht um das Gelingen oder Verfehlen des Selbstseins; darum, sich zu sich selbst zu befreien. Dabei rückt die Performanz des Verzweifeln und des Glaubens in den Fokus. Aus der existenziellen Freiheit, man selbst sein zu wollen, und der Unintergebarkeit der eigenen Verantwortung resultiert das Sündenbewusstsein. In der reflexiven Nachkonstruktion seiner Lebensgeschichte wird der Mensch sich seines permanenten Scheiterns bewusst. Aus dieser Verzweiflung entsteht eine Unruhe in Anbetracht der eigenen Existenz zwischen Freiheit und Abhängigkeit. Ein solches Selbst muss entweder sich selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein (vgl. AGP II, 693). Das Selbst kann aus seiner existenziellen Unruhe nur zur Ruhe gelangen, wenn es sich in seinem Verhalten zu sich selbst zugleich zu demjenigen verhält, das sein ganzes Verhältnis gesetzt hat. Steht bei Kierkegaard hier die Empfänglichkeit für den Glauben an das Erlösungsversprechen Gottes im Zentrum des Interesses, so bei Habermas die Performanz des existenziellen Fragens selbst – und er tendiert zu einer säkularen Lesart dieser Macht, die das Selbst gesetzt hat. Der Akt des existenziellen Fragens an sich erlangt Bedeutung: Der Mensch als *animal symbolicum* hat sich zu der

¹⁹ Vgl. zur kritischen Sicht dieser Kierkegaard-Interpretation den Beitrag von Michael Kühnlein in diesem Heft. Es geht im Folgenden jedoch nicht darum, ob Habermas mit seiner Lesart Kierkegaard gerecht wird, sondern was sich daraus für sein Religionsverständnis ergibt.

Pragmatik und Semantik seines existenziellen Fragens zu verhalten – und darf diesen gelebten Existenzfragen nicht ausweichen; ansonsten würde er vor sich selbst flüchten wollen und sein Selbst-Sein verfehlen. Eindrücklich formuliert Habermas in kritisch-differenzierter Hinterfragung Kierkegaards religiöser Existenzdeutung:

„Die Existenz, die sich gerade zu sich selbst und ihrem autonomen Handeln befreit hatte, soll nun noch auf die Intervention einer ‚höheren Macht‘ hoffen können. Aber wer oder was ist diese höhere Macht? Der Mensch gewordene Gott als Erlöser – oder doch ‚nur‘ die dialogisch zerstreute und kommunikativ zusammenführende Vernunft, die die in ihre Geschichte und Lebensgeschichte verstrickten Subjekte auf sich selbst und ihre existentiell errungene Freiheit verweist? Diese Alternative bildet im gesamten Werk des religiösen Schriftstellers die Schlüsselfrage“ (AGP II, 691f.).

Habermas insistiert wiederholt:

„[A]n der erwähnten Stelle bleibt es offen, wer oder was diese Macht ist, von der das Selbst ‚gesetzt‘ wird und deren Kontingenzen es ausgesetzt bleibt: Ist es die in die Geschichte eingreifende und durch sie hindurch wirkende Macht eines persönlichen Gottes? Oder kann die Formel, die Kierkegaard zu ihrer Beschreibung immer wieder anbietet, nicht ebenso gut durch eine säkulare Lesart dieser Macht gedeckt werden?“ (AGP II, 695)

Nur im Vollzug des existenziellen Fragens ereignet sich diese Macht und setzt den Menschen in ein nicht selbst gesetztes Selbstverhältnis, das zwischen einem verzweifelndem Selbst-Sein-Wollen und einem Sich-Selbst-Loswerden changiert, wie es sich im Sündenbewusstsein ausdrückt – und für den Glauben an das Erlösungsversprechen Gottes empfänglich macht. Der Sprachvollzug, das Wortgeschehen des Menschen eröffnet somit einen lebensweltlichen Transzendenzbezug, der das in der Welt Seiende Ganze transzendiert. An der Deutung dieser Macht unseres lebensweltlichen Selbst- *und* Transzendenzbezugs scheiden sich nachmetaphysisches Denken und Religion. Habermas versucht, diese Macht säkular und gemäß des sprachphilosophischen Paradigmas zu lesen:

„Ein säkularer Geist wie Climacus könnte, wenn Kierkegaard ihn noch einmal zu Wort kommen ließe, in der ‚gründenden‘ Macht jenen anonymen Logos der Sprache wiedererkennen, der die ethische Selbstermächtigung des Subjekts, die Befreiung zum Selbstsein ermöglicht. Der Sprachlogos beherrscht die in seinem Medium vergesellschafteten Individuen in dem Maße, wie diese ihrerseits im kommunikativen Gebrauch ihrer Sprache ihn, den Logos, ‚beherrschen‘. Eine solche Humboldt’sche Deutung eröffnet dem ethischen Individuum zwar keine Erlösung, aber einen nachmetaphysischen Ausgang aus der verzweifelten Isolierung in der selbst-bezogenen Innerlichkeit“ (AGP II, 695f.).

Beachtenswerterweise beschränkt sich Habermas aber nicht auf seine Präferenz für die geschilderte säkulare Lesart, sondern versucht mit einer eigenen sprachphilosophischen Interpretation der rituell-praktischen Dimension des

Christentums eine diesbezüglich ausgemachte Schwäche Kierkegaards zu korrigieren. Denn er sieht bei ihm eine Vernachlässigung des praktizierten gottesdienstlichen Ritus, also der existenziellen Aneignung der Lehre, und insbesondere „der für die liturgische Praxis wesentlichen Sakramentenlehre“ (AGP II, 673). Diese interessiert ihn besonders, sodass er in der Linie seiner – aus der Perspektive der nachmetaphysischen Vernunft vollzogenen – Kierkegaard-Interpretation auch eine Deutung der Eucharistie – angebunden an den theologischen Diskurs der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – vorlegt. Etwas unscheinbar formuliert er:

„Da der rituelle Kern des Gottesdienstes, soziologisch gesehen, für das Überleben der Religion eine wichtige, wenn nicht ausschlaggebende Rolle spielt, werde ich einen kurzen Exkurs zur Fortsetzung der theologischen Diskussion über die Deutung der Eucharistie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts anschließen“ (AGP II, 673).

Genau hierauf kommt es ihm bei seiner Interpretation des Sprachlogos als gegenwärtiger Gestalt des Geistes, die zu einer ethischen Lebensführung leiten kann, an. Auf dieser Grundlage strebt Habermas – über Kierkegaard hinausgehend – eine plausible Synthese aus intellektueller und rituell-praktischer Dimension des christlichen Glaubens auf sprachphilosophischer Ebene an. Demgemäß spricht er von der „*im Wort verkörperten* Gegenwart des aus der Transzendenz zurückkehrenden Geistes“ (AGP II, 700) und fasst auch das Abendmahl, den Verzehr von Wein und Brot, selbst als *extraverbalen Teil der Rede* auf. In der sakralen Praxis wird die Erlösungsaussicht performativ aufrechterhalten. Die sie verbal und extraverbal verkörpernde sakramentale Praxis stiftet rhetorisch eine Aufnahme in das gemeinsame Leben Jesu Christi und die Auferstehung. „Es geht um eine Jesus Christus zugeschriebene kultische Handlung, mit der er die Tischgenossen – uns alle, ‚die hinzutreten‘ – in die komplementären Rollen eines schon gestifteten gemeinsamen Lebens aufnimmt“ (AGP II, 702). Ohne die sakramentale Praxis würde die Kirche ihr religiöses Proprium preisgeben und auf die *Vergegenwärtigung* einer Transzendenz ins Diesseits verzichten. Sie würde ihren Status einer gegenwärtigen Gestalt des Geistes einbüßen.

Habermas ist beeindruckt von den protestantischen Bemühungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, eine Interpretation der Eucharistie zu finden, die Martin Luthers Beharren auf dem rituellen Eigensinn des Abendmahls gerecht wird, der sich nicht im Wesen einer Gedenkveranstaltung erschöpft (vgl. AGP II, 700 bzw. AGP II, 50). Luther habe die tradierte Lehre von der Transsubstantiation durch eine sprachpragmatische Deutung abgelöst, indem in den Einsetzungsworten Jesu zugesagte Präsenz erfahrbar wird:

„Er geht also der heiklen Frage des Mysteriums einer innerweltlich erfahrbaren, *im Wort verkörperten* Gegenwart des aus der Transzendenz zurückkehrenden Geistes nicht aus dem Weg. Und Luther erklärt diese physische Vergegenwärtigung einer transzendenten Macht in den Worten des Priesters [...] mithilfe der illokutionären

Kraft der Sprechhandlungen eines Subjekts, dessen Anwesenheit sich zwar nicht durch Wahrnehmbarkeit, aber durch die Gewalt seiner Worte bezeugt“ (AGP II, 700).

Habermas haben aus soziologischem Interesse an theologischen Verbindlichkeiten insbesondere die Vorarbeiten zur Leuenberger Konkordie von 1973 interessiert, und zwar die Arnoldshainer Abendmahlsgespräche:

„Die vierte der dort verarbeiteten Thesen enthält den entscheidenden Gedanken. Sie verknüpft die illokutionäre Kraft der Worte mit der Einnahme der Mahlzeit in der Weise, dass der Verzehr von Wein und Brot als extraverbaler Teil der Rede selbst aufgefasst wird. Dank der performativen Kraft der göttlichen Rede tut die Gemeinde, was gesagt wird: ‚Die Worte, die unser Herr Jesus Christus beim Reichen des Brots und des Kelches spricht, sagen uns, was er selbst in diesem Mahle allen, die hinzutreten, gibt: Er, der gekreuzigte und auferstandene Herr, lässt sich in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und seinem für alle vergossenen Blut, durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen und nimmt uns damit kraft des Heiligen Geistes in den Sieg seiner Herrschaft, auf dass wir im Glauben an seine Verheißung Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit haben“ (AGP II, 701f.).

Die performative Kraft der Worte kann dabei nach wie vor aus säkularer Perspektive als der Sprachlogos, als die Macht des kommunikativen Akts selbst interpretiert werden – aber eben auch als göttliches Wortgeschehen. Durch die symbolische Sprache der Religion und die „extraverbale Einbeziehung von Essen und Trinken in die symbolische Dimension der Rede“ (AGP II, 702) verliere jegliche ontologische Entgegensetzung ihren Sinn. Hierdurch gelinge es den Kirchen, ihr religiöses Proprium nicht preiszugeben: die „innerweltliche Vergegenwärtigung des aus der Transzendenz, also von jenseits der Welt hereinbrechenden Heilsgeschehens“ (AGP II, 702), in der die Rolle des sakralen Komplexes bestehe. Und hiermit geht der intrinsische Sinn des religiösen Vollzugs über denjenigen des Sprachlogos hinaus, ist aber mit ihm kompatibel und ermöglicht sowohl eine nachmetaphysisch-säkulare als auch eine nachmetaphysisch-religiöse Deutung. Die Frage nach der Deutung des Wortgeschehens präzisiert hinsichtlich der rituell-praktischen Dimension des Christentums somit die Frage nach der Macht unseres lebensweltlichen Selbst- und Transzendenzbezugs.

Habermas lässt aus einer agnostisch-offenen Haltung heraus Raum für die von ihm suggerierte Gedankenfigur, dass der Sprachlogos in zweierlei wiederum vielfältiger Gestalt eines *performativen* und entsprechend *lebensweltlich gebundenen* Weges auftreten kann, in der er eine selbstreflexive ethische Lebensführung in der nachmetaphysischen Moderne ermöglicht: Erstens in rein intellektueller Gestalt eines nachmetaphysischen Denkens, das prozessual über seine eigene Selbstversicherung versucht, vernünftige Freiheit und ein Nicht-Verzweifeln zusammenzudenken. In dieser Hinsicht nimmt der Logos der Sprache bei Habermas ganz konkret die Gestalt einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens an, die er nicht zuletzt durch ihre Publikation

bewusst an das öffentliche Element sprachlicher Kommunikation anbindet – des fragilen Status dieser Lebensform ist er sich wohl bewusst (vgl. AGP II, 806). Zweitens in einer rituell gestützten Gestalt einer religiösen Kommunikationspraxis – einschließlich ihrer extraverbalen Elemente –, die sich der Idee einer rettenden Gerechtigkeit performativ vergegenwärtigt und vergewissert, dabei aber in ihren religiösen Vollzügen zwangsläufig für das nachmetaphysische Denken im Kern undurchsichtig bleibt, da der Referent nur mit einer starken Transzendenz gekennzeichnet werden kann, die per definitionem der endlichen menschlichen Vernunft entzogen und somit unverfügbar bleibt. Nicht entzogen, aber die religiöse Praxis *aus der Perspektive der säkularen nachmetaphysischen Vernunft* dabei vollumfänglich ausmachend, bleibt der Logos der Sprache, entsprechend in anderer Gestalt als in derjenigen der Selbstvergewisserung nachmetaphysischen Denkens, das das notwendige Kriterium der Selbstreflexivität hinsichtlich der an *dieser* Gestalt Partizipierenden jedoch aufrechterhält, um einen Dialog zwischen *beiden gegenwärtigen* Gestalten des Geistes bleibend zu ermöglichen.

Religion lässt sich ihrem Sinn nach nicht auf die Bewältigung lebensgeschichtlicher Kontingenzen begrenzen, so Habermas, sondern sie setzt sich

„auch aus dem gemeinschaftlichen rituellen Vollzug der existentiell gelebten Glaubensinhalte [zusammen]. Religion spiegelt sich nicht primär in einem Weltbild, sondern *verkörpert* sich in jener Praxis, mit der die Gemeinde der Gläubigen die Inhalte ihres Glaubens performativ *bezeugt*. Wenn dieser Ritus die eigentliche Quelle der Überzeugungskraft ist, muss er für die Beteiligten einen *nachvollziehbaren intrinsischen Sinn* haben, ganz unabhängig davon, welche Funktion ihm aus der Beobachterperspektive zugeschrieben werden kann“ (AGP II, 702).

Die performative Dimension von Religion stiftet einen in der Lebenswelt verankerten Sinn, der nur aus der Beteiligtenperspektive nachvollziehbar ist, für das säkulare nachmetaphysische Denken jedoch undurchsichtig bleibt: und zwar die Gewissheit, dass es sich bei dem Wortgeschehen auch um eine Selbstvergegenwärtigung der Kraft Gottes und nicht nur um die Vergegenwärtigung einer Transzendenz durch die versammelte Gemeinde handelt. Dies geschieht nur im Glauben und darauf kann man nur vertrauen. Aus diesem intrinsischen Sinn heraus vollzieht der Gläubige seine Existenz aus Glauben, indem er sich auf das Wagnis vertrauend einlässt, seine Lebensgeschichte unter dem Gottesbezug zu deuten. Dieser Zusammenhang sei aus praktisch-theologischer Perspektive abschließend in Form von Impulsen für den gegenwärtigen Diskurs präzisiert.

5 Impulse für die Selbstverortung des christlichen Glaubens in der nachmetaphysischen Moderne

Religion kann nach Habermas als eine lebensweltliche Komponente verstanden werden, die sich auf den symbolisierenden Umgang mit unseren Existenzvoraussetzungen, mit dem von Habermas so genannten Außeralltäglichen, bezieht, über das wir selbst nicht verfügen können. Mit dem Sakralen hat der Mensch als *animal symbolicum* eine Sprache hierfür gefunden, die nicht substituierbar ist (vgl. AGP I, 226). So lässt sich der Sprachlogos im religiösen Vollzug dergestalt präzisieren, dass die symbolische Sprache der Religion der symbolisch strukturierten Lebenswelt – als Voraussetzung und Hintergrund unseres kommunikativen Handelns – hinsichtlich unserer existenziellen Fragen in einer ganz bestimmten Art und Weise entspricht und sie zugleich generiert. Die intrinsische Sinnstiftung geschieht dabei über die Deutung unserer Existenzvoraussetzungen durch Kommunikation. Damit ist die Deutung der uns über erfahrenen Sinn leitenden Macht gemeint, die in symbolischer Verkörperung der Sprache als Wortgeschehen das Vertrauen generiert, sich auf den Bezug zum Ganzen einzulassen, indem sie das Ganze aller konträren Erfahrungen zum Trotz als vertrauensvoll verheißt. So geht es im Christentum um die Konkretion der religiösen Dimension der Lebenswelt im Licht des Evangeliums und um das Leben *aus* Glauben im Alltag – als Hintergrund und Voraussetzung unseres *alltäglichen* kommunikativen Handelns. Aus praktisch-theologischer Perspektive ist sowohl eine Konkretion der Deutung des Wortgeschehens als auch eine „Verflüssigung“ der sakramentalen Praxis hinsichtlich der lebensweltlichen Dimension unseres Alltags zu reflektieren. Letzteres geschieht ganz praktisch, indem die jeweilige Lebensgeschichte unter dem Gottesbezug gedeutet wird, performativ und in der Praxis eines *animal symbolicum* – ausgehend vom zumeist rituell eingebetteten Wortgeschehen einer Gemeinschaft von symbolisierenden Gläubigen, von denen sich der Einzelne – auch außerhalb des Kults – als ein an diesem Wortgeschehen Partizipierender erfährt und dabei den Transzendenzbezug seiner symbolisch strukturierten Lebenswelt aufrechterhält.

Das Wortgeschehen lässt sich auch in reformatorischer Einsicht nicht auf den Kult oder auf die sakramentale Praxis begrenzen. Vielmehr wird die gesamte Kirche als *creatura verbi*, als Geschöpf des Wortes verstanden und kann ihrem Wesen nach – zumindest auch – als Kommunikation angesehen werden.²⁰ So formuliert ganz aktuell Michael Meyer-Blanck: „Kirche ist die Kommunikation, in der überhaupt erst deutlich wird, was das Evangelium als die befreiende Begegnung mit Gott aktuell *ist*.“²¹ Als solche ist sie keineswegs auf ihre institutionelle Form begrenzt, aber inhaltlich als Kommunikation des Evangeliums präzisiert. Das Wortgeschehen bringt die je eigene

²⁰ Vgl. M. Meyer-Blanck, Kirche, Göttingen 2022 [im Druck], § 4.2.4.

²¹ Ebd., § 4.2.1.

Lebensgeschichte mit der Geschichte Jesu von Nazareth *als der Gottesgeschichte* sinnstiftend in Kontakt. Dieser intrinsische Sinn wird dabei von Christus ausgehend gestiftet, konstituiert sich aber im Kommunikationsgeschehen selbst. Dieses Kommunikationsgeschehen ist in unser Leben vielfältig eingebunden und darf – bei all seiner Wichtigkeit – nicht auf den Gottesdienst begrenzt werden. Die Macht des Evangeliums lässt sich auf ihre kultische Gestalt so wenig begrenzen wie die Modi seiner Kommunikation.²² Über die Dimension und die Generierung der Lebenswelt wirkt das Kommunikationsgeschehen des Evangeliums als Voraussetzung und Hintergrund des kommunikativen Handelns in den Alltag hinein und so hat sich auch die *fides quae creditur*, der Glaubensinhalt, immer wieder im Modus der *fides qua*, dem existenziellen Glaubensvollzug, zu bewähren.

Die Kontinuität der Präsenz und Macht Christi bleibt aber am deutlichsten in den auf ihn selbst zurückgehenden Sakramenten verwurzelt. Denn hier erfolgt eine Konkretion des Sprachlogos durch die rituelle Anbindung an Christus als die zentrale und positive Grundlage des christlichen Glaubens. Sie mag der Vernunft zwar undurchsichtig sein, aber gerade hierüber entfaltet sich der Sprachlogos als die Kraft des Evangeliums, die darin besteht, dass sie eine Verknüpfung der je eigenen „Lebensgeschichte mit der Geschichte Jesu von Nazareth als der Gottesgeschichte, die in das aktuell gelebte Leben hineinwirkt“²³, entstehen lässt. Die Gewissheit dieser Kraft ist ein Vollzugswissen, das dank unserer symbolisch strukturierten Lebenswelt als Voraussetzung und Hintergrund unseres kommunikativen Handelns in unseren Alltag hineinreicht, dem man im weiteren Leben *vertrauen* kann. Es wird im gottesdienstlichen Handeln jedoch *als Vorausliegendes* performativ generiert und aktualisiert – und in *dieser* Gestalt tradiert.

Doch wie verhalten sich diese praktisch-theologischen Folgerungen zum Anliegen der Übersetzung semantischer Gehalte der Religion in den säkularen Diskurs? Die Besonderheit der symbolischen Sprache der Religion als *gegenwärtige* Gestalt des Geistes kennzeichnet sich dadurch, dass sie performativ eine intersubjektiv zugängliche *Präsenz* desjenigen Referenten in der religiösen Kommunikation ermöglicht, der nicht in der Alltagswelt vorhanden und deswegen das Kennzeichen außeralltäglicher Kommunikation ist.²⁴ Die lebensweltliche Partizipation am Wortgeschehen, die das Unverfügbare als letzten Bezugspunkt unserer Identität in den Bildungsprozess integriert, bildet die Grenze des Übersetzungsprojekts. Diese Präsenz- und Partizipationserfahrung, die christlich in Luthers Tradition als *Sein in Christo* gedeutet werden kann, ist an ihren Vollzugsmodus gebunden; sie kann symbolisch und

²² Christian Grethlein nennt im Blick auf die Evangelien diesbezüglich als Modi Lehren und Lernen, gemeinschaftliches Feiern und Helfen zum Leben. – Vgl. C. Grethlein, *Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext*, Berlin/Boston 2018, 37.

²³ Meyer-Blanck, *Kirche* (s. Anm. 20), § 4.2.1.

²⁴ Vgl. Bauer, *Opazität und Übersetzung* (s. Anm. 6), 261.

ikonisch dargestellt, aber nicht diskursiv eingeholt werden. Damit stellt sie aber nicht nur die Grenze für Übersetzungsanstrengungen dar, sondern garantiert als *gegenwärtige* Gestalt des Geistes mit ihren diskursiv nicht eingeholten semantischen Potenzialen zugleich ihre bleibende Unabgeschlossenheit. Das bildungstheoretische Anliegen des Übersetzungsprojekts kommt folglich nicht ohne eine Ergänzung aus, die sich in einer möglichen Perspektivübernahme konkretisiert und in ein komplementäres Modell mündet. Dies sei im Folgenden präzisiert.

Werden von Habermas traditionellerweise den Gläubigen in der gegenwärtigen Gesellschaft hinsichtlich der von ihnen erhobenen Geltungsansprüche zwei verschiedene Perspektiven – ihre Binnenperspektive als Gläubige sowie eine allgemein-rational nachvollziehbare philosophische Perspektive kritisch-diskursiv einzulösender Geltungsansprüche – zugemutet, so kann die Fähigkeit dieses Perspektivwechsels gerade als Merkmal von Bildung, die „Zumutung“ als Bildungszumutung verstanden werden. Dieses Bildungsanliegen kann allerdings nicht einseitig auf die Gläubigen begrenzt werden, auch wenn die Innenperspektive eines Gläubigen von einem Nicht-Gläubigen nicht ohne Weiteres übernommen werden kann, da bedeutende, bildungsrelevante semantische Gehalte an die *Form* der symbolischen Sprache der Religion und ihres lebensweltlichen Kontexts gebunden sind. Die Erschließung des religiösen Bildungsgehalts ist entsprechend nicht hinreichend über den am Inhalt orientierten Weg der Übersetzung möglich, aufgrund der nur begrenzten Möglichkeit der Perspektivübernahme infolge des religiösen Erfahrungsvorbehalts aber auch nicht allein über den Weg des Perspektivwechsels.

Bildungstheoretisch sei aus praktisch-theologischer Perspektive dafür plädiert, beide Wege als sich ergänzende Komplemente zu verstehen, die es erlauben, sich durch ein Changieren hermeneutisch dem religiösen Bedeutungs- und Bildungsgehalt anzunähern.²⁵ Die Einsicht in die Semiotizität dieses Bildungsinhalts, wie sie insbesondere Bernhard Dressler hervorhebt, unterläuft dabei die starre Alternative von Außen- und Innenperspektive, Authentizität und Virtualität. Sie ermöglicht religionspädagogische Frei- und Proberäume, in denen auch nichtreligiösen Menschen symbolische Kommunikationsformen für die Deutung von Sinnerfahrungen im experimentellen Sinne angeboten werden, ohne dabei religiös übergreifend zu sein, da nicht die Zeichen der symbolischen Kommunikation an sich religiös sind, sondern ihnen erst im Gebrauch religiöse Bedeutung hinsichtlich der Lebensdeutung zugeschrieben werden kann – oder auch nicht.²⁶ Diese Einsicht konvergiert dabei mit der Frage nach der Deutung des Wortgeschehens, wie sie im Anschluss an Habermas erarbeitet worden ist. David Käbis hat im Blick auf Konfessionslose das didaktische Desiderat formuliert, durch Imagination das Denken, Fühlen und Handeln von Personen zu verstehen, die religiös

²⁵ Vgl. ebd., 265f.; 280.

²⁶ Vgl. B. Dressler, Performanz und Kompetenz. Überlegungen zu einer Didaktik des Perspektivwechsels, in: ZPT 60 (2008) 74–88, hier: 86.

– oder nicht religiös – sind. Als Kriterium für die zugrundeliegende Unterscheidung sieht er dabei im heuristischen Sinne an, ob die Betroffenen an einer religiösen Praxis partizipieren oder nicht.²⁷ Ein solcher lebensweltorientierter religionsdidaktischer Ausgangspunkt erlaubt ein bewusstes Changieren zwischen den Perspektiven. Es handelt sich um symmetrische und gegenseitige Lernprozesse, die es erlauben, säkular nachvollziehbare Sinnerfahrungen und semantische Gehalte religiöser Sprachformen kritisch und konstruktiv aufeinander zu beziehen und die Frage nach der Auslegung der Wirklichkeit in ihrer Vielfalt wachzuhalten.

Das bildungstheoretische Ziel, wie es sich aus praktisch-theologischer Perspektive präzisieren lässt, liegt dann in der Unterstützung, die eigene Bildungsgeschichte, die je lebensweltlich und lebensgeschichtlich verankert ist, selbstkritisch anzueignen, indem auf eine symbolische Sprache zurückgegriffen werden kann, die der symbolisch strukturierten Lebenswelt hinsichtlich der Existenzvoraussetzungen entspricht und eine diesbezüglich angemessene Kommunikation allererst ermöglicht. Aber auch dann, wenn die Deutungsfunktion der religiös-darstellenden Sprache sich als bestimmter Modus erweist, die eigene Individualität zu erfahren, ist stets zwischen religiöser Praxis und – worauf es bildungstheoretisch ankommt – ihrer Reflexion zu unterscheiden.²⁸ Dazu gilt es, sie als inkommensurablen und nicht substituierbaren Teil unseres lebensweltlichen Hintergrundes transparent zu machen, vor dem oder ohne Bezug auf den sich unsere Interaktionen und unser Identitätsbildungsprozess vollziehen sowie unsere Perspektivität ausbildet und Bedeutungsgehalte, aber auch Geltungsansprüche, im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft freigesetzt werden.

Aus bildungstheoretischer Verantwortung hat der selbstreflexive Glauben in der nachmetaphysischen Moderne am Übersetzungsprojekt teilzunehmen, aber auch an dessen Ergänzungsbedürftigkeit zu erinnern; aus selbiger Verantwortung hat das nachmetaphysische Denken sich auf Bildungsanstrengungen durch Perspektivwechsel einzulassen – ohne sich religiös vereinnahmen zu lassen oder die Grenzen zwischen Glauben und Wissen zu verundeutlichen.

PD Dr. Daniel Bauer vertritt gegenwärtig die Professur für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Kontakt: dbauer@uni-bonn.de

²⁷ Vgl. D. Käbisch, Konfessioneller Religionsunterricht angesichts zunehmender Konfessionslosigkeit. Zwölf Thesen, in: rpi-Impulse 3 (3/2017) 11–13, hier: 11f.

²⁸ Vgl. Bauer, Opazität und Übersetzung (s. Anm. 6), 274f.; B. Dressler/T. Klie, Strittige Performanz. Zur Diskussion um den performativen Religionsunterricht, in: PTh 96 (2007) 241–254, hier: 247.

Rezensionen

Systematische Theologie

Höhn, Hans-Joachim/Wendel, Saskia/Reimann, Gregor/Tappen, Julian (Hg.): *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog* (QD 314), Freiburg i. Br. 2021. – kart., 472 S., ISBN 978-3-451-02314-9, EUR 60,00

Seit einigen Jahren gibt es in der katholischen Theologie im Bereich der Religionsphilosophie und Systematischen Theologie eine Debatte um die Wissenschaftlichkeit der theologischen Reflexion. Dabei geht es nicht nur um wissenschaftliche Methoden, Kriterien und Standards, sondern vor allem um den Typus von Philosophie, den die zeitgenössische Theologie für die Begründung und Plausibilisierung ihrer Rechtfertigung des christlichen Glaubens in Anspruch nimmt. Diese Rechtfertigung ist völlig anders strukturiert, je nachdem, ob die Theologie methodologisch und inhaltlich primär auf das angelsächsisch geprägte analytische Denken oder auf kontinentale Traditionen wie die Phänomenologie, die Hermeneutik, den (Neo)Strukturalismus, die Kritische Theorie, die transzendentalphilosophische Subjektphilosophie oder die Gender Studies rekurriert. Die formale Leitfrage der Debatte lautet, ob es Philosophietypen oder -stile gibt, die – im Gegensatz zu anderen – besonders für die Rechtfertigung der christlichen Gottesrede geeignet sind (vgl. dazu M. Blay/T. Schärtl/J. Brachtendorf [Hg.], *„Stets zu Diensten?“ Welche Philosophie braucht die Theologie heute?*, Münster 2019). Dabei werden mit den Argumenten für die eigene philosophische Orientierung natürlich auch die

Nachteile der konkurrierenden Modelle für die zeitgenössische Verortung der christlichen Gottesrede angeführt, manchmal auch mit polemischen Spitzen. So werden kontinentalphilosophisch angelegte Theologien von analytischer Seite mitunter als semantisch mehrdeutig, argumentativ unklar und theologisch dekonstruktiv rubriziert, während umgekehrt die Analytische Theologie mit Etiketten wie „scholastisch“, „lehramtspositivistisch“, „vorkantisch“ und damit „vormodern“ versehen wird.

Vor dem Hintergrund dieser Spannungen in der theoretischen Ausrichtung zeitgenössischer Theologie versucht der vorliegende Sammelband, einen Dialog zwischen diesen Ansätzen anzuregen. Damit trägt er auch neueren Einsichten Rechnung, die die Unterscheidung zwischen angelsächsisch-analytischem und kontinentaleuropäischem Denken als unnützlich und schablonenhaft verwerfen. Der Band ist das Ergebnis zweier Tagungen im Juni 2018 und Oktober 2019 an der Universität zu Köln, die sich mit der Herausforderung beschäftigten, analytische und kontinentale Theologie zu einem diskursiven Austausch anzuregen, um im Anschluss die Potenziale einer Vermittlung der beiden Strömungen aufzuzeigen. Der Gesprächscharakter der Tagung wird im Buch dadurch abgebildet, dass in den einzelnen Themenbereichen immer zusammen ein analytischer und ein kontinental orientierter Beitrag präsentiert werden, wobei der jeweils zweite Text eine Response auf den ersten darstellen soll. Zum Teil wird den beiden Beiträgen noch ein dritter, eher

vermittelnd argumentierender Artikel beige stellt.

Der Sammelband beginnt mit einer kurzen Einleitung der Herausgebenden, die einen ersten Überblick über die Thematik und die Beiträge vermittelt. Inhaltlich ist der Band in zwei Teile gegliedert, die nochmals aufgeschlüsselt sind in verschiedene Unterthemen. Der erste Teil diskutiert unter dem Titel „Wir müssen reden! Konstellationen der Theologie“ die theoretische Grundausrichtung und Konzeption systematischer Theologieansätze. Dabei geht es zum einen um die Klärung der unterschiedlichen Sprachformen (Debatte zwischen Benedikt P. Göcke und Gregor M. Hoff mit Weiterführung von Thomas M. Schmidt) und Erkenntnisziele (Debatte zwischen Thomas Schärfl und Hans-Joachim Höhn mit Weiterführung von Gregor Reimann) analytischer und kontinental geprägter Theologie, zum anderen um die Rolle und Akzentuierung der Metaphysik in den verschiedenen theologischen Denkformen (Debatte zwischen Winfried Löffler und Saskia Wendel).

Der zweite Teil mit dem Titel „Offenbarung – Fundament oder Interpretation der Theologie?“ fokussiert die Debatte um die Theologiestile auf deren Deutung der christlichen Schlüsselkategorie „Offenbarung“. Grundfragen lauten dabei, ob Offenbarung eine Begründungskategorie einer von außen auf den Menschen zukommenden göttlichen Intervention ist, wie es analytische Denkformen tendenziell eher nahelegen, oder ob man darunter bloß eine menschliche Deutungskategorie im Kontext der eigenen Lebenspraxis verstehen kann, die die menschliche Autonomie nicht untergräbt. Die Beiträge bieten hier verschiedene Diskussionsstränge, etwa zum Begriff der Offenbarung (Debatte zwischen Saskia Wendel und Klaus von Stosch), zu ihrem Bezug zur Geschichte (Debatte zwischen Johannes Grössl und Karlheinz Ruhstorfer) und zu ihren Deutungsmodellen

(Debatte zwischen Christoph J. Amor und Hans-Joachim Höhn). Der Band schließt mit einem philosophischen Beitrag von Holm Tetens zur Bedeutung der Vernunft und Möglichkeit von Offenbarung. Es folgt ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren; leider fehlt ein Register.

Der Band vermittelt einen instruktiven Einblick in die aktuelle Debatte um das Profil und die Leistungsfähigkeit analytischer und kontinentaler theologischer und religionsphilosophischer Ansätze. Die Beiträge lassen auf der Grundlage ihrer jeweiligen analytischen oder kontinentalen Prägung neue Deutungen von Offenbarung, Metaphysik und Theologie als Wissenschaft in der katholischen Theologie erkennen. Auch wenn die Unterscheidung zwischen kontinentalem und analytischem Denken in der Philosophie schon seit längerem kritisch hinterfragt wird, ist doch die methodische und argumentative Spezifität der beiden Denkformen in den einzelnen Beiträgen des Bandes gut erkennbar. Kritisch zu vermerken gilt es allerdings, dass bei einigen Response-Beiträgen kaum oder gar nicht erkennbar ist, dass sie Reaktionen auf einen vorangegangenen Text sind, der andere Prämissen hat. Dann geht es weniger um einen Dialog als um einen Monolog, der die eigene Position zwar klar herausstellt, sich aber nicht kritisch mit dem Vorgängertext auseinandersetzt.

Auch wenn die Leserin oder der Leser insofern zwar einige dialogische Brücken selber bauen muss, bleibt die Lektüre des Bandes ein lohnenswertes Unterfangen. Es ist für die theologische Forschung zu hoffen, dass solche Dialogprojekte in Zukunft Vorurteile zwischen analytisch und kontinental ausgerichteten Strömungen in der Theologie abbauen und die Pluralität der Zugänge nicht als Einschränkung, sondern als Gewinn für die Plausibilisierung der christlichen Gottesrede in einer pluralen Welt erkennen lassen.

Bernd Irlenborn

Theologie und Glaube

112. Jahrgang – Heft 2 – April 2022

Begründet 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn.
Herausgegeben vom Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz:

Svenja Wesemann M. A.

Kontakt:

Schriftleitung „Theologie und Glaube“, Kamp 6, 33098 Paderborn
Tel.: 05251/121-740, Fax: 05251/121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de
Webseite: www.theologie-und-glaube.de

Manuskripte:

Beiträge und Rezensionen (Manuskripthinweise auf der Webseite) sind an die Schriftleitung zu senden, ebenso zur Rezension angebotene Bücher.

Die Schriftleitung behält sich die Entscheidung über eine Veröffentlichung bzw. Besprechung vor. Eingesandte Manuskripte werden in einem Peer-Review-Verfahren von einschlägigen Fachvertreter(inne)n begutachtet.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

Erscheinungsweise:

„Theologie und Glaube“ erscheint viermal im Jahr online (Open Access) und im Druck.

Der Bezugspreis beträgt für ein Heft EUR 14,80, für das Jahresabonnement EUR 48,-, jeweils zuzüglich Versandkosten (gültig für den laufenden Jahrgang). Das Abonnement verlängert sich um ein weiteres Jahr, wenn bis zum 1. Dezember des laufenden Jahres keine Kündigung beim Verlag erfolgt.

Verlag:

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Soester Straße 13, 48155 Münster

(Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)

ISSN 0049-366X

Vorschau auf Heft 3/2022

„Wozu noch Theologie?“ – Eine Diskussion mit Thomas Ruster

Thomas Ruster	Wozu noch Theologie?
Julia Knop	Abschied von Ultimativen. Im Gespräch mit Thomas Ruster
Hans-Joachim Höhn	Das Kabinett der Spiegel. Oder: Theologie im Modus der Selbstbeobachtung des Systems „Glaube“?
Aaron Langenfeld	Radikales Denken. Einwände gegen Thomas Rusters Abgesang auf den wissenschaftlichen Wert der Theologie
Martin Dürnberger	Sich selbst erhaltende Systeme? Theologie zwischen Nüchternheit und Leidenschaft
<i>Kommentare</i>	Stefan Kopp: Prof. Dr. phil. Norbert Börste. Eine Würdigung zum 75. Geburtstag
	Peter Schallenberg: Katholische Beurteilung von <i>Impact Investing</i> nach <i>Laudato si'</i>

Reflexionen zur Kirchenkrise



240 Seiten | Gebunden
mit Schutzumschlag
€ 22,00 (D) / € 22,70 (A)
ISBN 978-3-451-39064-7

Seine Bücher über religiöse Erfahrung, die Säkularisierung und die Zukunft des Christentums sind mittlerweile Standardwerke. Mit seinem neuen Werk widmet sich der Soziologe und Philosoph Hans Joas einigen besonders brisanten Fragen: Warum hat das Christentum überhaupt die besondere Organisationsform »Kirche« hervorgebracht? Inwiefern ist der christliche Glaube in Gemeinschaft mit anderen Gläubigen eine Alternative zu bloßer individueller Selbstoptimierung? Die Gedanken eines großen Denkers zu zentralen Themen der Kirche, des Christentums und der gesamten Gesellschaft.

HERDER

Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen
oder unter www.herder.de