

Rudolf Langthaler
Hans Schelkshorn (Hg.)

Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen

Beiträge zu Jürgen Habermas'
Auch eine Geschichte der Philosophie
Mit einer Replik von Jürgen Habermas



Rudolf Langthaler / Hans Schelkshorn (Hg.)

Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen

Rudolf Langthaler / Hans Schelkshorn (Hg.)

Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen

Beiträge zu Jürgen Habermas' *Auch eine
Geschichte der Philosophie*

Mit einer Replik von Jürgen Habermas

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2023 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Umschlagsabbildungsnachweis: akg-images / Anna Weise
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-27658-5

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-27660-8

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY International 4.0 (»Attribution 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Vorwort.....	7
<i>Friedrich Wilhelm Graf</i> Was Theologen von Jürgen Habermas lernen können.....	9
<i>Hans Schelkshorn</i> Von den Weltbildern der Achsenzeit zum nachmetaphysischen Denken der Moderne? Zu Habermas' genealogischer Verteidigung des Projekts der Aufklärung.....	35
<i>Heiner Roetz</i> Auch eine Geschichte der Philosophie Chinas? Zu Jürgen Habermas' <i>Auch eine Geschichte der Philosophie</i>	65
<i>Christoph Marksches</i> Auch eine Geschichte der Philosophie oder: das antike Christentum bei Jürgen Habermas.....	87
<i>Theo Kobusch</i> Achsenzeit, Spätantike, Spätmittelalter – sind sie notwendige Elemente der Genealogie des nachmetaphysischen Denkens?	111
<i>Maximilian Forschner</i> Die Provokation des Aristotelismus – Jürgen Habermas über Thomas von Aquin.....	127
<i>Ludger Honnefelder</i> Paradigmenwechsel im philosophischen Denken: Johannes Duns Scotus. Zu Jürgen Habermas' Deutung der Wende in der mittelalterlichen Philosophie.....	143
<i>Notger Slenczka</i> Die Verselbständigung des Glaubens und ihre Folgen – Luther in der Philosophiegeschichte.....	167
<i>Gerardo Cunico</i> Habermas' Auseinandersetzung mit Hume und Kant	187

Rudolf Langthaler

„... dass der Kredit, den Kant der Postulatenlehre einräumt, nicht gedeckt ist“:
Zu Habermas' Kritik der kantischen Postulatenlehre215

Maureen Junker-Kenny

Der Ort Friedrich Schleiermachers als Sprachtheoretiker und als Theologe der
Moderne im nachmetaphysischen Denken. Eine subjektivitätstheoretische Analyse 257

Joachim Ringleben

Der Blick auf die neuere Theologie: Schleiermacher und Kierkegaard 277

Thomas M. Schmidt

Geist, Sprache, Leiblichkeit. Hegel, Herder und Feuerbach über die
Verkörperung der Vernunft301

Ludwig Nagl

Erwägungen zur Pragmatismusrezeption bei Habermas: Religion bei Peirce,
Royce, James und Putnam 323

Eduardo Mendieta

Postmetaphysical + Postsecular = Post-Christian? On Habermas and the
Querelle on Secularization..... 347

Jürgen Habermas

Eine Antwort auf die Kommentare..... 363

Verzeichnis der Autor*innen413

Vorwort

Das voluminöse Spätwerk von Jürgen Habermas *Auch eine Geschichte der Philosophie*, das 2019 in zwei Bänden erschienen ist, hat, wie die große Zahl an Publikationen zeigt, in kurzer Zeit eine überaus lebhafte Resonanz gefunden. Mit – pandemiebedingt – einjähriger Verspätung hat sich auch an der Universität Wien vom 22. bis 24. September 2021 eine Konferenz Habermas' opus magnum gewidmet, in dem in ungemein breiten geistes- und philosophiegeschichtlichen Studien eine Genealogie nachmetaphysischen Denkens vorgelegt wird, in dessen Zentrum die abendländischen Debatten über „Glauben und Wissen“ stehen.

In den ersten Kapiteln setzt sich Habermas nach einleitenden Überlegungen zur „Frage einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ (Kap. I) mit den „sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen“ (Kap. II) auseinander, die in einen „provisorischen Vergleich der achsenzeitlichen Weltbilder“ (Kap. III) münden. Eine resümierende „erste Zwischenbetrachtung“ über die „begrifflichen Weichenstellungen der Achsenzeit“ leitet über zu der in Kap. IV unternommenen Analyse der „semantischen Osmose zwischen biblischen Lehren und griechischer Philosophie“ im römischen Kaiserreich und der im „christlichen Platonismus entstandenen Symbiose von Glauben und Wissen“. In diesem Kontext hebt Habermas in besonderer Weise die Verbindung des biblischen Monotheismus mit dem kosmologischen Weltbild der griechischen Metaphysik hervor. Im V. Kapitel analysiert Habermas die „fortschreitende Differenzierung zwischen *sacerdotium* und *regnum*, Glauben und Wissen“ im christlichen Europa. Die in der „via moderna“ vollzogenen „Weichenstellungen zur wissenschaftlichen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Moderne“ (Kap. VI), in denen dem spätmittelalterlichen Nominalismus eine entscheidende Bedeutung zukommt, weisen bereits in das neuzeitliche Denken. Vor diesem Hintergrund wird schließlich die „Trennung von Glauben und Wissen“ im „Protestantismus“ und der sich ausbildenden „Subjektphilosophie“ thematisiert, worin dem „Bruch Luthers mit der Tradition“ und dem „Gestaltwandel der Theologie“ eine besondere Bedeutung für die Genealogie nachmetaphysischen Denkens zugemessen wird (Kap. VII). In einer „zweiten Zwischenbetrachtung“ analysiert Habermas die „Zäsur oder Trennung von Glauben und Wissen“, die schließlich zu der mit „Hume und Kant“ markierten entscheidenden „Wegscheide nachmetaphysischen Denkens“ (Kap. VIII) führt. Wie Habermas mit besonderem Blick auf Hume und Kant zeigt, hat der Diskurs über Glauben und Wissen auch im säkularen philosophischen Denken seine Spuren hinterlassen, wobei in dieser Entwicklung die „nachmetaphysische Fassung von Vernunftrecht und Vernunftmoral“ einen besonderen Stellenwert einnimmt. In den letzten Abschnitten werden die im 19. Jahrhundert freigelegten Theoreme eines nachmetaphysischen Denkens freigelegt, auf denen sich nach Habermas auch die gegenwärtige

Philosophie bewegt. In dieser Perspektive wird in einem ersten Schritt die Entdeckung der sprachlichen Verfasstheit des menschlichen Geistes bei Herder und Schleiermacher und Hegels Begriff des objektiven Geistes (Kap. IX) für ein nachmetaphysisches Denken rekonstruiert und in der dritten Zwischenbetrachtung mit der eigenen Theorie kommunikativer Vernunft vertieft. In einem zweiten Schritt werden die unterschiedlichen Zugänge der Junghegelianer zu einem endlichen, d. h. leiblich und soziohistorisch situiertem Subjekt, in denen sich eine „Detranszendentalisierung“ der Kantschen Begriffe der „Vernunft“ und „vernünftiger Freiheit“ vollzieht (Kap. X), freigelegt. Das abschließende „Postskriptum“ rekapituliert einerseits erneut das Verhältnis des nachmetaphysischen Denkens zum Erbe religiöser Überlieferungen; andererseits verweist Habermas in einer nachmetaphysischen Rechtfertigung „eines der praktischen Vernunft innewohnenden Interesses“ an der moralischen Verbesserung des Gesellschaft sowie ihres politischen und rechtlichen Zustandes auf historische Gründe für „Spuren“ von „moralisch-praktischen Lernprozessen“, die mit der hier vorgelegten „Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ gestützt werden soll.

In der Wiener Konferenz sind die Hauptkapitel von Habermas' Geschichte der Philosophie kommentiert und kritisch beleuchtet worden. Da Habermas seine Genealogie am Leitfaden der Beziehungen zwischen „Glauben und Wissen“ entfaltet, werden die wichtigsten Etappen des beeindruckenden Denkweges einerseits aus einer philosophischen, andererseits aus einer christlich-theologischen Perspektive behandelt, und zwar sowohl von evangelischer als auch katholischer Provenienz. Unser Dank gilt zunächst den Teilnehmer*innen an der Wiener Tagung für ihre Vorträge, die für die Publikation nochmals überarbeitet worden sind. In besonderer Weise danken wir Jürgen Habermas für seine Bereitschaft und Mühe, „eine Antwort auf die Kommentare“ zu seinem „opus magnum“ zu verfassen.

Der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt danken wir für die Publikation der Tagungsbeiträge; Frau Dr. Sandy Valery Lunau für die gute Zusammenarbeit. Wir bedanken uns bei Prof. Dr. Kurt Appel, dem Leiter des Forschungszentrums „Religion and Transformation in Contemporary Society“ der Universität Wien, für die finanzielle Unterstützung der Tagung und den großzügigen Druckkostenzuschuss. Für redaktionelle Arbeiten gebührt unser Dank den Mitarbeiter*innen des Instituts für Interkulturelle Religionsphilosophie der Universität Wien, Mag. Kohki Totsuka und Mag. Stefan Witek sowie der Institutsreferentin Mag.^a Agnes Leyrer.

Rudolf Langthaler und Hans Schelkshorn

Wien, im XXX

Was Theologen von Jürgen Habermas lernen können

Drei Intentionen verfolge ich mit meinem Beitrag: Ich möchte *erstens* die erkenntnisleitenden Interessen von Jürgen Habermas' *Auch eine Geschichte der Philosophie* skizzieren. Ich werde *zweitens* einen – in meiner Wahrnehmung – besonders wichtigen Erinnerungsort in den Blick nehmen: die prominente Stellung, die Habermas Martin Luther gibt, und die damit eng verknüpfte Konstruktion einer Kontinuitätslinie von Kant zu Luther; die Wege von Wittenberg nach Königsberg sind für Habermas bemerkenswert kurz. *Drittens* will ich einige Anmerkungen zum Verhältnis von Philosophie und akademischer Theologie machen, im konstruktiven Interesse, Anregungspotentiale des großen Unternehmens für die Theologie zu benennen. Habermas' Buch bietet den akademischen Theologien die Chance, ihre Aufmerksamkeitsökonomie zu überdenken: Haben wir akademische Theologen ein der gegenwärtigen religionskulturellen Lage angemessenes, den religionspolitischen Herausforderungen konstruktiv entsprechendes Verständnis unserer Aufgabe in der Universität und überhaupt der Öffentlichkeit ausgebildet? Bearbeiten wir die wirklich wichtigen, gesellschaftlich nützlichen Themen? Kann uns aufmerksame Habermas-Lektüre beim „Design“ – um es modisch zu formulieren – von Forschungsprojekten helfen? Um es gleich zu sagen: Ich bin trotz mancher Fragen und kritischen Anmerkungen im Einzelnen tief davon überzeugt, dass für Theologen die Auseinandersetzung mit Habermas' großem Buch dringend geboten ist. Für protestantische Theologen gilt dies in besonderem Maße, haben sie sich in ihrer bisweilen eher dogmatischen Subjektivitätsfixierung¹ doch bisher sehr viel weniger auf Habermas' detranszendentalisierendes Inter-subjektivitätskonzept eingelassen als die katholischen Kollegen – sieht man einmal von Trutz Rendtorffs Essay zur Habermas-Luhmann-Kontroverse ab, der allerdings im Fach so gut wie keine Resonanz gefunden hat.² Ganz anders die Lage in der Katholischen Theologie: Genannt sei nur die schon 1976 veröffentlichte Monographie Helmut Peukerts,³ die ihrerseits, wie Georg Essen vermutet,⁴ Habermas zur verstärkten Auseinandersetzung mit dem Thema Religion angeregt haben mag. Wie auch immer: Theologen können von Jürgen Habermas' Alterswerk sehr viel lernen.

¹ Sh. etwa: Barth, *Religionsphilosophie aus Sicht der Kommunikationssoziologie*, S. 138–158.

² Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion?*

³ Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*.

⁴ Essen [Rez.:], *Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie*, S. 339.

Mit Martin Chladenius betone ich die Partikularität meines „Sehepunktes“: Selbst wenn ich mich um Fairness und Ausgewogenheit bemühe und – nachhaltig belehrt von Habermas – gern dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments zu folgen suche, liest ein evangelischer Theologe und Ideenhistoriker Habermas’ konfessionelles Buch wohl mit einer protestantisch grundierten Hintergrundgewissheit. Die bei manchen Wissenschaftlern verbreitete Meinung, dass Theologen dank konfessioneller Befangenheit Vorurteile kultivieren, Philosophen hingegen immer nur Künder reiner Rationalität sind, teile ich allerdings nicht. Habermas selbst betont in seinem neuen Buch mehrfach, wie stark die diversen Programmentwürfe nachmetaphysischen Denkens von „Hintergrundannahmen“ (AGPH I, S. 10.39.74 u. ö.), „tiefersitzende[n] Hintergrundprämissen“ (AGPH I, S. 37), „Hintergrundüberzeugungen“ (AGPH I, 128) oder einem „Hintergrundeinverständnis“ (AGPH I, S. 106) ihrer Autoren geprägt seien. So scheint es nur fair, nach Hintergrundgewissheiten zu fragen, die sein monumentales Unternehmen prägen.

1 Habermas’ Intentionen

Wozu bedarf es einer Genealogie des okzidentalen nachmetaphysischen Denkens? Habermas setzt mit einer kritischen Diagnose der Lage der Philosophie in der Gegenwart ein.⁵ Er befürchtet den Untergang der Philosophie in ihrer klassischen Gestalt. Wie in anderen Wissenschaften lasse sich in der zeitgenössischen Philosophie ein Trend hin zu immer stärkerer subdisziplinärer Differenzierung und Spezialisierung beobachten. Einige Philosophen sähen sich bloß noch als begriffsanalytische Dienstleister für die Neuro- bzw. Kognitionswissenschaften. Andere gäben den überkommenen Anspruch des Faches, angesichts der fortwährend gestiegenen Vielfalt genauesten Wissens über die Welt und der elementar neuen Herausforderungen menschlicher Weltgestaltung dem Menschen Orientierung zu vermitteln, zugunsten nützlicher Beratung in wirtschafts-, bio- oder umweltethischen Fragen preis. Habermas sieht darin Fehlentwicklungen und insistiert auf einem sehr viel anspruchsvolleren Verständnis der Aufgabe der Philosophie. Die Philosophie dürfe „das Ganze“ nicht aus den Augen verlieren; mal setzt der Autor ‚das Ganze‘ in Anführungszeichen, bisweilen aber auch nicht (sh. etwa AGPH I, S. 12). Sie müsse unter den Bedingungen des unvermeidlichen, durchaus auch wünschenswerten Trends zur Spezialisierung weiterhin „zur *rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses* beizutragen“ versuchen – „dabei markiert der Bindestrich genau jenes Thema, das im Fortgang der Spezialisierung unter die Räder zu geraten droht“ (AGPH I, S. 12). Schon

⁵ Im Folgenden greife ich auf Formulierungen aus meiner Besprechung von Habermas’ „Auch eine Geschichte der Philosophie“ zurück: Graf, *Aufklärung, alteuropäisch*, S. 109–125.

auf den ersten Seiten des großen Buches lässt Habermas keinen Zweifel daran, dass er für ein „komprehensives“ Verständnis von Philosophie kämpft, ein Verständnis also, das darüber aufklären will, „was unsere wachsenden wissenschaftlichen Kenntnisse von der Welt *für uns bedeuten* – für uns als Menschen, als moderne Zeitgenossen und als individuelle Personen“ (AGPH I, S. 12). Für diese „Aufklärungsrolle“ philosophischen Denkens wählt er starke Worte: „Die Philosophie würde [...] ihr Proprium verraten, wenn sie – und sei es auch im begründeten Bewusstsein einer Überforderung – den holistischen Bezug auf unser Orientierungsbedürfnis preisgäbe“ (AGPH I, S. 13). Sie müsse, wie einst Kant, die Menschen im „autonomen Gebrauch“ ihrer Vernunft stärken und ihnen, im Sinne der frühen Kritischen Theorie Max Horkheimers und Herbert Marcuses, Mut zur praktischen Gestaltung ihres gesellschaftlichen Daseins machen. Dieser keineswegs selbstverständliche „Impuls“ zu philosophischer Aufklärung „zehre von einer rätselhaften Initiative zum Gebrauch unserer *vernünftigen Freiheit*“, die die Philosophie von Kant bis Marx zu erschließen versucht habe und nun auch „den roten Faden meiner Untersuchung“ (AGPH I, S. 13) bilde. Habermas lässt keinen Zweifel an seiner entschiedenen Absage an ein nur szientistisches, den Theoriekonzepten und Verfahren nomologischer Naturwissenschaften verpflichtetes und darin reduktionistisches Verständnis von Philosophie. Zwar ist er „unsicher geworden, ob die Philosophie, wie wir sie kennen, noch eine Zukunft hat“ (AGPH I, S. 11) – „aber statt in Resignation zu verfallen, stacheln die Existenznöte seines Faches einen schier unbändigen Lese- und Lerneifer an, der seinesgleichen nicht so schnell finden wird“.⁶ Denn Habermas will mit seiner Genealogie dennoch das bleibende Recht einer Philosophie erweisen, die sich weiter an den großen Grundfragen Kants abarbeitet: „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“, „Was darf ich hoffen?“, und: „Was ist der Mensch?“. Die Philosophie soll bleiben, was sie bis ins 20. Jahrhundert hinein zumeist war: der begrifflich kontrollierte Vollzug vernünftigen, auf Wahrheit hin ausgerichteten Nachdenkens des Menschen über sich und die Welt überhaupt. Durch Genesis Geltung begründen zu wollen, ist allerdings ein – wie seit den neukantianischen Debatten um 1900 bekannt und natürlich auch Habermas bewusst ist – schwieriges, voraussetzungsreiches Unternehmen. Zurecht hat Georg Essen in seiner ausführlichen Besprechung des Buches darauf hingewiesen, dass es Jürgen Habermas hier mit imponierender begrifflicher Klarheit gelingt, „*in nuce* eine Theorie der Genealogie [...] zu entfalten, die nicht in die Falle einer *genetic fallacy* hineintappt“.⁷

Den „historischen Selbstbezug“ (AGPH I, S. 14), mit dem allein die Philosophie „die Unabhängigkeit ihres Urteils“ (AGPH I, S. 14) sichern könne, entwirft Habermas deshalb als Rekonstruktion der Anfänge der okzidentalen Philosophie als eines eng mit den damaligen

⁶ Essen [Rez.:], *Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie*, S. 340.

⁷ Essen [Rez.:], *Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie*, S. 342. Essen sieht in diesen Passagen zurecht ein „methodologisches Glanzstück“.

religiösen Weltbildern verwandten metaphysischen, genauer kosmotheistischen Weltbildes. Diese Verwandtschaft sei zum „Schicksal“ (AGPH I, S. 14) der okzidentalen Philosophie geworden. Seit dem christlichen Platonismus im römischen Reich hätten die Diskurse über Glauben und Wissen „die weitere Entwicklung des philosophischen Erbes der Griechen“ (AGPH I, S. 14) bestimmt. Die Philosophie habe sich „komplementär zur Ausbildung einer christlichen Dogmatik in Begriffen der Philosophie“ „ihrerseits wesentliche Gehalte aus religiösen Überlieferungen angeeignet“ und, dies ist wichtig, „in begründungsfähiges Wissen transformiert“ (AGPH I, S. 14f.). Habermas spricht von einer „semantischen Osmose“ (AGPH I, S. 15) bzw. der Überführung „semantische[r] Gehalte biblischen Ursprungs in die Grundbegriffe des nachmetaphysischen Denkens“ (AGPH I, S. 15).

Den vielfältigen Austauschprozessen zwischen religiösen Vorstellunggehalten und philosophischem Denken verdanke das an die klassische deutsche Philosophie seit Kant sich anschließende säkulare Denken „das Thema vernünftiger Freiheit“ und „die bis heute maßgebenden Grundbegriffe der praktischen Philosophie“ (AGPH I, S. 15). Seine Genealogie entwirft Habermas deshalb als Geschichte der progressiven Emanzipation philosophischen Denkens von seiner ursprünglich engen Verwobenheit mit religiösen Weltbildern und Riten. Wichtig ist die Offenheit des Prozesses: In seiner dialogischen Haltung gegenüber den Frommen will er nicht ausschließen, dass auch in der Zukunft noch religiöse Vorstellunggehalten in rationale Begriffe übersetzt werden können. Denn religiöse Vorstellungen und Symbole entfalten in ihrem Bezug auf einen liebenden, gnädigen Gott, der den Menschen das Heil rettender Gerechtigkeit zusagt, auch unter den harten Bedingungen globalisierter kapitalistischer Zweckrationalität ein bleibendes Irritations- und Störpotential. Gelebte Frömmigkeit bleibt in den von Zweckrationalität geprägten Routinen des Alltags immer sperrig, andersartig. Ob und inwieweit das christlich-religiöse Bewusstsein überhaupt noch eine „gegenwärtige“ Gestalt des objektiven Geistes ist, hält Habermas zwar in der Schwebe. Er tendiert in seinen Beschreibungen der religiösen Lage der Gegenwart trotz seiner Rede vom „postsäkularen Zeitalter“ gerade mit Blick auf Europa eher zu den Säkularisierungstheoretikern und nicht zu den „Revisionisten“ mit ihrer These von der „Wiederkehr der Götter“. Aber dass religiöses Bewusstsein moralisch relevante Sinnpotentiale birgt, die möglicherweise noch nicht philosophisch angeeignet wurden, stellt Habermas nicht in Frage. Der Philosoph dürfe trotz aller Kritik am „holistischen Wahrheitsanspruch“ (AGPH I, S. 77) des religiösen Bewusstseins nicht ausschließen, „dass sich in religiösen Überlieferungen *auch weiterhin Wahrheitsgehalte* auffinden lassen“ (AGPH I, S. 77). Habermas will dies im Interesse von mehr Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit offenhalten. Bisweilen ist die Hoffnung spürbar, dass Religion zur Stärkung von Solidarität mit den Marginalisierten beiträgt.

Das nachmetaphysische Denken tritt seit Hume und Bentham einerseits und Kant, Schelling sowie Hegel andererseits in zweifacher, ganz unterschiedlicher Gestalt auf. Diese „Paradig-

menkonkurrenz“ (AGPH I, S. 10) bestimme den philosophischen Diskurs der Moderne bis in die unmittelbare Gegenwart hinein. Habermas, schon in jungen Jahren ein entschiedener Kritiker der ‚deutschen Ideologie‘, insistiert darauf, dass sich die elementaren Differenzen zwischen den beiden Gestalten nachmetaphysischen Denkens nicht in den alten Oppositionsfiguren von „Deutscher Geist und Westeuropa“⁸ angemessen fassen ließen. Der Gegensatz zwischen Empirismus und Subjektphilosophie könne nicht territorialisiert werden.

Habermas macht ihn nicht zuletzt daran fest, dass das rational transformierte „Erbe religiöser Herkunft“ allein von der subjektivitätstheoretischen Gestalt nachmetaphysischen Denkens angeeignet worden sei. Dessen zwei Gestalten unterschieden sich in ihrer Einstellung zu Religion und Theologie, in der kognitivistischen bzw. nichtkognitivistischen Konzeption der praktischen Vernunft, in der Deutung der möglichen philosophischen Relevanz der Geistes- und Sozialwissenschaften, also, in Hegels Begrifflichkeit, des „objektiven Geistes“, sowie schließlich „an der Stellungnahme zur Reflexion auf den jeweils eigenen historischen Standort des philosophischen Denkens“ (AGPH I, S. 29). Dass Habermas die philosophische Relevanz der Geistes- und Sozialwissenschaften sehr hoch ansetzt, weil sie den „Paradigmenwechsel von der Subjektphilosophie zur Sprachphilosophie“ (AGPH I, S. 33) ermöglichten, bedarf angesichts seiner früheren Arbeiten, insbesondere der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), keiner näheren Erläuterung. Treu bleibt sich Habermas auch in der These, dass religiöse und metaphysische Weltbilder nicht allein kognitive Leistungen erfüllten, sondern zugleich Aufgaben in gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen: Sie trügen zur Integration bei. Hier ist er stark durch Durkheim geprägt, der seinerseits entscheidende ritualtheoretische Anregungen von dem Bonner Klassischen Philologen und Religionswissenschaftler Hermann Usener erhalten hatte. Zwar schreibt er mit Blick auf die einstige Rolle der Religion, politische Herrschaft zu legitimieren, eine Verlustgeschichte: Der moderne weltanschaulich neutrale Staat bedürfe keiner religiösen Legitimationsleistungen mehr. Seit den beiden Verfassungsveränderungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts sei die Philosophie zur entscheidenden Legitimationsinstanz für den säkularen Staat geworden. Aber Habermas weist zugleich darauf hin, dass die Philosophie „Religion und Kirche in ihrer *sozialintegrativen Funktion* nicht ersetzen“ könne (AGPH II, S. 225).

Methodisch geht Habermas äußerst umsichtig vor. Um das eigene Erkenntnisinteresse transparent zu machen, grenzt er sich zunächst von den in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auftretenden „Architekten der Verfallsgeschichten der Moderne“ (AGPH I, S. 41) wie Carl Schmitt, Leo Strauss, Karl Löwith und Martin Heidegger ab, die den wahren Begriff der

⁸ So der vom deutschjüdischen Renaissancesforscher Hans Baron geprägte Titel einer Sammlung von Aufsätzen Troeltschs: Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa*. Einige dieser Texte waren Beiträge zum „Krieg der Geister“ 1914 bis 1918.

Philosophie durch Rückkehr zu vormodernen metaphysischen Gewissheiten wiedergewinnen wollten. Er macht sich aber auch Hans Blumenbergs gegen Schmitt und Löwith entwickelte Sicht der „Legitimität der Neuzeit“ nicht zu eigen – obgleich er Blumenberg darin zustimmt, die säkulare Denkart der modernen Philosophie als „Ergebnis von Lernprozessen“ (AGPH I, S. 68) zu deuten. So soll sich „die genetische Erklärung zu einer *rekonstruktiven Darstellung von historischen Lernschritten* verdichten“, die den einst Lernenden, „den Beteiligten“ (AGPH I, S. 69), selbst als solche einleuchteten. Die „problemgesteuerten Lernprozesse“ seien niemals nur „intern“, rein aus der Selbstbewegung des philosophischen Denkens, erklärbar, sondern müssten in ihre „kontingente[n], freilich *gesellschaftstheoretisch verallgemeinerte[n]* Entstehungskontexte“ (AGPH I, S. 72) eingebettet werden – genau dies soll die rekonstruktive Genealogie von einer bloß „ideen- und problemgeschichtlichen Darstellung“ unterscheiden. Der gesellschaftsgeschichtliche Bezug ist Habermas besonders wichtig. Denn nur so könne das genealogische Verfahren der Einsicht gerecht werden, „dass die Philosophie auf ihrem Weg der rationalen Klärung des Selbstverständnisses der Gesellschaft *auch zu deren Integration* beiträgt“ (AGPH I, S. 72) – also in die Reproduktion der Gesellschaft immer schon „verstrickt“ (AGPH I, S. 73) ist.

Das Theoriegeschäft gewinnt insoweit noch an Komplexität, als die Selbstbegrenzung der Genealogie auf den okzidental Entwicklungspfad den mit faszinierender gedanklicher Stringenz verteidigten „Universalitätsanspruch nachmetaphysischen Denkens“ (AGPH I, S. 74) nicht tangieren soll. Auch wenn Habermas im eurozentrismuskritischen Wissen um den „partikularen Entstehungskontext“ okzidentaler Rationalität deren „universale Geltung“ betont, räumt er doch zugleich ein, dass sich diese Geltung „aus der okzidental Entwicklungsgeschichte *allein* nicht rechtfertigen“ lasse (AGPH I, S. 111). Mit Shmuel N. Eisenstadts Konzept der „Multiple Modernities“ und Johann P. Arnasons „dritter Konzeption der Moderne“, auch in Fortschreibung eigener älterer Überlegungen zu einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts fragt er in einem „*Gedankenexperiment*“ (AGPH I, S. 126) nach den „*kognitiven Voraussetzungen*“ (AGPH I, S. 125) interkultureller Verständigung über Normen des Zusammenlebens. Von religiös gestimmten Diskursteilnehmern sei eine allein durch gesteigerte Reflexivität zu gewinnende Bereitschaft gefordert, „von den eigenen Hintergrundüberzeugungen hypothetisch Abstand zu nehmen“ (AGPH I, S. 128). Habermas spricht hier von einer „Modernisierung des religiösen Bewusstseins, die alles andere als selbstverständlich ist“ (AGPH I, S. 132). So wie die Agnostiker und Atheisten lernen sollen, ein aggressiv säkularistisches Verständnis autonomer Vernunft zugunsten einer dialogischen Einstellung zu religiösen Überlieferungen preiszugeben, sollen die Frommen, angeleitet durch die „Explikationsarbeit“ der „theologischen Experten“, ihr religiöses Bewusstsein in der Weise selbst modernisieren, dass sie „eine theologisch vorgenommene Revision als Lernprozess verstehen und eine rekonstruierte Lehre als die wahre akzeptieren können“ (AGPH I, S. 133). Immer wieder bestimmt

Habermas das religiöse Bewusstsein und speziell das christlich-religiöse Bewusstsein über „Lehre“. Aber Volksfrömmigkeit oder, ethnologisch korrekter formuliert, die gelebte Religion der Vielen war nur selten an Kirchenlehre interessiert. Dass es gerade in der Moderne seit 1800 und hier vor allem in den bürgerlich-liberalen Milieus des Neuprottestantismus zahlreiche Gestalten einer entschieden undogmatischen, sich bewusst von der überkommenen Kirchenlehre abwendenden Frömmigkeit gab und noch gibt, sieht er nicht.

Die Genealogie setzt mit der „Achsenzeit“ zwischen 800 und 200 vor unserer Zeitrechnung ein, wo die bis heute einflussreichen religiösen und metaphysischen Weltbilder formuliert wurden. Obgleich Habermas Jan Assmanns jüngst vorgetragene Kritik des Jasperschen Konzepts⁹ zumindest partiell noch zu berücksichtigen sucht, entwirft er die „Achsenzeit“ als eine erste Epoche der „Versprachlichung des sakralen Komplexes“, in der Religionen „die Gestalt von schriftlich kanonisierten Lehren“ annahmen, „die ganze Zivilisationen prägen“ (AGPH I, S. 177). Die „*Einheit der Weltdeutung mit einer kultischen Praxis*“ (AGPH I, S. 180), die aus Mythos und Ritus stamme, sei aber noch nicht aufgesprengt worden – der „kognitive Durchbruch“ habe den „sakralen Kern“ bewahrt. Diesen „sakrale[n] Komplex“ bestimmt Habermas primär über den „gemeinschaftlichen *rituellen Vollzug* der existentiell gelebten Glaubensinhalte“ (AGPH I, S. 192).

Schon in seiner – nicht leicht zu lesenden – Bonner Schelling-Dissertation hatte Habermas seine außergewöhnliche Kraft zur Rekonstruktion der Architektonik umfassender Theoriegebäude unter Beweis gestellt. Wie große Denker einst ihre Weltsicht begrifflich organisierten, vermag er mit einer kategorialen Prägnanz und einem Spürsinn für Schnitt- wie Bruchstellen nachzuzeichnen, die meiner Wahrnehmung nach gegenwärtig ohnegleichen sind und oft an Hegels Berliner Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie erinnern. Was er zu den Kirchenvätern oder den einflussreichen „Theologen-Philosophen“ des Mittelalters schreibt, insbesondere zu Augustin, Thomas und Duns Scotus, ist von hoher Originalität und intellektueller Faszinationskraft. Dank der schnell spürbaren Lust, im hohen Alter – der Autor hat die Arbeit am Buch im 80. Lebensjahr begonnen und pünktlich zum 90. Geburtstag abgeschlossen – endlich einmal klassische Texte lesen zu können, die er immer schon hatte zur Kenntnis nehmen wollen, arbeitet er konsequent aus den Quellen – für die Wahrnehmung der jeweils hoch spezialisierten Sekundärliteratur habe er einfach keine Lebenszeit mehr. Dies dürfte zu einer intellektuell produktiven Konstellation führen: Hunderte von Experten zu dem einen oder anderen der von Habermas behandelten „Theologen-Philosophen“ oder Philosophen können sich nun an der Frage abarbeiten, ob er ihren jeweiligen Meister denn richtig verstanden habe. Die

⁹ Assmann, *Achsenzeit*. Mit Blick auf das Konzept des „Monotheismus der Treue“ wirft Habermas dem Heidelberger Ägyptologen, bei deutlich bekundetem hohen Respekt, „ein protestantisches Verständnis von ‚Glauben‘ als Vertrauen in die Heilszusage Gottes“ vor (AGPH I, S. 359, Anm. 53).

methodische Konsequenz, mit der Habermas sich auf die Primärtexte der für seine Genealogie relevanten Klassiker stützt, bietet spezialistischen Experten, aber auch manchen Kleingeistern die Chance, eigene Sichtweisen zu problematisieren. Zu erwarten steht wohl auch die eine oder andere oberlehrerhafte Besserwisserei.¹⁰ Aber was trägt es für die Deutung oder auch die Kritik von Habermas' Unternehmen bei, wenn ihm etwa ein Experte für Duns Scotus einen „Fehler“ im Umgang mit seinem Helden nachzuweisen versucht oder ein philosophiehistorischer Mittelalter-Spezialist eine falsche Sicht einzelner Werke des Aquinaten?

Der Vorwurf, dass Habermas auch diesen oder jenen Quellentext oder das eine oder andere Werk aus der Sekundärliteratur noch hätte zur Kenntnis nehmen können, fällt angesichts seiner souveränen Konsumtionskraft nur auf den (oder die) zurück, der (oder die) ihn erhebt. Experten zeichnen sich dadurch aus, dass sie von ihrem Einzelnen immer mehr als die anderen, aber von Vielem anderen nur wenig wissen. Gern kultivieren sie den professionellen Habitus, es immer besser als all jene zu wissen, die eben keine Experten fürs Spezielle sind. Doch was ist, wenn, etwa in der Deutung von Duns Scotus, die Experten sich gar nicht einig sind? Zugespitzt formuliert: Natürlich ist Kritik im Einzelnen hilfreich, um mögliche Schwächen der „Rekonstruktion“ erkennen zu können. Aber sachlich viel wichtiger als eine Kritik an einzelnen Details ist eine kritische Analyse von Habermas' Theorieprogramm und der Konstruktion seiner „Rekonstruktions“-Methoden.

2 Schnellstrecke: Von Wittenberg nach Königsberg

Ich konzentriere mich auf einen einzigen Denkort – Habermas' Sicht der Beziehungen zwischen Kant und Luther. Ohne jede kulturkämpferische Absicht, wie sie oft die Kant-Debatten in der kulturprotestantisch geprägten Philosophie des späten 19. Jahrhunderts bestimmten,¹¹ rückt er beide eng zusammen. Wie einst Fichte, Schelling und Hegel und die nationalliberalen Historiker verortet er Luther „an der Schwelle zur Moderne“ (AGPH II, S. 9). Hier schreibt er in einer hegelianischen Perspektive, weil er die Wittenberger Reformation und die oberdeutschen

¹⁰ Davon ist leider nicht frei: Höhle, *Seine Geschichte der Philosophie*, S. 164–207. Höhle bisweilen überhebliche Nörgelei fällt auf ihn selbst zurück. Er meint etwa, dass die Rede von „Papisten“ nur zu den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts passe. Aber sie findet sich nicht nur in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts, sondern auch in innerkatholischen Kontroversen. Lehramtlich disziplinierte „Modernisten“ bezeichneten ihre innerkirchlichen Gegenspieler und Verfolger gern als romhörige „Papisten“. Das könnte man wissen, wenn man die Geschichte der neueren katholischen Theologie so ernst nähme wie Habermas die der katholischen *und* protestantischen Theologie.

¹¹ Genannt sei nur: Paulsen, *Kant der Philosophie des Protestantismus*. Paulsen, ein Lehrer George Herbert Meads, hatte zunächst Evangelische Theologie studiert und war in einigen liberalprotestantischen Vereinen und Verbänden aktiv.

reformatorischen Bewegungen als Epochenzäsur deutlich höher gewichtet als etwa die norditalienische Renaissance, die insbesondere mit einem so frommen Protagonisten wie Pico della Mirandola ihrerseits einen Ort in der Geschichte der philosophischen Beerbung christlich-religiöser Symbolbestände hat – dass die Renaissance-Diskurse über Glauben und Wissen in *Auch eine Geschichte der Philosophie* keine Rolle spielen, erwähne ich nicht als Vorwurf, sondern als ein erstes Indiz dafür, dass Jürgen Habermas auch jene protestantische Geschichtssicht beerbt, die im zwar irgendwie noch mittelalterlichen Wittenberger Reformator zugleich doch eine Art Gründungshelden der Neuzeit sieht. In Habermas' Geschichtsbild existiert von Wittenberg nach Königsberg eine Schnellstrecke, auf der der Subjektivitätsexpress an möglichen Zwischenhalten wie Melanchthons Aristoteles-Bahnhof oder den Metaphysikstationen der altlutherischen Dogmatiker einfach durchfährt.

Auch macht Habermas sich die entscheidend von Max Weber und Ernst Troeltsch vertretene, von Helmuth Plessner in *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* 1935 fortgeschriebene¹² Kritik zu eigen, dass Luthers „beharrliche Unterscheidung zwischen der furchtlosen religiösen Gewissensfreiheit und der Gehorsamsverpflichtung gegenüber der politischen Obrigkeit [...] in Deutschland einer autoritätshörigen politischen Kultur Vorschub geleistet“ und die „Freiheit eines Christenmenschen“ nur bei Calvin sowie den französischen, niederländischen, schottischen und englischen Calvinisten „ihren Eigensinn auch politisch entfaltet“ habe (AGPH II, S. 10). Mit der entschiedenen Entkoppelung von Glaube und Metaphysik hätten die Reformatoren wider ihren Willen „das Tor zu einer *anthropozentrischen Wende* der Philosophie“ (AGPH II, S. 13f.) geöffnet. Habermas spricht von einem „mehr oder weniger indirekten“ Einfluss Luthers „auf das philosophische Denken der Neuzeit“ und sieht „die Pointe“ dieser Wirkungsgeschichte in „jener eigentümlichen Interpretation, die die Zwei-Welten-Lehre, also die scharfe Trennung von Geist und Natur, Innerem und Äußerem in Kants Philosophie“ (AGPH II, S. 14) erfahren habe. Kant habe nicht nur, belehrt von Duns Scotus, das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“, konstruiert, sondern in praktischer Absicht das „Innere der erkennenden Subjektivität“ zu „vertiefen und erweitern“ vermocht. Schon „Luthers vollkommen innerliche, aus der Teilnehmerperspektive des Gläubigen erschlossene Sphäre, in der das Zusammenspiel von Gesetz und Evangelium das Ringen um eine gnädige Heilzusage regiert“, habe „einen ganz ähnlich noumenalen, von der Außenwelt streng abgegrenzten Status eingenommen“ (AGPH II, S. 14). Habermas spricht von einer „Sphäre der wahren Innerlichkeit“, die Luther als „allein auf dem kommunikativen Wege, durch *Gebet, sakramentale Handlung* und hermeneutische Auslegung *des göttlichen Wortes*“ (AGPH II, S. 15) konstituiert gedeutet habe. Kant habe diese Sphäre „von der Glaubenserfahrung auf praktische

¹² Plessner, *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*. 1959 erschien es dann unter dem neuen, bekannteren Titel: Plessner, *Die verspätete Nation*.

Vernunft und Urteilskraft“ (AGPH II, S. 14) umgestellt und die transzendente Subjektivität über die Leistungen von Verstand und theoretischer Vernunft hinaus zum Universum möglicher moralischer Handlungen und zur Quelle ästhetischer Erfahrungen gemacht, mit jener starken Betonung des Gegensatzes von „innerlichem Geist“ und „äußerer Natur“, den erst Hegel im Begriff des „objektiven Geistes“ überwunden habe. In einem Satz: Indem Luther in seinem Kampf gegen die Scholastik durch seine „fideistische“ (AGPH II, S. 36) Konzentration auf die Glaubenssubjektivität bzw. in „seiner radikal verinnerlichten Glaubenserfahrung“ (AGPH II, S. 121) den Glauben strikt vom metaphysisch integrierten Weltwissen trennte, ermöglichte er der Philosophie, nun ihrerseits zum Glauben auf Distanz zu gehen. Habermas schreibt Luther modernisierende Folgewirkungen zu: Durch „die Sublimierung der erlösenden Kraft Gottes ins Medium der Sprache“ habe der Wittenberger Reformator „einen weiteren Schritt in der Entzauberung der rituellen Praxis“ (AGPH II, S. 42) gehen können und einen „weiteren Schub in der Überwindung magischen Denkens“ (AGPH II, S. 43) geleistet. Mit Blick auf die innerprotestantischen Kontroversen über den Gesetzesbegriff sucht Habermas die Emanzipation des autonomen Vernunftrechts aus dem christlichen Naturrecht zu verdeutlichen. Erneut schreibt er politisch modernisierende Wirkungen vor allem den Reformierten zu.

In *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) hatte Habermas den „Privatier“¹³ Søren Kierkegaard nur beiläufig, als Stichwortgeber für Martin Heidegger, erwähnt. In einer brillanten Analyse feiert er den „religiösen Schriftsteller“ (AGPH II, S. 697) nun als den letzten Glaubensdenker, der mit seiner – „im Hinblick auf Hegel nachmetaphysisch“ (AGPH I, S. 76) vorangetriebenen – Arbeit am authentischen Verständnis des „paradoxen Kerns der christlichen Lehre, der Menschwerdung Gottes“ (AGPH II, S. 698), das philosophische Denken noch einmal tiefgreifend zu beeinflussen und verändern vermocht habe. Wirkmächtig geworden sei „die Substanz seiner Lehre [...] vor allem auf den beiden *disziplinär verzweigten* Wegen der Existenzphilosophie und der dialektischen Theologie“. „Sehr grob“ ließen sich „diese beiden Wege“ dadurch charakterisieren, dass „die Theologen im Gefolge von Emil Brunner und Karl Barth“ den in der philosophischen Rezeption „eher heruntergespielt[en]“ „Gegensatz von Vernunft und Existenz dogmatisch verfestigt“ hätten, die Existenzphilosophen „hingegen von der Einstellung auf das Performative, die Kierkegaard in Ausübung seines Berufs als ‚Ethiklehrer‘ gewissermaßen *praktisch* ausübt“, Gebrauch gemacht hätten, „um dasselbe Thema – das Wie des In-der-Welt-Seins – *in theoretischer Absicht* zu bearbeiten“ (AGPH II, S. 698). Diese in der Tat nur relativ grobe Beschreibung der Kierkegaard-Rezeption in der deutschsprachigen Philosophie und Universitätstheologie des letzten Jahrhunderts¹⁴ lässt erkennen, dass Habermas

¹³ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 66.

¹⁴ Sie wird etwa der Tatsache nicht gerecht, dass Kierkegaards radikale Kritik der volkskirchlichen Bourgeoisie auch politisch instrumentalisiert werden konnte: Der entschiedenste Nationalsozialist

die disziplinären Grenzen zwischen Philosophie und Theologie bisweilen allzu stark fixiert und dennoch die Ideenosmose zwischen den laut Kant zum Streit verpflichteten Fakultäten auch zu schwach gewichtet. Nicht wenige derer, die im späten 18., 19. und 20. Jahrhundert als Philosophen in Deutschland akademisch Karriere machten, hatten auch Evangelische Theologie studiert.

Dafür nur einige wenige Beispiele: Der Pfarrerssohn Carl Christian Erhard Schmid – auch seine Mutter stammte aus einem Theologenhaushalt – studierte seit 1778 in Jena Evangelische Theologie und Philosophie, wurde drei Jahre später der Hauslehrer Friedrich von Hardenbergs und erhielt nach dem Erwerb eines philosophischen Magistergrades und kurzer Pfarramtstätigkeit 1791 einen Ruf als Professor der Logik und Mathematik an der Universität Gießen. Zwei Jahre später kehrte er als Philosophieprofessor nach Jena zurück, wo er aber zugleich als Diakon der Stadtkirche und Garnisonsprediger tätig war. Schon 1794 ging er von seinem Philosophischen Lehrstuhl auf einen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät über. 1800 wurde der Freund Friedrich Schillers (den er im Februar 1790 mit Charlotte von Lengefeld traute) zum Doktor der Theologie promoviert. Schmid war kein wirklich bedeutender Philosoph. Aber er war der wichtigste Vertreter der Kantischen Philosophie im klassischen Jenaer Milieu, der sowohl zu Karl Leonhard Reinhold und Johann Gottlieb Fichte auf Distanz ging.¹⁵ Zudem trug er entscheidend zur Durchsetzung Kantischer Begrifflichkeit im theologischen Diskurs um 1800 bei.

Auch bei anderen theologischen Kantianern lässt sich im späten 18. und 19. Jahrhundert der Übergang von Philosophischen auf Theologische Lehrstühle, aber auch die Rückkehr aus der Theologischen in die Philosophische Fakultät beobachten. Ähnlich war es bei mehreren Zöglingen des Tübinger Stifts. Eduard Zeller wurde mit einer Plato-Arbeit zum Dr. phil. promoviert, habilitierte sich in der Theologie und erhielt an der liberalen Berner Universität eine außerordentliche Professur an der Theologischen Fakultät. Seine Berufung auf ein theologisches Ordinariat in Marburg scheiterte am heftigen Widerstand der kirchlich Konservativen, weil die um die öffentliche Ordnung beunruhigte Regierung den konsequent historisch-kritisch arbeitenden und eng mit David Friedrich Strauß befreundeten theologischen Hegelianer zum Wechsel an die Philosophische Fakultät zwang. Mit seinem programmatischen Text *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnis-Theorie* (1862) mutierte er zu einem frühen Neukantianer, der als der damals führende Historiker der antiken griechischen Philosophie weiterhin

unter den antiliberalen protestantischen Universitätstheologen der 1920er Jahre, der Göttinger Kirchenhistoriker und Systematische Theologe Emanuel Hirsch, war auch der damals bedeutendste Kierkegaard-Forscher.

¹⁵ Zur Biographie sh.: Graf, *Schmid*, S. 139f.; Schröpfer, *Carl Christian Erhard Schmid*, S. 37–83. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, passim.

über Religiöses und Theologisches schrieb. Er war, um Habermas' Begriffsprägung aufzunehmen, ein moderner „Theologen-Philosoph“.

Wilhelm Dilthey, Sohn eines reformierten Oberhofpredigers, studierte Theologie *und* Philosophie, wurde nach dem ersten theologischen Examen mit einer Arbeit über Schleiermachers Ethik an der Philosophischen Fakultät promoviert und bekundete mit seinem fragmentarischen *Leben Schleiermachers* sein bleibendes Interesse daran, Theologe, Philosoph und frommes Individuum zugleich sein zu können. Ernst Troeltsch wechselte vom Heidelberger Lehrstuhl für Systematische Theologie zum Sommersemester 1915 auf den eigens für ihn so benannten Lehrstuhl für „Religions-, Sozial- und Geschichts-Philosophie und die christliche Religionsgeschichte“ an der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität – so erfolgreich, dass die Allgemeine Mitgliederversammlung der Kant-Gesellschaft ihn am 30. Mai 1920 zu ihrem Ehrenmitglied machte.

Gerade mit Blick auf die Kierkegaard-Rezeption ist zudem an einen weiteren „Theologen-Philosophen“, den stark von Troeltsch geprägten und mehrfach die akademische Professionsrolle wechselnden Grenzgänger Paul Tillich zu erinnern: Zunächst an der Philosophischen Fakultät mit einer Schelling-Arbeit promoviert und 1912 dann zum Lizentiaten der Theologie befördert, habilitierte er sich drei Jahre später mit einer weiteren Schelling-Studie an der Halleser Theologischen Fakultät für Systematische Theologie. Der Autor eines 1923 publizierten, alles andere als nachmetaphysischen philosophischen „Systems der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“¹⁶ wurde nach einer außerordentlichen Professur für Systematische Theologie in Marburg und einem Ordinariat für Religionswissenschaften in Dresden 1929 nach Frankfurt auf den Lehrstuhl für „Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik“ berufen, wo er dank seiner engen Kontakte ins Preußische Kultusministerium bald dafür Sorge trug, dass Max Horkheimer durch eine Hausberufung Direktor des Instituts für Sozialforschung werden (was Horkheimer dem späteren Duz-Freund niemals vergessen hat!) und sein Assistent Theodor W. Adorno sich im Februar 1931 mit *Kierkegaard – Konstruktion des Ästhetischen* habilitieren konnte. Erst nachdem der religiöse Sozialist im November 1933 ans Union Theological Seminary in New York geflohen war, wurde der Philosoph dann wieder ein Systematischer Theologe – der aber gleichzeitig auch an der Columbia University „Philosophy of Religion“ lehrte und am Union Theological Seminary schließlich eine ordentliche Professur für „Philosophical Theology“ erhielt – einen solchen Lehrstuhl hatte es weder hier noch an einer anderen amerikanischen Universität bzw. theologischen Hochschule je zuvor gegeben. Diese – und eine ganze Reihe weiterer möglicher – Beispiele lassen erkennen, dass die diszipli-

¹⁶ Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*. Das Buch trägt die Widmung: „Dem Andenken von Ernst Troeltsch“. Zu den philosophischen Kontexten und Intentionen sh.: Graf, *Ein unbekannter Systementwurf Paul Tillichs*.

nären Grenzen zwischen der Philosophie und den Theologien, vor allem der protestantischen, hybrider waren, als von Habermas gesehen wird. Meine These ist: Die Ideenosmose zwischen der Philosophie und der Theologie wurde besonders stark von solchen Grenzgängern geprägt. Systematische Theologie ist nun einmal auf Begriffsanleihen aus der Philosophie angewiesen, und umgekehrt gilt zugleich: Wo Philosophen sich am Thema Religion abarbeiten, sind sie jedenfalls in okzidental Denkzusammenhängen immer auch auf jüdische und christliche Symbole bezogen.

Man kann nun dafür argumentieren, dass in der Moderne seit 1800 Philosophen die Theologen stärker beeinflussten als umgekehrt. In der Tat: Was wären Jürgen Moltmann oder Johann Baptist Metz ohne Ernst Bloch und Gershom Scholem? Was Falk Wagner –Philosophiestudium in Frankfurt bei Adorno und Wolfgang Cramer; theologische Promotion bei Wolfhart Pannenberg mit *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*,¹⁷ systematisch-theologische Habilitation mit einer Arbeit über *Schleiermachers Dialektik*¹⁸ – ohne permanente Arbeit am religionsphilosophischen Begriff? (Jahrelang haben wir gemeinsam Hegels Logik gelesen.) Aber wenn denn den symbolischen Gehalten der jüdischen wie christlichen Überlieferungen *potentiell* noch eine Bedeutsamkeit für die Selbstverständigung einer Philosophie zukommen soll, die eine lebensweltlich relevante Orientierungsfunktion erfüllen will, dann ist sie nicht nur auf die Tradierung von Glaubenskommunikation in den Gemeinden, sondern auch die akademisch-theologische Reflexion der religiösen Vorstellungsgehalte verwiesen. Diese aber vollzieht sich seit der Aufklärung in der spannungsreichen Gleichzeitigkeit von Kritik *und* Konstruktion. Den „Ball nachmetaphysischen Denkens“ haben die „theologischen professionals“ (AGPH II, S. 322) ja nicht erst mit ihrer Habermas-Rezeption, sondern schon seit ihren frühen Kant-Debatten in den 1780er Jahren „aufgenommen“ und weitergespielt. Kant ist an den Theologischen Fakultäten des protestantischen Deutschlands früher und intensiver rezipiert und kontrovers diskutiert worden als etwa an den Juristischen Fakultäten; dies lässt sich auch begriffsgeschichtlich zeigen, weil akademische Theologen sich die Autonomie-Semantik auch in der Weise zu eigen machten, dass sie sie theologisch zu legitimieren versuchten: Man denke nur an die Prägung des Neologismus „Theonomie“.¹⁹

Auch dank der in der protestantischen Theologie des Vormärzes intensiv geführten Linkshegelianismus-Debatten²⁰ gehört es zum professionellen Selbstverständnis der meisten Fachvertreter, Theologie nicht wie Schleiermacher und Barth nur als „Funktion der Kirche“, sondern *zugleich auch* in analytisch-kritischer Distanz zum kirchlich-religiösen Bewusstsein zu be-

¹⁷ Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*.

¹⁸ Wagner, *Schleiermachers Dialektik*.

¹⁹ Sh. Graf, *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*.

²⁰ Ich habe sie einst exemplarisch erkundet: Graf, *Kritik und Pseudo-Spekulation*.

treiben – ein zugegebenermaßen schwieriger, riskanter Spagat zwischen christentumsbezogener Teilnehmerperspektive und potentiell religionskritischer Beobachterperspektive, den man allein mit einiger philosophischer Bildung vollziehen können dürfte. Habermas hingegen, der sich als Erbe der Junghegelianer mit ihrer „radikalen Religionskritik“ sieht und, wie schon in seiner Dissertation,²¹ die problemgeschichtliche Konstellation später Schelling-Linkshegelianer betont, setzt auf einen einseitig kirchlich affirmativen Begriff der Aufgabe der Theologie.

Am christlich Religiösen fasziniert ihn insbesondere die Kraft ritueller Vergemeinschaftung, die gegenläufig zu modernitätsspezifischen Tendenzen von Entzweiung, Individualisierung und auch Vereinzelung starke Solidarität stiften könne. Obwohl er sich selbst als säkularen Philosophen bezeichnet und seine „Genealogie“ der Stärkung eines komprehensiven Begriffs von Aufgabe und gesellschaftlicher Funktion der Philosophie dienen soll, wechselt er mit Blick auf Schleiermacher und Kierkegaard die Rolle und argumentiert als Soziologe. Beiden wirft er vor, das Abendmahl, „den Kern des kirchlichen Kultus“ (AGPH II, S. 698) zu vernachlässigen. „Dem Soziologen drängt sich demgegenüber heute der Eindruck auf, dass eine religiöse Lehre auch und gerade in der Moderne nur so lange eine Überlebenschance hat, wie sie im gottesdienstlichen Ritus der Gemeinde *praktiziert*, also auch im existentiellen Sinne angeeignet wird“ (AGPH II, S. 698f.). So habe die Theologie das Bewusstsein präsent zu halten, „dass ihre Lehren auch nach dem Ende der Epoche der Weltbilder [...] in den sakramentalen Handlungen der Gemeinden eine Stütze finden müssen“ (AGPH II, S. 699). Kritisch sieht Habermas auch die von Karl Barth in der *Kirchlichen Dogmatik*“ entfaltete christozentrische Fassung des Sakramentsbegriffs und deren Aufnahme durch Eberhard Jüngel. Barth habe sich dem Thema Sakrament „entzogen, indem er es von der kirchlichen Praxis des Abendmahls auf die Person von Christus selbst verschob“ (AGPH II, S. 699). Taufe und Abendmahl seien für Barth wie für Jüngel nur – so eine von Habermas zitierte Formel Jüngels – „die beiden Feiern des einen Sakraments der Kirche“ (AGPH II, S. 699 Anm. 88), das Jesus selbst sei.

Der paradoxe Kern des Karfreitagsgeschehens, der im Akt des Glaubens längst verinnerlicht ist, ist das in kirchlichen Feiern erinnerte Mysterium; es bedarf aber keiner selbst wiederum mysteriösen Vergewisserung. Der in der Nachfolge Kierkegaards gewissermaßen ‚orthodoxeste‘ Theologe seiner Zeit sublimiert [...] die paradoxe Natur der Eucharistie zur feierlichen Bekräftigung eines paradoxen Glaubensinhalts und beraubt damit den Akt des Abendmahls eines rituellen Charakters, der dem aufgeklärten Geist ein Ärgernis sein muss (AGPH II, S. 699f.).

²¹ Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*. Der Erste Teil über „Freiheit und Wirklichkeit“ beginnt mit einem I. Kapitel über „Die zeitgenössische Kritik an Hegel (1829–50)“, dessen § 1 lautet: „Die Schlüsselsituation der Hegel-Kritik (Bauer, Stirner)“.

Zurecht weist Habermas darauf hin, dass Barth hier die reformierte Position in den innerprotestantischen Abendmahlskontroversen teile.

Mehrere Formulierungen und Aussagen legen die Vermutung nahe, dass Habermas der Theologie die Aufgabe zuschreibt, „religiöse Lehre“ zu produzieren. Mehrfach zieht er die Differenz von religiöser Lehre und theologischem Denken ein. Seit den Denkrevolutionen der Aufklärung versuchte die protestantische Universitätstheologie den neuen epistemischen Bedingungen aber gerade durch die prägnante Unterscheidung von Religion und Theologie, kirchlich-religiösem Bewusstsein und gelehrter Reflexion religiöser Vorstellungsinhalte gerecht zu werden. Klassisch ist diese für die protestantische Universitätstheologie grundlegende Unterscheidung von dem in Halle lehrenden Johann Salomo Semler, einem bedeutenden Wegbereiter der historisch-kritischen Exegese und „freier Untersuchung des Canon“,²² durchgeführt worden. Wissenschaftliche Theologie ist öffentlich und wird in akademischen Institutionen betrieben. Individuelle Religiosität oder Frömmigkeit hingegen ist privat, und sie darf unter den Bedingungen modernitätsspezifischer Autonomie des einzelnen dogmenfrei und innerlich, irgendwie rein gefühlsmäßig sein: „Niemand leugnet, daß *Theologie* nur für Lehrer und Gelehrte gehört; daß hingegen der christliche Glaube, oder ein Inbegriff christlicher Lehren, die des Menschen christlichen Zustand und Seligkeit beschreiben und befördern, für alle Christen gehört; wonach die *Theologie* keinem gemeinen Christen nötig ist, weil gemeine Christen nicht Lehrer seyn sollen“. Semler repräsentiert eine Art „Strukturwandel“ der religiösen „Öffentlichkeit“ – weil er darauf insistiert, dass „zu einem *Theologus* und Lehrer unserer Zeit vielmehr erfordert wird, als zu einem guten Christen“.²³ Die überlieferte Lehre einer Kirche, sei sie als Dogma oder in einer Bekenntnisschrift fixiert, ist etwas anderes als die Deutungsarbeit des akademischen Theologen – selbst dann, wenn diese sich wie klassisch im Falle Karl Barths als „Kirchliche Dogmatik“ präsentiert. Habermas sieht dies selbst: „Allerdings sind theologische Auffassungen, soziologisch betrachtet, unverbindlicher als dogmatische Erklärungen der Kirche; und das gilt nicht nur für die katholische Seite“ (AGPH II, S. 701). Doch dass die positionellen theologischen Entwürfe eines individuellen akademischen Theologen im Gemeindegottesdienst rituell „praktiziert“ oder von der Gemeinschaft der Gläubigen existentiell angeeignet werden könnten, vermag ich nicht zu sehen. Universitätstheologen wirken in die Kirche hinein vor allem über jene Pfarrer, die einst bei ihnen studiert oder aus ihren gelehrten Aufsätzen und Büchern etwas über die mythischen Symbolwelten der Bibel und deren Wirkungsgeschichten erfahren haben. Auch schreiben manche von ihnen, angeregt etwa durch Kierkegaard, Tolstoi oder Dostojewski, Glaubenstexte wie Meditationen oder Katechismen, halten in der Rolle eines Universitätspredigers Gottesdienst, veröffentlichen ihre Predig-

²² Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, vier Teile (1771–1775).

²³ Semler, *Versuch einer freiern theologischen Lehrart* (1777), S. 192f.

ten und intervenieren in die Kirchenpolitik. Einige beteiligen sich in kirchlich organisierten Kommissionen an Lehrgesprächen zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionskirchen, die dann auch Relevanz für die Gottesdienstpraxis gewinnen – Habermas zeigt dies mit Blick auf die sog. „Leuenberger Konkordie“ aus dem Jahre 1973, mit der lutherische, unierte, reformierte Kirchen und die Waldenser trotz der traditionell zwischen ihnen gegebenen Differenzen im Abendmahlsverständnis die wechselseitige Zulassung zum Abendmahl begründeten. Aber gerade indem akademische Theologen so Verantwortung für die (oder in der) Kirche übernehmen, tun sie gut daran, zwischen ihrer Rolle in kirchlichen Öffentlichkeiten einerseits und ihrem kritischen Reflexionsmandat in Universitäten und sonstigen Institutionen der Wissenschaft andererseits zu unterscheiden. Jürgen Habermas selbst hat die Differenz zwischen seinem politischen Engagement als ‚öffentlicher Intellektueller‘ und seiner Denkarbeit als Philosoph immer sehr genau beachtet wissen wollen, bis in die Publikationsstrategien hinein. Warum sollte es bei akademischen Theologen anders sein?

Dank seines starken Interesses am religiösen Ritus nimmt Habermas präzise die in der deutschsprachigen Theologie geführten Debatten über die Sakramentenlehre wahr. Am „Luther’schen Beharren auf dem rituellen Eigensinn des Abendmahls“ (AGPH II, S. 700) hängt für ihn viel. Für einen „säkularen Nichttheologen“ (AGPH II, S. 701) hat er eine klare Vorstellung vom „religiösen Proprium“ der Kirche. In den Sakramenten sieht er, anthropologisch argumentierend, „die ununterbrochene Verbindung zwischen dem Kultus der Gegenwart mit den archaischen Anfängen ritueller Praktiken“. Zwar habe das Christentum magisches Denken und mythische Narrative „überwunden“, aber zugleich „in sublimierter Form festgehalten“. Durch „diese dialektische Aufhebung“ – die Hegelsche Begrifflichkeit dürfte mit Bedacht gewählt worden sein – könne die Kirche ihr „religiöses Proprium“ bewahren, die „innerweltliche Vergegenwärtigung des aus der Transzendenz, also von jenseits der Welt hereinbrechenden Heilsgeschehens“ rituell zu leisten und so der Rolle des sakralen Komplexes gerecht werden, „zur Erzeugung und Stabilisierung gesellschaftlicher Solidarität beizutragen“ (AGPH II, S. 702). In seiner säkularen Beobachterperspektive auf den aktuell gelebten christlichen Glauben macht sich Habermas gar die Eigensprache der Gläubigen zu eigen. Zum Abendmahl schreibt er: „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“ (AGPH II, S. 702).

Ironiker des Wissenschaftsbetriebs können Habermas’ zweites opus magnum als ein gigantisches Arbeitsbeschaffungsprogramm für Wissenschaftler aller kulturdeutenden Disziplinen deuten. Die Spannweite möglicher Themen ist unerschöpflich – weil Habermas in ganz unterschiedlichen Sprachspielen – er kann jetzt bisweilen auch ein historistisch erzählender Historiker sein – eine kaum vorstellbare Fülle von Beobachtungen, Einsichten und Deutungen präsentiert, die konventionelle Denkroutinen in Frage stellen. Gelehrte Jüngere werden nun

Dissertationen über „Habermas on Luther“ oder „Von Schleiermacher zu Habermas“ schreiben können, und katholische Thomas-Spezialisten dürften bald seine – in meinen Augen exzellente und zutreffende – Rekonstruktion des theonom entworfenen Gesetzesbegriffs des Aquinaten überprüfen wollen. Auch Habermas' Sicht der Beziehungen zwischen Kant und Luther sowie Luther und Hegel sind für viele gelehrte Debatten gut. Sein Konzept des „nachmetaphysischen Denkens“ wird abermals auf den gelehrten Prüfstand gestellt werden müssen. Was genau ist mit „Metaphysik“ gemeint, die unter kritizistischen Bedingungen nicht mehr möglich sein soll? Sind „Weltbilder“ wirklich nur Vergangenheit? Leben nicht auch heute noch irritierend viele Menschen in geschlossenen, gegen Zweifel, Skepsis und selbstkritische Reflexivität abgeschotteten „Weltbildern“? Und lassen sich modern-antimoderne religiöse Fundamentalismen als „Regression“ abtun? Sehr viel wichtiger noch: Was genau ist mit einem „religiösen Denken in nachmetaphysischer Gestalt“ (AGPH I, S. 75) gemeint? Kann es das ohne „Glaubensvoluntarismus“ (AGPH II, S. 675) geben? Kennt *diese* Gestalt des religiösen Bewusstseins keinen „holistischen Wahrheitsanspruch“ (AGPH I, S. 77) mehr? Wenn denn mit Adorno „das – wie auch immer verzweifelte – Interesse der Vernunft an einer durch die Dialektik der Aufklärung hindurch geretteten *Hoffnung* darauf, dass die solidarischen Anstrengungen endlicher Vernunftwesen, trotz aller gegenseitigen Evidenzen etwas zur Besserung der Welt beitragen zu können, nicht eitel sind“ (AGPH II, S. 353), bleibt nachmetaphysische Philosophie auf die dialogische Kommunikation mit religiösen Akteuren angewiesen.

Die akademische Deutungsindustrie hat mit der Fülle faszinierender Einsichten in die Theoriearchitektur alter metaphysischer Weltentwürfe und sei es neuzeitlicher, sei es moderner mehr oder minder säkularer Vernunfttheorien – auch die Kapitel über Spinoza, Hobbes, Locke, Hume und Kant sind faszinierend klar und stringent – nun auch die kognitive Herausforderung zu bewältigen, das alles so konstruktiv anzueignen, dass es langfristig die vom Autor produktive und freiheitsdienliche gesellschaftliche Orientierungsfunktion erfüllen kann. Dazu muss auch der extrem weite und dichte literarische Kosmos durchmessen werden, innerhalb dessen Habermas sich bewegt.

Bisweilen kann man lesen oder hören, dass Jürgen Habermas auf seine alten Tage – dies wird man bei einem Neunzigjährigen sagen dürfen – ähnlich wie einst Max Horkheimer irgendwie fromm geworden sei. *Auch eine Philosophie der Geschichte* demonstriert trotz der im Titel erkennbaren Anspielung an den Generalsuperintendenten Herder das Gegenteil. Vehement verteidigt Habermas die strikte Säkularität der rechtsstaatlichen Institutionenordnung, etwa in einer entschiedenen Kritik an Hegels restaurationsstüchtiger „Rechtsphilosophie“. Die Linkshegelianer erklärt er mit Blick auf ihre Religionskritik zu unseren philosophischen Zeitgenossen. Mit großer kantianischer Konsequenz verteidigt er die Autonomie der Vernunft gerade gegenüber von Kant inspirierten liberalen Theoretikern wie John Rawls, die dem religiösen Bewusstsein allzu große Zugeständnisse machten. Seine Säkularisierungsgeschich-

te führt er ausdrücklich „in der Einstellung eines methodischen Atheismus“ durch (AGPH I, S. 15 Anm. 7). Dies bedeutet nicht, dass er sich in der Sache, also mit Blick auf die Gottesfrage selbst als Atheist versteht. Sehe ich recht, hat Jürgen Habermas sich hierzu niemals direkt geäußert. So ist nicht auszuschließen, dass er sich auch eine agnostische Option offenhalten will.

Die hohe innere Kontinuität seines Denkwegs zeigt sich auch darin, dass Habermas oft auf eigene frühere Texte verweist und sich bisweilen gar selbst zitiert. Mit dem jungen Georg Lukács und dem frühen Herbert Marcuse schreibt er seine alte kritische Deutung des modernen Kapitalismus fort. Mit Horkheimer und Adorno betont er die eigene Rationalität des Mythos.

Das ebenso voluminöse wie große Werk lässt in allen seinen Teilen sehr viel Vernunftvertrauen und erfrischenden Aufklärungsoptimismus erkennen. Habermas kennt moralische Fortschritte der Menschheit und argumentiert für seinen komprehensiven Begriff nachmetaphysischer Philosophie im klar bekundeten Interesse, Rückfälle in Barbarei und Inhumanität abzuwehren und weiteren Fortschritt hin zu mehr Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit zu ermöglichen. Das emanzipatorische Pathos, das seit dem *Strukturwandel der Öffentlichkeit* in vielen Habermas-Texten spürbar ist, durchzieht auch die beiden Bände von *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Aber der Grundton ist zugleich von starker Sorge bestimmt, dass wir in unseren schwierigen Zeiten Grundeinsichten der Aufklärung zu verspielen drohen. So ist die genealogische Rekonstruktion der immer spannungsreichen okzidental Beziehungen zwischen Glauben und Wissen auch ein eminent politisches Projekt.

3 Von Habermas lernen

Manche von Theologen stammende Äußerungen zu *Auch eine Geschichte der Philosophie* sind eher abweisend.²⁴ Andere Theologen lassen sich hingegen auf Habermas' Unternehmen insofern ein, als sie es als Chance sehen, Lernprozesse in den Theologien zu stimulieren. Ich selbst bin genau daran interessiert: Wir Theologen sollten Habermas' Buch als einen „Lernort“ (Magnus Striet) ernst nehmen, an dem wir unsere eigene Rolle und Aufgabe in kritischer Selbstreflexion klären können, unsere Aufmerksamkeitsagenda überprüfen und uns zu neuen Fragen bzw. – ich mag den Begriff nicht – „Forschungsprojekten“ anregen lassen.

a. Intellektuell produktiv dürfte es für uns Theologen sein, die Spannungen in Habermas' Aussagen zur Funktion und Aufgabe von akademischer Theologie ernst zu nehmen. Einerseits erwartet Habermas von der akademischen Theologie einen Beitrag dazu, modernitätskompatible Gestalten religiösen Bewusstseins zu fördern. Er erhofft sich von der akademischen Theologie,

²⁴ Sh. etwa: Fischer, Über das Verhältnis von Glauben und Wissen.

die gebotene Anpassung des religiösen Bewusstseins und der Kirchen an elementare kognitive Standards der Moderne voranzutreiben. Sie sollen gleichsam freiheitsdienliche, emanzipatorische säkulare Gehalte theologisch legitimieren und damit deren Aneignung durch das religiöse Bewusstsein ermöglichen. Die Theologie soll unter den Bedingungen des modernitätsspezifischen weltanschaulichen Pluralismus und im Horizont des säkularen Verfassungsstaates insbesondere die Gesprächsfähigkeit religiöser Akteure gegenüber dialogbereiten säkularen Individuen und Gruppen ermöglichen. Habermas erkennt damit der Theologie eine Art Mandat zur Reform des religiösen Bewusstseins zu.

Zugleich legt er, und dies ist keine erheiternde Pointe seines Unternehmens, die akademische Theologie auf ein im Kern vormodernes Verständnis der Beziehungen von Kirche (als einst Institution und nun Organisation) und wissenschaftlicher Theologie fest. Er schreibt der akademischen Theologie die Rolle zu, kirchlich relevante „Lehre“ zu produzieren, die dann von „der Gemeinde“ approbiert werden soll. Damit überfordert er die Theologie, die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, gerade im Kontext der kontrovers geführten Debatten über die theologische Legitimität der Aufklärung und hier vor allem affirmativer Kant-Rezeption, nun einmal positionell geworden ist: „Von jedem evangelischen Theologen ist zu verlangen, daß er im Bilden einer eignen Ueberzeugung begriffen sei“, heißt es in Schleiermachers *Kurzer Darstellung des theologischen Studiums*.²⁵ Die akademische Theologie gibt es seit gut zweihundert Jahren ebensowenig wie die Philosophie. In Universitäten betriebene wissenschaftliche Theologie wurde in den hochgradig politisierten Religionskulturkämpfen seit der Französischen Revolution zur „Richtungstheologie“.²⁶ Im Fach herrscht seitdem permanent harte Ideenkonkurrenz, und nicht einmal mit Blick auf die Funktion und Erkenntnisziele der akademischen Theologie lässt sich irgendein Konsens beobachten. Die „positionelle“ Verfasstheit der Theologie, wie sie insbesondere von Dietrich Rössler analysiert worden ist,²⁷ mag es einschließen, dass einzelne Fachvertreter die Universitätstheologie als eine Art Legitimationswissenschaft für die Kirche verstehen und überkommene kirchliche Lehre in neuen Begriffen akzeptabel machen wollen. Andere Theologen sahen ihre Aufgabe hingegen vorrangig in der kritischen Analyse klerikaler Ideologie. Das Spektrum der seit 1800 sich ausdifferenzierenden und miteinander hart, oft auch extrem aggressiv konkurrierenden Positionen war (und ist noch immer) sehr breit. In den Selbstverständnisdebatten der Fachvertreter wird dies seit dem Vormärz auch eigens thematisiert – etwa in den sog. „Enzyklopädien“ der Theologie für Studierende oder in gelehrten wissenschaftstheoretischen Abhandlungen. Der in Basel lehrende Systematische Theo-

²⁵ Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen [1811 und 1830]*, § 219 in der „Zweite[n] umgearbeitete[n] Auflage“ von 1830.

²⁶ Den Begriff habe ich gefunden bei: Paulsen, *Zur Frage der theologischen Privatdozenten*, S. 1352.

²⁷ Rössler, *Positionelle und kritische Theologie*.

loge Karl Rudolf Hagenbach bot in seiner viel gelesenen, in zahlreichen Auflagen verbreiteten *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften* eigens eine Übersicht über „Die vorherrschenden Geistesrichtungen in der Theologie“. ²⁸ Entscheidend ist dabei: Prominente Fachvertreter erklärten nicht ohne programmatisches Pathos, dass der positionelle Pluralismus innerhalb der akademischen Theologie legitim sei. Denn moderne „Glaubenslehre“ oder „Dogmatik“ sei nun einmal eine konstruktive Leistung des individuellen Dogmatikers, der sich in kritischer wie konstruktiver Auseinandersetzung mit den überkommenen christlichen Symbolen und Lehrvorstellungen darum bemühe, seine Deutung des Christlichen möglichst allgemeinverständlich, d. h. im Bewusstseinshorizont der gegenwärtig Lebenden zu entfalten. Jede Vorstellung einer einheitlichen Bekenntnisgrundlage oder gar Glaubenshomogenität sei nur eine Illusion. Statt „gültige[r] Erkenntnisse auf transzendenten Gebieten“ müsse man sich „mit persönlichen Gewißheiten zufrieden“ geben, erklärte Ernst Troeltsch 1908 in einem „Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft“. ²⁹ Mit Blick auf Kant und Schleiermacher sprach Troeltsch von einer „agnostischen Theologie“, ³⁰ die er für legitim hielt. Volkskirchen seien in sich religiös hoch plural, geprägt vom konfliktreichen Neben- und Gegeneinander ganz unterschiedlicher Frömmigkeitsstile und Glaubensweisen, und dies spiegle sich auch im Pluralismus konkurrierender Dogmatik-Entwürfe. In einem zunächst in einer amerikanischen Fachzeitschrift publizierten Aufsatz über *Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule*, als deren systematischer Vordenker er galt, erklärte Troeltsch:

Man kann sagen, eine solche Dogmatik sei individualistisch und anarchistisch und eigne sich nicht für eine religiöse Gemeinschaft, für eine kirchliche Predigt. Allein das erstere ist entschieden unrichtig. Sie strebt vielmehr geradezu nach möglichstem Anschluß an die Lebensmacht des geschichtlichen Christentums und kann die zusammenhaltende Bedeutung der Persönlichkeit Jesu so warm und lebendig geltend machen, wie das z. B. Wilhelm Herrmann tut. Auf der anderen Seite setzt sie freilich eine individuelle Mannigfaltigkeit verschiedener Dogmatiken in einer Kirche voraus und entbehrt insofern der festen Kraft eines gleichen, alle bindenden Dogmas. Allein die Kirchen sind begründet und bedürfen heute nicht mehr der leidenschaftlichen Konformität, die in den Zeiten ihrer Gründung möglich und nötig war. Die heutige Dogmatik soll der heutigen Zeit dienen, die keine Zeit der Kirchengründung, sondern der religiösen Unruhe und Krisis, der intellektuellen und ethischen Umwälzungen ist. Da müssen die Kirchen, gerade um dem Leben zu genügen, individuelle Freiheit gewähren und kann gerade eine solche

²⁸ Hagenbach, *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*, S. 74–82.

²⁹ In: Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, S. 193–226.199.

³⁰ Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, S. 203.

Dogmatik vielen Gläubigen entsprechen, während anderen Gruppen andere dogmatische Leitfäden entsprechen werden (Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, S. 517).³¹

Für diesen positionellen Pluralismus ist gerade mit Blick auf Jürgen Habermas' Konzept des „nachmetaphysischen Denkens“ entscheidend, dass der Streit um die Möglichkeit von Metaphysik unter den Bedingungen des Kantischen Kritizismus innerhalb der akademischen Theologie selbst geführt wurde. Die diskursive Lage wäre falsch beschrieben, wenn man die Philosophen als kantisch aufgeklärte Vertreter eines „nachmetaphysischen Denkens“ und die Theologen als auch nach Kant „noch“ metaphysisch Denkende oder denken Wollende bezeichnete. Sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie wurde die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit von Metaphysik höchst kontrovers diskutiert.

Stark von Hegel beeinflusste „Spekulative Theologen“ wie Philipp Konrad Marheineke oder Carl Daub und später auch Alois Emanuel Biedermann, Otto Pfeleiderer und Isaak August Dorner waren davon überzeugt, dass Theologie eine begrifflich-rationale Wissenschaft von Gott sei, die in Gestalt eines metaphysischen Systems entfaltet werden müsse. Unter dem Eindruck von Schleiermachers *Glaubenslehre* betonten vor allem die sog. „Vermittlungstheologen“ hingegen, dass Gott kein mögliches Objekt begrifflicher Erkenntnis sei und die Theologie allein das Auf-Gott-Bezogenheit (oder Sich-Beziehen-Wollen) des religiösen Bewusstseins erfassen könne; Theologie wurde hier als „Gefühlstheologie“, d. h. als Analyse des „Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit“ konzipiert.³² Später sprach man für diesen Typ von Theologie auch von „Bewußtseinstheologie“,³³ die deren Kritiker dann als „Projektionstheologie“ denunzierten.³⁴ Sehr konservative lutherische Konfessionalisten wie der Göttinger Systematische Theologe Carl Stange kritisierten die diversen Positionen neuprotestantischer „Erfahrungstheologie“³⁵ zugunsten der These, dass Theologie „ihrem Wesen nach Offenbarungstheologie“ sein müsse. „Die christliche Theologie kann nur dann ihre Eigentümlichkeit und Besonder-

³¹ Allgemein Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, S. 500–524.

³² Der erste mir bekannte Beleg für den Begriff „Gefühlstheologie“ findet sich bei: Strauß, *Die christliche Glaubenslehre*, Bd. 1, S. XI.

³³ Auch hier ist unklar, wer den Begriff prägte – den Theologen fehlt ein begriffsgeschichtliches Äquivalent zum „Historischen Wörterbuch der Philosophie“. „Bewußtseinstheologie“ findet sich etwa in Troeltschs postum edierter „Glaubenslehre“-Vorlesung: Troeltsch, *Glaubenslehre*, S. 14.132.

³⁴ Wehrung, *Die Haupttypen theologischen Denkens in der neueren Theologie*, S. 94. Wehrung, der Theologie und Philosophie studiert hatte, beklagt „die Not, die Unzulänglichkeit der Bewußtseins- und Projektionstheologie, die mit wachsender Kraft das wahre Objektive sucht und – es verfehlt“ (S. 100).

³⁵ Stange, *Dogmatik*. 1. Bd.: Einleitung in die Dogmatik, S. 80.86.107f.115.118.230.

heit im Zusammenhang der Wissenschaften behaupten, wenn sie ihre Aufgabe lediglich darin sieht, Offenbarungstheologie zu sein.³⁶

Vertreter von „Bewußtseinstheologien“ betonten in aller Regel und oft emphatisch die Eigenständigkeit des frommen Individuums gegenüber der kirchlichen Institution (oder Organisation) und erklärten dessen Distanz zur Kirche als christlich legitim. Dieser hohe, seit mehr als 200 Jahren gegebene Pluralismus von Selbstdeutungen akademischer Theologie – er ist im Protestantismus stärker ausgeprägt als im Katholizismus, aber auch hier lässt sich seit den „Modernismus“-Kontroversen um 1900 eine lehramtlich nicht mehr kontrollierbare oder gar zu verhindernde Pluralisierung von „Schulen“, „Denkrichtungen“ und „Ansätzen“ beobachten – wird von Habermas unterschätzt.

b. Eine besonders wichtige Reflexionsfigur für das Verhältnis von religiösem Bewusstsein einerseits und säkularen Selbstdeutungen andererseits ist für Habermas die Vorstellung von der „Übersetzung“. Er erkennt den religiösen Überlieferungen die Fähigkeit zu, in symbolisch codierter Weise potentiell vernünftige, also in rationale Einsichten übersetzbare Gehalte zu bergen. In der Beschreibung solcher Übersetzungsvorgänge, wie sie die Philosophie seit sehr langen Jahren geleistet habe, knüpft er bisweilen an die Hegelsche Figur der Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff an. Diese ist nicht nur im vormärzlichen philosophischen Diskurs, sondern auch in den theologischen Debatten seit 1830, speziell seit dem Erscheinen von David Friedrich Strauß' *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1835/36), heftig umstritten gewesen.³⁷ Nicht nur inspiriert durch Habermas, sondern in Wahrnehmung der modernen theologischen Wissenschaftsgeschichten muss man dann fragen, was denn die akademische Theologie in welcher positionellen Gestalt auch immer dazu beigetragen hat und derzeit beiträgt, die – potentielle! – eigene Vernunft der christlichen Überlieferung transparent zu machen. In Universitäten betriebene Theologie soll, so Habermas' berechnete Erwartung, Symbolbestände der christlichen Überlieferung unter modernitätsspezifischen Reflexionsbedingungen als rational plausibel erweisen. Dann legt sich nicht nur die Frage nahe, ob und inwieweit dies akademischen Theologen überhaupt noch gelingt. Zu fragen ist insbesondere auch danach, ob nicht bestimmte Entwürfe der Theologie die erhoffte Übersetzungsleistung besser als andere oder aber nicht bzw. nur sehr viel schwächer als konkurrierende theologische Programme erbringen. Meine vor allem mit Blick auf nordamerikanische Entwicklungen empirienah³⁸ Beobachtung: Viele Theologien sind bloß noch

³⁶ Stange, *Die Stellung der Theologie im Zusammenhang der Wissenschaften*, S. 484. Carl Stange war einer der Vordenker der sog. Lutherrenaissance. Dazu sh.: Graf, *Die Konjunktur der Renaissancen*.

³⁷ Dazu Belege in: Graf/Wagner (Hgg.), *Die Flucht in den Begriff*.

³⁸ Dazu sh. die Analysen in: Graf, *Missbrauchte Götter*.

Milieutheologien, die die Erwartungen einer bestimmten religiösen Klientel zu befriedigen versuchen. Hier wird gar nicht zu übersetzen versucht – dies setzte ja die Anstrengung des Begriffs voraus –, sondern das fromme Bewusstsein nur affirmativ verdoppelt. Hier wird nur „Bedürfnistheologie“ getrieben.³⁹

An den theologischen Fakultäten des Landes und mehr noch in einigen kirchlichen Hochschulen – man denke nur an die evident fundamentalistische, offen reaktionäre Theologiepolitik des Kölner Erzbischofs und Kardinals – lehren auch manche Theologen, die grundlegende Prinzipien einer aufgeklärten Moderne wie die – jedenfalls in protestantischer Perspektive – christlich legitime, mehr noch: gebotene Säkularität und so auch religiös-weltanschauliche Neutralität des liberalen Rechtsstaates, die vorstaatliche Freiheit eines und einer jeden einzelnen, inklusive des elementaren Freiheitsrechts auf selbstbestimmten Tod, die religionsverfassungsrechtlich unhintergehbare Gleichberechtigung der Glaubensgemeinschaften und auch die christliche Legitimität einer breiten Vielfalt ganz unterschiedlicher individueller Auslegungen des Christlichen bis hin zu dichter religiöser Vergemeinschaftung in Sekten oder einer kirchendistanzierten Mystik ablehnen oder unterlaufen. Das ist nun einmal so. Aber es bedeutet auch: Gerade angesichts der sehr hohen Erwartungen, die Habermas an die akademischen Theologen hegt, bedarf es gesteigerter Reflexivität auf unsere Erkenntnistätigkeiten: Wir Theologen tun gut daran, für uns neu zu klären, was wir denn für das Religionssystem und für eine demokratische Öffentlichkeit realistisch leisten können.

Natürlich kann man dem Autor von *Auch eine Geschichte der Philosophie* Grenzen seines Bildungskosmos anlasten – ich ärgere mich etwa darüber, ihm nach einer frühen Lektüre von ersten Kapitel-Entwürfen im Juli 2016 nicht die Lektüre von Troeltschs *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*⁴⁰ oder von dessen die „Soziallehren“ ergänzendem Augustin-Buch⁴¹ empfohlen zu haben. Denn hier hätte Habermas zur Rezeption und Transformation des stoischen Naturrechts durch die „Kirchenväter“, von denen einige sich selbst als „christliche Philosophen“ bezeichneten, manche seinen gesellschaftstheoretischen Intentionen entsprechende Anregung erhalten können; auch Troeltsch wollte ja einlösen, was Habermas, wie Troeltsch ein marxistisch inspirierter Kantianer ganz eigener Art, in kluger methodologischer Reflexion zu seinem Programm erhebt: die Geschichte religiöser Vorstellungen und theologischer, speziell theologisch-ethischer Ideen rückzubinden an harte gesellschaftliche Entwicklungen. Aber es ist, ich wiederhole es, intellektuell kontraproduktiv, Habermas vorzuschlagen,

³⁹ Den wohl vom Schweizer liberalen Theologen und speziell Dogmenhistoriker Martin Werner geprägten Begriff verdanke ich: Streiter [Art.], *Martin Werner*, Sp. 1565.

⁴⁰ Nun auch in einer kritischen Ausgabe des zahlreiche Ergänzungen und neue Einsichten bietenden Handexemplars zugänglich: Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912).

⁴¹ Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*.

was er an Theologischem noch hätte lesen sollen; für die christlichen Theologen kommt es darauf an, was sie von ihm lernen können.

c. Habermas ernst zu nehmen, heißt Übersetzungsprozesse aus den religiösen Symbolwelten in die rationalen Sprachen der Philosophie zu erkunden. Mein Vorschlag: Die Grenzgänger zwischen Theologie und Philosophie genauer darauf hin zu untersuchen, wie sie denn in ihrer Rolle und Publikationstätigkeit als akademische Philosophen ihrer religiösen Sozialisation und theologischen Bildungsgeschichte treu blieben – falls sie es taten; ich kenne aber nur sehr wenige einstige Theologen wie etwa den Strauß-Schüler Theobald Ziegler, die dann als Philosophen eine radikal religionskritische Lebensanschauung entwickelten. Fromme Philosophen, die auch Theologie studiert oder an Theologischen Fakultät gelehrt haben, scheinen mir besonders geeignete Objekte dafür zu sein, das Thema „Übersetzung“ empirienah zu erforschen. Geht bei der „Übersetzung“ religiöser Symbolgehalte in einen rationalen Begriff etwas verloren? Gibt es Residuen des Nicht-Übersetzbaren? Wie auch immer – Jürgen Habermas' *Auch eine Geschichte der Philosophie* ist ein faszinierend reiches, gerade Theologen vielfältig herausforderndes Buch. Die größte Herausforderung liegt wohl darin, dass der berühmteste deutsche „öffentliche Intellektuelle“, der sich mit Max Weber als „religiös unmusikalisch“ outet, von Religion und Glaube ungleich kundiger, belesener, gebildeter zu reden weiß als manche Theologen.

Literatur

- Assmann, Jan: Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne. München: C.H. Beck 2018.
- Barth, Ulrich: „Religionsphilosophie aus Sicht der Kommunikationssoziologie. Anmerkungen zu Habermas' Kant-Lektüre“, in: Ders.: Kritischer Religionsdiskurs. Tübingen: Mohr Siebeck 2014, S. 138–158.
- Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XXXIX Ergänzungen XXVI. Hg. von Traugott Bautz. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH 2018.
- Essen, Georg: [Rez.:] „Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019“, in: Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 28 (2021), S. 338–352.
- Fischer, Johannes: „Über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Genealogie des nachmetaphysischen Denkens“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 117 (2020), S. 316–346.
- Graf, Friedrich Wilhelm/Wagner, Falk (Hgg.): Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Stuttgart – Bad Cannstatt: Klett Cotta Verlag 1982.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit. München: Chr. Kaiser Verlag 1982 (= Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 7).

- Graf, Friedrich Wilhelm: *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1987.
- Graf, Friedrich Wilhelm: „Schmid, Carl Christian Erhard“, in: *Neue Deutsche Biographie* Bd. 23. Berlin: Duncker & Humblot 2007, S. 139f.
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*. München: C.H. Beck 2009.
- Graf, Friedrich Wilhelm: „Aufklärung, alteuropäisch. Wie Jürgen Habermas der Religion begegnet“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 13/4 (2019), S. 109–125.
- Graf, Friedrich Wilhelm: „Ein unbekannter Systementwurf Paul Tillichs. Zur Entstehungsgeschichte von Tillichs *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*“, in: *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 27 (2020), S. 26–170.
- Graf, Friedrich Wilhelm: „Die Konjunktur der Renaissancen. ‚Jüdische Renaissance‘ und ‚Lutherrenaissance‘“, in: Jürgen Fohrmann/Carl Friedrich Gethmann (Hgg.): *Renaissancen. Über ein Muster der Aneignung von Tradition* (= Veröffentlichung der Krupp Reimers Forschungsgruppe). Göttingen: Wallstein Verlag 2022, S. 197–330.
- Habermas, Jürgen: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Diss. phil. Bonn 1954.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Hagenbach, Karl Rudolf: *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*. Sechste verbesserte Auflage. Leipzig: Verlag von S. Hirzel 1861.
- Henrich, Dieter: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen – Jena (1790–1794). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.
- Hösle, Vittorio: „Seine Geschichte der Philosophie. Zum Alterswerk von Jürgen Habermas“, in: *Philosophische Rundschau* 68 (2021), S. 164–207.
- Paulsen, Friedrich: *Kant der Philosoph des Protestantismus*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard 1899.
- Paulsen, Friedrich: „Zur Frage der theologischen Privatdozenten“, in: *Deutsche Literaturzeitung* XXVII. Jg. Nr. 22 (2. Juni 1906), S. 1349–1353.
- Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1976.
- Plessner, Helmuth: *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*. Zürich/Leipzig: Max Niehans Verlag 1935.
- Plessner, Helmuth: *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (= Neuauflage von „Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche“). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1959.
- Rendtorff, Trutz: *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse*: Niklas Luhmann, Jürgen Habermas. München: Piper 1975 (= Serie Piper, Bd. 117).
- Rössler, Dietrich: „Positionelle und kritische Theologie“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970), S. 215–231.

- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: „Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen [1811 und 1830]“, in: Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: KGA I/6. Hg. von Dirk Schmid. Berlin/New York: Verlag Walter de Gruyter 1998.
- Schröpfer, Horst: „Carl Christian Erhard Schmid – Der ‚bedeutendste Kantianer‘ an der Universität Jena im 18. Jahrhundert“, in: Norbert Hinske/Erhard Lange/Horst Schröpfer (Hgg.): „Das Kantische Evangelium“. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog) 1993, S. 37–83.
- Semler, Johann Salomo: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon; Erster Theil: Nebst Antwort auf die tübingsche Vertheidigung der Apocalypsis 1771, Zweiter Theil: Nebst Beantwortung einiger Recensionen des ersten Theils 1772, Dritter Theil: Nebst Antwort auf eines ungenannten Naturalisten Sendschreiben 1773, Vierter Theil 1775. Halle: verlegt von Carl Hermann Hemmerde.
- Semler, Johann Salomo: Versuch einer freieren theologischen Lehrart, zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs. Halle: verlegt von Carl Hermann Hemmerde 1777.
- Stange, Carl: „Die Stellung der Theologie im Zusammenhang der Wissenschaften“, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 2 (1925), S. 345–384.
- Stange, Carl: Dogmatik. Bd. 1: Einleitung in die Dogmatik. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag 1927.
- Strauß, David Friedrich: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Bd. 1. Tübingen: C.F. Osiander, Stuttgart: F.H. Köhler 1840.
- Streiter, Jochen: [Art.:] „Martin Werner“, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XXXIX Ergänzungen XXVI. Hg. von Traugott Bautz. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH 2018, Sp. 1558–1584.
- Tillich, Paul: Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. Ein Entwurf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1923.
- Troeltsch, Ernst: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften Bd. II). Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck) 1913.
- Troeltsch, Ernst: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift „De Civitate Dei“. Neudruck der Ausgabe München 1915. Aalen: Scientia Verlag 1963 (= Historische Bibliothek Bd. 36).
- Troeltsch, Ernst: Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck) 1925.
- Troeltsch, Ernst: Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch. München/Leipzig: Duncker & Humblot 1925.
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912) (= Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe Bd. 9, Teilband 1–3). Berlin/Boston: De Gruyter 2021.
- Wagner, Falk: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1971.
- Wagner, Falk: Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1974.
- Wehrung, Georg: „Die Haupttypen theologischen Denkens in der neueren Theologie“, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 2 (1925), S. 75–145.

Von den Weltbildern der Achsenzeit zum nachmetaphysischen Denken der Moderne? Zu Habermas' genealogischer Verteidigung des Projekts der Aufklärung

Der Diskurs der Moderne verbindet nach Habermas jeweils eine Diagnose der Gegenwart, genauer der neuen bzw. neueren Zeit, mit einer geschichtlichen Selbstvergewisserung.¹ Im 19. und 20. Jahrhundert geben neben der Philosophie im Diskurs der Moderne die neu entstehenden Gesellschafts-, Kultur- und Geschichtswissenschaften zunehmend den Ton an. Da im 18. Jahrhundert die neue Zeit als Anbruch eines Zeitalters der Vernunft gedeutet worden ist, können allerdings auch die empirischen Sozialwissenschaften in ihren Theorien über die Moderne eine Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen nicht umgehen. Auch Habermas verbindet in seinem Werk in einer komplexen Weise Philosophie und Soziologie. Während in *Theorie kommunikativen Handelns* (1981) die Moderne primär in einer Auseinandersetzung mit philosophisch gehaltvollen Soziologien (Max Weber, Emile Durkheim, Talcott Parsons) behandelt wird, legt Habermas in seinem Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) den Schwerpunkt auf eine soziohistorisch eingebettete Geschichte der Philosophie.

Da die universalistischen Ansprüche europäischer Aufklärung bereits seit Längerem unter Eurozentrismusverdacht stehen, wendet sich Habermas in seiner Geschichte der Philosophie der Theorie der Achsenzeit, die bereits seit Längerem in seinem Denken präsent ist, in aller Ausführlichkeit zu.² Wenn Philosophie, wie Jaspers betont, kein europäisches Monopol ist, sondern seit der Antike auch in Indien, China und im Vorderen Orient aufgebrochen ist, verschieben sich unumgänglich die Koordinaten in den aktuellen Debatten über die Ordnung der interkulturell verfassten Weltgesellschaft. Außereuropäische Kulturen sind nicht mehr, wie die Fortschritts- und Modernisierungstheorien seit dem 18. Jahrhundert annahmen, per se auf die nachholende Übernahme des europäischen Zivilisationsmodells festgelegt.

Vor diesem Hintergrund spannt Habermas in seiner Geschichte der Philosophie einen Bogen von der Achsenzeit als *terminus a quo* zur Moderne, genauer zum nachidealistischen Denken des 19. Jahrhunderts. Der *terminus ad quem* der Philosophiegeschichte steht bereits seit Längerem fest. Da sich „unsere Ausgangssituation von jener der ersten Generation der

¹ Habermas, *Der philosophische Diskurs*, S. 25–33.

² Mendieta, *The Axial Age*, S. 11f.

Hegelschüler nicht wesentlich unterscheidet“, haben wir, wie Habermas bereits vor Längerem unmissverständlich klarstellte, „zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative.“³ Aus diesem Grund endet auch Habermas’ neue Genealogie aufklärerischer Vernunft nicht zufällig bei Feuerbach, Marx, Kierkegaard und Peirce, die gegenüber Kant und Hegel die Idee endlicher, d. h. leiblich verkörperter, kommunikativ vergesellschafteter und lebensgeschichtlich individuierter rationaler Subjekte freilegen.⁴

In den folgenden Skizzen beschränke ich mich auf die beiden Eckpfeiler von Habermas’ Genealogie des okzidentalen Rationalisierungsprozesses, nämlich die Beziehung zwischen Achsenzeit und Moderne, die als Übergang von den Weltbildern zur Lebenswelt beschrieben wird. Die detaillierten Studien über den okzidentalen Diskurs über Glauben und Wissen bleiben daher weitgehend ausgeklammert. Obwohl ich zentrale Anliegen von Habermas, insbesondere die Idee eines endlichen, situierten rationalen Subjekts oder das Projekt der Diskursethik auch mit eigenen Entwürfen zu stützen versuche,⁵ scheint mir die genealogische These von der Überwindung achsenzeitlicher Weltbilder durch die nachmetaphysische Moderne sowohl aus historischen als auch systematischen Gründen problematisch zu sein. Die Revisionen, die ich in einigen, gewiss allzu knappen Deutungen vorschlagen möchte, können in folgender These zusammengefasst werden: So wie sich die reflexiven Durchbrüche der Achsenzeit nicht auf religiös-metaphysische Weltbilder reduzieren lassen, so sollte auch die Vielfalt der aufklärerischen Moderne nicht rigoristisch auf ein nachmetaphysisches Denken festgelegt werden.

1 Zwischen Jaspers und Eisenstadt – Zu Habermas’ Deutung der Achsenzeit

Die Theorie der Achsenzeit ist bei Jaspers das Kernstück seiner Geschichtsphilosophie. Auch wenn Jaspers noch am Begriff der „Geschichtsphilosophie“ festhält, reiht sich sein Werk *Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) problemlos in die aktuellen Diskurse über die Moderne ein. Denn Jaspers sucht nicht mehr nach anonymen Geschichtsgesetzen; auch Ursprung und Ziel der Geschichte sind uns verborgen. „Geschichtliche Anschauung dient“ vielmehr, wie Jas-

³ Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, S. 36.

⁴ Vgl. dazu auch Habermas AGPH II, S. 593, wo Habermas betont, dass die „von Feuerbach über Marx und Kierkegaard bis Peirce vorgenommenen Weichenstellungen als diejenigen Züge zu charakterisieren [sind], die die Ausgangslage für das zeitgenössische philosophische Denken, soweit es an Kant und Hegel anschließt, immer noch bestimmen.“

⁵ Schelkshorn, *Dialogische Vernunft*.

pers in sachlicher Konvergenz zu gegenwärtigen Theorien der Moderne betont „zur Erhellung des Bewußtseins des gegenwärtigen Zeitalters. Sie zeigt den Ort, an dem wir stehen“.⁶

In der Diagnose der Gegenwart, die die Rückblenden in die Geschichte präfiguriert, hebt Jaspers zwei Aspekte hervor: Erstens, moderne Wissenschaft und Technik haben die Menschheit nicht in ein Zeitalter der Vernunft, sondern in einen bodenlosen Nihilismus versetzt, der den Nährboden für die totalitären Exzesse des 20. Jahrhunderts bildet. Zweitens, nach dem Zweiten Weltkrieg hat Europa endgültig seine geopolitische Vormachtstellung verloren und muss sich von nun an in eine polyzentrische Weltgesellschaft einordnen. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Jaspers mit der Theorie der Achsenzeit zwei Ziele verfolgt, die strikt zu unterscheiden sind. Da nach dem geopolitischen Niedergang Europas außereuropäische Kulturen im 20. Jahrhundert in neuer Weise ins europäische Bewusstsein getreten sind, müssen nach Jaspers zwei zentrale Thesen der Hegelschen Geschichtsphilosophie korrigiert werden. Griechenland kann nicht mehr als exklusiver Geburtsort der Philosophie und das Christentum nicht mehr als die religiös-moralische Achse der Weltgeschichte angesehen werden. Mit der Achsenzeit öffnet Jaspers daher den Blick auf Aufklärungsschübe in Indien und China zwischen 800 und 200 v. Chr., in denen wie im antiken Griechenland jeweils mythische Weltbilder fundamental in Frage gestellt worden sind.⁷ Im Licht seiner nihilistischen Gegenwartsdiagnose wendet sich Jaspers hingegen in besonderer Weise den religiösen und metaphysischen Aufbrüchen der Achsenzeit zu. Im Denken von Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus sieht Jaspers eine Inspirationsquelle für zukünftige ethisch-spirituelle Bewegungen, mit denen der Nihilismus der Moderne überwunden werden könnte.⁸

⁶ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 83.

⁷ Ohne Zweifel finden sich in Jaspers Geschichtsphilosophie noch zahlreiche eurozentrische Verengungen, insbesondere die abwertende Deutung vorachsenzeitlicher Kulturen. Darüber hinaus sieht Jaspers im Bann des spektakulären Aufstiegs des neuzeitlichen Europa außereuropäischen Kulturen, insbesondere Indien, in einem fatalen Regressionsprozess verfangen. Dennoch scheint mir die These von Dafydd Huw Rees, dass die Theorie der Achsenzeit Habermas' Intention, aus seinem bisherigen Eurozentrismus herauszusteigen, blockiert, übertrieben zu sein. Vgl. Rees, *Decolonizing Philosophy?*. So korrekturbedürftig die Theorie der Achsenzeit ist, so bewahrt Jaspers' Geschichtsphilosophie nichtsdestotrotz die Idee eines selbstreflexiven Subjekts, das auch und gerade für eine interkulturelle Theorie der aufklärerischen Moderne unersetzbar ist.

⁸ Jaspers, *Die großen Philosophen*. Aus diesem Grund fließen in Jaspers' Beschreibung achsenzeitlicher Aufbrüche immer wieder Kategorien seiner Existenz- und Religionsphilosophie ein, ein Aspekt, der nicht zu Unrecht von den kulturwissenschaftlichen Beiträgen zur Achsenzeit kritisiert worden ist; vgl. dazu Assmann, *Achsenzeit*, S. 179–189. Auf die inzwischen weit verzweigte Debatte über die Theorie der Achsenzeit kann in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu Arnsperger, *The Axial Age*; Assmann, *Achsenzeit*. Trotz aller berechtigten Kritik scheint mir jedoch Jaspers' Theorie der Achsenzeit gerade für eine aufklärerische Theorie der Moderne noch immer eine heuristisch fruchtbare Geschichtsperspektive zu eröffnen.

Dies bedeutet: Obwohl in die antiken Aufklärungsprozesse auch religiöse Bewegungen wie die biblischen Propheten aufgenommen werden, beschränkt Jaspers die Achsenzeit nicht auf Religion und Metaphysik. Vielmehr werden, wie Jaspers eigens betont, in der Achsenzeit bereits „alle (!) philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus“⁹ ausgelotet.

Die Achsenzeit ist allerdings nur *eine*, genauer die dritte Epoche in Jaspers' Geschichtsphilosophie, nach dem prometheischen Zeitalter, in dem mit der Entstehung der Sprache, der Werkzeuge und des Feuergebrauchs die Hominisation erfolgt, und der Epoche der alten Hochkulturen.¹⁰ Darüber hinaus führt Jaspers zwischen der Achsenzeit und der Moderne noch eine eigene Phase ein, nämlich die Zeit der nachachsenzeitlichen Großreiche. Denn der achsenzeitliche „Streit der Schulen“ stieß nach Jaspers die Menschheit in eine soziale Anarchie. „Am Ende erfolgte der Kollaps. [...] Die Achsenzeit endete mit großen Staatsbildungen, welche die Einheit gewaltsam verwirklichten (Chinesisches Einheitsreich des Tins-Shi-Huang-Ti, Mau-rya-Dynastie in Indien, römisches Imperium)“¹¹.

Die neuen Großreiche greifen allerdings nicht mehr auf die vorachsenzeitlichen Mythologien zurück, sondern stützen sich zumeist auf *eine* achsenzeitliche Bewegung. In China diente in der Qin-Dynastie für kurze Zeit der Legalismus, seit der Han-Dynastie Varianten des Konfuzianismus, in dem daoistische und seit der Tang-Dynastie auch buddhistische Elemente aufgenommen, aber auch kritisch diskutiert worden sind.¹² Im Römischen Reich konkurrieren seit Augustus ein eigens etablierter Kaiserkult, der mit einem – zuweilen auch philosophisch fundierten – Polytheismus verbunden ist, und das Christentum um die Funktion der Herrschaftslegitimation. Die machtorientierte Privilegierung *einer* achsenzeitlichen Bewegung führt in den neuen Großreichen unumgänglich zu Repressionen anderer Bewegungen und Schulen. Aus diesem Grund stellt Jaspers die Achsenzeit in einen scharfen Kontrast zu den nachachsenzeitlichen Großreichen. „Der freie Kampf der Geister scheint still zu stehen. Ein Bewußtseinsverlust ist die Folge“.¹³

Jaspers' Theorie der Achsenzeit ist in den 1970er Jahren unter der maßgeblichen Leitung von Shmuel Eisenstadt von den Kultur- und Sozialwissenschaften aufgegriffen und fortgeführt worden. In diesem Rahmen möchte ich zwei Aspekte von Eisenstadts Deutung der Achsenzeit hervorheben. Nach Eisenstadt entstehen in den achsenzeitlichen Reflexionsschüben vor allem „neue ontologische Visionen“, d. h. „Vorstellungen von einer Spannung zwischen der trans-

⁹ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 17.

¹⁰ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 36.

¹¹ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 183.

¹² Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 240.

¹³ Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 183.

zendenten und der weltlichen Ordnung“.¹⁴ Bei Eisenstadt findet sich daher bereits die Tendenz zu einer folgenreichen Einengung des Spektrums achsenzeitlicher Bewegungen auf religiös-metaphysische Konzeptionen. Bei Hans Joas und Robert Bellah ist die Achsenzeit primär Teil der Religionsgeschichte.¹⁵ Zweitens eliminiert Eisenstadt Jaspers' Unterscheidung zwischen Achsenzeit und nachachsenzeitlichen Großreichen. Die neuen ontologischen Konzeptionen sind zwar ursprünglich von kleinen Intellektuellengruppen entworfen, in der Folge jedoch von den herrschenden Eliten aufgenommen worden. Auf diese Weise entstanden nach Eisenstadt Achsenkulturen, in denen die jeweilige Unterscheidung zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung zur prägenden Signatur einer ganzen Kultur quer durch alle Schichten wurde.¹⁶ Eisenstadt verschiebt daher gegenüber Jaspers auch die chronologischen Eckdaten der Achsenzeit auf die Zeit zwischen 500 v. Chr. und 500 n. Chr. Das Christentum wird in den sekundären Durchbrüchen der Achsenzeit verortet, der Islam droht aus der „eigentlichen Achsenzeit“ überhaupt herauszufallen.

Von der religionspolitischen Deutung der Achsenzeit her bestimmt Eisenstadt die Signatur der Moderne. Neben der Intensivierung der Reflexivität entstehen nach Eisenstadt in der Moderne vielfältige, auch revolutionäre Bewegungen, in denen jeweils die transzendenten Ordnungsideen der Achsenzeit zum Stoff eines politischen Gestaltungswillens werden. „Es entstand, vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit, der Glaube an die Möglichkeit, durch politisches Handeln die Kluft zwischen der transzendenten und der weltlichen Ordnung zu überbrücken, in den weltlichen Ordnungen, im sozialen Leben, utopische, eschatologische Visionen zu verwirklichen, die Gesellschaft durch ideengeleitetes politisches Handeln zu verändern“.¹⁷

Vor diesem Hintergrund können einige Grundlinien von Habermas' Rezeption der Theorie der Achsenzeit grob umrissen werden. Habermas situiert die Achsenzeit wie Jaspers in einem universalgeschichtlichen Rahmen, der mit der Hominisation einsetzt und zunächst die Entwicklung bis zu den frühen staatlichen Ordnungen mit ihren mythologischen Weltbildern nachzeichnet (AGPH I, S. 175–306). Im Unterschied zu Jaspers, der das „mythische Zeitalter“ bloß mit groben Stichworten (unerwachtes Bewusstsein, Denken in Bildern, Magie, Ethisierung des Gottesbildes) beschreibt, entwickelt Habermas eine präzise Analyse vorachsenzeitlicher Kulturen, in deren Zentrum die Theorie des „sakralen Kerns“ steht, in der, wie in einer Auseinandersetzung mit aktuellen kulturwissenschaftlichen Theorien erläutert wird, Mythos und Ritus miteinander verschränkt sind. Da auch Mythen offen für Lernprozesse sind, dür-

¹⁴ Eisenstadt, *Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 40.

¹⁵ Joas, *Transzendenz als reflexive Sakralität*; Bellah, *Religion in Human Evolution*.

¹⁶ Vgl. Eisenstadt, *Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 41f.

¹⁷ Eisenstadt, *Achsenzeit in der Weltgeschichte*, S. 15.

fen nach Habermas mythologische Weltbilder nicht auf eine irrationale Vorstufe zum Logos reduziert werden. Mythologische Weltbilder sind vielmehr als eigenständige Gestalt des Geistes, in der jeweils normative Ordnungsvorstellungen und Weltwissen miteinander verbunden sind, anzuerkennen. Das akkumulierte Wissen und die Spannungen zwischen den normativen Sinnhorizonten und der Alltagspraxis führen jedoch zu kognitiven Dissonanzen, die durch den Mythos selbst nicht mehr aufgelöst werden können (AGPH I, S. 270–272.295–306). Der Protest der „neuen Intellektuellengruppen“ der Achsenzeit reagiert nach Habermas nicht bloß auf gesellschaftliche Krisen, die es auch „in den instabilen Alten Reichen immer schon gegeben hat“, sondern auf den Sachverhalt, „dass ein längerfristig akkumuliertes Weltwissen die Verarbeitungskapazität der überlieferten und rituell befestigten Denkweise [des Mythos] überfordert“ (AGPH I, S. 295). Habermas entwickelt daher einen bedeutsamen Beitrag zur heiklen Frage nach dem Übergang zur Achsenzeit, zu dem sich bei Jaspers nur vage Andeutungen finden.

In der Deutung der geistigen Innovationen der Achsenzeit orientiert sich Habermas zunächst an Eisenstadts These der Kluft zwischen weltlicher und transzendenter Ordnung, die durch die Theorie der „achsenzeitlichen Weltbilder“ weiter entfaltet wird. Die Theorie der „Weltbilder“ wird wiederum im Licht der eigenen Theorie kommunikativen Handelns näher bestimmt. Dies bedeutet: So wie Jaspers achsenzeitliche Aufbrüche im Licht seiner Existenzphilosophie beschreibt, so deutet Habermas die Achsenzeit im Licht seiner Unterscheidung zwischen Alltagswelt, Lebenswelt und objektiver Welt, die den Kern seiner Konzeption eines nachmetaphysischen Denkens bildet (AGPH I, S. 466–471).

Kommunikative Handlungen sind, wie Habermas seit den 1980er Jahren im Rekurs auf Husserl in zahlreichen Studien erläutert, stets durch ein lebensweltliches Hintergrundwissen getragen, das niemals in toto, sondern bedingt durch situative Infragestellungen jeweils nur in partikularen Aspekten thematisiert werden kann. Die Alltagswelt wiederum umfasst nach Habermas „nicht nur die performativ vertrauten, sondern auch die wahrgenommenen Elemente der natürlichen Umgebung, die uns frontal begegnen“ (AGPH I, S. 468). Obwohl wir uns von der Lebenswelt, in deren Horizont wir uns der objektiven Welt nähern, nicht lösen können, ist uns nach Habermas zugleich bewusst, dass „dieselbe objektive Welt wiederum uns, unsere Interaktionsnetze und deren Hintergrund Seite an Seite mit anderen Entitäten *einschließt*“ (AGPH I, S. 468).

Ein „Weltbild“ im allgemeinen Sinn ist nach Habermas ein Bild, „das sich die jeweils Beteiligten von ‚der‘ Welt machen, wenn sie in ihren täglichen Routinen innehalten, um ihre Alltagswelt und sich selbst als deren Bestandteil objektiv als das Ganze der Welt so vorzustellen beziehungsweise denkend zu verarbeiten, wie sie tatsächlich ist“ (AGPH I, S. 469). Da sich jedoch der lebensweltliche Hintergrund niemals vollständig objektivieren lässt, vollziehen sämtliche Weltbilder – so Habermas’ weitreichende These – eine vergegenständlichende Pro-

jektion der Lebenswelt auf die Alltagswelt. „Die totalisierende Denkbewegung projiziert das umwölbend-einschließende Format des lebensweltlichen Hintergrundes, das uns nur intuitiv bewusst ist, *vergegenständlichend* auf das zerfließende Geschehen, mit dem der menschliche Geist konfrontiert ist – und macht es ‚im Bild‘ anschaulich. Einer solchen Totalisierung verdanken sich“, wie Habermas eigens betont, „*alle Weltbilder*“ (AGPH I, S. 469).¹⁸

Auf dieser Grundlage nimmt Habermas eine Differenzierung zwischen mythischen und achsenzeitlichen Weltbildern vor. In mythischen Weltbildern vollzieht sich die Projektion der Lebenswelt auf die Alltagswelt in einer Intensität, die keinen Raum mehr für eine Vergegenständlichung des Ganzen offenlässt. „Die objektive Welt wird so in eine in die Alltagswelt hineinprojizierte Lebenswelt aufgesogen, dass die nur im Vollzugsmodus gegenwärtigen Kategorien verständigungsorientierten Handelns das *innerweltliche Geschehen* im Ganzen *strukturieren*.“ Da die Alltagswelt von den kommunikativen Strukturen der Lebenswelt gleichsam absorbiert wird, wird in mythischen Weltbildern „auch das Naturgeschehen [...] und die eingewöhnten sozialen Ordnungen und Praktiken angeglichen“ (AGPH I, S. 470). Aus diesem Grund sind nach Habermas mythische Weltbilder „durch das Netz von Interaktionen zwischen Menschen, übernatürlichen Mächten und Naturgewalten strukturiert, wobei sich im magischen Handeln die kommunikative Verständigung mit der instrumentellen Einflussnahme vermischt“ (AGPH I, S. 470).

Vor diesem Hintergrund kann Habermas' Deutung der Weltbildrevolution der Achsenzeit näher bestimmt werden. Die geistigen Aufbrüche der Achsenzeit brechen gleichsam die horizontale Welt des Mythos, die durch eine universelle Kommunikation zwischen menschlichen und übernatürlichen Mächten bestimmt wird, im Namen eines transzendenten Prinzips (Dharma, Dào, Sein, Jahwe) auf (AGPH I, S. 464f.). Kurz: „Alle achsenzeitlichen Weltbilder haben die Vielfalt der sakralen Mächte aus der Verflechtung mit dem innerweltlichen Geschehen herausgelöst und zu einer singulären, die Welt als solche konstituierenden göttlichen Macht sublimiert“ (AGPH I, S. 476). Die Intellektuellen der Achsenzeit stufen daher, wie Habermas ex post festhält, „die Alltagswelt zum Phänomen, zur Widerspiegelung einer zugrundeliegenden ‚wahren‘ Welt herab“ (AGPH I, S. 471), so dass die Alltagswelt „als Welt der Erscheinungen zum untergeordneten Bestandteil einer objektiven Welt“ (AGPH I, S. 473) wird. Mehr noch: Im Licht des transzendenten Prinzips erscheinen die mythischen Mächte, wie in der Kritik der polytheistischen Götterwelt durch Xenophanes und die jüdischen Propheten sichtbar wird, plötzlich als menschliche Projektionen des Menschen. Die achsenzeitliche Entdämonisierung der Welt entzieht daher der Magie den Boden (AGPH I, S. 476) und destruiert die Institution

¹⁸ Sh. auch AGPH I, S. 470; „Aus der formalpragmatischen Sicht betrachtet, konstituiert sich dieses Weltbild auf dem Wege der Projektion eines in den Praktiken der Lebenswelt operativ zwar wirksamen, aber explizit nicht verfügbaren Hintergrundwissens auf alles, was im Alltag begegnet.“

des sakralen Königtums. Der König repräsentiert nicht mehr unmittelbar die göttliche Macht, sondern steht selbst unter der neuen transzendenten Ordnung (AGPH I, S. 464).

Die achsenzeitlichen Bewegungen erheben – wie Habermas zusammenfassend festhält – den Anspruch, „unter einem das Weltgeschehen *im Ganzen* transzendierenden Gesichtspunkt ein *theoretisches* ‚Bild‘ von der Welt zu präsentieren“ (AGPH I, S. 471). In diesem Sinn re-interpretiert Habermas den bereits von Eisenstadt hervorgehobenen achsenzeitlichen Dualismus zwischen dem Mundanen, genauer dem Zufälligen, Vielen, Veränderlichen, und der transzendenten Ordnung.

Die achsenzeitlichen Aufklärungsbewegungen vollziehen nach Habermas zwar eine epochal bedeutsame Entsakralisierung von Natur und Politik, die mit epistemischen Ausdifferenzierungen, etwa zwischen theoretischer Naturbeobachtung und praktischer Vernunft, einhergeht. Da jedoch die achsenzeitlichen Ideen der Transzendenz – jeweils mit „normativ-evaluativen Aspekten von Erlösung, Befreiung und gerechter Erfüllung verschmelzen“, bleiben achsenzeitliche Weltbilder – so Habermas’ folgenreiche These – in der Objektivierung der Welt „gewissermaßen auf halbem Wege“ (AGPH I, S. 466) stehen. Da aus der nachmetaphysischen Perspektive eines endlichen, situierten Subjekts ein göttlicher Standpunkt, von dem aus die Welt als Ganzes vergegenständlicht werden könnte, unmöglich ist, fließen nach Habermas in die Transzendenzideen weiterhin lebensweltliche Aspekte ein. „Denn in der Totalität, in der das nun zum Gegenstand theoretischer Betrachtung neutralisierte innerweltliche Geschehen eingebettet bleibt, spiegelt sich nach wie vor der performativ gegenwärtige holistische Hintergrund der Lebenswelt als ein uns vor Augen stehendes Ganzes [...]. Auf diese Weise vergewissern uns die Weltbilder nach wie vor die Bewohnbarkeit der Welt, die sie zugleich *gegenständlich* darstellen“ (AGPH I, S. 471f.).

Aus der Struktur achsenzeitlicher Weltbilder ergeben sich für Habermas zwei Folgeprobleme, nämlich ein dogmatischer Wahrheitsanspruch, mit dem bestimmte Lebensformen ausgezeichnet werden, und eine schmerzliche Einschränkung des ethischen Universalismus. Da die Weltbilder „keine wertneutrale Beschreibung bekannter Tatsachen“ liefern, ist nach Habermas „die theoretische Weltdeutung [...] dank ihrer starken, evaluativ gehaltvollen Grundbegriffe mit Geboten der praktischen Lebensführung verklammert“ (AGPH I, S. 474). Daraus resultiert wiederum ein „Unfehlbarkeitsanspruch“ bzw. „die *dogmatische Denkform*“, „mit dem religiöse und metaphysische ‚Wahrheiten‘ auftreten“. Mit dem Anspruch auf infallible Wahrheit reichen – so Habermas’ ideologiekritische Deutung – „die performativen Gewissheiten aus der Lebenswelt in den Bereich des expliziten Weltwissens hinein“ (AGPH I, S. 474). Im Ausgang von den jeweiligen Vorstellungen einer transzendenten Ordnung überwinden achsenzeitliche Weltbilder zwar die engen Horizonte konventioneller Moral; so entstehen in der Achsenzeit erste Ansätze eines „*individualistischen und egalitären Universalismus*“ (AGPH I, S. 477). Mit Ausnahme der buddhistischen Mitleidsethik bleibt jedoch nach Habermas in den achsenzeit-

lichen Bewegungen der ethische Universalismus jeweils an die Zugehörigkeit zur jeweiligen Religionsgemeinschaft gebunden (AGPH I, S. 477).

Vor dem Hintergrund der Theorie achsenzeitlicher Weltbilder eröffnet sich für Habermas der Blick auf manche Errungenschaften der Moderne. Ich kann hier nur einige wenige Aspekte hervorheben. „Das Aufklärungszeitalter durchschaut“ – so Habermas’ zentrale These – „den projektiven Mechanismus, mit dessen Hilfe der intuitiv bekannte Horizont der Lebenswelt in eine *metaphysisch vergegenständlichte* Totalität so verkehrt wird, dass sich die vertrauten Strukturen der Lebenswelt im kategorischen Netz des Weltbildes widerspiegeln“ (AGPH I, S. 472). Trotz mancher Rückfälle in die Metaphysik markiert die Moderne – dies hat Habermas jüngst nochmals bekräftigt – nicht weniger als „das Ende des Zeitalters der Weltbilder“.¹⁹

Dies bedeutet: Im Unterschied zu Jaspers, aber auch zu Eisenstadt, fungiert die Achsenzeit bei Habermas nicht mehr als Inspirationsquelle, sondern nur mehr als holistischer Hintergrund für die Moderne, die nach den jahrtausendelangen Debatten über Wissen und Glauben schließlich im nachmetaphysischen Denken ihren vorläufigen Zielpunkt erreicht. Nur Verfallstheorien der Moderne beziehen sich, wie Habermas in kurzen Skizzen zu Carl Schmitt, Leo Strauss, Karl Löwith und Martin Heidegger erläutert (AGPH I, S. 40–74), noch in normativer Weise auf das Denken der Achsenzeit. Da die Krisenphänomene moderner Gesellschaften nicht mit Motiven der vorbildhaften Antike therapiert werden können, verteidigt Habermas mit Blumenberg das Eigenrecht und die Legitimität der Moderne, die allerdings im Unterschied zu Blumenberg entlang des okzidental Streits zwischen Glauben und Wissen als epochal bedeutsamer Lernfortschritt aufgewiesen wird.

Da Habermas den Begriff der „Metaphysik“ primär von seiner Theorie des „Weltbildes“ her bestimmt, fällt die Genese nachmetaphysischen Denken nicht einfach mit der Religionskritik der materialistischen Aufklärung zusammen. Vielmehr sei bereits Pascal, der den methodischen Atheismus der modernen Wissenschaft kompromisslos akzeptiert und zugleich durch eine religiöse Vernunft des Herzens in ihrem Anspruch begrenzt, „der erste konsequent nachmetaphysische Denker“ (AGPH II, S. 133). Nach Pascal verzweigt sich nach Habermas die nachmetaphysische Moderne mit Hume und Kant in einen empiristischen und einen transzendentalphilosophischen Strang. Die materialistische Aufklärung ersetzt allerdings den Standpunkt eines göttlichen Beobachters durch das fiktive Nirgendwo szientistischer Objektivierung und bleibt daher nach Habermas trotz aller Kritik in gewisser Hinsicht der Metaphysik noch verhaftet (AGPH I, S. 473). Habermas’ entscheidet sich an dieser epochalen Weggabelung für Kant, dessen Philosophie eine geradezu paradigmatische Bedeutung für sein nachmetaphysisches Denken hat. Allerdings seien in Kants Transzendentalphilosophie, insbesondere in der Idee eines intelligiblen Subjekts und der Lehre vom höchsten Gut, noch achsenzeitliche

¹⁹ Habermas, *Replik*, S. 283.

Transzendenzideen in verwandelter Form präsent. Daher findet das nachmetaphysische Denken, wie eingangs erwähnt, erst in der Konzeption eines endlichen, leiblich und soziohistorisch situierten Subjekts das adäquate Fundament für die Fortsetzung des Projekts der Aufklärung.

Mit der These vom menschengeschichtlichen Übergang von den achsenzeitlichen Weltbildern zur nachmetaphysischen Moderne übernimmt Habermas hohe Bürden der Rechtfertigung. Obwohl ich Habermas' Verteidigung der aufklärerischen Moderne prinzipiell unterstütze, so scheint mir nichtsdestotrotz der Bogen von der Achsenzeit zur Moderne, wie im Folgenden durch einige Skizzen erläutert werden soll, sowohl aus historischen als auch systematischen Gründen problematisch zu sein. Die Schief lagen der Genealogie betreffen nicht nur philosophiehistorische Details, sondern belasten wegen ihres systematischen Gewichts auch die anvisierte Rechtfertigung der europäischen Aufklärung im globalen Diskurs über die Moderne.

2 Erste Revision: Die Achsenzeit als Zeitalter der Kritik und die Entstehung nachachsenzeitlicher Großreiche

In der Deutung der Achsenzeit orientiert sich Habermas vor allem an Eisenstadts These von der Kluft zwischen mundaner und transzendenter Ordnung. Mit der religionspolitischen Theorie der Achsenzeit belastet jedoch Habermas seine Genealogie aufklärerischer Vernunft von Anfang mit einer problematischen Weichenstellung. Jaspers selbst hat, wie eingangs erwähnt, trotz seiner religionsphilosophischen Interessen die Achsenzeit nicht auf religiös-metaphysische Weltbilder reduziert. Nach Jaspers setzt die Kritik an den überlieferten Mythen vielmehr eine betörende Pluralität heterogener Denk- und Lebensformen bis hin zur radikalen Skepsis und dem Materialismus frei und entfacht auf diese Weise einen permanenten „Streit der Schulen“. In diesem Sinn hat bereits vor längerer Zeit Arnaldo Momigliano die Achsenzeit als ein „Zeitalter der Kritik (age of critique)“²⁰ beschrieben. Auch in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Debatten ist die Achsenzeit von chronologischen Festlegungen losgelöst und mit den formalen Kriterien „reflexivity-historicity-agentiality“²¹ definiert worden, eine Definition, die inzwischen selbst von Kritikern wie Jan Assmann eine gewisse Akzeptanz gefunden hat.

In dieser Perspektive möchte ich hier einige Denkströmungen der Achsenzeit, die sich in Habermas' Schema „religiös-metaphysischer Weltbilder“ nur schwerlich einfügen lassen, kurz in Erinnerung zu rufen. In der griechischen Antike hat die Atomistik die Vorstellung der „Natur“ bereits restlos von mythischen Mächten befreit. Da sich die Atome je neu zu unterschied-

²⁰ Momigliano, *Alien Wisdom*, S. 8f.

²¹ Wittrock, *Cultural Crystallization*.

lichen *kosmoi* konfigurieren, ist bei Demokrit die Welt nicht mehr auf den Menschen zentriert. Auch Demokrit entwertet die Alltagswelt in toto, allerdings nicht im Licht einer metaphysischen oder religiösen Idee von Transzendenz, sondern durch eine materialistische Deutung von Natur und Mensch, die jeweils als Resultat eines blinden Zusammenspiels von Atomen verstanden werden. Auch die Sophisten destruieren in radikaler Weise sämtliche religiösen und moralischen Sinnhorizonte der überlieferten Mythologien. Für Kritias sind Götter bloß ein Schreckmittel für die Moral; Kallikles führt moralische Gleichheitsforderungen auf die Rache der Schwachen zurück, ein Motiv, das im 19. Jahrhundert bekanntlich Nietzsche aufgreifen wird.²² Auch im antiken China ereignet sich im „Streit der 100 Schulen“ ein Traditionsbruch, der der sophistischen Aufklärung um nichts nachsteht.²³

Religiös-metaphysische Denkformen stehen daher von Anfang an in einer Auseinandersetzung mit materialistischen Kosmologien und frühen Formen einer radikalen Skepsis. Mehr noch: Die Metainstitution des argumentativen Dialogs mit den Geltungsansprüchen auf Wahrheit und normative Richtigkeit, die für Habermas das Fundament des Projekts der Aufklärung bildet, konstituiert sich gerade in den metaphysischen Entwürfen der griechischen Philosophie. Sokrates, Platon und Aristoteles legen allererst die Eigenart wahrheitsorientierter Rede gegenüber der sophistischen Rhetorik frei. Gewiss, Platon und Aristoteles erweitern die Entdeckung des argumentativen Logos zu umfassenden Deutungen der Welt im Ganzen, die zugleich die normativen Fundamente für das individuelle und gesellschaftliche Leben bilden. Der platonische Idealismus, der im Unterschied zu Aristoteles mit einem Heilswissen verbunden ist, ist daher nicht zufällig der Prototyp für Habermas' Verständnis von „Metaphysik“.

Allerdings dient, wie bei Aristoteles besonders deutlich wird, die metaphysische Kosmologie nicht nur dem Ziel, sich die Welt vertraut zu machen, sondern zugleich der Stabilisierung der sokratischen Idee eines rationalen Subjekts. Denn die geistigen Vollzüge des Menschen, nämlich die Suche nach Wahrheit und dem Guten und Gerechten, vermag Aristoteles selbst mit seiner teleologisch orientierten Biologie nicht zu erklären. An dieser Stelle führt Aristoteles bekanntlich den *nous* ein, ein göttliches geistiges Prinzip, das gleichsam von außen dem Menschen zukommt. Die metaphysische Begründung des rationalen Subjekts dient Aristoteles auch als Fundament für das Ideal der Politie. Denn die Fähigkeit der Bürger, genauer der Oikosdespoten, über das Gute und Gerechte der Polis argumentativ zu beraten besteht, besteht letztlich in der Teilhabe des Menschen am göttlichen *nous*.

Auch in der Moralphilosophie bricht in der Achsenzeit ein „Streit der Schulen“ auf. Im Zuge des Traditionsbruchs entsteht sowohl im Abendland als auch in China jeweils ein Spektrum

²² Sh. Schirren/Zinsmaier, *Die Sophisten*, 278–281; Platon, *Gorgias* 482–492.

²³ Roetz, *Tradition, Moderne, Traditionskritik*.

an paradigmatischen Grundpositionen moralischen Denkens.²⁴ Die „klassischen“ Gründerväter der Moralphilosophie in Griechenland und China, nämlich Sokrates und Konfuzius, entwickeln ihre Ethik jeweils ohne substantiellen Bezug zur Kosmologie oder gar Religion. Während Konfuzius moralische Gehalte der Herrschaftsideologie der Chou-Dynastie re-interpretiert und das ursprünglich aristokratische Ideal des „Edlen“ demokratisiert, macht Sokrates die reflexive Bearbeitung des Traditionsbruchs zum Stoff einer neuen Lebensform. Das „größte Gut für den Menschen“ besteht nach Sokrates darin, „täglich über die Tugend sich zu unterhalten“, da „ein Leben ohne Selbsterforschung [...] gar nicht verdient, gelebt zu werden.“²⁵ Die Stoa und Menzius rekurren hingegen in der Begründung der Moral auf tiefliegende anthropologische Dispositionen. Die Stoiker versuchen in der Lehre von der *lex naturae* eine rationale, und seit Panaitios auch affektive Grundorientierung des Menschen auf das Gute bzw. Gerechte freizulegen, die in der kosmischen Ordnung verankert wird; Menzius hingegen baut seine Ethik nicht nur auf dem „guten Wissen“, sondern, wie das Brunnenbeispiel zeigt, auch auf präreflexiven Impulsen für ein altruistisches Handeln auf, das zwar einer lebenspraktischen Kultivierung, jedoch keiner kosmischen Fundierung bedarf.²⁶ Darüber hinaus werden bereits in der Achsenzeit, insbesondere durch die epikureische Schule und den Legalismus von Han Feizi, vertragstheoretische Begründungen der Moral entwickelt, die sich explizit gegen die naturrechtlichen Moralphilosophien wenden.

Habermas hat zwar den achsenzeitlichen „Streit der Schulen“ im Blick, auch die antimetaphysischen Strömungen des frühgriechischen Materialismus und der Sophistik (AGPH I, S. 323). Dennoch wird die Vielfalt achsenzeitlicher Bewegungen zuweilen auch gewaltsam in das vorgefertigte Schema der religiös-metaphysischen Weltbilder hineinzwängt. „Der antike Materialismus und die Skepsis“ würden nichtsdestotrotz noch „innerhalb des Horizonts der Denkmöglichkeiten der Metaphysik“²⁷ bleiben. Konfuzius und Sokrates scheinen sich zwar, wie Habermas konzediert, „um theoretische Fragen der Kosmologie nicht viel gekümmert zu haben“ (AGPH I, S. 393). Dennoch könne die Ethik des Konfuzius ohne das kosmologische Prinzip des *Dào* nicht verstanden werden. Schließlich muss Habermas selbst eingestehen, dass der „Zusammenhang von Ethos und Kosmos“ in den *Gesprächen* nur bedingt aufweisbar ist und erst bei seinen Schülern „deutlicher hervortritt“ (AGPH I, S. 393). Sokrates wird hingegen von Habermas als „autoritative Stifterfigur“ gedeutet, der „etwas Göttliches und Daimonisches wiederfährt“ (Apol 31d)“ und seinen Schülern die Seelenwanderungslehre verkündet (AGPH I, S. 431f.). Gewiss, Rekonstruktionen des historischen Sokrates und

²⁴ Roetz, *Chinesische Ethik der Achsenzeit*.

²⁵ Platon, *Apologie* 38a.

²⁶ Schleichert/Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 69–76.

²⁷ Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, S. 36.

Konfuzius bewegen sich auf dünnem Eis. In den platonischen Frühdialogen erhebt jedoch Sokrates die Maxime, unser Leben jeweils nach jenem Logos ausrichten, der sich im argumentativen Dialog als der beste erweist (Kriton 46b). Daher gibt es bereits für Sokrates und nicht erst in der Moderne keine „Reservate, die von der kritischen Kraft hypothetischen Denkens ausgenommen wären.“²⁸ Karl-Otto Apel sah daher im sokratischen Denken zu Recht eine Antizipation der Diskursethik.²⁹ Im Dialog *Eutyphron* stellt Sokrates, was Habermas übergeht, die Vernunft über alle religiösen Wahrheitsansprüche. Etwas ist fromm, nicht weil es die Götter lieben, sondern die Götter lieben das Fromme, weil es fromm ist. Der Dogmatismusvorwurf gegenüber achsenzeitlichen Moralphilosophien dürfte daher zumindest an Sokrates vorbeigehen.

Allerdings beruft sich Sokrates in der Rechtfertigung der argumentativen Praxis der Selbstsorge auf eine göttliche Instanz. Das Diktum „So befiehlt es der Gott“ (Apologie 30a) führt jedoch keineswegs durch die Hintertür wieder eine religiöse Offenbarung ein. Mit dem Bild des göttlichen Befehls erläutert Sokrates vielmehr die unergründliche Forderung nach rationaler Prüfung, die nicht bloß eine These neben anderen *in* einem argumentativen Dialog, sondern das tragende Prinzip der argumentativen Praxis selbst. Die Frage nach der Begründung des Primats argumentativer Vernunft ist denn auch in der Diskursethik selbst virulent geworden. Nachdem Sir Karl Popper den Primat der Vernunft auf eine willkürliche Entscheidung zurückgeführt hatte, setzt Apel Poppers Dezisionismus eine transzendentalpragmatische Letztbegründungsreflexion entgegen.³⁰ Nach Habermas überschreitet hingegen die Frage „Warum vernünftig sein?“ die Grenzen nachmetaphysischen Denkens.

Dies bedeutet: In der Achsenzeit entsteht eine Pluralität von materialistischen, skeptischen und (religiös-)metaphysischen Denkformen, die in vielfacher Weise aufeinander reagieren und insofern eng miteinander verzahnt sind. Kosmologische Begründungen von Ethik sind nur *eine* Variante im achsenzeitlichen Streit der Schulen. Angesichts des komplexen Geflechts heterogener Diskurse, in denen bereits erste Gestalten einer radikalen Moral- und Religionskritik auftauchen, lässt sich daher die Achsenzeit nur partiell als Zeitalter „religiös-metaphysische Weltbilder“ deuten.

Trotz aller Verengungen in der Theorie der Achsenzeit trifft Habermas mit der These der Überwindung kosmologischer Weltbilder einen zentralen Aspekt in der Genese der Moderne. Denn die Moderne erwächst aus der Erosion der nachachsenzeitlichen Großreiche, ein Prozess, der zunächst in Lateineuropa einsetzte, wo das Kaiserreich ohnehin stets in einer Machtkonkurrenz zu anderen Monarchien stand. Da die neuen Imperien jeweils den Anspruch auf

²⁸ Habermas, *Theorie kommunikativen Handelns*, Bd. I, S. 296f.

²⁹ Apel, *Das sokratische Gespräch*.

³⁰ Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung*, S. 244–249.

Weltherrschaft erheben, gewinnen Kosmologien und religiöse Transzendenzvorstellungen tatsächlich eine zentrale Bedeutung für die Herrschaftslegitimation. Im Christentum ist seit Eusebius eine Reichstheologie entstanden, in der die Weltherrschaft des Kaisers mit einer christlich überformten neuplatonischen Kosmologie verbunden wird. In China wird hingegen in der frühen Han-Dynastie Konfuzius als Welterlöser verehrt, eine Deutung, die sich mit den Lehren des Lunyu nicht stützen lässt, jedoch im mittelalterlichen Neokonfuzianismus weiter ausgeformt wird. In den nachachsenzeitlichen Großreichen kommt es daher zu Re-sakralisierungen politischer Macht. Darüber hinaus legen die neuen Großreiche dem achsenzeitlichen „Kampf der Geister“ je nach politischer Konstellation mehr oder weniger rigide Fesseln an. Da jedoch die Reflexionskultur der Achsenzeit nicht einfach stillgestellt werden kann, führen religiöse und philosophische Kontroversen immer wieder zu einer gefährlichen Instabilität der neuen Großreiche. Gerade die Geschichte des Abendlandes zeigt mit erschütternder Eindringlichkeit, wie vor allem der Streit zwischen christlichen Theologien immer wieder zum Nährboden für soziale Anarchie geworden ist.

Auch wenn zumindest die Epoche der nachachsenzeitlichen Großreiche mit Habermas als Zeitalter der Weltbilder qualifiziert werden kann, bleibt der verengte Blick auf die Achsenzeit nicht ohne Folgen für seine Deutung der Moderne. Denn mit der Fixierung auf kosmologische und monotheistische Weltbilder fällt die Kultur der Renaissance aus Habermas' Genealogie der Moderne weitgehend heraus. In der Kultur der Renaissance dringt jedoch gerade die verlorene Vielfalt achsenzeitlicher Denkformen, insbesondere die antike Skepsis, der Epikureismus, aber auch die antike Literatur, Historiographie und nicht zuletzt die mathematisierte Geographie und Astronomie von Ptolemaios, in das kulturelle Leben Lateineuropas ein. Zusammen mit den christlichen Reformbewegungen entfacht die Kultur der Renaissance einen neuen „Streit der Schulen“, der im 15. und 16. Jahrhundert durch die Erfindung des Buchdrucks eine ungeahnte gesellschaftliche Wirkung entfaltet. Aus diesem Grund habe ich vorgeschlagen, die Moderne – mit und gegen Jaspers – als Zweite Achsenzeit zu deuten.³¹

Habermas spannt hingegen einen Bogen vom spätmittelalterlichen Nominalismus über die Reformation zum nachmetaphysischen Denken der Aufklärung. In dieser Perspektive wird die lutherische Reformation zu einem Katalysator sowohl für die Ausdifferenzierung von Religion und Politik als auch von Religion und Weltwissen. Ohne die Bedeutung der Reformation für die Genese der Moderne abzuwerten, so erzeugt die weitgehende Ausblendung des Denkens der Renaissance doch eine bedenkliche Schiefelage für die Deutung neuzeitlicher Philosophien.

Dies bedeutet: Die Achsenzeit bildet nicht bloß den holistischen Hintergrund für die nachmetaphysische Moderne, sondern ein Reservoir an Denkformen, die in der Moderne jeweils

³¹ Schelkshorn, *Moderne als zweite Achsenzeit*.

selektiv aufgenommen und mit zuweilen spektakulären Innovationen verbunden werden. Die bleibende Präsenz achsenzeitlicher Denkformen impliziert keineswegs eine unhinterfragte Vorbildfunktion der Antike, von der sich, wie Habermas nicht zu Unrecht betont, die Moderne gelöst hat. Achsenzeitliche Philosophien fungieren in der Moderne vielmehr als eine Inspirationsquelle für höchst innovative Aufbrüche, einschließlich der modernen Wissenschaft. Von Francis Bacon bis Pierre Gassendi knüpfen zahlreiche Wegbereiter moderner Wissenschaft explizit an den antiken Atomismus von Demokrit und Epikur an.

Darüber hinaus fließen auch metaphysische Denkformen in die Genese moderner Wissenschaft ein. Nikolaus von Kues entwickelt im Ausgang von einer negativen Philosophie des Absoluten, die dem Menschen den Standpunkt eines göttlichen Beobachters kategorisch abspricht, eine perspektivische Erkenntnistheorie und eine Aufwertung grenzenloser Weltneugier, die nach Blumenberg das geistig-kulturelle Fundament moderner Wissenschaft bildet. Auch in Descartes' Mathematisierung der Naturerkenntnis ist ein zentrales Element der platonischen Kosmologie präsent. Denn der antike Atomismus hatte noch keine mathematisch beschreibbare Ordnung der Atome angenommen.

Dies bedeutet: Trotz aller Brüche mit der Tradition wirken achsenzeitliche Denkformen seit der frühen Neuzeit über zahllose Kanäle in die Diskurse der Moderne ein. Um die Eigenart neuzeitlicher Aufklärungsprozesse zu verstehen, muss gleichsam der Brechungswinkel der Transformationen antiker Denkformen präzise bestimmt werden. In dieser Perspektive habe ich das Proprium der Moderne als ein dialektisches Spiel von Entgrenzungen beschrieben.³²

3 Zweite Revision: Die Moderne als Forum des Streits zwischen metaphysischen und nachmetaphysischen Gestalten neuzeitlicher Aufklärung

So wie sich die geistigen Aufbrüche der Achsenzeit nicht auf religiös-metaphysische Weltbilder beschränken lassen, so münden auch die aufklärerischen Diskurse der Moderne, wie im Folgenden angedeutet werden soll, nicht einfach in den Hafen eines nachmetaphysischen Denkens ein. In der Moderne setzt sich vielmehr der achsenzeitliche Streit zwischen materialistischen, skeptischen, metaphysischen und religiösen Diskursen in verwandelter Form fort. Gerade in der nachidealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, in dem Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens zum Abschluss kommt, tauchen Probleme auf, die die Entwicklung neuer metaphysischer Entwürfe provozieren.

³² Schelkshorn, *Entgrenzungen*.

3.1 Über Gleichheit und Ungleichheit der Menschen: Achsenzeitliche und moderne Pendelschläge auf dem langen Weg zum ethischen Universalismus

Die Überwindung nachachsenzeitlicher Imperien mündet in der Moderne in die Konstitution eines menschenrechtsbasierten, demokratischen Rechtsstaates und des Völkerrechts, die ohne Zweifel zu den spektakulären Innovationen neuzeitlicher Aufklärung gegenüber achsenzeitlichen Bewegungen gehören. Der ethische Universalismus, der den Menschenrechten zugrunde liegt, ist, wie Habermas selbst darlegt, kein Novum der Moderne. Denn bereits in der Achsenzeit werden die ethnischen Grenzen konventioneller Moral radikal aufgebrochen. Zugleich begrenzen jedoch die achsenzeitlichen Weltbilder, wie Habermas kritisch hinzufügt, in schmerzlicher Weise die Ideen einer moralischen Einheit der Menschheit durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Weltreligion. Erst die nachmetaphysische Moderne entwickelt einen „*dezentrierten Universalismus*, der auf die vollständige und reziproke Inklusion von Fremden abzielt“ (AGPH I, S. 478).

Die Gegenüberstellung von zentriertem und dezentriertem Universalismus wird jedoch weder der Achsenzeit noch der Moderne gerecht. Vielmehr zeigen sich sowohl in der antiken als auch der neuzeitlichen Ethik sowohl zentrierende als auch dezentrierende Tendenzen. Bereits die Propheten des Alten Testaments brüskieren zuweilen die zentrische Heilsgewissheit Israels durch die Proklamation, dass sich Jahwe auch anderen Völkern direkt zuwendet, um das Heil der Menschheit zu befördern. Im Gegensatz dazu finden sich paradoxerweise in der griechischen Philosophie, die im Unterschied zu den Propheten bereits den Primat der Vernunft anerkennt, partikularistische Moralkonzepte, insbesondere die aristotelische Theorie der natürlichen Sklaverei der Barbaren und die Abwertung der Frauen. Erst die Stoa spricht im Rekurs auf einen universellen kosmischen Logos allen Menschen, auch den Barbaren, Sklaven und Frauen, Vernunft und Freiheit zu. In ähnlicher Weise unterscheidet in China Menzies zwischen den Rängen des Himmels, wo alle Menschen gleich sind, und den Rängen der Menschen, die jeweils eine hierarchische Ordnung vorgeben.³³ Die entscheidende Schwäche der universalethischen Konzeptionen der Achsenzeit liegt weniger in der Zentrierung als der mangelnden rechtlichen Implementierung. Aus diesem Grund ist die Fortentwicklung des ethischen Universalismus zu rechtlich einklagbaren Menschenrechten – darin ist Habermas uneingeschränkt zuzustimmen – eine Errungenschaft der europäischen Moderne.

Nichtsdestotrotz vollzieht sich die Entwicklung hin zu einem menschenrechtlichen Universalismus auch in der Moderne in extremen Pendelschlägen, die bereits im 16. Jahrhundert einsetzen. Da unmittelbar nach der Eroberung der amerindischen Hochkulturen die aristo-

³³ Sh. Roetz, *Chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 316.

telische Theorie der natürlichen Sklaverei der Barbaren eine neue Konjunktur erfahren hat, legt Francisco de Vitoria unter dem Eindruck der Gewaltexzesse in der Neuen Welt einen entscheidenden Grundstein für die Idee eines globalen Völkerrechts. Die sogenannten Barbaren sind nach Vitoria nicht nur als vernunftbegabte Wesen, sondern zugleich als legitime Herren ihrer Länder anzuerkennen. Vitoria begründet das Völkerrecht mit dem Naturrecht, das bereits mit Elementen der Konsensbildung verbunden wird. Der christliche Sinnhorizont, in dem das Naturrecht verankert ist, führt allerdings zu problematischen Zentrierungen, wie z. B. einem einseitigen Missionsrecht für Christen.³⁴

Im „Zeitalter der Aufklärung“ kommt es zwar zu einem epochal bedeutsamen Durchbruch zu einem menschenrechtsbasierten demokratischen Rechtsstaat. Obwohl das säkulare Denken religiöse Zentrierungen schrittweise überwindet und auch Agnostiker und Atheisten in die moralische Gemeinschaft der Menschheit integriert – ein Schritt, zu dem sich Locke noch nicht durchringen konnte –, markiert die Aufklärung keineswegs die Wende hin zu einer vollständigen Inklusion der Fremden. Denn die Philosophie der Aufklärung führt trotz der Proklamation der Menschenrechte den Begriff der „Rasse“ ein, der dem antiken Barbarenbegriff mit den Instrumentarien der modernen Wissenschaft neue Geltung verschafft. Die Rassenlehre, einschließlich der Eugenik, erfährt im 19. und frühen 20. Jahrhundert in der westlichen Welt eine ungeheure Konjunktur. Nach der Französischen Revolution fordern Theorien der Ungleichheit, in denen rassistische, sozialdarwinistische und imperialistische Ideen in unterschiedlichen Konstellationen miteinander verschmelzen, die Idee der Menschenrechte heraus. Die Kritik am Egalitarismus der Menschenrechte ist nicht auf den Konservatismus beschränkt. Vielmehr setzen auch säkulare Ideologien, sei es die Comtes Vision einer positivistischen Entwicklungsdiktatur, die im 19. Jahrhundert vor allem in Lateinamerika verwirklicht worden ist, und die marxistischen und faschistischen Systeme des 20. Jahrhunderts in gewisser Hinsicht das Modell nachachsenzeitlicher Großreiche, nämlich die Herrschaftslegitimation auf *eine* achsenzeitliche Bewegung zu gründen, auf einem atheistischen Niveau fort. Die Totalitarismen und der Zivilisationsbruch im 20. Jahrhunderts sind daher kein Betriebsunfall in der Geschichte der Moderne.

Trotz aller Pendelschläge entwickelt sich im kosmopolitischen Denken der Moderne, was Habermas zu Recht heraushebt, ein Set an „diskursiven Verfahren einer interkulturellen Verständigung über die Operationalisierung von Grundsätzen der politischen Gerechtigkeit, aus der eine kosmopolitische Ordnung der im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft hervorgehen könnte“ (AGPH I, S. 478). Gewiss, bei Vitoria war zwar das Konsensprinzip bereits Teil des Völkerrechts, dessen Geltung jedoch durch die Substanz des christlichen Naturrechts noch massiv eingeschränkt blieb. Allerdings decken die normativ gehaltvollen Normen diskursiver

³⁴ Schelkshorn, *Entgrenzungen*, S. 205–298.

Willensbildung, wie Habermas zu Recht gegenüber Apel konstatiert hat, den Bereich deontologischer Ethik nicht ab. Aus diesem Grund müssen sich auch in der späten Moderne die diskursiven Verfahren einer interkulturellen Verständigung in irgendeiner Weise auf einen ethischen Universalismus stützen, dessen Wurzeln bis in der Achsenzeit zurückreichen.

Die Frontlinie im Streit über die normativen Fundamente eines modernen Kosmopolitismus verläuft daher, wie die Debatten über die UN-Menschenrechtsdeklaration zeigen, nicht einfach zwischen den zentrischen Universalismen achsenzeitlicher Strömungen und einem dezentrierten Universalismus der nachmetaphysischen Moderne, sondern zwischen reflexiven, d. h. diskursoffenen, und dogmatisch verhärteten moralisch-politischen Konzeptionen, ob religiöser, metaphysischer oder säkularer Provenienz. In den Beratungen über die UN-Deklaration, in denen sich gleichsam die Vielfalt achsenzeitlicher und moderner Ethik widerspiegelte, mussten alle Teilnehmer*innen zwar eine kritische Distanz zu den je eigenen ethischen Traditionen einnehmen, ohne jedoch religiös-metaphysische Sinnhorizonte völlig aufzugeben. Pierre Cassin war säkularistisch orientiert, jedoch offen für den Beitrag religiöser Traditionen. Charles Malik, der Sprecher der arabischen Welt, und Jacques Maritain sahen die Menschenrechte in einem philosophisch fundierten christlichen Personalismus begründet; Peng-Chun Chang, der bei John Dewey studierte, stützte sich hingegen in seinen Beiträgen zur Artikel 1 der Deklaration auf den ethischen Universalismus von Menzius.³⁵ Jacques Maritain rang sich im Zuge der Beratungen sogar zur Einsicht durch, dass die Menschenrechte legitimerweise auf unterschiedlichen Begründungen aufrufen können.³⁶ Die UN-Menschenrechtsdeklaration ist daher das Ergebnis eines interkulturellen Dialogs, in dem säkularistische, religiöse und metaphysische bzw. im weiten Sinn naturrechtliche Positionen einen ethisch-rechtlichen Universalismus entwickelten, in dem typisch europäische Begriffe, wie sie in den Menschenrechtsdeklarationen des 18. Jahrhunderts präsent waren, vorsichtig zurückgenommen werden, um den Horizont der Inklusion auszuweiten. In der Abstimmung über die UN-Deklaration haben sich bezeichnenderweise einerseits die säkularen autoritären Regime des kommunistischen Ostblocks (Weißrussland, Tschechoslowakei, Polen, Ukraine, Russland) und das religiös-autoritäre Saudi-Arabien und nicht zuletzt Süd-Afrika der Stimme enthalten. Der Streit über die Menschenrechte verläuft daher quer durch säkulare und religiöse Traditionen.

Da jeder faktische Diskurs begrenzt ist, d. h. niemals alle Betroffenen einschließen und alle Argumente ausschöpfen kann, so war auch der interkulturelle Diskurs der UN-Menschenrechtsdeklaration nicht frei von Exklusionen. So waren z. B. Vertreter*innen von Afrika nicht beteiligt; zugleich hielten die europäischen Unterzeichnerstaaten wie England und Frankreich im offenen Widerspruch zur Menschenrechtsdeklaration noch an ihren Kolonien fest. Die

³⁵ Schabas, *Universal Declaration of Human Rights*; Roth, *Peng Chun Chang*.

³⁶ Maritain, *Introduction*.

UN-Deklaration der Menschenrechte war folglich nur *eine*, wenn auch äußerst bedeutsame Etappe auf dem langen, vermutlich unabschließbaren Weg zu einer vollständigen moralischen und rechtlichen Inklusion der Fremden.

3.2 Natur und Geist – Probleme einer nachmetaphysischen Beerbung von Kant und Hegel

Die antike Metaphysik fragt zwar nach dem Ganzen der Wirklichkeit, erschöpft sich jedoch nicht in religiös-kosmologischen Weltbildern, die jeweils der Herrschaftslegitimation dienen. Aus diesem Grund sind metaphysische Reflexionen auch in der aufklärerischen Moderne nicht einfach erledigt.

Die anhaltende Relevanz von Metaphysik in der Moderne zeigt sich in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geist. Mit der Konstitution eines streng materialistischen Begriffs der Natur, der von religiösen oder lebensweltlichen Projektionen gesäubert ist, spitzt sich die Frage nach dem ontologischen Status menschlicher Vernunft, wie Habermas an der Aufspaltung nachmetaphysischen Denkens durch Hume und Kant aufweist, in dramatischer Weise zu. Das Verhältnis von Natur und Geist ist nach Habermas weder durch eine empiristische noch durch eine transzendentalphilosophische Subjektphilosophie angemessen bestimmt worden. Vor diesem Hintergrund verfolgt Habermas ein doppeltes Ziel: einerseits soll die De-transzendentalisierung des Kantischen Subjekts durch die Links-Hegelianer aufgegriffen, andererseits die normative Matrix des transzendentalen Subjekts so weit als möglich bewahrt werden. Habermas sieht sich daher nicht nur als Erben religiöser Weltbilder, sondern auch als „Erben eines lehrreich zerfallenden Idealismus“, der trotz der Abhängigkeit der Vernunft „sowohl von der Naturbasis des menschlichen Organismus als auch von den symbolisch strukturierten Einbettungskontexten der jeweiligen Lebensform einen Kern von transzendental weltentwerfender und gesetzgebender Spontaneität *zurückbehält*“ (AGPH II, S. 597). Gewiss, eine Kritische Theorie muss, wie Habermas zu Recht betont, „an diesem Kern vernünftiger Freiheit vergesellschafteter Subjekte festhalten“ (AGPH II, S. 597). Andernfalls droht das Vorhaben einer genealogischen Verteidigung des aufklärerischen Projekts der Moderne zu scheitern. Mit anderen Worten: Zur „verendlichen De-transzendentalisierung“ des Geistes „gehört als Gegenbewegung der emanzipatorische Impuls der Aufklärung“ (AGPH II, S. 597).

Die De-transzendentalisierung führt jedoch, wie manche Entwicklungen nachidealistischer Philosophien zeigen, nicht nur zu einer Situierung, sondern auch zu einer dramatischen Depotenzierung des rationalen Subjekts, in der die universalen Geltungsansprüche argumentativer Vernunft – das Herzstück von Habermas' Projekt der Aufklärung – entweder ausgehöhlt oder wie bei Nietzsche überhaupt eliminiert werden. Die historistischen, positivistischen und

lebensphilosophischen Diskurse des 19. und frühen 20. Jahrhunderts stufen menschliche Vernunft entweder zu einem reflexiven Agens der Selbstbehauptung bzw. Selbststeigerung höherer Lebewesen oder zum bloßen Ausdruck geschichtlich kontingenter soziokultureller Verhältnisse herab.

In den bis heute andauernden Debatten über die Frage nach den möglichen Grenzen einer biologischen Erklärung der spezifischen Geistvollzüge des Menschen bricht erneut die Kluft zwischen den vitalen Vollzügen von Lebewesen und den spezifisch geistigen Vollzügen menschlicher Vernunft auf, eine Kluft, die Aristoteles, wie erwähnt, selbst mit einer teleologischen Naturphilosophie nicht zu überbrücken vermochte.

Auch Habermas nimmt die Kluft zwischen Natur und Geist schonungslos in den Blick. So „reißt das Auftreten von Homo sapiens mit der Form sprachlicher Vergesellschaftung“, wie Habermas konzidiert, „im naturalistischen Kontinuum zwischen der natürlichen Evolution der Arten einerseits und der Geschichte soziokultureller Lebensformen andererseits eine Erklärungslücke auf, die sich auch heute noch nicht mit neodarwinistischen Hypothesen allein schließen lässt“ (AGPH, II, S. 579). In jüngster Zeit versucht Habermas den Graben zwischen Natur und Geist mit einer „neolamarckistischen Ergänzung der Darwin’schen Synthese“ (AGPH II, S. 579) zu überbrücken. Mehr noch: Um den ontologischen Primat der Natur vor dem Geist zu wahren, führt Habermas sogar ein „Brückenprinzip“ ein, nämlich das integrative Konzept „Lernen“, mit dem evolutionäre Lernprozesse der Natur als biologische Vorgeschichte soziokultureller Lernprozesse gedeutet werden.

Allerdings bleiben auch in einer neolamarckistischen Theorie die sattsam bekannten Probleme einer naturalistischen Begründung menschlicher Vernunft ungelöst. Insbesondere die Universalität theoretischer und moralischer Geltungsansprüche entzieht sich hartnäckig einer evolutionsbiologischen Herleitung. Die Begründung einer universalistischen, d. h. die gesamte Menschheit einschließenden Ethik kann, wie selbst Michael Tomasello konzidiert, der in zahlreichen Studien die hohe Empathie- und Kooperationsfähigkeit menschlicher Lebewesen evolutionsbiologisch aufzuweisen versucht, nicht mehr biologisch begründet werden.³⁷ Eine analoge Problematik stellt sich auch beim Geltungsanspruch auf Wahrheit. Wenn menschliche Erkenntnis ausschließlich im Dienst der Reproduktion des biologischen und soziokulturellen Lebens steht, kann selbst der naturwissenschaftliche Ausgriff auf das Ganze des materiell gedachten Universums nicht mehr begründet werden. Welche Bedeutung soll die Erforschung des Urknalls und anderer Galaxien für die Reproduktion des menschlichen Lebens auf Erden haben?

Gewiss, Habermas verankert die Geltungsansprüche nicht einfach in der Biologie, sondern primär in der Sprachlichkeit des Menschen. Allerdings bleibt auch in der Wende zur Sprach-

³⁷ Tomasello, *Warum wir kooperieren?*, S. 80f.

philosophie, in der die menschliche Vernunft in einer unauflöslichen Einheit mit der Sprache gedeutet wird, das Problem des Risses zwischen Natur und Geist bestehen. Habermas' riskanter Versuch, zentrale Motive des Kantischen und Hegelschen Vernunftbegriffs im Rahmen eines schwachen Naturalismus zu beerben, steht daher im Disput mit alternativen Begründungstheorien. Um nur einige Positionen, mit denen sich Habermas zum Teil selbst auseinandersetzt, zu nennen: Da die Option und Methodik empirischer Rekonstruktion spezifisch geistiger Vollzüge nicht mehr selbst empirisch überprüft werden kann, ohne in Konsistenzprobleme zu geraten, hat Apel Habermas' schwachem Naturalismus eine Transzendentalpragmatik entgegengestellt, die Kants transzendente Differenz sprachphilosophisch reformuliert.³⁸ Dieter Henrich hat – auch im Blick auf Habermas – auf der Basis der modernen Subjektphilosophie eine metaphysische Begründung der Geistnatur des Menschen entwickelt.³⁹ Auch Holm Tetens, ursprünglich selbst Vertreter eines Naturalismus, plädiert inzwischen für eine vorsichtige Rehabilitierung der Metaphysik, in der die Schwächen des Naturalismus in Stärken für eine metaphysische Deutung des menschlichen Geistes umgewandelt werden.⁴⁰ Vittorio Hösle schließlich überbietet Apels Transzendentalpragmatik noch einmal mit einem objektiven Idealismus der Intersubjektivität.⁴¹

In diesem Rahmen kann auf die sachlichen Argumente der aktuellen Debatten über Natur und Geist nicht näher eingegangen werden. Allerdings zeigt bereits der kurze Blick auf einige Ansätze, dass sich auch die modernen Debatten über Natur und Geist trotz aller Brüche in einem Problemhorizont bewegen, der bereits von den Philosophien der Achsenzeit eröffnet worden ist. Vittorio Hösle hat sogar eine strukturelle Parallele zwischen antiker und neuzeitlicher Philosophie aufzuweisen versucht. Sowohl das griechische als auch das neuzeitliche Denken setzen jeweils mit einem Materialismus (Vorsokratiker, Bacon, Hobbes) ein und münden über die relativistische Skepsis (Sophistik, Hume) und einen subjektiven Idealismus (Sokrates/Kant) jeweils in einen objektiven Idealismus (Platon, Hegel).⁴² Auch wenn sich die Pluralität und Heterogenität von Philosophien wohl kaum in das Prokrustesbett von Hösles Entwicklungslogik einfügen lässt, so zeigt die Wiederkehr paradigmatischer Grundpositionen, die sich auch in der Philosophie nach Hegel fortsetzt, doch die bleibende Bedeutung achsenzeitlicher Philosophien für die Moderne.⁴³

³⁸ Apel, *Fallibilismus, Konsentstheorie und Letztbegründung*.

³⁹ Henrich, *Denken und Selbstsein*.

⁴⁰ Tetens, *Gott denken*.

⁴¹ Hösle, *Hegels System*.

⁴² Hösle, *Wahrheit und Geschichte*.

⁴³ Hösle hält an dieser frühen Deutung der Philosophiegeschichte trotz aller Unzulänglichkeiten der Durchführung weiterhin fest, jüngst auch gegenüber Habermas, vgl. dazu Hösle, *Seine Geschichte der Philosophie*, S. 187f.

Auch Habermas hat sich nicht nur mit der „Rückkehr der Metaphysik“, wie seine Auseinandersetzung mit Dieter Henrich zeigt, kritisch auseinandergesetzt; vielmehr stößt Habermas in seiner Genealogie der Idee eines leiblich und soziokulturell situierten rationalen Subjekts selbst auf die hartnäckige Präsenz religiös-metaphysischen Denkens. Denn zentrale Aspekte seiner intersubjektiven Konzeption endlicher Vernunft muss Habermas, wie seine Analysen zu Schleiermacher, Kierkegaard und Peirce zeigen, offenbar aus metaphysischen und selbst religiösen Denkformen nach Hegel gleichsam herauschälen (AGPH II, S. 639–455.68–749). Nicht zuletzt kommt Habermas mit der Annahme von Lernprozessen in der Natur, wie ihm selbst bewusst ist, den kritisierten metaphysischen Weltbildern äußerst nahe. „Natürlich schwebt ein solches Unternehmen in der Gefahr, eine metaphysisch angelegte Naturphilosophie nur in ein nachmetaphysisches Gewand zu kleiden.“⁴⁴

Vor diesem Hintergrund erscheint Habermas' These, dass religiös-metaphysisches Denken nichts anders sei als die vergegenständlichende Projektion unseres lebensweltlichen Hintergrundes, die von der neuzeitlichen Aufklärung trotz mancher lehrreicher Rückfälle durchschaut worden sei, als eine dogmatische Engführung. Habermas' Plädoyer für einen schwachen Naturalismus ist vielmehr *eine* mögliche Position *innerhalb* des modernen Streit der Schulen über das Verhältnis von Natur und Geist, in dem paradigmatische Konzeptionen der Achsenzeit in verwandelter Form präsent sind.

3.3 Religionsphilosophie – ein Irrläufer in der aufklärerischen Moderne?

Der weite Bogen von der Achsenzeit und zur nachmetaphysischen Moderne bildet gleichsam den äußeren Rahmen für Habermas' umfassender Rekonstruktion der typisch okzidentalen Konstellationen zwischen Glauben und Wissen. Da der *terminus ad quem* bereits feststeht, ist der Blick auf die geschichtlichen Verzahnungen von Christentum und griechischer Philosophie bereits präfiguriert. Habermas wendet sich vornehmlich fideistischen Theologien (Augustinus, Luther, Pascal, Kierkegaard) zu, die die Integrität des religiösen Glaubens jeweils durch eine Distanzierung vom Weltwissen zu sichern versuchen. In dieser Perspektive geraten philosophische Selbstaufklärungsprozesse von Religionen und Religionsphilosophien im Allgemeinen, wie mit der Kritik an Jaspers exemplarisch aufgezeigt wird (AGPH I, S. 100–109), ins Abseits.

Allerdings werden in Habermas' Konzept eines nachmetaphysischen Denkens, wie an seiner Kierkegaard-Deutung deutlich wird, die Grenzen zwischen einem methodischen und einem

⁴⁴ Habermas, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*, S. 53.

dogmatischen Atheismus fließend. Eingedenk der Unergründlichkeit des Menschen muss, wie Kierkegaard im berühmten Eingangskapitel von *Die Krankheit zum Tode* ausführt, das existentielle Selbstverhältnis des Menschen „durch ein Andres gesetzt sein“.⁴⁵ Gewiss, Kierkegaard identifiziert die setzende Macht vorschnell mit dem christlichen Erlösergott. Umgekehrt trivialisiert jedoch Habermas Kierkegaards Frage nach dem ontologischen Grund des menschlichen Selbst durch den Verweis auf die Sprachlichkeit des Menschen.

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 [...]. Eine solche Humboldt'sche Deutung eröffnete dem ethischen Individuum zwar keine Erlösung, aber einen nachmetaphysischen Ausgang aus der verzweifelten Isolierung in der selbstbezogenen Innerlichkeit (AGPH II, S. 695f.).

Mit der sprachphilosophischen Entschärfung ist jedoch Kierkegaards Problem keineswegs erledigt. Im Gegenteil, in einer sprachphilosophischen Re-interpretation zentraler Motive von Kierkegaards Existenzphilosophie ist unter anderem Franz Rosenzweig der Frage nach jener Macht nachgegangen, die uns Menschen als sprachliches und damit interpersonal verfasstes Wesen gesetzt hat.⁴⁶ Auch Habermas spricht von einem „schwarzen Loch der ontologischen Frage nach Herkunft und Existenz der Lebenswelt“, vor dem, wie er zu Recht betont, zahlreiche Optionen „auf spekulative Pfade“ führen.⁴⁷

Seit Feuerbach, Marx und Nietzsche – hier ist Habermas uneingeschränkt recht zu geben – haben sich die methodologischen Probleme spekulativer Pfade eines Denkens des Ganzen in dramatischer Weise verschärft. Die Tradition der negativen Theologie hatte die abgründigen Folgen der Unerkennbarkeit des Absoluten noch mit einer (neu-)platonischen Geisttheorie aufgefangen, eine Strategie, die im 19. Jahrhundert durch das nachidealistische Denken zutiefst erschüttert worden ist. Vor diesem Hintergrund setzen sich sämtliche Versuche, das „schwarze Loch“ bzw. die Abgründigkeit menschlichen Lebens zu deuten, dem Verdacht menschlicher Projektion aus. Metaphysik oder Religionsphilosophie kann daher nicht mehr in den Spuren von Platon die Aufgabe einer Herrschaftslegitimation übernehmen. Diese Einsicht darf jedoch nicht dazu verführen, bereits die *Frage* nach dem „schwarzen Loch“ bzw. dem ontologischen Grund unseres Daseins als illegitimen Anspruch auf einen göttlichen Beobachterstatus zu discreditierten.

⁴⁵ Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 9.

⁴⁶ Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 174–228.

⁴⁷ Habermas, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*, S. 51.

Aus diesem Grund ist auch im breiten Strom nachidealistischen Denkens, konkret in der Lebens- und Existenzphilosophie, im Pragmatismus und Neukantianismus und nicht zuletzt der Phänomenologie seit dem 19. Jahrhundert ein breites Spektrum an neuen metaphysischen Entwürfen und Religionsphilosophien entstanden, die sich der epistemologischen Probleme der stets riskanten Deutungen des Ganzen der Wirklichkeit bewusst sind und daher nicht per se gegen die Rationalitätsstandards der Moderne verstoßen. Mehr noch: Im frühen 20. Jahrhundert bricht bereits ein globaler Diskurs zwischen Religionsphilosophien auf, an dem sich nicht nur Philosophien aus noch religiös geprägten Kulturen wie Russland und Indien beteiligt haben, sondern auch prominente Denker aus dem säkularen Europa wie z. B. Henri Bergson und selbst Albert Einstein, der einen Dialog mit Rabindranath Tagore führte.

Die religionsphilosophischen Strömungen nachidealistischen Denkens werden jedoch von Habermas mit dem Argument ausgeblendet, dass eine philosophische Versöhnung von Glauben und Wissen sowohl die Integrität einer „professionellen Philosophie“ als auch der Religion gefährden würde. Eine philosophische Aufhebung von Religion scheitert nach Habermas am den „Sperrklinkeneffekt“ religiöser Offenbarungsansprüche. Nun kann nicht geleugnet werden, dass die Geschichte des Abendlandes zutiefst durch die schmerzlichen Konflikte zwischen Philosophie und dem christlichen Offenbarungsanspruch bestimmt war. Nichtsdestotrotz ist der Sperrklinkeneffekt des Offenbarungsbegriffs im christlichen Denken immer wieder, unter anderem bereits von Nikolaus von Kues, aufgebrochen worden. Im 19. Jahrhundert affirmieren nicht nur Schleiermacher, sondern auch die neohinduistischen Denker von Vivekânanda über Tagore bis Gandhi den Primat der Vernunft gegenüber religiösen Offenbarungsansprüchen. Jede „Offenbarung“ ist, wie Gandhi – im Übrigen in sachlicher Übereinstimmung mit Jaspers – betont, selbst bereits eine menschliche Auslegung, die wiederum von Menschen ausgelegt werden muss.⁴⁸

Habermas erteilt hingegen sämtlichen Versuchen einer philosophischen Aufhebung von Religion eine deutliche Absage. Das Projekt einer radikalen Religionsphilosophie, die autoritative Offenbarungsansprüche ohne Kompromisse zurückweist, führt nach Habermas nicht bloß zu Überforderungen säkularer Vernunft, sondern gefährdet umgekehrt auch die Integrität, letztlich sogar die Existenz von Religionen. Die These, dass der Primat der Vernunft eine „Todeserklärung für Religionen“⁴⁹ bedeuten würde, ist ohne Zweifel eine bedenkenswerte, jedoch keineswegs verifizierte These. Denn die jüdische Religionsphilosophie von Herman Cohen über Martin Buber bis zu Franz Rosenzweig, aber auch die neohinduistischen Philosophien sind in ihren Religionsgemeinschaften nicht als Zerstörer, sondern weithin sogar als Erneuerer der Religion wahrgenommen worden. Vor diesem Hintergrund könnte gerade eine Philosophie,

⁴⁸ Gandhi, *Was ist Hinduismus*, S. 46; Vivekânanda, *Practical Vedanta*, S. 330–341.

⁴⁹ Habermas, *Vom Kampf der Glaubensmächte*, S. 55.

die sich der Aufklärung verpflichtet weiß, eine andere Genealogie der Moderne entlang des Konflikts zwischen Glauben und Wissen rekonstruieren, in der Nikolaus von Kues und – mit Dilthey – Erasmus eine Schlüsselrolle im Übergang zur Neuzeit zukommt.⁵⁰ Doch selbst wenn der Primat der Vernunft, wie Habermas annimmt, Religion als soziologisch fassbare Institution langfristig auflösen würde, wären die Fragen der Religion auch in einem religionslosen Zeitalter der Menschheit noch nicht erledigt.

4 Schlussbemerkung

Mit der Rezeption von Jaspers' Theorie der Achsenzeit tritt Habermas dem immer wiederkehrenden Eurozentrismusverdacht gegenüber seiner Theorie der Moderne entgegen. Im Unterschied zu Michel Foucault und Charles Taylor, deren Philosophie jeweils im Binnenraum des europäischen Denkens verharret, wendet sich Habermas in einer beeindruckenden Breite der interkulturellen Vielfalt achsenzeitlicher Strömungen zu. Zugleich ist sich Habermas bewusst, dass mit der Theorie der Achsenzeit das Problem des Eurozentrismus noch nicht erledigt ist. Im Gegenteil: „Im postkolonialen Zeitalter eines globalen Multikulturalismus könnte“ – so Habermas – „der Anspruch des nachmetaphysischen Denkens auf Allgemeinheit idealerweise nur in einem interkulturellen Diskurs unter gleichberechtigten Teilnehmern im Bewusstsein lernbereiter Fallibilität verteidigt werden“ (AGPH I, S. 111). Habermas präsentiert sein Konzept eines nachmetaphysischen Denkens daher bewusst als einen *europäischen Beitrag zum globalen* Diskurs über die Moderne, der, wie zu ergänzen wäre, seit dem 19. Jahrhundert vor allem von außereuropäischen Philosophien initiiert worden ist. Im globalen Diskurs über die Moderne muss man, wie Habermas weiters ausführt, „die westliche Philosophie von vornherein als eine von mehreren Stimmen in das Konzert der achsenzeitlichen Weltbilder *einführen* – und sie selbst muss sich als nachmetaphysischen Denkens auch so begreifen“ (AGPH I, S. 111).

Der weitgespannte Bogen von den achsenzeitlichen Weltbildern zur nachmetaphysischen Moderne zwingt jedoch, wie ich in einigen groben Skizzen anzudeuten versuchte, die innere Vielfalt antiker und neuzeitlicher Aufklärungsprozesse in ein allzu enges Prokrustesbett. Mit dem pauschalen Projektionsvorwurf gegenüber religiös-metaphysischen Denktraditionen belastet Habermas darüber hinaus seine Geschichte der Philosophie mit einer bedenklichen Engführung, die den berechtigten Anliegen seiner Verteidigung des Projekts der Aufklärung unnötige Angriffsflächen eröffnet.

Gewiss, nachmetaphysische Konzeptionen erweitern, wie Habermas zu Recht betont, den globalen Diskursraum in qualitativer Weise, da agnostische und atheistische Positionen nicht

⁵⁰ Dilthey, *Weltanschauung und Analyse*, S. 80.

länger wie in den nachachsenzeitlichen Großreichen marginalisiert werden. Da jedoch nicht nur religionsphilosophische und metaphysische Ansätze, sondern auch ein methodischer Atheismus mit offenen Begründungsproblemen zu ringen haben, können allerdings auch nachmetaphysische Konzeptionen den normativen Rahmen für globale Diskurse über die Moderne nicht einseitig vorgeben. Die begründungstheoretischen Probleme bei Habermas können in folgender Diagnose zusammengefasst werden: So wie Habermas Kant vorwirft, dass die Postulatenlehre durch sein eigenes Denken nicht gedeckt ist, so stellt sich auch umgekehrt bei Habermas die Frage, ob die massiven Beerbungen nicht nur der religiös-metaphysischen Strömungen der Achsenzeit, sondern selbst von Kants (nach-)metaphysischem Denken, von Hegels Erneuerung der Metaphysik und nicht zuletzt des Denkens von Kierkegaard und Peirce, durch einen schwachen Naturalismus tatsächlich gedeckt sind. Da die offenen Begründungsprobleme eines schwachen Naturalismus auch innerhalb der europäischen Philosophie, ja selbst innerhalb der Frankfurter Diskurstheorie, offen diskutiert werden, eröffnet Habermas mit der These der Überwindung religiös-metaphysischen Denkens dem Eurozentrismusverdacht gegenüber seiner Theorie der Moderne neue Angriffsflächen.

Gewiss, in einer philosophischen, d. h. normativ inhaltvollen Theorie der Moderne sind Exklusionen unvermeidlich. Dennoch sollte gerade eine aufklärerische Theorie der Moderne streng zwischen dem Primat der Vernunft, d. h. der Forderung, sämtliche Fragen auf dem Forum menschlicher Vernunft zu prüfen, und den jeweiligen Resultaten des Vernunftgebrauchs unterscheiden. Vor diesem Hintergrund muss Habermas' eigene Selbstrelativierung des geltungstheoretischen Anspruchs seiner Theorie der Moderne nochmals verschärft werden. Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens ist – auch im Blick auf die innereuropäische Philosophie – nicht der, sondern *ein* europäischer Beitrag *zu* einem globalen interkulturellen Diskurs über die Moderne.

Ich schließe mit einer Anmerkung zum Postskriptum von Habermas' imposantem Werk. Die Philosophie kann nach Habermas nach der Arbeitsteilung zwischen Theologie und Philosophie den Menschen in ihren existentiellen Nöten keinen Trost mehr anbieten. Nichtsdestotrotz möchte Habermas mit seiner Genealogie nachmetaphysischen Denkens Aufklärungsprozesse zumindest ermutigen. In den letzten Passagen verweist Habermas auf moralisch-politische Fortschritte, insbesondere auf die Institutionalisierung der Menschenrechtsethik und die Ausbreitung rechtsstaatlicher Demokratien. Habermas blendet die ungeheure Zahl an Opfern, die sich auf dem langen Weg des moralischen Fortschritts aufgetürmt haben, wie die Diskussion mit christlichen Theologen wie Johann Baptist Metz deutlich zeigen, keineswegs aus. Allerdings lässt sich aus der empörenden Tatsache, dass die Erschlagenen erschlagen bleiben, wie Habermas zu recht betont, nicht einfach ein Gottesbeweis begründen, was im Übrigen auch seinen theologischen Gesprächspartnern fern lag. Doch die Idee des moralischen Fortschritts wirft noch ein anderes Problem auf, das sich auch für ein nachmetaphysisches Denken nicht

so leicht abschieben lässt, nämlich die Frage, wie das Engagement für Menschenrechte und Demokratie unter Gewaltbedingungen begründet werden kann. Albert Camus, dessen nachmetaphysische Gesinnung wohl unverdächtig ist, hat in *L'homme révolté* (1951) darauf hingewiesen, dass Menschen, die sich für mehr Demokratie gegen totalitäre Regime engagieren, nicht nur an einen universalen Wert, insbesondere die menschliche Würde, appellieren. Da der Revoltierende in seiner Auflehnung nicht weniger als sein Leben riskiert, liegt dem Kampf um mehr Demokratie letztlich, wie Camus konzidiert, ein metaphysischer Wert zugrunde, der das eigene Leben übersteigt.⁵¹ Auch für Camus gibt es keine Rückkehr zur platonischen Metaphysik; die Werte der Revolte gründen nicht in einer ewigen Ideenwelt. Dennoch markiert Camus mit dem Hinweis auf einen metaphysischen Wert, wie mir scheint, in ehrlicher Weise eine offene Flanke seines nachmetaphysischen Denkens, ein Eingeständnis, das nach seiner radikalen Kritik am Christentum in *Der Mythos des Sisyphos* neue Möglichkeiten eines Dialogs mit religiösen Bürgern der Moderne eröffnet.

Literatur

- Apel, Karl-Otto: Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Philosophie und Begründung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 116–211.
- Apel, Karl-Otto: „Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie“, in: D. Krohn u. a. (Hgg.): Das sokratische Gespräch – ein Symposium. Hamburg: Reclam 1989, S. 55–78.
- Arnason, Johan: „The Axial Age and its Interpreters: Reopening a debate“, in: Ders./S. Eisenstadt/B. Witrock (Hgg.): Axial Civilization and World History. Leiden/Boston: Brill 2005, S. 19–50.
- Assmann, Jan: Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne. München: C.H. Beck 2018.
- Bauer, Wolfgang: Geschichte der chinesischen Philosophie. München: C.H. Beck 2018.
- Bellah, Robert: Religion in Human Evolution. From Paleolithic to the Axial Age. Cambridge/London: Belknap Press 2011.
- Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte. Essays. Hamburg: Rororo 1997.
- Dilthey, Wilhelm: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Gesammelte Schriften, Bd. 2; hg. v. Georg Misch). Leipzig/Berlin: Teubner 1929.
- Eisenstadt, Shmuel Noah: „Die Achsenzeit in der Weltgeschichte“, in: H. Joas/Kl. Wiegandt (Hgg.): Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt am Main: Fischer 2005, S. 40–68.
- Eisenstadt, Shmuel: Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück 2000.
- Gandhi, Mahatma: Was ist Hinduismus? Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.
- Habermas, Jürgen: Theorie kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

⁵¹ Camus, *Mensch in der Revolte*, S. 23–25; Schelkshorn, *Revolte und Dialog*.

- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs über die Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen: „Motive nachmetaphysischen Denkens“, in: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 35–60.
- Habermas, Jürgen: „Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen“, in: Ders.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Habermas, Jürgen: „Von den Weltbildern zur Lebenswelt“, in: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde. Berlin: Suhrkamp 2019.
- Habermas, Jürgen: „Replik“, in: *DZPh* 69/2 (2021), S. 281–294.
- Henrich, Dieter: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- Höle, Vittorio: *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1984.
- Höle, Vittorio: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. 2., erw. Auflage. Hamburg: Meiner 1998.
- Höle, Vittorio: „Seine Geschichte der Philosophie. Zum Alterswerk von Jürgen Habermas“, in: *Philosophische Rundschau* 68 (2021), S. 164–207.
- Jaspers, Karl: *Die großen Philosophen*. München: Piper 1957.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Karl Jaspers Gesamtausgabe Bd. 1/10, hg. v. K. Salamun. Basel: Schwabe 2016 (Originalausgabe: München 1949).
- Joas, Hans: „Transzendenz als reflexive Sakralität. Die ‚Achsenzeit‘ als Einschnitt in der Religionsgeschichte“, in: Ders.: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 279–354.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin*, übers. v. E. Hirsch. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1982.
- Maritain, Jacques: „Introduction“, in: UNESCO (Hg.): *Human Rights. Comments and interpretations*, UNESCO 1948.
- Mendieta, Eduardo: „The Axial Age, Social Evolution, and Postsecular Consciousness“, in: *Critical Research on Religion* 6/3 (2018), S. 289–308.
- Momigliano, Arnaldo: *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press 1975.
- Rees, Dafydd Huw: „Decolonizing Philosophy? Habermas and the Axial Age“, in: *Constellations* 24/2 (2017), S. 219–231.
- Roetz, Heiner: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Roetz, Heiner: „Tradition, Moderne, Traditionskritik. China in der Diskussion“, in: Siegfried Wiedenhofer (Hg.): *Studien zur Traditionstheorie*. Bd 1. Münster: LIT 2005, S. 124–167.
- Roth, Hans Ingvar: „Peng Chun Chang, Intercultural Ethics and the Universal Declaration of Human Rights“, in: Göran Collste (Hg.): *Ethics and communication. Global perspectives*. London/New York: Rowman & Littlefield Publishers 2016, S. 103–123.

- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. (Gesammelte Schriften Bd. 2). Haag: Nijhoff 1976.
- Schabas, William: The Universal Declaration of Human Rights. The ‚Travaux Préparatoires‘. Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- Schelkshorn, Hans: Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel. Amsterdam/Atlanta: Rodopi 1997.
- Schelkshorn, Hans: „Revolte und Dialog. Albert Camus und die Diskursethik“, in: Rudolf Langthaler/ Michael Hofer (Hgg.): Existenzphilosophie. Anspruch und Kritik einer Denkform (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLV). Wien: New Academic Press 2014, S. 99–120.
- Schelkshorn, Hans: Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne. Weilerswist: Velbrück 2016.
- Schelkshorn, Hans: „Die Moderne als zweite Achsenzeit. Zu einer globalen Geschichtsphilosophie mit und gegen Jaspers“, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 38 (2017), S. 81–102.
- Schelkshorn, Hans: „Dialogische Vernunft und die Grundlagen interkultureller Ethik. Thesen zu einer Revision der Diskursethik“, in: Topologik 26 (2019/20): Karl-Otto Apel: Vita e Pensiero / Leben und Denken, Volume 2, S. 118–150.
- Schirren, Thomas/Zinsmaier, Thomas (Hgg.): Die Sophisten. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam 2003.
- Schleichert, Hubert/Roetz, Heiner: Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung. 4. grundl. überarb. und erw. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 2021.
- Tetens, Holm: Gott denken: ein Versuch über rationale Theologie. Stuttgart: Reclam 2015.
- Tomasello, Michael: Warum wir kooperieren? Berlin: Suhrkamp 2012.
- Vivekánanda, Swami: „Practical Vedanta“, in: The Complete Works of Vivekánanda, vol. III. Calcutta: Advaita Ashrama 1989.
- Wittrock, Björn: „Cultural Crystallization and Conceptual Change: Modernity, Axiality, and Meaning in History“, in: Kari Palonen/Jussi Kurunmäki (Hgg.): Zeit, Geschichte und Politik/Time, History and Politics. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto 2003, S. 105–134.

Auch eine Geschichte der Philosophie Chinas? Zu Jürgen Habermas' *Auch eine Geschichte der Philosophie*

Eine Geschichte der Philosophie zu verfassen, ist ein heikles Unterfangen. Denn was gehört in sie hinein und was nicht? Es gibt gute Gründe dafür, einen Teil dieser Frage pragmatisch zu beantworten: Man beschränkt sich auf das, was man von den Quellen her selbst sprachlich erschließen kann oder was durch deren bereits erfolgte *translatio* zu der einem vertrauten Denkwelt gehört. Man mag die Frage aber auch inhaltlich beantworten wollen, nämlich so, dass unabhängig von praktischen Zugangsmöglichkeiten Philosophie das ist, was von den Griechen erfunden wurde und außerhalb ihrer Tradition gar kein Äquivalent hat.

Auf dieses Verständnis von Philosophie und damit auch Philosophiegeschichte hat sich Europa seit dem 18. Jahrhundert mehr oder weniger geeinigt. Selbstverständlich war diese Zuschneidung nicht – aus vorangehender Sicht handelte es sich eher um eine Engführung. Der Aufklärer Christian Wolff hatte kein Problem damit, 1721, vor genau drei Jahrhunderten, seine berühmte Rede über die *philosophia practica* der Chinesen zu halten, die ihm bekanntlich seine Vertreibung aus Preußen und den Verlust seines Lehrstuhls in Halle einbrachte.¹ Auch Leibniz spricht von der chinesischen *philosophia practica* oder allgemeiner der *philosophie des Chinois*.² Die Jesuiten nennen Konfuzius *sinarum philosophus*, und bei den britischen Deisten ist er eine Autorität von gleichem Rang wie Sokrates oder die stoischen Philosophen.³

Chinas Einfluss auf die Aufklärung und namentlich ihre säkularen Neigungen war erheblich.⁴ Was über den Konfuzianismus zu erfahren war, brachte nicht nur die Verbindlichkeit der Offenbarung ins Wanken, sondern schien sogar noch die Verzichtbarkeit von Religion überhaupt für ein tugendhaftes Leben und eine gute soziale Ordnung zu belegen. Insbesondere Wolff las den Konfuzianismus als Kronzeugen für die Möglichkeit einer autonomen Moral allein aus den Kräften der Natur. Axel Rüdiger hat in einem aufschlussreichen Beitrag gezeigt, dass genau gegen diese Abwertung der christlichen Tradition durch den Aufstieg fremden Denkens, wie es, paradoxerweise durch jesuitische Vermittlung, gerade aus China nach Europa kam, ein neues Verständnis von Philosophiegeschichte geformt wurde, das auf Ex-

¹ Wolff, *Oratio*.

² Leibniz, *Novissima Sinica*, S. 11.18, und Leibniz, *Abhandlung*, S. 144–203, Einleitung S. 144.

³ Vgl. Roetz, *The Influence*, S. 25f.

⁴ Vgl. Israel, *Radical Enlightenment*, und Roetz, *The Influence*.

klusivität angelegt ist und den Gedanken einer *philosophia perennis*, in deren Namen auch Leibniz China gedeutet hatte, verabschiedet.⁵ Wichtig für diese Wende sind die Arbeiten von Nikolaus Hieronimus Gundling und insbesondere Christoph August Heumann, einem Schüler des Wolff-Kritikers Johann Franz Buddeus. Zum alleinigen Ursprung der Philosophie wird nun Griechenland, während von jener in China nichts übrigbleibt als *superstitio* und gelehrte *stultitia*, allenfalls eine *philosophia empirica simplex* bzw. *philosophia practica simplex*,⁶ die nicht ernst zu nehmen ist. So wird der „chinesische Schock“ (Rüdiger) überwunden und die nachhaltige Eliminierung nicht-europäischer Einflüsse aus dem eingeleitet, was sich fortan Geschichte der Philosophie nennt. Rüdiger spricht von der „pathologischen Verdrängung eines narzisstischen Traumas“.⁷ China, überhaupt das Fremde, wird danach primär zum Gegenstand einer Altertumswissenschaft und/oder des in der Regel unvoreilhaftigen *Vergleichs*, vor allem des kontrastiven (mit dem Klassiker Weber), als hätte nicht auch längst ein *Transfer* zwischen hier und dort stattgefunden.

Ein schlagendes Beispiel für diese Amnesie ist Charles Taylors Monumentalwerk *A Secular Age*. Taylor sieht die entscheidende Wende zum „säkularen Zeitalter“ in der „Entdeckung der innermenschlichen Quellen des Wohlwollens“ („the discovery/definition of these intrahuman sources of benevolence“), die er die „Gründungsurkunde des modernen Unglaubens“ („charter of modern unbelief“) nennt und die er vor allem dem britischen Deismus zuschreibt. Für Taylor ist dies „eine der großen Errungenschaften unserer Zivilisation“ („one the great achievements of our civilisation“), wobei er mit „unserer Zivilisation“ wie selbstverständlich die westliche meint.⁸ Er ignoriert allerdings nicht nur Wolff und damit einen der wichtigsten Repräsentanten dieses Denkens, sondern auch China, obwohl so gut wie alle Deisten selbst eine tiefe Verbeugung vor Konfuzius machen und sich deutlich auf ihn beziehen. Es wird kein Gedanke daran verschwendet, dass die europäische Aufklärung gerade in ihrer säkularistischen Tendenz nicht erst seit den Deisten, sondern möglicherweise schon seit Spinoza ein transkulturelles Unternehmen war,⁹ das nicht nur aus griechischen und biblischen Quellen schöpfte.¹⁰ Taylor, der katholische Weber, schreibt eine erneut rein innerwestliche Geschichte der Moderne.

⁵ Rüdiger, *China als philosophiehistorisches Problem*, vgl. auch Wimmer, *Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma*, und Ambrogio, *Chinese and Indian Ways of Thinking*, Kapitel „Christoph August Heumann: the Theorist of Exclusion“.

⁶ Rüdiger, *China als philosophiehistorisches Problem*, S. 224.

⁷ Rüdiger, *China als philosophiehistorisches Problem*, S. 196.

⁸ Taylor, *A Secular Age*, S. 257.

⁹ Vgl. Roetz, *The Influence*, S. 22–24.

¹⁰ Vgl. zu diesen Entwicklungen beispielsweise Israel, *Radical Enlightenment*, Jones, *The Image of China*, Kap. 1, Roetz, *The Influence*, und Hancock, *Christianity and Confucianism*, Part II.

Wo steht nun *Auch eine Geschichte der Philosophie*? Das Buch tritt bescheidener auf und bekennt sich von vornherein zu den Grenzen seiner okzidentalen Perspektive. Allerdings leistet es sich den gleichen blinden Fleck wie *A Secular Age*, was sich schon darin zeigt, dass Wolff wie im Übrigen überraschenderweise auch Leibniz – beide aus chinesischer Sicht sicherlich zentrale Figuren einer jeden Geschichte der Philosophie, die global ernstgenommen werden möchte – in ihm nicht vorkommen. Habermas geht davon aus, dass die Idee säkularer Freiheit, in deren Anerkennung er die Voraussetzung für den Zusammenhalt einer „multikulturellen Weltgesellschaft“ (AGPH I, S. 113) sieht, der er also, wie ich meine, zu Recht, eine globale Bedeutung zuschreibt, eine westliche Genealogie hat. Er sieht den Westen nicht nur als den heutigen „Statthalter“ (AGPH I, S. 133), sondern auch als die „Ursprungszivilisation“ des säkularen Denkens, das er aus einem „griechisch-jüdisch-christlichen Entstehungskontext“ ableitet (AGPH I, S. 134). Damit droht der Westen aber im „interkulturellen Diskurs“ seine Stimme quasi zu „verdoppeln“ (AGPH I, S. 135), indem er sozusagen einmal als Partei und einmal als Legislative auftritt, was nach einer Fortsetzung seiner „bekannten imperialen Machtpolitik“ (AGPH I, S. 136) aussieht. Habermas hofft nun die Gefahr durch den Versuch, das säkulare Denken als Ergebnis eines langen Lernprozesses *begreifbar* zu machen, bannen zu können. Sie fiel allerdings geringer aus, wenn in Rechnung gestellt würde, dass die westliche Geschichte an dieser Stelle gar nicht allein ist, sondern dass die der anderen bereits in sie hineinragt. Gerade im Interesse der Durchsetzung der Idee säkularer Freiheit scheint es deshalb angebracht, die Europazentriertheit der Genealogie-These intern, also in Bezug auf die europäische Geschichte selbst, und extern zu hinterfragen.

Während also gerade jene großen Namen der deutschen Philosophie, die in besonderem Maße für die Transkulturalität der Aufklärung und das Interesse am Fremden und einen *bereits geführten* „interkulturellen Diskurs“ stehen, in *Auch eine Geschichte der Philosophie* fehlen, enthält schon der Titel des Buches eine Reminiszenz an Herder, einen der ersten großen Vertreter des neuen, auf Exklusion getrimmten geschichtsphilosophischen Paradigmas. Bei Herder schwindet die Überzeugung der Aufklärung, dass es einen common sense der menschlichen Gattung und „eine allen Nationen gemeinsame geistige Sprache“ gebe (*una lingua mentale comune a tutte le nazioni*), wie es noch bei Vico heißt.¹¹ Zwar ist Herder zu sehr Leibnizianer und Spinozist, um nicht auch noch den Gedanken einer Einheit in der Mannigfaltigkeit zu kennen, die die Menschheit nun ausmachen soll. Doch wird das Gemeinsame dünn gegenüber den je verschiedenen Einflüssen der Geographie, der Klimas, der Sprache und der Schrift,

¹¹ Vico, *Die neue Wissenschaft*, S. 161. Um einem Missverständnis vorzubeugen: Meine Anknüpfung an den Universalismus der Aufklärung beinhaltet nicht, dass auch ich selbst an den commonsense der menschlichen Gattung appellieren würde. Ich sehe das in der Tat zu unterstellende allen Menschen Gemeinsame weniger in *notiones communes* als in geteilten „kognitiven und sozialen Strukturen“ (Roetz, *Transfer in Dispute*, S. 276).

die im Falle Chinas für eine „im Knabenalter stehen gebliebene“ „Sklavenkultur“ mit einem Mangel an „denkendem Geist“ verantwortlich sein sollen.¹² Wilhelm v. Humboldt hat diese Sicht dann linguistisch fundiert – der von Habermas hervorgehobene Universalismus seiner Sprachphilosophie leistet sich hier eine typische Unwucht, für die ein chinesischer Leser sehr sensibel wäre¹³ –, und Hegel hat sie quer durch alle Teile seines Systems, vor allem historisch und philosophiehistorisch, ausgebaut.

China ist für Hegel bekanntlich das ewige Reich der „Substanz“, in der sich die Subjektivität und damit auch das Medium der Philosophie und zugleich das „Prinzip“ der Moderne nicht entwickelt. Philosophie ist in China wie im Orient generell nur „sogenannte“; die „eigentliche“ „beginnt im Okzident“, während „das Orientalische [...] aus der Geschichte der Philosophie auszuschließen“ ist.¹⁴ Der Spielraum für subjektives Denken, das sich über die vorgefundene Ordnung erheben und ihre Kompaktheit aufbrechen könnte, soll u. a. durch eine rein immanente Form von Religion, für die „alles auf der Welt“ ist, die also keine Transzendenz kennt, verschüttet sein.¹⁵ Bei Schelling wird daraus die „Verweltlichung des religiösen Prinzips“ mit der Folge einer Auratisierung der Institutionen und der Verewigung des chinesischen Patriarchalismus.¹⁶ Das Motiv kehrt später bei Herbert Fingarette, dem Inspirator einer einflussreichen kommunitaristischen Linie der Gegenwartssinologie, unter dem Titel „The Secular

¹² Herder, *Ideen*, S. 8.10.12. Herder hat allerdings sein Urteil in seinem Spätwerk *Adrastea* modifiziert.

¹³ Lt. Humboldt können zwar alle Sprachen „alles in sich aufnehmen und allem wieder Ausdruck aus sich verleihen“, doch die eine „begeistert“ hierzu, weil der „Ausgangspunkt der Krafterhöhung und Ideenerweiterung in ihr selbst liegt“, während sich die andere „nur gleichsam passiv und mitwirkend hingiebt“ (Humboldt, *Über die Verschiedenheit*, S. 304f.). Die „begeisterten“ und schließlich weltverändernden Sprachen sind in erster Linie die flektierenden, wobei Humboldt fälschlich annimmt, dass das Chinesische eine isolierende Sprache sei. Dies fügt sich gut in die noch von Max Weber geteilte Vorstellung des europäischen 19. Jahrhunderts, dass eine Veränderung der Verhältnisse in China von außen „über China gebracht“ werden muss, wie es bei Marx heißt (vgl. Roetz, *Differenz*, S. 662), bzw. die „Aneignung“ (Weber) des im Westen entstandenen Kapitalismus voraussetze. Selbst die „entschiedensten Vertheidiger“ der chinesischen Sprache, so Humboldt, würden „schwerlich behaupten, dass sie die geistige Thätigkeit zu dem wahren Mittelpunkt hinlenkt, aus dem Dichtung und Philosophie, wissenschaftliche Forschung und beredter Vortrag gleich willig emporblühen“ (Humboldt, *Über die Verschiedenheit*, S. 321.319f.; vgl. hierzu Roetz, *Die chinesische Sprache*, S. 12). Es ist bezeichnend, dass die Sinologie als universitäre Disziplin mit Jean Pierre Abel-Rémusat (1778–1832) Verteidigung der chinesischen Sprache gegen Humboldt, der sich dann zu Revisionen genötigt sah, zu beginnen hatte (vgl. hierzu Joseph, *Humboldt*). Sie hat allerdings später am negativen Bild des Chinesischen auch immer wieder mitgezeichnet.

¹⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, S. 137.121.

¹⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. 320.

¹⁶ Schelling, *Philosophie der Mythologie*, S. 539. Wie lebendig dieses Bild noch immer ist, zeigt der Beitrag von Thomas Assheuer „Was nach dem Glauben kommt“ in der ZEIT vom 25.11.21. Für Assheuer ist der Universalismus ein Geschenk des jüdischen Monotheismus, während in China die Vergötzung des Staates herrscht. So sah es auch schon das 19. Jahrhundert.

as Sacred“ wieder, allerdings in affirmativer Wendung. Die Einbettung in „objektiv geregelte Situationen“ ohne „subjektive Zustände“ wird nun zur konservativen Botschaft des Konfuzianismus an eine sich selbst zum Problem gewordene, seinsvergessene Moderne.¹⁷ Während Hegel China absprach, aus eigener Kraft an der Moderne partizipieren zu können, versucht die kommunitaristische Sinologie, sie ihm auszutreiben.

Zahllose Autoren sind Hegels Verdikt vom unphilosophischen „Orient“ gefolgt oder haben es, in neuerer Zeit, nur aus Gründen der *political correctness* nicht wiederholt. China hat seit her den Diskurs der europäischen Moderne über weite Strecken nur noch wie ein negativer Schatten begleitet, als Kontrasthintergrund für die europäische Selbstbespiegelung.¹⁸ So führt die Weichenstellung des post-Leibniz-Wolffschen und post-deistischen 18. Jahrhunderts – aus einer ganzen Reihe von Gründen, der hier genannte ist nicht der einzige – in die „mentale Abschließung“¹⁹ Europas, das sich in der Folge immer nur vorübergehend in seiner Selbstgewissheit hat stören lassen, und zwar durch Katastrophen, in denen die westliche Kultur sich ihrer selbst unsicher wurde. Schon die Aufklärung hatte ja mit ihrer neuen Offenheit für das Fremde auf die „Barbarei der Religionskriege“ (Voltaire) reagiert, in der das normative Defizit der christlichen Ordnung quer durch Europa erschreckend deutlich geworden war. Als Konsequenz der Erfahrung des Ersten Weltkriegs und zumal des zum Desaster beitragenden „Versagens der Philosophie“ wie der christlichen Religion hat dann Albert Schweitzer unter ausdrücklicher Rückberufung auf die Aufklärung und Wiederentdeckung Chinas eine neue „Inventur des Geisteslebens“ gefordert, die das „Weltdenken“ (*pensée mondiale*) aufnehmen müsse – die Globalität der Probleme, vor die die Zivilisation dank des „Niedergangs der Kultur“ in Europa gestellt ist, sprengt für ihn die Zuständigkeit einer einzigen Tradition.²⁰ Der – wohlgermerkt – Theologe Schweitzer sieht sich veranlasst, die konfuzianische Ethik für das „Wagnis“, auf „Halt in einem ihr entsprechenden Glauben“ zu verzichten, zu bewundern.²¹

Meinungsbildend wurde Schweitzer freilich nicht, ebensowenig wie der Zweifel am abendländischen „Anspruch der Ausschließlichkeit“, den dann nach der Katastrophe des Zweiten

¹⁷ Fingarette, *Confucius*. – Vgl. zu diesem Thema Roetz, *Differenz*, S. 644f..685.

¹⁸ Eine „Frankfurter“ Ausnahme ist Negt, *Modernisierung*, allerdings mit der Tendenz einer Idealisierung chinesischer „Substanz“; vgl. hierzu Roetz, *Erinnerung*, S. 233.

¹⁹ Osterhammel, *Die mentale Abschließung Europas*.

²⁰ Vgl. Roetz, *Albert Schweitzer*, S. 334.

²¹ Schweitzer, *Geschichte des chinesischen Denkens*, S. 83: „In dem chinesischen Denken tritt zum ersten Male die sich dann in dem Denken der Menschheit immer wieder aufs neue einstellende Schicksalsfrage auf, ob die Ethik des Haltes, den sie in einem ihr entsprechenden Glauben findet, entbehren und aus eigener Kraft bestehen könne. Bereits in der altchinesischen Weltanschauung wird sie bejaht. Kung-tse (Konfuzius) macht sich diese Bejahung zu eigen. Weil er in tieferem Überlegen die Notwendigkeit des Wagnisses einsieht und seine Durchführung übernimmt, gehört er zu den ganz großen Denkern.“

Weltkriegs Karl Jaspers in seinem Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* vorgebracht hat. Jaspers will die „selbstverständliche Vorstellung einer Geschlossenheit des abendländischen Kulturkreises als der Weltgeschichte“, die zum Verhängnis mit beitrug, endlich durchbrechen.²² Mit seiner These der „Achsenzeit“ der antiken Hochkulturen wird erneut ein groß angelegter Versuch unternommen, die „fällige Solidarität“ der Menschheit, so Habermas in einem frühen Beitrag zu Jaspers,²³ auf ein globales, nicht nur Europa, sondern auch Asien umfassendes philosophisches Fundament zu stellen und das okzidentale Denken von seinem unheilvollen „Hochmut“ zu befreien. Die Quellen der Solidarität, die Europa in so fataler Weise verleugnet hat, liegen noch bereit – in Form kritischen, den Selbstbehauptungsanspruch des Eigenen transzendierenden und so für „grenzenlose Kommunikation“ sich öffnenden Denkens,²⁴ das wie ein welthistorisches *prognosticon*, ein Geschichtszeichen, so ließe sich mit Kant sagen,²⁵ in den achsenzeitlichen Durchbrüchen exemplarisch für die Menschheit im Ganzen zum ersten Mal wach geworden ist.

Lässt sich nun Jürgen Habermas' Philosophiegeschichte nach der Aufklärung, Albert Schweitzer und Karl Jaspers²⁶ als ein weiterer großer Fall einer solchen europäischen Reaktion auf eine neuerliche tiefgreifende Krise verstehen? Schon die Titel vieler seiner Publikationen – *Zeit der Übergänge*, *Die neue Unübersichtlichkeit*, *Die post-nationale Konstellation*, *Ach – Europa*, *Der gespaltene Westen* – zeigen, dass gerade seine Philosophie für großräumige politische Veränderungen immer besonders sensibel gewesen ist. Und ganz offenkundig steht auch hinter seiner *Geschichte der Philosophie* die Erfahrung einer aufgewühlten Gegenwart – und zwar einer noch gesteigerten Unübersichtlichkeit als globaler Spätfolge der Beendigung des alten Ost-West-Konflikts, der ja im Grunde der Konflikt zweier heimischer, innereuropäischer Ideologien war, auch wenn einige Interpreten in den Sowjetmarxismus gern „Asiatisches“ hineinlesen wollten. Mittlerweile herrscht eine fragile multipolare Weltlage mit dem offensiven Auftreten neuer, mächtiger globaler Spieler, nicht zuletzt Chinas, die die eingewöhnte westliche Deutungshoheit über die Welt rundheraus ablehnen und in Frage stellen, was als „liberal script“ der westlichen Moderne bezeichnet worden ist. Hinzu kommen Migrationsströme aus

²² Jaspers, *Vom Ursprung*, S. 33.73.

²³ Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, S. 89.

²⁴ Jaspers, *Vom Ursprung*, S. 32.

²⁵ Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 141–142.

²⁶ Man könnte auch Max Schelers durch den ersten Weltkrieg motivierten Gedanken einer „kosmopolitischen Weltphilosophie“ und des „Ausgleichs“ des zuvor Geschiedenen, so auch Asiens und Europas, mit hinzunehmen; vgl. Scheler, *Der Mensch*, S. 89–118. Scheler stellt sich „Weltphilosophie“ allerdings als eine Vermittlung von recht schematisch verstandenem Verschiedenem vor (wie europäischer „Wissenschaft“ und asiatischer „Weisheit“) und weniger als ein Zusammenfließen von Gemeinsamem.

weitgehend traditional und nicht christlich geprägten Gesellschaften, die zumal das europäische Selbstverständnis strapazieren. Nicht zuletzt leben wir in einer Zeit religiös fundierten Terrors. All dies hat der alteingesessenen Bürgerschaft der westlichen und insbesondere der europäischen Staaten, so stellt Habermas fest, die „Relativität“ der eigenen Bewusstseinslage in irritierender Weise vor Augen geführt (AGPH I, S. 91f.). Es ist eine komplexe Moderne entstanden, die sich offensichtlich weigert, sich noch länger „allein am okzidentalischen Muster“ (AGPH I, S. 112) zu orientieren, gemischt mit einem Plural anderer Modernen (zumindest lt. der Theorie der *multiple modernities*, der Habermas einiges abgewinnt) und einer Gegenmoderne, die zum Teil gar nicht mehr diskursfähig ist. Das Buch stellt die Frage, was in dieser Situation einer „massiven Verunsicherung“ (AGPH I, S. 108) zu tun ist, damit eine gerechte globale Ordnung denkbar bleibt. Und es richtet den Blick in der Tat, wie schon die Aufklärung, wie Schweitzer und Jaspers – meine drei Beispiele für historische Erschütterungen des Eurozentrismus –, über den Westen hinaus auch in andere Regionen wie China und Indien. Gelingt es ihm damit aber auch, auf die Frage eine global überzeugende Antwort zu geben?

Folgt man dem an der Academia Sinica in Taipei arbeitenden Philosophen und Sinologen Fabian Heubel, der in seinem unlängst erschienenen Buch *Was ist chinesische Philosophie?* (2021) mit Blick auf China und damit den wohl wichtigsten und selbstbewusstesten neuen *global player* genau der obigen Frage nachgeht, dann lautet die Antwort: Nein. In dem neuen Werk von Habermas, so Heubel, der der Frankfurter Schule, namentlich der ersten Generation, durchaus verbunden ist, ist das Gewicht, das chinesischer Philosophie zukommt, „so gering wie schon in Hegels *Vorlesungen*“, wo sie „auf wenigen Seiten ab[ge]handelt“ wird, nur um, wie Hegel sagt, „davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen“. ²⁷ „Es sieht so aus“, so Heubel, „als ob sich in Europa seitdem *fast nichts* geändert hat.“ ²⁸

In diesem Urteil Fabian Heubels, der auch von der notorischen „transkulturellen Blindheit“ der kritischen Theorie gesprochen hat, ²⁹ steckt eine berechtigte Verbitterung. Gleichwohl möchte ich mich ihm nicht einfach anschließen. Hegels Denken repräsentiert ein triumphalistisches Europa, das meint, sicherlich nicht zu Unrecht, mit der französischen Revolution „ein neues Buch der Geschichte aufgeschlagen“ zu haben, ³⁰ und dabei ist, sich die gesamte Welt zu unterwerfen. Das Habermas'sche Werk hingegen reflektiert das Ende dieses Triumphalismus. *Auch eine Geschichte der Philosophie* hat die *Einbeziehung des Anderen*, um einen

²⁷ Heubel, *Was ist chinesische Philosophie?*, S. 12; Hegel, *Vorlesungen Geschichte des Philosophie I*, S. 138.

²⁸ Heubel, *Was ist chinesische Philosophie?*, S. 12 (Hervorhebung F.H.).

²⁹ Heubel, *Transkulturelle Kritik*, S. 43.

³⁰ Charles-Gilbert Romme (1750–1795), zit. nach Kruse, *Die Französische Revolution*, S. 7.

weiteren Buchtitel zu zitieren, zweifellos auch systematisch in einer ganz anderen Weise vollzogen als es bei Hegel überhaupt vorstellbar wäre, der sich den „Orientalen“ – konkret: den Chinesen – ja nicht einmal als Subjekt und damit auch nicht als Co-Subjekt denken kann. Dass es sich bei Habermas anders verhält, zeigt zwar, wie bereits angedeutet, nicht unbedingt seine exklusiv europäische Sicht des neuzeitlichen Schubs in Richtung Säkularität, aber doch zweifellos sein Bezug auf die „Achsenzeit“ der antiken Kulturen, eine Idee, die ja Jaspers, ihr Urheber, ausdrücklich gegen Hegel und dessen Überzeugung von einer welthistorischen Alleinstellung der griechisch-christlichen Kultur entwickelt hat.³¹ Denn was Jaspers in allen Achsenzeitkulturen und damit auch in China entdeckt, ist nichts anderes als der Durchbruch der Subjektivität durch die Substanz (auch wenn Jaspers diese Begriffe nicht verwendet), den Hegel bestritten hatte.

Und doch bleibt das Habermas'sche Buch, das Jaspers hierin folgt, für mich eigentümlich hinter dem zurück, was man in der heutigen Situation, fast ein dreiviertel Jahrhundert nach der Achsenzeit-These, von ihm erwarten könnte, und man kann fragen, ob die *Einbeziehung* des achsenzeitlichen China nicht noch anders hätte vorgenommen werden können. Um es in den Begriffen Hegels auszudrücken: Mir scheint noch zu viel Substanz im Fremden – hier: in China – angenommen zu sein und noch zu wenig Subjektivität, sodass was China zum „Gebrauch der vernünftigen Freiheit“ (AGPH II, S. 778) und damit zum eigentlichen Anliegen des Buches tatsächlich beitragen könnte, unterbelichtet bleibt. Es ist im Übrigen keineswegs schon deshalb absurd, diesem Thema nachzugehen, weil, wie gegen Habermas eingewendet worden ist, es gar nicht sicher sei, dass die einschlägigen Begriffe in der chinesischen Vorstellungswelt überhaupt einen Platz haben.³² Selbst wenn ein solches Argument das vormoderne China träfe – was m. E. nicht der Fall ist –, würde es einfach beiseiteschieben, dass das gesamte westliche wissenschaftliche Vokabular, auch das philosophische, längst zum festen Teil der modernen chinesischen Sprache geworden ist und auch die in ihr geführten Diskurse mitbestimmt. Der Verdacht, man könnte in China vielleicht nicht wissen, was mit „Vernunft“ und „Freiheit“ gemeint ist, wirkt merkwürdig aus der Zeit gefallen.

Was aber ist das eigentliche Anliegen des Buches, das ja *auch* und damit *nicht nur* eine Geschichte der Philosophie sein will, sondern, gegen das um sich greifende „szientistische Selbstmissverständnis“ des Faches, ein aktuelles „Orientierungsbedürfnis“ aufgreift (AGPH I, S. 13)? Habermas sucht unter den Bedingungen einer globalen Multikulturalität, in der nicht mehr der Westen die Richtung vorgibt und der „Rest“ seinem Pfad zu folgen bereit ist, nach dem „Band einer gemeinsamen politischen Kultur“, in der unterschiedliche „Kollektive, die für-

³¹ Für Jaspers ist eine „Weltgeschichte der Philosophie“ nur aus verschiedenen Ursprüngen denkbar. Vgl. Jaspers, *Gibt es eine Weltgeschichte der Philosophie?*.

³² Hampe, *Jenseits des Glaubens*, S. 60.

einander fremd sind“, und Lebensformen, die „füreinander ihre Integrität wahren wollen“ (AGPH II, S. 795), sich gleichermaßen und möglichst solidarisch wiederfinden. Vor allem hierfür soll das Buch Argumente liefern. Nun liegt in der „Fremdheit“ wieder eine Asymmetrie, insofern Ostasien über den Westen nahezu alles, der Westen aber umgekehrt über Ostasien wenig weiß, und zudem wird unter ihr oft, mit Freud, der Narzissmus der kleinen Distanz gepflegt. Gleichwohl erleben wir eine solche atomistische Konstellation heute auf der Ebene des faktischen „interkulturellen Diskurses“. Auf der des individuellen internen Pluralismus der westlichen Gesellschaften war sie schon länger thematisch. Eines der durchschlagenden Modelle, mit ihr umzugehen, war das Nebeneinander der „instrumentellen Vernunft“ bzw. der wertneutralen Rationalität der Ökonomie und der Technik auf der einen Seite und der irrational gewählten „letzten Wertungsaxiome“ der existentialistisch gedachten Individuen auf der anderen, was Karl-Otto Apel als das „Komplementaritätssystem der westlichen Ideologie“ beschrieben hat³³ und was die quasi offizielle Moral der meisten liberalen, oder besser, liberalistischen westlichen Gesellschaften darstellt. Heute sind instrumentelle Vernunft und technisch-ökonomische Imperative global mit großem Erfolg in überall gleicher Weise durchgesetzt, wie wir wissen, bis zur absehbaren Zerstörung der Biosphäre, während an die Stelle der individuellen Präferenzen oder neben sie die Wertorientierungen der sogenannten Kulturen getreten sind, die nun selbst als Super-Individuen auftreten. Die von China mit distanzierter Wohlgefallen verfolgte „Asiatische Werte“-Kampagne der 1990er Jahre leistete hier Schrittmacherdienste, während die theoretische Grundlage ein Kulturalismus in den westlichen Sozialwissenschaften legte. Ein auf echten, und das heißt offenen Diskursen mit der Bereitschaft, sich selbst in Frage zu stellen, beruhender übergreifender normativer Konsens ist auf dieser Basis nicht mehr vorgesehen. An seine Stelle tritt die Aushandlung gewisser vertraglicher Regulierungen und die Addition von empirisch eruierten interkulturellen „Überlappungen“, wie sie typischerweise kommunitaristische Ethiken vornehmen. Der beträchtliche Rest bleibt dann einem tief in die politische Ethik einschneidenden Subsidiaritätsprinzip und zum Schluss einer Differenzbewältigung überlassen – wenn sich nicht ganze Gruppen sogar außerhalb der Vertragsgemeinschaft stellen.

China exerziert diese Okkupation von Individualität durch die mit „kultureller Identität“ sich aufblasenden Systeme in besonderer Weise vor, indem es Konfuzius’ wohlgemerkt individuelle Devise *he er bu tong* – „harmonisieren, aber sich nicht gemein machen“ (*Lunyu* 13.23) bzw. „Kooperation ja, Anpassung nein“ – für den Staat instrumentalisiert, der sich selbst an die Stelle des Subjekts der frühkonfuzianischen Ethik setzt: Was ursprünglich die persönliche Unabhängigkeit des „Edlen“ vom fremden Urteil zum Ausdruck bringen sollte, dient nun der Immunisierung einer Diktatur, die eine solche Unabhängigkeit bei ihren Untertanen

³³ Sh. z. B. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 56, und Apel, *Transzendente Reflexion*, S. 83–87.

gerade nicht duldet und sich Kritik im Namen der Eigentümlichkeit der chinesischen Kultur, für die sie angeblich spricht, und ironischerweise auch des Konfuzianismus selbst verbittet.³⁴

John Rawls ist dem von Apel konstatierten Komplementaritätssystem bedenklich nahegekommen, als er unter dem Dauerfeuer der Kommunitaristen sein frühes Modell der Gerechtigkeit als Fairness nur noch als Produkt einer westlichen Genealogie ansehen wollte – eine Parallele zu *Auch eine Geschichte der Philosophie?* – und sich weigerte (hier endet die Parallele), es auf die Ebene des Völkerrechts und so auf die des trans- oder interkulturellen Diskurses zu übertragen. Damit meinte er, im Namen der „kulturellen Traditionen“ – ohne sich mit diesen, so unterstelle ich, überhaupt wirklich beschäftigt zu haben – autoritären Regimen, wenn sie sich nur auf kulturelle Identität berufen, entgegenkommen zu müssen. Dies bedeutet u. a. eine Relativierung des Menschenrechts auf freie Rede, das es nun nicht mehr uneingeschränkt geben soll – dafür aber, so heißt es, sicherlich ungewollt, fast zynisch, das Recht auf Auswanderung.³⁵ Ein Gedankenexperiment wie jenes der *original position* in *A Theory of Justice* wird dadurch absurd – allenfalls Vertreter einer Korporation dürften in der *original position* mitreden.³⁶ Aber wer bestimmt die Vertreter der Korporationen, oder, wie Rawls sagt, „der Völker“?³⁷ Wer wäre gar legitimiert, für eine Kultur zu sprechen? Bislang haben noch alle mir bekannten Sprecher und Sprecherinnen sich selbst ernannt oder sind von oben und jedenfalls nicht von den Mitgliedern dieser Kultur ernannt worden.

Auch die sich m. E. zu Unrecht auf Jaspers berufende Theorie der „multiplen Modernen“ ist in Gefahr, in das Apel'sche „Komplementaritätssystem“ abzugleiten. Diese Theorie liest die Achsenzeitthese so, als würde sie auf die Diversität und nicht auf die Einheit der Menschheit abzielen. In der Achsenzeit wurzeln dann die großen „Zivilisationen“, die aufgrund sich durchhaltender unterschiedlicher Ontologien später divergierende Formen von Modernen prägen sollen. Diese konvergieren dann nicht mehr in einem gemeinsamen Modell, das etwa auch die Demokratie beinhaltet. So stellt Johann P. Arnason, einer der bedeutenden Protagonisten der Theorie der *multiple modernities*, gestützt im Übrigen auf sinologische Autoren, die der Hegel'schen Substanzheuristik nicht fernstehen, für die chinesische Moderne die Persistenz eines um kosmologische Ordnung, Herrschaft und Hierarchie kreisenden Zivilisationsmusters – man könnten auch sagen, Weltbilds – fest, das dem Konzept eines Staates mit repräsentativer Regierung widerstrebt.³⁸

³⁴ Vgl. hierzu Roetz, *Das Konzept einer harmonischen Gesellschaft*.

³⁵ Rawls, *Das Völkerrecht*, S. 74–75.

³⁶ Rawls, *Das Völkerrecht*, S. 76.

³⁷ Rawls, *Das Völkerrecht*, S. 62.

³⁸ Arnason, *Civilizations in Dispute*, S. 18.

Habermas ist Arnasons Sicht der *multiple modernities* erklärtermaßen verpflichtet. Wie aber passt das angesichts eines inhaltlich gesehen ähnlichen – in Bezug auf China – „illiberalen“ Einschlags wie beim späten Rawls zum autonomen, ungegängelten „Gebrauch der vernünftigen Freiheit“ oder „autonomen Vernunftgebrauch“, der den Weg zur Integration der „multi-kulturellen Weltgesellschaft“ bahnen soll? Auch wenn die vernünftige Freiheit bzw. die freie Vernunft hermeneutisch sensibel für verschiedene „sittliche“ kulturelle Hintergründe sein muss, wird sie sich diesen, wie schon die achsenzeitlichen Philosophien wussten, nicht auf Gedeih und Verderb unterwerfen können. Und sie wird auch nicht auf einen ihr entsprechenden empirischen Konsens im „interkulturellen Diskurs“ (AGPH I, S. 134 u. a.) hoffen können, wenn dort Teilnehmer sitzen, die gar nicht daran denken – und man möchte angesichts der von der Theorie der *multiple modernities* angenommenen Gravitationskraft der einschlägigen angeblichen *civilisational patterns* sagen: auch kaum daran denken können –, sich in einer freien und gleichen Debatte durch Argumente überzeugen zu lassen. Gerät Habermas also letztlich in das gleiche Problem wie Rawls, dem er doch, m. E. sehr zu Recht, „vorauselende Resignation vor der Hartnäckigkeit kultureller Differenzen“ bescheinigt (AGPH I, S. 99)?

Habermas' Antwort ist von der Hoffnung auf die Anziehungskraft eines moralischen Universalismus getragen, zumal eines gelebten im Rahmen einer erfahrbaren demokratischen Rechtsordnung, der imstande ist, die gemeinsame „politische Kultur“ (AGPH II, S. 796) auch über religiöse oder ethnische Grenzen hinweg entstehen zu lassen. Hierher gehört auch das bereits erwähnte erkennbare Bemühen des Buches, die nachmetaphysische Säkularität, die die heute allein noch mögliche Klammer einer gerechten globalen Einheit über die unterschiedlichen „Weltbilder“ hinweg bilden soll, trotz ihrer angenommenen okzidentaligen Genese als Ergebnis nicht nur okzidental teilbarer Lernprozesse einsehbar und akzeptabel zu machen. Der Rekurs auf die Achsenzeit soll zeigen, dass, wie schon von Jaspers herausgestellt, „zwischen den großen Zivilisationen Verwandtschaften bestehen, die auf ähnliche kognitive Entwicklungspfade schließen lassen“ (AGPH I, S. 134). Es gibt also eine nicht nur westliche, sondern kulturenübergreifende „Dynamik“ von Lernprozessen, die durch in der sozialen Evolution überhaupt angelegte und früher oder später zu bewältigende „kognitive Dissonanzen“ und durch „ähnliche Krisen“ (AGPH I, S. 135) ausgelöst werden. Der „fallible“ Anspruch der vernünftigen Freiheit könnte gegen den Verdacht, nur auf einem westlichen Vorurteil zu beruhen, gestärkt werden, wenn sich über die okzidentale Entwicklung hinaus auch für andere Kontexte nachweisen ließe, „dass das gleiche kognitive Potential durch ähnliche Herausforderungen stimuliert und im Zuge der Lösung ähnlicher Probleme ausgeschöpft worden ist“ (AGPH I, S. 134). Ich lese dies als eine Einladung zur Korrektur der These vom Okzident als „Ursprungszivilisation“ des säkularen Denkens, die entsprechend als eine vorläufige zu lesen wäre. Hier bietet sich ein philosophisch-kulturwissenschaftliches *joint venture* an, um der Genealogie der freien Vernunft auch außerhalb der von Habermas hervorgehobenen Linie nachzugehen.

Habermas verfolgt so ein Begründungsprogramm, das viel mehr auf starke Empirie mit einer schwachen normativen „Nötigung“ setzt als auf eine transzendentalphilosophische Fundierung, wie Apel sie an dieser Stelle eingefordert hätte, um einer drohenden Kapitulation wie der Rawls'schen vorzubauen³⁹ – in keinem anderen seiner Werke ist Habermas wohl auf größere Distanz zu Apel gegangen als in diesem. Es steht mir aber nicht an, hier in die Rolle seines alten kritischen Mitstreiters zu schlüpfen, zumal ich gern beiden die Treue hielte. Stattdessen will ich versuchen, die *empirische* Seite des Habermas'schen Programms, die ohnehin komplementär zur transzendentalen zu entwickeln wäre, zu stärken. Unabhängig von der Frage, wieweit sie reicht, sollte die Empirie in jedem Fall so gesättigt sein wie eben möglich und sich nicht mit dem Nachweis der abstrakten universalen Befähigung zum rationalen Nachvollziehen fremder Lernprozesse begnügen müssen. Sie hätte dafür das *bereits Gelernte* mehr zu würdigen, als es der Fall ist, statt es immer wieder, wozu das Buch neigt, an den Grenzen nicht überwundener kompakter „Weltbilder“ als undurchschauter Hypostasierungen der jeweiligen Lebenswelten sich festlaufen zu lassen. Dabei wäre zugleich ein weiteres Problem zu berücksichtigen: In der allen Menschen gemeinsamen Lernkultur mit ihrem achsenzeitlichen Schub steckt eine Ambivalenz. Die Achsenzeit nämlich, in China noch mehr als in Griechenland, bedeutet, was Jaspers übersieht bzw. nicht genügend beachtet, auch eine Explosion von Gewalt, mit dem „Lernen“ einer neuen, entritualisierten brutalen Kriegsführung und neuer, zerstörerischer Formen von Unterdrückung. Hierauf reagiert die achsenzeitliche Subjektivität nicht nur im Sinne eines Korrektivs, sondern sie ist, janusköpfig, auch darin verstrickt. Das „kommunikative“, verbindende Potential achsenzeitlichen Denkens, auf das Jaspers – und mit ihm Habermas – hofft, muss durchaus auch gegen es geborgen werden. Man steht vor dem Problem einer normativen Vorgabe, das bei Habermas nicht einfach transzendentalphilosophisch gelöst werden soll.

Schöpft nun Habermas' Darstellung angesichts dieser Probleme ihrerseits aus, was sich an achsenzeitlichen Potentialen zur Stützung einer modernen kosmopolitischen Weltkultur findet? Ich kann zu dieser Frage nur in Bezug auf China Stellung nehmen. Wie bei einem solchen Autor nicht anders zu erwarten, ist das betreffende kurze Kapitel (AGPH I, S. 383–405) „Konfuzianismus und Taoismus“ – eine Reminiszenz an Weber? – gespickt mit geistreichen Deutungen chinesischer Klassikerstellen. Doch bleibt das Bild der chinesischen Achsenzeit, wengleich Habermas sie zu Recht als eine Epoche der „Aufklärung“ (AGPH I, S. 384) versteht, merkwürdig blass. Nun bekennt sich Habermas allerdings zur Flüchtigkeit des „interkulturellen Vergleichs“ (AGPH I, S. 478), den er anstellt – angesichts fehlender Kenntnis der Originalsprachen will er nicht mehr beanspruchen als die „Trockenübung eines auf Gelegenheitslektüre angewiesenen Amateurs“ (AGPH I, S. 310). So ist die Titelfrage meines Beitrags vielleicht

³⁹ Vgl. z. B. Apel, *Transzendente Reflexion*, S. 279.

nicht ganz fair – man kann nicht gut nach etwas suchen, was der Verfasser aus zumindest einem guten Grund gar nicht im Sinn hatte. Gleichwohl meine ich, dass er unter dem eigentlich Möglichen geblieben ist, und dies nicht nur aus Gründen der „Arbeitsökonomie“ (AGPH I, S. 38, Anm. 6), sondern aufgrund eines gewissen, den Blick einengenden Schematismus, der der Fixierung auf große „Weltbilder“ geschuldet ist und eher unaufmerksam für die auseinanderdriftende Vielfalt konkurrierender Positionen jenseits des weltbildhaft Gemeinsamen ist.

So schränkt Habermas den Fokus auf den Konfuzianismus und den Daoismus ein, möglicherweise deshalb, weil er nach „starken“ (AGPH I, S. 101), bis heute besonders einflussreichen Traditionen fragt. Es ergibt sich so aber eine verarmte Bilanz der achsenzeitlichen Durchbrüche, auch mit Blick auf deren mögliche heutige Relevanz – einmal davon abgesehen, dass das heutige offizielle China seine gesamte Kulturgeschichte unter Einschluss der sogenannten „Hundert Schulen“ der klassischen Philosophie als eine „starke Tradition“ betrachtet, die gegen den Westen in Anschlag gebracht wird. So bleiben gerade die am entschiedensten universalistische Position, die der Mohisten, von der ich im Übrigen nicht bestätigen möchte, dass sie „zentriert“ sei, und die traditionskritischste und in ambivalenter Weise „modernste“, die der „Legisten“ bzw. „Legalisten“ (*fajia*), außer Acht.⁴⁰ Für nicht wenige Philosophien gilt auch, dass keine „Verwurzelung in der rituellen Praxis“ erkennbar ist – was Habermas im Unterschied zu den anderen Achsenzeitkulturen speziell den Griechen zuschreiben will (AGPH I, S. 311) – und sie diese Praxis sogar ausdrücklich ablehnen.

Auch die Analysen des Konfuzianismus und des Daoismus selbst wären m. E. ergänzungsbedürftig. Im Daoismus entdeckt Habermas nur weltabgewandte Meditation, die sich nicht mit dem „künftigen Schicksal der Menschheit“ verbindet – was sich mit guten Gründen bestreiten lässt.⁴¹ Am Konfuzianismus wiederum hebt Habermas mit großem Recht den Bruch mit der Magie (AGPH I, S. 384) und die Schritte zu Universalismus und Autonomie (AGPH I, S. 389.398) hervor; er bescheinigt ihm aber zugleich einen kosmologischen Holismus und die Wahrung des „Sakralen“ und „Heiligen“, mit dem „entschiedenen Beharren auf Einhaltung der Riten“ (AGPH I, S. 397),⁴² der „Akzeptanz der bestehenden Ordnung“ (AGPH I, S. 394), und einer „Ewigkeitsgarantie“ für die „sozialen Rollen der Hierarchien in Staat und Familie“ (ibid.). Für all dies finden sich in der Tat Belege, es findet sich aber auch Gegenteiliges, und bei genauerem Hinsehen erweist sich der Konfuzianismus als viel brüchiger und von den achsenzeitlichen Verwerfungen weit mehr gezeichnet, als eine „kosmoethische“ (AGPH I, S. 394) Zentrierung auf Ordnung es erwarten ließe. Was bliebe auch anders von der „postkonven-

⁴⁰ Vgl. hierzu die betreffenden Kapitel in Roetz, *Die chinesische Ethik*, und Schleichert/Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*.

⁴¹ Vgl. hierzu etwa Heubel, *Was ist chinesische Philosophie?*, insbesondere Kap. II.

⁴² Es ist übrigens der *Brauch* und nicht der „Rauch“ beim Opfer, um den es Konfuzius leid ist (ebd.).

tionellen Stufe des moralischen Bewusstseins“ übrig, deren Erreichen Habermas dem Konfuzianismus bescheinigt (AGPH I, S. 397)? Doch verschwinden die dem Verfasser ansonsten so wichtigen „Dissonanzen“ hinter den „Weltbildern“ und der Subsumierung der alten Philosophien unter „Religion“ (AGPH I, S. 387, trotz einiger Bedenken) und/oder Kosmologie. Der Fokus auf Religion scheint mir dabei damit zusammenzuhängen, dass Habermas' Diagnose der heutigen globalen Problemlage stark durch den islamischen Fundamentalismus als bislang augenfälligste Herausforderung an moderne Gesellschaften geprägt sein könnte. Dies passt aber nur bedingt zu China und im Übrigen auch nicht zur aktuellen politischen Herausforderung durch das chinesische System, das säkular, aber nicht freiheitlich denkt. Tatsächlich werden sowohl Religion als auch Kosmologie schon in der chinesischen Antike auf Distanz gebracht, so in einflussreichen Strömungen gerade des konfuzianischen Denkens, auch wenn ältere Vorstellungen nicht schlechthin verdrängt werden.⁴³ So entwickelt der Konfuzianer Xunzi (ca. 310–230) eine rationalistische Ethik – von der ich nicht wüsste, warum sie nicht „säkular“ genannt werden sollte – unter expliziter Abgrenzung von Religion und Kosmologie (auch wenn er diese Begriffe noch nicht kennt), in der schon seit dem 6. Jahrhundert um sich greifenden Überzeugung, dass die humane Welt, der „Weg (*dao*) des Menschen“ eine Welt *sui generis* ist, mit ganz anderen Gesetzen als jenen des „Weges (*dao*) des Himmels“, wobei der Himmel immer weniger als eine Gottheit und immer mehr als objektive Natur verstanden wird. Der „Himmel“ (*tian*) ist für Xunzi als nicht teleologischer, festen und unbeeinflussbaren Regeln folgender Naturprozess nur noch die objektive Basis instrumenteller Naturbearbeitung durch den Menschen, aber keine mit Willen ausgestattete, in das natürliche Geschehen durch Zeichen (wie absonderliche Phänomene oder Katastrophen) intervenierende religiöse Instanz mehr – das Subjekt-Objekt-Verhältnis hat sich im Vergleich zur frühen Zhou-Zeit umgekehrt. Die politisch-soziale Ordnung und die Moral werden damit zu menschlichen Erfindungen und zum Produkt rein rationaler „akkumulierter Überlegung“. Um diesen Schritt zu tun, genügte Xunzi die Erkenntnis der verhängnisvollen Folgen des Aberglaubens seiner Zeit, in der „chaotische Fürsten sich von Schamanen und Opferpriestern irremachen ließen und an Omen glaubten“ und den Untergang ihrer Staaten heraufbeschworen, wie es in Xunzis hanzeitlicher Biographie heißt.⁴⁴ Es war nicht etwa so, dass erst moderne Naturwissenschaften das ausschweifend spekulierende Denken in seine Schranken hätten weisen müssen.

Was in den alten Philosophien m. E. tatsächlich an Möglichkeiten für eine solidarische Moderne steckt, kann hier nicht ausgeführt werden, doch möchte ich meine Sicht am Beispiel der

⁴³ Zum säkularen Denken in der antiken chinesischen Philosophie vgl. allgemein Roetz, *On Subjectivity*.

⁴⁴ *Shiji* 72, Beijing: Zhonghua, 1969, S. 2348. – Vgl. zu diesem Thema Roetz, *Mensch und Natur*, § 16 und § 21, Roetz, *Zum Wandel des Welt- und Selbstverständnisses*, S. 89–96, und Roetz, *Zu den Antizipationen modernen Bewusstseins*, S. 75–77.

Goldenen Regel kurz präzisieren.⁴⁵ Habermas betrachtet den Umstand, dass Konfuzius die Goldene Regel mehrfach formuliert, als „für den Schritt zur Verallgemeinerung moralischer Regeln noch nicht signifikant“, denn „sie bricht noch nicht mit dem Egoismus langfristiger Klugheitsregeln“ (AGPH I, S. 391). Dies mag der Fall sein, wenn man nur die nackte Formulierung der Goldenen Regel betrachtet, deren Schwächen im Westen wie in China oft herausgestellt worden sind. Wäre nicht aber, wie bereits angesprochen, eine ähnliche kritische Frage an das *Lernen* zu stellen, in das Habermas seine gesamte Hoffnung setzt? Was zeichnet Lernprozesse als spezifisch moralische aus, wenn nicht etwas noch Hinzukommendes? Dieses Problem durchzieht im Übrigen, um es zu wiederholen, die gesamte achsenzeitliche Subjektivität. Denn diese ist nicht nur, wie im Konfuzianismus, die des autonom moralisch Handelnden, sondern auch die des Strategen, der sich, wie im Legismus, amoralisch und weder durch religiöse noch durch kosmologische Bedenken gehindert mit beispielloser Radikalität gegen alle Tradition und alle Übellichkeiten stellt, mit der Bereitschaft zur totalen Destruktion der alten Welt.⁴⁶

Sieht man nun in den *Kontext*, in dem die Goldene Regel bei Konfuzius formuliert ist, dann ist eine Lesung als Klugheitsregel, als *do ut des*, anders als bei den Mohisten mit der schon hinzukommenden schroffen Entgegensetzung von Nutzen (*li*) und Gerechtigkeit (*yi*) ausgeschlossen. Unplausibel wäre m. E. im Übrigen auch eine Lesung als „zentrierte“ (AGPH I, S. 477), letztlich gruppenmoralische Devise, wenngleich hier komplizierte Probleme liegen.⁴⁷ Bemerkenswert gerade im Kontext einer Suche nach *Prozeduren* der Verständigung ist überdies, dass hier eine formale, auch als solche bezeichnete *Methode (fang)* in die Ethik eingeführt wird, die mit der Gleichsetzung von *ego* und *alter* nicht nur zu den Hierarchien quersteht, sondern mit dem Rekurs auf die eigenen Bedürfnisse auch zur Tradition. Denn diese, etwa in Form von vor Augen gehaltenen Vorbildern der Vergangenheit oder eines Katalogs überlieferter Tugenden, ist für das Funktionieren der Goldenen Regel nicht erforderlich – sie beinhaltet nur die *Vergegenwärtigung* von Wünschen und Abneigungen, und zwar *meinen*, sowie deren Verallgemeinerung in einem hier und jetzt vollziehbaren Gedankenexperiment.

In diesem Zeitparadigma des *Hier und Jetzt* ist die Goldene Regel einem anderen zentralen Theorem der konfuzianischen Ethik verwandt, nämlich der bei Mengzi (Mencius, ca. 370–290) zu findenden Gründung der Moral auf den *augenblicklichen* Schrecken, der mich packt, wenn ich ein kleines Kind in Lebensgefahr sehe, und sogar auf das Mitgefühl beim unmittelbaren Anblick eines zum Opfer geführten, vor Angst zitternden Tieres.⁴⁸ Der Mensch ist hier ganz

⁴⁵ Vgl. zum Folgenden Roetz, Überlegungen zur Goldenen Regel.

⁴⁶ Vgl. hierzu Roetz, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 44–57, und Roetz, *Zu den Antizipationen modernen Bewusstseins*, S. 78–83.

⁴⁷ Vgl. Roetz, Überlegungen zur Goldenen Regel, S. 231–234.

⁴⁸ *Mengzi* 2a6 und 1a7, vgl. Roetz, *Die chinesische Ethik*, S. 322.339.

jenseits aller Rollen und jenseits aller Tradition rein als natürlich empfindendes Wesen gedacht – eine Voraussetzung dafür, soziale Strukturen so zu öffnen, dass sie mehr als die tradierte „konkrete Sittlichkeit“ (AGPH II, S. 794, mit Hegel) möglich machen, von der Habermas allerdings überraschenderweise meint, dass sie in einer auf die Einbeziehung anderer gegründeten politischen Kultur erhalten bleiben kann (ebd.). Dass Mengzi diese Öffnung nicht selber vornimmt, ist das eine – das andere ist, dass die *Möglichkeit* hierfür im Raum steht, wie seine Gegner wittern, die ihm vorgeworfen haben, er würde mit seiner auf die natürliche Spontaneität setzenden Anthropologie die Tradition und sogar die Politik überflüssig machen.⁴⁹

Dass auch in der Goldenen Regel eine solche grundstürzende Dynamik *angelegt* ist wie in Mengzis Anthropologie, zeigt ein programmatisch mit „Beobachte das Jetzt!“ (*Cha jin*) überschriebenes Kapitel des *Lüshi chungiu*, eines Textes aus der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts. Das Kapitel (*Lüshi chungiu* 15.8), das viele Motive der ausgesprochen facettenreichen achsenzeitlichen Traditionskritik bündelt, verwirft es, noch länger den „aufgestellten Normen“ (*cheng fa*) der frühen Könige zu folgen, denn diese seien nicht länger zeitgemäß. Stattdessen sollte man sich daran orientieren, „wie Normen aufgestellt wurden“ (*suoyi cheng fa*). Diese für meine Begriffe typisch „achsenzeitliche“ kategoriale Ebenenverschiebung vom *Was (suo)* zum *Wie (suoyi)*, von der ersten zur zweiten Ordnung, mit Lawrence Kohlberg von der „law-maintaining“ zur „law-making perspective“ (oder mit Jean Piaget: vom Inhalt zur Struktur),⁵⁰ gehört nun deutlich erkennbar in die Wirkungsgeschichte der von Konfuzius als das „Eine“ seiner Ethik exponierten Goldenen Regel. Denn die gesuchte Methode, so heißt es, besteht in nichts anderem als darin, von sich selbst als einem *Menschen* auszugehen und so zu wissen, was die anderen, die ja auch Menschen sind, wollen, und von daher dann die Regeln des Zusammenlebens zu bestimmen. „Den anderen verstehen, indem man sich selbst beobachtet“, ein traditionsfrei funktionierender methodischer Schritt in direkter, unmittelbarer Verfügung eines jeden, soll neue Normen generieren, die jene des Altertums zurück in der Zeit ersetzen.⁵¹

Es sind genau nicht-traditionale Denkfiguren dieser Art, nach denen m. E. *auch* gesucht werden müsste, um für die Anerkennungs- und Gleichberechtigungsaufgaben, die eine multikulturelle Weltgesellschaft zu lösen hat, die „Genealogie“ zu schreiben, von der sich Habermas erhofft, dass ihre Erinnerung in Form einer „Vergewisserung vergangener Lernprozesse“ (AGPH II, S. 778) die Chancen für eine vernünftige Verständigung vergrößert. Denn immerhin

⁴⁹ Vgl. Roetz, *Die chinesische Ethik*, S. 356.

⁵⁰ Kohlberg, *Essays on Moral Development*, S. 152. Zu Piaget vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, S. 105.

⁵¹ Vgl. hierzu Roetz, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 36f., und Roetz, *Zu den Antizipationen modernen Denkens*, S. 74.

scheint hier gelungen – zumindest theoretisch –, die gemeinsame Ordnung darauf zu gründen, „im Anderen die gleiche Person zu erkennen und anzuerkennen“, als die man sich selbst versteht (AGPH II, S. 792), für Habermas eine der Dimensionen einer gerechten politischen Kultur, neben der komplementären Gleichbehandlung „des Anderen als Anderen“ (AGPH II, S. 794). Auch dieser Gedanke bzw. seine logische Struktur findet sich schon im antiken China, und zwar um 300 v. Chr. aus dem Mund eines reformfreundlichen Königs: „Wer aber nicht [gleich] in Zweifel zieht, was er selbst nicht kennt, und nicht verwirft, was verschieden von ihm selbst ist, der erweist sich als unparteiisch (oder: verdienstvoll) in der Suche nach dem Guten.“⁵²

Gegen den Protest von Konservativen und im Übrigen auch gegen die Mehrheit der damaligen Philosophien, die zwar von der Vielfalt leben, sich aber, ähnlich wie in Griechenland, kaum zu ihr bekennen mögen, wird hier die Anerkennung eines subjektiven Rechts auf Anderssein gefordert, um Reformen zu verteidigen, die dem tradierten Ritenystem zuwiderlaufen. Zwar ist der Nutznießer dieser Anerkennung zunächst die progressive Elite; gleichwohl widerlegt die Stelle zumindest den Verdacht, dass für sie in der chinesischen Tradition schon die geistige Vorstellungskraft fehlte. Ähnlich verhält es sich mit der Anerkennung eines weiteren Bausteins einer modernen Verständigungskultur, des Primats des besten Arguments im zivilen Meinungsstreit, dessen historisch frühester Beleg sich nicht im Westen, sondern im alten China findet, und zwar in einem der Kritik der Konfuzianer gewidmeten Kapitel des Buches *Mozi*:

Menschen, die die Menschlichkeit besitzen, teilen einander die Grundsätze (*li*) mit, warum sie etwas akzeptieren oder verwerfen und warum sie etwas für richtig oder für falsch halten. Wer keine Gründe (*gu*) vorbringen kann, folgt dem, der Gründe vorbringen kann. Wer nichts weiß, folgt dem, der Wissen hat. Wer keine Argumente (*ci*) hat, wird sich gewiss unterwerfen. Und wer etwas Gutes erkennt, wird seine Position ändern. Warum sollten da einander [Feind sein]? (*Mozi* 39).⁵³

Dass Ideen wie diese nicht den chinesischen Mainstream bestimmten – und möglicherweise sogar schon nicht die tatsächliche Praxis derer, die sie formulierten –, sondern eher für *abgebrochene* Lernprozesse stehen, macht sie nicht irrelevant. Denn sie würden selbst als historisch sistierte zumindest ein Bestandteil des textlich fixierten überlieferten Reservoirs aufgeklärten Wissens bleiben, das wiedererinnernd, *anamnetisch*, noch einmal zum Schwingen gebracht

⁵² Zhanguoce 19, vgl. Roetz, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 48.

⁵³ Vgl. hierzu Roetz, *Zu den Antizipationen modernen Bewusstseins*, S. 82. Der nicht genau zu datierende Text stammt möglicherweise aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.

werden kann, wenn erneut Verständigungsprobleme wie in der auseinanderfallenden Welt der Zeit, in der sie entstanden, auf der Tagesordnung stehen. Sie zeigen, dass es keinen triftigen Grund für den Vorbehalt gibt, die Validierung der Entkopplung formalen Denkens bzw. einer „säkularen“ Argumentationslogik von Glaubensinhalten, ohne die es keine rationalen, konsensualen Einigungsverfahren gibt, könnte auf den „Rahmen eines Selbstverständigungsprozesses der westlichen Zivilisation“ beschränkt bleiben (AGPH I, S. 134).

Ideen wie die hier herausgestellten ermöglichen eine wie immer schmale, so doch direkte chinesische Verbindung zwischen schon einmal erworbenem, unabhängig von Religion formuliertem und in diesem Sinne säkularem Wissen und der neuen Suche nach Lösungen, wie mit den Problemen einer pluralen Welt umzugehen sei, und damit mehr *Zeitgenossenschaft* zwischen den Alten und den Modernen als bei Habermas vorgesehen. Die Genealogie der säkularen Vernunft ist dann bereits Teil der eigenen Geschichte, die sogar, wie eingangs dargestellt, auch schon in die westliche eingegangen ist. Allerdings drohen diese Ideen erst gar nicht in den Blick zu geraten, wenn man die Perspektive auf die großen „Weltbilder“ und zumal auf die Religionen und Kosmologien ausrichtet. Jaspers' Ansatz in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, dem Buch, das die Achsenzeit-These entwickelt, scheint mir für sie sogar empfänglicher zu sein als der Habermas'sche. Dies verdankt sich Jaspers' (allerdings ein Problem für sich darstellender) geistesaristokratischer Fokussierung auf die einsamen „Denker“ – wobei er nicht berücksichtigt, dass die Entwicklung der Philosophien von breiten, modern gesprochen zivilgesellschaftlichen Debatten begleitet sind –⁵⁴ und weniger auf die organisierten „Glaubensmächte“, die Habermas, wohl unter dem Eindruck des religiösen Fundamentalismus, unter Bezug auf Jaspers' Spätwerk *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*⁵⁵ als Modell für die heutigen streitenden Parteien im sogenannten „Konflikt der Kulturen“ thematisiert.⁵⁶ Das Wort „Glaubensmächte“ kommt im Achsenzeit-Buch noch nicht vor. Es geht dort nicht um den Konfuzianismus, den Daoismus und den Buddhismus, es geht um Konfuzius, Laozi und Buddha.⁵⁷ Mehr noch: Die Achsenzeit wird von Jaspers historisch so datiert, dass das Christentum herausfällt, ganz zu schweigen vom Islam, den spätere Konzipierungen von „Axialität“ auch noch mit berücksichtigen möchten. Zwischen die Ideen der Philosophen und Propheten, die, so lese ich Jaspers vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrung, die Geschlossenheit des Denkens in sich kreisender Gemeinschaften in Richtung auf ein Denken der Aufgeschlossenheit überwinden, und das Ziel der solidarischen Menschheit haben sich noch

⁵⁴ Vgl. zu China Roetz, *Closed or open?*

⁵⁵ Jaspers, *Der philosophische Glaube*.

⁵⁶ Habermas, *Vom Kampf der Glaubensmächte*.

⁵⁷ In *Der philosophische Glaube* hingegen spricht Jaspers vom Konfuzianismus als einer der „großen religiösen Erscheinungen“ (82) und findet in ihm sogar, textlich äußerst fragwürdig, „Offenbarungsglauben“ (48).

nicht die heute vielfach bemühten Kollektivgebilde der „Kulturen“, der „Zivilisationen“ oder der „Weltreligionen“ geschoben, die, wenngleich mit Wurzeln schon in achsenzeitlichen Ambivalenzen, neue Selbstbehauptungen, Dogmatisierungen und Festschreibungen in die Welt bringen und das Ziel eher gefährden. Nicht die Achsenzeit, sondern deren Ende ist die Geburtsstunde dieser Gebilde, und sie können aus ihrer Sicht gerade nicht das letzte Wort im „interkulturellen Diskurs“ haben.

Meine kritischen Anmerkungen zu *Auch eine Geschichte der Philosophie* sollen dem Ziel des Buches keineswegs zuwiderlaufen, sondern verstehen sich als solidarisch – es geht ja gerade darum, die Validierung der interkulturellen Berechtigung und Akzeptabilität seines normativen Anliegens, der Stärkung der Stimme der moralischen Vernunft, zu stützen. Diese Validierung würde allerdings m. E. davon profitieren, wenn die strikte Trennung zwischen einer axialen Zeit der „Weltbilder“ mit ihren „sakralen Kernen“ und der modernen okzidentalen Zeit der das Sakrale transzendierenden Vernunft gelockert würde, denn sie führt dazu, die frühen in die „moderne“ Richtungweisenden Entwicklungen zu übersehen oder herunterzuspielen. Dies wäre aber eine Relativierung ohne Not, die man sich nicht leisten sollte. Denn je mehr man auf die historische Empirie setzt, desto mehr wächst die Zahl der Verbündeten, die man in aller Welt benötigt.

Literatur

- Ambrogio, Selusi: *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion*. London: Bloomsbury Academic 2021.
- Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- Apel, Karl-Otto: *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Arnason, Johann P.: *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden/Boston: Brill 2003.
- Assheuer, Thomas: „Was nach dem Glauben kommt“, in: DIE ZEIT No. 48, 25.11.2021, S. 68–69.
- Fingarette, Herbert: *Confucius – The Secular as Sacred*. New York: Harper Torchbooks 1972.
- Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen: „Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen“, in: Ders.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 41–58.
- Hampe, Michael: „Jenseits des Glaubens“ (Rezension von *Auch eine Geschichte der Philosophie*), in: DIE ZEIT No. 46, 7.11.2019, S. 59–60.
- Hancock, Christopher: *Christianity and Confucianism: Culture, Faith and Politics*. London: Bloomsbury 2021.

- Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke Bd. 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Herder, Johann Gottfried: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, in: Bernhard Suphan (Hg.): Herders Sämtliche Werke, Bd. 14. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1909.
- Heubel, Fabian: „Transkulturelle Kritik und die chinesische Moderne: Zwischen Frankfurter Schule und Neokonfuzianismus“, in: Iwo Amelung/Anett Dippner (Hgg.): Kritische Verhältnisse: Die Rezeption der Frankfurter Schule in China. Frankfurt am Main: Campus 2009, S. 43–65.
- Heubel, Fabian: Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven. Hamburg: Meiner 2021.
- Humboldt, Wilhelm v.: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Berlin: Dümmler 1836.
- Israel, Jonathan: Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford: Oxford University Press 2001.
- Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München: Piper 1949.
- Jaspers, Karl: „Gibt es eine Weltgeschichte der Philosophie?“ (1955), in: Ders.: Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. München: DTV 1980, S. 138–141.
- Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München: Piper 1962.
- Jones, David Martin: The Image of China in Western Social and Political Thought. Basingstoke: Palgrave 2001.
- Joseph, John E.: „Humboldt, Race and the Genius of the Chinese Language“, in: *Historiographica Linguistica* 26/1–2 (1999), S. 89–148.
- Kant, Immanuel: „Der Streit der Fakultäten“, in: Ders.: Werke in 10 Bänden, hg. W. Weischedel, Bd. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.
- Kohlberg, Lawrence: Essays on Moral Development, Volume I, The Philosophy of Moral Development. San Francisco: Harper & Row 1981.
- Kruse, Wolfgang: Die Französische Revolution. Paderborn: Schöningh 2005.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Abhandlung über die chinesische Philosophie“ (Brief an de Remond, 1715), in: *Antaois* 8/2 (1966), S. 144–203.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Novissima Sinica*. Köln: Deutsche China-Gesellschaft 1979.
- Lunyu: A Concordance to the Analects of Confucius, Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. Reprint Taipei: Chengwen 1972.
- Lüshi chunqiu: *Zhuzi jicheng*, Bd. 4. Hong Kong: Zhonghua shuju 1978.
- Mengzi: A Concordance to Meng-tzu, Harvard-Yenching Sinological Index Series. Reprint Taipei: Chengwen 1973.
- Negt, Oskar: Modernisierung im Zeichen des Drachen. China und der europäische Mythos der Moderne. Frankfurt am Main: S. Fischer 1988 (Neuaufgabe Göttingen: Steidl, 2007).
- Osterhammel, Jürgen: „Die mentale Abschließung Europas (ca. 1770–1830)“, in: Jörg Calließ (Hg.): Europa und das Fremde, Loccum 1998 (Loccumer Protokolle 11/97), S. 173–184.

- Rawls, John: „Das Völkerrecht“, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hgg.): Die Idee der Menschenrechte. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1993, S. 53–103.
- Roetz, Heiner: Mensch und Natur im alten China. Frankfurt am Main/Bern/New York: P. Lang 1984.
- Roetz, Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Roetz, Heiner: „Albert Schweitzer über das chinesische Denken. Eine sinologische Anmerkung“, Nachwort zu Albert Schweitzer, Geschichte des chinesischen Denkens, Werke aus dem Nachlaß. München: Beck 2002, S. 331–348.
- Roetz, Heiner: „Die chinesische Sprache und das chinesische Denken. Positionen einer Debatte“, in: Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 30 (2006), S. 9–38.
- Roetz, Heiner: „Transfer in Dispute. The Case of China“, in: Jörg Feuchter/Friedhelm Hoffmann/Bee Yun (Hgg.): Cultural Transfer in Dispute. Representations of Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages. Frankfurt am Main/New York: Campus, 2011, S. 263–281.
- Roetz, Heiner: „The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism“, in: Marion Eggert/Lucian Hölscher (Hgg.): Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia. Leiden: Brill 2013, S. 9–34.
- Roetz, Heiner: „Überlegungen zur Goldenen Regel. Das Beispiel China“, in: Jens Ole Beckers/Florian Preußger/Thomas Rusche (Hgg.): Dialog – Reflexion – Verantwortung. Dietrich Böhler zur Emeritierung. Würzburg: Königshausen & Neumann 2013, S. 221–240.
- Roetz, Heiner: „Zum Wandel des Welt- und Selbstverständnisses im achsenzeitlichen China. Günter Dux' historisch-genetische Theorie der Kultur im Lichte klassischer chinesischer Textzeugnisse“, in: Günter Dux/Jörn Rüsen (Hgg.): Strukturen des Denkens. Studien zur Geschichte des Geistes. Wiesbaden: Springer VS 2014, S. 79–101.
- Roetz, Heiner: „Closed or open? On Chinese Axial Age Society“, in: Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 39 (2016), S. 137–169.
- Roetz, Heiner: „Das Konzept einer harmonischen Gesellschaft“, in: Gregor Paul (Hg.): Staat und Gesellschaft in der Geschichte Chinas. Baden-Baden: Nomos 2016, S. 123–134.
- Roetz, Heiner: „Erinnerung. 50 Jahre Kulturrevolution“, in: Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 39 (2016b), S. 229–246.
- Roetz, Heiner: „Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der Aufstieg der Gegenwart im China der Zeit der Streitenden Reiche“, in: Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 41 (2018), S. 17–67.
- Roetz, Heiner: „Differenz um jeden Preis? Max Webers China-Studie zwischen Kritik und Apologie“, in: Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (Hgg.): Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung. Baden-Baden: Ergon 2020, S. 631–710.
- Roetz, Heiner: „Zu den Antizipationen modernen Bewusstseins in der chinesischen Philosophie der Achsenzeit“, in: Alfred Schmid/Stefan Rebenich/Hubert Cancik (Hgg.): Archäologie der Moderne. Antike und Antike-Rezeption als Paradigma und Impuls. Basel/Berlin: Schwabe 2020, S. 69–96.
- Roetz, Heiner: „On Subjectivity and Secularity in Axial Age China“, Working Paper #17, Working Paper Series of the HCAS „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“. Leipzig: Leipzig University 2020.

- Rüdiger, Axel: „China als philosophiehistorisches Problem zwischen Philosophia perennis und früh-aufklärerischem Eklektizismus“, in: Rolf Elberfeld (Hg.): Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive. Hamburg: Meiner 2017, S. 195–230.
- Scheler, Max: „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ (1927), in: Ders.: Philosophische Weltanschauung. München: Lehnen 1954, S. 89–118.
- Schelling, W. J.: Philosophie der Mythologie. Bd. 1 (1856). Darmstadt: WBG 1957.
- Schleichert, Hubert/Roetz, Heiner: Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung. 4. Auflage. Frankfurt am Main Klostermann 2021.
- Schweitzer, Albert: Geschichte des chinesischen Denkens. Werke aus dem Nachlaß. München: Beck 2002.
- Shiji: Beijing: Zhonghua 1969.
- Taylor, Charles: A Secular Age. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2007 (deutsch: Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012).
- Vico, Giambattista: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Übersetzt von Erich Auerbach. München: Allgemeine Verlagsanstalt 1924.
- Wimmer, Franz-Martin: „Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert. Barbaren, Exoten und das chinesische Ärgernis“, in: Rolf Elberfeld (Hg.): Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive. Hamburg: Meiner 2017, S. 167–194.
- Wolff, Christian: Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Meiner 1985.

Auch eine Geschichte der Philosophie oder: das antike Christentum bei Jürgen Habermas

Bücher, die schon im Titel den Unterschied zu einer klassischen Philosophiegeschichte markieren („*auch* eine Geschichte der Philosophie“), sind für einen Historiker nicht eben leicht zu kommentieren. Kaum jemand interessiert sich bei der Lektüre einer solchen Kommentierung für Einschätzungen darüber, ob das, was dem betreffenden Historiker als Standard der eigenen Zunft gilt, angemessen berücksichtigt wurde (also für das historiographische Kerngeschäft) – geht es doch in dem Buch, das zu kommentieren ist, um die Plausibilisierung einer These über die der Philosophiegeschichte inhärente Dynamik und eben nicht zu allererst um eine quellengesättigte Gesamtdarstellung abendländischer Philosophiegeschichte. Deswegen möchte ich mich hier vor allem auf zwei Rahmenkonzepte konzentrieren, die im Hintergrund der Darstellung bei Habermas stehen und damit in einem noch ausführlicher zu bestimmenden Verhältnis zu seiner These: Ich werde zunächst zeigen, dass in dem mir zugewiesenen vierten Kapitel „Die Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus und die Entstehung der römisch-katholischen Kirche“ (AGPH I, S. 481–615) gleichsam als Unterströmung ein protestantisches Geschichtsbild des späten neunzehnten und frühen 20. Jahrhunderts präsent ist und dies herauszupräparieren versuchen. Dann werde ich in einem zweiten Abschnitt dieses Beitrags nachweisen, dass auch dem Bild des christlichen Platonismus beziehungsweise der christlichen „Transformation des Platonismus“ (wie es auch heißt: AGPH I, S. 546 u. ö.) ein protestantisches Bild der Philosophie Platons vom Anfang des 19. Jahrhunderts zugrunde liegt. Ich spreche bewusst mit einer Metapher von einer „Unterströmung“, um den Einfluss der Geschichtskonstruktionen von Harnack und der Platon-Deutung von Schleiermacher möglichst präzise zu beschreiben; Habermas ist natürlich viel zu belesen und viel zu klug, um auf der Oberfläche seines Textes nicht auch ganz andere und wesentlich später formulierte Konzepte der Forschung zu präsentieren und stört gelegentlich – sei es bewusst oder unbewusst – die Unterströmung mit geradezu gegenteiligen Sichtweisen; beispielsweise die protestantische Polemik gegen die Vorstellung von einem Sühneopfer Jesu Christi am Kreuz durch deren (wenn ich so abgekürzt reden darf) katholische Rettung bei René Girard.¹ Mich interessieren aber nicht diese vielfältigen Umakzentuierungen der Unterströmung, die ich selbstverständlich wahrgenommen habe, sondern die Frage, warum bei Habermas zwei protestantische

¹ In AGPH I, S. 504 Anm. 25 ist Bezug genommen auf Girard, *Ich sah den Satan fallen*, S. 158f.

Geschichtskonstruktionen in spezifischer Akzentuierung eine so zentrale Rolle für die Rekonstruktion der okzidentalen Konstellation von Glauben und Wissen spielen können. Meine Konzentration auf diese Fragestellung bringt es mit sich, dass ich den vergleichsweise knappen Abschnitt zur institutionellen Entwicklung der römisch-katholischen Kirche in der Antike, der das mir zugewiesene vierte Kapitel abschließt (AGPH I, S. 584–615), eher nur streife, dafür aber mehrfach. Eine Zusammenfassung schließt diesen Beitrag ab.

1 Ein protestantisches Geschichtsbild des frühen Christentums oder: Harnacks Geschichtskonstruktionen als Unterströmung bei Habermas

Wenn man der von Friedrich Wilhelm Graf unmittelbar nach Erscheinen der magistralen beiden Bände von Jürgen Habermas vorgelegten Deutung folgen und eine bestimmte Form protestantischer Deutung der Konstellationen von Glauben und Wissen in diesem Werk erkenntnisleitend sehen möchte (ich möchte das tun)², dann sind die Sichtweisen auf das antike Christentum im vierten Kapitel ein vorzüglicher Beleg dieser Deutung von Graf. Selbstverständlich wird von Habermas neuere Fachliteratur evangelischer wie römisch-katholischer Provenienz und dazu solche von jüngeren Wissenschaftlern wie Annette Merz oder Ruben Zimmermann herangezogen, wenn es um Jesus von Nazareth geht.³ Auch ist das Bild der Modifikationen des Neuplatonismus bei Plotin und Augustinus von Hippo in Auseinandersetzung mit Werner Beierwaltes und Jens Halfwassen einerseits sowie mit Kurt Flasch andererseits entwickelt.⁴ Aber man muss nur einmal die etwas ketzerische Frage stellen, warum ein griechischer christlicher Neuplatoniker wie Gregor von Nyssa oder der Dionys vom Areopag genannte mild miaphysitische palästinische Mönchsanonimus oder aber der Lateiner Boethius jeweils ein einziges Mal kurz erwähnt werden (AGPH I, S. 533.630), obwohl ihre Synthesen ganz genauso unter der Überschrift „Umkehr der Blickrichtung vom Kosmos ins eigene Innere“ (AGPH I, S. 573) hätten referiert werden können. Boethius, Pseudo-Dionys und Gregor hätten

² Graf, *Aufklärung, alteuropäisch*, S. 109–125.

³ Es liegt vermutlich an Gesprächskontakten zwischen Graf und Habermas, dass die jüngere Forschung im Falle der Neutestamentlerin Annette Merz in Gestalt eines Aufsatzes in einem von Graf mitherausgegebenen Sammelband (Merz, *Der historische Jesus*, S. 23–56) und nicht in Form des einschlägigen Lehrbuchs (Theißen/Merz, *Der historische Jesus*) verwendet wurde: AGPH I, S. 495 Anm. 9. Ruben Zimmermann wird AGPH I, S. 498 Anm. 18 ebenfalls mit einem Aufsatz (*Wundern über „des Glaubens liebstes Kind“*, S. 95–120) herangezogen und nicht mit anderen einschlägigen monographischen Arbeiten (z. B. *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu*, passim).

⁴ AGPH I, S. 546 mit Anm. 77–79: Beierwaltes, *Denken des Einen*; Flasch, *Augustinus. Einführung in sein Denken* sowie Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*.

aber davor bewahren können, diese Wendung als Vorwegnahme einer Alternative oder gar als Abkehr zu einer klassischen metaphysischen Kosmologie zu präsentieren.⁵ Mir scheint, dass sich diese ganze Optik des vierten Kapitels bei Habermas – also die Konzentration auf Augustinus und dessen sehr spezifische Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus – und die Alternative zwischen einer Introspektion und einer auf den Kosmos zentrierten Perspektive einer *protestantischen Sicht* auf die Entwicklungsgeschichte des Christentums verdankt, die im 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund ganz bestimmter philosophischer und theologischer Gedankengebäude entstand und sich in eindrucklicher Vollkommenheit wie bemerkenswerter Einseitigkeit in der großen, mehrfach revidierten Dogmengeschichte von *Adolf Harnack* findet⁶.

Diese – metaphorisch formuliert – Unterströmung lässt sich bis in die Architektur des vierten Kapitels hinein beobachten: Für Harnacks Zugang war charakteristisch, dass eine streng zugespitzte geistesgeschichtliche Fragestellung, die Frage nach der „Hellenisierung des Christentums“, mit einem Interesse für die Institutionalisierung des antiken Christentums kombiniert wurde, denn „die Institutionen sind das Knochengerüst der Geschichte und sie allein vermögen wir zu erkennen“, wie Harnack auf einem seiner Vorträge einmal prägnant formuliert hat.⁷ Entsprechend folgt bei Habermas auf drei Abschnitte zu Jesus, der „Begegnung von Christentum und Hellenismus“ und der christlichen Transformation des Platonismus ein Abschnitt „Die römisch-katholische Kirche – zwischen Heilsanstalt und weltlicher Macht“ (AGPH I, S. 584–615). Und in diesem abschließenden Abschnitt zur Institutionalisierung der römisch-katholischen Kirche feiern beispielsweise die bei Harnack prägenden „drei apostolischen Normen“, Glaubensregel, Schriftkanon und Amt, fröhliche Urständ (AGPH I, S. 591); allerdings verweist Habermas in den Fußnoten dazu nicht auf Harnack, sondern auf ein Frühwerk aus meiner eigenen Produktion, in dem ich die Benutzung dieses Harnackschen Modells für heutige Historiographie des antiken Christentums noch für möglich und sinnvoll hielt.⁸

Bereits der Abschnitt über den verkündigenden und den verkündigten Jesus, mit dem das Kapitel nach einer Einleitung beginnt, bietet den klassischen Rahmen protestantischer Dog-

⁵ Vgl. dazu beispielsweise Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*, S. 400–526 sowie Ritter, *Dionys vom Areopag*, S. 69–148.

⁶ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*; ich erlaube mir auf meine Einleitung in den Neudruck des Werks aus dem Jahre 2015 hinzuweisen, in der auch die einschlägige Sekundärliteratur bibliographiert ist (Markschies, *Vorwort*, S. [I–XII] = S. 155–167).

⁷ Harnack, *Wie soll man Geschichte studieren*, S. 154 = 222; vgl. dazu Markschies, *Hellenisierung des Christentums*, S. 49–58.

⁸ Markschies, *Das antike Christentum*, S. 170. Kritik an diesem Konzept von drei Normen z. B. bei Markschies, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen*, S. 215–218. Mir ist aufgrund dieser Rezeption deutlich geworden, dass ich die entsprechende Passage im vielfach nachgedruckten Taschenbuch überarbeiten muss.

mengeschichte nicht mit einem expliziten Bezug auf Harnack, sondern auf der, in den Fußnoten und im Haupttext explizit und mit Namen ausgewiesenen Basis einer Unterscheidung von Rudolf Bultman.⁹ Diesen Abschnitt möchte ich nun etwas ausführlicher analysieren, um meine These von einem protestantischen Geschichtsbild des letzten und vorletzten Jahrhunderts als Unterströmung etwas ausführlicher zu belegen. Denn es ist ja zu zeigen, dass der explizite Bezug auf Bultmann in Wahrheit auch wieder nur die Oberfläche einer von Harnack geprägten Unterströmung ist.

Obwohl wie gesagt in diesem einleitenden Abschnitt des vierten Kapitels auch neuere Fachliteratur zitiert wird, wird das Bild der Anfänge des Christentums auf den ersten Blick von Bultmanns oft nachgedrucktem „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“ bestimmt; das Büchlein erschien erstmals im Jahr 1949. Bultmann unterscheidet die Verkündigung Jesu, die er im Rahmen des Judentums rekonstruiert, von dem „Synkretismus des hellenisierten und von der Gnosis beeinflussten Christentums“, dem er die – nebenbei bemerkt: nur vor jüdischem Hintergrund überhaupt verständliche – paulinische Versöhnungs-, Opfer- und Kreuzestheologie zuweist.¹⁰ Natürlich zeigt das Stichwort „Synkretismus“ an, dass Bultmann ein gerüttelt Maß der religionsgeschichtlichen Forschung seiner akademischen Lehrer aufgegriffen hatte, die Harnack für historisch wie theologisch unerheblich hielt und für seine eher irenische Persönlichkeit ungewohnt aggressiv ablehnte.¹¹ Aber der Dualismus einer schroffen Teilung zwischen einer noch nicht hellenisierten Verkündigung des historischen Jesus einerseits und einer hellenisierten Verkündigung Jesu als Christus charakterisiert als Fundamentalunterscheidung auch das Bild Harnacks von der Entwicklungsgeschichte des frühen Christentums.¹² Und auf diese Fundamentalunterscheidung als einen der für das protestantische Geschichtsbild charakteristischen Duale kommt es letztlich an, sie charakterisiert nämlich das ganze Kapitel.

Natürlich merkt man, wenn man sich von Berufs wegen mit den Anfängen des Christentums beschäftigt, der genannten Fundamentalunterscheidung und dem auf ihr beruhenden

⁹ AGPH I, S. 495 Anm. 10: Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, S. 97.

¹⁰ Habermas verweist selbst auf: Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, S. 191ff. Er hält aber ausdrücklich fest: „Man muss dieser etwas schroffen, zuweilen sogar parteiisch gezeichneten Gegenüberstellung nicht folgen, um gleichwohl der Perspektivendifferenz zwischen dem verkündenden und dem verkündigten Jesus Rechnung zu tragen“ (AGPH I, S. 496f. mit Anm. 11 auf S. 497). – Bultmann hat seine Sicht insbesondere in kritischen Auseinandersetzungen noch viel deutlicher entfaltet als im populär angelegten Taschenbuch von 1949, vgl. beispielsweise ders., *Rez. von Friedrich Büchsel, Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Sp. 203–205.

¹¹ Marksches, *Synkretismus*, S. 538–552.

¹² Basse, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs*, S. 76–82.129–131 sowie Meijering, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks*, passim.

Geschichtsbild das ehrwürdige Alter an (um die Tatsache freundlicher zu formulieren, dass in unserer Disziplin Geschichte so nicht mehr rekonstruiert wird). Interessanterweise ist aber auch Habermas dieses Problem der von ihm verwendeten Unterströmung aufgefallen – er hat nur für seine Darstellung kaum Konsequenzen aus seiner Beobachtung gezogen und schleppt die Fundamentalunterscheidung bis in den Titel seines Unterabschnittes mit. Habermas bemerkt im Blick auf Bultmann (und damit auch Harnack) selbst, dass man „dieser etwas schroffen, zuweilen sogar parteiisch gezeichneten Gegenüberstellung“ nicht folgen müsse (AGPH I, S. 496); man *sollte* ihr – wiederum nebenbei bemerkt – aber auch nicht folgen, weil inzwischen aufgrund von Textfunden des 20. Jahrhunderts wie den Henoch-Handschriften aus Qirbet Qumran sehr viel deutlicher ist, welche Elemente einer angeblich nachösterlichen, synkretistischen Christologie schon die Frömmigkeit Jesu und seiner vorösterlichen Anhängerschar ebenso charakterisierten wie die Schriften des zeitgenössischen Judentums. Die verschiedenen Richtungen des Judentums waren gerade auch in Palästina sämtlich längst „hellenisiert“, wenn man darunter die Prägung durch die umgebende griechisch-römische (oder, wie Habermas sagt, gräko-römische) Zivilisation verstehen will.¹³ Damit lässt sich aber auch ein zweiter Dual nicht mehr aufrechterhalten – er wird heute auch von Fachleuten kaum mehr vertreten: der im klassischen, Harnack in Wahrheit ja schon vorgängigen und vorgegebenen Modell einer „Hellenisierung“ gesetzte Dual zwischen einem ursprünglich nicht hellenisierten, noch dem Judentum je nach Optik verhafteten oder verbundenen Christentum. Wird dieser Dual dennoch wie bei Habermas weiter benutzt, dann liegt sozusagen wie bei der Donauversickerung das protestantische Bild von der Frühgeschichte des Christentums, wie es Harnack verwendet und popularisiert hat, als eine Art von Unterströmung der Darstellung immer noch zugrunde.

Wie bei Harnack hat dieses von Dualen geprägte Modell auch bei Habermas die Konsequenz, dass der Neuigkeitswert der Verkündigung des historischen Jesus deutlichst (und für meinen Geschmack überdeutlich) herausgestrichen werden muss, um Kontaminationen durch jüdische oder griechische Umwelt zu vermeiden – und bei beiden Autoren, Habermas wie Harnack, ist es neben anderem und durchaus Unterschiedlichem das Liebesgebot, durch das sich Jesus von Nazareth vom umgebenden, am Gesetz orientierten Judentum abhebt (AGPH I,

¹³ Ich verweise statt auf eine große Zahl an neueren Veröffentlichungen sogenannter zwischentestamentlicher Literatur und ihrer Kommentierung lediglich auf die bislang nur fragmentarisch vorliegende und teilweise posthum veröffentlichte Geschichte des Urchristentums meines Tübinger Lehrers Martin Hengel, die er gemeinsam mit Anna Maria Schwemer vorgelegt hat: Hengel/Schwemer, *Geschichte des frühen Christentums*, Bd. I: *Jesus und das Judentum* sowie Bd. II: *Die Urgemeinde und das Judenchristentum* und Hengel/Markschies, *Zum Problem der „Hellenisierung“ Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus*, S. 1–90. Man müsste auch Veröffentlichungen des Berliner Judaisten Peter Schäfer nennen, vor allem: *Zwei Götter im Himmel*. Auch Schäfers Sicht ruht auf neu erschlossenen Texten, nämlich einer bahnbrechenden Publikation byzantinischer Korpora von Texten der sogenannten Mystik, auf.

S. 499f.). Habermas schreibt mit Bultmann schon Jesus einen „Zug zur Individualisierung des Glaubens“ zu (AGPH I, S. 502 vom nachösterlichen Christentum¹⁴), der angeblich die Bedeutung des Volkes Israel und der Beziehungen der Menschen dieses Volkes untereinander deutlich marginalisiert. Ein Zug dieser Individualisierung ist für Habermas die private Lektüre der Heiligen Schriften im Christentum (AGPH I, S. 517). Auch diese Sichtweise findet sich natürlich schon bei Harnack vorgezeichnet, prominent in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums.¹⁵ Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften hat Harnack übrigens auch gehandelt; Habermas zitiert die Ergebnisse dieser Studie aus der Sekundärliteratur unserer Tage (AGPH I, S. 517 Anm. 41¹⁶). Heute werden solche Forschungspositionen, die die Einzigartigkeit Jesu oder seiner Gemeinde auf Kosten eines äußerst einseitigen und schematischen Bildes des Judentums zu beschreiben suchen, oft als „antijüdisch“ bezeichnet; man muss sich aber klarmachen, dass Harnack wie Bultmann jüdische Quellen aus der Zeit des Zweiten Tempels nur in sehr eingeschränkter Form zur Verfügung standen und ihre durchaus mühsame Lektüre eher auf Seiten als konservativ eingeschätzter Neutestamentler wie Adolf Schlatter oder Joachim Jeremias üblich war.¹⁷ Von denen wollten Harnack wie Bultmann sich natürlich absetzen. Habermas übernimmt diese klassischen Sichtweisen einer bestimmten liberalen protestantischen Sicht der frühen Geschichte des Christentums (oder besser: der Jesusbewegung, wie wir heute sagen); so spricht er pointiert von der „unerhörten Idee vom stellvertretenden Sühnetod, durch den Gott selbst“, die angeblich Paulus in die christliche Theologie eingeführt haben soll (AGPH I, S. 504) – man müsste, wollte man wirklich präzise den Neuigkeitswert dieser Theologumena in der Geistes- und Ideengeschichte des Judentums bestimmen, über die Idee eines stellvertretenden Sühnetodes in der Deutung der makkabäischen Märtyrer handeln, dann vor allem fragen, was eigentlich der Sinn des letzten Abendmahls Jesu war und

¹⁴ AGPH I, S. 503 Anm. 22: Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, S. 84f.: „Aber Bultmann betont (ebd., 205) zu Recht, dass die Individualisierung des Gottesverhältnisses in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments und vor allem bei Jeremias schon ausgeprägt ist, um dann freilich einschränkend hinzuzufügen: ‚[...] wirklich erreicht ist sie erst bei Paulus, der den Sinn der Gnade Gottes radikal erfasst‘. Hier werden klassische Modelle einer erst im Christentum zur Vollendung gekommenen Vorstellung des Individuums und einer Überwindung eines angeblichen jüdischen Partikularismus im christlichen Universalismus des Heils weiter tradiert, die uns heute problematisch erscheinen und der Vielfalt paganer wie jüdischer Texte nicht gerecht werden. Für die pagane Seite vgl. beispielsweise Seidensticker, *„Ich bin Odysseus“*, S. 167–184.

¹⁵ Harnack, *Das Wesen des Christentums*.

¹⁶ Harnack, Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche.

¹⁷ Und auch eine gründliche Kenntnis rabbinischer wie nichtrabbinischer antiker Literatur, die Bultmann offenbar wenig interessierte, bewahrte nicht vor entsprechenden dualistischen Modellierungen: Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker* (vorgetragen übrigens in der Vorlesungsreihe eines Instituts, das sich in Leipzig und Münster mit kritischen Editionen und Übersetzungen maßgeblicher rabbinischer Texte beschäftigte).

schließlich die Frage nach dem Alter der Worte vom leidenden Menschensohn stellen.¹⁸ „Die Sprengwirkung des christlichen Trinitätsglaubens“ war Paulus tatsächlich kaum klar, gerade wie Habermas formuliert (AGPH I, S. 505); sie war ihm aber nicht deswegen nicht klar, weil er die historischen Folgen des Kontinuitätsbruchs im Antisemitismus nicht ahnen konnte (so Habermas), sondern vor allem deswegen, weil praktisch das gesamte zeitgenössische Judentum sich zu einem einzigen Gott bekannte und trotzdem verschiedene Denker und Strömungen unterschiedliche göttliche Personen unterschieden – Peter Schäfer hat das in verschiedenen Veröffentlichungen unabweisbar klargelegt.¹⁹ Sowohl in den jüdischen Formen einer mehr-personalen göttlichen Einheit als auch in denen, die in der Jesus-Bewegung aufgekommen sind, wurden die göttlichen Figuren natürlich wie auch in der zeitgenössischen platonischen Philosophie streng hierarchisiert („subordiniert“, wie wir in meinem Fach zu sagen pflegen); die spätere anti-subordinatianische Theologie des ersten Reichskonzils von Nicaea 325 n. Chr. mit ihrem Bekenntnis zu der Gleichheit der Substanz nach (ὁμοούσιος) lag noch vollkommen außer Blick. Von „Erbsünde“ sollte man bei der Nachzeichnung der originären paulinischen Theologie besser nicht sprechen (AGPH I, S. 514); diese theologische Figur kommt erst durch eine vermutlich in Mailand entstandene Auslegung der paulinischen Briefe im 4. Jahrhundert in bestimmte westliche Traditionen der Paulus-Deutung und das natürlich vor allem, weil Augustinus sie in einer bestimmten Phase seines Lebens rezipiert und popularisiert hat. Sie ist auch besser in Übersetzung des lateinischen *peccatum originale* als „Ursünde“ bezeichnet²⁰.

Noch zwei abschließende Beobachtungen: Bultmann erklärt die paulinische Theologie zwar tatsächlich mit einem „gnostischen Erlösermythos“ (AGPH I, S. 514f.), aber dieses Konstrukt hat bereits 1960 Carsten Colpe mit seiner schlechterdings genialen Göttinger Habilitationsschrift „Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos“ erledigt, die im folgenden Jahr im Druck erschien.²¹ Und schließlich geistert mit der Idee einer Parusieverzögerung eine ursprünglich von Albert Schweizer erfunden

¹⁸ Über die Frage, ob die paulinischen Vorstellungen von einer sühnenden Wirkung des Todes Jesu für die Sünden der Vielen eher aus pagan-hellenistischen oder aus jüdisch(-hellenistischen) Texten abzuleiten seien, brach über eine Münchener evangelisch-theologische Habilitationsschrift des Jahres 1985 eine heftige Kontroverse in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts auf: Breytenbach, *Versöhnung*; vgl. zur damaligen Debatte Becker, *Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu*, S. 30–32. 41f. – Im Rückblick wird man vermutlich sagen müssen, dass man zu wenig zwischen der Konstitution einer Tradition und ihrer Rezeption bzw. Tradition unterschieden hat.

¹⁹ Vor allem Schäfer, *Zwei Götter im Himmel*. – Für Philo von Alexandrien habe ich Entsprechendes zu zeigen versucht: Marksches, *Jüdische Mittlergestalten und die christliche Trinitätstheologie*, S. 199–214.

²⁰ Klassisch: Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas*; neuere Sichtweise: Frederiksen, *Sin. The Early History of an Idea*.

²¹ Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*.

dene, angeblich für das erste Christentum traumatische, aber theologisch höchst produktive Erfahrung durch das bei Habermas gezeichnete Bild (AGPH I, S. 512), die in den fünfziger Jahren über Schweizer Theologen, den im Schweizer Exil lebenden späteren Marburger Neutestamentler Werner Georg Kümmel und seinen Schüler Erich Gräßer Einzug in die bundesrepublikanische exegetische Literatur fand.²²

Ich möchte mit diesen Bemerkungen nicht missverstanden werden: Ich habe das Bild von der Frühgeschichte des Christentums bei Habermas nicht deswegen mit Ergebnissen neuerer exegetischer Forschung kontrastiert, weil ich erwarte, dass man seine Geschichte der okzidentalen Konstellation von Glauben und Wissen als Lehrbuch für die Examensvorbereitung im Fach Neues Testament benutzen können sollte. Mir liegen kleinliche Kritikastereien an dem Bild, das im vierten Kapitel der beiden magistralen Bände gezeichnet wird, schon deswegen vollkommen fern, weil ich mich dann ja fragen müsste, warum Habermas nach Lektüre meiner eigenen Veröffentlichungen, die ausführlich in den Fußnoten auftauchen, nicht an der durch mehrfache Duale geprägten Grundarchitektur deutscher protestantischer Geschichtsschreibung der vergangenen Jahrhundertwende irre geworden ist. Und dann bliebe wahrscheinlich als Antwort nur die etwas ernüchternde Einsicht, dass ich selbst auch erst in den letzten Jahren im Kontakt mit ausländischen Kolleginnen und Kollegen immer deutlicher gemerkt habe, dass es sich bei diesen Geschichtsbildern zwar um imponierende Forschungsleistungen der vergangenen Jahrhunderte handelt, die zu studieren Gewinn bringt und Vergnügen macht, aber aus denen kein Honig mehr für die Rekonstruktion der ersten Jahrhunderte der Jesus-Bewegung zu ziehen ist. Auch der pointierte Bruch mit dem Bild einer dem Neuen Testament gleichzeitigen, synkretistischen Gnosis, das Habermas von Bultmann übernimmt (AGPH I, S. 514f.), in meiner eigenen Dissertation von 1990 war für meinen heutigen Geschmack noch viel zu stark als Repristinatio des Gnosis-Bildes von Harnack angelegt,²³ übrigens deutlich stärker als bei Colpe in dessen erwähnter Habilitationsschrift. Es finden sich zudem bei Habermas, wie ich bereits andeutete, nicht nur vorsichtige Problematisierungen der Duale von Harnack und Bultmann, sondern auch die prominente Rezeption der Theorie des französischen, römisch-katholischen Literaturwissenschaftlers, Kulturanthropologen und Religionsphilosophen René Girard über den Sündenbockmythos und seine Umgestaltung im Christentum (insbesondere AGPH I, S. 504 mit Anm. 25). Mit anderen Worten: Die Unterströmung in Gestalt der indirekt präsenten Geschichtskonstruktion Harnacks schließt natürlich nicht aus, dass bei Habermas auch Geschichtskonstruktionen von Bultmann oder Schweizer und Deutungshorizonte von Girard präsent sind. Nicht zuletzt darin zeigt sich ja auch, dass hier nicht jemand nachschreibt

²² Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*; Gräßer, *Das Problem der Parusieverzögerung*.

²³ Markschies, *Valentinus Gnosticus?*

oder abschreibt, sondern trotz aller Prägung durch ein Paradigma der Geschichtskonstruktion sehr selbständig denkt und arbeitet.

Und ein zweiter, ebenfalls selbstkritisch angelegter Einwand gegen ein mögliches Missverständnis ist mir auch noch wichtig: Zu Beginn weist Habermas sehr deutlich darauf hin, dass er mangels Kompetenz nur die okzidentale Seite der Konstellation von Glauben und Wissen behandelt hat und einen Durchgang durch die Geschichte der *westlichen* Philosophie vorgelegt hat (AGPH I, S. 9). Angesichts des Alters habe er die „Bibliotheken von Sekundärliteratur“ nicht berücksichtigen können und ihm ginge es bestenfalls um die Plausibilisierung einer Lesart dieser Philosophiegeschichte. Mithin kann man Habermas schlecht vorwerfen, dass Origenes (übrigens durchgängig „Origines“ geschrieben), Gregor von Nyssa und Pseudo-Dionys vom Areopag bei ihm nicht vorkommen, handelt es sich doch um östliche Autoren. Wenn man allerdings fragt, warum der durch diese Denker charakterisierte Osten für eine Zeit, als intensiver Austausch zwischen Ost und West die Christenheit im römischen Reich prägt, überhaupt so abgeblendet werden kann, kommt man wieder auf die Unterströmung der klassischen protestantischen Dogmengeschichte: Der im russischen Baltikum sozialisierte Harnack mochte die nachnizänische östliche Theologie nicht, weil er darin Linien angelegt sah, die auf eben jene griechisch-russische Orthodoxie führten, die sich nicht nur auf dem Revaler Domberg in seinen Jugend- und Studententagen aggressiv und von den zaristischen Behörden massiv unterstützt breit machte. Entsprechend wurde die kritische Edition der Werke Gregor von Nyssas auch nicht im Rahmen der von Harnack begonnenen Kirchenväterausgabe der preußischen Akademie durch protestantische Theologen begonnen (und im Leipziger Verlag Hinrichs veröffentlicht), sondern durch den klassischen Philologen Werner Jaeger vor seiner Emigration in die USA angefangen (und bei Brill in Leiden publiziert).²⁴

2 Ein klassisches Bild des christlichen Platonismus oder: Habermas' Variante der Hellenisierungsthese

Gelegentlich wirbelt ein Vortrag, ein Gespräch, eine Lektüre ganze Weltsichten durcheinander. Ich werde beispielsweise nie vergessen, wie ich erstmals den Protest des Münsteraner klassischen Philologen Heinrich Dörrie gegen die mir bis dahin ganz selbstverständliche Formel vom christlichen Platonismus wahrnahm und mein im Gymnasium und den ersten Semestern Studium vermitteltes Bild von einer Rezeption (oder sagen wir besser gleich wie Habermas: Transformation) des Platonismus durch christliche Autoren der Antike kräftig durcheinan-

²⁴ Kahle, *Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche*, S. 272–274.

dergewirbelt wurde.²⁵ Dörrie, dessen Thesen mir sein ebenfalls in Münster wirkender Schüler Matthias Baltes nahe brachte,²⁶ wies nämlich darauf hin, dass in der christlichen Rezeption des antiken Platonismus ein zentrales Lehrstück, nämlich die Lehre von der Weltseele, nie wirklich aufgenommen wurde und auch die Vorstellung von geistigen Formen materieller Realität, die wir wenig glücklich ‚Ideen‘ nennen, bei kaum einem der sogenannten „christlichen Platoniker“ der römischen Kaiserzeit und Spätantike wirklich aufgegriffen wird.²⁷ Dörrie bestritt deswegen bekanntlich, dass man überhaupt von einem „christlichen Platonismus“ im eigentlichen Sinne sprechen könnte. Mir scheint, wenn ich an dieser Stelle Dörries Einwand noch etwas zuspitzen darf, dass es vor allem die Präsentation der platonischen Philosophie durch Friedrich Schleiermacher und seine Konstruktion waren, die auf ein Bild eines Platonismus ohne Prinzipientheorie und mit stark reduzierter Seelenlehre geführt haben. Ein anderer wichtiger Platon-Forscher, Konrad Gaiser, wurde nicht müde, kritisch auf die große Bedeutung dieser von Schleiermacher begründeten Unterströmung der deutschen Forschungstradition hinzuweisen und man kann sie noch sehr viel besser studieren, seit dem der Gräzist Lutz Käppel mit seinem Team die entsprechenden Bände der Kritischen Gesamtausgabe Schleiermachers erarbeitet und schon einige vorgelegt hat.²⁸ Wir sind mit anderen Worten wieder bei einem protestantischen Geschichtsbild, bei einer protestantischen Geschichtskonstruktion – und um ihren Einfluss bei Habermas nachzuweisen, muss ich etwas ausholen und früher mit dem Referat beginnen als das mir zugewiesene vierte Kapitel.

Ich beginne mit der „ersten Zwischenbetrachtung“ zu den „begrifflichen Weichenstellungen der Achsenzeit“ (AGPH I, S. 463–480). In diesem Abschnitt ist nämlich nicht nur der Boden bereitet für die Darstellung des antiken Christentums, sondern es werden die letztlich von Schleiermacher geprägten Details des Platon-Bildes, das Habermas als Unterströmung voraussetzt, noch einmal schön sichtbar: Habermas interessiert, so kann man der Zwischenbetrachtung noch einmal entnehmen, der „*Strukturwandel* der Weltbilder“ durch einen kognitiven Schub weg von den mythischen Erzählungen hin zu einer entdämonisierten Welt, deren

²⁵ Die einschlägigen Beiträge sind vor allem gesammelt in: Dörrie, *Platonica minora*.

²⁶ Baltes, ΔΙΑΝΟΕΜΑΤΑ. – Baltes gab bis zu seinem Tod 2003 das große Werk der „Platonica maiora“, eine kommentierte Übersetzung von Textzeugnissen des kaiserzeitlichen Platonismus mit Übersetzungen heraus, die auf eine Idee und Vorarbeiten von Dörrie zurückgehen.

²⁷ Vgl. dazu jetzt aber Zachhuber, *Time and Soul* und vorher schon Baltes, *Art. Ideen (Ideenlehre)*, Sp. 220–246.

²⁸ Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*. – Im Rahmen der „Kritischen Gesamtausgabe“ der Werke Schleiermachers, herausgegeben von Lutz Käppel u. a., sind in der Abteilung IV Übersetzungen bislang zwei Bände erschienen, an der Fortsetzung wird in Kiel gearbeitet. Die Ausgabe stellt nicht nur den in bisherigen Ausgaben stark veränderten Text der Übersetzung wieder her, sondern bietet auch die Fassung des griechischen Textes, den Schleiermacher übersetzte: [https://www.degruyter.com/serial/skgaa4-b/html](https://www.degruyter.com/serial/skgaa4-b/htmlhttps://www.degruyter.com/serial/skgaa4-b/html) (letzter Zugriff am 29. August 2022).

vielfältige Erscheinungen streng von der „Welt im Ganzen“ unterschieden werden (AGPH I, S. 464f.). Damit wird das alte Narrativ „vom Mythos zum Logos“ erneut aufgelegt, obwohl natürlich der Blick auf kaiserzeitliche Platoniker wie Plutarch oder Philo von Alexandrien zeigen könnte, dass der Mythos nur seine Funktion ändert, aber beispielsweise in der platonischen Philosophie paganer wie jüdischer Prägung ebenso zentral bleibt wie die Dämonen.²⁹ Habermas weiß das natürlich, aber er versteht den Mythos bei Platon als *Ergänzung* der Erkenntnis (AGPH I, S. 443) und nicht als *Modus* der Erkenntnis – im Blick auf bestimmte Sachverhalte und in bestimmten Kommunikationskontexten bei Platon ja übrigens der einzige mögliche Modus der Erkenntnis vor der Überführung des ἐξωτερικὸς λόγος in den λόγος (um mich an dieser Stelle nochmals als Anhänger der Tübinger Platon-Deutung von Konrad Gaiser und Thomas Alexander Szlezák zu entbergen, der Habermas erkennbar nicht verpflichtet ist).³⁰ Ich verzichte jetzt nicht nur aus Zeitgründen darauf, daran zu erinnern, dass diese unterschiedlichen Akzentuierungen natürlich auch stark mit einer unterschiedlichen Interpretation der platonischen Schriftkritik im siebenten Brief und der Grundarchitektur seiner Dialoge zusammenhängen.³¹ Schließlich geht es ja mit Blick auf mein Kapitel auch nicht um das bis auf den heutigen Tag kontrovers verhandelte Thema der ursprünglichen Lehre Platons, sondern um das Gesicht des kaiserzeitlichen und spätantiken Platonismus, mit dem sich christliche Autoren (kaum: Autorinnen) auseinandersetzen.

Ich mache das, worum es mir eigentlich geht, besser noch an einem zweiten Beispiel deutlich, um zu zeigen, dass die von Habermas gewählte Optik auf den (kaiserzeitlichen) Platonismus ihm wesentlich besser erlaubt, diese philosophische Schule in die von ihm postulierte Entwicklungsgeschichte nachmetaphysischen Denkens einzuzeichnen, die als These seinen beiden Bänden zugrunde liegt: Nur weil Habermas den in Wahrheit außerordentlich großen Stellenwert der Dämonologie bei kaiserzeitlichen und spätantiken Platonikern in der Tradition deutscher protestantischer Platon-Bilder systematisch ignoriert,³² kann er die kategorial gesetzte Differenzierung von „Weltbild“ und „Lebenswelt“ aufrecht erhalten und als bleibende Leistung einer „Achsenzeit“³³ präsentieren. Wenn man sowohl den Stellenwert von Mytho-

²⁹ Klassisch: Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*; aus der jüngeren Forschungsdiskussion: Niehoff, *Philon von Alexandria*, bes. S. 204–218.

³⁰ Zuletzt: Szlezák, *Plato. Meisterdenker der Antike*.

³¹ Als Gegenposition: Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*.

³² Brisson/O’Neill/Timotin, *Neoplatonic Demons and Angels* sowie Timotin, *La démonologie platonicienne*.

³³ Ich will nicht verhehlen, dass ich die Leistungsfähigkeit des Begriffs „Achsenzeit“ skeptisch beurteile, nicht zuletzt aufgrund seiner mangelnden Präzision und starken Bindung an bestimmte philosophische Konzepte des vergangenen Jahrhunderts. Das hat jetzt ausführlich dargestellt: Assmann, *Achsenzeit*.

logie als auch der Dämonologie im kaiserzeitlichen Platonismus anders veranschlagt als Habermas und die Forschungstraditionen, auf die er sich stützt, müsste man also hinterfragen, ob hier tatsächlich das „Weltbild“ dasjenige Bild ist, „das sich die jeweils Beteiligten von ‚der‘ Welt machen, wenn sie in ihren täglichen Routinen innehalten, um ihre Alltagswelt und sich selbst als deren Bestandteil objektiv als das Ganze der Welt so vorzustellen beziehungsweise denkend zu verarbeiten, wie sie tatsächlich ist“ (AGPH I, S. 469). Denn für Mythologie wie Dämonologie gilt (wieder am Beispiel des kaiserzeitlichen Platonismus), dass sie Teil der Alltagswelt wie der Distanz nehmenden Weltbilder sind, wenn auch in jeweils unterschiedlichen Formen. Noch einmal sehr viel knapper und konkreter formuliert: Plutarch, ein in vielfacher Hinsicht außerordentlich einflussreicher kaiserzeitlicher Platoniker, wird bei Habermas nicht erwähnt. Hätte der Autor ihn erwähnen wollen, hätte er ihn als archaischen, unaufgeklärten Denker präsentieren müssen, der die Weichenstellungen der Achsenzeit nicht rezipiert hatte – aber vielleicht wäre Habermas auch umgekehrt ins Grübeln über sein Bild des kaiserzeitlichen Platonismus und die Funktion des Platonismus überhaupt für das Konzept der Achsenzeit gekommen.

Mir kommt es hier wieder nicht auf eine kleinliche philologisch-historische Kritik an Details an oder auf eine bloße Problematisierung des klassischen Narrativs „vom Mythos zum Logos“³⁴ an, das wie das Platonbild Schleiermachers der Darstellung bei Habermas als Unterströmung zugrunde liegt. Ich möchte vielmehr zeigen, dass dieses klassische Narrativ verbunden mit der Unterscheidung der Alltagswelt vom Weltbild schlechterdings grundlegende Bedeutung für die Deutung des antiken Christentums und seiner Transformation des kaiserzeitlichen und spätantiken Platonismus hat. Dabei will ich die *particula veri* dieses Zugriffs und seine Leistungsfähigkeit auch gar nicht prinzipiell in Abrede stellen. Im Rahmen dieser dualen Unterscheidungen von Mythos und Logos bzw. Alltagswelt und Weltbild können beispielsweise die platonischen Vorstellungen von geistigen Formen irdischer Realitäten pointiert thematisiert werden (und werden auch so thematisiert und als Projektion kritisiert). Es kann aber – nebenbei bemerkt – vor dem Hintergrund dieser Unterscheidungen die fundamentale aristotelische Kritik an der – wie der Stagirite zeigt – platonischen Wirklichkeitsverdopplung nicht wirklich aufgegriffen werden: Es gibt zwar einen Abschnitt zu „Platons Ideenlehre“ (AGPH I, S. 434–459), aber keinen zu Aristoteles Verbindung von Weltbild und Alltagswelt.³⁵ Die Kritik des Aristoteles an Platon wird zur Profilierung des Bildes von Plato herangezogen (AGPH I, S. 438), aber nicht als eigenständiger antiker Entwurf von Rang zum Thema der Konstellationen von Glauben und Wissen behandelt. Das könnte, etwas spitz formuliert, vielleicht auch mit der Kanonisierung des einen in den Lehrplänen des deutschen Gymnasiums

³⁴ Nestle, *Vom Mythos zum Logos*; kritisch u. a.: Fowler, *Mythos and Logos*.

³⁵ Aus der Fülle der Literatur: Detel, *Aristoteles*.

zu tun zu haben, die keinen Platz für den anderen lassen – und damit letztlich wieder mit den Bildungsreformen des frühen 19. Jahrhunderts und Humboldt und wieder Schleiermacher.

Sehr deutsch, sehr protestantisch ist allein schon die Konzentration auf die kaiserzeitliche *platonische* Philosophie bei weitgehender Abblendung der stoischen und epikureischen Philosophie, die in Anknüpfung wie Widerspruch (ersteres eher im Blick auf stoische Philosophumena, letzteres im Blick auf Epikur, gegen den beispielsweise der Bischof Dionys von Alexandria ein vor einiger Zeit hervorragend erneut kritisch ediertes und übersetztes Werk verfasst hat³⁶) nicht nur einen kleinen Kreis von Gebildeten prägten (AGPH I, S. 527), sondern beispielsweise auch hochrangige Politiker wie den Kaiser Mark Aurel (AGPH I, S. 529). Diese im Verlauf des Kapitels immer stärker zunehmende Konzentration auf den kaiserzeitlichen und spätantiken Platonismus verwundert, weil Habermas in anderen Zusammenhängen meisterliche und zugleich umfassende Skizzen auf der Basis des gegenwärtigen Forschungsstandes zu Gesellschaft und Kultur der römischen Kaiserzeit gelingen, beispielsweise zu der politischen Struktur des römischen Kaiserreiches, das auf Loyalitätsinteresse der Unterworfenen und nicht auf militärisch exekutierten Loyalitätszwang beruhte (wie zutreffend zu lesen steht: AGPH I, S. 523).

Habermas beginnt einen längeren Teil seines Kapitels, der sich unter dem Stichwort „Hellenisierung“ (AGPH I, S. 522) mit der Transformation des kaiserzeitlichen Platonismus durch christliche Denker beschäftigt, mit den sogenannten Gnostikern (ausführlich) und den Alexandrinern Klemens wie Origenes (äußerst knapp) – und dieser Zugang ist nun wirklich der stark geistesgeschichtlich enggeführte Ansatz, wie er sich dem Hellenisierungsbegriff Harnacks verdankt (ich bin hier bewusst knapp, da ich dazu einen eigenen umfangreicheren Beitrag vorgelegt habe³⁷). Denn Gustav Droysen, den Habermas mit Recht als einen der Urheber des Hellenisierungsbegriffs in der deutschen Forschung einführt (AGPH I, S. 528), hatte ihn noch (wie das zugrundeliegende griechische Wort Ἑλληνισμός auch nahelegt³⁸) in einem umfassenden kulturgeschichtlichen Sinne verstanden. Vielleicht gerade deswegen, weil Habermas den Hellenisierungsbegriff so stark geistesgeschichtlich auf den Platonismus eng führt, kann er die in der im Rahmen katholischer Theologie inzwischen wieder heftig umstrittene „Hellenisierung des Christentums“ (Habermas nennt Benedikt XVI. und Johann Baptist Metz; andere wären hinzuzufügen³⁹) ganz nüchtern ohne eine besondere Wertung als philosophiegeschichtliches Phänomen einführen (AGPH I, S. 538f.). Auch das ist natürlich wieder eine

³⁶ Fleischer, *Dionysios von Alexandria*, De natura (περὶ φύσεως).

³⁷ Marksches, *Hellenisierung des Christentums*.

³⁸ Zur Begriffsgeschichte: Marksches, *Hellenisierung des Christentums*, S. 33–45.

³⁹ Essen, *Hellenisierung des Christentums?*, S. 1–17.

bemerkenswert souveräne Haltung, die er selbst als Kritik an Harnack einführt, obwohl man sie durchaus auch als Fortsetzung dessen interpretieren könnte, was Harnack dachte.

Habermas macht zunächst auf Züge des kaiserzeitlichen Platonismus aufmerksam, die eine christliche Rezeption nicht eben erleichterten, weil sie Charakteristika christlicher Lehre entgegengesetzt waren:

Der zeitenthobenen Ewigkeit des in sich ruhenden Kosmos und eines wohlgegliederten Ideenreiches steht der absolute Anfang der aus dem Nichts geschaffenen Welt gegenüber, dem ewigen Nomos der Welt, dem die Erscheinungen von Natur und Menschenwelt unterworfen sind, die Gebote eines unsichtbaren, weltenthobenen Gottes, dessen Verheißungen durch die Dimension der Weltgeschichte, das heißt des gegenwärtigen Weltalters, hindurchgreifen; dem Ethos einer Glückseligkeit, die durch kontemplative Teilhabe am höchsten Gut erstrebt wird, eine Ethik der Nächstenliebe im religiösen Glauben an die Vergebung der Sünden; und der moralisch verdienten Befreiung der unsterblichen Seele aus dem Gefängnis des Körpers die eschatologische Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben unter den Augen Gottes (AGPH I, S. 532).

In dieser Aufzählung von Unterschieden zwischen *dem* Platonismus und *dem* Christentum fehlt eine Gegenüberstellung der Gotteslehre des kaiserzeitlichen Platonismus, wie sie sich beispielsweise in dem Kompendium von Hauptpunkten zeitgenössischer platonischer Schulphilosophie des Albinus/Alkinoos findet⁴⁰, mit der christlichen Vorstellung von Gott und Christus und natürlich die erwähnte Lehre von der Weltseele.⁴¹ Eine solche Ablenkung von zentralen Elementen der platonischen Prinzipientheorie gehört allerdings zu den charakteristischen Zügen des deutschen protestantischen Platon-Bildes, das nicht zuletzt auf Schleiermacher zurückgeht und – mindestens aus Tübinger Perspektive – die Dialoge gegenüber der Prinzipientheorie einseitig bevorzugt. Erst an deutlich späterer Stelle wird noch einmal sehr indirekt nach den Unterschieden beim Gottesbegriff gefragt und ein Widerspruch auch bei der christlichen „*Erfahrung des Absoluten in der Geschichte*“ sowie mit der verzeitlichenden *Inkarnation des Geistes*“ konstatiert (AGPH I, S. 539).

Ganz und gar wieder Harnack folgt dagegen die Idee bei Habermas, die Gnostiker gleichsam als die ersten christlichen Theologen darzustellen, die in Auseinandersetzung mit kaiserzeitlicher platonischer Philosophie die christliche Lehre für die Gebildeten unter ihren Verächtern zu explizieren suchen (AGPH I, S. 535). Habermas folgt dabei zudem sehr stark meiner eigenen Darstellung aus den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts, in der ich mich Harnack an

⁴⁰ Text mit deutscher Übersetzung und Kommentar: Summerell/Zimmer, *Alkinoos, Didaskalikos*.

⁴¹ Sh. o. S. 96.

diesem Punkt angeschlossen hatte. Ich würde heute stärker bildungssoziologisch verschiedene philosophische Bildungsniveaus im kaiserzeitlichen Platonismus unterscheiden⁴² und die von Habermas angeführten sogenannten gnostischen Gruppen eher mit freien Lehrern auf dem Niveau heutiger Volkshochschulen verbinden und nicht wie Origenes mit fachphilosophischer Lehre auf Hochschulniveau. Und ich würde viel stärker betonen, was Barbara Aland wieder und wieder betont hat: Die Nutzung der Anleihen aus dem Platonismus erfolgte in der christlichen Gnosis nur allzu oft gegen den ursprünglichen Sinn des Entlehnten.⁴³ Wenigstens knapp muss ich übrigens noch erwähnen, dass im Zusammenhang seiner Darstellung der christlichen Gnosis Habermas einmal selbst von einer Unterströmung spricht (präziser von einer „Untergrundtradition“: AGPH I, S. 536), weil er auf seine eigene Schelling-Dissertation von 1954 hinweist und die dort erwähnten Fernwirkungen antiker christlicher gnostischer System auf Paracelsus, Böhme und eben Schelling (AGPH I, S. 536 Anm. 63).

Die traditionell dem deutschen protestantischen Platon-Bild inhärente Vernachlässigung der platonischen Prinzipientheorie und insbesondere der Gotteslehre führt meiner Ansicht nach dazu, dass die Passagen über den trinitätstheologischen Streit die am wenigsten befriedigenden im vierten Kapitel sind – allerdings gebe ich gern zu, dass diese Auseinandersetzung selbst für Fachkolleginnen und -kollegen schwer zu verstehen sind, und die ältere Forschungsliteratur, die die Positionen gewissermaßen nach dem Modell des Frankfurter Paulskirchen-Parlamentes strukturierte und so beispielsweise von „Links-“ und „Rechts-Origenisten“ sprach, dabei kaum behilflich sein kann. Habermas wirft die in den Bahnen des Platonismus gedachte Subordination von Vater und Sohn, die sich beispielsweise bei den meisten Apologeten, aber auch bei Tertullian findet, mit dem Modell trinitarischer Reflexion in einen Topf, was man früher „Modalismus“ nannte und heute eher mit den französischen Jesuiten und Danielou-Schüler Josef Moingt als „Identifikationstheologie“ bezeichnet (AGPH I, S. 540).⁴⁴ Wir haben aber inzwischen gelernt, beide Richtungen – die subordinatianische Logostheologie und die antisubordinatianische Identifikationstheologie bzw. den Monarchianismus – streng voneinander zu unterscheiden und verwenden auch die von Harnack und seinem Schüler Loofs geprägte Terminologie eines doppelten „Modalismus“ nicht mehr, weil die Identifikationstheologen nirgendwo von „Modi“ redeten, wenn sie Vater, Sohn und Geist identifizierten.⁴⁵

⁴² Wie beispielsweise Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*. So beispielsweise in Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen*, S. 93–107 (und anderen Stellen).

⁴³ Aland, *Was ist Gnosis?*

⁴⁴ Für einen Überblick: Marksches, „[...] et tamen non tres dii, sed unus deus [...]“, S. 286–309. Vgl. auch Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*.

⁴⁵ Adolf Harnack prägte die Unterscheidung eines „dynamistischen“ von einem „adoptianischen“ Monarchianismus, die sein Schüler und Freund Friedrich Loofs übernahm und fasste damit zwei vollkommenen verschiedene antike Denktraditionen unter einem Oberbegriff zusammen, was

Arius war übrigens auch kein verkappter Aristoteliker, wie Habermas meint (AGPH I, S. 540), sondern ein besonders radikaler Subordinatianer – mutmaßlich deswegen, weil man in Alexandria auch fast siebzig Jahre nach dem Tod des Origenes im palästinischen Exil wie dieser große Denker immer noch nicht wusste, ob man nun subordinieren solle oder lieber nicht; Arius versuchte Klarheit zu schaffen und hat dies ja indirekt auch erreicht, nur eben nicht mit seinen eigenen Versuchen. Im 4. Jahrhundert verwarf die Mehrheitskirche die Subordination endgültig und gestattete sie nur noch in der liturgischen Anrede.⁴⁶ Wenn Arius überhaupt in einen philosophischen Rahmen einzuordnen ist (was angesichts erheblicher Inkonsistenzen nicht eben einfach fällt⁴⁷), dann in den platonischen.

Wichtig für unsere Zusammenhänge ist nun aber, dass keine der beiden eben explizierten Richtungen christlicher Reflexion über die Trinität dem kaiserzeitlichen Platonismus per se näher oder ferner steht: Wer Vater, Sohn und Geist identifizierte und dieser Entfaltung einer Trias gar nur eine heilsgeschichtlich begrenzte Lebenszeit zuschrieb, konnte natürlich auch diese Entfaltung (wie eine subordinatianische Logostheologie) in den Bahnen des Platonismus und insbesondere neuplatonischer Emmanation denken – ein schönes Beispiel dafür ist der kleinasiatische Bischof Marcell von Ancyra, der im 4. Jahrhundert auch so gedacht hat, wie man daran sieht, dass er für die Verbreiterung der Monas zur Trias einen Begriff aus der platonischen philosophischen Mathematik der Prinzipien Eins und Zwei aufgreift (nämlich den Begriff „verbreitern“, *πλατύνειν*). Aber schon Eusebius von Caesarea, ein subordinierender Logostheologe, weist Marcell in einer gegen ihn gerichteten Schrift höhnisch darauf hin, dass es in der platonischen Zahlentheorie wohl „Verbreiterung“ der Eins zur Zwei gibt, aber kein „Einschnurzeln“ des entfalteten Zahlenstrahls auf die Eins zurück.⁴⁸ Man rezipierte also keineswegs nur kaiserzeitlichen Platonismus und transformierte ihn in die eigene Theologie, man ermahnte sich auch, wenn die Rezeption in den eigenen Augen nicht fachmännisch genug erfolgt war.

Weil Habermas aber nur ein sehr undeutliches Bild der vornizänischen trinitätstheologischen Debatten hat, entgeht ihm, dass die trinitätstheologische Debatte des 4. Jahrhunderts und insbesondere die Auseinandersetzungen zwischen den Reichskonzilien von Nicaea und Konstantinopel auf eine deutliche Entplatonisierung der christlichen Theologie geführt haben,

weder historisch noch systematisch naheliegt. Damit haben die beiden Kirchenhistoriker allerdings bis auf den heutigen Tag Lehrbuch- und Studierendenwissen geprägt (Nachweise in meinem Beitrag „[...] et tamen non tres dii, sed unus deus [...]“, S. 286–309).

⁴⁶ Dazu ausführlicher unten, S. 103.

⁴⁷ Jetzt: Markschies, *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* oder: Schwierigkeiten, S. 11–40.

⁴⁸ Belege u. a. bei Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, S. 510–515. – Man kann sich natürlich durchaus eine Diskussion zwischen Markell und einem paganen Neuplatoniker über die Rückkehr zur ursprünglichen Einheit der Eins vorstellen, die Eusebius polemisch abschneidet.

weil man die im Platonismus selbstverständliche Subordination im Grunde schon 325 n. Chr., endgültig aber 381 n. Chr. verwarf und mit einer antisubordinatianischen Interpretation einer göttlichen Substanz in drei Subsistenzweisen aus paganer neuplatonischer Sicht einfach etwas differenzierte und umgekehrt etwas zusammenbrachte, was für einen in der Wolle gefärbten Neuplatoniker nicht differenziert (οὐσία und ὑπόστασις) bzw. nicht zusammengebracht gehört (drei ὑποστάσεις eine οὐσία). Zwei katholische Kollegen, Alois Grillmeier und Reinhard Hübner, haben diese Entplatonisierung in aller Klarheit bereits vor Jahrzehnten festgehalten, als „Enthellenisierung“ beschrieben und die Beobachtungen der beiden Kollegen sind inzwischen weitestgehender Konsens im Fach.⁴⁹ Wenn man freilich unbewusst in den Bahnen des Platon-Bildes von Schleiermacher den christlichen Platonismus analysiert und gleichfalls in den Bahnen von Harnack synodale Kompromisstexte, die dieser nicht mochte und wie die konziliare Definition von Chalzedon mit eher unfreundlichen Worten referierte („kahl“, „dialektisch“ und „irreligiös“),⁵⁰ wird diese entschiedene Entplatonisierung unter kreativer Umnutzung platonischer Begrifflichkeit gegen den Sinn des Entlehnten (um die Formulierung von Barbara Aland erneut zu verwenden) nicht ausreichend wahrgenommen. Dabei scheint mir, dass sie gut in den Duktus der These von Habermas passen würde. Denn er deutet am Ende des einschlägigen Abschnitts den interessanten Gedanken an, dass die Christen „auch die *philosophische Begriffssprache* mit der Semantik ihrer Glaubenserfahrungen *infiltriert, umgeformt und erweitert*“ haben (AGPH I, S. 545). Damit landet man natürlich pfeilgerade bei Augustinus, dem Habermas einen weiteren, recht umfangreichen Abschnitt widmet.

Nicht nur aus Raumgründen möchte ich den langen Abschnitt „Plotin und Augustin: Die christliche Transformation des Platonismus“ (AGPH I, S. 546–583) hier nur noch sehr knapp und vor allem auf einen Aspekt konzentriert besprechen. Denn obwohl es sich um einen erstmals sehr stark aus Quellen (und nicht aus der Sekundärliteratur) gearbeiteten Abschnitt im Kontext unseres vierten Kapitels handelt, in dem die beiden Protagonisten ausführlich mit einschlägigen Zitaten zu Wort kommen, und vor allem das Bild Plotins stark von den Sichtweisen von Werner Beierwaltes und Jens Halfwassen⁵¹ geprägt ist (dessen Tendenz zur Harmonisierung der Unterschiede zwischen Plotin und dem deutschen Idealismus allerdings AGPH I, S. 551 Anm. 83 auch kritisch aufgespießt wird), ausführlichst Enneaden Plotins und die philosophischen Frühdialoge des Augustinus zitiert werden, gilt doch auch für das Augustin-Bild, das Habermas zeichnet, was Kurt Flasch über das Augustinus-Bild von Harnack bemerkte: „Harnacks Augustin war [...] Augustin der Schriftsteller, der individuelle psychische Erfah-

⁴⁹ Grillmeier, „*Christus licet uobis inuitis deus*“, S. 226–257 und Hübner, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums*.

⁵⁰ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, S. 397f.

⁵¹ Beierwaltes, *Denken des Einen* sowie Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*.

rung ins Wort bringt“.⁵² Habermas geht es nun darum, diese für die protestantische Augustinus-Deutung seit langem zentrale Dimension im Werk des Augustinus als grundsätzliche „Abkehr von der Anschauung des Kosmos zugunsten der Erschließung der Subjektivität“ zu verbuchen (AGPH I, S. 573) – und er stützt sich für diese Einschätzung wie Harnack vor allem auf die *Confessiones* (und *De vera religione*), ohne sich über das literarische Genre dieses Werks und seine Folgen für den Umgang mit den tatsächlichen und stilisierten Selbstbeobachtungen darin wirklich Rechenschaft gegeben zu haben. Aber auch das, was seit Michael Schmaus (und trotz Schindler und Kany⁵³) „die psychologische Trinitätslehre“ des Augustinus heißt, und natürlich die Ausführungen über die Zeit werden als Beleg herangezogen. Diese Fixierung auf die Bedeutung der Subjektivität bei Augustinus ist so stark, dass die erneute radikale Wende, die Augustinus in Nordafrika aufgrund seiner Lektüre des Apostels Paulus vollzieht und sie in den *Quaestiones ad Simplicianum* so deutlich dokumentiert, dass Kurt Flasch von einer gewaltverherrlichenden „Logik des Schreckens“ gesprochen hat, im Augustinus-Bild von Habermas ziemlich weitgehend untergepflügt wird. Ob diese auf die Subjektivität zentrierte Deutung des Augustinus angemessen ist oder nicht, ob sie für Plotin ebenso zutrifft wie für Augustinus und die Verbindung beider Denker an dieser Stelle berechtigt ist, müssen wir hier weder ausführlich diskutieren noch entscheiden – mir kam es vor allem darauf an, auch für diesen vorletzten Abschnitt des vierten Kapitels noch einmal zu zeigen, wie sehr er bestimmte protestantische Deutungstraditionen voraussetzt. Habermas bleibt Harnack selbst dort verpflichtet, wo er auf Dimensionen hinweist, die Harnack bei seiner Beschäftigung mit Augustinus eher abblendet: Bei Habermas kommt Augustinus als Bischof und Kämpfer gegen verschiedenste Häresien erst im abschließenden Abschnitt zur „römisch-katholischen Kirche“ in den Blick und nicht in den Passagen über seine Transformation des Neuplatonismus; bemerkenswerterweise wird das aber mit einem Augustinus-Zitat unterfüttert, das Habermas einer seinerzeit sehr weit verbreiteten Sammlung entnimmt, die Harnack 1920 unter dem Titel „Augustin, Reflexionen und Maximen“ veröffentlicht hat.⁵⁴ – Wir können daher nun zum Schluss kommen.

3 Schlussbemerkungen

Mir liegt zum Schluss sehr daran, noch einmal zu betonen, dass der Zweck meiner Bemerkungen nicht daran bestand, ein Kapitel in dem magistralen Werk von Habermas so zu rezen-

⁵² Flasch, *Harnacks Augustin*, S. 51.

⁵³ Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, S. 135–142 (zu Schmaus) und S. 142–146 (zu Schindler). Eine ergänzte Neuauflage der Arbeit ist in Vorbereitung und für das Jahr 2022 angekündigt.

⁵⁴ Harnack, *Augustin, Reflexionen und Maximen*.

sieren, wie ich ein Werk eines Fachkollegen oder einer Fachkollegin vorstellen würde, die im Rahmen einer Problemgeschichte christlicher Theologie über die christliche Antike schreibt. Es wäre abgeschmackt, zusammenzutragen, was das Bild, das Habermas vom antiken Christentum hat, vom gegenwärtigen Forschungsmainstream hierzulande oder international betrachtet unterscheidet. Dazu ist der gegenwärtige Konsens viel zu fragil. Mir kam es nur darauf an, zwei Unterströmungen deutscher protestantischer Konzepte sichtbar zu machen, die die Darstellung von Habermas prägen, und nicht ganz leicht erkennbar sind, weil der Name von Schleiermacher in diesem Zusammenhang gar nicht fällt und der von Harnack nur so versteckt, dass man die Zusammenhänge kennen müsste. Wenn ich diese Prägungen sichtbar zu machen versuchte, dann nicht mit dem Hintergedanken, ich selbst oder meine Fachzunft hätten diese Prägungen schon hinter uns gelassen oder sollten sie vollständig hinter uns lassen. Ich habe immer wieder einmal zart darauf hingewiesen, dass ich selbst in Arbeiten aus den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts stärker von diesen Konzepten geprägt bin, als mir heute lieb ist und deswegen manches Spiegelgefecht geführt habe und in Gespensterkämpfe verwickelt war. Wenn aber schon die Zunft und man selbst so tief in den klassischen Paradigmen steckt, dann sollte am Ende dieses Durchgangs durch ein Kapitel von Habermas auch ein Ausdruck der Hochachtung stehen: Was hat Habermas nicht alles in dieses klassische Bild auch noch hineinsynthetisiert und auf diese Weise eine ebenso fesselnde wie dichte Darstellung geschaffen. Man kann sich ja von ihr auch zum Weiterdenken anregen lassen; Nachbeten würde dem Autor vermutlich ganz und gar nicht gefallen.

Literatur

- Aland, Barbara: Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 239). Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Assmann, Jan: Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne. München: Beck 2020.
- Baltes, Matthias: ΔΙΑΝΟΕΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus, hg. v. Annette Hüffmeier, Marie-Luise Lakmann u. Matthias Vorwerk (Beiträge zur Altertumskunde 123). Stuttgart/Leipzig: Teubner 1999.
- Baltes, Matthias: Art. Idee (Ideenlehre), in: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. XVII. Stuttgart: Hiersemann 1996, Sp. 213–246.
- Basse, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 82). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Becker, Jürgen: „Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu“, in: Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung des Christen (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beiheft 8). Tübingen: Mohr Siebeck 1990, S. 29–49.

- Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen*. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann ²2016.
- Breytenbach, Cilliers: *Versöhnung*. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 60). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 1989.
- Brisson, Luc/O'Neill, Seamus/Timotin, Andrei (Hgg.): *Neoplatonic Demons and Angels* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 20). Leiden/Boston 2018.
- Bultmann, Rudolf: Rez. von Friedrich Büchsel, Johannes und der hellenistische Synkretismus (Beiträge zur Förderung der Christlichen Theologie 2.R. 16). Gütersloh: Bertelsmann 1928, in: *Theologische Literaturzeitung* 54/9 (1929), Sp. 203–205.
- Bultmann, Rudolf: *Das Urchristentum: im Rahmen der antiken Religionen*. Düsseldorf: Patmos ⁶1998 (zuerst: Zürich: Artemis 1949).
- Colpe, Carsten: *Die religionsgeschichtliche Schule*. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; N.F. 60). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961.
- Colpe, Carsten: „Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin ‚Allgemeine Religionsgeschichte‘“ (1963), in: Ders.: *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft*. Demonstrationen ihrer Unterscheidung (Theologische Bücherei 68). München: Chr. Kaiser 1980, S. 18–39.
- Detel, Wolfgang: *Aristoteles*. Eine Einführung. Durchgesehene und erweiterte Ausgabe (Reclams Universal-Bibliothek 19690). Stuttgart: Philipp Reclam jun. ²2021.
- Dörrie, Heinrich: *Platonica minora* (Studia et testimonia antiqua 8). München: Fink 1976.
- Essen, Georg: *Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur*, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012), S. 1–17.
- Flasch, Kurt: „Harnacks Augustin“, in: Kurt Nowak/Kurt-Victor Selge (Hgg.): *Adolf von Harnack: Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft*. Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 150. Geburtstages (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 204). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 51–68.
- Flasch, Kurt: *Augustinus*. Einführung in sein Denken (Reclams Universal-Bibliothek 9962). Stuttgart: Philipp Reclam jun. ⁴2013.
- Fleischer, Kilian: *Dionysios von Alexandria, De natura* (περὶ φύσεως). Übersetzung, Kommentar und Würdigung. Mit einer Einleitung zur Geschichte des Epikureismus in Alexandria. Turnhout: Brepols 2016.
- Fowler, Robert L.: „Mythos and Logos“, in: *The Journal of Hellenic Studies* 131 (2011), S. 45–66.
- Frederiksen, Paula: *Sin*. The Early History of an Idea. Princeton: Princeton University Press 2012.
- Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre*. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule. Stuttgart: Klett-Cotta ³1998.
- Girard, René: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*. Eine kritische Apologie des Christentums. München/Wien: Hanser 2002 (= *Je vois le satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset 1999, übers. v. Elisabeth Mainberger-Ruh).

- Gräßer, Erich: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 22). Berlin: De Gruyter 1957.
- Graf, Friedrich Wilhelm: „Aufklärung, alteuropäisch. Wie Jürgen Habermas der Religion begegnet“, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 13/4 (2019), S. 109–125.
- Grillmeier, Alois: „Christus licet uobis inuitis deus‘. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft“, in: Adolf Martin Ritter (Hg.): Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, S. 226–257.
- Gross, Julius: Geschichte des Erbsündendogmas. Bd. I Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus. München/Basel: Ernst Reinhardt 1960.
- Hahn, Johannes: Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 7). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1989.
- Halfwassen, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus* (Beck'sche Reihe Denker = bsr 570). München: C.H. Beck 2004.
- Harnack, Adolf (von): Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament Bd. 5: Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche. Leipzig: Hinrichs 1912.
- Harnack, Adolf (von): Augustin, Reflexionen und Maximen aus seinen Werken, gesammelt und übersetzt. Tübingen: Mohr Siebeck 1922.
- Harnack, Adolf (von): Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, hg. v. Claus-Dieter Osthövener. Tübingen: Mohr Siebeck 2005.
- Harnack, Adolf (von): Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1 Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, um ein aktuelles Vorwort erweiterter reprographischer Nachdruck der 4., neu durchgearbeiteten u. vermehrten Auflage. Tübingen 1909. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015.
- Harnack, Adolf (von): Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2 Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I, reprographischer Nachdruck der 4., neu durchgearbeiteten u. vermehrten Auflage. Tübingen 1909. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015.
- Harnack, Adolf (von): Adolf von Harnack, Wie soll man Geschichte studieren, insbesondere Religionsgeschichte? Thesen und Nachschrift eines Vortrages vom 19. Oktober 1910 in Christiania/Oslo, hg. von Christoph Marksches, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 3 (1995), S. 148–159 = Christoph Marksches: Berolinensia, S. 217–230.
- Hengel, Martin (in collaboration with Christoph Marksches): The ‚Hellenization‘ of Judaea in the First Century after Christ, transl. by John Bowden. Philadelphia: T & T Clark 1989 = Ders. (unter Mitarbeit von Christoph Marksches), „Zum Problem der „Hellenisierung“ Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus“, in: Martin Hengel: Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/90). Tübingen: Mohr Siebeck 1996, S. 1–90.
- Hengel, Martin/Schwemer, Anna Maria: Geschichte des frühen Christentums, Bd. I: Jesus und das Judentum, Tübingen: Mohr Siebeck 2007; Bd. II: Die Urgemeinde und das Judenchristentum. Tübingen: Mohr Siebeck 2019.

- Hopfner, Theodor: Plutarch über Isis und Osiris. Bd. 1 Die Sage. Bd. 2. Die Deutungen der Sage (Archiv orientální 9,1/2). Prag: Orientalisches Institut 1940/41 = Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.
- Hübner, Reinhard M.: Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums (Eichstätter Hochschulreden 16). München: Minerva 1979.
- Jeremias, Joachim: Jesu Verheißung für die Völker (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953). Stuttgart: Kohlhammer 1956.
- Kahle, Wilhelm: Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche (Oekumenische Studien 2). Leiden: Brill 1959.
- Kany, Roland: Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“ (Studien und Texte zu Antike und Christentum 22). Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Köckert, Charlotte: Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 56). Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Kümmel, Werner Georg: Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 6). Zürich: Zwingli 1956.
- Markschies, Christoph: Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1/65). Tübingen: Mohr Siebeck 1992.
- Markschies, Christoph: „... *et tamen non tres dii, sed unus deus* ...“. Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie“, in: Marburger Jahrbuch Theologie 10 (1998), S. 155–179 = Ders., *Alta Trinità Beata*. Gesammelte Studien zur altchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 286–309.
- Markschies, Christoph: Art. Synkretismus V. Kirchengeschichtlich, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XXXII. Berlin/New York: De Gruyter 2001, S. 538–552.
- Markschies, Christoph: *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen* (bsr 1692). München: C.H. Beck 2006.
- Markschies, Christoph: „Jüdische Mittlergestalten und die christliche Trinitätstheologie“, in: Michael Welker/Miroslav Volf (Hgg.): *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, S. 199–214.
- Markschies, Christoph: *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Markschies, Christoph: *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie* (Forum Theologische Literaturzeitung 25). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012.
- Markschies, Christoph: „Vorwort“, in: Adolf von Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015, S. [I–XII] = Ders.: *Berolinensia. Beiträge zur Geschichte der Berliner Universität und ihrer Theologischen Fakultät* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 145). Berlin/Boston: De Gruyter 2021, S. 155–167.
- Markschies, Christoph: „ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν oder: Schwierigkeiten bei der Beschreibung dessen, was vor aller Zeit war“, in: Eve-Marie Becker/Holger Strutwolf (Hgg.): *Platonismus und Christentum. Ihre Beziehungen und deren Grenzen* [Festschrift Barbara Aland zum 12. April 2022]. Tübingen: Mohr Siebeck 2022, S. 11–40.

- Merz, Annette: „Der historische Jesus – faszinierend und unverzichtbar“, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Wiegandt (Hgg.): *Die Anfänge des Christentums* (Fischer Taschenbuch 18277). Frankfurt am Main: Fischer 2009, S. 23–56.
- Meijering, Eginhard P.: *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks* (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Verhandlingen der Afd. Letterkunde 128). Amsterdam: North-Holland Publishing 1985.
- Moingt, Jean: *Théologie trinitaire de Tertullien*. 4 Vols. (Théologie 68–70. 75). Paris 1966–1969.
- Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Kröner 1940.
- Niehoff, Maren R.: *Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2019 (= *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. New Haven: Yale University Press 2018, übers. v. Claus-Jürgen Thornton u. Eva Tyrell).
- Ritter, Adolf Martin: *Dionys vom Areopag. Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike* (Tria Corda 10). Tübingen: Mohr Siebeck 2018.
- Schäfer, Peter: *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*. München: Beck 2017.
- Seibt, Klaus: *Die Theologie des Markell von Ankyra* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 59). Berlin/New York: De Gruyter 1994.
- Seidensticker, Bernd: „Ich bin Odysseus‘. Zur Entstehung der Individualität bei den Griechen (Akademievorlesung am 25. November 1999)“, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. *Berichte und Abhandlungen* 8. Berlin/New York: De Gruyter 2000, S. 167–184.
- Siegert, Folker: *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*. Berlin: De Gruyter 2016.
- Summerell, Orrin F./Zimmer, Thomas: *Alkinoos, Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare). Berlin/New York: De Gruyter 2007.
- Szlezák, Thomas Alexander: *Plato. Meisterdenker der Antike*. München: Beck 2021.
- Theissen, Gerd/Merz, Annette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Timotin, Andrei: *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens* (Philosophia antiqua 128). Leiden/Boston: Brill 2012.
- Vinzent, Markus: *Markell von Ankyra, Die Fragmente; Der Brief an Julius von Rom* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 39). Leiden: Brill 1997.
- Wieland, Wolfgang: *Platon und die Formen des Wissens. 2., durchgesehene und um einen Anhang u. ein Nachwort erweiterte Edition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- Zachhuber, Johannes: *Time and Soul. From Aristotle to St. Augustine* (Chronoi. Zeit, Zeitempfinden, Zeitordnungen 6). Berlin/Boston: De Gruyter 2022.
- Zimmermann, Ruben: *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 231). Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

Zimmermann, Ruben: „Wundern über ‚des Glaubens liebstes Kind‘. Die hermeneutische (De-)Konstruktion der Wunder Jesu in der Bibelauslegung des 20. Jahrhunderts“, in: Alexander C. T. Geppert/Till Kössler (Hgg.): Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert (Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft 1984). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011, S. 95–125.

Achsenzeit, Spätantike, Spätmittelalter – sind sie notwendige Elemente der Genealogie des nachmetaphysischen Denkens?

1 Achsenzeit

Die sogenannte Achsenzeit spielt in Jürgen Habermas' *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) eine große, ja überragende Rolle. Er übernimmt Vorstellung und Begriff von Karl Jaspers, der in der Periode zwischen 800 und 200 v. Chr. die ungefähr gleichzeitige Entstehung philosophischer Weltbilder und Weltreligionen wahrnehmen zu können glaubte. Die Achsenzeit stellt so, wie Habermas sagt, einen kognitiven Schub in der mentalen Geschichte der Menschheit dar, der in China durch Konfuzius und Laotse, in Indien durch die Upanishaden und Buddha, in Iran durch Zarathustra, in Palästina durch verschiedene Propheten und in Griechenland von Homer bis Aristoteles und darüber hinaus veranlasst wurde.

Es ist auffällig, dass, bevor und nachdem Jaspers das Achsenzeit-Modell in die moderne Diskussion gebracht hat, es besonders Soziologen waren und sind, die es im allgemeinen Bewusstsein verankern wollen. Max Weber und sein Bruder Alfred haben Jaspers tief beeinflusst. Shmuel Eisenstadt, Robert Bellah, Hans Joas und auch so philosophierende Soziologen wie Habermas und Charles Taylor haben die Achsenzeit-Idee aufblühen lassen.

Es ist von besonderer Bedeutung, dass es hauptsächlich die Wissenschaft der Soziologie ist, die das Achsenzeit-Modell zum Gegenstand ihrer Forschung gemacht hat. Denn so ist der Gegenstand empirisiert worden, der doch vorher schon allbekannt war. Die historische Erforschung der Achsenzeit-Idee, wie sie uns in Werken von Joas oder auch Jan Assmann vorliegen,¹ hat darauf hingewiesen, dass sich Jaspers selbst für seine Idee auf das Werk des Philologen Ernst von Lasaulx berufe und dass die ältesten Spuren dieser Idee bei dem Begründer der Iranistik, Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, zu finden seien. Es ist die Absicht dieser historischen Sicht der Dinge, die Annahme einer Achsenzeit der Weltgeschichte zu einem „Gründungsmythos der Moderne“ zu machen. Genau dies scheint nun – besonders aus historischer Sicht – in höchstem Maße fraglich zu sein. Denn die Achsenzeitidee ist viel älter. In mehreren Arbeiten habe ich detailliert dargelegt – was hier nur zusammengefasst gesagt werden kann –, dass die Kirchenväter – aber die zeitgenössische pagane Philosophie denkt

¹ Joas, *Was ist die Achsenzeit?*, Assmann, *Achsenzeit*.

genauso – von der Idee einer universalen Philosophie beseelt waren, die in alter Zeit bei den Barbaren zur Blüte gelangt war, indem sie wie ein Licht unter den Völkern aufging, und erst später auch zu den Griechen kam.² Die Philosophen dieser Art waren bei den Ägyptern die Priester, bei den Assyrern die Chaldäer, bei den Galliern die Druiden, bei den Baktrern die Samanäer, bei den Kelten die Freunde der Philosophie, bei den Persern die Magier, bei den Indern die Gymnosophisten, von denen es zwei verschiedene Zweige gibt, die einen heißen Sarmanen, die anderen Brahmanen. In diesen Zusammenhang einer legitimierenden Genealogie der „christlichen Philosophie“ gehören schließlich auch die, die den Weisungen des Buddha folgen und ihn als Gott verehren.³

Die christliche Philosophie hat nun obendrein die vielfältigsten Beziehungen der Weisen anderer Kulturen mit der griechischen Philosophie, und damit auch mit ihr selbst, konstruiert. So soll eine enge Verbindung zwischen den Druiden und Pythagoras bestanden haben. Pythagoras hat darüber hinaus auch Beziehungen zu den Ägyptern gepflegt, von denen er seine Lehre von der Metempsychose und dem Vegetarismus übernommen haben soll. Empedokles, Pythagoras, Demokrit und Platon haben, wie überliefert ist, mit den babylonischen Magiern, den indischen Brahmanen und den ägyptischen Propheten und Gymnosophisten verkehrt, so dass ein vielfältiger Einfluss anzunehmen ist. Die Abderiten überhaupt scheinen besonders engen Kontakt mit den Magiern gehabt zu haben. Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras und Platon haben ägyptischen Einfluss erfahren. Die Übereinstimmung der Philosophie Platons mit den Brahmanen, den Juden, den Magiern und den Ägyptern ist von besonderer Bedeutung. Den Monotheismus hat er von Moses selbst übernommen. Deswegen hat ihn Numenius den „attischen Moses“ genannt.⁴

Die Grundidee, aber auch die Beispiele für eine solche umfassende Philosophie sind dann auch im Mittelalter vereinzelt, in der Renaissancezeit durchweg nachweisbar, bei Giovanni Pico della Mirandola und Marsilio Ficino, beim Reformator Zwingli, bei Jean Bodin ebenso wie dann bei Herbert von Cherbury und im gesamten Deismus, Matthew Tindal usw., von wo sie auch in die Aufklärung gelangten, etwa zu Johann August Eberhard in seine *Neue Apologie des Sokrates* und schließlich in die gesamte Romantik, wo die Creuzer, Schlegel, Novalis, Baader, auch Schelling wieder – wie die Kirchenväter – von einem präexistenten Christentum und den Protochristen in anderen Kulturen sprechen und so schließlich auch Görres. Damit sind wir dahin zurückgekehrt, wovon wir ausgegangen waren, denn zum philosophischen Kreis

² Vgl. Kobusch, *Christliche Philosophie*, Kap. IV; Kobusch, *Selbstwerdung und Personalität*, Kap. II.

³ Vgl. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I, Cap. XV, 71, 3–6; Hieronymus, *Adversus Iovinianum* I, 42, 309, B, MPL 23, 285,24–28: „*Apud Gymnosophistas Indiae, quasi per manus, huius opinionis auctoritas traditur, quod Buddam, principem dogmatis eorum, e latere suo uirgo generavit.*“

⁴ Vgl. die Einzelbelege bei Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 53–55.

von Görres gehörte kein geringerer als Ernst von Lasaulx.⁵ Was diese gewaltige Tradition als die Erzählung vom Anfang und Werden der Vernunft präsentiert hat, das hat Jaspers in das Gewand einer Geschichtsphilosophie gekleidet, bevor Soziologen, Historiker, Wissenschaftshistoriker, und Kirchenhistoriker es der empirischen Erforschung unterwarfen.

Was nun die Sache der Achszeit angeht, so bleibt ganz unklar, wovon da eigentlich die Rede ist, zumal die meisten von uns sich in der Literatur und Religion anderer Kulturen nicht auskennen. Habermas sagt selbst bescheiden, dass er in diesen Fragen „Amateur“ ist. Doch wenn die Grundthese der Achszeittheorie mit Blick auf alle Kulturen stimmen soll, dann muss sie auch im Blick auf die griechische Kultur verifiziert werden können. Was sollte dieses Vereinheitlichende, dieses Einigende im Blick auf die 600 Jahre von 800–200 v. Chr. sein? Glaubt man Joas, der das in seinem gut recherchierten Achszeit-Buch erläutert hat, so besteht das Neue der Achszeit im moralischen Universalismus, im Transzendenzbezug, in der höheren Reflexivität, in der Symbolizität der Symbole, schließlich in kritischer Theoriebildung.⁶ Wenn diese Begriffe in ihrer Laxheit verstanden das Kriterium für die Achszeit ist, dann haben wir eine Achszeit, die von Homer bis Habermas reicht. Und wenn wir unsere Aufmerksamkeit, wie das auch in der Literatur geschieht, auf zwei von ihnen konzentrieren, nämlich auf den Transzendenzbegriff und die Menschheitsidee, dann stellen wir fest, dass unmöglicherweise durch diese Begriffe das Einheitliche der erwähnten 600 Jahre benannt werden kann. Jens Halfwassen, der hochgeschätzte, vor kurzem so plötzlich verstorbene Heidelberger Kollege, hat in vielen seiner Arbeiten dargelegt, dass das Bewusstsein der Transzendenz mit Platon beginnt und sozusagen keine Minute früher, repräsentiert in dem Ausdruck „*epekeina tes ousias*“, dem später, obwohl schon akademisch belegt, regelmäßig erst nach 200 v. Chr.(!), „*kai nou*“ hinzugefügt wird.⁷ Was sollte der Begriff der Transzendenz denn auch bedeuten im Blick auf die vorherigen Gottesvorstellungen. Diese sind in sich total verschieden. Die homerische ist nicht die hesiodeische, Solons Gott ist ein Gott der Gerechtigkeit, was die Tragiker aufnehmen, aber in wie verschiedener Weise! Aischylos' Götterwelt ist nicht die des Sophokles, ganz zu schweigen von der des Euripides. Die Alte Lyrik spricht von Gott als dem Zuteiler aller Übel, die Naturphilosophie der Vorsokratiker verkündet den Naturgott, und was für ein größerer Gegensatz könnte gedacht werden als das, was Aischylos in der *Niobe* sagt: „Gott lässt den Menschen eine Schuld erwachsen, wenn er ein Haus vom Grund auf vernichten will“, und was Platon in der *Politeia* kritisch dazu sagt.

Ähnliches gilt von der Menschheitsidee. Man muss nicht so weit gehen, wie Wolfgang Detel in einem Aufsatz in den neunziger Jahren gegangen ist, und – nach dem homerischen Uni-

⁵ Vgl. Kobusch, *Universales Christentum*, S. 465–490.

⁶ Vgl. Joas, *Was ist die Achszeit*, S. 59.

⁷ Vgl. Halfwassen, *Transzendenz, Transzendieren* und insbes. *Auf den Spuren des Einen*, S. 22–25.29.

versalismus – an jeder intellektuellen Ecke des griechischen Denkens, wie bei Herodot, dem Historiker, oder in der Tragödie, bei Platon, auch bei Aristoteles Spuren des Rassismus wittern, aber einen anthropologischen Universalismus finden wir in dieser Zeit selten.⁸ Deshalb ist der Habermas'sche Versuch, einen „egalitären Universalismus“ – der obendrein theologisch fundiert und mit der „Moralisierung des Heiligen“ verbunden sein soll – in der Achsenzeit aufzuspüren, zum Scheitern verurteilt (AGPH II, S. 779). Man kann nicht einfach das, was man durch die Stoa und das frühe Christentum kennengelernt hat, in dunkle Texte vorhergehender Jahrhunderte projizieren. Ein Universalismus dieser Art liegt auch nicht jener praktischen Philosophie zugrunde, die auf den ersten Blick wie eine Lehre vom Menschen überhaupt erscheinen könnte, nämlich der aristotelischen Ethik. Sie ist eine Handlungslehre vor dem Hintergrund der griechischen Polis, also eine Polisethik, eine partikuläre Ethik – um von Aristoteles' *Politik* ganz zu schweigen. Samuel Pufendorf hatte gute Gründe, den Anspruch zu erheben, mit seinem *Naturrecht* (1672) zum ersten Mal eine „*ethica universalis*“ geschaffen zu haben, die jenseits aller Völker, aller Nationen, aller Kulturen und Religionen (so ausdrücklich in *Eris Scandica*) das Sein des „Moralischen“, d. h. der freien Handlungen des Menschen betrachtet. Einen Hinweis auf diese universale Ethik, deren Grundgedanken einer Genealogie des postmetaphysischen Denkens gut anstünden, sucht man jedoch in der Philosophiegeschichte von Habermas vergeblich.

Was ich sagen will: Unter den Stichwörtern „Transzendenz“ und „Menschheitsidee“ wird man kaum die Achsenzeit als einheitliche Denkformation erkennen können. Es ist darüber hinaus zu fragen, ob die Achsenzeit-Idee für das schöne Projekt einer Genealogie des postmetaphysischen Denkens überhaupt notwendig ist. Genügte es nicht, einzelne geistige Blitze dieser Zeit zu berücksichtigen? Nur einige Beispiele: Etwa die subjektive Dichtung eines Archilochos oder die Sophistik (Tenbruck folgend), die als Entdeckerin der ja auch für Habermas so wichtigen „Öffentlichkeit“ angesehen werden muss, oder die erste Formulierung des Prinzips des Supererogatorischen in den *Magna Moralia* des Aristoteles und nicht zuletzt die erste Kritik der Ontologie, nämlich der platonischen Ideentheorie durch Antisthenes; „*hippon men horo, hippoteta de ouch horo* (das Pferd sehe ich, aber die Pferdheit sehe ich nicht)“ lautet das berühmte Fragment, das übrigens durch die Ammoniosschule überliefert ist. Diese Schule aber war den arabischen Philosophen wohlbekannt. Avicennas einschlägiges Dictum „*Equinitas nihil est nisi equinitas tantum*“ – im Mittelalter hundertmal zitiert – greift womöglich auf Antisthenes' Beispiel zurück.

Der Anfang der Habermasschen Philosophiegeschichte steht selbst, indem sie die Achsenzeit-Legende zum Ausgangspunkt nimmt, auf tönernen Füßen. Doch auch das Ende dieser Geschichte lässt einige Fragen offen. Charles Sanders Peirce ist die letzte Figur, die in die-

⁸ Vgl. Detel, *Griechen und Barbaren*.

ser Geschichte thematisch behandelt wird (AGPH II, S. 703–748). Nichts gegen Peirce, seinen Universalienrealismus und was Habermas sonst noch an Überraschendem aus diesem Werk herausarbeitet – aber hätte man ihn wirklich vermisst, wenn er in dieser Geschichte nicht vorkäme? Fast hat man den Eindruck, dass hier ein besonderes Steckenpferd der Frankfurter Philosophie zum krönenden Abschluss gekürt wird. Was aber ist mit dem 20. Jahrhundert? Heidegger und Dewey werden nicht eigens vorgestellt. Das aber ist eher eine Privation als eine bloße Negation. Hat nicht Heideggers Metaphysikkritik Pate gestanden allein schon bei der Prägung des Begriffs des „Postmetaphysischen“? Und sind nicht beide Philosophien, Heideggers und Deweys, durch den Primat des Praktischen gekennzeichnet, wenngleich in je verschiedener Weise, so dass sie für die Habermassche Philosophiegeschichte mit ihrem speziellen Zuschnitt den würdigen Abschluss hätten darstellen können?

2 Spätantike: Plotin und Augustinus

Habermas geht in Kapitel IV kenntnisreich auf das Werden des Christentums im Umfeld der antiken Philosophien ein. Die vielumstrittene „Hellenisierung des Christentums“ führte dazu, dass die antike Philosophie auf breiter Front aufgenommen und berücksichtigt wurde. Diejenigen, die diese Hellenisierung ablehnen, muss man an ein Wort des Philosophen Wilhelm Kamlah erinnern, nach dem das Christentum, wenn es diese Rezeption nicht vollzogen hätte, allenfalls eine kleine Sekte geblieben wäre. Indem Justin, Clemens Alexandrinus, Origenes, Gregor von Nyssa, die Kappadokier, also vor allem die griechischen Kirchenväter (die auch den Terminus „christliche Philosophie“ prägten), das Christentum philosophiereif machten, erhoben sie es in den Status einer Denkbewegung, die vor der allgemeinen Vernunft Rechenschaft über sich selbst ablegen musste. Dabei entstanden viele reizvolle Parallelen und Kontroversen zum und mit dem zeitgleichen Neuplatonismus.

Habermas hat den 3. Abschnitt von Kapitel IV Plotin und Augustin gewidmet. Plotins Lehre wird hier ganz sachgerecht als eine „Soteriologie“ verstanden, „die das religiöse Selbstverständnis des Menschen aus dem ontologischen Verständnis der Welt entwickelt“ (AGPH I, S. 550). Porphyrios hat das wenig später auf den Begriff gebracht, indem er die Philosophie als die „*universalis via ad salutem*“ definierte. Habermas sieht die Besonderheit Plotins darin, daß er die „Richtung des Heilswegs“ verändert. „An die Stelle einer kontemplativen, in den Anblick der Ideen versunkenen Hingabe an das Seiende [tritt die] performative Selbsterfahrung einer auf die eigenen Denkkakte gerichteten Vergegenwärtigung“ (AGPH I, S. 550). Was den besonderen Charakter dieser Selbsterfahrung angeht, so wird er treffend beschrieben: „Das Innwerden des Einen ist keine Selbstreflexion, kein Anschauen des Schauens des Geschauten, sondern die ‚erwachende‘ Erfahrung eines durch die eigenen Denkkakte Hindurchgreifenden“ (AGPH I,

S. 551). Plotin selbst sieht in dem Traktat VI 9, auf den sich Habermas mit gutem Recht beruft, das Ziel aller Philosophie nicht darin, den Geist oder das Eine zu schauen, sondern darin, Geist und Eines zu werden. Habermas sagt, dass das Christentum hier nicht anders denkt. „Beide machen sich [...] den ungegenständlichen Charakter des Vollzugswissens zunutze“. Tatsächlich spricht auch Gregor von Nyssa im Canticum-Kommentar davon, dass der Mensch im Sinne einer Selbsttransformation „wird, was jener ist“ (GNO VI 68).

Bei Plotin und bei Gregor haben wir es mit einer Metaphysik des sich verändernden Subjekts zu tun. Die Frage ist, ob das angemessen durch den Begriff des „Performativen“ bzw., wie Habermas sagt, „des nur performativ zugänglichen Einen“ (AGPH I, S. 552) ausgedrückt werden kann. Denn dem performativen Bewusstsein, das ja ursprünglich aus dem engen Bereich der Sprachphilosophie stammt, haftet, wie Habermas selbst ausführt (AGPH I, S. 467), der Ruch einer „defizienten Form des Wissens“ unvermeidlich an, das nur unter Verlust des performativen Modus in die Form strengen Wissens verwandelt werden kann, und zwar durch die Aussageform. Die Aussage aber ist die „Explikation“ eines schon Bekannten. Die Absicht, mit dieser modernen Konstellation von performativem defizientem Wissen einerseits und explikativem Theoriewissen andererseits die antike Bewusstseinsituation fassen zu wollen, halte ich für ein Problem. Denn für das traditionelle Denken von Platon und Aristoteles an, über den Neuplatonismus, bis hin zum Cusaner und darüber hinaus war das komplikative Wissen, das eingefaltete, das prinzipielle, das implizite oder einfache Wissen immer das Höhere gegenüber der Explikation, der Ausfaltung, der Conclusio, während sich dieses Verhältnis in der Moderne, d. h. im Denken des Deutschen Idealismus umkehrte: Jetzt ist die Entfaltung, die Explikation, die Entwicklung das Höhere, und das Prinzip ist eben nur Prinzip, die Wahrheit aber ist das Ganze: *Complicatio* und *explicatio*. Die Unterscheidung zwischen dem performativen defizienten Wissen und dem Wissen im eigentlichen Sinne, d. h. dem Theoriewissen, beruht auf dieser modernen Bewusstseinskonstellation. Sie kann, fürchte ich, der antiken Situation nicht ganz gerecht werden.⁹

Was Habermas' Interpretation der Philosophie Augustins angeht, so kann ich ihr nur zustimmen. Augustins Philosophie ist eine Philosophie des Subjekts, wie Habermas aus der Zeitlehre, aus der Trinitätslehre und nicht zuletzt aus den *Confessiones* abliest. Mit großem Recht sagt er: „Die Philosophie muss ihr Augenmerk fortan auf die Seele, nicht auf die Welt konzentrieren“. Vor Jahren habe ich ein Buch publiziert mit dem Titel *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, das sozusagen ins selbe Horn stößt, allerdings mit der Modifikation, dass die „christliche Philosophie“ insgesamt, d. h. das Denken der Kirchenväter, die ihr eigenes Denken so nennen, so ja auch Augustin selbst, der von der *philosophia*

⁹ Zum Wechsel in der Einschätzung des *complicatio-explicatio*-Verhältnisses im Neuplatonismus und Idealismus vgl. Kobusch, *Complicatio und Explicatio*.

christiana spricht, eine Philosophie der Subjektivität darstellt. Das alles hatte wohl schon Dilthey durchschaut, der in seinem frühen Werk *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) die augustinische Philosophie als den Beginn einer neuen Form der Metaphysik – gegenüber der aristotelischen Metaphysik des Kosmos und der substantialen Formen –, nämlich als Metaphysik des inneren Menschen, der inneren Erfahrung oder Metaphysik des Willens kennzeichnet.

Habermas macht aber auch das Eigentümliche des augustinischen Denkens gegenüber dem neuplatonischen Denken Plotins deutlich. Es sind gleich zwei Besonderheiten, durch die Augustins Denken hervorsteicht. Während Plotins Heilsweg der Metaphysik in einer intellektuellen Einung mit dem unerkennbaren Einen besteht, ist Augustins Heilsweg der Heilsweg einer Religion, die den Glauben des Sünders an die Zusage des unsichtbaren, aber kommunikativ vernehmbaren Gottes lehrt. Der Unterschied zu Plotin wird auch darin sichtbar, dass Augustin im Neuplatonismus eine Krise des Kultus erkennt, so dass er den Platonikern vorwirft, in der Praxis nicht dem zu entsprechen, was sie theoretisch entworfen haben. Die Neuplatoniker haben theoretisch die Idee von dem einen intelligiblen Gott entworfen, aber in der Praxis huldigen sie den vielen Göttern der Volksfrömmigkeit.

Habermas nennt als eine zweite Besonderheit des Denkens Augustins seine Idee von der Gnade, die eng verbunden ist mit der Vorstellung vom unerforschlichen Ratschluss Gottes, der, von unserer endlichen Vernunft undurchschaubar, die einen im Vorhinein zur Verdammnis, die anderen zur Glückseligkeit bestimmt. Das kann die natürliche Vernunft nicht mehr nachvollziehen. Diese Besonderheit der Gnadenlehre macht jedoch nicht nur den Unterschied zum paganen Neuplatonismus aus, sondern auch zur christlichen Philosophie der griechischen Seite, also Origenes, Gregor von Nyssa, Basilius, Gregor von Nazianz etc. Ihre Freiheitslehren beruhen nicht wie die augustinische auf dem Gnadenbegriff. Habermas hat mit den Subjektphilosophien Plotins und Augustins zwei unverzichtbare Elemente seiner Genealogie des postmetaphysischen Denkens vor Augen geführt. Aber vielleicht gehören auch Origenes' Freiheitstheorie und ihre jahrhundertelange Wirkungsgeschichte zu diesen Elementen.

3 Spätmittelalter: Johannes Duns Scotus

Im Kapitel VI seiner Philosophiegeschichte geht Jürgen Habermas auf die „philosophischen Weichenstellungen“ zur Moderne ein. Damit meint er besonders die Werke des Duns Scotus, in denen er einen „Paradigmenwechsel“ erkennt, und die des Wilhelm von Ockham, die schon die Tendenz zu einer Vereinseitigung andeuten, nämlich die „Fortsetzung des vergegenständlichten metaphysischen Denkens in Gestalt einer empiristischen Deutung der modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnis“ (AGPH II, S. 806).

Kurt Flasch hatte einst Duns Scotus als eine Figur des „Übergangs“ bezeichnet, auch mit dem Hintersinn, dass man leicht über ihn hinweggehen könne. Habermas versteht Duns Scotus auch als einen Übergang, aber so, dass durch ihn der Weg ins neuzeitliche Denken geebnet würde. Ich kann beiden nicht zustimmen. Denn einerseits: Zu mächtig, zu beherrschend ist dieses Denken besonders aufgrund seiner Wirkungsgeschichte, als dass man über es hinweggehen oder -sehen könnte. Andererseits: Zu sehr ist es dem Alten, dem Herkommen verhaftet, zu sehr hat es die Keime eines neuen Denkens im 13. Jahrhundert erstickt, als dass es selbst als Beginn einer neuen Zeit in der Philosophie angesehen werden könnte.

Das ist zuerst an der Ontologie zu erkennen. Habermas spricht von einer „Transzendentalisierung der Metaphysik“ bei Scotus, die sich bis zu Kant auswirke (AGPH II, S. 775). In diesem Zusammenhang wird der Gegenstand der Metaphysik, der Begriff des Seienden als Seienden, in einem ganz weiten Sinne, nämlich im Kantischen Sinne, als „Gegenständlichkeit überhaupt“ verstanden, die in einem allen Urteilen über mögliche Gegenstände vorausliegenden Vorverständnis erschlossen werde. Dieses Verständnis des scotischen Seinsbegriffs wird gestützt durch neuere, umfassende Darstellungen, die mit den Namen der bekanntesten Forscherpersönlichkeiten in der Scotus-Szene verbunden sind, allen voran Jean-Francois Courtine, Olivier Boulnois und hierzulande Ludger Honnefelder, die ihre weite Sicht der Dinge von einer einzigen, für zentral gehaltenen Stelle im Werk Scoti, nämlich der Quaestio 3 der Quodlibeta aus entwickeln. Der Vater des Gedankens scheint übrigens Heidegger zu sein, der in seiner 1916 erschienenen Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* breit Bezug nimmt auf den scotischen Metaphysikkommentar und andere Werke und den Begriff des *ens* als „Gegenständlichkeit überhaupt“ oder auch als „Etwas überhaupt“ – und beides sind Kantische Begriffe – versteht. Der in diesen Arbeiten implizit enthaltenen These, dass die neuzeitliche Philosophie eine Philosophie des Supertranszendentalen, d. h. auch der Dequidifizierung des Seins ist – wie man auch durch einen Blick auf den Pragmatismus des 20. Jahrhunderts und Heidegger zeigen könnte – kann ich nur zustimmen. Aber das mit Scotus' quiditativem Seinsbegriff in Verbindung bringen zu wollen, halte ich für einen interpretatorischen Missgriff, denn Scotus hat unmissverständlich gesagt, daß kein univok gemeinsamer Begriff des *ens reale* und *ens rationis*, d. h. kein supertranszendentaler Seinsbegriff möglich ist. Das, was Gegenstand der scotischen Metaphysik ist, kann nicht ein supertranszendentes Sein sein. Vielmehr kann Gegenstand eines wissenschaftlichen Wissens im Sinne der zweiten Analytiken des Aristoteles nur der einfachhin einfache quiditative Begriff des Seienden sein. *Ens inquantum ens* bedeutet deshalb: *Ens inquantum quiditas*, und darin ist die *quiditas infinita* durchaus eingeschlossen. Die Metaphysik des Duns Scotus ist deswegen die Lehre von der allgemeinen, Gott und Welt univok gemeinsamen washeitlichen Struktur. In diesem Sinne ist sie eine Quiditäten- oder Formalitätenmetaphysik, eine Metaphysik des *ens reale* oder des *ens ratum*, des *ens quiditativum*. Er sagt es selbst: „*et per consequens metaphysica, quae est de*

quiditatibus“, oder an anderer Stelle: „*in quantum est ens sive quid in se*“.¹⁰ Dazu passt, dass da, wo Scotus je von einem derartigen „Vorverständnis“ spricht (*praeintelligere* o.ä.), immer das washafte Vorverständnis gemeint ist.¹¹ Dagegen ist der Gedanke eines auf Gegenständlichkeit überhaupt, d. h. auf das supertranszendente Sein bezogenen Vorverständnisses nur bei Heinrich von Gent entwickelt und nicht bei Scotus.

Mit der Quiditätenmetaphysik ist aber in der Neuzeit kein Land mehr zu gewinnen. Sie ist, trotz der Rezeption bei Suarez und Christian Wolff eine Sackgasse. Von ihr führt kein direkter Weg zum Gegenstand überhaupt, den Kant auch den transzendentalen Gegenstand nennt. Von diesem heißt es bei Kant, dass er der „gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt“ ist. Das kann man nicht von einer Quiditätenmetaphysik her historisch ableiten. Dazu bedarf es vielmehr der Idee des supertranszendentalen Seins, und das ist die Metaphysik, die sich im Gegensatz zur Quiditätenmetaphysik entwickelt hat.

Um den „Übergang“ vom Mittelalter zum neuzeitlichen Denken angemessen verstehen zu können, bedarf es zudem eines Blickes auf das Ganze der neuzeitlichen Ontologie, zumindest der Grundzüge derselben. Die Scotusforschung aber hat seit Etienne Gilson fast immer Halt gemacht bei Kant und allenfalls noch Peirce berücksichtigt, der sich direkt auf Scotus zurückbezieht. Berücksichtigt man aber neben Kants „Gegenständlichkeit überhaupt“ die ontologischen Ansätze des 19. Jahrhunderts (sowohl Idealismus als auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts) und des 20. Jahrhunderts (Pragmatismus und Heidegger) insgesamt, zumindest in ihren Grundzügen, dann wird ein antischolastischer Grundzug deutlich erkennbar: Die neuzeitliche Metaphysik als ganze hat die Tendenz der Entquidifizierung des Seienden. Das Seiende als solches ist nicht mehr einfachhin nur eine Washeit.¹²

In besonderer Weise ist für das Verständnis der metaphysischen Ansätze des 19. Jahrhunderts die Voraussetzung der Idee des Supertranszendentalen notwendig. Was Bernard Bolzano mit seiner Theorie der Sätze an sich, was Alexius Meinong mit seinem Objektiv, Gottlob Frege mit seinem „Dritten Reich“, oder Karl Popper mit seiner „dritten Welt“ oder vielmehr „Welt drei“, was Hermann Lotze, Carl Stumpf, die südwestdeutschen Neukantianer, Georg Simmel eingeschlossen an ontologischen Entwürfen hervorgebracht haben, das alles ist mit einer Quiditätenmetaphysik nicht zu machen, das alles setzt die Lehre eines Supertranszendentalen voraus, das oft in einem platonistischen Sinne verstanden wird.¹³ Das kann man sogar beweisen, denn wir haben Vorentwürfe solcher Sachverhaltsontologien schon im Mittelalter, namentlich

¹⁰ Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 p.2 q.un. ed. Vat. III 192; *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I–V, I 1 n.76, hg. von R. Andrews et al., St. Bonaventure 1997, S. 41,10.

¹¹ Vgl. etwa Duns Scotus, *Ordinatio* I d.3 p.1 q.1–2 (Vat. III 17): „*ergo intelligendo sapientem oportet praeintelligere aliquod, quid' cui intelligo istud quasi proprietatem inesse.*“

¹² Der Verfasser bereitet eine entsprechende umfassende Studie vor.

¹³ Vgl. meine Beschreibungen der einzelnen Positionen in Kobusch, *Sein und Sprache*, S. 346–361.

in *De ente* des Walter Burleigh (1310) und im Sentenzenkommentar des Gregor von Rimini. In beiden Fällen wird wegen der ontologischen Problematik des komplexen Sachverhalts der traditionelle Seinsbegriff hinterfragt und ein ganz neuer Seinsbegriff, ein supertranszendentaler, ins Auge gefasst.

Die Überwindung der Wesensontologie ist aber auch sonst im neuzeitlichen Denken überall erkennbar, z. B. in Schellings mittlerer Phase seines Denkens, d. h. in seiner Freiheitslehre, die Schopenhauer beeinflusst hat, in Husserls transzendentaler Phänomenologie, in Heideggers Voranstellung der „Werheit“ gegenüber der Washeit, im umfassenden Begriff der „Interaktion“ bei Dewey und Whitehead – um nur das Wichtigste zu nennen.

Auch wenn man die Metaphysik, wie Scotus das tut, als die Wissenschaft von den transzendentalen Bestimmungen versteht, sei es der unmittelbaren Bestimmungen des Einen, Wahren und Guten, sei es der „*perfectiones*“ wie der „Weisheit“, und die letzteren als das Ersterkannte des Intellekts auffasst, führt kein Weg zur Kantischen Transzendentalphilosophie. Denn dem steht ein Grundgedanke der Transzendentalienlehre dieser Zeit im Weg: Die Transzendentalien sind seit dem von Heinrich von Gent proklamierten „neuen Weg“ der Gotteserkenntnis, den auch Meister Eckhart und Duns Scotus gehen, für die natürliche Vernunft eine Brücke zur Erkenntnis Gottes, nicht seines Wesens, aber doch der entsprechenden formalen, d. h. vorgegebenen Bestimmtheiten. Die Gotteslehre bei Scotus ist, was sie bei Kant nie sein kann: die innere Vollendung der Ontologie. Die Transzendentalphilosophie aber will, soweit ich das verstanden habe, die Grenzen der theoretischen Vernunft aufzeigen, d. h. die Unmöglichkeit eines solchen Überganges. Sie will darüber hinaus aufzeigen – und nie wird man dafür einen Vorbereitungsgedanken im Mittelalter oder Spätmittelalter finden –, dass im Falle der Behauptung einer vom Bewusstsein unabhängigen Realität – wie Fichte sich in der Wissenschaftslehre ausdrückt – das „Unabhängige [...] ein Produkt der eigenen Denkkraft“¹⁴ ist. Ganz außer Betracht soll hier bleiben, dass womöglich ein bestimmender Grundzug des neuzeitlichen Philosophierens – denkt man etwa an Kant, Fichte, Dewey, Whitehead, Heidegger – der Primat des Praktischen ist, für den im Aristotelismus des Mittelalters kein Vorbild zu finden ist, wohl aber in der Mystik.

Eng verbunden mit der Ontologie ist die erkenntnistheoretische Problematik, die Habermas kurz anspricht, indem er den „Beitrag des aktiven Verstandes zur Erkenntnis“ (AGPH II, S. 787) hervorhebt. Ich fürchte, es gibt bei Scotus keinen derartigen Beitrag. Das kann freilich erst deutlich werden, wenn man die Verstandesleistung bei Scotus mit den Positionen anderer Autoren im Umfeld Scoti vergleicht. Ohne das im Einzelnen hier aufzeigen zu können, erwähne ich nur die Hauptthese der erkenntnistheoretischen Position in der Generation vor

¹⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), GA II/2, S. 368.

Scotus.¹⁵ Wie schon Thomas von Aquin, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Aegidius von Rom, Jakob von Viterbo und vor allem Heinrich von Gent, um nur die wichtigsten zu nennen, dargelegt haben, hat der menschliche Intellekt eine (mit)konstitutive Funktion, durch die er die Tätigkeit der Sache, die in der Einwirkung auf den Intellekt besteht, „vollendet“. „Vollendung“ (*complementum, completio, complere* usw.) ist das Zauberwort der Epoche. Im Hintergrund steht eine Bemerkung des Averroes aus seinem Physikkommentar angesichts der Problematik der Zeit: Sie besteht aus einem objektiven Element, nämlich der Bewegung der Gestirne, und der „Vollendung“ durch den Intellekt, und das bedeutet durch ein subjektives Element. Die mittelalterliche Philosophie vor Scotus hat diesen Grundgedanken ausgedehnt auf den gesamten Bereich der sog. „ersten Intention“, also der Erkenntnis der Allgemeinbegriffe, des kategorialen Seins, und auch der Erkenntnis des praktischen Intellekts, der durch die Konstitution z. B. des Wertes das Geld schafft oder durch die positiven Gesetze „vollendet“, was naturhaft schon vorgegeben ist. Auch der von Habermas mit Recht gewürdigte Entwurf des Marsilius von Padua beruht auf diesem Grundgedanken. Scotus hat diese und ähnliche subjektiven Elemente aus seinem erkenntnistheoretischen Programm bewusst gestrichen. Beispiele dafür gibt es genug. Am deutlichsten: Die erste Intention entsteht ohne den Akt des „geschäftigen“ Intellekts, d. h. des zweiten Erkenntnisaktes, der überhaupt konstitutive Funktion haben könnte (Ord. I d.23). Einmal scheint Scotus die Konstitutionstheorie auch direkt zu kritisieren, indem er sagt: „*Res primae intentionis habent completam quiditatem sine ratione.*“ Hier gibt es nur objektive Strukturen, vorgegebene formale Bestimmtheiten, Quiditäten, Formalitäten, das Wort für das, was dem Erkenntnisakt „vorhergehen“ soll (*praecedere*), ist oft belegbar, von „*sine operatione intellectus*“ oder „*praeter*“ ist bisweilen auf jeder Seite die Rede. Hier herrscht „harte Objektivität“, wie Hegel sagt (vom Katholizismus). Die Subjektivität im Sinne der Konstitutionsfähigkeit hat hier keinen Platz: „*Intellectus enim noster est potentia passiva, ideo non potest habere actum de se, sed sibi impressum ab obiecto*“ (Lect.). Wir haben es hier mit einer Philosophie des Vorgegebenen zu tun. Dem scheint auf den ersten Blick die bei Scotus thematisierte „Teilursächlichkeit“ des Intellekts und der Sache zu widersprechen. Doch wird durch diese Zusammenarbeit lediglich erreicht, dass die Sache in ihrer Allgemeinheit als „Objekt“ dem Intellekt vorgegeben erscheinen kann, während der Erkenntnisakt selbst nur in der Rezeption des Vorgegebenen besteht und nicht zu einer Konstitution eines eigenen Resultats (wie z. B. des „verbum“ oder der „ersten Intention“ bei Thomas) führt. Erkennen ist so nach Scotus wie schon nach Aristoteles einseitig die „Bewegung der Sache zur Seele“.

Habermas bezeichnet es dann ganz richtig als einen „voluntaristischen Handstreich“ des Duns Scotus, die Kontingenz der Welt auf den Willen als Grund, und zwar den göttlichen wie auch den menschlichen Willen, zurückzuführen. Wieso der Wechsel zu dieser Ansicht

¹⁵ Vgl. Kobusch, *Begriff und Sache*.

von Kontingenzen jedoch gegenüber dem antik-arabischen Nezesitarismus, dem Verhängnis, der *pepromene*, dem *fatum*, eine Errungenschaft sein soll im Hinblick auf die menschliche Freiheit, das habe ich noch nie verstanden. Ist die Wahl zwischen Fatum und so verstandener Kontingenzen nicht die Wahl zwischen Pest und Cholera? Was hält man eher aus, das Damoklesschwert eines Verhängnisses oder den Willen eines unberechenbaren Gottes, der seine Gründe für sein Wollen haben mag, sie uns aber nicht offenbart?

Die Neuzeit hat diesen Mangel im Gottesbegriff gesehen und ein Korrektiv eingerichtet, nämlich die Idee der sog. „moralischen Notwendigkeit“, die in der Spanischen Scholastik entdeckt und über die Jesuitenscholastik an die deutsche Philosophie, auch und insbesondere die des Deutschen Idealismus weitergegeben wurde. Durch die moralische Notwendigkeit wird zusammenzudenken versucht, was metaphysisch oder logisch nicht möglich ist: nämlich Notwendigkeit und Kontingenzen. Moralische Notwendigkeit ist eine Art der Gesetzmäßigkeit im Bereich des Kontingenten, d. h. des Gewollten, durchaus im univoken Sinne, also sowohl im menschlichen wie auch im göttlichen Willen. Berühmt ist die Variante bei Leibniz, der von der *necessitas moralis ad optimum* spricht. Das ist, wohl gemerkt, nicht die Rezeption, sondern eine Korrektur des scotischen Kontingenzgedankens. Sven H. Knebel (der mit seiner Berliner Habilitationsschrift *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit* die einschlägige Monographie über das Thema vorgelegt hat) sagt mit Recht: „Die moralische Notwendigkeit als transzendente Kategorie beruht auf der Absage an den Voluntarismus“.¹⁶

Eine Absage ist das freilich auch an die scotische Idee von der synchronen Kontingenzen, die von der aristotelischen diachronen Kontingenzen zu unterscheiden ist. Merkwürdigerweise ist diese neue scotische Idee in der Literatur auch als eine Errungenschaft bewertet worden. Es ist die Idee von der höchsten „Stufe der Freiheit“ (*gradus libertatis*), auf der der Wille die Möglichkeit habe, sich zur gleichen Zeit auf Gegensätzliches zu beziehen (sowohl im Sinne des *velle-nolle* als auch des *velle-non velle*). Auch wenn man all das in Rechnung stellt, worauf die gelehrten Arbeiten von Stephen Dumont hinweisen, die Unterscheidung zwischen *acts* und *objects*, logischer und realer Möglichkeit etc., bleibt es am Schluss dabei, dass Freiheit dieser Konzeption gemäß nichts anderes ist als „*the ability to tend to opposite objects*“. Und wenn es dann des Weiteren heißt, dass dieser Wille, verstanden als die „*active Power for opposites in the strong and innovative sense*“, „*at the moment when it is actually willing, it retains the real capacity to will the opposite*“¹⁷, dann kann man nur zustimmen, aber das wusste man immer schon, dass, wenn gewollt wird, also entschieden wird, die reale Möglichkeit, das Gegenteil zu wollen, unterdrückt wird. Als das Höchste gilt hier, immer noch anders wollen zu können. Freiheit, das ist hier die „Macht“, d. h. die moralische Möglichkeit, Gegensätzliches wollen zu

¹⁶ Knebel, *Necessitas moralis ad optimum*, S. 8.

¹⁷ Dumont, *John Duns Scotus*, S. 366.

können. Die Leibnizsche Idee besagt das Gegenteil: Wahre Freiheit ist der Zusammenfall mit der Notwendigkeit, und zwar mit der „moralischen“.

Damit kommen wir zu dem, was hier im Hintergrund steht. Habermas nennt es mit Recht den „ursprungslosen Voluntarismus der göttlichen Willensfreiheit“. Der Deutlichkeit halber muss man hinzufügen, dass es sich um einen „*unmitigated voluntarism*“ handelt. Denn dafür haben wir das deutlichste Dokument in der dist.44 des ersten Sentenzenbuches von Duns Scotus. Hier wird die göttliche Macht als Stifterin und gegebenenfalls auch Neustifterin aller Ordnungen gedacht, sowohl der Naturordnung, als auch der Sittenordnung. Die folgende Erklärung des Begriffspaars *potentia absoluta / ordinata*, die sowohl für die göttliche Macht als auch für die Macht eines absoluten Fürsten gilt, ist für Jahrhunderte gültig geblieben: Die absolute Macht Gottes ist die dem göttlichen Willen gegebene Möglichkeit, außerhalb des von Gott gegebenen Gesetzes und gegebenenfalls (nämlich im Falle des menschlichen Willens) auch „gegen“ es zu handeln. Dieses göttliche Handeln aber ist gleichwohl „*ordinate*“, ordnungsgemäß, natürlich nicht der alten Ordnung gemäß, sondern gemäß einer anderen moralischen Ordnung, die der göttliche Wille festsetzt.¹⁸ Die moralische Ordnung ist also etwas vom absoluten göttlichen Willen Festgesetztes. Und es ist eben diese Festlegung durch den Willen allein, die die „Rechtheit“ des Gesetzes ausmacht.¹⁹ Denn die Gesetze unterstehen, wie Scotus unterstreicht, dem göttlichen Willen, und kein Gesetz ist gerecht, es sei denn der göttliche Wille akzeptiert es, nicht umgekehrt. Das klingt schon fast so, wie der extreme Voluntarismus eines Pierre d’Ailly oder auch Gabriel Biels es ausdrücken werden, indem sie die platonische Lehre im *Euthyphron* umkehren: „Nicht deswegen schreibt Gott das Gute vor“, sagt d’Ailly, „weil es gut ist oder verbietet das Schlechte, weil es schlecht ist, sondern deswegen ist es gut, weil es geboten und deswegen schlecht, weil es verboten ist.“²⁰

¹⁸ Duns Scotus, *Ordinatio* I d.44, q.un. ed. Vat. VI 366: „*Non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere.*“

¹⁹ Duns Scotus, *Lectura* I d.44, ed.Vat. XVII 535: „*Sed si illa (sc.lex) subsit voluntati suae, bene potest de potentia absoluta quod non potest de potentia ordinata secundum illam legem; si tamen sic operetur, erit ordinata secundum aliam legem, – sicut, ponatur quod aliquis esset ita liber (sicut rex) quod possit facere legem et eam mutare, tunc praeter illam legem de potentia sua absoluta aliter potest agere, quia potest legem mutare et aliam statuere.*“

Ord. I d.44 q.un. n.3, ed. Vat. VI 364: „*In omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam – est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam.*“

Ord. I d.44 q.un. ed. Vat. VI 366: „*Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, – quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta.*“

²⁰ Petrus de Ailliaco, *In Sent.* q.14 a.I: „*Nec ideo precipit (Deus) bona quia bona sint, vel prohibet mala quia mala sint, sed [...] ideo bona sunt quia precipiuntur, et mala quia prohibentur.*“

Die „ordentliche Macht“ dagegen meint das mögliche Handeln im Rahmen der von Gott selbst gegebenen Gesetze. Die Abweichung von diesen Gesetzen ist sowohl für den göttlichen als auch für den menschlichen Willen durch die absolute Macht möglich. Im Falle der menschlichen Abweichung vom Gesetz haben wir es mit dem Phänomen der „Schuld“ zu tun. Die göttliche Abweichung von den eigenen Gesetzen, die nach keiner bestimmten Regel und keinem uns erkennbaren Gesetz erfolgt, wird dagegen als die souveräne Etablierung einer neuen Ordnung verstanden. Beide Abweichungen sind Ausdruck von Willkür. Es ist eine Form von Freiheit, deren Gründe uns verborgen werden, eine Form „abstrakter Freiheit ohne Notwendigkeit“, die hier waltet, und eben solche nennt Hegel später „Willkür“ im Unterschied zur wahren Freiheit, der „konkreten“, die mit einer bestimmten Form von Notwendigkeit zusammenfällt.²¹

Man hat vielstimmig versucht, Duns Scotus vom Vorwurf des *unmitigated voluntarism* freizusprechen. Dabei hat man – ich würde sagen: unzulässigerweise – im Sinne einer theologischen Hilfsmaßnahme aus ganz anderen Zusammenhängen bestimmte Ideen herangezogen, wie z. B. den Bundesgedanken oder die Idee des Versprechens oder auch den aus späterer Zeit stammenden Begriff der Selbstbindung oder Selbsteinschränkung Gottes, um das Verhältnis der beiden Machtarten orthodox erscheinen zu lassen. Bisweilen wird Scotus' Vorstellung von der *potentia absoluta* auch als eine bloß theoretische Möglichkeit abgetan. Doch demgegenüber hat Scotus unmissverständlich klargemacht, dass Gott vom ersten Augenblick an und so auch jetzt für jeden zukünftigen Augenblick Anordnungen im disjunktiven Sinne, d. h. unter Zurückstellung der immer präsenten Alternative treffen kann, wie es auch für unsere Handlungen möglich ist (Rep.Par. III d.18 q.2). Deswegen ist Scotus' Philosophie als der Auftakt zu einem extremen anthropologischen und theologischen Voluntarismus zu werten, der (meist in der calvinischen Form) von den Cambridge Platonists, dem englischen Deismus, Leibniz, Kant und der gesamten Klassischen deutschen Philosophie einer unmissverständlichen Kritik unterzogen wurde.

Soll damit, so würde Jürgen Habermas an dieser Stelle vielleicht zurückfragen, das gesamte Spätmittelalter aus der Wegbereitung der Neuzeit und auch aus der Genealogie des postmetaphysischen Denkens ausgeschlossen werden? Keineswegs. Zum Spätmittelalter gehört auch die Mystik, die man im 19. Jahrhundert aus ideologischen Gründen zur Nicht-Philosophie degradierte. Das eigentliche Anliegen dieser mittelalterlichen Denkrichtung ist in der 1613 erschienenen Schrift des Valentin Weigel *Der güldene Griff* am besten zu erkennen, denn diese Schrift ist gegen das sog. „Kegenwurf“-Denken gerichtet, d. h. den Objektivismus der Aristoteliker,

²¹ Vgl. Williams, *The Unmitigated Scotus*, S. 162–181: „Obviously, though, the principle once again seems to imply a certain arbitrariness on God's part.“ Zu Hegels Begriff der „konkreten Freiheit“ vgl. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 35.

und was dort unter „Subjekt“ verstanden wird, hat nicht mehr viel zu tun mit dem aristotelischen *hypokeimenon*. Die mittelalterliche Mystik ist die Metaphysik des Subjekts, die viel eher als die aristotelische Metaphysiktradition das Denken der Neuzeit vorbereitet.

Literatur

- Assmann, Jan: Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne. München: C. H. Beck Verlag 2018.
- Clemens Alexandrinus: Stromata: Buch I-VI. Hg. von Otto Stählin/Ludwig Früchtel. Berlin: Akademie-Verlag 1960.
- Detel, Wolfgang: „Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995), S. 1019–1043.
- Dumont, Stephen D.: „John Duns Scotus“, in: Jorge J. E. Gracia/Timothy B. Noone (Hgg.): A Companion to Philosophy in the Middle Ages. Hoboken: Blackwell 2003, S. 353–369.
- Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95), in: Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II/2. Hg. von Reinhard Laut/Hans Gilwitzky. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann 1964ff.
- Halfwassen, Jens: „Transzendenz, Transzendieren“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag 1999, S. 1442–1447.
- Halfwassen, Jens: Auf den Spuren des Einen. Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- Hieronymus: Adversus Jovinianum*, in: Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri: Opera Omnia. Hg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1883 (*Migne* PL 23).
- Joas, Hans: Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz. Basel: Schwabe 2014.
- Knebel, Sven: Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700. Hamburg: Meiner 2000.
- Knebel, Sven: „Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten“, in: Studia Leibnitiana 23 (1991), S. 3–24.
- Knebel, Sven: „Necessitas moralis ad optimum. Die früheste scholastische Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S.J. von 1617“, in: Theologie und Philosophie 67 (1992), S. 514–535.
- Kobusch, Theo: Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache. Leiden u. a.: Brill 1987.
- Kobusch, Theo: „Begriff und Sache. Die Funktion des menschlichen Intellekts in der mittelalterlichen Philosophie“, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 13/2 (2004), S. 140–157.
- Kobusch, Theo: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.
- Kobusch, Theo: „Universales Christentum. Zur christlichen Idee einer universalen Religion“, in: Claudia Bickmann/Markus Wirtz/Hermann Josef Schneidgen (Hgg.): Religion und Philosophie im Widerstreit? Nordhausen: Traugott Bautz 2008, S. 465–490.

Kobusch, Theo: *Selbstwerdung und Personalität*. Tübingen: Mohr Siebeck 2019.

Kobusch, Theo: „Complicatio und Explicatio. Das Denkprinzip des Neuplatonismus und des Idealismus“, in: Georgi Kapriev (Hg.): *The Dionysian Traditions: 24th Annual Colloquium of the S.I.E.P.M.*, September 9–11, 2019, Varna. Turnhout: Brepols 2021, S. 1–30.

Williams, Thomas: „The Unmitigated Scotus“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80 (1998), S. 162–181.

Die Provokation des Aristotelismus – Jürgen Habermas über Thomas von Aquin

Mittelalterliches Denken wurde lange Zeit, ja bis in die jüngste Vergangenheit von der Mehrzahl professioneller Philosophen im säkularen Westen stiefmütterlich behandelt. Aus der Perspektive der Renaissance, der Aufklärung und der Moderne schien die gesamte Epoche dunkel und rückständig gewesen zu sein. Was lag näher, als den Leitfaden historisch-philosophischer Bildung von den Klassikern der frühen Neuzeit wieder unmittelbar zurück in die pagane Antike zu knüpfen. Für viele Intellektuelle gilt noch heute die Philosophie des lateinischen Mittelalters durch das Christentum, das damals alles geistige Leben beherrschte, ideologisch deformiert. Nichtbeschäftigung mit einer Sache sichert bekanntlich Unkenntnis, und Unkenntnis stützt die subjektive Gewissheit in eigenen, durchaus mitunter auch bodenlosen Vorurteilen. Allmählich wächst die Überzeugung, und das eindrucksvolle Geschichtswerk von Jürgen Habermas, das zweibändige *Auch eine Geschichte der Philosophie*, wird wohl etwas dazu beitragen: Die großen Denker dieser Zeit, im lateinischen Westen meist Philosophen und Theologen in *einer* Person, verdienen unsere Beachtung. Ihr Denken ist geprägt durch eine reziproke Herausforderung, durch die Provokation, die christliche Religion und Theologie für die säkulare Philosophie und die Provokation, die die säkulare Philosophie, insbesondere die eines Aristoteles, für christliche Religion und Theologie darstellt. Diese doppelte Herausforderung hat die großen Köpfe dieser Zeit zu philosophischen Reflexionen und Innovationen veranlasst, die die pagane Antike so nicht kannte, und von deren methodischen Ansprüchen, Fragen und Lösungen wir noch heute zehren. Das Spektrum innovativer Fragen und Sehweisen betrifft Themen wie den Begriff der Seele und des Geistes, des Willens, des Gewissens, des Bösen, der (Identität der) Person, den Begriff des Wissens und der Wissenschaft, das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von „deontologischer“ Moral und vernünftigem Streben nach Glück, das ontologische Verständnis von Allgemeinem und Einzelnem, das Verständnis von Zeit und Ewigkeit, das Verhältnis von Theorie und Praxis etc.

In Thomas von Aquins Werk, das wie kein anderes systembildend auf Vermittlung, Ausgleich und Synthese verschiedener Traditionen und Positionen ausgerichtet ist, spiegeln sich diese innovativen Fragen und Lösungsansätze auf einzigartige Weise. *Ein*, wenn nicht *das* fundamentale Problem seiner philosophisch von positiver Aristoteles-Rezeption geprägten Theologie bestand ohne Zweifel darin, wie die aristotelische Metaphysik mit ihrem unbewegten, unveränderlichen, in sich ruhenden, in ewiger geistiger Selbstbetrachtung vertieften Gott als

Ursprung und Ziel aller kosmischen und irdischen Bewegung und Veränderung mit dem jüdisch-christlichen Schöpfer-, Erlöser- und Richter Gott, einem geschichtlich handelnden, über alle Völkerschicksale ebenso wie jede einzelne Person wachenden und richtenden Gott zu verbindbaren, ja zu verbinden sei (vgl. AGPH I, S. 688). Aristoteles' Kosmologie kennt keine Schöpfung; der Kosmos und seine Ordnung haben für ihn weder Anfang noch Ende. Für Thomas ist Begriff und Verständnis des Kosmos als Schöpfung zentral.¹ Aristoteles' Ethik kennt keine persönliche Unsterblichkeit; und sie kennt keine göttliche Vorsehung, die das besondere oder individuelle Heils- oder Unheils-Schicksal im Auge hätte. All dies und manches mehr stellt für den überzeugten Christen und Theologen Thomas eine Herausforderung dar. Ich möchte mich angesichts der Fülle möglicher Themen und Probleme in meiner Besprechung von zwei Abschnitten des Werkes von Habermas (AGPH I, Kap. V, 2.–3.) lediglich auf drei Punkte konzentrieren. Sie betreffen seine Sicht der Wirkmacht des mosaischen Dekalogs bis hin zu Thomas, seine Sicht von Thomas' (aristotelischer) Begründung der „Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit der individuellen Person vor Gott“ (AGPH I, S. 699) und sein Verständnis von theoretischer und praktischer Philosophie bei Thomas. Dabei leitet mich in meiner kritischen Würdigung der Darstellung von Habermas die Überzeugung, dass auch derjenige, der eine Geschichte der Philosophie in systematischem Interesse und praktisch-pragmatischer Absicht zu schreiben unternimmt, auf die Ansprüche möglichst objektiven geschichtlichen Wissens und die (natürlich nur vorläufigen) Ergebnisse historisch-kritischer Forschung verpflichtet ist.

1 Zur Wirkmacht des mosaischen Dekalogs

Habermas glaubt in den gegenwärtigen Formen „deontologischer“ Ethik² das vielfach gebrochene säkulare Echo der kategorisch gebietenden „10 Worte“ Jahwes zu vernehmen, die er zu Moses

¹ Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* II, 1–38; *Summa Theologiae* I, qu. 44–51; *De potentia*, qu. 3–5.

² Die seit Frankena, *Analytische Ethik* auch im deutschen Sprachbereich nicht selten benützte Typen-Unterscheidung von deontologischer und teleologischer Ethik ist etwas grob und ursprünglich wohl vom Moralverständnis fideistischer, reformiert-christlicher Theologie inspiriert. Sie trägt zu einem differenzierten Verständnis von *philosophischen* Ethikentwürfen jedenfalls nicht allzu viel bei. Ja, sie ist gar geeignet, ein solches Verständnis eher zu behindern. Dies deshalb, weil, was da als typisch teleologisch und typisch deontologisch gilt, sich vielfach (und unlöslich) verschränkt in allen großen philosophischen Ethiken findet. Alle Sollgeltung wird, mit der Geburt westlicher Philosophie, spätestens seit Platons *Euthyphron*, nicht mehr in der Macht und willkürlichen Vorliebe von Göttern oder eines Gottes, sondern in dem verankert, was als zuhöchst gut geschätzt wird. Und zwischen dem uneingeschränkt Guten und den Gütern des Lebens wird seit dem sokratischen Beginn abendländischer Ethik einigermmaßen genau unterschieden. Näheres dazu Forschner, *Euthyphron*; Ders., *Das Gute*.

gesprochen und an das Volk Israel gerichtet hat.³ Mit dem Dekalog träten einzigartig und un-
gemein wirkmächtig in Form eines allgemeinen Gesetzes moralische Forderungen in die Welt,
die in ihrer religiösen und sozialen Ausrichtung unbedingte Geltung beanspruchen, unabhängig
von irgendwelcher Güterabwägung und Glücksreflexion. Das christliche Doppelgebot der Liebe
zu Gott und dem Nächsten gehe auf die mosaischen Gebote zurück und sei dem „sündigen Men-
schen als *absolut gültige* Verpflichtung von einem existierenden, in die Geschichte eingreifenden
Gott auferlegt“ (AGPH I, S. 692). Seine religiös-theologisch fundierte „deontologische“ Autori-
tät sei zunächst mit einer ontologisch und kosmologisch fundierten Theorie des Guten und der
Güter verschmolzen, im Zuge des spätmittelalterlichen Nominalismus und der neuzeitlichen
Aufklärung wieder von dieser Verbindung getrennt und von der Autorität einer autonomen, ka-
tegorisch gebietenden Vernunft, beispielhaft etwa bei Kant, abgelöst worden. Und diese formell
autonome, kategorisch gebietende Vernunft, wie Kant sie versteht, soll sich in seinem eigenen
„nachmetaphysischen“ Denken nun in den Voraussetzungen eines herrschaftsfreien Diskurses
der unbegrenzten menschlichen Kommunikationsgemeinschaft ausdrücken und in moralischen
wie rechtlich-politischen Fragen zu konsensfähigen Weisungen gerechten Handelns führen.

Nun ist zum einen die genuin christliche Moral, soweit sie überhaupt bereits in neutes-
tamentlichen Texten greifbar ist,⁴ wesentlich keine Gesetzes- und Gebotsmoral. Die frühen
griechischen und lateinischen Väter haben sie denn auch, mithilfe der hellenistischen und
neuplatonischen Philosophie, primär in tradierten Begriffen einer Tugendlehre ausgedrückt
bzw. auszudrücken versucht und durch christliche Kardinaltugenden (Glaube, Hoffnung,
Liebe) überformt. Soweit dabei auch die Nomenklatur von Gesetz und Pflicht eine Rolle
spielt, ist sie überwiegend stoischem und mittelplatonischem Sprachgebrauch und nicht dem
Alten Testament entlehnt. Thomas von Aquin hat diese überkommene christliche Tugendleh-
re durch seine Aristotelesrezeption erstmals handlungstheoretisch und ethisch systematisiert
und ihr stark (neu)platonisch geprägtes Menschenbild einer Revision unterzogen. Sein Prob-
lem bestand nicht vorrangig, wie Habermas meint, in „der Angleichung einer Güterethik an
eine Sollensethik, die das Christentum in abgewandelter Form vom Judentum geerbt hatte“
(AGPH I, S. 693).

³ Vgl. Exodus 20, 2–17; Deuteronomium 5,6–21.

⁴ Ob man von einer einheitlichen neutestamentlichen Moral oder gar, aus philosophischer Perspek-
tive, von einer neutestamentlichen Ethik sprechen kann, sei dahingestellt. Das literarisch recht
unterschiedliche Genus der vier Evangelien, der Apostelgeschichte, der apostolischen und nach-
apostolischen Briefe und der Johannesapokalypse bietet ein nur schwer zu vereinheitlichendes Bild
moralischer Ansichten und Weisungen. Und aus der historisch wohl zugrundeliegenden radikalen
Botschaft und Lebensweise eines charismatischen, von eschatologischer Naherwartung motivierten
Wanderpredigers lässt sich nur schwer eine Ethik entwickeln, die eine dauerhafte Ordnung des Le-
bens und Zusammenlebens der Menschen in dieser Welt zu begründen und zu orientieren vermag.

Des Weiteren sollte man Singularität und „deontologische“ Traditionsmacht des biblischen Dekalogs, wie Habermas es zu tun scheint, nicht überbewerten. Zum einen waren ethische Forderungen der Pietät gegenüber Gott oder den Göttern einerseits und Gebote der Gerechtigkeit, des Respekts und der Freundlichkeit gegenüber den Mitmenschen andererseits auch in der paganen vorchristlichen Antike seit alters verbreitet.⁵ Ferner wurde der Dekalog bereits durch die Integration des Schöpfungsgedankens⁶ in der exilisch-nachexilischen Zeit für eine *kosmologisch* begründete, durch *natürliche Vernunft* legitimierte Ethik geöffnet. Die in beiden Fassungen identische Präambel („Ich bin Dein Gott, der ich Dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, aus dem Hause der Sklaverei“) zeigt, dass der Dekalog ursprünglich am befreienden Geschichtshandeln eines exklusiven Stammes- und Bundesherrn⁷ und nicht, wie nach dem Exil, am monotheistisch geprägten Leitgedanken einer universalen Schöpfungsordnung ausgerichtet war.⁸ Zudem gilt es zu beachten, „dass der Dekalog als solcher in der gesamten hebräischen Bibel lediglich ganz wenige Male eindeutig erwähnt wird.“⁹ Er war auch nicht Gegenstand besonderer Auslegung und Kommentierung. Soweit heute noch ersichtlich ist, hat sich einzig Philon von Alexandrien um 40 n. Chr. mit seiner Schrift *De decalogo* monographisch mit dem Dekalog befasst.¹⁰ Und diese Schrift stellt nun den systematischen Versuch dar, „die Zehn Gebote im Zeichen der *Schöpfungsordnung* wesentlich als Natur- und Weltgesetz zu deuten und auf diesem Wege theologische und philosophische Ethik miteinander zu vermitteln“¹¹. Für Philon gilt es als ausgemacht, „erstens, dass der Vater und Schöpfer der Welt und der wahrhafte Gesetzgeber ein und dasselbe Wesen ist, und zweitens, dass, wer nach diesen Gesetzen leben will, freudig nach Übereinstimmung mit der Natur streben und dem Gesetze des Alls gemäß in vollem Einklang seiner Worte mit seinen Handlungen [...] leben wird.“¹²

Philon interpretiert den Pentateuch mit Mitteln mittelplatonischer und stoischer Philosophie.¹³ Grundlage seiner ethischen Vorstellungen ist die von Gott geschaffene Allnatur

⁵ Vgl. Dihle, *Der Kanon der zwei Tugenden*.

⁶ Erkennbar an der Begründung des Sabbatgebots Exodus 20,11: „Denn sechs Tage hat Jahwe den Himmel und die Erde gemacht, das Meer und alles, was in ihnen ist; am siebten Tage jedoch ruhte er.“ Im Übrigen hat auch erst die Verbindung von „Bundesherr“ und „Schöpfergott“ in exilisch-nachexilischer Zeit Israel zum Monotheismus geführt.

⁷ „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhause“, Exodus 20, 2 und Deuteronomium 5, 6.

⁸ Vgl. Korff, *Die Frage*, S. 75–93.

⁹ Kany, *Der Dekalog*, S. 148.

¹⁰ Kany, *Der Dekalog*, S. 150.

¹¹ Korff, *Die Frage*, S. 89.

¹² Philon, *De vita Mosis* II, 46–48, zitiert bei Roland Kany, *Der Dekalog*, S. 150.

¹³ Vgl. Forschner, *Philo philosophus?* Philon war wohl von Antiochos von Askalon (140/125–68 v. Chr.) beeinflusst, der platonisches, aristotelisches und stoisches Gedankengut harmonisierend verband

und „die allen Menschen gemeinsame Natur“¹⁴. Im „Gesetz der Natur (νόμος τῆς φύσεως)“ komme nämlich der vernünftige Wille und die generelle Menschenfreundlichkeit Gottes zum Ausdruck. Die geschichts- und bundestheologische Präambel des Dekalogs, die für ein rein „deontologisches“ Verständnis grundlegend wäre, übergeht der in Alexandrien lebende, hellenistisch gebildete Diasporajude geflissentlich. Er wirkt mit seiner allegorischen, mit philosophischen Mitteln betriebenen Schriftinterpretation nicht ins Rabbinentum, sehr stark aber über die griechischen und lateinischen Kirchenväter ins frühe Christentum und in die Bildung christlicher Theologie hinein. Der Dekalog als verbindlicher expliziter Ausdruck der von Gott verfügt, naturgegebenen, vernünftigen, „ungeschriebenen“ Schöpfungsordnung – dieses sein philosophisch imprägniertes Verständnis wurde im Rahmen christlicher Theologie für seine Wirkungsgeschichte bis ins nominalistische Spätmittelalter leitend.¹⁵

Dabei spielte der Dekalog in der christlichen Verkündigung, Katechese und Literatur von der Frühzeit bis ins Hochmittelalter, ja bis zum Nominalismus des Spätmittelalters keineswegs eine herausgehobene Rolle.¹⁶ Symptomatisch hierfür ist, dass Ambrosius von Mailand mit seiner Schrift *De officiis ministrorum* nicht den Dekalog und auch nicht Philons Kommentar, sondern Ciceros *De officiis* als Vorlage wählte. *De officiis ministrorum* wurde für die christliche Elite des lateinischen Westens bis zur systematischen Rezeption der aristotelischen Ethik durch Thomas von Aquin das maßgebende moraltheologische Werk.

Der Dekalog ist in den Texten des Neuen Testaments als Hintergrund und in der Erwähnung einzelner Gebote¹⁷ zwar durchaus präsent. Doch er ist in seiner ethischen Weisungsfunktion deutlich nachgeordnet. Dies wohl deshalb, weil man ihn zu sehr mit dem ausdifferenzierten moralisch-rechtlichen Gesetzeswerk der Tora verbunden sah, weil von den Paulusbriefen bis zu den Evangelien die ethisch befreiende Jesusbotschaft darin gesehen wird, dass der Sinn der Gebote des Dekalogs und der Tora durch die Befolgung des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe seine Erfüllung findet.¹⁸ Für Paulus ist, besonders dezidiert im Brief an die Galater, die Heilsfunktion des jüdischen Gesetzes abgetan, und die Liebe zu Gott und den Nächsten in Christus das alles Entscheidende. Die Seligpreisungen der Bergpredigt und ihre

und heute als einer der Mitbegründer des sog. Mittelplatonismus gilt. Cicero hat ihn in Athen noch persönlich gehört. Er dürfte eine wichtige Quelle naturrechtlichen Denkens für die alexandrinischen Theologen ebenso wie für Cicero gewesen sein. Vgl. Kany, *Der Dekalog*, S. 155.

¹⁴ Philon, *De decalogo* 41; zitiert bei Roland Kany, *Der Dekalog*, S. 150.

¹⁵ Vgl. dazu Thomas von Aquin, S. *theol.* I–II, qu. 100: „De praeceptis moralibus veteris legis.“

¹⁶ Vgl. Paul, *Geschichte*, S. 188–198.

¹⁷ Vgl. Markus 19, 19; Matthäus 19, 18f.; Lukas 18, 20.

¹⁸ Vgl. Lukas 10, 25–28 verbindet das Gebot der Gottesliebe (Deuteronomium 6, 5) mit dem Gebot der Nächstenliebe (Leviticus 19, 18); vgl. auch Markus 12, 31 und Matthäus 22, 40 und 7, 12.

Antithesen bei Matthäus¹⁹ heben auf Gesinnung und Haltung ab. Sie sind, wenn man so will, eher glücks- und tugendethisch formuliert; sie möchten die überkommenen Gebote durch eine neue Einstellung überboten wissen.²⁰ Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wurde denn auch vor allem durch Augustinus zum Interpretationsschlüssel der universal gültigen Gebote des Dekalogs.²¹

Thomas von Aquin schreibt in der *Pars Secunda Secundae* seiner *Summa theologiae* keine Gesetzes-, sondern eine Tugendethik, die die überkommenen „natürlichen“ Tugenden durch die christlichen, an göttliche Gnade gebundenen Kardinaltugenden (sc. Glaube, Hoffnung und Liebe) überhöht. Der Dekalog spielt da so gut wie keine Rolle. Und der Gesetzes-traktat in der *Prima Secundae*²² folgt einer Analyse der Prinzipien sittlichen Handelns, die sich wesentlich an den Vorgaben der aristotelischen und stoischen Ethik orientiert.²³ Die Theorie der menschlichen Natur und ihrer natürlichen Neigungen (*inclinaciones naturales*), deren Ziele sittliches Handeln in der Welt orientieren, ebenso wie wesentliche Züge der Theorie des natürlichen und menschlichen Gesetzes entnimmt er der stoischen bzw. ciceronianischen Tradition. Wenn Habermas meint, Thomas habe „das abstrakte Recht mit dem Dekalog als der Grundlage aller moralischen Gebote (zusammengeführt)“, „mit seinem Lex-Traktat einen wichtigen Zug in Richtung der deontologisch begründeten Verrechtlichung von Politik und Moral vorgenommen“ und „einer Entwicklung den Weg bereitet, die über den Nominalismus, Luther und das Vernunftrecht zur deontologischen Ethik Kants führen wird“ (AGPH I, S. 158), so ist diese doch recht fragwürdige philosophiehistorische Konstruktion in seiner eklatanten Vernachlässigung eben dieser hellenistischen Tradition begründet.

Gewiss, Thomas kennt die hellenistische und speziell die stoische Philosophie nur in groben, summarischen Zügen.²⁴ Vieles von ihr rezipiert er auf indirekte Weise (über Augustinus, Boethius, Nemesius und die lateinischen Übersetzungen griechischer Aristoteleskommentare). Seneca hat er wohl selbst gelesen (*De clementia*, *De ira*, *De beneficiis*). Mit Ciceros philosophischem Werk ist er über Augustinus, zum Teil aber auch direkt vertraut; er zitiert Cicero unter dem Namen „Tullius“ einigermaßen genau. Auf dessen Werk *De officiis* greift er (insbesondere im Traktat über die Tugenden) häufig zurück. Die Annahme ist wohlbegründet, dass Thomas die Grundzüge der stoischen Oikeiosislehre gut gekannt hat; ihr Einfluss ist etwa in seinem

¹⁹ Matthäus 5, 3–12.17–48.

²⁰ Vgl. Roland Kany, *Der Dekalog*, S. 165f.

²¹ Vor allem durch seine Schrift *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*.

²² Thomas von Aquin, S. *theol.* I–II, qu. 90–108.

²³ Thomas von Aquin, S. *theol.* I–II, qu. 90–99.

²⁴ Vgl. Gerard Verbeke, *Saint Thomas et le Stoïcisme*.

Gewissenstraktat²⁵ mit Händen zu greifen.²⁶ Es erstaunt, dass Habermas auf die Philosophien des Hellenismus und ihren mächtigen Einfluss unter seiner leitenden Frage an die Geschichte der Philosophie nicht näher eingeht. Ciceros Name erscheint auf den 1738 Seiten seines Werkes nicht ein einziges Mal. Dabei ist Ciceros kontinuierliche Vermittlungswirkung auf die christliche ebenso wie auf die säkulare Geistesstradition des Westens immens. Er hat uns mit seinem Werk *De natura deorum* eine in Dialoge zwischen Vertretern heterogener Positionen gekleidete Summe alternativer hellenistischer Theologien hinterlassen, und dies aus einer unverkennbar skeptischen Perspektive, die gleichwohl die Bindung der Menschen an Religion und religiöse Riten der gemeinschaftlichen politischen Ordnung wegen für unverzichtbar hält.²⁷

2 Zur Unverwechselbarkeit der individuellen Person

Habermas sieht in der „Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit der individuellen Person vor Gott“ (AGPH I, S. 699) einen wesentlichen, ja ursprünglich wohl exklusiv und innovativ biblischen Gedanken. Er sieht Thomas vor das schwierige Problem gestellt, wie dieser Gedanke in den Grundbegriffen seiner von Aristoteles inspirierten Metaphysik zu verankern ist. Die zentrale Frage sei, „ob die Materie in der überlieferten Weise als Prinzip der Individuierung ausreicht“ (AGPH I, S. 698). Diese Frage verbindet er mit dem Verdacht, dass „allein durch die Verbindung der Form mit der Materie [...] das entscheidende, über die raumzeitliche Identifizierung von Körpern hinausweisende Moment der Individualität unbegriffen (bleibt)“ (AGPH I, S. 699). Und er meint, Thomas habe mit der „eigenwilligen“ Einführung des Begriffs der *materia signata* das ontologische Problem der Individuierung des Seienden und mit ihm, wenngleich wenig überzeugend, auch das der Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit der menschlichen Person zu lösen versucht (vgl. AGPH I, S. 698f.).

Habermas' Interpretation und Diagnose erscheint mir in verschiedener Hinsicht, wenn nicht korrektur-, so doch auf jeden Fall ergänzungsbedürftig.

Zum einen scheint er, was den Begriff der *materia signata* betrifft, einem Missverständnis zu erliegen. Der Begriff der *materia signata* ist keineswegs „eigenwillig“, sondern fest in der philosophischen Tradition verankert. Wenn ich recht sehe, meint Habermas, dass „der als Individuierungsprinzip angesehene Stoff [sich] jeder weiteren begrifflichen Differenzierung entzieht“ (AGPH I, S. 750, Anm. 731). Nun entzieht sich im Rahmen des Ὑλη-Μορφή- bzw. Form-Materie-Modells, dessen sich in der Antike nicht nur die aristotelische, sondern auch die stoische

²⁵ Thomas von Aquin, *Quaestiones disp. De veritate*, qu. 16 u. 17; *S. theol.* I, qu. 79 a. 12 u. 13.

²⁶ Vgl. Forschner, *Synderesis*.

²⁷ Vgl. Cicero, *De natura deorum* I, 3f.

Ontologie bediente, einzig die *materia prima*, die πρώτη ὕλη, d. h. das prinzipielle „Woraus“ all dessen, was es auf materielle Weise gibt, jeder Bestimmtheit und begrifflichen Differenzierung, nicht aber die ὕλη κατὰ μέρος, bzw. die *materia secunda* oder, wie Thomas diese hinsichtlich ihrer Individualität auch nennt, die *materia signata* (AGPH I, S. 750, Anm. 731). Doch *materia prima* ist ein bloß theoretischer Reflexionsbegriff, durch den in der Theorie das All dessen, was es körperlich gibt, nach den Gesichtspunkten von Form und Materie zu verstehen sei. Materie als solche kommt nach dieser Ontologie nicht vor, genauso wenig, wie es Form als solche gibt. Die ὕλη κατὰ μέρος bzw. *materia signata* meint dagegen schlicht das, „woraus“ ein konkretes Ding besteht. Sie ist einerseits individuelle, andererseits immer bestimmte, weil geformte und so auch begrifflich bestimmbare Materie, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer räumlichen Gestalt und Lage, wie die Formulierung von *De ente et essentia* naheulegen scheint,²⁸ sondern auch qualitativ und strukturell bestimmte Materie, als das etwa, woraus ein konkreter Kalkstein, eine konkrete Fichte, ein bestimmter Mensch materiell, von der Naturforschung feststellbar, besteht. Die Verbindung von bestimmter Form und bestimmter, jeweils geeigneter Materie ergibt das konkrete Ding, wobei Form und Materie als Konstituentien dieses konkret bestimmten Etwas, insofern und solange es als ein „Dieses da“ existiert, nicht zu trennen sind. Gewiss, Thomas macht in aller Regel für die Artbestimmtheit des Dinges die Form, und für das Potential seiner individuellen Züge den jeweiligen Stoff kausal verantwortlich. Die Form ist auf jeden Fall der Grund dafür, dass das Ding ein Ding einer bestimmten Art ist. Doch so wenig es einen unbestimmten Stoff gibt, so wenig gibt es, für sich bestehend, eine nicht individuierte Form. Der Stoff muss für die Aufnahme der Form geeignet sein, die Form aktualisiert die bestimmten Potenzen des Stoffes. Beides im Verein konstituiert die Wirklichkeit des Individuums und zwar als die des Individuums einer bestimmten Art. So finden sich bei ihm denn eben „auch Texte, wo es heißt, die Individuation sei *de ratione formae*, sie habe ihren Grund in der Form“.²⁹

Thomas rechnet in seiner Ontologie³⁰ nun offensichtlich damit, dass es körperliche Substanzen gibt, „die der Art nach Selbiges und der Zahl nach Verschiedenes“,³¹ gemeint ist: die nur numerisch verschieden, qualitativ aber identisch sind. Nur solche Dinge lassen sich allein über ihre raum-zeitliche Bestimmtheit im Außer-, Neben- oder Nacheinander als etwas Singuläres identifizieren. Derartiges trifft indes, wenn überhaupt, nur auf niederen Stufen des Seienden zu.

²⁸ Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, cap. 2, 10: „Materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur.“

²⁹ Heinzmann, *Thomas von Aquin*, S. 78. Vgl. auch Heinzmann, *Anima*, S. 254, mit den dort gegebenen Belegstellen *De spiritualibus creaturis*, a. 4; a. 8; a. 9 ad 4; *Compendium theologiae*, cap. 71; cap. 102.

³⁰ Anders als die Stoa.

³¹ Thomas von Aquin, *De ente et essentia* cap. 4, 34 sowie Habermas, *AGPH I*, S. 706.

Was die Stufen des vegetativ und animalisch Belebten betrifft, ist freilich nur die Art, nicht das Individuum etwas Dauerhaftes. Hier liegen für Thomas im Anschluss an Aristoteles offensichtlich primär Sein und Wohlfühlen der Art in der „Absicht (*intentio*)“ der Natur bzw. ihres Schöpfers; das Sein des Individuums dient primär der Art, sein Gut ist deutlich dem der *species* zu- und nachgeordnet. Dies ist anders bei „unvergänglichen Geschöpfen (*creaturae incorruptibiles*)“. Hier liegt nicht nur das *bonum* der *species*, sondern auch das des Individuums in der primären Absicht der Natur bzw. ihres Schöpfers.³²

Bei der Entstehung unvergänglicher Substanzen, gemeint sind Wesen, denen Sprach- und Vernunftfähigkeit eignet, ist die Zweitursächlichkeit der Natur, die bei der Entstehung von Pflanzen und Tieren allein am Werk ist, ersichtlich überfordert. Das Prinzip des Geistes im Menschen, so Thomas, übersteigt alles, was als Potential in und aus seiner materiell-organischen Basis verwirklicht werden kann.³³ Er benützt, was Aristoteles in *De anima* II, 2 und III, 4 und in *De generatione animalium* II, 736 b über den menschlichen Geist, seine Entstehung und sein Vermögen sagt, nämlich, der Geist denke alles, sei nicht mit dem Körper vermischt³⁴ bzw. er sei trennbar von ihm,³⁵ er sei einfach,³⁶ er komme von außen herein und sei allein göttlich.³⁷ Thomas benützt dies sowohl für den Gedanken, dass der Mensch eine Substanz ist, die in bestimmter Hinsicht unvergänglich ist, als auch für den Gedanken, dass der Mensch nicht wie Pflanzen und Tiere ein bloßes Produkt der Eigenwirksamkeit natürlicher Fortpflanzungs- bzw. Zeugungs- und Entwicklungsprozesse sein kann, sondern, als Person, jeweils als ein unmittelbares Geschöpf Gottes gedacht werden muss.³⁸ Es wäre naheliegender und weit einleuchtender, den Gedanken der Einzigartigkeit

³² Vgl. Thomas von Aquin, *S. theol.* I, qu. 98 a. 1 co.

³³ „Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam.“ Thomas von Aquin, *S. theol.* I qu. 118 a. 2 co. Vgl. Aristoteles, *De generatione animalium* II, 736 b.

³⁴ Aristoteles, *De anima* 429 a.

³⁵ Aristoteles, *De anima* 413 b, 429 b, 430 a.

³⁶ Aristoteles, *De anima* 429 b.

³⁷ Aristoteles, *De generatione animalium* 736 b: „Λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.“

³⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *S. theol.* I, qu. 98 a. 1 co.: „Est autem considerandum quod alio modo intentione naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum: alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam

und Unvertretbarkeit der Person bei Thomas auf diesem in der Forschung bewährten Weg zu entwickeln, als dies, wie Habermas es macht, auf dem prekären Weg einer recht gewagten Interpretation des ontologischen Begriffs der *materia signata* aus der frühen Schrift *De ente et essentia* zu versuchen.

Aufgrund seiner Vernunft ist der Mensch offen für alles, kann alles Mögliche gedanklich erfassen und sich anverwandeln; sein Denken und Wollen kennt keine Grenze,³⁹ während das Erkennen und Streben der Tiere durch ihre spezifische materielle Organisation und ihre spezifische Ausrichtung auf Selbst- und Arterhaltung begrenzt und determiniert ist. Für die Entstehung eines Menschen als eines geistbegabten und somit auch freien Sinnenwesens sind nicht nur Faktoren der Natur, sondern ein je singulärer Schöpfungsakt Gottes kausal verantwortlich. So gesehen ist der Gedanke der Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit der Person bei Thomas nicht nur und nicht primär durch die das mittelalterliche christliche Leben bestimmende Vorstellung des jenseitigen göttlichen Gerichts, sondern durch die anthropologisch grundlegende Vorstellung des je singulären göttlichen Schöpfungsaktes begründet. Der Gedanke des individuellen postmortalen Seelengerichts ist platonischer Herkunft,⁴⁰ für seine anthropologische Vorstellung des je singulären, unmittelbaren göttlichen Schöpfungsaktes wirbt Thomas mit Argumenten, die sämtlich der aristotelischen Seelen- bzw. Geistlehre entnommen sind.

Aristotelisch sind denn auch die Gesichtspunkte, die Thomas zu einer substantiellen Revision des platonisch-augustinischen Menschenbildes führten, und die in unserem Kontext bei Habermas eine besondere Erwähnung verdient hätten. Sie konzentrieren sich in Thomas' Begriff der menschlichen Person als einer leib-seelischen Einheit, in der die Verbindung von Leib und Seele „*ex prima dei intentione*“ zu denken ist,⁴¹ die Leiblichkeit also ganz wesentlich zum Menschen gehörig, ja für sein einzigartiges Personsein konstitutiv erachtet wird. Menschliche Person ist nur die Einheit des *compositum* aus Leib und Seele; die Geistseele wird von Gott geschaffen, wenn der Embryo den passenden Entwicklungsstand erreicht hat;⁴² die Geistseele löst die voraufgehenden Formen von vegetativ und sinnhaft Seelischem ab und formt dann allein und substantiell den gesamten Menschen;⁴³ der vom Leib nach dem Tod getrennten Seele kommt im (vorübergehenden) Status der Abgeschiedenheit nicht der Würde-Begriff der Per-

suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae Auctore, qui solus est humanarum animarum creator.“

³⁹ Thomas von Aquin, *De Anima* III, 1 c 13, n. 2: „Relinquitur quod anima quodammodo sit omnia.“

⁴⁰ Vgl. Platon, *Gorgias* 523a–526b.

⁴¹ Thomas von Aquin, *De potentia* qu. 3 a. 10.

⁴² Vgl. Paul Richter, *Der Beginn des Menschenlebens*.

⁴³ Vgl. Richard Heinzmann, *Anima*.

son zu.⁴⁴ Dies alles stellt zu Thomas' Zeit eine philosophische und theologische Neuerung, für viele gar eine Provokation dar: Es bedeutet eine enorme Aufwertung der Leiblichkeit gegenüber dem Platonismus Augustins und seiner durch ihn bis dahin im lateinischen Westen geprägten christlichen Tradition, nach der die Verbindung von Leib und Seele nur akzidentell und der Leib als bloßes Kleid bzw. Instrument der Seele gedacht ist, wenn nicht gar als Fessel, Kerker oder Grab der Seele betrachtet und verachtet wird.

Doch Thomas grenzt sich implizit auch gegenüber einer anderen Tradition ab. Der Gedanke der Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit der Person ist ja nicht nur, und zeitlich keineswegs primär, wie Habermas wohl meint, eine jüdisch-christliche Vorstellung. Die Stoa hat den Begriff der Person auf der Basis einer Ontologie, die nominalistisch als wirklich nur einzigartige individuelle Entitäten kennt, vorher benützt. Und sie hat über die alexandrinischen Grammatiker und die römischen Juristen zur Bildung unseres Begriffs der Person entscheidend beigetragen.⁴⁵ In Ciceros Schrift *De officiis*, die Thomas ja kannte und benützte, ist der Begriff mit dem ethischen Motiv der richtigen Lebenswahl verbunden.⁴⁶ Das griechische Wort für „*persona*“ war „*πρόσωπον*“. Das Wort entstammt der Vorstellungswelt des Theaters, wo es zunächst die Maske, dann auch im übertragenen Sinn die Rolle meint, die ein Schauspieler in einem Drama in Wort und Tat in Szene setzt. Die Stoa kennt kein postmortales Gericht. Sie benützte wohl sehr früh die Metaphorik des Theaters⁴⁷ zur Erläuterung der menschlichen Stellung in der Welt: Das Weltgeschehen ist ein Drama, von Gott geschrieben und inszeniert, in dem jedem einzelnen Menschen eine ganz bestimmte Rolle zu spielen zugedacht ist. Cicero bzw. seine Quelle Panaitios⁴⁸ unterscheidet vier Gesichtspunkte, die jemand beachten und praktisch integrieren muss, um seine ihm zugedachte Rolle zu finden und sein Leben dementsprechend gekonnt zu spielen: die Vorgaben der allgemeinen menschlichen Vernunft-Natur, die Vorgaben der eigenen individuellen leib-seelischen Natur, die eigenen gesellschaftlich-geschichtlichen Lebensumstände und die einmal getroffene persönliche, familiäre und berufliche Entscheidung. Diese vier leitenden Gesichtspunkte bei sittlich relevanten Entscheidungen nennt Cicero mit der Stoa „*personae*“. Die Kunst zu leben besteht für ihn und die Stoa eben genau darin, seine je eigene Rolle im großen Drama des Weltgeschehens möglichst prägnant zu erfassen und möglichst klug zu verwirklichen.

⁴⁴ Vgl. Wolfgang Kluxen, *Anima separata*; Richard Heinzmann, *Anima*, S. 252ff. Für Thomas erhält der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele überhaupt erst vom Gedanken der (leiblichen) Auferstehung der Toten seinen Sinn. Dies drückt besonders pointiert sein Kommentar zum 1. Korintherbrief aus, *In I ad Corinthios*, lect. II, n. 924, zitiert bei Heinzmann, *Anima*, S. 258.

⁴⁵ Vgl. Maximilian Forschner, *Der Einfluss der Stoa*.

⁴⁶ Cicero, *De officiis* I, 107–121.

⁴⁷ Vgl. etwa Cicero, *De fin.* 3, 24.

⁴⁸ Cicero nennt selbst Panaitios' Schrift *Περὶ τοῦ καθήκοντος* als seine Vorlage.

Doch die Stoiker waren Pantheisten; sie betrachteten den menschlichen Geist, einzigartig in jedem Menschen, nicht als Geschöpf, sondern als wesensgleiches, wenn auch winziges und als Individuum vergängliches, in den *einen* Gott sich wieder auflösendes Teilchen Gottes. Und für Aristoteles scheint der menschliche Geist (νοῦς) und das theoretische Vermögen (δύναμις θεωρητική) ersichtlich eine andere Art von Seele als die Sinnenseele zu sein und sich, anders als diese, vom Leib abtrennbar, wie das Unvergängliche zum Vergänglichen zu verhalten.⁴⁹ Nicht gegen die eingängige stoische Vorstellung eines von Gott inszenierten *theatrum mundi*, und der Einzigartigkeit der Rolle jedes einzelnen Menschen in ihm, wohl aber gegen die Selbstüberhebung, gegen die Vorstellung der Göttlichkeit der menschlichen Geistseele glaubte Thomas sich verwahren zu müssen,⁵⁰ eine irriige Vorstellung, die für ihn auf je verschiedene Weise aus platonischer, aristotelischer und stoischer Rede von der Göttlichkeit bzw. Gottähnlichkeit des menschlichen Geistes nahegelegt werden konnte.

3 Zum Verständnis von theoretischer und praktischer Philosophie

Habermas betont völlig zu Recht, dass durch die Kenntnisnahme und Rezeption des gesamten aristotelischen Organon in einer bis dahin nicht gekannten Weise die Theologie als Wissenschaft, das Verhältnis von Philosophie und Theologie, sowie die Beziehung von vernunftorientierter Glückssuche und offenbarungsreligiösem Heilsglauben zur Debatte standen. Thomas hat da, was den Begriff der *sacra doctrina* als Wissenschaft, was die klare Abgrenzung und komplementäre Verhältnisbestimmung von Philosophie und Offenbarungstheologie, von Wissen und religiösem Glauben betrifft, in seinem Werk beispielhaft Klärendes und Wegweisendes geleistet.

Aristoteles nun habe, so Habermas, den Begriff der Weisheit auf „streng theoretische Erkenntnis“ beschränkt (AGPH I, S. 691) und die philosophische Lebensform ihrer religiösen Bestimmung als Heilsweg entledigt (AGPH I, S. 689). Dies sei dem Selbstverständnis des christlichen Theologen entgegengekommen. Er habe aber „der Philosophiegeschichte um mehr als ein Jahrtausend (vorausseilend)“ (AGPH I, S. 689) die praktische Vernunft von der theoretischen entkoppelt (AGPH I, S. 689), die praktische Philosophie in ihrem theoretischen Anspruch auf einen „bloß pragmatischen Charakter“ herabgestuft (AGPH I, S. 157), die Ethik aus ihrer Ver-

⁴⁹ So wörtlich Aristoteles, *De anima* II, 413 b 24ff.; hierzu Thomas von Aquin, *De anima* lib. II, lect. 4, n. 262–278.

⁵⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* II, 85 n. 1692–1705: „Quod anima non sit de substantia dei.“

ankerung in Kosmologie und Naturteleologie gelöst, das Normative damit „ontologisch entwurzelt“ (AGPH I, S. 693), und Thomas vor das systematisch herausfordernde, sachlich indes- sen regressive Problem gestellt, „eine gewissermaßen freistehende Profanethik wieder in das ontotheologische Weltbild (zu) integrieren“ (AGPH I, S. 693).

An dem Bild, das Habermas zeichnet, ist richtig, dass die aristotelische Ethik dem Menschen keine eindeutig individuelle Jenseitsperspektive eröffnet. Richtig ist auch, dass Aristoteles die praktische Philosophie von der theoretischen aufgrund ihrer verschiedenen Objektbereiche und unterschiedlichen Ziele abgrenzt und unterscheidet. Richtig ist schließlich, dass Aristoteles die Prinzipien seiner Ethik, soweit sie nur Menschliches betrifft, weitgehend „dialektisch“ und nicht direkt ontologisch bzw. kosmologisch begründet. Gleichwohl besteht für Thomas kein Problem, die aristotelische Ethik in ein onto-theologisches Weltbild zu integrieren, einfach deshalb, weil sie bei Aristoteles bereits in ein solches Weltbild voll und ganz integriert und ohne dieses in wesentlichen Zügen nicht verständlich ist. Sein Problem besteht vielmehr darin, das überkommene christliche, bereits philosophisch, vor allem mittel- und neuplatonisch grundierte Weltbild mit den neuen Aspekten des aristotelischen Weltbilds abzugleichen, es sozusagen mit aristotelischen Zügen zu bereichern und zu modifizieren und darin die Ethik einzuspannen.

Zum einen: Die aristotelische Ethik ist in seiner Naturphilosophie, speziell in seiner Anthropologie bzw. Seelenlehre und in der theologischen Spitze seiner Kosmologie verankert. Wie das 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* zeigt,⁵¹ ist Aristoteles' Gottesbild für die Zielbestimmung des Menschen wesentlich: Das Leben des Gottes wird als in höchstem Maße glücklich und selig erachtet. Seine Tätigkeit kann nicht in Handlungen charakterlicher und kunstfertiger Güte bestehen, da diese, wie bei Menschen, immer auch, wenn nicht primär ergebnisorientiert und an Mangel, an Sinnlichkeit, an Affektivität, an Verletzbarkeit und Bedürftigkeit gebunden sind; sie muss eine rein betrachtende sein. Das höchste Glück des Menschen nun wird in einer Aktivität bestehen, die dieser am nächsten verwandt ist.⁵² Dieses dialektische Argument fügt sich in den Rahmen seiner Metaphysik. Denn Aristoteles entwickelt seine Theologie im Rahmen seiner Physik bzw. Kosmologie, näherhin aus dem Begriff der Bewegung. Bewegung ist Veränderung, ist Übergang von Potentialität in Aktualität. Alles, was in Bewegung ist, bedarf einer externen Instanz, die es von der Möglichkeit in die Wirklichkeit bringt, und die das bereits ist, wozu es das Bewegte anregt und bewegt. Die Reihe von bewegtem Sich-bewegen lässt sich nicht ins Unendliche fortsetzen; das Modell eines in Bewegung befindlichen Himmels, seiner Sphären und Objekte bedarf eines externen unbewegten Bewegers als Prinzip aller Bewegung; dies ist dann der zentrale Gedanke von Metaphysik Λ (XII). Hier werden, im

⁵¹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X, 1178 b 7 – 24.

⁵² Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X, 1178 b 23.

Abschnitt 7, 1072 b 13–30, ein einziges Mal, das Sein und die Funktion des Göttlichen bzw. des Gottes im Zusammenhang dargestellt, und zwar in skizzenhafter, hochabstrakter, gleichwohl zum Teil geradezu hymnischer Diktion,⁵³ als reine Wirklichkeit, als intuitiver Geist (νοῦς), als höchste Form von Leben (ζωή), als ewiges, ununterbrochenes Denken seines betrachtenden Denkens (νόησις νοήσεως), das durch sein Denken (als der wertvollsten und freudvollsten Tätigkeit überhaupt) eine Bewegung auslöst „wie etwas, das man liebt“ (ὡς ἐρώμενον), und das „durch ein Bewegtes alles andere bewegt“ (Met. XII 7, 1072 b 3), als Geliebtes durch ein Bewegtes, nämlich den ersten Himmel, und über diesen vermittelt alles andere.

Dieser aristotelische Gott ist Teil eines rationalen, auf Beobachtung, Phänomen-Analyse und spekulative Hypothese gegründeten Weltmodells, und er ist die objektivierende Projektion eines wertenden Seins- und Lebensverständnisses. Ob er als Person anzusprechen wäre, ist umstritten. Er ist jedenfalls kein Schöpfer, kein Herrscher, kein Verwalter oder Richter, gar ein Erlöser der Welt. Er fungiert als meta-phisches Prinzip der Erklärung von physischen Phänomenen, und er fungiert als Subjekt idealen Seins, einer Weise zu sein, nach der alles Leben in der Form und im Rahmen seiner Möglichkeiten strebt. Der Mensch ist als einziges sublunares Wesen als ein σύνθετον, als ein aus Leib und Geist zusammengesetztes Subjekt, wenn auch in begrenzter Weise, zu gottähnlicher Tätigkeit befähigt, eben deshalb, weil in Form seines Geistes etwas Göttliches in ihm da ist.⁵⁴ Und „was einem jeden Wesen von Natur eigentümlich ist, das ist für jedes Wesen das Beste und Freudvollste.“⁵⁵ Wir dürfen, so Aristoteles, nicht auf jene hören, die da sagen, wir sollten uns, als Menschen und Sterbliche, auf Menschliches und Sterbliches beschränken; „vielmehr soll man sich, soweit möglich, unsterblich machen und alles tun, um gemäß dem Höchsten in sich selbst zu leben.“⁵⁶ Dies ist, wenn man so will, die aristotelische, auf kontemplative Meditation und Wissenschaft zentrierte Form eines weltimmanenten „Heilswegs“ des Menschen. Thomas hat ihn keineswegs völlig verabschiedet, sondern christlich-religiös transformiert. Er findet für ihn nicht so sehr in der theologischen Wissenschaft, als vielmehr in der frommen Meditation der geistig durchdrungenen Glaubenswahrheiten und in der begnadeten Lebensform kontemplativer Orden seine Vollendung.⁵⁷

Zum anderen nur noch eine kurze, abschließende Bemerkung:⁵⁸ Habermas versteht Aristoteles' praktische Philosophie als „Ort einer reflexiv auf Tätigkeiten gerichteten praktischen Urteilskraft“ und möchte sie, mit Aristoteles, als „pragmatische“ Disziplin von „streng theo-

⁵³ Vgl. Flashar, *Aristoteles*, S. 216f.

⁵⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X, 1177 b 28f.

⁵⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X, 1178 a 5f.

⁵⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X, 1177 b 33f.

⁵⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *S. theol.* II–II, qu. 179–182; von Balthasar, *Thomas und die Charismatik*, S. 165–240.

⁵⁸ Zur ausführlichen Begründung dieser Bemerkung vgl. Forschner, *Dialektik und Ethik*, S. 41–61.

retischer Erkenntnis“ unterschieden wissen (AGPH I, S. 691). Dieses Verständnis dürfte, was Aristoteles betrifft, höchst einseitig, wenn nicht gar falsch sein. Praktische Philosophie ist für Aristoteles ebenso wie Naturphilosophie natürlich eine theoretische Bemühung, insbesondere Prinzipienforschung und Prinzipienwissenschaft. Beide setzen, im Unterschied zu Mathematik, Erfahrung mit konkreten Dingen bzw. konkreten Entscheidungen und Handlungen voraus. Als solche unterscheiden sich beide Arten von Untersuchungen weder in ihrer Methode noch im Geltungsanspruch ihrer Resultate voneinander. Doch praktische Philosophie ist theoretische Forschung in praktischer Absicht, d. h. nicht primär um des reinen, „interesselosen“ Erkennens, sondern um des Handelns willen. Und in dieser Hinsicht ist theoretische Forschung allemal defizient, weil sie im Allgemeinen bleibt, während Handeln je konkret ist und im Einzelnen spielt.

Aristoteles verwendet in seiner praktischen Philosophie neben der apodeiktisch-deduktiven verstärkt die dialektische, die verschiedenen bestehenden Ansichten über eine Sache sammelnde, analysierende, abwägende und abgleichende Methode. Die dialektische Methode mindert nicht *eo ipso* Klarheit, Präzision und Geltungsanspruch der durch sie gefundenen Resultate. Das praktische Ziel von Ethik und Politik lässt diese allerdings nicht nur formale Prinzipien und Strukturen, sondern auch inhaltliche Regeln und Zwecke aufstellen, deren gebotene bzw. empfohlene Befolgung bzw. Verfolgung angesichts der unabsehbaren Diversität und Variabilität möglicher Handlungsumstände nicht für jedermann und immer gilt und gelten kann. Thomas begeht also keine grundsätzliche Revision der aristotelischen Intention, wenn er die praktische Philosophie als Prinzipienforschung im Sinne einer *scientia*, und nicht als bloße Pragmatik und Klugheitslehre verstanden wissen möchte. Und die verschiedenen Umstände und die Situationsbedingtheit menschlichen Handelns hat er, was die uns zugänglichen Texte zeigen, systematischer, eingehender und präziser als Aristoteles behandelt.⁵⁹ Er zog ja auch noch neben manch anderem Ciceros Schriften zur Rhetorik (und die juristischen Gesichtspunkte seiner Zeit) bei seiner Analyse heran.⁶⁰

Literatur

Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, 19 Bde. Hg. Ernst Grumach/Hellmut Flashar. Berlin: Akademie Verlag 1956ff.

Balthasar, Hans Urs von: Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin, *Summa Theologica Quaestiones II-II 171–182*. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Einsiedeln: Johannes Verlag 1996.

⁵⁹ Vgl. Thomas von Aquin, S. *theol.* I–II, qu. 7; qu. 18 a. 3.

⁶⁰ Nämlich Cicero, *De inventione* und Cicero, *Topica*; vgl. Thomas von Aquin, S. *theol.* I–II, qu. 7, a. 1 ad 1; a. 3 co.

- Cicero, Marcus Tullius: *M. Tulli Ciceronis opera quae supersunt omnia*, 11 Bde. Hg. Johann G. Baiter/C. L. Kayser. Leipzig: Tauchnitz 1860–1869.
- Dihle, Albrecht: *Der Kanon der zwei Tugenden*. Köln/Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften 1968.
- Flashar, Hellmut: *Aristoteles. Lehrer des Abendlands*. München: C. H. Beck 2013.
- Forschner, Maximilian: „Dialektik und Ethik. Zu Begriff und Methode der praktischen Philosophie bei Aristoteles“, in: Wilhelm Baumgartner (Hg.): *Gewissheit und Gewissen*. Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag. Würzburg: Königshausen & Neumann 1987, S. 41–61.
- Forschner, Maximilian: *Platon. Euthyphron*. Übersetzung und Kommentar (Platon Werke 11). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.
- Forschner, Maximilian: „Das Gute“, in: Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer (Hgg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Bd. 2. Freiburg im Breisgau: Alber 2011, S. 1131–1144.
- Forschner, Maximilian: „Der Einfluss der Stoa auf den römischen Begriff der Person“, in: Hans-Dieter Spengler/Benedikt Forschner/Michael Mirscherger (Hgg.): *Der Begriff der Person als römisches Erbe?* Erlangen: FAU University Press 2016, S. 39–56.
- Forschner, Maximilian: „Philo philosophus?“, in: Daniel Lanzinger (Hg.): *Das Leben des Weisen. Philon von Alexandria, De Abrahamo*. Tübingen: Mohr Siebeck 2020, S. 169–191.
- Forschner, Maximilian: „Synderesis und Conscientia. Zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Gewissensbegriffs“, in: Sara Di Giulio/Alberto Frigo (Hgg.): *Kasuistik und Theorie des Gewissens von Pascal bis Kant*. Berlin: de Gruyter 2020, S. 17–34.
- Frankena, William K.: *Analytische Ethik. Eine Einführung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1972.
- Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 Bde. Berlin: Suhrkamp 2019.
- Heinzmann, Richard: *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1994.
- Heinzmann, Richard: „Anima unica forma corporis“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), S. 236–259.
- Kany, Roland: „Der Dekalog im Denken Philos von Alexandrien“, in: Wilhelm Korff/Markus Vogt (Hgg.): *Gliederungssysteme angewandter Ethik*. Freiburg im Breisgau u. a.: Herder 2016, S. 148–159.
- Kluxen, Wolfgang: „Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin“, in: Wolfgang Kluxen: *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*. München: Fink Verlag 2012, S. 193–212.
- Korff, Wilhelm: „Die Frage nach der theologischen Grundverfassung des Dekalogs“, in: Wilhelm Korff/Markus Vogt (Hgg.): *Gliederungssysteme angewandter Ethik*. Freiburg im Breisgau u. a.: Herder 2016, S. 75–93.
- Paul, Eugen: *Geschichte der christlichen Erziehung*. Bd. 1. Freiburg im Breisgau u. a.: Herder 1993.
- Platon: *Werke in 8 Bänden*. Griechisch-deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Teilweise ergänzt und überarbeitet von Hieronymus Müller/Dietrich Kurz/Klaus Schöpsdau/ Klaus Widdra. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.
- Richter, Paul: *Der Beginn des Menschenlebens nach Thomas von Aquin*. Wien/Berlin: Lit-Verlag 2008.
- Thomas von Aquin: *Opera omnia*. Editio Leonina. Hg. Fratres Praedicatorum. Rom: Editori San Tommaso 1970–1976.
- Verbeke, Gerard: „Saint Thomas et le Stoïcisme“, in: Paul Wilpert (Hg.): *Antike und Orient im Mittelalter*. Berlin: de Gruyter 1971, S. 48–68.

Paradigmenwechsel im philosophischen Denken: Johannes Duns Scotus. Zu Jürgen Habermas' Deutung der Wende in der mittelalterlichen Philosophie

Zu den unerwarteten Zügen, die Jürgen Habermas' *Auch eine Geschichte der Philosophie* auszeichnen, gehört die Stellung, die er der mittelalterlichen Philosophie einräumt. Im Unterschied zu der eher peripheren Würdigung, die die mittelalterliche Philosophie seit der Zeit der Aufklärung in vielen Philosophiegeschichten erfährt, wird sie von Habermas nicht nur als integraler Teil der Entwicklung der Philosophie von ihren antiken Anfängen bis zur Gegenwart behandelt; er gibt diesem Denken eine Bedeutung, ohne die in seiner Sicht die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie und ihr daraus hervorgehendes modernes Selbstverständnis nicht zu erklären ist. Es ist die im Mittelalter einsetzende Begegnung der Philosophie mit den monotheistischen Religionen – für die säkulare Philosophiegeschichte bis heute Anlass, das mittelalterliche Denken als eine (von einzelnen begriffsgeschichtlichen Innovationen abgesehen) philosophisch eher uninteressante, weil theologisch dominierte „Zwischen“-Phase zu betrachten – der Habermas dabei eine Schlüsselrolle zuweist.

Denn die Konfrontation mit den monotheistischen Religionen bewegt die aus der achsenzeitlichen Wende hervorgehende Philosophie zu einem Schritt, ohne den es – so Habermas – nicht zur Ausbildung eines das Weltbild-Denken der Achsenzeit ablösenden „nach-metaphysischen Denkens“ gekommen wäre. Nicht nur lässt diese Auseinandersetzung das philosophische Denken auf bis dato unbeachtet gebliebene Phänomene wie Geschichte, Individualität, Willensfreiheit und Kontingenz stoßen. Sie führt, und dies bereits innerhalb des Mittelalters, in Metaphysik und Ethik zu einem „Paradigmenwechsel“, der das Selbstverständnis der Disziplin grundlegend verändert und das mit Hume und Kant einsetzende, von Habermas als „nachmetaphysisch“ gekennzeichnete Denken zur Folge hat. Und es sind, wie Habermas zu zeigen versucht, die Texte selbst, an denen diese Entwicklung gezeigt werden kann. Gerade das aber legt es nahe, in enger Anlehnung an die Texte und aus der Sicht der diesen Texten gewidmeten neueren Forschung in ein Gespräch mit Habermas zu der Frage einzutreten, wie der von ihm dem Mittelalter zugeschriebene Paradigmenwechsel in Bedeutung und Reichweite einzuschätzen ist und inwieweit er bereits das besonders Kant zugeschriebene neue Denken vorbereitet bzw. antizipiert.

1 Theologie und Philosophie: Verhältnisbestimmung im Horizont der Wissenschaftstheorie

Von besonderem Interesse ist diese Frage im Blick auf *Johannes Duns Scotus* und *Wilhelm von Ockham* als den Autoren, in deren philosophischen Konzepten Habermas den maßgeblichen Paradigmenwechsel innerhalb der mittelalterlichen Entwicklung erblickt.

Es sind, um die zentralen von Habermas genannten Stichworte zu nennen, die genuin christlichen Intuitionen und die damit verbundene „existentielle Gläubigkeit“ (AGPH I, S. 765), die die beiden Autoren dazu führt, es nicht bei der von Thomas von Aquin gefundenen Synthese von antiker Philosophie und christlicher Glaubenslehre zu belassen und einen – nach Augustinus zweiten, durch die islamische Herausforderung verschärften – Schub „einer philosophischen Aneignung, Assimilation und Übersetzung der kontrastierenden Glaubensmotive“ (AGPH I, S. 764) einzuleiten. Die aus einem „theologisch motivierten, [...] erkenntnistheoretisch gewendeten Blickwinkel“ (AGPH I, S. 766) verfolgte Frage nach der Erkenntnis Gottes und „ein verschärftes *Bewusstsein von der Endlichkeit des menschlichen Geistes*“ (AGPH I, S. 770) lassen Scotus von „der objektivierenden Einstellung“ (AGPH I, S. 766) des Thomas Abstand nehmen und einen von der metaphysischen Erkenntnis der Natur abgekoppelten transzendentalsemantischen Ansatz wählen. Denn die Möglichkeit der Gotteserkenntnis kann weder aus einem *view from nowhere* gewonnen noch von einer Metaphysik als Wissenschaft vom Ersten, sondern allein von einer als Wissenschaft vom Ersterkannten gefassten Metaphysik erwartet werden, was die Rede von Gott „auf jeden spekulativen Anspruch“ (AGPH I, S. 767) verzichten lässt und den „Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen [vertieft]“ (AGPH I, S. 767). Hinzu kommt die „Konzeption eines allmächtigen Gottes“ (AGPH I, S. 767), die die Welt kontingent macht und „ihrer inhärenten Vernünftigkeit beraubt“ (AGPH I, S. 767), und die Scotus veranlasst, neue Wege der Erkenntnis, insbesondere der Erkenntnis des Individuellen, zu suchen. Hat aber der Wille Vorrang vor der Vernunft, muss das Handeln der Menschen als ein doppelt kontingentes Geschehen betrachtet werden, durch das der Mensch als „Mitbewohner im Reich der Freiheit“ (AGPH I, S. 767) den „ursprungslosen Voluntarismus der göttlichen Willensfreiheit“ (AGPH I, S. 767) teilt und zugleich „unter der normativen Autorität Gottes“ (AGPH I, S. 767) steht.

Mit dem verschärften Differenzbewusstsein, der Entkoppelung der Philosophie von der Kosmologie, der die Metaphysik als Ganzes erfassenden Transzendentalisierung und der neuen Sicht von Wille, Freiheit und Kontingenz werden von Habermas ohne Zweifel zentrale Momente benannt, die den scotischen Neuansatz bestimmen. Doch erst die Linien, gemäß denen Scotus selbst im *Prolog zu seiner Sentenzenkommentierung* die Problemkonstellation erörtert, lassen den größeren Rahmen erkennen, in dem das von diesen Stichworten angedeutete Bild

seine Bedeutung gewinnt.¹ Zentrales Thema des Prologs ist nach der in den ersten beiden Quästionen vergleichsweise kurz behandelten Frage nach der Notwendigkeit einer Offenbarung und dem Genügen der Hl. Schrift die Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis in Form von Theologie als Wissenschaft im aristotelischen Sinn. Gewonnen wird der Rahmen für die Lösung durch Explikation der dem aristotelischen Erkenntnis- und Wissenschaftsprogramm inhärenten Problematik. Denn in den *Zweiten Analytiken* geht Aristoteles davon aus, dass die vom Menschen erstrebte umfassende Weisheit (*sapientia*) nur auf dem Weg von Wissenschaft (*episteme/scientia*) zu gewinnen ist und dies auch nur durch eine Pluralität von Wissenschaften, was Scotus veranlasst, das Problem von Glauben und Wissen nicht unmittelbar, sondern als Frage nach den wissenschaftlich möglichen Zugängen, d. h. nach der Möglichkeit von Theologie als Wissenschaft zu erörtern. Die Lösung dieser Frage hängt in seiner Sicht davon ab, was die Philosophie als Wissenschaft zu erkennen vermag, insbesondere in Gestalt der von Aristoteles als „gesucht“² bezeichneten „ersten Wissenschaft“, eine Frage, die sich für Scotus – Aristoteles folgend – nur *philosophisch* ermitteln lässt.

Soll es die von Aristoteles postulierte *erste, alle anderen Wissenschaften grundlegende Disziplin* geben, so argumentiert Scotus, kann sie nicht die von Averroes konzipierte und um 1230 in Paris bekanntwerdende *Wissenschaft vom göttlich Seienden* sein, die den Anspruch erhebt, die Spitze einer *wissenschaftlichen* Weltansicht zu bilden, für die Offenbarungsglaube nur eine zu überwindende Vorstufe darstellt. Denn für Scotus scheitert der Anspruch dieser Sicht auf Erstheit, weil Averroes davon ausgeht, dass die (nachgeordnete) *Physik* es ist, der die erste Wissenschaft den Beweis für die Existenz ihres Gegenstandes verdankt.³ Auch kann der Anspruch einer ersten Wissenschaft nicht durch eine *Wissenschaft* erfüllt werden, die den *ersterkannten Begriff des Seienden* zum Gegenstand hat, ihn aber wie Avicenna als *komprehensiv* versteht. Denn dass „Seiendes“ einen positiv alles umfassenden Begriff darstellt, begründet Avicenna – für Scotus philosophisch illegitim – mit der göttlichen Offenbarung.⁴

Grundlegend kann nach Scotus die „gesuchte“ Erste Wissenschaft nur sein, wenn sie – wie es Aristoteles in *Metaphysik IV* versucht,⁵ aber letztlich verwirft – die „Grundbestimmung (*ratio*)“ *von allem* in den ersten abstraktiv gewonnenen transkategorialen Begriffen erblickt, und zwar *vorweg* zu der Erkenntnis eines ausgezeichneten ersten Seienden.⁶ Eine solche epistemisch ansetzende Metaphysik hat – wie Habermas zu Recht feststellt – *als solche* keine Heils-

¹ Vgl. Scotus, *Ordinatio prologus* (Ed. Vat. I, S. 1–237); vgl. dazu in Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur Honnefelder, *Ens inquantum ens*, S. 11–54.

² Aristoteles, *Metaphysica* I, 2 (982a4–6).

³ Vgl. näher Honnefelder, *Ens inquantum ens*, S. 99–112.

⁴ Vgl. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, S. 99–112.

⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* IV, 1 (1003a21–32).

⁶ Vgl. ausführlicher Honnefelder, *Ens inquantum ens*, S. 99–143.

bedeutung mehr und ist schon insofern von der christlichen Theologie verschieden. Wichtig für Scotus aber ist, dass umgekehrt die (Offenbarungs-)Theologie die Möglichkeit einer solchen Metaphysik voraussetzt – was dem Verhältnis von Theologie und Philosophie eine neue und besondere Bedeutung gibt. Denn wenn die Theologie als Wissenschaft im aristotelischen Sinn Satzzusammenhänge mit Wahrheitsanspruch zum Gegenstand haben und in den *Raum der Gründe* eintreten soll, muss sie nach Scotus – wie im Satz „*deus est unus et trinus*“⁷ – Termini verwenden, die die Offenbarung als lebensweltlich bekannt voraussetzt, deren Begriffe aber nur auf dem Boden der philosophischen Vernunft geklärt werden können.

An die Stelle der thomanischen Synthese von Philosophie und Theologie tritt damit eine komplexere Zuordnung. Die Heilsbedeutung liegt ganz bei der auf die Praxis der Liebe bezogenen (Offenbarungs-)Theologie, was in der Tat – wie Habermas betont – die Differenz der beiden Disziplinen vertieft. Zugleich aber erhöht sich die Bedeutung, die der Metaphysik für die Theologie zukommt, und zwar nicht mehr nur als Präambel der Gotteserkenntnis, sondern als eine Wissenschaft der transzendentalen Begriffe, ohne die die offenbarungsvermittelte Rede von Gott wissenschaftlich nicht legitimierbar wäre. Denn von ihrem Ziel her, das Scotus im Akt der Liebe sieht, ist die Theologie eine *praktische* Wissenschaft. Doch handelt sie von diesem Ziel allein, insoweit die Offenbarung darüber spricht, und dies kann sie wissenschaftlich nur, weil sie zu deren Verständnis die Metaphysik als Transzendentalwissenschaft voraussetzen vermag. Die Einbettung der Theologie in eine – von Habermas als „objektivierende“ Disziplin verstandene – Ontotheologie weicht also bereits bei Scotus – den transzendentalphilosophischen Zugang Kants vorwegnehmend – einer Begründung ihrer Möglichkeit. Sie erfolgt durch eine die endliche Erkenntnis des Menschen auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit reflektierende Transzendentalwissenschaft. In ihr tritt das unendliche Seiende Gott nicht als ihr eigentlicher Gegenstand in die Erkenntnis, sondern als etwas, das notwendig zu denken ist, wenn die modale Explikation des eigentlichen Gegenstandes, der *ratio entis*, zu einem Abschluss kommen soll.⁸

2 „Nominalismus“ oder neuer Realismus

Alles hängt also für Scotus – wie Habermas richtig vermerkt – an der Reichweite der „*logisch-semanticischen Untersuchung*“ (AGPH I, S. 776) unserer abstraktiv gewonnenen washeitlichen Aussagen, als deren Ergebnis sich der Begriff des „Seienden“ als die „allgemeinste transkate-

⁷ Scotus, *Quodl.* q.14 n.4 (Ed. Viv. XXVI, S. 6).

⁸ Vgl. weiter unten Abschnitt 3.

goriale Bestimmung⁹ erweist. In seiner „übergroßen Gemeinsamkeit (*nimia communitas*)“ hält dieser Begriff nicht mehr ein kategorial Bestimmbares fest, sondern eine Bestimmtheit, welche die (stets ein Ausschließungsmoment enthaltenden) Kategorien übersteigt und als eine unbestimmt/bestimmbare Bestimmung *univok* von allem aussagbar ist.

Mit dem Ansatz, „Seiendes (*ens*)“ oder „Ding/Sache (*res*)“ durch eine Analyse unserer quiditativen Begriffe als das „Ersterkannte (*primum cognitum*)“ auszuweisen, folgt Scotus wie Thomas einem bereits von Avicenna in Fortführung der aristotelischen Vorgaben gewonnenen methodischen Weg.¹⁰ Doch anders als seine Vorgänger versteht er den in der *resolutio* geschehenden *transcensus* als einen Prozess, der zu „Seiendem“ als einem ersten, die kategoriale Quidität übersteigende und deshalb durch nichts Bekannteres definierbaren, schlechthin einfachen Begriff führt.

Diesen Prozess wie Habermas als Beginn eines *Nominalismus* zu verstehen (vgl. AGPH I, S. 813) macht nur Sinn, wenn man unter dem Gegenbegriff des *Realismus* einen abbildtheoretischen Realismus versteht. Was Scotus aber vertritt, ist ein Realismus eigener, neuer Art. Zwar ist der abstraktiv erkannte Begriff „Seiendes“, wie er betont, kein *conceptus proprius*, und insofern „vermindert und unvollkommen (*deminutus et imperfectus*)“¹¹, doch bleibt er ein *realer* Begriff, insofern er die *realitas* einer *res* in jenem Moment erfasst, in dem sie sich vom Nichts unterscheidet und dem Sein nicht widerstreitet.¹²

Wäre dieses Moment nicht univok von allem aussagbar (in dem Sinn, dass seine Bedeutungseinheit genügt, um im Fall der Bestreitung einen Widerspruch auszulösen), wäre für Scotus nicht nur – wie Habermas zu Recht betont – eine Erkenntnis des göttlichen Seienden unmöglich, der Metaphysik als solcher wäre der Boden entzogen. Denn ohne eine transzendental-univoke Präzidierbarkeit der *ratio entis* – so argumentiert Scotus – wäre nicht nur die Kluft zwischen Gott und Geschöpf, sondern auch die zwischen der (von Aristoteles zu Recht als nicht erkennbar betrachteten) Substanz und den erkennbaren (den Rückschluss auf die Substanz allererst erlaubenden) Akzidentien nicht überbrückbar.¹³ An die Stelle unserer Erkenntnis der *Welt im Ganzen* träte die Konstatierung einer unhintergehbaren Vielheit heterogener Fakten. Das zeigt sich nach Scotus auch gerade dann, wenn man wie Thomas versucht, die Einheit der Welt im Ganzen auf *Analogie* zu gründen. Denn auch eine Beziehung auf ein

⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden Scotus, *Ordinatio* I d.3 p.1 q.1–3 (Ed. Vat. III, S. 1–172); vgl. dazu näher Honnefelder, *Ens inquantum ens*, S. 144–168.268–313.

¹⁰ Vgl. ausführlicher Honnefelder, *Ens inquantum ens*, S. 144–160.

¹¹ Scotus, *Lectura* I d.8 p.1 q.3 n.129 (Ed. Vat. XVII, S. 46f.), vgl. dazu Honnefelder, *Ens inquantum ens*, S. 374f.

¹² Vgl. dazu weiter unten Abschnitt 3.

¹³ Vgl. Scotus, *Ordinatio* I d.3 p.1 q.3 nn.129–166 (Ed. Vat. III, S. 81–103); vgl. dazu Honnefelder, *Ens inquantum ens*, S. 268–313.

erstes ausgezeichnetes Seiendes – gesetzt, es wäre vorweg erkannt – setzt die transzendental-univoke Prädizierbarkeit von „Seiendes“ voraus.

Es sind also nicht *unmittelbar* die Offenbarungsinhalte, die Habermas als Prämissen anführt, sondern die zu ihrer wissenschaftlichen Klärung durch Theologie erforderliche *philosophische Frage*, ob und inwieweit es überhaupt möglich ist, die Einheit der Welt zum Thema zu machen, die Scotus veranlasst, sowohl von der Vorstellung eines gegenständlich gedachten Kosmos als auch von einer durch Attribution auf ein ausgezeichnet Erstes (wie der Substanz oder Gott) gewonnenen Einheit Abschied zu nehmen und den Zugang zu dieser Einheit anders zu gewinnen, nämlich über ein durch den ersterkannten Begriff „Seiendes“ begrifflich eröffnetes *universe of discourse*, das seine Einheit durch die univoke Prädizierbarkeit der *ratio entis* besitzt.

3 Gotteserkenntnis im Horizont einer transzendentalen und modalen Metaphysik

Mit Recht sieht Habermas, dass dieser von Scotus in Ablösung von aristotelischer Substanzmetaphysik und thomanischer Ontotheologie verfolgte Ansatz einer formal-semantischen Analyse der im abstrakten Begriff erfassten und transzendental-univok aussagbaren *ratio entis* eine gewisse inhaltliche „Leere“ (AGPH I, S. 777) lässt und „für eine Erkenntnis von Gott [...] nicht besonders hilfreich [ist]“ (AGPH I, S. 776), umfasst der gewonnene ersterkannte Begriff zwar alles, dies aber undifferenziert. Dass Scotus daraus nicht die von Habermas (vor allem bei Wilhelm von Ockham) diagnostizierte „eindeutig skeptische[n] Konsequenz“ (AGPH I, S. 776) zieht, hat seinen Grund darin, dass Scotus – wie Habermas selbst vermerkt – „in der reflexiven Einstellung auf die Verwendung des Terminus ‚seiend‘“ (AGPH I, S. 777) einen Weg sieht, dennoch Aussagen über Gott machen zu können, die „einen anderen Status“ aufweisen als die aus den „Wesensaussagen der Metaphysik“ (AGPH I, S. 777) entwickelten philosophischen Aussagen der Tradition.

Dass in diesem Weg die – wie Habermas feststellt – „eigentlich revolutionäre Leistung“ (AGPH I, S. 777) des Scotus im Blick auf die Ontologie liegt, wird allerdings in seiner ganzen Bedeutung erst sichtbar, wenn man sich dessen Konturen dieses Weges näher anschaut, die Habermas nur selektiv andeutet. Sie bestehen in einem *neuen Realitätsverständnis*, dessen *modaler Explikation* und dem damit verbundenen *Rekurs auf die Möglichkeit*.

Denn wie die semantische Analyse zeigt, meint der Begriff der allen Seienden schlechthin gemeinsamen Bestimmtheit „Seiendes“ nicht einfach aktuelle Existenz und auch nicht das kategorial bestimmte Was, sondern jenes schlechthin einfache Moment, durch das sich etwas vom Nichts abhebt und das sich nur formal-modal bestimmen lässt als „dasjenige, dem das

Sein ‚der aktuellen Existenz‘ nicht widerstreitet (*hoc, cui non repugnat esse*)¹⁴. Es ist der Rückgang von der nur intuitiv konstatierbaren Existenz auf die ihr zugrundeliegende *Möglichkeit zu sein*, die den Sinn der *ratio entis* begreifbar macht. In diesem Sinn begegnet die *ratio entis* im Raum unserer Erfahrung in verschiedenen *modi*, die am angemessensten als *modi intrinseci*¹⁵, d. h. als nicht-additive Grade zu verstehen sind, was es möglich macht, Seiendheit bzw. Realität (wie die Intensitätsgrade einer Farbe) als eine *intensive Größe* aufzufassen – eine Auslegung, wie sie u. a. bei Kant und Hegel wieder begegnet.¹⁶

Dieses Verständnis von Seiendheit als einer intensiven Größe ist es, das es nach Scotus erlaubt, zu einer in Begriffen sich niederschlagenden Erkenntnis Gottes zu gelangen, die dessen schlechthinnige Transzendenz wahrt. Denn wenn Seiendes als *endlich* im intensiven Sinn nur zu denken ist, wenn zugleich eine *Unendlichkeit* der Seiendheit im Sinn einer nicht übertreffbaren Intensität der Seiendheit als möglich gedacht wird, dann kann die erste Ursache, auf die das endliche Seiende in der Ordnung der Abhängigkeit verweist, als *ens infinitum*, d. h. als ein Seiendes von unendlicher Intensität begriffen werden, ohne die inkommensurable ontische Differenz aufzuheben, die das konkrete endliche Seiende von dem als vollständig bestimmt zu denkenden unendlichen Seienden trennt.¹⁷

Da der Modus unendlicher Seiendheit notwendig Existenz einschließt, und alles Seiende als endlich oder unendlich gedacht werden muss, ist die Erkenntnis Gottes als unendliches Seiendes nicht ein *eigener* Gegenstand der Metaphysik, sondern *Teil* einer auf Vollständigkeit abzielenden modalen Explikation der *ratio entis*. Ist aber der philosophischen Vernunft auf diese Weise die Explikation des Begriffs eines unendlich Seienden möglich, kann die Theologie ihn als einen Begriff nutzen, der ihren eigentlichen Gegenstand, nämlich Gott, so zu vertreten vermag, dass ihm die in der Offenbarung enthaltenen Prädikate zugesprochen werden können. Zutreffend spricht Habermas deshalb resümierend auch nur von einer „vermeintliche[n] Leere“, die die transzendente Wende bei Scotus nach sich zieht, und kennzeichnet den durch

¹⁴ Scotus, *Ordinatio* IV d.1 q.2 n.8 (Ed. Viv. XVI, S. 108); vgl. auch *Quodl.* q.3 a.1 (Kritisch überprüfter Text in: Möhle, *Metaphysik*, S. 77–82); *Ordinatio* I d.36 q.un. n.48 (Ed. Vat. VI, S. 290). Die an diesen zentralen Stellen zu findende modale Explikation von „*ens vel res*“ lässt keinen Zweifel, dass Scotus unter dem „Seienden (*ens*)“, das Gegenstand der Metaphysik ist, nicht das – so Kobusch, *Das Seiende* – bloß „Denkbare (*conceptibile*)“ als eine Art *supertranscendentale* und auch nicht das kategorial bestimmte „Was (*quid*)“ versteht, sondern das Seiende, das sich als „festes Seiendes (*ens ratum*)“ vom Nichts abhebt und das Scotus verdeutlich als „das ‚unbestimmte Etwas‘, dem das Sein ‚der aktuellen Existenz‘ nicht widerstreitet (*hoc, cui non repugnat esse*)“; vgl. dazu näher Möhle, *Metaphysik*.

¹⁵ Vgl. Scotus, *Ordinatio* I d.8 p.1 q.3 nn.136–140 (Ed. Vat. IV, S. 221–223); vgl. dazu Honnefelder, *Scientia transcendens*, S. 108–122.

¹⁶ Vgl. dazu die Beiträge in Kisser/Leinkauf, *Systematische Analysen*.

¹⁷ Vgl. dazu die Interpretation des scotischen Gottesbeweises in Honnefelder, *Scientia transcendens*, S. 108–199.

sie eröffneten Weg zu „Aussagen über mögliche Gegenstände“ (AGPH I, S. 777) als die schon erwähnte, im Vergleich zu einer naturphilosophisch grundierten Metaphysik, wie er sie bei Thomas sieht, „eigentlich revolutionäre Leistung“ (AGPH I, S. 777) des Scotus.

4 Kontingenz und Freiheit als Thema der Metaphysik: Die „eigentlich revolutionäre Leistung“ des Scotus

Als Phänomen, dem in der theologischen Perspektive eine besondere Bedeutung zukommt und das bei Scotus eine neue Deutung erfährt, nennt Habermas mit Recht die *Kontingenz*. Denn der „in der christlichen Philosophie stillschweigend geteilte[n] Nezesitarismus der griechisch-arabischen Naturphilosophie“ (AGPH I, S. 784) ist – wie er ausführt – in der theologischen Sicht des Scotus nicht zu billigen: Er widerspricht der Allmacht des Schöpfergottes, der auch eine andere Welt hätte schaffen können, lässt die für die Bibel zentrale „Historizität der Welt im Ganzen“ nicht zu und gibt keinen Raum für den Gedanken „eines ‚neuen Anfangs‘“. In einem „voluntaristischen Handstreich“ – so Habermas – kündigt Scotus diese Sicht auf und bringt mit seinem auf den Willen Gottes zurückgehenden Verständnis von „der Kontingenz des innerweltlichen Geschehens im Ganzen eine sowohl modallogisch wie naturphilosophisch folgenreiche Auffassung“ ins Spiel, zu der auch die „Idee möglicher Welten“ (AGPH I, S. 784) gehört.

Die „Grundannahme“ für diese neue Kosmologie sieht Habermas im Gedanken der „Allmacht [*omnipotentia*]“ Gottes, der – so Habermas – von Scotus als „Glaubenswahrheit“ (AGPH I, S. 783) eingeführt wird und der als Kern ein Verständnis des Willens hat, der im Blick auf den Schöpfungsakt „will, weil er es will“, also „*grundlos* diejenige [Welt] realisiert, die er will“, und so die „absolute Unterordnung des göttlichen Verstandes unter seinen Willen [erfordert]“ (AGPH I, S. 784).

Mit der Erklärung der Kontingenz durch den Willen hat Habermas ein wesentliches Moment des von Scotus vollzogenen Paradigmenwechsels von einer kosmologisch bestimmten Metaphysik zu einer Modalmetaphysik benannt. Und es ist ohne Zweifel die biblische Vorstellung eines Gottes, der aus freiem Willen die Welt aus dem Nichts erschafft, der für Scotus Anlass ist, von der biblischen Vorstellung auf die Kontingenz der geschaffenen Welt neu zu reflektieren. Doch ist der theologische Anlass für Scotus nicht auch schon die Erklärung der Bedingung der Möglichkeit des von der Bibel beschriebenen Phänomens. Sie ergibt sich – so Scotus – aus einer philosophischen Analyse des empirischen Faktums, dass es kontingente Ereignisse und Dinge wie einen herunterfallenden Stein gibt. Die Kontingenz dieses Faktums wird von den antiken *philosophi* zwar eingeräumt, aber von ihnen nur unzulänglich erklärt, wenn sie das Phänomen *kosmologisch* zu deuten versuchen und seine Ursache – wie Aristoteles

und noch Thomas – in der *difformitas materiae* sehen, die in der Welt unterhalb des Mondes zu einer Unterbrechung des ansonsten herrschenden Determinismus und Neccessitarismus der Welt führt.¹⁸ Zulänglich ist die Kontingenz der Welt nach Scotus nur *modal* zu verstehen, nämlich als *Modus* „eines jeden, dessen Gegenteil entstanden sein könnte zu dem Zeitpunkt, in dem es entstanden ist (*quodcumque [...] cuius oppositum posset fieri quando illud fit*)“.¹⁹ Dieser (als „synchrone Kontingenz“ in Form des Systems S5 zu einem Teil der modernen Modallogik gewordene) empirisch erfahrbare und als *contingentia* bezeichnete *modus entis* kann aber nach Scotus philosophisch nur erklärt werden, wenn man ihn auf eine letzte Ursache zurückführt, die den Charakter von „Willen“ haben muss, der sich – will man eine zirkuläre Begründung oder einen unendlichen Regress vermeiden – durch den Charakter eines ursprünglich sich selbst bestimmenden Vermögens auszeichnet.²⁰

Mit diesem, aus dem Faktum der Kontingenz erschlossenen Begriff des „Willens“, knüpft Scotus an die von Augustinus inaugurierte und besonders die franziskanischen Denker des Mittelalters beschäftigende Diskussion von Wille und Freiheit an, fasst aber den Begriff des freien Willens und dessen Verhältnis zur Vernunft in einer bis dahin unbekanntem philosophischen Weise auf. Wenn „Wille“ als Vermögen gedacht werden muss, das – wie auch Habermas referiert (vgl. AGPH I, S. 791f.) – aus sich selbst einen Anfang machen kann, muss der Wille anders als der „Verstand“, der – wenn er handelt – „naturhaft (*naturaliter*)“ (d. h. notwendig) agiert, als ein Vermögen gedacht werden, das „frei (*liber*)“ handelt.²¹ Wenn aber mit Aristoteles „rational“ nur ein Vermögen genannt werden kann, das Ja und Nein zu sagen vermag, dann ist – wie Scotus gegen Aristoteles einwendet²² – nicht der Verstand, sondern der Wille das eigentlich rationale Vermögen.

Denn Ja oder Nein sagen zu können, setzt voraus, dass der Wille als Wille ein Vermögen ist, das – entgegen der aristotelischen Maxime, dass jegliches Bewegte von einem anderen bewegt sein muss – den Charakter der *Selbstbewegung* hat, also sich selbst bestimmt. Diese dem Willen eigene Freiheit impliziert „Unbestimmtheit (*indifferentia*)“, doch keine Willkür im Sinn von Beliebigkeit.

¹⁸ Vgl. Scotus, *De primo principio* c.IV concl.4 nn.56–57 (Ed. Kluxen, S. 71–73); vgl. dazu den Kommentar bei Kluxen, S. 199–206.

¹⁹ Scotus *De primo principio* c.IV concl.4 nn.56–57 (Ed. Kluxen, S. 71–73), sowie in *Ordinatio* I d.2 p.1 q.1–2 n.86 (Ed. Vat. II, S. 178); vgl. dazu ausführlicher Honnefelder, *Scientia transcendens*, S. 56–74.

²⁰ Vgl. Scotus, *De primo principio* c.IV concl.5 n.59 (Ed. Kluxen 75f.); *Ordinatio* I d.2 p.1 q.1–2 nn. 86–104 (Ed. Vat. II, S. 178–187).

²¹ Vgl. Scotus, *Quodlibetum* q.16 n.15 (Ed. Viv. XXVI, S. 197f.); vgl. dazu ausführlicher Honnefelder, *Scientia transcendens*, S. 82f.

²² Vgl. Scotus, *Metaphysica* IX q.15 nn.42–73 (Opera Philosophica IV, S. 687–709); vgl. Honnefelder, *Scientia transcendens*, S. 91f.

An dem (auch von Habermas erwähnten) Beispiel des von Anselm von Canterbury in *De casu diaboli* diskutierten Falls des amoralischen Engels Lucifer macht Scotus klar, dass zwischen dem Willen als Natur (*voluntas ut natura*) und dem Willen als Willen (*voluntas ut voluntas*) unterschieden werden muss.²³ Gäbe es nur den Willen als ein *naturhaft* auf sein Ziel in Form der Glückseligkeit ausgerichtetes Vermögen, gäbe es nicht die Möglichkeit der Sünde. Nur wenn der Wille als Wille den Charakter der Selbstbestimmung hat und ihm eine „angeborene Freiheit (*libertas innata*)“²⁴ eigen ist, kann verantwortliches Handeln erklärt werden. Diese angeborene Freiheit äußert sich darin, dass der Wille im Menschen neben der – in der Terminologie Anselms gesprochen – *affectio commodi*, d. h. der Ausrichtung auf das für das naturhafte Ziel der Glückseligkeit „Zuträgliche“, über die *affectio iustitiae* verfügt, nämlich ein Wollen, das sich auf das Gute um seiner selbst willen bezieht, weshalb der Wille dem naturhaften Wollen der *affectio commodi* widersprechen kann.

Um das objektiv Gute zum Gegenstand seines Wollens machen zu können, ist der sich zum Guten selbst bestimmende Wille an die Vernunft verwiesen, wobei für Scotus allein das Modell eines Zusammenwirkens von Wille und Vernunft zu überzeugen vermag, das nicht von einer Einwirkung des einen Vermögens auf das andere, sondern von einem „Zusammenlaufen (*concurrere*)“ der beiden Vermögen als zwei je auf ihre Weise handelnden Teilursachen ausgeht (wie Scotus dies auch für die abstraktive Erkenntnis als Resultat der zusammenwirkenden Ursachen von Vernunft und Phantasma annimmt). „Unbestimmt“²⁵ ist der Wille nur in Bezug auf seinen eigenen Akt, wie der Verstand auf seinen eigenen Akt „bestimmt“ ist, wobei beide Vermögen wechselseitig voneinander abhängen. Denn der Wille kann nicht ohne den Verstand handeln, weil „eine Wahl vorweg ein Urteil über das erfordert, was zu wählen ist“²⁶. Der Verstand aber wird nur handlungsleitend, wenn der Wille nicht nur den Anstoß zur Erkenntnis der gebotenen Handlung durch die Vernunft gibt, sondern auch das Vermögen ist, das die Entscheidung trifft, unter den vom Verstand dargebotenen Handlungsmöglichkeiten die als gut und gebotene auch zu wollen und zur Ursache des Handelns zu machen oder aber sich dieser Entscheidung gänzlich zu enthalten. Die „Unbestimmtheit“ des Willens ist daher nicht als Mangel zu verstehen, sondern als „Unbestimmtheit eines überbordenden Fundaments (*indeterminatio superabundantis sufficientiae*)“, was sich in der dreifachen Fähigkeit des Willens zeigt, nämlich der *velle*, der *nolle* und der *non velle*.

²³ Vgl. Scotus, *Ordinatio* II d.6 q.2 nn.24–81 (Ed. Vat. VIII, S. 35–67).

²⁴ Scotus, *Ordinatio* II d.6 q.2 n.49 (Ed. Vat. VIII, S. 49).

²⁵ Scotus, *Metaphysica* IX q.15 n.39 (Opera Philosophica IV, S. 684f.); vgl. dazu und zum Folgenden ausführlicher Honnefelder, *Was ist Wirklichkeit?*, S. 165–182.

²⁶ Vgl. *Lectura* II d.25 q.un. n.69 (Ed. Vat. XIX, S. 253); vgl. dazu ausführlicher Möhle, *Philosophie des Mittelalters*, S. 249–261.

Das Handeln des Menschen hat also für Scotus – wie Habermas zu Recht bemerkt (vgl. AGPH I, S. 767) – nicht mehr wie für Thomas seinen Ursprung in einem von der Vernunft gelenkten naturhaften Streben, für das das Ziel Ursache ist (weshalb Scotus die aristotelische Rede von einer Zielursächlichkeit auch nur mehr als Metapher gelten lässt²⁷). Ursache des Handelns ist vielmehr der reflexiv sich selbst bestimmende Wille, der ohne die Vernunft kein Objekt hat, das für den Willen der Grund ist, Ursache von Handeln zu werden, weshalb die Vernunft als die andere Teilursache angenommen werden muss. *Formal*, d. h. *als solche* betrachtet, leisten die beiden Vermögen je das Ihre. Doch kommt es erst durch ihr Zusammenwirken als je eigene Teilursachen zum freien und zugleich intelligiblen Handeln,²⁸ wobei es die Selbstbestimmung als Freiheit ist, die die Vernunftbestimmung ermöglicht und fordert.

5 Wille als vernünftige Selbstbestimmung: Das Zusammenwirken von Wille und Verstand im göttlichen Handeln *ad extra*

Scotus zieht aus dieser, auf die Erfahrung verantwortlichen Handelns gestützte, Phänomenologie des Willens zwei Schlussfolgerungen, die ihm die Übertragung des Modells auf das Erkennen und Wollen Gottes *ad extra* erlauben: So ist für ihn nicht zu bestreiten, (1) dass ein Akteur umso vollkommener ist, „je weniger bestimmt, abhängig und in seinen Handlungen oder Wirkungen begrenzt er ist“²⁹, und (2) dass die Unbestimmtheit des Willens eine „Unbestimmtheit der überragenden Vollkommenheit und Macht“ darstellt, was den Willen nicht nur „in besonderer Weise vernünftig (*proprie rationalis*)“³⁰ macht und ihn noch vollkommener erscheinen lässt als den Verstand, beide Vermögen aber als „schlechthinnige (d. h. als solche keine Begrenztheit mit sich führende) Vollkommenheiten (*perfectiones simpliciter*)“ auszeichnet, die auf Gott übertragbar sind.

Geht man von der formalen Bestimmung der beiden Vermögen aus, lässt sich für Scotus Gottes kontingentes Handeln *ad extra*, also in Bezug auf die Schöpfung in einem Modell von vier logisch aufeinander folgenden Instanzen beschreiben: Ausgangspunkt ist das göttliche Erkennen, das sich aufgrund der Unendlichkeit des göttlichen Verstandes auf alles Schaffbare, d. h. auf alle formal aus sich (*formaliter ex se*) bestehenden Gehalte möglicher Geschöpfe von Ewigkeit her bezieht und in das Erkenntsein im göttlichen Verstand hervorbringt, ohne dass mit dieser Hervorbringung als *intelligibilia* im göttlichen Verstand bereits ein der Schöpfung

²⁷ Vgl. Scotus, *Metaphysica* IX q.14 n.123 (Opera Philosophica IV, S. 672).

²⁸ Vgl. dazu ausführlicher Möhle, *Philosophie des Mittelalters*, S. 254–261.

²⁹ Scotus, *Metaphysica* IX q. 15 n.44 (Opera Philosophica IV, S. 687f.).

³⁰ Scotus, *Metaphysica* IX q. 15 n.34 (Opera Philosophica IV, S. 683f.).

aus dem Nichts vorhergehendes *esse essentiae* begründet wird. Von diesen, von Gott als logische *possibilia* erkannten *intelligibilia*, muss dann angenommen werden, dass sie in zweiter Instanz Gegenstand des „Gefallens (*complacentia*)“ des von Ewigkeit her *ad extra* auf alles Gute sich beziehenden unendlichen Willen Gottes sind und insofern ein Wollbares (*volibile*) darstellen. Erst in dritter Instanz wählt der Wille aus diesen *possibilia* und *volibilia* diejenigen *in kontingenter Weise* aus, die er dann in vierter Instanz *ad extra* durch seine Macht (*potentia executiva*) erschafft.³¹

Ohne Zweifel ist – wie Habermas betont – der Wille bei seiner Wahl der *ad extra* zu schaffenden *volita* – anders als in den ersten beiden Instanzen – gegenüber den kontingent zu wählenden Möglichkeiten „unbestimmt (*indifferens*)“, sonst wäre seine Schöpfung notwendig und nicht frei. Doch da diese Wahl durch die göttliche Vernunft ihr Objekt erhält, entscheidet der kontingente Wille *ad extra* zwar, *welche* der möglichen Welten wirklich wird, nicht aber über deren intrinsische (*formaliter ex se* bestehende) Vernünftigkeit,³² die sie vorweg zum kontingenten Schöpfungsakt überhaupt zum Gegenstand des göttlichen Erkennens hat werden lassen. Von dieser Vernünftigkeit heißt es sogar, dass ihr – vorweg zu der sich auf alles Mögliche beziehenden göttlichen Allmacht – eine „logische Möglichkeit [zugrunde liegt], die absolut betrachtet in sich besteht, auch wenn sie – *per impossibile* – von keinem Vermögen erkannt wird (*possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla potentia eam respiceret*)“.³³ Stärker kann wohl die intrinsische Vernünftigkeit des kontingent Geschaffenen nicht betont werden.

Damit hat Scotus auch ein Instrumentarium zur Hand, um das biblische Verständnis der göttlichen Allmacht und ihr von Habermas als prekär betrachtetes Verhältnis zum göttlichen Verstand und zur inhärenten Vernünftigkeit der Objekte dieser Allmacht (vgl. dazu AGPH I, S. 784) zu klären. So unterscheidet Scotus an der relevanten Stelle seiner *Sentenzenkommentierung* zwischen einer Allmacht als „Macht zu haben über alles Mögliche [...] über manches unmittelbar und über manches mittelbar“ und „über alles unmittelbar Macht zu haben“,³⁴ d. h. das durch Zweitursachen Bewirkte auch unmittelbar bewirken zu können. Nur von der zweiten Weise sagt Scotus, dass sie philosophisch nicht bewiesen, sondern allein auf Grund von Offenbarung geglaubt werden kann. Die *de potentia absoluta* wirkende Allmacht Gottes ist, wie er ausführt, zwar nicht an die jeweilige kontingent gewollte Ordnung gebunden, bewegt

³¹ Vgl. Scotus, *Ordinatio* II d.1 q.1 nn.1–49 (Ed. Vat. VII, S. 1–32); vgl. dazu Honnefelder, *Scientia transcendens*, S. 94–100; Honnefelder, *Was ist Wirklichkeit?*, S. 173–176.

³² Vgl. Scotus, *Ordinatio* I d.43 q.un. n.5 (Ed. Vat. VI, S. 354); vgl. dazu Honnefelder, *Scientia transcendens*, S. 54f.421–424.

³³ Scotus, *Ordinatio* I d.36 q.un. n.61 (Ed. Vat. VI, S. 296).

³⁴ Scotus, *Ordinatio* I d.42 q.un. nn.8–9, (Ed. Vat. VI, S. 342f.).

sich aber stets im Rahmen des göttlichen Erkennens und Wollens.³⁵ Hat Gott eine bestimmte Ordnung geschaffen, ist – wie auch Habermas vermerkt – seine Allmacht, will sie sich nicht widersprechen, in ihrem Wirken an diese Ordnung mit „Unvermeidbarkeit“ (AGPH I, S. 786)³⁶ gebunden.

Folgt man der skizzierten Phänomenologie und dem Modell des teilursächlichen Zusammenwirkens von Wille und Verstand, verliert Scotus' Feststellung, „dass es keinen anderen Grund dafür gibt, dass der Wille will als den, dass der Wille Wille ist (*non est ergo aliqua causa quaerenda quare voluntas vult nisi quia voluntas est voluntas*)“³⁷ den ihr von Habermas zugeschriebenen Charakter eines problematischen Voluntarismus. Denn wenn die beiden Vermögen formal betrachtet das je Ihrige tun, muss vom Willen *als Willen* gelten, dass er sich selbst bestimmt, also will, weil er will. Soll aber dieses Wollen der angeborenen Freiheit des Willens entsprechen, kann es sich nur auf das objektiv Gute beziehen, das vom Verstand erkannt wird, der wiederum sein Objekt so erkennt, wie er es *als Verstand* erkennt, nämlich „weil dieses dieses und jenes jenes ist (*quia hoc est hoc et illud est illud*)“.³⁸ Es ist gerade die interne Verbindung der beiden für Wille und Verstand festzuhaltenden ‚Letzttheiten‘, die die Pointe der scotischen Lösung bilden. Versteht man daher unter „Voluntarismus“ die These von einer Unabhängigkeit des Willens von der Vernunft, wie sie Scotus Heinrich von Gent unterstellt,³⁹ dann ist die scotische Lösung gerade nicht der Voluntarismus, der Scotus vielfach zugeschrieben wird und den auch Habermas bei ihm sieht,⁴⁰ sondern eine – wie Scotus selbst sie beschreibt – „mittlere Lösung“⁴¹, und es ist diese *via media*, die später vor allem von Suárez⁴² an die neuzeitliche Philosophie vermittelt wird und die in verändertem Rahmen noch das kantische Willensverständnis prägt.

Für Habermas führt die Idee eines „ursprungslosen Voluntarismus“ (AGPH I, S. 159), die er in der den Willen nach Scotus kennzeichnenden ursprünglichen Selbstbestimmung sieht, zu der (schon erwähnten) „streng dezisionistische[n] Auffassung des Schöpfungsakts“, der „die

³⁵ Vgl. Scotus, *Ordinatio* I d.44 q.un. nn.1–14 (Ed. Vat. VI, S. 363–369); vgl. dazu Honnefelder, *Was ist Wirklichkeit?*, S. 178–182.

³⁶ In Bezug auf Scotus vgl. *Reportatio* I A d.39–40 (Ed. Wolter-Bychkov II, S. 471–472); vgl. dazu Honnefelder, *Scientia transcendens*, 57.

³⁷ Scotus, *Reportatio* I-A d.10 q.3 n.53 (Ed. Wolter-Bychkov I, S. 402); vgl. auch *Metaphysica* IX q.15 n.29 (*Opera Philosophica* IV, 682): „Nulla erit alia causa nisi quia est voluntas.“ Vgl. AGPH I, S. 793.

³⁸ Scotus, *Ordinatio* I d.36 q.un. n.60 (Ed. Vat. VI, S. 296); vgl. auch Honnefelder, *Was ist Wirklichkeit?*, S. 165–194.

³⁹ Vgl. Scotus, *Reportatio* I-A I d.10 q.3 nn.49–50 (Ed. Wolter-Bychkov I, S. 401).

⁴⁰ Vgl. auch AGPH I, S. 159.767.

⁴¹ Vgl. Scotus, *Lectura* II d.25 q.un. n.69 (Ed. Vat. XIX, S. 253).

⁴² Vgl. Suárez, *Tractatus de legibus et legislatore Deo* II, 6,5 (Ed. Berton V, S. 105).

geschaffene Natur [...] einer inhärenten Vernünftigkeit [beraubt]“ (AGPH I, S. 785), so dass sich die menschliche Vernunft einer „bloßen Faktizität“ (AGPH I, S. 785) gegenüber sieht, für die ihr „die passenden Kategorien“ fehlen, was sie zwingt, „selbst einen aktiven Beitrag dazu [zu] leisten“ (AGPH I, S. 767). Zugleich betont Habermas aber, dass „auch Gott selbst nicht gegen die innere Logik der von ihm willkürlich geschaffenen Weltordnung verstoßen kann“ (AGPH I, S. 785). Die logische Widersprüchlichkeit, die Habermas als die für Scotus verbleibende Grenze der göttlichen Willensfreiheit betrachtet (vgl. AGPH I, S. 785f.), impliziert also weit mehr als nur einen logischen Widerspruch. Im Kontext der Stelle wird sie von Scotus ausdrücklich auf die formale Möglichkeit bezogen, die dem Geschöpf jeweils „aus sich (*ex se*)“ und nicht erst durch den kontingenten Schöpfungsakt zukommt,⁴³ was auf die beschriebene „*via media*“ in Form des teilursächlichen „Zusammenlaufens“ des Verstandes (der die intrinsische formale Möglichkeit erkennt) mit dem Willen (der diese Möglichkeit kontingent als zu schaffen auswählt) verweist. Sie veranlasst Scotus nicht nur zur Annahme besonderer Erkenntniswege des Menschen wie den der intuitiven Erkenntnis, sie erklärt auch die neue „Systematik der Erkenntnisvermögen“ (AGPH I, S. 767), die Habermas bei Scotus konstatiert. Denn es ist die *Kontingenz* der geschaffenen Welt, die den menschlichen Verstand zur Erkenntnis der Welt in Form von *Forschung* zwingt; und es ist die Annahme der *intrinsischen Vernünftigkeit* des kontingent Geschaffenen, die diese Forschung nicht von vornherein als vergeblich, sondern als möglich erscheinen lässt.

Im Blick auf die scotische Deutung der Kontingenz ist auch der Zusammenhang von Interesse, den Habermas zwischen dem Paradigmenwechsel bei Scotus und den philosophischen Positionen sieht, die *Wilhelm von Ockham* entwickelt (vgl. AGPH I, S. 805–828). Zu Recht weist Habermas auf die Kritik Ockhams an den Vorgängerpositionen hin, die auch Scotus einbezieht, wenn Ockham die Epistemologie und insbesondere die formale Betrachtungsweise des Scotus als epistemisch unausgewiesen ablehnt und durch eine Theorie der Begriffe als natürliche Zeichen für die intuitiv erkannten Einzeldinge ersetzt. Doch bleibt Ockham stärker als es bei Habermas zum Ausdruck kommt, in scotischen Spuren, wenn er in dem *Prolog zu seiner Kommentierung der aristotelischen Physik* die Metaphysik für möglich und notwendig erklärt und eine eigene Metaphysik ankündigt.⁴⁴ Zu deren Ausarbeitung ist er zwar nicht gekommen, aber wesentliche Konturen lassen sich Ockhams anderen Schriften entnehmen.⁴⁵ Dazu gehört – um nur die wichtigsten Stichworte zu nennen –, dass Metaphysik nicht nur – wie bei Scotus – als Wissenschaft vom ersterkannten Begriff „Seiendes“ zu verstehen ist⁴⁶ und diesem

⁴³ Vgl. Scotus, *Reportatio Parisiensis examinata* I d.43 q.1 n.11 (Ed. Söder, S. 174–176).

⁴⁴ Vgl. Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prologus § 4 (Opera Philosophica IV, S. 14).

⁴⁵ Vgl. dazu ausführlicher Honnefelder, *Woher kommen wir?*, S. 133–154.344–350.

⁴⁶ Vgl. Ockham, *Reportatio* III d.10 (Opera Theologica VI, S. 345).

Begriff ein transkategorialer Charakter und eine univoke Präzidierbarkeit zukommen.⁴⁷ Und auch für Ockham ist der univoke (und durch die Theorie der Begriffe als natürliche Zeichen auf die Realität der *res* bezogene) Begriff „Seiendes“ ausreichend, um – anders als Habermas anzunehmen scheint – auf seinem Boden Gott als unendliches Seiendes zu erkennen, wenn auch nicht am Leitfaden der Erschaffung der Welt, sondern an dem ihrer Erhaltung.⁴⁸

6 Ein neuer Ansatz der praktischen Philosophie: Ethik der Freiheit

Einen nicht geringeren Paradigmenwechsel als in der theoretischen Philosophie sieht Habermas in dem Neuansatz, aus dem Scotus Grundkonturen einer *praktischen Philosophie* entwickelt. Denn dieser Ansatz geht, so Habermas, von dem neuen Willensverständnis aus, das Scotus erlaubt, den Menschen als „Mitbewohner im Reich der Freiheit“ (AGPH I, S. 159) zu betrachten, auf das „normative Potential der Naturteleologie“ (AGPH I, S. 790) zu verzichten und damit die praktische Philosophie „vom ontologischen Paradigma“ (AGPH I, S. 791) abzulösen, das Habermas Thomas von Aquin zuschreibt.⁴⁹ Es ist der Charakter der Vermögen von Verstand und Wille als „schlechthinnigen Vollkommenheiten (*perfectiones simpliciter*)“, der Scotus in Habermas' Sicht die Parallelisierung des göttlichen und menschlichen Willens erlaubt und ihn davon ausgehen lässt, dass Wille und Verstand auch beim Menschen – wie bei Gott – in spezifischer Weise zusammenwirken. Für den Menschen bedeutet dies, dass es der Wille ist, durch den im Zusammenwirken der beiden Vermögen „dem Menschen die Freiheit zu[kommt], *inmitten* des Netzwerks ‚natürlicher‘ Kausalketten [...] *einen neuen Anfang* zu setzen“ (AGPH I, S. 794). Denn – so zitiert Habermas Scotus – „der Wille [kann] aus seiner Freiheit mit ihr [sc. der Vernunft] zusammenwirken, [etwas] zu wollen oder nicht, und er kann sie insofern frei verwenden“ (AGPH I, S. 793).

Diese, von Scotus vollzogene „Weichenstellung zu einem neuen Begriff der menschlichen Freiheit“ (AGPH I, S. 159), steht für Habermas in engem Zusammenhang mit der göttlichen Allmacht. Denn in Habermas' Sicht sieht sich Scotus „durch den radikalen Begriff der Allmacht Gottes zu einem voluntaristischen Begriff der Willensfreiheit gedrängt“ (AGPH I, S. 791), was zur Folge hat, dass sich die praktische Philosophie für ihn als „ontologisch ent-

⁴⁷ Vgl. etwa Ockham, *Ordinatio* I d.2 q.7 (Opera Theologica II, S. 257f.); *Summa Logicae* I c.38 (Opera Philosophica I, S. 106).

⁴⁸ Vgl. Ockham, *Ordinatio* I d.2 q.10 (Opera Theologica II, S. 354–357); *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis* q.136 (Opera Philosophica VI, S. 767f.).

⁴⁹ Vgl. dazu näher Mandrella, *Thomas von Aquin*.

wurzelte Moral allein aus dem *unmittelbaren* Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Freiheit entwickelt“ (AGPH I, S. 791). Ihr Kern besteht daher in einer „*Selbstbindung der Willkürfreiheit an absolut gültige Gesetze*, denen alles Handeln, ohne Rücksicht auf Konsequenzen, untergeordnet werden soll“ (AGPH I, S. 159). An die Stelle einer Orientierung der praktischen Philosophie an Gütern, Zielen oder Konsequenzen tritt „die normative Dimension reiner Sollgeltung“ (AGPH I, S. 791).

Es ist für Scotus die Vernunft, so Habermas, die das Gesetz Gottes erkennt. Da sie erkennt, dass Gott der unendlich Gute ist, erkennt sie als oberste unbedingt gültige Forderung das Gebot, „dass jede Person Gott um seiner selbst willen, das heißt ohne Rücksicht auf die Beförderung der eigenen Glückseligkeit lieben soll“, woraus Scotus „das bekannte oberste Prinzip des Naturrechts [folgert], das Gute zu tun und das Böse zu lassen“ (AGPH I, S. 794f.). Abgekoppelt von der „Metaphysik der Natur“ (AGPH I, S. 801) tritt der vernünftige Wille in seinem Hang zur Gerechtigkeit „dem ‚natürlichen‘ Willen *unvermittelt* entgegen“, so dass Scotus nur noch „aus der *logisch-semantischen Form des allgemeinen Gesetzes* [...] Konsequenzen ziehen“ kann, was alle Handlungsalternativen der binären Kodierung von Gut und Böse unterwirft und eine „universale Sollgeltung“ (AGPH I, S. 797) des Gesetzes begründet.

Ohne Zweifel versucht Scotus, so ist auf Habermas' Deutung zu entgegnen, in seiner praktischen Philosophie dem „von Augustinus' Gnadenlehre aufgenommenen alttestamentarischen Sinn des absoluten Gesetzesgehorsams“ (AGPH I, S. 791) zu entsprechen. Doch erfolgt diese Entsprechung nicht durch einen unmittelbaren Rückgang auf den göttlichen Willen. Vielmehr versucht Scotus auch hier auf philosophische Weise die Bedingungen der Möglichkeit aufzuzeigen, die es erlauben, den theologischen Sinn der biblischen Aussagen zu bestimmen. *Philosophisch* aber muss eine solche Erklärung von einem Verständnis des Willens ausgehen, ohne das sowohl die erfahrbare Kontingenz der Welt als auch das verantwortliche Handeln des Menschen philosophisch nicht erklärt werden können und ohne das auch das in der Bibel beschriebene Handeln Gottes nicht verstanden werden kann. Gewonnen wird dieses Verständnis des Willens von Scotus durch die Analyse eines Handelns, das – wie im Fall des Menschen – als frei und zugleich als durch Gründe bestimmt erfahren wird. Die Spannung aber, die zwischen den beiden Bestimmungen des Handelns zu bestehen scheint, lässt sich nach Scotus – wie bereits dargelegt⁵⁰ – nur dann angemessen begreifen, wenn man die erfahrene Freiheit des Handelns auf die dem Vermögen des Willens eigene Selbstbestimmung zurückführt und zugleich diese Selbstbestimmung auf die Gründe bezieht, die von der Vernunft aufgewiesen und vom Willen in der ihm eigenen Freiheit zur Ursache des Handelns gemacht werden, und zwischen beiden Vermögen ein Zusammenwirken in der Form des Zusammenlaufens von Teilursachen annimmt. Da die Selbstbestimmung des Willens sich auf das Gute bezieht, muss sich der Wille

⁵⁰ Vgl. oben Abschnitt 4.

in seiner Freiheit auf Gründe beziehen, die in dem von der Vernunft erkannten objektiv Guten liegen, sich also in der Weise der von Anselm beschriebenen *affectio iustitiae* vollziehen.

Da diese *affectio iustitiae* aber im Fall des Menschen die Vollzugsweise eines Willens ist, der das ihm als Vermögen „seiner Natur nach (*ut natura*)“ inhärente Ziel der Glückseligkeit in Form des dafür „Zuträglichen (*commodum*)“ verfolgt, muss die davon bestimmte *affectio commodi* durch die *affectio iustitiae* als „Prinzip der Mäßigung (*moderatrix*)“⁵¹ bestimmt werden, soll sich die *libertas innata* zum Guten im Handeln durchsetzen. Es ist diese im menschlichen Willen gelegene Spannung zwischen *affectio commodi* und *affectio iustitiae*, welche nach Scotus gleichsam der Kern der Moral ist. Denn sie lässt die dem rationalen Willen als *libertas innata* eigene Bestimmung, sich dazu zu bestimmen, das von der Vernunft aufgewiesene objektiv Gute zur Ursache des Handelns zu machen, für den „natürlichen“ Willen zu der von Habermas apostrophierten Sollensforderung, d. h. zum „Gesetz“ werden.

In dieser Sicht ist für Scotus das Gebot der Gottesliebe *nicht* – wie von Habermas angenommen – das Prinzip der Moral und damit der Maßstab von Gut und Böse; vielmehr folgt umgekehrt dieses Gebot erst aus dem natürlichen Gesetz, das dem Willen auferlegt, sich in seiner angeborenen Freiheit zum Guten dazu zu bestimmen, den von der Vernunft als objektiv gut vorgelegten Handlungsgrund zum Gegenstand seiner Wahl und zur Ursache seines Handelns zu machen. Deshalb wird das natürliche „Gesetz (*lex*)“, sich durch das Gute als Gutes bestimmen zu lassen, für den Willen dann zu einem ersten, logisch notwendigen und daher unbedingten „Gebot (*praeceptum*)“, wenn das von der Vernunft erkannte Gute das unendliche Gute Gottes ist: *Si est Deus, est amandus ut Deus solus*.⁵² Dass diese Forderung zugleich – wie im biblischen Dekalog – als von Gott positiv auferlegtes Gebot erscheint, bringt nur die aus der Perspektive des Offenbarungsglaubens sich zeigende *Theonomie* der im natürlichen Gesetz sich aussprechenden *Autonomie* zum Ausdruck.

Die gleiche Logik des Sich-bestimmen-zu-lassens-durch-das-Gute-als-solches ist es dann auch, die Scotus in Bezug auf das *endliche* Gute von einer weniger strikten Forderung des natürlichen Gesetzes sprechen lässt und als Kriterium der hier waltenden Verbindlichkeit die *consonantia* nennt.⁵³ Damit wird das Kriterium sichtbar, in dem die *endlichen* Objekte des Willens moralische Verbindlichkeit erhalten: Sie sind Gegenstand des sich selbst bestimmenden Willens in dem Maße, in dem ihnen die von der Vernunft erkannte objektive Gutheit zukommt, wobei Scotus die objektive Gutheit einer Handlung konstituiert sieht durch die „Gesamtheit aller Bestimmungsmomente (einer Handlung), von denen die *recta ratio* des

⁵¹ Scotus, *Ordinatio* II d.6 q.2 n. 49 (Ed. Vat. VIII, S. 49).

⁵² Scotus, *Ordinatio* III d.37 q.un. n.20 (Ed. Vat. X, S. 280f.).

⁵³ Vgl. Scotus, *Ordinatio* III d.37 q.un. nn. 25–28 (Ed. Vat. X, S. 283f.); vgl. dazu ausführlicher Möhle, *Ethik als scientia practica*, S. 355–360.

Handelnden urteilt, dass sie der betreffenden Handlung bzw. dem in dieser Weise Handelnden zukommen müssen.⁵⁴

Deshalb betrachtet Scotus die – theologisch betrachtet – in der kontingenten *ordinatio* Gottes begegnenden Handlungsnormen im Bereich von Eigentum, Ehe, Krieg und Frieden⁵⁵ keineswegs als rein positive Gebote, die der Einsicht der Vernunft nicht zugänglich sind, sondern durchaus als ihre Verbindlichkeit am Kriterium der *consonantia* ausweisende Forderungen, was die mit der scotischen Ethik einhergehende Öffnung für eine neue „Konzeption des Rechts“ (AGPH I, S. 801) noch weiter reichen lässt, als Habermas dies vermerkt.

Auch für *Wilhelm von Ockham*, der in Habermas' Deutung den scotischen Paradigmenwechsel in der praktischen Philosophie verschärfend fortsetzt, bleibt der vernunftbestimmte Wille der Kern der Moral. Zwar geht Ockham aufgrund seiner Ablehnung der von Scotus verwendeten formalen Betrachtung nicht von Wille und Vernunft als eigenen *Vermögen* aus, folgt aber im Blick auf die der Seele entspringenden beiden *Akte* von Wille und Vernunft der scotischen Lehre von einer konkurrierenden Teilursächlichkeit der beiden Akte.⁵⁶ Nur durch den Akt der Vernunft hat der Akt des Willens seinen Gegenstand, so dass es für den (durch seine *prima volitio* auf das Gute bezogenen) Akt des Willens ein Widerspruch wäre, in seinem Wollen nicht dem Akt der Vernunft zu folgen.⁵⁷ Auch für den Akt des göttlichen Willens wäre dies ein Widerspruch. Denn wenn Gott *ad extra* die bestehende Ordnung in kontingenter Weise schafft, gilt aufgrund der intrinsischen Bindung seines Wollens an die Vernunft, dass er *ad extra* zwar kontingent handelt, aber – wie Ockham betont – „nichts ungeordnet tun kann (*nihil potest facere inordinate*)“.⁵⁸ Selbst für den Fall, dass Gott nach Ockham *de potentia dei absoluta* in Abweichung von der bestehenden Ordnung handelt, bindet sich sein Wille nicht nur an das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs, sondern – wie bei Scotus – an einen Akt der Vernunft, der sich auf einen bestimmten, von der Vernunft erkannten Gehalt bezieht, nur dass dies ein Akt ist, der eine andere Ordnung zum Gegenstand hat als die vorliegende, was es kaum zulässt, Ockham einen allein auf die Willkürfreiheit Gottes zurückgehenden theologischen Positivismus zuzuschreiben. Aus der Möglichkeit, dass Gott unterschiedliche Ordnungen hätte schaffen können, folgt daher für Ockham nicht, dass die Moralphilosophie rein

⁵⁴ Scotus, *Quodl.* q.18 n.3: „bonitas moralis actus est integritas eorum omnium, quae recta ratio operantis iudicat debere ipsi actui convenire et ipsi agenti in suo actu convenire“; vgl. dazu Möhle, *Ethik als scientia practica*, S. 315.

⁵⁵ Vgl. dazu ausführlicher Ribas Cezar, *Das natürliche Gesetz*; Möhle, *Gesetz und praktische Rationalität*.

⁵⁶ Vgl. Ockham, *Reportatio* II q.20 (Opera Theologica V, S. 434–443); *Reportatio* III q.12 a.4 (Opera Theologica VI, S. 425f.); *Quaestiones variae* VII a.4 (Opera Philosophica VIII, S. 385); vgl. dazu ausführlicher Möhle, *Wille und Verstand*.

⁵⁷ Vgl. dazu Ockham, *Quaestiones variae* VII a.3 (Opera Philosophica VIII, S. 353).

⁵⁸ Ockham, *Quodlibetum* VI q.1 (Opera Theologica IX, S. 585f.).

positiven Charakter hat, d. h. in der blinden Befolgung der positiven Gesetze Gottes besteht. „Denn man muss ein Wissen voraussetzen, durch das erkannt wird, dass dies von Gott gewollt wurde und es ist dieses Wissen, durch das ‚der Habitus der Moral den Menschen‘ zum Handeln geneigt macht.“⁵⁹ Moralisch kann für Ockham nur das Handeln genannt werden, das einem Willen entspringt, das von einem durch den Verstand vermittelten Wissen bestimmt ist.

7 Resümee: Die besondere Bedeutung des mittelalterlichen Paradigmenwechsels in Metaphysik und Ethik

Wie die vorausgehenden Überlegungen gezeigt haben, bestätigt eine an den Gelenkstellen der Argumentation eng folgende Rekonstruktion des scotischen Denkens nicht nur die von Habermas vertretene These von einem durch Johannes Duns Scotus erfolgenden Paradigmenwechsel in der Entwicklung des philosophischen Denkens. Sie lässt diesen Paradigmenwechsel in einer Bedeutung sichtbar werden, die in mehrerer Hinsicht über das hinausgeht, was sich in der von Habermas verfolgten (am Kontrast des scotischen Ansatzes zu den Vorgängerpositionen orientierten) Genealogie zu zeigen vermag.

1. Denn die im späten 13. Jahrhundert sich vollendende mittelalterliche Aristoteles-Rezeption führt den christlichen Theologen des lateinischen Westens nicht nur in verschärfter Weise den Kontrast zwischen biblischem Glauben und griechischer Philosophie vor Augen, sie gibt ihnen – wie bei Scotus zu beobachten – zugleich die Mittel an die Hand, zur Lösung der daraus entstandenen Kontroversen den Anspruch dieser Philosophie mit den ihr eigenen Mitteln kritisch zu prüfen und auf dem Boden ihrer eigenen Kriterien zu transformieren. So braucht man in den Augen des Scotus nur die Kriterien der aristotelischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie auf den Anspruch der tradierten Philosophie zu beziehen, um zu erkennen, dass philosophisches Denken weder ein Weltbild liefern, noch Heil vermitteln kann. Das lässt die durch Philosophie nicht zu ersetzende Eigenbedeutung von Offenbarungsglauben hervortreten, zwingt aber durch den universalistischen Anspruch dieses Glaubens zugleich dazu, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Heilspraxis zu stellen, die gemäß ihrem Selbstverständnis ihren transzendenten Ursprung in dem sich offenbarenden einen Gott mit dem Anspruch auf Rechtfertigbarkeit seiner Botschaft verbindet. Diese Rechtfertigung kann unter den Bedingungen der mit dem 13. Jahrhundert einsetzenden neuen Wissenschaftskultur für

⁵⁹ Ockham, *Ordinatio* I d.48 q.un. (Opera Theologica IV, S. 688); vgl. dazu ausführlicher Möhle, *Wille und Verstand*; Mandrella, *Das Isaak-Opfer*, S. 155–170.

Scotus nicht mehr durch Integration des Glaubens in die vorhandene – den kosmologischen Ausgangsrahmen nicht hinlänglich hinter sich lassende – Metaphysik gelingen, sondern nur im Rahmen einer Neubestimmung des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie als je eigener Wissenschaften. Als Entkopplung oder Vertiefung der Kluft zwischen Philosophie und Theologie kann dies nur auf der Folie von Vorgängerpositionen erscheinen, wie sie Habermas bei Thomas von Aquin sieht. Denn was Scotus vorlegt, ist eine grundlegend neue Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Sie versteht dieses Verhältnis nicht mehr als ein solches der wechselseitigen Integrierbarkeit, sondern als einen Verweisungszusammenhang, der die grundlegende Differenz der Perspektiven mit einer Beziehung verbindet, und zwar einer Beziehung, die sich aus dem jeweiligen Selbstverständnis der beiden Disziplinen ergibt. Philosophiehistorisch gewendet: Scotus geht von dem Bewusstseinshorizont aus, in den die mit der Aristoteles-Rezeption im späten 13. Jahrhundert einsetzende Verwissenschaftlichung die christlichen Autoren versetzt hat. Dieser tiefgehende Wandel des Bewusstseins lässt keine einfache Übersetzung der theologischen Aussagen in die Begriffssprache der tradierten Philosophie mehr zu, sondern zwingt zu einer, das aristotelische Programm aufnehmenden und zugleich transformierenden Neukonzeption. In ihr erscheint die Theologie als eine auf Offenbarungsglauben beruhende *praktische*, d. h. im Akt der Liebe kulminierende Disziplin, die gleichwohl einen Anspruch auf Rechtfertigbarkeit enthält, der sich sowohl auf ihre erfahrungstranzendierenden *Aussagen* als auch auf das neue Verständnis von *Praxis* bezieht, ein Anspruch, der sich nur durch Philosophie prüfen und einlösen lässt.

2. Auf theoretischer Seite ist dies nach Scotus auf philosophische Weise möglich, wenn man das Projekt der *Metaphysik* als einer *Ersten Philosophie* beim Namen nimmt, aber anders durchführt, als es Aristoteles selbst und seine ihm folgenden Adepten tun. Denn angesichts der Vergeblichkeit des Versuchs, die Frage der Ersten Philosophie nach der Einheit des Ganzen durch Rekurs auf ein *erstes Seiendes* zu beantworten, wie es noch Thomas versucht, lässt sich der Anspruch der Ersten Philosophie für Scotus nur durch Rekurs auf die *ersterkannnten transkategorialen Begriffe* als den Bedingungen der Möglichkeit einlösen, unter denen die endliche Vernunft die Frage nach dem Ersten und Ganzen zum Thema machen kann. Es ist der in der Analyse unserer gegenständlichen Begriffe sich als grundlegend zeigende transkategorial umfassende Begriff des „Seienden (*ens*)“, der eine formale wie modale Explikation erlaubt, in der das transzendental-semantische Netz zu Tage tritt, durch das wir die Wirklichkeit begreifen und in dem sich das Grundverständnis von Realität überhaupt zeigt. Zur Metaphysik gehört also mehr als nur der (besonders von Avicenna inaugurierte) transzendental-semantische Ansatz, auf den Habermas seine Auslegung der scotischen Metaphysik fokussiert. Das wirkmächtige Potential dieses transzendentalen Ansatzes der Metaphysik zeigt sich erst, wenn man – wie dies bei Scotus geschieht – die (denknoten-

digen) Modi der als intensiv verstandenen Seiendheit und Realität systematisch entfaltet. Diese – auf Stützung durch Physik wie auf überschwängliches Denken verzichtende – Explikation lässt nicht nur Möglichkeit und Grenzen des die Kategorien übersteigenden Ausgriffs der menschlichen Vernunft erkennen. Sie erlaubt vor allem einen Grundzug der Wirklichkeitserfahrung aufzunehmen, an dessen Erklärung die Grenzen der griechischen Metaphysik unüberbietbar deutlich werden, nämlich dem der *Kontingenz*. Neben der Frage nach der Möglichkeit des Faktischen wird die nach der Möglichkeit der *Freiheit* zum Thema der Ersten Philosophie. Nicht zuletzt zeigt die Wirkungsgeschichte, dass der Paradigmenwechsel, den Scotus hier vollzieht, weit mehr ist als die kritische Abgrenzung, in der er aus der – auch von Habermas verfolgten – Sicht der Vorgängerpositionen erscheint. Denn in der Rekonstruktion der scotischen Metaphysik als einer völlig neuen transzendental-modalen Gestalt einer Ersten Philosophie, wird das Paradigma im positiven Sinn sichtbar, das die weitere zu Kant und über ihn hinausführende Entwicklung der Metaphysik bestimmt und ohne deren Folie diese Entwicklung unverständlich bleibt.⁶⁰

3. Ähnliches lässt sich von der von Scotus in Ansatz und Konturen entwickelten *praktischen Philosophie* sagen. Auch hier ist der mit zunehmender Aristoteles-Rezeption verschärft wahrgenommene biblische Anspruch für Scotus Anlass für Kritik und Neukonzeption der praktischen Philosophie. Doch wird diese Neukonzeption wiederum nicht in Form unvermittelter Übersetzung biblischer Aussagen gewonnen, sondern durch philosophische *Analyse und Kritik*. Es ist die Analyse des menschlichen Handelns, in dem sich *Kontingenz* im Sinn des „auch anders hätte handeln können“ zeigt und in der sich *Gründe* als Ursachen der Handlung erweisen, was die Handlung zugleich als frei und intelligibel erweist. Da die Kontingenz des Handelns nicht zulänglich durch einen als vernünftiges Streben verstandenen Willen erklärt werden kann, sieht sich Scotus genötigt, dem Willen die Fähigkeit ursprünglicher Selbstbestimmung zuzusprechen. Da aber die gleiche Kontingenz des Handelns nicht zu beliebigem, sondern an Gründen orientiertem Handeln führt, muss der freie Wille so verstanden werden, dass durch sein Wollen die Gründe, die der Verstand als gut, d. h. verpflichtend erkennt, für das Handeln kausal werden und ihm die ihm eigene Intelligibilität geben. Das Modell, gemäß dem sich für Scotus die Freiheit des Willens mit der Vernunftbestimmung verbindet, ist das einer konkurrierenden Teilursächlichkeit zweier Vermögen, die es erlaubt, dass von den beiden Vermögen formal das je Ihre getan wird und das Ergebnis ein vernunftbestimmter Wille und ein daraus entspringendes Handeln ist. Philosophiehistorisch stellt dies einen neuen „dritten Weg“ dar, der die Dichotomie von Intellektualismus und Voluntarismus hinter sich lässt. Eine Apostrophierung der scotischen Lösung als „Voluntarismus“ erscheint daher als

⁶⁰ Vgl. dazu ausführlicher Honnefelder, *Scientia transcendens*.

Einordnung in eine überwundene Dichotomie, die die Pointe der neuen Lösung nicht trifft. Dieser „dritte Weg“ ist es, der Scotus das „natürliche Gesetz“ neu verstehen lässt, nämlich als Übereinstimmung des Willens mit der rechten Vernunft (*recta ratio*), was es erlaubt, das Gebot der Gottesliebe als unbedingte Konsequenz dieses Gesetzes zu verstehen und die weiteren Gebote als abwägungsbasierte Anwendungen dieses Gesetzes. Wenn aber die moralische Forderung in der – ggf. gegen das naturhafte Streben des Willens durchzusetzenden – Bestimmung des freien Willens durch Vernunft besteht, haben wir es bei der scotischen Ethik nicht nur mit einer die Orientierung an Streben und Naturteleologie hinter sich lassenden theonomen Sollensethik zu tun, sondern um einen in dieser Form neuen Typ der Ethik, in dem Normativität als eine der Freiheit des Willens entspringende Selbstbindung an die von der Vernunft erkannten Gründe, d. h. als im freien Willen selbst gelegene Autonomie verstanden wird. Bildet aber Freiheit in Form des vernunftbestimmten Willens den Kern der Moralität, liegt es nahe, sie – wie bei den spanischen Adepten des scotischen Ansatzes zu beobachten – als Gegenstand eines *subjektiven Rechts* zu betrachten. Auch für die praktische Philosophie bestätigt die (vor allem durch Suarez' *Tractatus de legibus et legislatore Deo* vermittelte und bis zu Kants Moralphilosophie verlaufende) Wirkungsgeschichte, dass das, was die mittelalterlichen Theologen unter dem Einfluss der biblischen Rede vom Gesetz an praktischer Philosophie an die Neuzeit weitergeben, sich nicht in einer theonomen Sollensethik erschöpft, sondern – wie bei Scotus – zu einer durch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gesetz, Sollen und Freiheit ermöglichten ganz neuen, die weitere Diskussion präformierenden Konzeption der Ethik führt.

4. Folgt man der skizzierten Deutung, geht der von Scotus inaugurierte Paradigmenwechsel weiter als er in der von Habermas verfolgten Genealogie sichtbar wird. Herausgefordert von der biblischen Weltsicht wird noch im mittelalterlichen Kontext und bedingt durch die diesen Kontext bestimmenden Problemkonstellationen ein Ansatz in Metaphysik und Ethik vorgelegt, der sich als Einlösung des von Aristoteles formulierten Anspruchs der Philosophie versteht, aber das „griechische“ Denken in entscheidenden Punkten verlässt und einer neuen Art der Thematisierung der Probleme in theoretischer und praktischer Philosophie Bahn bricht: In entscheidenden Konturen zeigt sich eine Konstellation, die Metaphysik als Transzendentalphilosophie und Ethik als Vernunftbestimmung des Willens versteht. Welcher Wechsel im Paradigma damit erfolgt, ist nicht zuletzt daran zu ersehen, dass diese Konstellation im Übergang zur Neuzeit bei Suárez im Zentrum steht und zu Beginn der Neuzeit bei Kant das Grundprogramm („Transzendentalphilosophie der Alten“) bildet, das er – in kritischer Form – einzulösen beabsichtigt. Bezieht man die Kennzeichnung „metaphysisch“ im Prädikat „nachmetaphysisch“ auf die ‚griechische‘ Gestalt der Ersten Philosophie, wird man sagen müssen, dass die ‚nachmetaphysische‘ Gestalt bereits im Kontext der im späten Mittelalter kulminierenden und mit den Mitteln

dieser Debatte geführten Auseinandersetzung zwischen (Offenbarungs-)Theologie und wiederentdeckter griechischer Philosophie begegnet.

Literatur

- Aristoteles: Opera. Berlin 1831ff. (Ed. Academia Regia Borussica).
- Duns Scotus, Johannes: Opera Omnia. Studio et Cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita. Rom 1950ff. (Ed. Vat.).
- Duns Scotus, Johannes: Opera Omnia. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem. Paris 1891–1895 (Ed. Viv.).
- Duns Scotus, Johannes: Opera Philosophica. St. Bonaventure 1997–2006 (Opera Philosophica).
- Duns Scotus, Johannes: Reportatio I-A. Bd. 1. St. Bonaventure 2004 (Ed. Wolter-Bychkov).
- Duns Scotus, Johannes: Reportatio Parisiensis examinata I 38–44. Freiburg 2005 (Ed. Söder).
- Duns Scotus, Johannes: Tractatus de primo principio. Darmstadt 1974 (Ed. Kluxen).
- Honnefelder, Ludger: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus.* Münster: Aschendorff 1979.
- Honnefelder, Ludger: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce).* Hamburg: Meiner 1990.
- Honnefelder, Ludger: *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters.* Berlin: Berlin University Press 2008.
- Honnefelder, Ludger: *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik.* Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016.
- Kisser, Thomas/Leinkauf, Thomas (Hgg.): *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Qualität, Gradualität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik.* Berlin: De Gruyter 2016.
- Kobusch, Theo: „Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten“, in: Ludger Honnefelder/Rega Wood/Mechthild Dreyer (Hgg.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics.* Leiden/Boston: Brill 1996, S. 345–366.
- Mandrella, Isabelle: *Das Isaak-Opfer. Historisch-systematische Untersuchungen zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz.* Münster: Aschendorff 2002.
- Mandrella, Isabelle: „Thomas von Aquin und die Selbständigkeit der praktischen Vernunft. Kritische Bemerkungen zu Jürgen Habermas“, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 65 (2020), S. 159–174.
- Möhle, Hannes: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung.* Münster: Aschendorff 1995.
- Möhle, Hannes: „Metaphysik und Erkenntniskritik. Prima scientia est scibilis primi“, in: Ludger Honnefelder/Hannes Möhle/Andreas Speer/Theo Kobusch/Susana Bullido del Barrio (Hgg.): *Johannes Duns Scotus 1308–2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes.* Münster: Aschendorff 2010, S. 69–86.

Möhle, Hannes: „Gesetz und praktische Rationalität bei Johannes Duns Scotus“, in: Alexander Fidora/Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Wagner (Hgg.): Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie. Stuttgart: frommann-holzboog 2010, S. 205–220.

Möhle, Hannes: Philosophie des Mittelalters. Eine Einführung. Berlin: Metzler 2019.

Möhle, Hannes: „Wille und Verstand. Zur Möglichkeit einer rationalen Ethik bei Wilhelm von Ockham“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 129 (2022), S. 40–69.

Ribas Cezar, Cesar: Das natürliche Gesetz und das konkrete praktische Urteil nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Kevelaer: Butzon&Bercker 2004.

Suárez, Francisco: Opera omnia. Edidit C. Berton, Paris 1886ff. (Ed. C. Berton).

Von Ockham, Wilhelm: Opera Theologica. St. Bonaventure 1967ff.

Von Ockham, Wilhelm: Opera Philosophica. St. Bonaventure 1974ff.

Die Verselbständigung des Glaubens und ihre Folgen – Luther in der Philosophiegeschichte

1 Vorbemerkung

Die Bezugnahme auf die Reformation bzw. auf Luther leitet den zweiten Band der Philosophiegeschichte von Jürgen Habermas ein; sie hat, wie erkennbar werden wird, eine zentrale Funktion. Um diese Funktion und um die von Habermas vorgeschlagene Einordnung der Reformation in die Geschichtserzählung soll es gehen. Ausdrücklich verfolge ich nicht das beckmesserische Anliegen, die Darstellung Habermas' zu messen an den 60 Bänden der Weimarer Lutherausgabe, an rezenten oder älteren Lutherdeutungen philosophischer oder theologischer Provenienz oder an alternativen Einordnungen der Reformation etwa bei Schleiermacher, Hegel oder Troeltsch, von neueren Reformations- oder Protestantismustheorien zu schweigen. Wo ich ausnahmsweise darauf eingehe,¹ dient das nur dem Vergleich und der Profilierung der Darstellung Habermas', nicht aber der Frage nach deren Recht oder Unrecht. Darauf zu verzichten, fällt mir leicht, schon darum, weil ich der Deutung Luthers durch Habermas im Grundsatz zustimme.² Ich gehe so vor, dass ich zunächst Habermas' Lutherdarstellung folge (Kap. 2) und anschließend in zwei Schritten seine Darstellung der Folgen der Reformation in der Philosophie bzw. in der Staats- und Rechtstheorie nachvollziehe (Kap. 3, 4 und 5). In einem letzten Abschnitt werde ich einen Vorschlag zur Beantwortung der Frage vorlegen, welche Absicht eigentlich die Philosophiegeschichte Habermas' und in ihr die Darstellung der Position Luthers leitet (Kap. 6). Ich werde also bewusst nicht mit einem Blick aufs Ganze beginnen und die Stellung der Bezugnahme auf Luther von dorthin rekonstruieren, sondern ich werde umgekehrt verfahren und die Lutherdarstellung Schritt für Schritt in den weiteren Horizonten des Habermasschen Werkes verorten.³ Es geht also insgesamt darum, der immanenten Logik

¹ Ich nenne hier nur die Reformationsdeutungen von Troeltsch, *Luther*; Ders., *Protestantismus*, und von Adolf von Harnack, *Lehrbuch III*; vgl. dazu Slenczka, *Reformationshermeneutik*; Kingreen, *Gedenken*.

² Ich habe im Folgenden etwas zu viele eigene Texte zur Luther- und Reformationsdeutung angeführt, die aber jeweils den Blick auf die dort zum Thema verarbeitete Literatur und damit auf die Aspekte der Lutherdeutung in der gegenwärtigen Theologie eröffnen sollen.

³ Selbstverständlich ist bereits der Blick auf die Lutherdarstellung geleitet von einem Verständnis des übergreifenden Zusammenhangs – diesem Zirkel entkommt man nur um den Preis der hermeneutischen Naivität.

der Verortung Luthers im Lernprozess der Menschheit nachzuspüren, nicht – oder nur in einer Andeutung am Ende – die Frage zu stellen, was ‚man‘ als protestantischer Theologe dieser Verortung entnimmt.⁴ Diese Frage müsste in Auseinandersetzung mit anderen Texten Habermas‘ verfolgt werden.

2 Subjektivierung des Christentums und die Trennung von Glauben und Wissen

Habermas diagnostiziert bei Luther den Vorgang einer Subjektivierung und einer anthropozentrischen Reformulierung des Christentums.⁵ Die Grundthese der Lutherdeutung Habermas‘ ist dabei gegenüber analogen geistesgeschichtlichen Verortungen Luthers bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Ernst Troeltsch – um nur diese zu nennen⁶ – originell: es geht ihm darum zu zeigen, dass Luther die rituell-magischen Aspekte der Wirksamkeit des Sakraments ganz auf die Ebene der sprachlichen Kommunikation legt und dabei den „performativen Sinn des kommunizierten Glaubens“ von „dessen propositionalen Gehalten“ ablöst⁷ und so, darauf zielt Habermas ab, ein entscheidendes Moment des postaxialen Weltbildes aufkündigt.⁸ Ich hebe vier Punkte hervor, die für den übergreifenden Gedankengang entscheidend sind, nämlich zum einen die Deutung der Konzentration auf die Rechtfertigung als Subjektivierung der Glaubenslehre (Abschnitt 2.1.) und das performative Verständnis der propositionalen Gehalte des Christentums (Abschnitt 2.2.); zum anderen den Umgang Habermas‘ mit der in allen liberalen Lutherdeutungen schwer integrierbaren Abendmahlslehre (Abschnitt 2.3.) und mit Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens (Abschnitt 2.4.).

⁴ Dergleichen liegt vielfältig vor; nur drei Beispiele: Ahrens, *Handeln*; zur Philosophiegeschichte sh. Gruber, *Wissen*; zum Verhältnis Habermas‘ zur Religion nach 2001 sh. Viertbauer, *Habermas*.

⁵ AGPH II, S. 12–14; vgl. die folgende differenzierende Entfaltung.

⁶ Habermas schließt damit schon darin an die Lutherdeutung Hegels an, dass er seine Deutung Luthers und der Reformation nicht als Moment der Religionsphilosophie oder gar der Christentumsge-
schichte, sondern in der Philosophiegeschichte und in der Philosophie der Weltgeschichte verortet: Hegel, *Philosophie*, hier S. 491–520; Ders., *Geschichte* S. 49–58. Dazu Slenczka, *Freiheitsgehalt*; Kingreen, *Gedenken*.

⁷ Vorläufig AGPH II, S. 45 und Kontext; sh. u. S. 171f.

⁸ Vgl. AGPH I, S. 463–480 im Kontext von AGPH I, S. 177–459. Die Rekonstruktion Habermas‘ insgesamt spielt sich nicht in der Form einer linearen Darstellung ab, sondern eher kreisend, so dass sich auch Wiederholungen ergeben, in denen aber der jeweilige Gedanke nicht einfach repetiert, sondern aus einer neuen Perspektive angereichert wird. Vgl. dazu etwa AGPH II, S. 33 im Verhältnis zur späteren Interpretation des ‚solo verbo‘ (AGPH II, S. 42–51) und zum früheren Herausstellen der Zentralstellung des Subjekts zwischen Gesetz und Evangelium (AGPH II, S. 27–29.62f.).

2.1. Zunächst knüpft Habermas ganz herkömmlich an die Vorstellung an, dass im Zentrum der Theologie Luthers das Verständnis der Rechtfertigung *sola fide absque operibus legis* stehe (AGPH II, S. 20 im Kontext). Dabei stellt Habermas die Unterscheidung des Gottesverhältnisses von der Ethik heraus: In der Rechtfertigungslehre Luthers sieht Habermas das Bemühen, die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen unabhängig zu stellen vom Gesetz, darunter verstanden die Gebotsethik der biblischen Schriften ebenso wie „das positive Recht der Obrigkeit“ – so Habermas ausdrücklich (AGPH II, S. 20), und dieser Gedanke wird noch wichtig werden, denn damit vollzieht sich eine Ablösung der Religion und ihres Heilsverständnisses vom normativen Rahmen des metaphysischen Weltbildes, das den Heilserwerb am ‚kosmischen Gesetz‘ orientierte (AGPH I, S. 150, 180f., 305ff., 465f., 476f.). Das führt nach Habermas dazu, dass das Zentrum des Christentums sich von der Sphäre des Feststellbaren auf die menschliche Innerlichkeit verlagert; im Zentrum des Christentums steht nun der Umgang mit dieser Innerlichkeit, darunter verstanden: Zustände des Selbstbewusstseins.⁹ Auch das Gesetz, also die Sphäre des Normativen, kommt lediglich in seiner Wirkung auf diese menschliche Innerlichkeit in Betracht,¹⁰ die durch das Gesetz einerseits und das Evangelium andererseits bestimmt wird. Das impliziert eine Konzentration auf das Heilsinteresse des Subjekts, die Habermas zunächst als einen Wandel der theologischen Aufmerksamkeit, als „Interessenverschiebung“ bzw. vertieft als „Stilwandel“ fasst (AGPH II, S. 31). Die Aufmerksamkeit haftet nicht mehr, wie in den Systementwürfen der vorreformatorischen Scholastik, auf dem das philosophische und theologische Wissen integrierenden Entwurf einer normativen christlichen Kosmologie, in der eine gegenständliche Anthropologie verortet wird. Vielmehr ist die theologische Aufmerksamkeit gerichtet auf die Wirkung, die das Wort im Inneren des Gläubigen auslöst.¹¹ Diesem Interesse an der inneren Erfahrung – ich meinerseits würde präzisieren: diesem Interesse am Selbstverständnis des Subjekts – entspricht eine inhaltliche Zuspitzung der biblischen Botschaft, die nicht mehr nur auf ihren informativen Gehalt als vielmehr auf ihre performative Funktion hin gelesen wird (AGPH II, S. 34f.).

Diese Konzentration auf die Subjektivität sieht Habermas in der Unterscheidung des *coram Deo* vom *coram mundo* zusammengefasst, die er so versteht, dass es um die Unterscheidung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive gehe (AGPH II, S. 33):¹² im Zentrum des christlichen Glaubens nach reformatorischem Verständnis steht das vollzughafte Gottesverhältnis

⁹ AGPH II, S. 32f. und Kontext.

¹⁰ Habermas weist darauf hin, dass diese Tendenz zur Subjektivierung dazu führt, dass auch die Instanz des Gesetzes für Luther nur hinsichtlich seiner Wirkung auf das Bewusstsein des Menschen expliziert wird: AGPH II, S. 28–30.

¹¹ AGPH II, S. 32f. im Kontext.

¹² Diese Interpretation müsste man nun wirklich abgleichen gegen die Rezeption derselben Unterscheidung bei Ebeling, *Luther*, hier S. 219–238.220–231.

des Menschen, die ich-hafte Bewegung von Sündenbewusstsein und Vertrauen, der gegenüber die Beobachterperspektive, die sich in gegenständlichen Aussagen über Fakten der Heilsgeschichte oder im Nachweis der Existenz Gottes oder im Herzählen von göttliche Prädikaten oder eben in einer gegenständlichen Anthropologie geltend macht, zurücktritt: es ist für die existentielle Wirkung der Worte und Vorstellungen unerheblich, ob ihnen Sachverhalte entsprechen (AGPH II, S. 35).¹³

2.2. Damit bin ich schon beim nächsten Punkt: die „Wahrheit des Inhalts der Verkündigung [...] hatten Theologie und Philosophie bis zu Luther auf dem Wege der *Einbettung der Glaubensinhalte in den Kontext eines begründeten Weltbildes*, also mit dem Nachweis der Kohärenz von Glauben und Wissen darlegen wollen.“ (AGPH II, S. 35). Für Luther, der „die epistemischen Brücken zwischen der inneren Sphäre des Gottesverhältnisses und dem Verhältnis zur Welt abgebrochen hatte“ (AGPH II, S. 35), gilt nun aber:

Aus dem [...] Wissen lässt sich für die Glaubenserfahrung coram Deo nichts lernen. Für diese zählt allein das Vertrauen auf die Heilzusage Gottes, die glaubwürdig oder unglaubwürdig sein kann, und nicht das Für-wahr-Halten von Aussagen, die wahr oder falsch sein können. [...] An die Stelle der Wahrheitsgarantie der Tatsachen [...] tritt der Glaube an die Wahrhaftigkeit einer glaubwürdigen Person (AGPH II, S. 35f).

Ich halte diese Diagnose soweit für völlig zutreffend;¹⁴ allerdings geht Habermas differenziert vor und schert Luther nicht über einen Kamm; er sieht durchaus, dass es im Werk Luthers Gegeninstanzen gibt, die der Bewegung der Subjektivierung und der Konzentration auf die illokutionären, performativen Momente der religiösen Rede ein Element der Vergegenständlichung gegenüberstellen – klassisch wird hier immer eine Verhaftung Luthers in den lehrhaften und institutionellen Voraussetzungen der mittelalterlichen Kirche angenommen und dies an der Orientierung Luthers an der normativen Funktion von Schrift und Dogma, den vergegenständlichenden Realismus seiner Sakraments- und besonders Abendmahlstheologie bzw. am Kontext einer institutionellen Kirche festgemacht.¹⁵

¹³ Das ist in der Tat ein eigentümlicher Punkt in der Theologie Luthers; dazu Slenczka, *Theologie*, § 8, bes. S. 611f.

¹⁴ Nähere Begründung bei: Slenczka, *Cognitio*. Ich will hier ausdrücklich notieren, dass ich die konsequente Ausarbeitung einer entgegenständlichten Deutung der christlichen Traditionsbestände und ihre konsequente Deutung als Ausdruck und Motiv menschlichen Selbstverständnisses für unausweichlich halte.

¹⁵ Troeltsch, *Luther*, hier bes. S. 90–94; Ders., *Bedeutung*, hier bes. S. 233–247; daran hängt die berühmte Unterscheidung, die Troeltsch zwischen Alt- und Neuprotestantismus in eben dieser Schrift zieht:

Interessant und weiterführend ist nun der Umgang Habermas' mit diesen Gegeninstanzen: Er bringt sie zunächst so unter, dass er feststellt, dass Luthers hermeneutischer Zugriff auf die christliche Tradition und die Fokussierung auf das Selbstverständnis des Subjekts das „Vorverständnis in der Gemeinde der Gläubigen“ (AGPH II, S. 31, im Original kursiv) über die Wahrheit des biblischen Gotteswortes voraussetzt. Das heißt, unstreitig ist im Kontext des Reformationsjahrhunderts die Wahrheit der christlichen Tradition und des Weltbildes vorausgesetzt, das sich in der altkirchlichen und mittelalterlichen Kombination biblischer und griechischer Traditionen herausgebildet hat. Das könnte man nun so verstehen, dass Luther lediglich eine Ergänzung vornimmt, indem er dieses unstreitige Weltbild auf seine existentiellen Implikationen hin durchsichtig macht. Gegenüber einer derartigen harmonistischen Lesart profiliert sich Habermas' Lutherdeutung dadurch, dass er hier einen Bruch vollzogen sieht, nach dem Luthers Antithesen von Gesetz und Evangelium, dem Glauben als Fürwahrhalten und als Vertrauen, von Gottes- und Weltverhältnis auf eine Entkoppelung hinauslaufen (AGPH II, S. 31–38). Habermas erkennt bei Luther eine prävalente Tendenz zur Entgegenständlichung und Existentialisierung auch der theologischen *Gehalte*. Diese Feststellung ist darum wichtig, weil Habermas darauf hinweist, dass dieser Vorgang sich bei Luther auch darin niederschlägt, dass herkömmlich magische Elemente des christlichen Glaubens, insbesondere in den rituellen Elementen der Sakramente, dadurch entgegenständlicht werden, dass sie unter den Vorbehalt des Wortes und damit unter den Vorbehalt einer performativen Intention treten (AGPH II, S. 42–51). Weder das Kreuzesgeschehen noch das eucharistische Opfer oder die Realpräsenz Christi ist für sich genommen und als Sachverhalt relevant (AGPH II, S. 442–45), sondern all dies tritt unter das Vorzeichen des performativen Zuspruchs – des Wortes –, der bzw. das auf das Selbstverständnis des Subjekts zielt.¹⁶ Habermas führt dies in einer sauberen Interpretation der Integration der Ausführungen Luthers zum Sakrament vor, die er als „Versprachlichung des rituellen Elements“ (AGPH II, S. 48, im Original kursiv) des christlichen Glaubens versteht; dabei – und dieser Gedanke ist nun entscheidend – kommt es nicht einfach nur auf den Vorgang der Entgegenständlichung und die Fokussierung aller Gehalte des christlichen Glaubens auf das Wort als Medium der Einflussnahme auf das Subjekt an (AGPH II, S. 47–50). Vielmehr versteht Luther, so Habermas, dieses so als performative Anrede verstan-

Ders., *Bedeutung*, S. 226 und Kontext. Vgl. weiter Harnack, *Lehrbuch III*, S. 863–896; dazu Slenczka, *Theologie*, S. 44–51.

¹⁶ Das macht Habermas zum einen an der Lutherschen Hermeneutik fest (AGPH II, S. 38–42), sodann an der Neuinterpretation des Sühnetodes Jesu, des Abendmahls und der Sakramente insgesamt als Wortgeschehen (AGPH II, S. 42–51). Beides gehört zum Besten, was zu diesem Thema geschrieben wurde, weil es in der Tat die weiterführenden Momente der Lutherschen Sakraments- und Schrift-hermeneutik identifiziert und festhält. Zur Schrifthermeneutik vgl. auch Lauster, *Prinzip*; Wolff: *Metapher*; bes. Schwarz, *Theologie*, S. 34–44; zur Eucharistie Slenczka, *fide*.

dene Wort als den Ort der Gegenwart Gottes (AGPH II, S. 50f., vgl. S. 44). Da das Verständnis des Wortes auf seine performative Wirkung, die der Partizipant erfährt, konzentriert ist, heißt das: über Gott und seine Weltgegenwart kann man sich nicht aus der Beobachterperspektive verständigen, sondern nur so, dass man die Wirksamkeit dieses Wortes teilnehmend erfährt; genau damit aber verabschiedet sich die religiös relevante Rede von Gott insgesamt aus dem Zusammenhang der wissenschaftlichen Weltverständigung (AGPH II, S. 37–51). Die subjektivierende Konzentration ist ein Moment in der Bewegung der Verselbständigung der Religion gegen Metaphysik und Ethik, die sich eben nicht erst bei Schleiermacher vollzieht,¹⁷ sondern hier, in der Reformation, entschieden wird.

2.3. Habermas verbindet diesen Gedanken mit einer Reflexion, die ihn über den zuweilen markierten Gestus der Rede in erster Person weit hinausführt:

Ich bin der lutherischen Aufhebung des Ritus in eine sprachliche Kommunikation mit Gott selbst so detailliert gefolgt, weil ich mich frage, ob der weitere, seinerzeit von der reformierten Kirche und inzwischen von Teilen des Protestantismus insgesamt nachvollzogene Schritt der Überführung sakramentaler Handlungen in eine irdische [...] Kommunikation [...] die Aufhebung des sakralen Komplexes, das *Versiegen der sakralen Quelle sozialer Interaktion* einleitet, was einer menschheitsgeschichtlichen Zäsur gleichkäme (AGPH II, S. 51).

Damit vollzieht Habermas hier einen Sprung aus dem philosophiegeschichtlich beschreibenden Nachvollzug zu einer Diagnose des Gegenwartsprotestantismus. Der gegenwärtige Protestantismus sei faktisch dem Vorschlag Zwinglis gefolgt, die kirchlichen Sakramente insgesamt als Orte der zwischenmenschlichen Kommunikation zu verstehen. Es ist ganz gleichgültig, ob diese Beschreibung dem hier übrigens auch gar nicht genannten Zwingli gerecht wird, sondern es kommt auf die Diagnose an, die Habermas damit verbindet:

Dies würde Luthers Beharren auf der Realpräsenz des Leibes Christi in ein anderes Licht rücken, denn es würde nicht ein weiteres Mal die Befangenheit des mittelalterlichen Mönches manifestieren, sondern das tiefe Zurückschrecken vor den Konsequenzen einer unumkehrbaren Entkoppelung des Wissens vom Glauben verraten (AGPH II, S. 51).

¹⁷ Schleiermacher, *Reden*, Erste und Zweite Rede, S. 201–213; Ders., *Glaube*, § 3, S. 19–32. Dazu AGPH II, S. 51.99; Albrecht, *Schleiermachers Theorie*.

Weil das Interesse Habermas' hier gut erkennbar wird, verweile ich einen Moment bei diesem Punkt: Habermas weist darauf hin, dass mit der (dem nicht ausdrücklich genannten) Zwingli unterstellten Deutung des Sakraments als Vollzug zwischenmenschlicher Kommunikation ohne konstitutive Bedeutung einer sakramentalen Realpräsenz sich eine finale Ablösung sozialer Interaktion von einer sakralen Grundlage vollzieht. Luther habe, so deutet Habermas, genau diese Gefahr gespürt und dieser Entkoppelung des Glaubens vom Wissen mit dem Festhalten an der Realpräsenz und damit an der Selbstvergegenwärtigung Gottes im Wort einen Riegel vorgeschoben. Ob das eine zutreffende Deutung ist, ist völlig gleichgültig;¹⁸ Habermas skizziert aber gleich in den folgenden Sätzen die Quintessenz der Subjektivierung, die Luther vollzieht:

Der Preis, den Luther für die Erneuerung eines verinnerlichten, ins Subjekt vertieften Glaubens gezahlt hat, war eine fideistische Abkoppelung des Glaubens vom Wissen, die in den folgenden Jahrhunderten den religiösen Glaubensmodus als solchen umso eher in Frage stellen kann, je mehr der derart abgekapselte Glaube auch seine Verwurzelung in der rituellen Praxis der Gemeinde verliert (AGPH II, S. 51).

Habermas verweist zum Beleg kurz auf Schleiermacher und Kierkegaard und stellt fest, dass dem

aufseiten des säkularen nachmetaphysischen Denkens ein spiegelbildliches Problem [entspricht]: ohne Anschluss an den Willen und das Rettungsversprechen Gottes muss die praktische Philosophie die Gerechtigkeitsfrage von der Perspektive des zum Heil führenden richtigen Lebens trennen und moralische Gebote aus Vernunft allein begründen (AGPH II, S. 51f.).

Also: Weil sich in der Gestalt Luthers die Religion, und zwar geleitet aus dem eigenen Selbstverständnis, der Aufgabe der Begründung und Stabilisierung von Gerechtigkeits- und Rechtskonzeptionen verabschiedet, bedarf es einer Neubegründung aus den Kapazitäten anderer Instanzen.

Damit ist klar: was Habermas hier sieht und bei Luther nachvollzieht, ist ein entscheidender Schritt der Moderne: Es vollzieht sich die funktionale Differenzierung und Entkoppelung ge-

¹⁸ Faktisch fügt sich Habermas' Vorschlag in die Reihe der Versuche ein, Luthers Sakramententheologie, die auf den ersten Blick eine sperrige Vergegenständlichung in die sonst seine Theologie beherrschende Grundtendenz zur Entsubstantialisierung einträgt, wenigstens durch eine These zu ihrer Intention verständlich zu machen.

sellschaftlicher Subsysteme, die damit einsetzt, dass die Religion ihre Magd, das Wissen, entlässt, und auf ihre Funktion als Rechtsbegründungsinstanz verzichtet (AGPH II, S. 51f.60ff.). Damit weckt sie in der Folge die Frage, wie die in die Freiheit entlassene Vernunft moralisch autonom, d. h. ohne Abhängigkeit von den Vorgaben eines religiösen Weltbildes Quelle der Normativität werden kann;¹⁹ und für die in diesem Sinn vernünftige Sittlichkeit stellt sich die Frage, wie sie sich ihrerseits zur Pluralität partikularer, vorrationaler, religiöser oder weltbildartiger Integrationsangebote verhält. Anders: Wie muss Vernunft verstanden werden, wenn eine ethische Orientierung auch nach der Entkoppelung von der Religion nicht dem technokratischen Naturalismus verfallen soll?²⁰ Und wie muss das Verhältnis von partikularem Orientierungsangebot und dem Anspruch einer allgemeinen Normativität der Vernunft verstanden werden, wenn berücksichtigt wird, dass endliche Subjekte keine reinen Vernunftsubjekte sind, sondern solche in einem Prozess der Auseinandersetzung mit vorrationalen, partikularen Bindungen erst werden?

2.4. Damit ist der Umgang Habermas' mit den Momenten, die in den vielen Versuchen der Deutung Luthers als Anbruch der Neuzeit immer ein Stein im Schuh waren, bereits angesprochen; dazu zählt neben dem bereits erwähnten Festhalten Luthers an der Realpräsenz natürlich auch die Auseinandersetzung mit Erasmus um die Freiheit des Willens.²¹ Habermas liest diesen Text als ein Indiz eines unausgeglichene Nebeneinanders einer metaphysischen und einer existentiellen Perspektive, die aus einer Orientierung Luthers an einer grundsätzlichen Antithese zwischen dem christlichen Glauben auf der einen Seite und der Welt andererseits, die der Allmacht und nicht dem Heilswillen Gottes unterworfen ist (AGPH II, S. 53–58). Diese Antithetik entspricht der und fundiert die funktionale Differenzierung von Religion und den anderen gesellschaftlichen Bereichen; Habermas kommt es darauf an, dass sich in dieser Antithetik ein pessimistisches Menschenbild Ausdruck verschafft, das dann ein Verständnis der Obrigkeit als autoritärer Zwangsinstantz begründet.

Damit ist in einem ersten Schritt deutlich geworden: Was sich nach Habermas bei Luther vollzieht, ist eine Konzentration auf die Frömmigkeit als Vollzug. Die Teilnehmerperspektive wird zum organisierenden Zentrum aller Aussagen des christlichen Glaubens, dessen Aus-

¹⁹ Das ist das leitende Thema des gesamten Bandes, das Habermas zunächst in den Entwürfen der Aufklärungsphilosophie verfolgt, in der er ebenso wie in den großen Systementwürfen des Deutschen Idealismus den Versuch erkennt, die Integrationsleistung mit einem hinsichtlich der subjektiven Freiheit ambivalenten, normativ-autoritären Vernunftkonzept zu erbringen; dazu AGPH II, S. 505–555; Habermas, *Handeln*.

²⁰ Dazu die Beiträge in: Habermas, *Naturalismus*; Ders., *Glauben*; dazu: Gruber, *Glauben*.

²¹ Vgl. zu den Typen des Umgangs mit der Schrift gegen Erasmus in der neuzeitlichen Lutherdeutung Slenczka, *Freiheit*.

sagen dann nicht mehr als Sammlung gegenständlicher Information zu stehen kommen, sondern als Rede bzw. Anrede und damit als Umgang mit dem menschlichen Selbstverständnis zu stehen kommen. Die Religion selbst verabschiedet sich von den Aufgaben, die ihr im metaphysischen Zeitalter zukamen. Habermas analysiert die Folgen, die die Besinnung darauf hat, nämlich die Differenzierung der Religion von den anderen Funktionsbereichen der Gesellschaft: Wissenschaft und Politik, und deren Freistellung von religiösen Voraussetzungen oder deren Säkularisierung. Damit zeigt sich, dass sich mit Luther ein Problem stellt, das bearbeitet werden muss. Die Geschichte der postmetaphysischen Philosophie ist der Umgang mit dieser von Luther bzw. der Reformation hinterlassenen Problemstellung.

3 Die rechtstheoretischen Folgen: vom Naturrecht zum autonomen Vernunftrecht

Habermas zeichnet in zwei Abschnitten die praktisch-juristischen und die rechtstheoretischen Folgen dieses neuen Verständnisses der Religion nach – ich verliere mich hier nicht in Einzelheiten, sondern hebe die Hauptpunkte heraus, mittels derer die Lutherdarstellung mit dem weiterführenden Gedankengang verfügt ist.²²

Habermas kommt es darauf an, dass sich alle Folgebestimmungen aus dem von Luther profilierten theologischen Zentrum ergeben (AGPH II, S. 62) – es ist ein religiöses Anliegen bzw. es ist die Theologie selbst, die dem Vorgang der „Säkularisierung des Naturrechts“ (AGPH II, S. 62) zu Grunde liegt. Habermas verfolgt hier den Übergang vom Naturrecht zum Vernunftrecht, das heißt vom Geltungsanspruch des in einer religiös-metaphysischen Gesamtordnung begründeten, heteronomen Rechts zu ersten Ansätzen einer Begründung der öffentlichen Ordnung auf den Zusammentritt und die Kommunikation freier, gleicher und sich als solche wechselseitig anerkennender (Perspektivenübernahme) Rechtssubjekte, die die Zielperspektive des Gedankens darstellt.²³ Habermas zeichnet hier Ansätze bei Luther nach: Die Depotenzierung des Rechts als Norm rein äußerlichen Verhaltens, von dem die Gesinnung unberührt bleibt, und die Begrenzung des obrigkeitlichen zwangsbewehrten Handelns auf diesen Bereich setzt die religiöse Selbstverantwortung frei und schafft zunächst einen Begriff eines vom christlichen Ethos freien Rechts und einer Freiheit des religiösen Bekenntnisses (AGPH II, S. 62–66); beides übersetzt sich bei Luther nicht in eine entsprechende Neugestaltung des Ver-

²² Ich skizziere im Folgenden die entscheidenden Weichenstellungen von Abschnitt 2 „Theologische, gesellschaftliche und politische Weichenstellungen für das moderne Vernunftrecht“ (AGPH II, S. 60–87), in dem Habermas die Implikationen und die Wirkungsgeschichte dieser religiösen Zentrierung, die sich bei Luther vollzieht, nachzeichnet.

²³ AGPH II, S. 91–94; vgl. Habermas, *Einbeziehung*, bes. S. 46–64.

ständnisses der öffentlichen Ordnung, sondern wird über die Konfessionalisierung der Obrigkeit und durch die weitgehende Ablehnung eines Widerstandsrechts eingehegt (AGPH II, S. 66–72). Der Calvinistische Zweig der Reformation rezipiert die radikalste Formulierung des Widerstandsrechts aus dem Luthertum (AGPH II, S. 74); hier kommt es über die Einbeziehung der Gemeindeglieder in die Verwaltung der Gemeinde und über die Momente einer städtischen Selbstverwaltung zur

Idee [...], dass der einzelne Bürger, dem bisher seine Rechte bloß kollektiv, als einem Mitglied des politischen Gemeinwesens zukommen sollten, nun als Individuum ein Recht zur Abwehr gegen den politischen Herrscher selbst erhalten soll [...], das ihn zum Widerstand gegen Übergriffe einer unrecht handelnden Obrigkeit ermächtigt (AGPH II, S. 77).

Während diese Ansätze der Rechte, die eine Rechtsperson hat, in einem grundsätzlich naturrechtlichen Rahmen begründet bleiben (AGPH II, S. 81), geht Habermas nun dazu über, diesen Übergang vom Naturrecht zum Vernunftrecht, das den Rechtstheorien eines Gesellschaftsvertrags zugrunde liegt, in einem „Exkurs zum Naturrechtsdenken“ (AGPH II, S. 81) nachzuzeichnen (AGPH II, S. 81–97).

Das Konzept des Naturrechts wird schon in der mittelalterlichen franziskanischen Theologie abgelöst durch die Konzeption einer Begründung des Rechts durch die Übereinkunft von freien Vernunftpersonen (AGPH II, S. 91–94) – Habermas nennt Duns Scotus und Ockham sowie Marsilius von Padua (AGPH II, S. 85–87), in deren Wirkungsgeschichte er Francisco Suárez stellt. Im Zentrum steht die Habermassche Figur der Umstellung eines Systems der Verpflichtungen (lex) in ein System von subjektiven Rechten (ius) (AGPH II, S. 89–96, bes. S. 96). Diese Idee setzt sich durch, so deutet Habermas an, in der historischen Situation der religiösen Bürgerkriege in Europa (AGPH II, S. 93f.), die zu einer Neubegründung der Legitimität des öffentlichen Bereichs – der Macht und des Rechts – ohne Rekurs auf religiöse Voraussetzungen nötigen.²⁴

Dieser Exkurs zum Naturrecht und seiner Korrosion setzt ein mit Mose und dem Bund zwischen Gott und Israel (AGPH II, S. 81) und zeichnet mit groben Strichen die Entwicklung bis an den Rand der Ausbildung einer vernunftrechtlichen Staatsvertragstheorie nach (AGPH II, S. 94). Man hätte nun erwarten können, dass Habermas diesen Exkurs, in dem er den Übergang vom Naturrecht zum Vernunftrecht beschreibt und der offenbar den Horizont darstellt, in den er die Reformation stellt und vor dem er ihre Bedeutung profiliert, nun noch ausdrücklich auf die Funktion der Reformation zusammenfassend durchsichtig macht – das tut er erst einmal nicht. Wenn auch Habermas in den ersten beiden Teilen des 2. Abschnitts von Kapi-

²⁴ Dazu Bondolfi, *Faktizität*.

tel VII (AGPH II, S. 62–70.70–81) offenbar die Reformation als Anlage zur Ausbildung des Vernunftrechts zeichnen will, kommt der Exkurs selbst praktisch ohne Bezug auf die Reformation aus; die Linie verläuft über Thomas von Aquin, Duns Scotus, Ockham zu Suárez; ausdrücklich vollzieht hier Ockham die Trennung von kirchlicher und weltlicher Gewalt, die Habermas zuvor der Reformation zugeschrieben hatte: Ockham habe „die radikalen Thesen von John Wyclif, Jan Hus und Martin Luther, wenn auch nicht im Stil der Reformatoren, so doch inhaltlich“ (AGPH II, S. 86) vorweggenommen. Das ist erstaunlich, vielleicht ein Anlass zu literarkritischen Fragen, vor allem aber ein Hinweis darauf, dass die Narration der Ablösung der religiös-metaphysischen Begründung des Rechts auch ohne Rekurs auf die Reformation hätte geschrieben werden können. Für Habermas ist die Reformation nicht material konstitutiv für die Entwicklung einer (sozial)ethischen Autonomie; sie ist aber der historische Zeitpunkt, zu dem die Unterscheidung von Religion und Wissen bzw. Recht sich *als religiöses* Anliegen manifestiert und in der Folge durchsetzt. Der entscheidende Punkt dieses Bezuges auf das reformatorische Anliegen Luthers scheint mir darin zu bestehen, dass sich an der Reformation zeigt, dass der Zusammenbruch der gesellschaftlichen Integrationsfunktion der Religion nicht äußeren Kontingenzen wie einem religiösen Bürgerkrieg und auch nicht den Übergriffigkeiten der anderen gesellschaftlichen Funktionsbereiche – Wissenschaft oder Politik – geschuldet ist, sondern sich aus einem religiösen Motiv, der Besinnung der Religion auf sich selbst, ergibt (AGPH II, S. 98f.; vgl. S. 113). Es ist die Religion selbst, die sich der ihr zugemuteten Aufgabe, die kosmologische und ethische Orientierung einer Gesellschaft zu gewährleisten, entzieht, um zu sich selbst zu kommen.

4 Die Verselbständigung der theoretischen Vernunft

Im dritten Kapitel – ich zeichne jetzt nur die großen Linien nach – macht Habermas darauf aufmerksam, dass sich gleichzeitig mit der funktionalen Differenzierung von Religion und Recht und der Etablierung eines Vernunftrechts und damit Hand in Hand die funktionale Differenzierung von Wissenschaft und Religion vollzieht, die ebenfalls in Luthers Verzicht auf eine kosmotheologische Integration der Wissenschaften und in seinem Verzicht auf das Verständnis bzw. die Begründung der religiösen Aussagen als kognitive Wahrheiten begründet ist.

Descartes bedeutet für das philosophische Denken eine ähnliche Zäsur wie Luther für die Theologie. Ein Jahrhundert später holt er aus der Perspektive des Naturwissenschaftlers die strikte Trennung von Glauben und Wissen nach, die Luther aus der komplementären Sicht seiner radikal verinnerlichten Glaubenserfahrung vorgenommen hatte (AGPH II, S. 121).

Habermas zeichnet in der Linie von Bacon, Descartes und Pascal nach, wie sich in der philosophischen Reflexion der naturwissenschaftlichen und mathematischen Entdeckungen eine von religiösen Voraussetzungen freie Naturwissenschaft etabliert, die allerdings nun eines neuen Bereiches, des Bereiches des Geistes, ansichtig wird (etwa AGPH II, S. 126–132), der die Bedingung der Möglichkeit der naturwissenschaftlichen Realität ist, der damit aber selbst irreduzibel ist auf die naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten und eigener, normativer Bestimmungen bedarf, die, so stellt sich weiter heraus, nach einer Normativität verlangen, die der Freiheit entspringt. Er diagnostiziert die Verlegenheit der Wissenschaftstheoretiker des 17. Jahrhunderts, etwa in Descartes' *Discours*:

Das Handeln kann sich allein am Willen Gottes orientieren; über dessen Willen herrscht freilich in Zeiten der konfessionellen Auseinandersetzungen Verwirrung. Dadurch entstehen Erwartungen an die praktische Vernunft, die die Philosophie in Verlegenheit bringen: Sie muss sich den Preis eingestehen, den sie für die Einstellung des subjektiven Geistes auf eine zur Gesamtheit beobachtbarer Objekte vergegenständlichte Welt [...] zahlt (AGPH II, S. 129f.).

Das bedeutet, dass die Entwicklung einer wissenschaftlichen Physik wie die Entwicklung über das Naturrecht hinaus auf eine ähnliche Bewältigungsleistung – nämlich den Umgang mit der Freisetzung der Subjektivität – zuläuft und der ständigen Versuchung der Naturalisierung des Geistes ausgesetzt ist.²⁵

5 Die Verselbständigung der Begründung des Rechts als Aufgabe

Die Verlegenheiten der Philosophie vor dem leeren Thron Gottes und dem damit bezeichneten Ende der Möglichkeit eines religiös-metaphysisch begründeten Naturrechts sind Gegenstand des vierten Kapitels, das unter dem programmatischen Titel steht: „Der Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie und das Folgeproblem der Begründung bindender Normen“ (AGPH II, S. 137–187). Thomas Hobbes (AGPH II, S. 137–151), Baruch de Spinoza (AGPH II, S. 151–163) und John Locke (AGPH II, S. 163–187) stehen hier für die mit unterschiedlichem Grad an Konsequenz (etwa AGPH II, S. 143.179f.186) verfolgten Versuche, eine kollektive Ordnung unter den Bedingungen eines nachmetaphysischen Zeitalters zu begründen, die der aus religiösen und aus wissenschaftlichen Motiven folgenden Trennung von Religion und Wissenschaft Rechnung trägt; die Richtung einer Lösung, die sich den drei genannten Positionen nahelegt,

²⁵ Habermas, *Glauben*.

nicht aber konsequent ergriffen wird, ist die Frage nach einer „normativen Selbstbindung des Willens freier Bürger“ (AGPH II, S. 144, im Original kursiv), deren Begründungsprobleme sich im unterschiedlich beschriebenen bzw. motivierten Übergang vom Naturzustand zum Zustand der bürgerlichen Gesellschaft spiegeln.

5.1. Habermas zeichnet eine Linie nach, in der Hobbes als Manifestation einer Aporie zu stehen kommt, in der der Übergang von der Leitung durch das Selbstinteresse im Naturzustand zu einer wechselseitigen Selbstverpflichtung dadurch unmöglich ist, dass der allgemeine Kriegszustand keinen Ansatz der wechselseitigen Verständigung zulässt: Im Krieg aller gegen alle gibt es keine Diskurse, da keine wechselseitige Perspektivenübernahme möglich ist (AGPH II, S. 144–150, bes. S. 148).

5.2. Spinoza gewinnt nach Habermas die begrifflichen Möglichkeiten, diesen Übergang zu beschreiben, nämlich durch die an der heilsgeschichtlichen Tradition orientierten Vorstellung einer Transformation des durch Furcht motivierten Gesetzesgehorsams in einem Prozess der ethischen Vervollkommnung hin zu einer Selbstbindung an das Gebot aus Freiheit. Bei Spinoza diagnostiziert Habermas daher eine zwar an der traditionell-heilsgeschichtlichen Groß-erzählung orientierte, sich davon aber ablösende und die Groß-erzählung als Ideenlieferant rezipierende Position (AGPH II, S. 155–158) – diese Diagnose ist im Licht der Funktion, die Habermas selbst den religiösen Traditionen zuweist, hochinteressant:

[E]r plausibilisiert diese fortschreitende ethische Zivilisierung der Menschheit am Leit-faden einer Religionsgeschichte, die er in den eigenen philosophischen Begriffen rekonstruiert. Auf diese Weise übt sich die philosophische Theorie darin, die religiös verkapsel-ten Wahrheiten zu dechiffrieren (AGPH II, S. 162).

Den soziologischen Hintergrund bilden ‚freigeistige mennonitische Kaufleute‘, die sich von sakramentalen Praktiken losgelöst und damit den ursprünglich sakramental vermittelten Zu-sammenhang von Vergemeinschaftung und religiöser Begründung sistiert haben (sh. o. 2.3.); Spinoza will „die in solchen moralisierten und intellektualisierten Formen des religiösen Glau-bens noch verborgenen Wahrheitsgehalte philosophisch auf den Begriff bringen“ (AGPH II, S. 162f.).

Hier scheint übrigens die Ambivalenz und Deutungsbedürftigkeit des Verhältnisses von Glauben und Wissen auf, die Habermas nicht erstmals, aber erstmals mit dem Erfolg öffent-licher Aufmerksamkeit in seiner Friedenspreis-Rede vorgetragen hat: das Konzept der Trans-formation religiös begründeter Einsichten in allgemein nachvollziehbare Gedanken. Zugleich wird aber auch die Uneindeutigkeit und Ambivalenz dieses Gedankens deutlich: In einem

Absatz spricht Habermas hier davon, dass die Vernunft die Grundlinien der traditionellen Religionsgeschichte ‚rekonstruiert‘ (AGPH II, S. 156.162), so dass also die Vernunft das Original und die Religionsgeschichte nur die Anschauungsform wäre (AGPH II, S. 162); und er spricht andererseits davon, dass der vernünftige Gehalt zunächst in Gestalt des sakralen Komplexes präsent ist, dort identifiziert, auf den Begriff und so zur Geltung gebracht wird (AGPH II, S. 156.157); dann bringt die Transformation zur Geltung, was in Gestalt der Religion eigentlich gemeint war.

5.3. Der Fortschritt bei John Locke liegt nach Habermas darin, dass er in seinem *Essay* eine Subjekttheorie entwirft, die es ihm im Zusammenhang seiner Staatsvertragslehre erlaubt, eine nicht-heteronome Bindung im Naturzustand zu denken, der den Übergang in den Vertragszustand motiviert (AGPH II, S. 170–172).²⁶ Habermas zeichnet nach, dass und warum Locke in der Frage nach dem Geltungsgrund partikularer Rechtsüberzeugungen und Normen dann doch wieder auf ein „göttlich autorisiertes Naturrecht“ (AGPH II, S. 175) rekurriert und rekurrieren muss, weil er unter den Bedingungen eines empiristischen Ansatzes einen Begriff der Vernunft, der die Einheit von Bindung und Freiheit einschließt, nicht fassen kann. Das ist das „ungelöste Problem des Vernunftrechts [...] die Begründung einer normativen Selbstbindung des Willens freier Bürger“ (AGPH II, S. 144).

5.4. Überblickt man diese Darstellung, so wird auf Schritt und Tritt deutlich, dass und wie Habermas die Positionen, mit denen er sich auseinandersetzt, und die Philosophiegeschichte insgesamt als Umgang mit den Problemstellungen liest, die ihn selbst umgetrieben haben und die ihn zur diskursethischen Begründung der Einheit von rationaler Bindung und Freiheit geführt haben, die er in der genannten Rede zur Verleihung des Friedenspreises auf die Funktion traditionaler, im Zentrum religiöser Bindungen hin durchsichtig gemacht hat – um es einmal mehr mit dem Böckenförde-Diktum zu sagen: Der Diskurs im wechselseitigen Perspektivenwechsel lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht beistellen kann, die er aber auch nicht einfach übernehmen kann, sondern die er sich anverwandeln muss. Es ist zweitens deutlich geworden, dass Habermas insgesamt die Reformation als Auslöser von Folgeentwicklungen liest, die in den philosophischen und rechtstheoretischen Debatten der Folgezeit ausdiskutiert wurden und zunächst Lösungen zugeführt werden, die der gestellten Aufgabe nicht gerecht werden und daher vom Druck der Probleme über sich hinausgeführt werden. Es ergibt sich

²⁶ Habermas bezieht sich hier insbesondere auf das Kapitel zur Identität im *Essay*, das in der Frage der Personidentität das Phänomen der Fremdwahrnehmung und damit den Ansatz einer Integration der Fremdperspektive integriert, damit den Einsatz einer nicht egozentrischen Motivation zur Vergemeinschaftung. Dass dieser Einsatzpunkt eher schwach ist, stellt Habermas selbst fest (AGPH II, S. 171f.).

ein Bild der Philosophiegeschichte, nach dem in dieser Geschichte sich ein Diskurs vollzieht, in dem nicht die historische Kontingenz, sondern die Stringenz einer systematischen Aufgabe und der mehr oder weniger befriedigenden Lösung leitend ist.

6 Die Darstellung Luthers und der Reformation im Ganzen der Philosophiegeschichte

Ich wende mich abschließend der Frage nach der Funktion der Reformation bzw. Luthers im Ganzen des Habermasschen Projekts einer Philosophiegeschichte zu. Zunächst eine Beobachtung: In immer wieder an epochalen Knotenpunkten eingefügten „Zwischenbetrachtungen“ resümiert Habermas die systematischen Gehalte und den Zusammenhang der Stationen seiner Philosophiegeschichte und skizziert die im Folgenden abzuschreitende kollektive Lernkurve; so auch nach dem eben referierten Kapitel. In dieser „Zweiten Zwischenbetrachtung: die Zäsur der Trennung von Glauben und Wissen“ (AGPH II, S. 189–211) kommen allerdings Luther und die Reformation nur ganz marginal vor – wieder!, denn ich hatte schon auf eine andere Stelle, den Exkurs zur Rechtsphilosophie, aufmerksam gemacht, in der Habermas den Übergang vom Natur- zum Vernunftrecht, den er zuvor doch als Konsequenz der Reformation betrachtete, nun in einem Kurzdurchgang von Mose bis zu Hobbes gänzlich ohne Rekurs auf die Verselbständigung der Religion und damit ohne Bezug auf die zuvor der Reformation zugeschriebene Leistung beschreibt (sh. o.). Die Reformatoren werden, wie gesagt, hier nur in einer knappen Nebenbemerkung erwähnt; die Entwicklung lässt sich, so scheint es, auch ohne sie nachzeichnen.

Es geht also auch ohne – und das zeigt: Es besteht keine Notwendigkeit, auf die Reformation einzugehen, sondern das hat ein Motiv, oder besser: mehrere.

6.1. M. E. kommt es Habermas zum einen darauf an, dass der Vorgang der Differenzierung von Glaube und Wissen seinen Ursprung nicht in einer Bewegung der Abkehr der Gesellschaft von der Religion hat, sondern seinen Ausgang von der Religion selbst nimmt. Diese besinnt und konzentriert sich, so würde man unter einer Schleiermacherschen Perspektive sagen, auf ihren Kern und zieht sich so aus der ihr zugewiesenen Funktion der Konstitution von Ethik und Metaphysik zurück. *Die Funktionsbereiche der Gesellschaft emanzipieren sich, weil die Religion sie entlasten hat*, und damit stellt sich die Frage nach der Legitimität der Neuzeit programmatisch nicht (AGPH I, S. 64–70). Die Vernunft übernimmt die zuvor durch göttliche Autorität gewährleistete Aufgabe der Verbürgung von Gerechtigkeit und Recht nur, weil die Religion diese Aufgabe nicht mehr wahrnehmen kann. Die Reformation bzw. die Einsichten Luthers sind der Punkt, an dem die Religion um ihrer selbst willen die Aufgabe der normativen Integration aufgibt.

6.2. Noch einmal: Der Exkurs zur Genealogie des Vernunftrechts zeigt ebenso wie die Zwischenreflexion, mit der Habermas den Übergang zu Hume und Kant gestaltet, dass eine narrative Linie von der religiösen Begründung des Naturrechts zum Vernunftrecht auch ohne eine Bezugnahme auf Luther hätte gezogen werden können – als Nachvollzug der langsamen Säkularisierung des Rechts. Ich lese das – zweiter Vorschlag – als Hinweis darauf, dass Habermas den Eindruck vermeiden will, dass das kontingente Ereignis der Reformation konstitutiv wäre für die Grundstellungen der Moderne. Kontingent wäre das in dem Sinne, dass bei Luther sich nicht das Argument, sondern ein vorrationaler religiöser Impuls geltend macht. Nicht Luthers religiöse Gedanken werden in der Folge rezipiert, sondern die einem religiösen Impuls entspringenden, unentrinnbaren Unterscheidungen (von Glauben und Wissen bzw. der Verzicht auf eine religiöse Rechtsbegründung), und zwar als Problemstellungen. Es kommt Habermas in seiner Philosophiegeschichte insgesamt darauf an, nicht einfach die Genealogie des nachmetaphysischen Zeitalters, sondern dessen Geltung nachzuzeichnen (AGPH I, S. 71): Es geht ihm darum, den Leser wie die Leserin in den Nachvollzug eines Lernprozesses, seiner Gewinne und Kosten einzubeziehen, in dem die Positionen Plausibilität gewinnen als Gesprächspartner in einem fortschreitenden, argumentativen Diskurs (AGPH II, S. 71–74). Als religiöse Einsicht ist die Unterscheidung von Religion und Wissen bzw. Normativität kontingent. Nur wenn sich das kontingente Ereignis in einen Diskurs einzeichnet und so plausibel wird, gewinnt es an Geltungskraft.

Man könnte auch dies als einen der von Habermas in Anspruch genommenen Anregungs- und Transformationsprozesse religiöser Vorstellungen betrachten: Das ursprünglich religiöse Motiv der subjektivierenden Konzentration auf das Heilsinteresse des Subjekts, die sich bei Luther vollzieht, wird aufgenommen und rational begründet in entsprechenden Selbstbeschreibungen der dadurch freigegebenen Funktionsbereiche und in einer philosophischen Rezeption des Subjektbegriffs als Vernunftsubjekt zur nicht-heteronomen Reformulierung des nun offenen Platzes der Normbegründung:

Der Übergang vom christlichen Natur- zum säkularen Vernunftrecht wird im 17. Jahrhundert vollzogen, als die Philosophie ihrerseits, wenn auch mit Verzögerung, die Herausforderung der Theologie – die mit Luther den Glauben vom Weltwissen unabhängig gemacht und aus dem Kontext von Weltbildern herausgelöst hatte – aufnahm (AGPH II, S. 200f.).

Habermas weist in dieser Zusammenfassung dann auf genau die Punkte hin, die ich in der Darstellung hervorgehoben habe, nämlich auf das Weiterschleppen metaphysischer Begründungsfiguren und auf die angesichts der auf die objektivierende Einstellung zur Natur beschränkten theoretischen Vernunft sich einstellende Frage, „wie die säkulare Vernunft aus eigener Kraft die Bindungskraft der gesetzgebenden Autorität Gottes ersetzen kann“ (AGPH II, S. 201).

Diese Frage, zu deren Lösung, so stellt Habermas fest, alle Positionen vor Hume und Kant noch auf metaphysisch-religiöse Vorstellungsgelhalte bzw. transzendentalphilosophische normative Vernunftkonzepte zurückgegriffen haben, ist nun das Motiv und die Aufgabe der dann folgenden Phase der Philosophiegeschichte.²⁷

6.3. Ein letztes Mal: Habermas hätte die Geschichte der Verselbständigung des Glaubens gegenüber dem Wissen und dem Bereich des Politischen auch ohne Bezug auf Luther schreiben können. Die entscheidende Frage, die sich dann aber stellen würde, ist die Frage, die Habermas in der Einleitung seiner Philosophiegeschichte als einen der Kontexte identifiziert, vor dem sich sein Projekt abgrenzt: Warum sollte es eigentlich nicht möglich sein, das Projekt einer Rückkehr zu einer integrativen Funktion der christlichen Kirche zu verfolgen oder das Programm einer Wiederkehr der Religion in genau diesem Sinne zu entwerfen (AGPH I, S. 75–91)? Warum sollte es nicht möglich sein, die neuzeitliche Entwicklung als Dekadenzprozess zu lesen? Ist die „systematische Aneignung religiöser Motive“ ein „wesentliches Erbe“ des nachmetaphysischen Denkens, aber ein Prozess, der abgeschlossen ist – oder tritt dem nachmetaphysischen Denken erneut ein religiöses Denken mit entsprechenden normativen Ansprüchen entgegen: „Wie sich das säkulare Denken zu einem religiösen Denken in nachmetaphysischer Gestalt verhalten soll, ist keine triviale Frage“ (AGPH I, S. 75). Mir scheint, dass Habermas sich darum auf die Reformation bezieht, weil er sie als ein Indiz dafür liest, dass der Verzicht auf die gesellschaftliche Integrationsfunktion und entsprechende normative Ansprüche dem – als exemplarischen Fall von Religion verstandenen – Christentum nicht angetan wurde, sondern sich ursprünglich in ihm selbst eingestellt hat. Die Rückkehr zur religiösen oder religionsartigen Begründung der Gesellschaft, ihres Rechts und ihrer Institutionen und der Weg zu einer Inanspruchnahme der Religion für diese Leistung ist darum nicht möglich, weil die Religion selbst, und zwar aus inneren, nachvollziehbaren und plausiblen Gründen, sich dieser Leistung entzieht, und weil sie den Anspruch, die Universalität von verbindlichen Normen zu begründen, in der Folge dieser wesensnotwendigen Subjektivierung – der Religionskriege – nicht mehr einlösen kann. Religion erweist sich bei Luther als wesentlich subjektbezogen, und das heißt: nicht allgemein. Die Ausbildung konkurrierender Konfessionskirchen und das Zerschneiden des religiös-metaphysischen Weltbildes ist genau darum kein Betriebsunfall. Und genau darum ist es auch ein Anachronismus und kein möglicher Denkweg, wenn sich Spinoza und Locke, wie Habermas nachzeichnete, noch auf die rechtsbegründende Funktion des christlichen Glaubens beziehen, und genau darum ist die Entwicklung, die darüber hinaus führt, keine kontingente Willkürentscheidung, die auch anders möglich wäre, sondern notwendig und unentrinnbar.

²⁷ Dazu auch: Habermas, *Betrachtung*, S. 20–28.46–50; Ders., *Motive*, S. 38–42.

6.4. Der Bezug auf die Reformation und damit auf den religiösen Ursprung des philosophiegeschichtlichen Narrativs ist auch darum wichtig, weil mit diesem religiösen Ausgangspunkt die Größe der gestellten Aufgabe manifest wird: Es geht darum, den Anspruch auf Universalität der normativen Verpflichtungsgrößen nicht zu unterschreiten. Die göttliche Verbürgung des Rechts im metaphysischen Zeitalter zielte auf die Universalität dieser Ansprüche auch dann, wenn sie sie faktisch verfehlte, was spätestens mit der religiösen Pluralisierung im Gefolge der Reformation deutlich wird. Die Transformation der Leistung, die die Religion erbrachte, in eine Orientierung durch vernünftige Freiheit darf diesen Anspruch auf Universalität nicht fahren lassen, wenn sie wirklich ein Äquivalent der Leistung sein will, die die religiös-naturrechtliche Begründung der normativen Sphäre erbrachte. Die Bezugnahme auf die Reformation und damit auf die Religion als Ursprung der Freistellung der Vernunft hält diese Aufgabe als unverzichtbares Erbe fest.

6.5. Das Genus der philosophiegeschichtlichen bzw. „genealogischen“ Verständigung ist nicht ungewöhnlich für Habermas, dessen Texte sich eigentlich immer im Medium einer Auseinandersetzung mit einem Kanon großer Vorgängerpositionen bewegen, in deren Aufstellungen er die eigenen Problemstellungen einzeichnet und denen er die eigenen Lösungen entnimmt. Die dabei scharf profilierten Einzelpositionen stehen nicht isoliert, sondern im Zusammenhang eines Diskurses, der sich über die Geschichte hin vollzieht, in dem Probleme gestellt und mehr oder weniger erfolgreich bewältigt werden. Der Leser bzw. die Leserin nimmt teil an diesem Diskurs, erfährt sein argumentatives Potential und die Ausbildung von Konsensen, die an sein Verstehen appellieren. Die Philosophiegeschichte ist ein durch Verfahrensregeln geordneter Großdiskurs mit einer klaren Lernkurve.

Warum aber schreibt Habermas eine, wenn auch exemplarisch auf den Okzident konzentrierte, Gesamtgeschichte der nachachsenzeitlichen philosophischen Verständigung, wenn doch auch die Bezugnahme auf einzelne Positionen oder gedankliche Strukturen den gleichen Gewinn erbringen könnte, ohne den Anspruch, ein Gesamtbild der philosophischen Diskursbewegung zu bieten?²⁸ Ich habe den Eindruck, dass den Hintergrund der Philosophiegeschichte tatsächlich die Gefahr bildet, in der das Projekt der Normativität, die sich im Diskurs freier Vernunftindividuen herausbildet, immer wieder steht. Die Gefahr geht nicht nur von Positionen aus, die das explizite Programm der Bindung des Diskurses an Voraussetzungen, die nicht ihm selbst entspringen, betreiben: verschiedene religiöse oder ideologische

²⁸ Es ist durchaus so, dass Habermas zuweilen zu erkennen gibt, dass der lineare Verlauf einer geistes- oder philosophiegeschichtlichen Entwicklung in enger Korrelation steht zu begrifflichen Konstruktionen – so versammelt sich in der Passage zum Begriff der Lebenswelt (AGPH I, S. 466–480) durchaus die Entwicklungslogik, die das Gesamtkonzept dieser Philosophiegeschichte antreibt.

Überwältigungsversuche. Sondern dieselbe Gefahr geht aus von kulturrelativierenden Delegitimierungen des Universalitätsanspruchs einer als ‚westlich‘ apostrophierten Vernunft, und dieselbe Gefahr einer Delegitimierung der Vernunft erkennt Habermas in subtilerer Gestalt im Konzept der materialen Rückbindung des gesellschaftlichen Konsenses an die Integration religiöser oder traditionaler Überzeugungen, etwa im Modell des overlapping consensus bei John Rawls (AGPH I, S. 97). In dieser Situation konkurrierender Fortschreibungen der Geschichte hat das Erzählen einer Philosophiegeschichte, der Nachzeichnung eines durchlaufenden Diskurses und seiner internen Logik nicht nur den Charme der Erinnerung an eine gestellte Aufgabe, sondern durchaus den Charakter der Verpflichtung durch eine große Tradition, eine Verpflichtung aber, die unter dem Anspruch steht, in nicht-heteronome Normativität übersetzt zu werden. Insofern nicht ‚die‘, sondern „auch eine“ Geschichte der Philosophie, die die Gegenwart in der Fortschreibung einer verstandenen Geschichte verortet und so die Gegenwart an ihre Aufgabe erinnert. Die Philosophiegeschichte Habermas’ ist ein Angebot in einem Diskurs der Verständigung darüber, ob der Knoten der Geschichte auch anders auseinandergehen kann – geschrieben im Bewusstsein konkurrierender Deutungen („auch eine Geschichte der Philosophie“), aber mit dem Ziel, zu überzeugen.

Literatur

- Albrecht, Christian: Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Berlin u. a.: de Gruyter 1994.
- Bondolfi, Alberto: „Zwischen Faktizität und Geltung. Zur Bedeutung der Habermasschen Rechtsauffassung für die theologische Ethik“, in: Edmund Ahrens (Hg.): Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Paderborn: Schönigh 1997, S. 163–178.
- Ebeling, Gerhard: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen: Mohr-Siebeck 1981.
- Gruber, Franz u. a. (Hgg.): Glauben und Wissen. Freiburg: Herder 2021.
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Habermas, Jürgen: „Motive nachmetaphysischen Denkens“, in: Ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 35–60.
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- Habermas, Jürgen: „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“, in: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 11–64.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Habermas, Jürgen: „Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft“, in: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 27–83.

- Harnack, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte III. Tübingen: Mohr 1910.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke Bde. 18–20. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 49–58.
- Kingreen, Jan: Gedenken und aktuelle Relevanz der Reformation. Eine Deutung der Reformation und ihrer Wirkungsgeschichte im Anschluss an Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt 2020.
- Lauster, Jörg: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart. Tübingen: Mohr-Siebeck 2004.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)“, nach: KGA I,2. Berlin: de Gruyter 1984, S. 185–326.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: „Der christliche Glaube (1830/31)“, nach: KGA I,13,1+2. Berlin: de Gruyter 2003.
- Schwarz, Reinhard: Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion. Tübingen: Mohr-Siebeck 2015.
- Slenczka, Notger: „Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung“, in: Ders. u. a. (Hgg.): Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers. Tübingen: Mohr-Siebeck 2005, S. 205–244.
- Slenczka, Notger: „Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs in der neueren protestantischen Dogmatik“, in: Jörg Dierken/Arnulf von Scheliha (Hgg.): Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus. Tübingen: Mohr-Siebeck 2005, S. 49–65.
- Slenczka, Notger: „In ipsa fide Christus adest – ‚im Glauben selbst ist Christus da‘ (Luther) als Grundlage einer evangelischen Lehre vom Abendmahl und von der Realpräsenz Christi“, in: Hartmut Löhr (Hg.): Abendmahl. Tübingen: Mohr-Siebeck 2012, S. 137–193.
- Slenczka, Notger: „Cognitio hominis et Dei. Die Neubestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie in der Reformation“, in: Heinz Schilling (Hg.): Der Reformator Martin Luther 2017 – eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme. München: Beck 2014, S. 205–229.
- Slenczka, Notger: „Reformationshermeneutik. Die Reformation als Deutungsgeschehen“, in: Ders. u. a. (Hgg.): Verstandenes verstehen. Luther- und Reformationsdeutungen in Vergangenheit und Gegenwart. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt 2018, S. 9–55.
- Slenczka, Notger: Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften. Leipzig: Ev. Verlagsanstalt 2020.
- Troeltsch, Ernst: „Luther und die moderne Welt (1908)“, in: Ernst Troeltsch KGA 8, hg. v. Trutz Rendtorff. Berlin u. a.: de Gruyter 2001, S. 59–97.
- Troeltsch, Ernst: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“, in: Ernst Troeltsch KGA 8, hg. v. Trutz Rendtorff. Berlin u. a.: de Gruyter 2001, S. 199–316.
- Viertbauer, Klaus: Habermas und die Religion. Darmstadt: WBG 2017.
- Wolff, Jens: Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild. Tübingen: Mohr-Siebeck 2005.

Habermas' Auseinandersetzung mit Hume und Kant

1 Auftakt

Das letzte Hauptwerk von Jürgen Habermas *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) verfolgt, wenn ich dessen Gesamtintention richtig interpretiere, folgende leitende These: Die Genealogie des nachmetaphysischen Denkens bestätige das Motivationsdefizit einer autonomen rationalen Moral- und Rechtsbestimmung, welches eine dauernde, immer wieder erneuerte Aneignung von religiösen Begriffen (bzw. Gehalten) sowie eine stets aktualisierte Zusammenwirkung von Seiten der Glaubenseinstellungen und Praktiken der religiösen Gemeinschaften faktisch notwendig macht.

Das ist an sich nichts Neues: Bereits in dem Buch *Nachmetaphysisches Denken* (1988) war die Ansicht stellenweise vertreten, wonach das faktische gesellschaftliche Gelten und Funktionieren der Vernunftmoral (d. h. der Diskursethik) auf eine Kooperation mit den religiös inspirierten Traditionen angewiesen sei. Seitdem ist die These mehrmals in verschiedenen Texten stärker assertiv geäußert und betont worden.¹ Neu ist das breite Spektrum der (genealogischen) Belegung und (argumentativen) Begründung der These sowie der Versuch, sie präziser zu artikulieren.

Im VIII. Kapitel des neuesten Buchs behandelt Habermas die Schlüsselrolle von „Hume und Kant“ als den beiden maßgebenden Aufklärungsphilosophen „An der Wegscheide nachmetaphysischen Denkens“. Hume und Kant sind für Habermas nämlich die konsequentesten und radikalsten Vertreter des nachmetaphysischen Bruchs mit der Ontotheologie und der kosmo- bzw. theonomen Moral; sie sind – jeder auf seine Weise und in unterschiedlicher Richtung – die Musterbeispiele der modernen Problemlage der Philosophie (AGPH II, S. 204.225–227).

Hume unternimmt die *Dekonstruktion* der Moralbegriffe und übt eine harsche Kritik an Metaphysik und Religion aufgrund einer empiristischen, skeptisch auslaufenden Erkenntnistheorie, die als eine naturwissenschaftliche Psychologie bzw. Anthropologie angesetzt wird, sowie einer pragmatischen Anerkennung der funktionalen Notwendigkeit der psychosozialen Illusionen.

Kant unternimmt dagegen die systematische *Rekonstruktion* der Moralbegriffe aufgrund einer transzendentalen, selbstreflektierend vorgehenden Vernunftanalyse, welche zugleich eine

¹ Zum Nachweis: Cunico, *Messianismo*, Kap. VI; Cunico, *Lettura di Habermas*, Teil II; Cunico, *Religion*.

kritische Aneignung von religiös überlieferten Gehalten impliziert,² die ihrerseits eine zusätzliche Ergänzung der sittlichen Grundsätze durch einen Vernunftglauben zu erfordern scheint.

2 Zu Humes „Dekonstruktion“

In diesem Abschnitt werde ich zuerst Habermas' Darstellungen und Kritiken nach systematischen Gesichtspunkten knapp zusammenfassen, dann selektiv kommentieren.

2.1 Zur theoretischen Philosophie

In seinem Hauptwerk *A Treatise of Human Nature* (1739–1740) entwickelt Hume eine systematische, naturwissenschaftlich konzipierte Psychologie bzw. Anthropologie, in der eine empiristische Erkenntnistheorie enthalten ist, die eine skeptische Haltung gegenüber jeglicher Ontologie begründet.

Die wirkungsvollsten Leistungen des Werks sind, wie Habermas herausstellt, die empiristisch-skeptischen Zersetzungen der ontologischen Grundbegriffe des Ich, der Substanz und der Ursache, welche als fiktiv-projektive Vorstellungen ohne objektive Grundlage in der Erfahrung (d. h. in dem Fluss der Sinneseindrücke) durchschaut werden.³ Die Entstehung solcher Illusionen (d. h. Scheintatsachen) wird durch Assoziation, Gewöhnung und Nützlichkeit erklärt. Vor allem der Kausalitätsbegriff erweist sich als unentbehrlich für eine konsistent wissenschaftliche Erklärung aller Naturerscheinungen, die psychischen, sozialen und sittlichen inbegriffen.

Habermas betont die Grenzen des empiristisch-assoziationalistischen Ansatzes, welcher die Unterstellung der Geltung, d. h. den unvermeidlichen Geltungsanspruch aller wahrheitsbezogenen und speziell der wissenschaftlichen Aussagen (diejenigen der eigenen philosophischen Analyse eingeschlossen) nicht zu erklären vermag, wenn nicht dadurch, dass der Wahrheitsanspruch auf ein (durch Gewohnheit entstandenes) Glaubensgefühl reduziert wird (AGPH II, S. 233f.). Er kritisiert gleichzeitig die Verabsolutierung der Beobachterperspektive, welche die Untersuchung der psychischen und sozialen Phänomene stark reduktiv und defizitär macht, alle Spontaneität mentaler Akte verdrängt, jeden Selbstbezug eliminiert (AGPH II, S. 237f.) und mit alledem dazu beiträgt, die Geltungsfrage zu verwischen. Darauf brauche ich nicht

² Das heißt, der Deutung von Habermas zufolge, implizit voraussetzt und dann auch explizit einschließt.

³ AGPH II, S. 232.235f.252–262.

einzugehen; Habermas selbst ist daran nicht besonders interessiert, abgesehen vom Geltungsproblem, das er aber fast nur auf dem praktischen Feld näher bespricht.

2.2 Zur praktischen Philosophie

In dem *Treatise of Human Nature* und anderen Schriften reduziert Hume auch die moralischen Grundbegriffe von Willen und Freiheit, Norm und Sollgeltung auf psychologisch und sozial bedingte Illusionen (AGPH II, S. 226–232.262–273). Er entwickelt eine emotivistische Moraltheorie, wonach Tugenden vermeintliche Dispositionen sind, die den Subjekten zugeschrieben bzw. empfohlen werden aufgrund von Werturteilen (Evaluationen), die ihrerseits nur Ausdrücke von Gefühlseinstellungen (im Grunde: Lust oder Unlust) darstellen (AGPH II, S. 273–278). Die soziale Billigung solcher Evaluationen erklärt Hume wiederum anhand von Gewöhnung und Gefühlsansteckung (AGPH II, S. 279–282). Dasselbe gilt im Prinzip für die künstliche Tugend der Gerechtigkeit, die einerseits der Rechtsordnung zugrunde liegen, andererseits aber aus der Anpassung an diese Ordnung hervorgehen sollte (AGPH II, S. 272–276.286–290). Diesen Versuch, „die Entstehung von Rechtsnormen aus einer Tugend der Gerechtigkeit zu erklären, die sich ihrerseits der Gewöhnung an geltendes Recht erst verdankt“, nennt Habermas ausdrücklich einen „vitiösen Zirkel“ (AGPH II, S. 289).

Für Habermas bestätigt dieser „Zirkelschluss“ (AGPH II, S. 275) Humes Unvermögen, im Rahmen seiner grundsätzlich individualistischen Psychologie die Vergesellschaftung angemessen zu begreifen (AGPH II, S. 289–290). Die Auflösung des Sollens in eine Mischung von Wertschätzung und kollektiver Schutzforderung unterminiert den Begriff des Rechts (AGPH II, S. 290–293), das überdies vom Staatsbegriff streng getrennt wird, der auf faktische Machtverhältnisse und Gewaltbalancen reduziert wird (AGPH II, S. 294–297). Humes Rechts- und Staatstheorie widerspricht polemisch der vernunftrechtlichen Begrifflichkeit und der Vorstellung eines Sozialvertrags *in primis* (AGPH II, S. 211.229.274.276.294–297). Habermas kritisiert vor allem die einseitige Privilegierung der individuellen Perspektive (AGPH II, S. 263.272f.280–282) und die unhaltbare Dekonstruktion der Sollgeltung.⁴

Was Habermas zur Kritik an Humes Emotivismus anführt, halte ich im Grunde für zutreffend, wenn auch nicht für ganz ausgeführt. Eine andere Frage wäre, ob Habermas' Formulierung des Moralprinzips (U = Universalisierungsgrundsatz), welche die Beachtung der Interessen aller Betroffenen fordert,⁵ nicht ihrerseits zu sehr auf Gefühlseinstellungen

⁴ AGPH II, S. 268–271.274–276. Außerdem wird auch hier die objektivistische Einstellung kritisiert, welche der praktischen Intention zuwiderläuft; vgl. AGPH II, S. 286.292.

⁵ Habermas, *Moralbewußtsein*, S. 75f.103.131; Habermas, *Vorstudien*, S. 531f.; AGPH II, S. 760.

und -präferenzen angewiesen ist. Letztere wären eben freilich hinsichtlich ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit zu prüfen, müssten jedoch zuerst als bloß subjektive Stellungnahmen registriert werden.

Auch seine Behauptung der Zirkelhaftigkeit von Humes Theorie der (Entstehung und Bedeutung) der Gerechtigkeit scheint mir zuzutreffen. Nur die Argumentation finde ich nicht ganz angemessen. Jedenfalls, wenn ich seine Darstellung und dann Humes Text (vor allem aus dem *Treatise*, den er vorwiegend zitiert) lese, spüre ich ein gewisses Unbehagen. Denn er wendet gegen Hume ein, die Gefühle des Selbstinteresses (*selfishness*) und des Wohlwollens (*benevolence* oder *sympathy*) reichten nicht aus, um die Entstehung des Gefühls des allgemeinen Interesses und der Tugend der Gerechtigkeit zu erklären (AGPH II, S. 292f.). Aber das ist eben, was Hume selbst eindeutig aussagt: Gerechtigkeit ist eben deswegen für ihn eine „künstliche“, nicht natürliche Tugend, weil ihre Entstehung sich auch dem Beitrag des beurteilenden und reflektierenden Verstands verdankt.⁶ Hume hatte gewiss zuvor behauptet, die Vernunft könne keine Rolle spielen als „motive“ in dem moralischen Bereich.⁷ Auch im Bezug auf Gerechtigkeit negiert er, den Verstand als „motive“ einführen zu müssen.⁸ Auch hier sei ein Gefühl, d. h. das allgemein und überall als stark wirksam anzunehmende Gefühl des Selbstinteresses das treibende „motive“; dieses Gefühl beschränke aber *sich selbst* unter gegebenen Umständen und passenden Bedingungen bis zur Vereinbarkeit mit dem Interesse aller anderen Subjekte der (in der Tat schon in primitiver, rudimentärer Form bestehenden) Gesellschaft, also bis zur Entstehung des *general* oder *public interest*, des allgemeinen Wohls.⁹ Hier spielt also der Verstand eine entscheidende Rolle der Eindämmung, der Orientierung, der Hinleitung, die Hume jedoch nicht mit dem „motive“ verwechselt sehen will.¹⁰ Er negiert den Zirkel, aber eine Spannung ist unleugbar: er sagt z. B., Gerechtigkeit sei zur Etablierung der menschlichen Gesellschaft unentbehrlich, denn ohne sie würde die regellos entfesselte Habgier die Gesellschaft zugrunde richten.¹¹ Und überhaupt ist seine Theorie wenig überzeugend, weil sie, wie Habermas richtig bemerkt, viel zu viel an (bereits teilweise vergesellschafteten) Subjekten und ihren Beziehungen voraussetzt, was eigentlich erklärt werden sollte. Was bei Habermas jedoch nicht genügend berücksichtigt wird, ist die entscheidende Rolle des Verstandes (neben den angenommenen Bedingungen der teilweise bereits sozialisierten und sozialisierenden Urgemeinschaften der Familien und Klans). Das scheint mit seiner Betonung des Emotivismus der

⁶ Hume, *Treatise*, S. 483f.489.493.499f.

⁷ Hume, *Treatise*, S. 455–470.

⁸ Hume, *Treatise*, S. 496.

⁹ Hume, *Treatise*, S. 483f.489–493.

¹⁰ Hume, *Treatise*, S. 489.495f.499f.

¹¹ Hume, *Treatise*, S. 491.

nonkognitivistischen Moraltheorie von Hume zusammenzuhängen, die ihn, wenn ich richtig lese, zu diesem Versehen, besser: ungewollten Übersehen verleitet.

Eine missverständliche deutsche Übersetzung einer Passage von Humes Text scheint dagegen Habermas an einer Stelle irregeleitet zu haben, wo er u. a. schreibt:

Weil Hume den deontologischen Sinn allgemein verpflichtender Normen erst aus der Rechtsordnung selbst ableitet, kann er dieser den *kommissiven Charakter der Selbstbindung* Verträge schließender Partner nicht vorausgehen lassen (AGPH II, S. 289).

In der Tat steht in der zitierten Passage des *Treatise* kein Hinweis auf „Rechtsordnung“; was die deutsche Ausgabe mit diesem Ausdruck übersetzt, ist das einfache englische Wort *equity*, das in diesem Kontext kein Rechtssystem, sondern eben dieselbe Qualität, Haltung oder Tugend der Gerechtigkeit bezeichnet; zudem ist zu bedenken, dass Hume die „laws of equity“ oder „justice“, d. h. the „three fundamental laws of nature“, erst nach der Bildung des „sense of justice“ etablieren lässt.¹²

Man vergleiche die zitierte Übersetzung und die Originalfassung der betreffenden Textstelle:

Aus allem, was hier vorgebracht wurde, folgt, dass wir kein wirkliches und allgemeines Motiv haben für die Befolgung der Gesetze der Rechtsordnung außer der Rechtsordnung selbst und dem Verdienst der Befolgung ihrer Gesetze. (Hume, *Ein Traktat*, 2013, S. 561).

From all this it follows, that we have no real or universal motive for observing the laws of equity, but the very equity and merit of that observance. (Hume, *Treatise*, S. 483).

So kommt die von Habermas gerügte Inkongruenz bei Hume nicht vor. Das Versehen erklärt sich offenbar aus einem Missverständnis des Worts „Rechtsordnung“, das der Übersetzer Theodor Lipps sehr oft benutzt, auch um „justice“ wiederzugeben. In dem von ihm besorgten Text¹³ stellt eine Fußnote zum Wort „Rechtsordnung“ im genannten Kontext klar, das im englischen Original „equity“, hier wie öfter mit „justice“ völlig gleichbedeutend, steht. Unter „Rechtsordnung“ meint Lipps die institutionsbildende Dimension des Gefühls für Gerechtigkeit und Billigkeit, also eine Haltung, aus der (Hume zufolge) erst nachher gemeinsame Gesetze entstehen und aufgrund von diesen Verträge geschlossen werden können. Habermas nimmt dagegen „Rechtsordnung“ im Sinn einer positiven Gesetzesordnung – nicht nur an dieser Stelle, sondern in seiner ganzen Diskussion dieses Themas (AGPH II, S. 275.288–291).

¹² Hume, *Treatise*, S. 501–525.526.541.

¹³ Hume, *Ein Traktat*, 1906/1973, Bd. II, S. 226.

Das Missverständnis ist allerdings dadurch ermöglicht worden, dass Horst D. Brandt, der Herausgeber der neuesten Ausgabe derselben deutschen Übertragung in der „Philosophischen Bibliothek“, sämtliche Textanmerkungen von Lipps als angeblich „heute befremdlich anmutende“ ausnahmslos „getilgt“ hat.¹⁴

2.3 Zur Religionsphilosophie

In verschiedenen Schriften, vor allem aber in der *Natural History of Religion* und in den *Dialogues Concerning Natural Religion*, analysiert Hume das Phänomen der Religion, das als Naturerscheinung in seiner Entstehung und Wandlung psychologisch erklärt wird, und unterwirft die Leitthesen und Argumentationslinien der philosophischen Formen und Rechtfertigungen von theologischen Lehren einer eingehenden Kritik.

Habermas unterstreicht die evidente Spannung und den zumindest scheinbaren Widerspruch zwischen der stringenten Kritik aller Vernunftreligion und philosophischen Theologie einerseits (AGPH II, S. 239f.) und der verblüffenden Verteidigung des „geläuterten“ Deismus als zulässiger (auf emotionaler Basis bevorzugter) theoretischer Spekulation andererseits (AGPH II, S. 243f.248–252). Während Habermas die vernichtende Kritik der teleologischen Begriffsstütze der Physikotheologie vorbehaltlos billigt, bezeichnet er zunächst die relative (skeptisch formulierte) Rettung des Deismus als „Kompromiss“ (in verschiedener Hinsicht), um dann diese vorsichtige Lösung nicht nur als skeptische Konsequenz, sondern auch als plausible Erklärungshypothese jener Geisteshaltung zu interpretieren (AGPH II, S. 250–252). Die psychologisch-naturalistische Reduktion der positiven Religion scheint ihm dagegen zu kurz zu kommen, denn dadurch werden die nicht emotionellen, sondern auch vernunftgebundenen Motive der religiösen Vorstellungen und Erwartungen übersehen oder unterschätzt, und darüber hinaus beraubt man sich der Möglichkeit, normative und ermutigende Gehalte der christlichen Religion zu beerben und allgemein geltend zu machen.¹⁵

Zu Humes Kritik der Religion ist nicht viel zu sagen, sofern sie sich auf anstößige oder bizarre Erscheinungen bezieht. An seiner psychologischen Erklärung, die an sich wenig originell ist, ist nur hervorzuheben, dass sie im Allgemeinen methodisch bewusst von außen, aus der Beobachterperspektive geführt wird (AGPH II, S. 238–242). Insofern läuft die Analyse Gefahr, am Phänomen vorbeizugehen und das Selbstverständnis des Analysierten zu verfehlen. Es gibt

¹⁴ Brandt, „Vorwort“, in: Hume, *Ein Traktat*, 2013, S. v.

¹⁵ Dies ergibt sich nicht so sehr direkt aus dem Kap. VIII (außer dem Titel vom 1. Abschnitt, AGPH II, S. 228) als aus der „Zweiten Zwischenbetrachtung“ (AGPH II, S. 207–211) und aus der Gegenüberstellung mit Kant.

aber eine interessante Ausnahme, auf die ich weiter unten zurückkomme. Zur prinzipiell ontologischen Frage, ob die religiöse Haltung einen „Referenten“ hat (sei er ein Gegenstandsbezug oder ein Gegenüber), d. h. ob es so etwas wie ein transzendentes, die Welterscheinungen auf irgendeine Weise und in irgendeinem Sinn übersteigendes Wesen in Wirklichkeit gibt, darf sich der Skeptiker einer Aussage nur enthalten und einfach darauf hinweisen, es seien andere Denkalternativen zulässig. In der Tat äußert sich Hume dazu in einer Weise, die auffällig widersprüchlich ist: Einerseits kritisiert er gründlich die Argumente des von ihm so genannten „Theismus“ (d. h. der philosophischen Theologie seiner Zeit, die sich auf physische Teleologie stützt), andererseits schließt er sowohl die *Natural History of Religion*¹⁶ wie auch die *Dialogues Concerning Natural Religion*¹⁷ mit einer rhetorisch pointierten Apologie eben desselben Theismus, die viele Interpreten als einen unaufrichtigen bzw. „faulen“ AusfluchtKompromiss (AGPH II, S. 250) oder als bloßes rätselhaftes Gaukelspiel gedeutet haben, das bestenfalls wirkliche oder fiktive Schwankungen in seiner eigenen Denkarbeit widerspiegelt.¹⁸

Habermas hat das Verdienst, diesen Schluss (besonders in den *Dialogues*) ernst genommen zu haben, ohne die erwähnten Auslegungen ganz auszuschließen (AGPH II, S. 243–252). Zunächst rekurriert er auf die skeptische Haltung der Hauptfigur Philo, der die These der Physikotheologie nicht eigentlich selbst behaupten oder beweisen, sondern einfach als nicht auszuschließende (zugleich doch unbeweisbare) spekulative Hypothese „gelten lassen“ wollte; diese sei (Habermas zufolge) eine Hypothese ohne „Heilszusage“ (AGPH II, S. 243f.247–250), d. h. ohne wirklich existentiell-religiöse Implikationen, weil eben reduziert auf die vage Aussage: „That the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence“.¹⁹

Danach zieht Habermas jedoch eine andere Möglichkeit der Auslegung in Betracht (AGPH II, S. 250–252), welche durch die Gefühle von Staunen und Betrübniß angeregt wird, die laut einer Passage von Philos Rede die außerordentliche Größe und Dunkelheit der Frage und ihrer Sache natürlicherweise hervorrufen würden:

Some astonishment, indeed, will naturally arise from the greatness of the object; some melancholy from its obscurity; some contempt of human reason, that it can give no solution more satisfactory with regard to so extraordinary and magnificent a question (Hume, *Dialogues*, S. 94).

¹⁶ Hume, *Natural History of Religion*, Kap. XV, S. 72–74.

¹⁷ Hume, *Dialogues*, Teil XII, S. 82–95.

¹⁸ Sh. etwa: Kemp Smith, *Introduction*, S. 47–49.122–153; Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, S. 563–565; Manuel, *The Eighteenth Century*, S. 178; Hurlbutt, *Hume*, S. 135f.; vorsichtiger: Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, S. 72–78; Dal Pra, *Prefazione*, S. xxv–xl.

¹⁹ Hume, *Dialogues*, S. 94.

Habermas assoziiert diese Stelle mit dem antiken Motiv der „Erhabenheit der Kontemplation“ und nimmt sie als „emotivistische“ Begründung des Kompromisses (AGPH II, S. 251f.), den Philo mit seiner vorgespielten Erwartung einer besonderen Offenbarung Gottes einzugehen scheint. Dieser Hinweis ist richtig und wichtig, doch ungenügend.

Zunächst signalisiert nämlich Philos Erwartung, wie vorgegaukelt auch immer, ein sachliches Bedürfnis, nicht so sehr einen Wunsch als vielmehr eine Lücke, ein Defizit, das Bewusstsein (oder Gefühl), dass hier „etwas fehlt“. Vor allem sollte man anerkennen, dass Hume durch Philos Reden die menschlichen Grundfragen und -sorgen, die der religiösen Haltung (Verhaltens- und Denkweise) sachlichen Anlass geben, sehr stark, gewiss rhetorisch zwinkernd, betont. Das erfolgt auch früher im Gespräch, wenn Philo zur Unterstützung von Demeas Fideismus (und zur Widerlegung des Teleologismus von Cleanthes) die elende Lage der Menschen zugespitzt schildert.²⁰ Hier sticht ein Ton hervor, der nicht nur der pessimistischen Tiefenströmung der religiösen Seelen zu schmeicheln beabsichtigte und nicht zufällig von Schopenhauer begrüßt wurde.²¹ Es sind Motive und Bilder, die größtenteils der epikureischen Tradition (Lucretius) entstammen und die von Hume mit noch schärferer Pointierung aufgegriffen werden, wie etwa in dem frappierenden, im Geist des Pierre Bayle vorgebrachten Gleichnis von der Welt als einem großartigen, aber fatal unwohnlichen Palast,²² das den optimistischen Teleologismus und Leibnizens Diskurs der Theodizee mit einem Schlag umstürzt.

Dieser Komplex von Motiven dürfte die Frage aufwerfen, ob nicht auch die Philosophie solche existenziellen Fragen ernst nehmen und in vernünftiger Weise behandeln sollte, ohne sich bloß hinter Agnostizismus, Skepsis und epikureischen Hinweisen zu verschanzen. Das soll nicht unbedingt einen religiösen Glauben an Gott empfehlen, nicht einmal in der Weise der Kantischen Postulate. Jedoch wäre eine vernunftmäßige Beschäftigung mit religiösen Stellungnahmen nicht nur mit Verneinung, Distanz, Kritik oder Enthaltung gleichzusetzen. Auch solche negativen Haltungen sind oder implizieren Antworten auf die Grundfragen, die andere Antworten nicht *per se* als irrational entwerten müssen, obwohl man zugeben muss, dass dergleichen Fragen nicht mit den geläufigen Standards zu entscheiden sind. Wenn überhaupt entscheidbar, bedürfen sie einer erweiterten Form von Vernunftgebrauch, die eher einem hermeneutisch sensiblen Gehör verwandt zu sein scheint, doch unter Beachtung von allgemein nachvollziehbaren Kriterien.

Habermas findet zwar seine eigene Überzeugung von der Unmöglichkeit, die brennendsten Fragen und Sorgen der Menschen rational-philosophisch zu beantworten, durch Hume bestätigt und verstärkt. Aber eben solche Fragen und Sorgen, auf die Hume als wichtigste sachliche

²⁰ Hume, *Dialogues*, § X, S. 61–70.

²¹ Schopenhauer, *Die Welt*, Kap. 46–47, S. 668f.678.

²² Hume, *Dialogues*, S. 72f.

Anlässe für die „religiösen“, von ihm psychologisch analysierten Verhaltens- und Denkformen hinweist, werden auch von Habermas als unausweichliche „Grundfragen der Menschheit“ in dem hier besprochenen Buch anerkannt (AGPH II, S. 299–301.304f.308–311.367.372.767). Was jene Fragen entzündet, ist in der Tat *the human condition* als solche, nicht willkürliche Anschauungen oder zufällige Gefühlszustände.

Die Frage, die dabei auch im Hinblick auf den von Habermas vorgeführten Hume-Kant-Vergleich zu stellen wäre, lautet: Ist eine offene (nicht von vornherein entschiedene) Reflexion über solche Grundfragen und deren mögliche Beantwortung in vernünftig vertretbaren, auch dialogischen Formen durchführbar? Oder sollen sie einzig einer ästhetisch-rhetorischen Behandlung (eventuell im Rahmen spezifisch religiöser Diskurse) vorbehalten sein?

Der Übergang zur ausführlichen Behandlung von Kants Moral- und Religionsphilosophie zeigt, dass Habermas sich bemüht, die erste Alternative ernst zu nehmen und auf die Probe zu stellen. Der tatsächliche Gang der Darstellung und Diskussion könnte aber den Verdacht aufkommen lassen, dass er Kants Modell nur halbwegs (oder noch weniger) zu folgen bereit ist und schließlich den zweiten Weg, der eine Seite der skeptisch-reduktionistischen Position von Hume teilt, wenn nicht offen befürwortet, so doch mindestens suggeriert. Darauf wird nach den Überlegungen des nächsten Abschnitts zurückzukommen sein.

3 Zu Kants „Rekonstruktion“

In diesem Abschnitt muss ich darauf verzichten, die Darstellungen und Kritiken von Kants Lehren durch Habermas auch nur zusammenzufassen. In seiner Diskussion übrigens hält er sich meist an die thematisch relevantesten und wohl bekanntesten Texte von Kant, wobei er gewiss nicht alles, was m. E. dazu gehört, beachtet und andere architektonisch-systematische Zusammenhänge betont als ich es tun würde (und in meinen Kant-Arbeiten sonst tue). Ich werde im Folgenden die Themen der beiden Kant-Abschnitte (AGPH II, Kap. VIII, §§ 3–4) kurz einführen und nur zu einigen wenigen Punkten knappe Überlegungen anstellen.

3.1 Zur Schlüsselstellung von Kants Religionsphilosophie

Habermas beurteilt Kants Kritik und Rettung der positiven Religion als ambivalent, aber gleichzeitig als zentral und weiterhin fruchtbar (AGPH II, S. 208–211, 298–311.802–805). Denn für ihn ist Kants gesamtes kritisches Projekt durch sein Interesse an praktisch-existenziellen Fragen der Menschheit motiviert (AGPH II, S. 298–311). Dieses Interesse sei es, das ihn einerseits dazu getrieben habe, sowohl den Wahrheitsanspruch der wissenschaftlichen Ein-

richtung wie auch den unbedingten Richtigkeitsanspruch der moralischen Forderungen zu begründen. Es verlangte aber andererseits auch eine vernünftig verantwortbare (wenn auch nicht wissenschaftlich zwingende) Antwort auf die metaphysischen und religiösen Fragen. Diese Einsicht von Habermas ist wichtig, weil er damit gerade hier zum ersten Mal die bereits oben erwähnten „Menschheitsfragen“ als unausweichlich anerkennt, obwohl er meint, sie von der Perspektive der metaphysischen Weltbilder freimachen zu müssen, wie es ihm zufolge Kant selbst versucht hatte.

Allerdings tendiert Habermas dazu, solche Fragen auf die Problematik der ungenügenden Motivationskraft der normativen Aussagen und Forderungen einer rein rationalen, strikt autonomen Moral zu reduzieren. Er scheint zu übersehen (oder eher nicht akzeptieren zu wollen),²³ dass Kants Problem im „Kanon“²⁴ *nicht nur* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* (sowie den folgenden Schriften) überhaupt nicht in diesem Motivationsdefizit der Vernunftmoral besteht. Denn nach der Aufstellung des Autonomieprinzips gilt,²⁵ dass das Pflichtbewusstsein die ausreichende Triebfeder zur Ausübung in sich enthält.²⁶ Der Vernunftglaube mit seinen Postulaten verstärkt zwar im Nachhinein die sittliche Gesinnung, aber der Hauptpunkt seiner Berechtigung liegt in der Gerechtigkeits- und auch Selbstkonsistenzforderung der Vernunft, die eine Befriedigung reklamiert und eine neue Ansicht, d. h. eine authentische Interpretation des Seinsollens von Mensch und Welt erfordert.²⁷

Was die Religionslehre betrifft, so scheint Habermas Kants explizite Unterscheidung zwischen „Religion aus bloßer Vernunft“ und „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“²⁸ zu vernachlässigen. Nach Kant muss die rationale „Moraltheologie“ (Theologie aufgrund moralischer Gesinnung und moralteleologischer Reflexion) von einem zusätzlichen „Religionsglauben“ unterschieden werden, der von der moralisch-existenziellen Reflexion auf das radikal Böse ausgeht und auf Gott als Erlöser oder genauer als erhofften Helfer bei der aufgegebenen Selbsterlösung der Menschen gerichtet ist. Es ist nur letztere Religionslehre, welche bei Kant die Auseinandersetzung mit den historischen Religionen (tatsächlich fast nur mit der christlichen) erforderlich macht.

²³ Allem Anschein nach meint Habermas, seine bejahende Rekonstruktion der Detranszendentalisierung der Vernunft (vgl. etwa AGPH II, S. 334.372–374.542–555.749–751.759–763.767–807) sei ein zureichender Grund für die Nichtbeachtung, Zurückweisung oder Relativierung zentraler Kantischer Aussagen.

²⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 522–528 (B 832–842).

²⁵ Kant, *Grundlegung*, S. 439–445.

²⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 33–41.71–81; Kant, *Die Religion*, S. 3–5.

²⁷ Sh. dazu Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 86–88, sowie Kant, *Über das Mißlingen*, S. 264.

²⁸ Kant, *Der Streit der Fakultäten*, S. 5–6.

Implizit geht auch Habermas von einer zweistufigen Religionslehre aus, gibt sich aber keine Mühe, deren Gründe zu reflektieren und zu klären, so dass die gegliederte Hermeneutik Kants nicht angemessen erläutert und deswegen auch nicht richtig kritisiert werden kann. Die hermeneutische Reflexion (und zum Teil Theorie) von Kant umfasst nämlich eine Interpretation der moralischen Lage des vernünftigen Weltwesens überhaupt, eine Interpretation der sittlich-existenziellen Lage des faktischen Menschenwesens,²⁹ eine Interpretation der Geschichtszeichen,³⁰ eine („authentisch“ genannte) Interpretation des Weltlaufs aufgrund des moralischen Endzwecks³¹ und schließlich eine Interpretation der Heiligen Schriften.³²

Obwohl Habermas bei seiner Behandlung von Kants Theorie der Geschichte den Begriff „Interpretation“ gelegentlich benutzt und Kants explizite „hermeneutische“ Auseinandersetzung in der *Religionsschrift* und im *Streit der Fakultäten* ausführlich kommentiert, übersieht er aber die Schlüsselrolle der Auslegungsproblematik für die Erweiterung der Vernunftreflexion durch Explikation und Ausübung der Urteilskraft. Wie meine betreffenden Untersuchungen dokumentieren,³³ setzt in der Tat bei Kant die authentische Auslegung des Weltseins aufgrund des durch den aufgegebenen Endzweck geäußerten Machtspruchs der praktischen Vernunft³⁴ eine mehrstufige hermeneutische Tätigkeit der Urteilskraft voraus, die sich vor allem auf der Grundlage der *Kritik der Urteilskraft* (§§ 86–88) in ihrer moralteleologischen und -theologischen Dimension ziemlich genau rekonstruieren lässt, und die durch expliziten Rekurs auf Bibelauslegungen³⁵ weiter ausgebaut und angewandt wird.

Was nun speziell die Bibelhermeneutik Kants betrifft, so ist die Lektüre von Habermas (AGPH II, S. 309–310.320.325–331) viel zu vereinfachend, um wirklich fruchtbar zu sein. Ohne dies hier mit Bezug etwa auf Themen wie das radikal Böse und göttliche Gnade näher belegen zu können, muss ich mich vorerst auf eine kurze Bemerkung beschränken. Habermas beachtet nicht, dass die eigentliche pädagogische Rolle der Bibel (vor allem der Evangelien) nicht nur in der Vorbereitung der reinsten Moralbegriffe, sondern auch in ihrer Benutzung für den moralisch-religiösen Volksunterricht, also für die öffentlich wirksame Einführung, Verbreitung

²⁹ Kant, *Die Religion*, Erstes Hauptstück.

³⁰ Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Zweiter Abschnitt; Kant, *Die Religion*, S. 115–134.

³¹ Kant, Über das Mißlingen.

³² Kant, *Die Religion*, Drittes Hauptstück; Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Erster Abschnitt.

³³ Vgl. Cunico, *Moralische Teleologie*; Cunico, *Il millennio*; Cunico, *Kants Bibelhermeneutik*; Cunico, *La speranza e il senso*. Die wichtigsten Impulse und Anregungen zu dieser Richtung meiner Studien verdanke ich zuerst meinem akademischen Lehrer Alberto Caracciolo (*I problemi della „Critica del Giudizio“*) und später dem Wiener Kollegen Rudolf Langthaler (*Kants Ethik als „System der Zwecke“*).

³⁴ Kant, Über das Mißlingen, S. 264.

³⁵ Vor allem in Kant, Über das Mißlingen, und Kant, *Die Religion*.

und Verfestigung des reinen Religionsglaubens besteht. Eine Verwertung dieses Kantischen Ansatzes würde dem Anliegen von Habermas selbst entgegenkommen. Dass er ihn dagegen nicht angemessen würdigt, liegt vermutlich daran, dass er darin eine Auflösung von Religion in Moral bzw. eine zu starke Annäherung von Philosophie und Religion sieht. Die Begrenztheit dieser Ansicht ist allerdings keine Überraschung (wenn man selbst die sogenannte spezialisierte Literatur in Betracht zieht). Im Gegenteil muss man die Bemühung des nicht jungen Philosophen bewundern, auf dieses für ihn neue Terrain so engagiert einzugehen.

Auch die von Kant getrennt behandelten, aber sachlich zusammenhängenden Dimensionen und Stufen des umgreifenden Endzwecks als höchsten Guts³⁶ werden bei Habermas nicht adäquat erfasst (AGPH II, S. 332–334.348–361). Damit kommt ebenfalls die Mehrdimensionalität der Geschichtsphilosophie abhandeln, welche nicht nur einen profan politischen (AGPH II, S. 362–368), sondern auch einen sittlich-religiösen Fortschritt im öffentlich-gemeinschaftlichen Raum einbegreift. Auch die Aufgabe der Interpretation der Geschichte wird in ihrer argumentativen Struktur nicht befriedigend analysiert.³⁷

Habermas nimmt Kant im Wesentlichen als Beispiel eines fruchtbaren Bezugs auf die Religionen als beerbbare Schatzkammer von bedeutenden normativen Begriffen und Hoffnungsmotivationen. Damit trifft er einen wichtigen Punkt, was gewiss Anerkennung verdient, ergreift aber nicht die Hauptsache von Kants Unternehmen oder besser: richtet diese so ein, dass sie nicht länger als akzeptabel, vielleicht sogar als nicht einmal diskutierbar erscheint.

3.2 Zur nachmetaphysischen Rechtfertigung des Vernunftinteresses

Bei Kant hebt Habermas das Interesse der (praktischen) Vernunft an der Einholung einer eigenen Motivationskraft durch Aufnahme einer vernünftig erlaubten Hoffnung hervor, die durch die sich normativ aufdrängende Idee des höchsten Guts und den daraus fließenden Glauben an die postulierte göttliche Wirklichkeit begründet wird (AGPH II, S. 332–334.348–361). Dabei versucht Habermas, Kants über die Vernunftmoral im strikten Sinn hinausgehende Reflexion ernst zu nehmen, ist aber nicht imstande, sie ihrem echten Wortlaut und Sinn gemäß nachzuvollziehen. Diesem Thema ist allerdings der Beitrag von Rudolf Langthaler im vorliegenden Band gewidmet und ich brauche nicht darauf einzugehen, zumal meine Rekonstruktion von Kants Moraltelologie und Moraltheologie bereits öffentlich zugänglich ist.³⁸ Ich möchte nur zwei Punkte kommentieren, die man als verpasste Gelegenheiten (für Habermas) bezeichnen kann.

³⁶ Vgl. Cunico, *Moralische Teleologie*; Cunico, *Il millennio*, Teil III.

³⁷ Besonders mit Bezug auf Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Zweiter Abschnitt.

³⁸ Sh. Anm. 36; außerdem Cunico, *Physiktheologie und Ethiktheologie*.

3.2.1 Zum „Faktum der Vernunft“

Der erste Punkt betrifft die im Rahmen der Begründung des Moralprinzips und des Freiheitsbegriffs exponierte Lehre vom „Faktum der Vernunft“, die Habermas kritisch bespricht (AGPH II, S. 345–346). Dabei geht es Kant nicht nur um den Status einer unvermeidlichen, unleugbaren Voraussetzung von allen moralischen Urteilen und Entscheidungen, deren wir uns reflexiv bei dem Vollzug dieser Akte jeder für sich bewusst werden. Rückblickend sagt Kant gegen Ende der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft*, er musste das Prinzip in der Beurteilung selbst der „gemeinsten Vernunft“ anerkannt finden.³⁹ Damit spielt er eigentlich auf die fiktive Befragung von Betroffenen an, die weiter oben im Text zu finden ist.⁴⁰ Das ist ein Zeichen einer virtuell-dialogischen Vergewisserung eines Vernunftprinzips,⁴¹ das dem Diskurstheoretiker nicht entgangen sein sollte.

Zu erinnern ist zunächst an die Textpassage, in der Habermas Kants Einführung des Begriffs „Faktum der Vernunft“ als Gegebenheitsweise des moralischen Grundgesetzes und seiner Bindungskraft mit eigenen Worten wiedergibt:

[...] Kant muss [...] erklären, wie sich der absolute Sollgeltungsanspruch praktischer Gesetze *allein aus Vernunft* erklärt [...] Kant sieht sich daher genötigt, nicht nur den *Begriff*, sondern auch das *Dasein* von praktisch gesetzgebender Vernunft und Freiheit zu erklären.

Zu diesem Zweck bezieht er sich auf das Faktum eines Pflichtgefühls, welches er als das Gefühl der Notwendigkeit beschreibt, eine Handlung ‚aus Achtung vor dem Gesetz‘ auszuführen. Das Faktum der Pflicht [...]⁴² ist ‚unleugbar‘, auch wenn das Bewusstsein einer solchen Verpflichtung nicht wie eine empirische Tatsache erkannt, sondern nur im performativen Nachvollzug der Affektion des eigenen Willens durch die [...] moralische [...] Norm vergegenwärtigt werden kann. Kant begreift [...] den Modus der Inanspruchnahme des Willens durch die Bindungskraft praktischer Gesetze als ein *transzendentales Faktum*, das dem [...] Faktum der Freiheit [...] entspricht (AGPH II, S. 345–346).

³⁹ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 91.

⁴⁰ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 30.

⁴¹ Vgl. Cunico, *Il fatto della ragione*.

⁴² Zitiert wird an dieser Stelle Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 42.

In der Tat benutzt Kant niemals den Ausdruck „Pflichtgefühl“ in seinen Schriften⁴³ und auch nicht das Wort „Gefühl“ in den Kontexten der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo vom „Faktum der Vernunft“ die Rede ist.⁴⁴ Kant spricht in jenen Kontexten nur von „Bewusstsein“, von „gewiss“ oder „gegeben“ (sein). Habermas verbindet dieses Bewusstsein mit der in einem anderen Zusammenhang auftauchenden Lehre vom „Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz“,⁴⁵ was m. E. irreführend ist, weil für Kant dieses Gefühl eine Folge jenes Bewusstseins auf sinnlicher Ebene ist, und nicht die eigentliche Weise seines Gegebenseins.

Dass ein solches Bewusstsein „nur im performativen Nachvollzug der Affektion des eigenen Willens durch die [...] moralische [...] Norm vergegenwärtigt werden kann“, ist eine Interpretation von Habermas, die mir in diesem Fall korrekt zu sein scheint, auch wenn er die Passagen der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht erwähnt, die sie stützen würden.

Auch von einem „transzendentalen Faktum“ spricht Kant niemals, sondern hier in der *Zweiten Kritik* schlicht von einem „Factum der reinen Vernunft“. In der „Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft“ sagt er unzweideutig, dass „die objektive Realität des moralischen Gesetzes“, welches „als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind [...] gegeben“ ist, „durch keine Deduction“ bewiesen und auch nicht „durch Erfahrung bestätigt“ werden kann.⁴⁶

Sicherlich ist das ein dunkler Punkt, wobei Kant jedoch nicht meinen kann, die Vergegenwärtigung des Faktums des moralischen Bewusstseins durch „reflexiven Nachvollzug einer vorgängig intuitiv vollzogenen Leistung“ erhebe den Anspruch auf eine „Letztbegründung“, wie der von Habermas darum kritisierte Apel es tut.⁴⁷ Die Grundlage besteht für Kant eben in diesem Faktum selbst, das einerseits ein passives Affiziertsein durch das Moralgesetz, andererseits ein virtuell aktives Bewusstsein davon bedeutet. Habermas könnte allerdings Kant vorwerfen, er bleibe (wie Apel) „unter Bedingungen der Bewusstseinsphilosophie“ verfangen.⁴⁸ Das dürfte im Bezug auf Kant zum Teil eine Selbstverständlichkeit sein, ließe sich jedoch als Einwand gegen viele seiner Aussagen geltend machen.

In der Tat bietet Kant allerdings in der *Kritik der praktischen Vernunft*, und zwar in dem von Habermas nicht beachteten Abschnitt der „Kritischen Beleuchtung der Analytik“, eine bedeutende Klärung seines Gedankengangs an, die durch ihre „Berufung auf das Urteil des

⁴³ Das Wort kommt nur zweimal im Nachlass vor: Kant, *Opus Postumum*, S. 108.118, wobei an der zweiten Stelle einfach negiert wird, dass es so etwas gebe.

⁴⁴ Mit der Ausnahme der Passage, die ich später anführe (sh. S. 201, längeres eingerücktes Zitat Kant), die allerdings in die umgekehrte Richtung als die von Habermas suggerierte weist.

⁴⁵ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 75.

⁴⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 47.

⁴⁷ Habermas, *Moralbewußtsein*, S. 105f.; vgl. Habermas, *Erläuterungen*, S. 188.190.192f.

⁴⁸ Habermas, *Moralbewußtsein*, S. 106; vgl. Habermas, *Erläuterungen*, S. 193.

gemeinen Menschenverstandes“ in eine andere Richtung als die subjektphilosophische weist. Ich zitiere mit Auslassungen den längeren Ausschnitt:

In Ansehung der theoretischen [Vernunft] konnte das *Vermögen eines reinen Vernunft-erkenntnisses a priori* durch Beispiele aus Wissenschaften [...] ganz leicht und evident bewiesen werden. Aber daß reine Vernunft ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes für sich allein auch praktisch sei: das mußte man aus dem *gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche* darthun können, indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft als völlig *a priori*, von keinen sinnlichen Datis abhängig, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerst der Reinigkeit seines Ursprungs nach selbst *im Urtheile dieser gemeinen Vernunft* bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht. [...] Diese Rechtfertigung der moralischen Principien als Grundsätze einer reinen Vernunft konnte aber auch darum gar wohl und mit gnugsamer Sicherheit durch bloße Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden, weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm so fern, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, sofort *kenntlich macht*, diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu *widersteht*, es in ihr Princip als Bedingung aufzunehmen (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 91–92).

Wo und wie aber hatte sich Kant vorher auf das Urteil aller Menschen berufen? Eine flüchtige, gar nicht so eindeutige Anspielung findet man zwar im § 7 der *Kritik der praktischen Vernunft*.⁴⁹ Jedoch liegt eine solche anspruchsvolle, nachweisende Berufung auf das gemeine Urteil nur an einer markanten Stelle des § 6 vor,⁵⁰ wo Kant auch durch die „Erfahrung“ bestätigen will, dass das unmittelbare Bewusstsein des moralischen Gesetzes unserer „Erkenntnis“ der Freiheit vorhergeht. Die Erfahrung wird hier aber nur „virtuell“ in Anspruch genommen, d. h. nur durch die fiktive Befragung gerade eines moralisch schwachen Menschen:

Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegen-

⁴⁹ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 32.

⁵⁰ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 30.

stand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: [fragt ihn nun] ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 30).

Das fiktive Beispiel sollte zeigen, dass jeder Mensch, sogar der zwanghafte Sünder nicht umhin kann, sowohl die sittliche Pflicht als auch die Möglichkeit ihrer Befolgung anzuerkennen.⁵¹ Zuerst müsse der Befragte gestehen, dass er aus pragmatischer Rücksicht auf sein eigenes Überleben, um dem Galgen zu entgehen, der sinnlichen Versuchung nicht nur widerstehen könnte, sondern zweifellos würde. Vor die zweite Frage gestellt, müsse er weiter einräumen, dass ihm jederzeit die Möglichkeit offensteht, auch der zweiten, viel gravierenderen (weil durch die gleiche Todesandrohung nicht etwa verwehrt, sondern gerade gestützt) Versuchung zu widerstehen. Aber diese Möglichkeit (der freien Verweigerung eines unmoralischen Befehls) könnte nicht einmal erwogen werden (weil die Ausführung der Androhung als unausbleiblich bevorstehend vorgestellt wird), wenn der Befragte nur den eigenen Vorteil beachten würde: Sie setzt die Berücksichtigung der sittlichen Verpflichtung voraus, die der pragmatischen Erpressung widerspricht.

Habermas hätte dagegen einwenden können, wenn er Kants Argument zur Kenntnis genommen hätte, dass es dabei jedenfalls nur um die sittliche Beurteilung und um die Anerkennung der Gültigkeit moralischer Prinzipien geht, nicht um einen Nachweis ihrer wirklichen Bindungskraft. Eine solche Bindungskraft (qua Pflichtbewusstsein) scheint Kant jedoch gerade durch solche Überlegungen genügend erwiesen zu haben. Was nicht bewiesen werden kann, ist, dass wir Menschen tatsächlich die Kraft haben, diese im Prinzip als Vermögen in uns angelegte Freiheit auch in Wirklichkeit umzusetzen. Aber das ist eine andere Frage, welche die

⁵¹ Kants Beispiel kann als eine sachlich fundierte Erwiderung auf den von Hume als Argument gegen die naive Freiheitsunterstellung vorgebrachten Fall des Gefangenen angesehen werden, den Habermas als unangemessen gedeutet zurückweist (AGPH II, S. 265f. Anm.).

menschliche Willensfreiheit nicht mehr als Sache des (praktisch reflektierenden) Wissens, sondern als Sache des (moralteleologischen) Glaubens (d. h. als Postulat) betrifft.⁵²

Mich interessiert aber eine andere Implikation der Kantischen Argumentation, nämlich die Anwendung einer dialogischen Befragung, wenn auch nur auf fiktiver Ebene und in verallgemeinernder Absicht. Eine „dialogische Methode“ (auch „sokratisch“ genannt) hat Kant sowohl in der *Logik* (§ 119) als auch in der *Tugendlehre*⁵³ befürwortet als die eigentliche „Lehrart“ der Philosophie und speziell der Ethik und Religionslehre. Nun soll zwar in dem Beispiel der *Kritik der praktischen Vernunft* kein dialogisches Lehren bzw. Lernen im didaktischen Sinn erfolgen, doch wird durch den (hypothetischen) Dialog von beiden (sowohl dem Befragten wie dem Fragenden) etwas gelernt, d. h. das faktische vorgängige Bestehen des Moral- wie des Freiheitsbewusstseins. Etwas, was immer schon als latentes vorhanden war, kommt also zum expliziten Bewusstsein dadurch, dass man darauf absichtlich achtet, wie es Kant in der Anmerkung zum § 6 sagt:

Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 30).

Es geht eben um ein reflexives Bewusstsein (ein mittleres zwischen dem einfachen Besitz und der theoretischen Vergewisserung), das dialogisch erzielt und theoretisch verwertet werden kann. Aber die dialogische Ermittlung bezeugt, dass über moralische Grundsätze und sittliche Freiheit ein allgemeines Einverständnis mindestens implizit besteht, das im Zweifelsfall durch Fragen und Antworten als unleugbar zum expliziten Bewusstsein aufgerufen und dadurch bestätigt werden kann.

Die Fiktion der Befragung in einer dialogischen Situation spielt also eine wichtige Rolle bei dem Gedankenexperiment, das bekräftigen soll, dass gerade die gemeinsten Menschen (sogar die habituellen Normenverletzer) das Bewusstsein der moralischen Grundsätze und der Willensfreiheit besitzen. Ein Experiment, das Kant in der „Beleuchtung“ mit demjenigen des Chemikers vergleicht, weil dadurch der Philosoph feststellen kann, dass jeder Mensch „den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden“ vermag.⁵⁴

⁵² Vgl. Cunico, *La speranza e il senso*, S. 83–105; Chiereghin, *Il problema della libertà*, S. 100–113; König, *Autonomie und Autokratie*; Baxley, *Kant's Theory of Virtue*.

⁵³ Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 478–479, vgl. S. 411.

⁵⁴ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 92.

Habermas hat (wie viele andere) dieses dialogische Element des „performativen“ Bewusstwerdens des „Faktums der Vernunft“ nicht bemerkt. Was ich betonen will, ist nicht ein Interpretationsdefizit, sondern die Möglichkeit, diese eigenartige, beinahe anstößige „Lehre“ Kants ernstester zu nehmen, d. h. im Sinn einer nicht deduktiven Verteidigung der moralischen Grundsätze „als erster Data“⁵⁵ zu deuten. Diese Argumentation ähnelt der „elenktischen“ Verteidigung des ersten logisch-ontologischen Axioms durch Aristoteles (*Metaph.* IV 4) sowohl in der Enthüllung des schon immer Bewussten und Vorausgesetzten wie auch in dem dialogischen Ansatz, obwohl sie sich nicht direkt an einen Gegner richtet.⁵⁶ Darin sehe ich einen Vorschlag, der auch der quasi-transzendentalen Moralbegründung von Habermas, welche das Moralprinzip aus den Grundregeln des Diskurses und der sprachlichen Kommunikation eher monologisch ableitet, zugute kommen könnte.

3.2.2 Zur ethisch-religiösen Gemeinschaft

Die zweite Bemerkung gilt dem Problem der ethisch-religiösen Gemeinschaft, das Habermas viel ausführlicher diskutiert (AGPH II, S. 309–310.354–361). Ohne auf die einschlägige Argumentation der *Religionsschrift* (Drittes Hauptstück) direkt einzugehen, meint er, aufs Ganze gesehen, es gebe keine rational begründbare Pflicht zur kollektiven Vereinigung, Verantwortung und kooperativen Anstrengung zur Gemeinschaftsbildung.

Bevor ich den Kern seiner langen Auseinandersetzung knapp besprechen kann, muss ich zuerst etwas zu seiner Wiedergabe der Kantischen Ausführungen zum hauptsächlichen Streitpunkt bemerken.

Zuerst: Kant meint nicht direkt ein kollektives Sollen, obwohl er das zu behaupten scheint,⁵⁷ sondern zunächst nur eine individuelle Pflicht zur Mitwirkung und Mitplanung mit anderen Gleichgesinnten. Er geht dabei von der Pflicht aus, das radikal Böse auch in der noch schwierigeren Dimension der gegenseitigen schädlichen Beeinflussung selbst der bestgesinnten Menschen zu bekämpfen.⁵⁸ Da Habermas das Thema des Bösen nur schief anpackt und eine solche reziproke Ansteckung nicht ernst nimmt, stellt er sich die Frage nicht, woher diese gesellschaftliche Seite des Bösen stammt und worin sie bestehen kann. Kant erläutert zwar das Problem nicht ausführlich genug, aber so viel ist klar: Es geht um einen Mangel an wechselseitigem

⁵⁵ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 91.

⁵⁶ Also auch nicht gegen einen Skeptiker, wie das von Habermas (*Moralbewußtsein*, S. 107) erwähnte „mäeutische Verfahren“.

⁵⁷ Kant, *Die Religion*, S. 97.

⁵⁸ Kant, *Die Religion*, S. 93–95.

Vertrauen, der Argwohn, Verslossenheit und Feindseligkeit hervorruft (was wiederum zu böser Gesinnung verleitet) und der offensichtlich aus strukturell fehlender Mitteilung der guten Gesinnungen entsteht. Eine Überwindung dieser misslichen Lage ist (wenn überhaupt) nur durch gemeinsame Anstrengungen möglich, stellt aber eine Aufgabe dar, die allen, d. h. jedem einzelnen Wohlgesinnten zusteht.

Das Problem ist bei Kant dadurch ungeheuer erschwert, dass seine Auffassung der inneren Gesinnung als Tat und Haltung in der intelligiblen Sphäre deren Erkennbarkeit und daher auch deren Mitteilung unmöglich zu machen scheint. Er sucht diese systematische Schwierigkeit dadurch zu umgehen, dass er eine „öffentliche“ und insofern „sichtbare“ Gemeinschaft als verpflichtenden Zweck konzipiert, die sich der idealen, „unsichtbaren“ möglichst annähert, die jedoch das Bewusstsein der immer noch bestehenden Distanz zu ihr enthalten muss.⁵⁹ „Öffentlich“ bedeutet für Kant „allgemein mitteilbar“.⁶⁰ Also muss eine öffentliche ethische Gemeinschaft die im Prinzip allgemeine Mitteilung von etwas (der sittlichen Gesinnung) garantieren, das sich *per se* nicht mitteilen lässt. Den Hauptweg sieht Kant in der gegenseitigen Mitteilung des vernünftigen Religionsglaubens; zusätzliche, empirisch bedingte, aber faktisch unentbehrliche Hilfsmittel sieht er erstens in der durch eine historische Glaubensgemeinschaft gelieferten Stütze und zweitens in der gemeinsamen Berufung auf ein historisch überliefertes Buch, welches das Wesentliche der Moral- und der Religionslehre enthält und als Einigungsgrundlage der Wohlgesinnten sowie als Leitmittel des reinen Glaubens und der echten Kirche dienen kann.⁶¹

Wenn man im Dualismus von Noumenalem und Phänomenalem eine wesentliche Schwäche der Kantischen Position sieht, die gerade im Zusammenhang der Problematik der inneren Umkehrung der Gesinnung sowie in derjenigen der Mitteilung des Nichtmitteilbaren zutage tritt, was wäre dann zu tun? Man kann und muss vielleicht den Dualismus fallen lassen, die Probleme werden jedoch nicht verschwinden. Die Paradoxien der sittlichen Konversion und der religiösen Kommunikation werden (obwohl in milderer Form) auch unter geänderten Voraussetzungen weiter bestehen.

Abgesehen von der Rahmentheorie Kants, die nicht stimmen mag, ist die allgemeine Verpflichtung aller Menschen auf die Bildung einer ethisch-religiösen Kommunikationsgemeinschaft, in der die moralischen Gesinnungen der einzelnen öffentlich geäußert und miteinander ausgetauscht und geteilt werden können, dadurch nicht erledigt. Denn sie ist im Grunde der Prototyp der Idee der freien, zwangs-, herrschafts- und grenzenlosen Kommunikationsgemeinschaft, die Karl-Otto Apel in den Mittelpunkt seiner Version der Diskurs- und kommu-

⁵⁹ Kant, *Die Religion*, S. 98–101.

⁶⁰ Kant, *Die Religion*, S. 137–138.

⁶¹ Kant, *Die Religion*, S. 102–109.

nikativen Ethik gestellt hat,⁶² und die auch der Version von seinem Freund Habermas (früher ausgesprochen,⁶³ später nicht mehr zugestanden⁶⁴) eigentlich zugrunde liegt.

Diese Idee hat (nicht nur implizit) dieselbe Bedeutung wie der Begriff eines verpflichtenden Telos (eines Zwecks bzw. Endzwecks), d. h. eines klassischen Gedankens, der bei Kant eine besondere Erklärung, Begründung und Anwendung in der *Tugendlehre* findet,⁶⁵ der aber über diese spezielle Verwendung hinaus das Endziel der rechtlichen, politischen, ja kosmopolitischen Vernunftvorschriften und letztlich auch die Beförderungspflicht des höchsten Guts bestimmt.⁶⁶

In der Tat liegt Kants systematisch wichtiger Begriff vom „Zweck, der zugleich Pflicht ist“ nicht nur einerseits den „weiten“, nicht punktuell erfüllbaren Pflichten zugrunde, sondern er bestimmt selbst die „vollkommenen“, direkt zu befolgenden Pflichten mit; denn es ist Pflicht, sich die ihnen gemäße Gesinnung zum subjektiven Zweck zu setzen.⁶⁷ Andererseits erweist sich analog als „synthetisch“ erweiterte Pflicht, die Zusammenstimmung der objektiven mit den subjektiven Zwecken als höchsten Endzweck zu beabsichtigen und zu befördern.⁶⁸

Die Bedenken von Habermas gegenüber solchen Ausdehnungen des Pflichtbegriffs sind bekannt und werden auch in seinem neuen Werk wiederholt (AGPH II, S. 354–361). Allerdings liegt auch der Explikation des diskursethischen Grundsatzes eine ähnliche Erweiterung zugrunde. Denn die ideale Sprechsituation fungiert nicht nur als eine konstitutive und kontrafaktische Unterstellung, sondern auch als unerreichbarer Endpunkt einer gebotenen Annäherung, wenigstens im Sinn einer angemessenen Institutionalisierung des praktischen Diskurses und dadurch der „demokratischen Willensbildung“.⁶⁹ Kants Idee der ethischen Gemeinschaft korrespondiert daher in ihrem strukturell-dynamischen Kerngehalt sehr wohl solchem Begriff der approximativen Verwirklichung einer öffentlichen Kommunikationsgemeinschaft. Es ist

⁶² Apel, *Transformation der Philosophie*; Apel, *Diskurs und Verantwortung*.

⁶³ Habermas, *Technik*, S. 163f.; Habermas, *Legitimationsprobleme*, S. 152–154; Habermas, *Vorstudien*, S. 118–126.

⁶⁴ Habermas, *Vorstudien*, S. 126 Anm., 538; Habermas, *Moralbewußtsein*, S. 98f.; Habermas, *Erläuterungen*, S. 195–198; Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 84–105. Gleichwohl hält Habermas nach wie vor auch in AGPH nicht nur an der Idee der gewaltfreien Verständigung als immanentem Telos des kommunikativen Handelns sowie an der offenen und inklusiven Argumentationsgemeinschaft als notwendigem Ideal und Kriterium der Diskurspraxis fest, sondern ebenfalls weiterhin an dem philosophisch-politischen Bestreben, die gesellschaftlichen Verhältnisse vernünftig zu gestalten (vgl. AGPH I, S. 12–16; AGPH II, S. 588–589.751–763.780–790).

⁶⁵ Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 379–391.

⁶⁶ Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 354–355; Kant, *Die Religion*, S. 3–8.

⁶⁷ Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 379–391.

⁶⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 87.

⁶⁹ Sh. oben Anm. 63 und 64.

verblüffend, dass gerade Habermas diesen Gedanken weder wahrgenommen noch aufgenommen, sondern eher abgelehnt hat.

Die zentrale Frage ist, ob die Verpflichtung zur Errichtung eines solchen „Gemeinwesens“ mit Vernunftgründen gerechtfertigt werden kann. Habermas meint, sie könne unmöglich eine moralische Pflicht im strengen Sinn des Wortes darstellen, wobei er sich hier jeweils auf seine Unterscheidung zwischen *moralischen* und *ethischen* Fragen beruft.⁷⁰ Unter dem moralischen Aspekt erheben sich deontologische Fragen, die sich auf Gerechtigkeit, nämlich auf das beziehen, was für alle Menschen gleichmäßig gerecht und geboten ist; unter dem ethischen Aspekt hingegen stellen sich evaluative Fragen, die sich auf ein „gutes Leben“, nämlich auf das beziehen, was für mich oder für uns (im Sinn einer besonderen, begrenzten Gemeinschaft) gut sein kann. In dieser spezifischen Bestimmung hat die Unterscheidung von solchen Gesichtspunkten einen nachvollziehbaren Sinn. Wo aber die Grenzen einer besonderen Gruppe von Menschen überschritten werden und praktische Fragen aufkommen, die alle Menschen bzw. die ganze Menschheit betreffen, wofür Habermas den Begriff des „gattungsethischen“ Gesichtspunkts einführt, kann die Trennungslinie zwischen ethischen und moralischen Fragen nicht mehr scharf gezogen werden.⁷¹

Gerade in den Fällen schwer entscheidbarer praktischer Dilemmata, wo ein tiefer Dissens besteht, der voraussichtlich nicht auflösbar sein wird, ist nicht zu leugnen, dass es sich hier um moralische Streitfragen handelt. Die fehlende Einstimmigkeit in der zur gegebenen Zeit aktuell oder virtuell verwirklichten Diskursgemeinschaft ist kein entscheidender Hinweis auf eine prinzipielle Unentscheidbarkeit, auch nicht auf eine unmögliche Konsensfähigkeit, desto weniger auf die Unrichtigkeit einer bestimmten vorgebrachten oder vorzubringenden Lösung.

4 Ausblick: Rettung des Theologischen im Profanen?

Im „Postskriptum“ am Ende seines Opus magnum beleuchtet Habermas in einer abschließenden Zusammenfassung sein Verständnis des nachmetaphysischen Denkens und des Erbes der Aufklärung, indem er das leitende Konzept der „vernünftigen Freiheit“ in seiner Tragweite und Fragilität hervorhebt. Dabei bezieht er sich wiederholt auf Kant. Er geht davon aus, dass, während Kant solche Freiheit noch als „eine Bestimmung des intelligiblen Ichs“ verstanden hatte, sie von Hegel „in geschichtliche Kontexte eingebettet“ und von den Junghegelianern de-transzendentalisiert und daher als etwas politisch wie existentiell „Gewordenes“ begriffen wurde. Ich würde korrigieren: Das intelligible Ich wurde als etwas in Gesellschafts- wie

⁷⁰ Habermas, *Moralbewußtsein*, S. 118.189; Habermas, *Erläuterungen*, S. 39.

⁷¹ Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, S. 71–74.123–125.153–155.

Lebensgeschichte Werdendes aufgefasst. Wie Habermas selbst bemerkt, erscheint seitdem Freiheit als Ziel eines Befreiungsprozesses, der „das Kantische Moment des offenen Zukunftshorizonts“ zurückgewinnt, indem der „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant) „die konkreten Gestalten des Kampfes gegen Repression und Ausbeutung“ (Marx) bzw. „der verzweifelten Überwindung eines depressiven Selbstverlustes“ (Kierkegaard) annimmt (AGPH II, S. 802–803).

Was im Text folgt, klingt wie ein Beleg für die Interpretation, die ich am Anfang als Gesamtrahmen erwogen habe. Nachdem Habermas an den „Schmerz der Emanzipation“ erinnert hat, der im 19. Jahrhundert die nachidealistische Philosophie bedingte, bemerkt er:

Komplizierter ist die Aneignung des Begriffs der vernünftigen Freiheit selbst, nachdem das nachmetaphysische Denken das Vertrauen in das Versprechen einer rettenden Gerechtigkeit erschüttert hat. Kant hatte sich [...] auf das für ihn noch unbezweifelbare Faktum des Gefühls der Pflicht gestützt [...] Aber erst mit dem *Akt der Bindung* unserer Willkür [...] erfüllt sich das richtige moralische Urteil im autonomen Handeln. Daher stellt sich die Frage, was uns zu dieser Selbstbindung motiviert – wenn nicht jenes kategorische Sollen selbst, das über die schwache Kraft rational motivierender Gründe hinaus schießt (AGPH II, S. 803).

Habermas unterstreicht in der Folge den Umstand, dass die nachmetaphysische Verabschiedung der Autorität Gottes als Gesetzgeber auch jene „Bindungskraft absoluter Verpflichtung“ nur dann entfallen lässt, wenn „die Pointe des Kantischen Freiheitsverständnisses“ verfehlt wird, welchem es „primär um das *Selbstverständnis* des Menschen als eines *autonomen Vernunftwesens*“ geht (AGPH II, S. 804–805). Habermas zufolge „wollte Kant mit dem ‚Vernunftglauben‘ [...] ein [...] Äquivalent für den erschütterten Glauben an die rettende Gerechtigkeit Gottes anbieten“ und auch mit seinem geschichtsphilosophischen Fortschrittskonzept dem „brütenden Defätismus“ entgegenwirken, d. h. den aufgeklärten Menschen der säkularen Moderne „zum autonomen Gebrauch seiner Vernunft *ermutigen*“ (AGPH II, S. 805).

Habermas gesteht, dass diese Zumutung des autonomen Vernunftgebrauchs auch nach der De-transzendentalisierung „eine Zumutung geblieben ist“, da uns „nichts und niemand“ dazu zwingt, „uns als autonom handelnde Subjekte zu verstehen“ (AGPH II, S. 805–806). Das dürfte vielleicht eine Anspielung auf seine Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Entscheidungen sein, scheint aber nicht ganz im Einklang mit den Grundannahmen der Diskursethik zu sein.⁷² Habermas zieht sich hier auf eine minimalistische Position zurück und beruft

⁷² Vgl. etwa Habermas, *Erläuterungen*, S. 173, wo er sogar die kommunikationsethische Forderung aufstellt: „Handle verständigungsorientiert und lasse einem jeden die kommunikative Freiheit [...]“.

sich bloß auf „Geschichtszeichen“ und „historische Spuren moralisch-praktischer Lernprozesse“ als nüchtern empirische Stützen, um „Mut [zu] schöpfen“ (AGPH II, S. 806).

An dieser Stelle, im vorletzten Absatz seines Werks, zitiert Habermas „einen enigmatischen Satz von Adorno“, der wiederum das religiöse Thema auf den Tisch legt: „Nichts an dem theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins säkulare Profane einzuwandern“.⁷³ Bei Adorno ist allerdings die Bedeutung dieses Diktums keineswegs rätselhaft. Denn Adorno bezieht sich unmissverständlich auf die messianische Hoffnung und das Versprechen einer „rettenden Gerechtigkeit“, auf einen Horizont also, der nicht direkt anvisiert werden darf, ohne das Bilder- und Namensverbot zu verletzen, und daher nur aus dem Negativen heraus splitterhaft durchscheinen kann. Habermas ignoriert nur scheinbar Adornos Anspielung auf das messianische Reich; denn er bezieht sich in der einschlägigen Fußnote auf eine Studie von Peter Gordon,⁷⁴ die das Motiv der Säkularisierung jener Hoffnung als Leitfaden zur Interpretation der Kritischen Theorie verarbeitet. Ich selbst habe in einer Studie, die lange vor Gordons Buch erschienen ist, dieses Thema behandelt und darin auch andere Autoren wie Ernst Bloch, Siegfried Kracauer⁷⁵ und Habermas selbst in die Analyse mit einbezogen sowie andere Konsequenzen als Gordon und Habermas gezogen.⁷⁶ Habermas behauptet mit Gordon, dass Adorno „die negativistische Arbeit an der ‚restlos‘ profanisierenden Transformation“ jener Gehalte „am konsequentesten betrieben“ habe (AGPH II, S. 806). Es ist nicht schwer zu belegen, dass weder bei Adorno noch bei Habermas selbst eine restlose Profanisierung vollzogen wird.

Habermas schreibt freilich, er habe in der Nachfolge Adornos versucht, „den Prozess der ‚Einwanderung‘ theologischer Gehalte ins profane Denken als einen *philosophisch nachvollziehbaren Lernprozess* darzustellen“ (AGPH II, S. 806). Das wäre in der Tat ein Schritt über Adorno hinaus, bliebe ihm jedoch in dem Bewusstsein treu, dass die das faktisch Bestehende

⁷³ Adorno, *Stichworte*, S. 20.

⁷⁴ Gordon, *Migrants*.

⁷⁵ Kracauer, der in den Zwanziger Jahren mit Adorno sehr eng befreundet war, ist höchstwahrscheinlich der früheste Vertreter dieser Auffassung und die unmittelbare Quelle dieser Formel gewesen. Adorno kannte mit Sicherheit Kracauers kritische Besprechung (*Die Bibel auf Deutsch*) der neuen Verdeutschung der Schrift durch Buber und Rosenzweig und deren Schlusssatz: „Denn der Zugang zur Wahrheit ist jetzt im Profanen“. Schwer denkbar, dass die zentralen Textpassagen von zwei Briefen Kracauers (vom 27. Mai und vom 29. Juni 1926), mit welchen er auf Blochs sehr positive Reaktion auf jene Rezension erwiderte, Adorno unbekannt gewesen seien: „Man müsste der Theologie im Profanen begegnen, dessen Löcher und Risse zu zeigen wären, in die die Wahrheit herabgesunken ist. Man müsste die Religion ausrauben und die geplünderte ihrem Schicksal überlassen“ – „[...] als das große Motiv [...] würde ich das Postulat ansprechen, daß nichts je vergessen werden darf und nichts, was unvergessen ist, ungewandelt bleiben darf“ (Bloch, *Briefe*, S. 274.281).

⁷⁶ Cunico, *Messianismo*.

„transzendierende“ Kraft der modernen handelnden Subjekte „keineswegs transzendental gewährleistet“ sei und auch nicht mit dem Eingreifen von einem überweltlich „Transzendenten“ rechnen dürfe (AGPH II, S. 807).

In der letzten Überlegung des Buchs, die offenbar dem gesamten genealogischen Unternehmen von vornherein zugrunde lag, bekennt Habermas allerdings feierlich: „die Vernunft würde mit dem Verschwinden jedes Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern“ (AGPH II, S. 807). Diese Einsicht sei „ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein“ (AGPH II, S. 807). Habermas klärt meines Wissens nie, worin für das säkulare Denken eine Transzendenz zu erwägen wäre, wenn nicht in den idealisierenden Unterstellungen der Geltungsansprüche der sprachlichen Kommunikation und von deren Einlösungsversuchen. Weiter oben hatte er doch mit Bezug auf Kierkegaard geschrieben, dass „[u]nter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens [...] die ‚setzende‘ Macht nicht mehr mit einem [...] Erlöser identifiziert werden“ könne, sondern eher mit jenem „anonymen Logos der Sprache [...], der die ethische Selbstermächtigung des Subjekts, die Befreiung zum Selbstsein ermöglicht“ (AGPH II, S. 695–696).

Das ist aber nur die eine Seite. Die andere ist die Bedingung, die Habermas der Einstellung der religiösen Gesprächspartner stellt, damit sie sich „als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes“ behaupten könnte: Sie sollte „in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert“ bleiben. Die Andeutung wird klarer, wenn man den Exkurs zur christlichen Sakramentenlehre und speziell zur sprachpragmatischen Deutung der Eucharistie liest. Diese bemerkenswerte Digression läuft nämlich einerseits auf die „anthropologische“ Feststellung hinaus, dass „die Sakramente die ununterbrochene Verbindung zwischen dem Kultus der Gegenwart mit [sic!] den archaischen Anfängen ritueller Praktiken“ herstellen, andererseits auf die (hegelianisierende) religionsphilosophische Behauptung, dass ohne diese „dialektische Aufhebung“ des „magischen Denkens“ die christliche Kirche „ihr religiöses Proprium preisgeben“ und damit ihre (soziologische) Rolle zur „Erzeugung und Stabilisierung gesellschaftlicher Solidarität“ aufgeben würde (AGPH II, S. 698–702).

Nur diese „sichtbare“, traditionsgebundene, rituell bezeugte kirchliche Form des religiösen Lebens wäre also für den Philosophen Habermas, der hier gleichzeitig als Soziologe, Theologe und Prophet spricht, als eine legitime, aussichtsvolle, wenn auch nicht ganz „ebenbürtige“ Verbündete (eher als Konkurrentin) des (noch schwächeren) „nicht-defätistischen“ Vernunftdenkens. Denn sie hätte noch „Wahrheitsbestände“ (so Kracauer und Adorno) oder „semantische Gehalte“ (so Habermas), die sie der „verödeten“ und „entgleisten“ Gesellschaft (wenigstens der westlichen Länder) anbieten könnte, die freilich die säkularen Intellektuellen in ihre eigene Sprache (die sich als die Sprache der Vernunft gibt) zu „übersetzen“ hätten.

Das behauptet eben der eindrucksvolle, mit einer Anspielung auf Paulus versehene Schlusssatz des Buchs:

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 transzendenzenlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgeholte semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren (AGPH II, S. 807).

Dieses Diktum bleibt allerdings unvermeidlich mehrdeutig. Denn was soll unter einer solchen Übersetzung verstanden werden, wenn dem Profanen, so sehr er anderweitig entstandenen Gehalten offen wäre, der anzueignende Kern wie eine Sprache, die man (erneut) zu lernen nicht willig ist, fremdartig bleiben müsste? Andererseits ließe sich auch der von Habermas immer wieder beanspruchte „methodische Atheismus“ nicht nur als Beachtung der unentbehrlichen Selbstständigkeit von Wissenschaft und Moral, sondern auch als stillschweigende Einhaltung des für Adorno maßgebenden Bilder- und Namensverbots verstehen.

Ich habe diese Schlussbetrachtungen von Habermas angeführt, weil Ansatz und Verlauf des VIII. Kapitels seines Werkes erst von diesem hermeneutischen Rahmen her verständlich wird und darin die von mir anfangs formulierten Thesen eine Bestätigung finden. Vor diesem Hintergrund wird die Tendenz des Kapitels, die Religionskritiken von Hume und Kant einer Metakritik zu unterziehen, verständlich. Aus der Sicht von Habermas hilft es nämlich nicht, die Irrationalität von religiösen Vorstellungen und Praktiken bloßzulegen und zu rügen, und auch nicht, eine Vernunftreligion ins Auge zu fassen. Denn für ihn kann die Religion eine inspirierende, motivierende, ja auch aufstachelnde Funktion gerade nur insofern behalten bzw. wiedergewinnen, als sie einen eigenen, selbständigen Status beibehält, welcher der modernen Rationalität fremd und irreduzibel bleibt und der sich einer noch bestehenden, obwohl verflüssigten Verbindung mit dem „sakralen Komplex“ verdankt.

Wenn ich mich an den expliziten rationalen Sinn der Äußerungen von Habermas halten soll, dann müsste ich sie als eine Reduktion des eigentlich religiösen Feldes auf eine an sich irrationale (d. h. der Vernunft fremde und teilweise widrige) symbolisch-normative Sphäre auslegen. Wenn ich hingegen (im guten sprachpragmatischen Sinn) darauf achte, was Habermas mit diesen Äußerungen eigentlich „tut“, indem er allen Reserven zum Trotz auf Kants Religionsphilosophie immer wieder Bezug nimmt, indem er den immer noch aktuellen oder aktualisierbaren Wert von lebenswichtigen Gedanken und praktischen Prinzipien, die in den religiösen Gemeinschaften und Überlieferungen weiter leben, selbst in ihren dogmatischen und rituellen Ausdrucksformen wieder entdeckt und „sympathetisch“ zu verstehen versucht, indem er deren Gehalt nicht nur in „formalsemantischer“ Haltung selbst zu übersetzen unternimmt, dann finde ich viele Anzeichen für die heute besonders erforderliche Erweiterung der Sphäre der Vernunft, die nicht länger „halbiert“ oder restringiert und erstarrt bleiben darf (vgl. AGPH I, S. 16; AGPH II, S. 589).

Auch die Texte von Habermas verdienen es, im bestmöglichen Sinn verstanden und rezipiert zu werden, obwohl sie stellenweise, vielleicht selbst in ihrem expliziten Ansatz, diskutiert und kritisiert werden müssen. In dieser Perspektive versteht sich auch die hier vorgelegte Auseinandersetzung mit Habermas als ein Beitrag zu einem besseren Verständnis und einer angemessenen Rezeption seines Denkens.

Literatur

- Adorno, Theodor Wiesengrund: *Stichworte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.
- Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- Baxley, Anne Margaret: *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- Bloch, Ernst: *Briefe 1903–1975*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Caracciolo, Alberto: „I problemi della ‚Critica del Giudizio‘“ (1953), in: Ders.: *Studi kantiani*. Napoli: Guida 1995, S. 41–174.
- Chiereghin, Franco: *Il problema della libertà in Kant*. Trento: Pubblicazioni di Verifiche 1991.
- Cunico, Gerardo: „Moralische Teleologie und höchstes Gut bei Kant“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 30 (1998), S. 111–124.
- Cunico, Gerardo: *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento*. Bloch, Kracauer, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas. Lecce: Milella 2001.
- Cunico, Gerardo: *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*. Pisa: ETS 2001.
- Cunico, Gerardo: *Lettura di Habermas. Filosofia e religione nella società post-secolare*. Brescia: Queriniana 2009.
- Cunico, Gerardo: „Religion und postsäkulare Gesellschaft nach Habermas“, in: Ders.: *Wege dorthin. Perspektiven des religiösen Gesprächs der Menschheit*. Regensburg: Roderer 2015, S. 111–132.
- Cunico, Gerardo: „Kants Bibelhermeneutik in weltbürgerlicher Absicht“, in: Ders.: *Wege dorthin. Perspektiven des religiösen Gesprächs der Menschheit*. Regensburg: Roderer 2015, S. 60–73.
- Cunico, Gerardo: „Physikotheologie und Ethikotheologie (§§ 85–89)“, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin: de Gruyter 2018, S. 291–309.
- Cunico, Gerardo: *La speranza e il senso. Metafisica ed ermeneutica in Kant*. Milano: Mimesis 2018.
- Cunico, Gerardo: „Il fatto della ragione e l'idea di libertà in Kant“, in: F. Camera/R. Celada Ballanti/G. Cunico (Hgg.): *Etica, Tempo, Verità. Studi in onore di Domenico Venturèlli*. Firenze: Le Lettere 2019, S. 144–157.
- Dal Pra, Mario: „Prefazione“, in: David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*. Bari: Laterza 1963, S. xxv–xl.
- Deleuze, Gilles: *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF 1953.

- Gordon, Peter E.: *Migrants in the Profane*. New Haven: Yale University Press 2021.
- Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.
- Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp 2019 (Sigel: AGPH).
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature [1739–1740]*. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press 1896.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Deutsch mit Anmerkungen und Register von T. Lipps. Zweite durchgesehene Auflage. Hamburg: Voss 1904–1906.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage von 1904 bzw. 1906. Hamburg: Meiner 1973.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Auf der Grundlage der Übersetzung von T. Lipps neu hg. von H. D. Brandt. Hamburg: Meiner 2013.
- Hume, David: „An Enquiry Concerning Human Understanding“ [1748], in: Ders.: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press 1902, S. 5–165.
- Hume, David: „An Enquiry Concerning the Principles of Morals“ [1751], in: Ders.: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press 1902, S. 167–323.
- Hume, David: *The Natural History of Religion [1757]*. Ed. by J. M. Robertson. London: Bradlaugh Bonner 1889.
- Hume, David: *Dialogues Concerning Natural Religion [1779]*. Ed. by H. D. Aiken. New York: Hafner 1948.
- Hurlbutt, Robert H.: *Hume, Newton and the Design Argument*. Lincoln Nebr.: University of Nebraska Press 1965.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften [Akademie-Ausgabe]*. Berlin: Reimer [jetzt:] de Gruyter 1900f.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft (zweite Auflage von 1787 = B)*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. III.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. IV, S. 385–463.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. V, S. 1–163.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft (1790)*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. V, S. 165–485.

- Kant, Immanuel: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ (1791), in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. VIII, S. 253–272.
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793, 1794), in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. VI, S. 1–202.
- Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten (1797), in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. VI, S. 203–493.
- Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten (1798), in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. VII, S. 1–116.
- Kant, Immanuel: Opus postumum. Zweite Hälfte, in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. XXII.
- Kemp Smith, Norman: The Philosophy of David Hume. London: Macmillan 1949.
- Kemp Smith, Norman: „Introduction“, in: David Hume: Dialogues Concerning Natural Religion. Oxford: Clarendon Press 1935, S. 122–153.
- König, Peter: Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten. Berlin: de Gruyter 1994.
- Kracauer, Siegfried: „Die Bibel auf Deutsch“ (1926), in: Ders.: Werke. Bd. 5.2. Hg. von Inka Mülder-Bach. Berlin: Suhrkamp 2011.
- Langthaler, Rudolf: Kants Ethik als „System der Zwecke“. Berlin: de Gruyter 1991.
- Manuel, Frank Edward: The Eighteenth Century Confronts the Gods. Cambridge Mass.: Harvard University Press 1959.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 2. Ergänzungen, in: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 3. Hg. von Julius Frauenstädt. Leipzig: Brockhaus 1873.

„... dass der Kredit, den Kant der Postulatenlehre einräumt, nicht gedeckt ist“: Zu Habermas’ Kritik der kantischen Postulatenlehre

In seiner schrittweise vollzogenen Annäherung an das Thema „Religion“ spielt auch Habermas’ Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Kants eine bedeutsame Rolle. Obwohl Kant in vieler Hinsicht Vorbild für die von ihm selbst verfolgten Intentionen war,¹ war vor allem auch Kants Postulatenlehre wiederholt seiner energischen Kritik ausgesetzt, die im Folgenden wenigstens in einigen Punkten thematisiert und auch problematisiert werden soll.²

1 Zu Habermas’ Einwand: Ist die „Beförderung des höchsten Gutes“ Gegenstand der unerlaubt „erweiterten Moraltheorie“ – oder einer „Willensbestimmung von besonderer Art“ (VI 133 Anm.)?

Zur Erinnerung: In Kants Idee des „höchsten Gutes“ als dem „Endzweck der praktischen Vernunft“ und als „Ideal der Weltvollkommenheit“ (III 647) geht es vornehmlich um die „Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität“: V 577), worauf die praktische Vernunft als „Zweck an sich selbst“ (VI 133 Anm.), als das, was „dasein soll“, bezogen ist. Der Befund, dass allein die auf die „allgemeine Glückseligkeit“ gerichtete Annahme desselben „allen [...] sittlichen Gesetzen gemäß“ (II 679) ist und überdies für den moralisch Wohlgesinnten

¹ In direkter Anlehnung an Kant hat Habermas noch jüngst (Habermas, *Versuch einer Replik*, S. 225) „szientistische Schrumpfformen der Philosophie“ kritisiert; ebenso würdigte er den kantischen „Weltbegriff der Philosophie“, der die „Verpflichtung des Aufklärers“ enthält, „an den substantiellen Fragen der Philosophie festzuhalten und zur Welt- und Selbstverständigung der Zeit beizutragen“ (AGPH II, S. 372).

² Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Habermas’ Kritik der kantischen Religionsphilosophie enthält die Studie des Verf.: Langthaler 2021. Nur einige Aspekte daraus können hier thematisiert werden. – Kant wird zitiert nach: Kant, I.: Werke in sechs Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956ff. und ders., Gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bde. I–XXIII); von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23); von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin 1900ff. (= AA).

auch das „moralische Hindernis der Entschließung“ (IV 651) beseitigt, stützt so auch die auf dieses „höchste Gut“ gerichtete Hoffnung, zumal auch theoretische Vernunft „nichts dawider hat“ (IV 280). Dies impliziert die Anerkennung der affirmativen Bezugnahme auf das (als „objektiver Zweck“: IV 653 Anm.) zu befördernde „höchste Gut“, die im Sinne einer „moralisch gesinnten Vernunft“³ (d. i. einer „erweiterten [!] moralischen Gesinnung“: sh. Anm. 5) einen unumgänglichen „moralischen Wunsch“, ein „Vernunftbedürfnis“ (IV 278 Anm.), darstellt. Kant ist es dabei also lediglich um einen „überschießenden“ Gegenstand der Hoffnung zu tun, der als solcher über die Moral als „oberstes Gut“ noch hinausführt, d. h. sich über „letztere erweitert“ (wie Kant ausdrücklich betont: IV 655 Anm.) (sh. u. Anm. 13). Das erst in dieser „moralisch *konsequenten* Denkungsart“ (V 577 Anm.) intendierte „höchste Gut“ weist als ein in der „Zwecksetzung der praktischen Vernunft“ verankerter „Endzweck“, d. i. als ein immanenter Anspruch der praktischen Vernunft, selbst über Kants „deontologisch angelegte Moralthorie“ (AGPH II, S. 333.349) und eine „*moralische* Denkungsart“ hinaus, weil dieses „höchste Gut“ nicht dazu gehört, sondern praktische Vernunft sich mit diesem moralischen „Endzweck der Vernunft“ weiter erstreckt, der Mensch also auf diesen „Endzweck“ zwar „hoffen, aber [ihn] nicht hervorbringen kann“ (IV 851). Das „höchste Gut“ ist als notwendiges „Objekt unseres moralischen Willens“ eben jenes, „worauf wir [aufgrund des „Bedürfnisses der fragenden Vernunft“: V 609] außer [!] der bloßen Rechtmäßigkeit unserer Handlungen nicht umhin können, unsre Zwecke zu richten“ (III 497 Anm.). Dergestalt verknüpfte Kant also die primäre „Achtung vor dem moralischen Gesetz“ zugleich mit einer „teleologischen Orientierung des Handelns“ (dem „Wohin des Wirkens“: IV 650), weil eben, ungeachtet der unbedingten Geltung des „moralischen Gesetzes“, „ohne alle Zweckbeziehung [...] gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden“, diese „nicht ohne alle Wirkung sein kann“ (IV 650; VI 132 Anm.). Allein die Orientierung an der „allgemeinen Glückseligkeit“ entspricht einer „allen [!] sittlichen Gesetzen gemäßen“ Welt (II 679), „widerstreite“ also nicht nur dem „moralischen Gesetz [...] nicht“ (IV 649), sondern folgt konsequenterweise einem „moralisch bestimmten [!] Willen“ (IV 244), der sagt: „ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen“ und so nach Kant auch „dem kategorischen Imperativ der der Materie nach [!] praktischen Vernunft“

³ Vgl. die präzise Refl. 6317a (AA XVIII, 632): „Die Vernunft kann uns nicht die oberste Bedingung unserer Zwecke (im sittlichen Gesetze) auferlegen, ohne uns zugleich den Endzweck unseres Daseins zu bestimmen als einen solchen, der zugleich unser Zweck sein kann. Nun ist dieser jederzeit Glückseligkeit; aber die Moral gebietet, dass er nur unter der Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein unser Endzweck und überhaupt der vernünftigen Wesen in der Welt sein kann. So wie nun die [...] moralisch gesinnte Vernunft Glückseligkeit nicht ohne Wohlverhalten, so kann sie auch nicht Wohlverhalten ohne Glückseligkeit denken, wenn sie als gesetzgebend [!] selbst für die Natur sich betrachtete. Also muss sie, wenn sie die Notwendigkeit der moralischen Gesetze im übersinnlichen Substrat der vernünftigen Weltwesen sucht, in demselben auch das Prinzip der Glückseligkeit derselben, mithin eine diese beide Elemente des Endzwecks verbindende Gottheit denken.“

(III 387 Anm.) entspricht. Dieses – durchaus systematisch angelegte – Argument verweist eben auf die Wirklichkeit der praktischen Vernunft als der notwendigen Einheit des „Vermögens der Prinzipien“ und des „Vermögens der Zwecke“, das so in der Struktur menschlichen Handelns mit dem moralisch qualifizierten „Wie des Wirkens“ auch ein zweck-orientiertes „Wohin des Wirkens“, also „wohin uns unsere moralisch gebietende Vernunft zu wirken anweist“ (IV 822 Anm.), anzeigt⁴ – und das sind die „sittlichen höchsten Zwecke“ (VI 133 Anm.).

Dies bedeutet allerdings für Kant keine (wie Habermas meint) unstatthafte „Erweiterung seiner Moraltheorie, die sich *als solche* mit den Grundbegriffen des allgemeinen Gesetzes und der Autonomie durchaus begnügen könnte“ (AGPH II, S. 350). Letzteres ist zwar tatsächlich eine berechnete Forderung an eine Moraltheorie, jedoch zielt die eben nicht auf eine „Moraltheorie“ beschränkte (obgleich „moralisch gesinnete“) „Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche“ darüber noch hinaus. Die Ausrichtung auf das „höchste Gut“ ist deshalb m. E. auch nicht „ein wunder Punkt der Kantischen Moraltheorie“ (wie Habermas jedoch betont: AGPH II, S. 309f.), weil die kantische Moraltheorie als solche ja gar nicht auf das „höchste Gut“ (als „vollendetes Gut“) ausgerichtet ist (sh. Anm. 5, 13 u. 25); darauf geht allein die Intention der „praktischen Vernunft“, die sich keineswegs in der „Begründung des Moralgesetzes“ schon erschöpft. Das „moralische Gesetz“ selbst ist zwar „oberste Bedingung der praktischen Vernunft“ (IV 194), jedoch nicht mit dieser einfach gleichzusetzen. Deshalb ist wohl auch die von Habermas geäußerte Feststellung problematisch: „Gleichwohl ist es keineswegs selbstverständlich, dass Kant die praktische Vernunft nicht auf die Begründung des Moralgesetzes beschränkt, sondern mit der Spekulation über einen solchen erfahrungstranszendenten Gegenstand wie das höchste Gut belastet, von dem wir, weil es sich der theoretischen Vernunft entzieht, prima facie keine Erkenntnis haben können“ (AGPH II, S. 349). Die praktische Vernunft wird jedoch nicht mit einer Spekulation über das höchste Gut (als einem erfahrungstranszendenten Gegenstand) „belastet“, vielmehr ist nach Kant „das höchste Gut der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten [!] Willens,⁵ ein wahres Objekt“ (IV 244), d. i. der „ganze Zweck der prak-

⁴ Im „praktischen Gebrauch der Vernunft“ beschäftigt sich diese „mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht), d. i. seine Kausalität zu bestimmen“ (IV 120). Dazu gehört auch der „moralisch bestimmte [!] Wille“ (IV 244), der darauf insistiert, dass der Ausfall des „höchsten Gutes“ „moralisch zweckwidrig“ (VI 107) wäre.

⁵ Genauer besehen bedeutet dies, dass dieser „moralisch bestimmte [!] Wille“ der Moral folgt, also „moralisch konsequent“ ist. Daraus ergibt sich sodann in einem weiteren Schritt: „Das Dasein Gottes anzunehmen ist die Folge des moralischen Gesetzes und [!] der Gesinnung nach demselben; denn nur durch diese [!] wird das höchste Gut Objekt des Willens“ (Refl. 6107, AA XVIII, 455). D. h.: „Die Annahme von Gott ist nicht notwendig, um eine Pflicht zu erfüllen in einzelnen Handlungen, aber um auf das Objekt der erweiterten moralischen Gesinnung, das höchste Gut, hinzuwirken, ohne

tischen Vernunft“ (IV 265) – der so dem „Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft“ (IV 276 Anm.) entspricht – und eben nicht der „Moraltheorie“ im engeren Sinne. Die Leistung der praktischen Vernunft – als „Vermögen der Prinzipien und der Zwecke“ „vernünftiger endlicher Wesen“ (IV 238) – beschränkt sich nach Kant eben nicht nur auf die „Begründung des Moralprinzips und des entsprechenden Begriffs der Autonomie“ (wie Habermas meint). Jene „erweiterte moralische Gesinnung“ trägt ihm zufolge vielmehr dem anthropologischen Sachverhalt Rechnung, dass das „Vermögen, sich überhaupt Zwecke zu setzen, [...] das Charakteristische der Menschheit“ ist (IV 522), also „ohne alle Zweckbeziehung [...] gar keine Willensbestimmung stattfinden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann“ (IV 650). Dies zeigt auch Kants Bestimmung des „Begriffs eines Gegenstandes der praktischen Vernunft“: „Unter dem Begriffe eines Gegenstandes der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit“ (IV 174) – wobei selbstverständlich „aber nicht jeder Zweck [...] moralisch“ ist (VI 132 Anm.) und dies deshalb auch nach den „sittlichen höchsten Zwecken“ (VI 133 Anm.) Ausschau halten lässt.

Deshalb trifft m. E. Habermas' Ansicht nicht zu, dass alles, was (Kant zufolge) aus praktischer Vernunft begründet werden könne, lediglich diejenigen Imperative sind, die sich aus guten Gründen an das menschliche Handlungsvermögen richten (dies ist Sache der Moral), zumal „praktische Vernunft“ (als „Vermögen der Prinzipien“ *und* als „Vermögen der Zwecke überhaupt“: IV 526) sich in Gestalt des der Gesetzgebung der „reinen praktischen Vernunft“ unterstehenden, d. h. des „moralisch bestimmten Willens“, in der Tat über die Moralität hinaus auf das „vollendete Gut“ erstreckt.⁶ Deshalb beruht das „höchste Gut“ „auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“ (IV 255). Habermas hat wohl ein zu enges Verständnis der praktischen Vernunft als „Begehungsvermögen vernünftiger endlicher Wesen“ (IV 238) – d. i. eines „anthropozentrisch konzipierten Vermögens“ –, das sich im (als Bedingung unverzichtbaren) Moralprinzip (als diesem „wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“ als „oberstes Gut“) noch nicht erschöpft,⁷

welches die moralische Gesinnung zwar Triebfedern der Handlung hat (aus der Form der Sittlichkeit), aber keinen Endzweck (in Ansehung der Materie, d. i. der Objekte der vernünftigen Willkür“ (Refl. 6451: AA XVIII, 724; sh. u. Anm. 58). Diese endzweck-orientierte „erweiterte [!] moralische Gesinnung“ bezeichnete Kant später als eine „Willensbestimmung von besonderer Art“ (VI 133 Anm.); deshalb ist von dem „moralischen Gesetz und der Gesinnung nach demselben“ die Rede; letztere zu negieren liefe auf eine „Inkonsequenz“ hinaus.

⁶ Deshalb muss beispielsweise auch „eine Handlung [...] zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetze abgewogen werden, ehe sie [als deren „Zweck“] auf die Glückseligkeit anderer gerichtet wird“ (IV 650 Anm.).

⁷ „In dem höchsten für uns praktischen, d. i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht, so dass das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne dass das andere auch zu ihm gehöre“ (IV

zumal dessen „Objekt“ eben allein „das ganze und vollendete Gut“ (ebd.) darstellt.⁸ Die praktische Vernunftidee des höchsten („vollendeten“) Gutes ist selbst als „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ der „letzte [und vollständige] Zweck der praktischen Vernunft“, der nach Kant in der „Weisheitslehre“ (IV 235f.) bzw. in der Ethik als „System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft“ (IV 510), als „moralische objektive Zwecklehre“,⁹ „hinreichend bestimmt“ wird. Von einer solcherart angeblich „belasteten“ „Er-

242). Denn in beiden Fällen wäre dies nicht „allen sittlichen Gesetzen gemäß“ (IV 679) und somit auch mit dem „vollkommenen Wollen eines vernünftigen [d. h. auch menschlichen!] Wesens“ (IV 238) unvereinbar, d. h. dies wäre moralisch „inkonsequent“.

⁸ Schon früh betonte Kant (Refl. 6890, AA XIX, 194f.): „Es kann überall nichts [...] schlechthin Gutes sein als ein guter Wille [...]. Das Übrige ist entweder mittelbar gut oder nur unter einer restringierenden Bedingung. Allgemeine Glückseligkeit ist für die sehr gut oder angenehm, die sie genießen, aber schlechthin gut ist sie nicht, d. i. vor jedermanns Augen, d. i. in dem allgemeinen Urteil der Vernunft, wenn die, die solche genießen, keine Würdigkeit derselben in ihrem Verhalten haben. [...] Der freie Wille und dessen Beschaffenheit [...] ist allein einer inneren Bonität fähig. Daher nicht die Glückseligkeit, sondern die Würdigkeit, glücklich zu sein, ist das, was die oberste Bedingung alles [!] Guten ausmacht“, also „an sich und schlechterdings-gut ist“ (IV 194). Noch in der für die frühen 1790er-Jahre datierten Refl. 7313 (AA XIX, 310) heißt es: „Das Absolut-Gute kann [...] und muss als Prinzip zu dem, was darin [...] durch Freiheit geschieht, gedacht werden, aber dadurch, dass es selbst unbedingte ist, ist es noch nicht das Ganze, was zum höchsten Gut erforderlich ist.“ Auch hier ist die absolute „Priorität“ der Moralität deutlich angesprochen, die nicht zu einem „Mittel“ für das „höchste Gut“ herabgestuft werden darf, d. h. auch „weiter keine Bedingung über sich hat“ (IV 239). Zugleich ist damit aber auch gesagt, dass sich die Aufgabe der praktischen Vernunft (als „Begehungsvermögen vernünftiger endlicher Wesen“: IV 238) nicht in der „Begründung des Moralprinzips und des Begriffs der Autonomie“ erschöpft, sondern auf das „Ganze aller Zwecke“ zielt. Jene maßgebliche „Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung“, die zuletzt auf das postulatorische „Ich will, dass ein Gott sei“ (IV 278) führt, wird von Habermas offenbar vernachlässigt.

⁹ Kant benannte auch eine auf das „Ganze aller Zwecke“ gerichtete „reine Zweckslehre“ der Freiheit (V 168) als „eine reine praktische Teleologie“. Interessant ist diesbezüglich auch folgende Argumentation Kants, die ebenfalls zeigt, dass praktische Vernunft über den „imperativisch“ bestimmten Horizont der Moral hinausweist, obgleich sie diesen notwendig miteinschließt: „Moralität ist zwar das oberste, aber nicht das einzige Gut [...] Sittlichkeit und Glückseligkeit zu befördern, machen das höchste Gut aus. Dem moralischen Gesetze ganz angemessen zu sein, haben wir in unserer Gewalt, denn es kann kein Sollen auf uns passen, wenn wir nicht auch das Vermögen haben, es zu tun. Aber in Ansehung der Glückseligkeit sie zu erreichen, sie in dem Maße über andere [!] zu verbreiten, als sie es verdienen, – dies Vermögen hat kein einziges Weltwesen. Sobald wir nun zur Beförderung des summi boni mundani streben, so müssen wir doch die Bedingung annehmen, unter der wir es erreichen können, und dies ist die Existenz eines außerweltlichen moralischen Wesens. Ist ein höchstes Gut erreichbar und nicht bloß Chimäre, so muss ich einen Gott annehmen; denn der Mensch kann dies allein nicht ausüben [...]. Die Erreichbarkeit des Zwecks des höchsten Gutes steht nicht in meiner Gewalt. Dass es Zweck sein soll, ist ausgemacht“ (AA XXVIII, 791f.). Hier ist deutlich angesprochen, dass der „Inhalt der Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes“ durchaus „in unserer Macht steht“, wengleich nicht dessen „Verwirklichung“ (und erst recht nicht diejenige „fremder Glückseligkeit“, was indirekt auch auf Kants Lehre vom „ethischen Gemeinwesen“ verweist). Kants Rekurs auf die

weiterung seiner Moraltheorie“ (AGPH II, S. 350)¹⁰ kann also nicht die Rede sein – ebensowenig von „überschießenden Forderungen des Moralgesetzes“ (AGPH II, S. 319). Zu fragen ist: Was genau besagen diese angeblich „überschießenden Forderungen des Moralgesetzes“, wenn „der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern [...], der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte“ (IV 262), doch ein solcher ist, bei dem „die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt“ (ebd.) und folglich auch nicht dem Maßstab bzw. Gebot des kategorischen Imperativs unterliegt? Deshalb ist diese Hoffnung darauf streng genommen auch nicht Sache der „Vernunftmoral“, d. i. der „moralischen Denkungsart“, sondern allein der in jener „Zweckslehre“ verankerten „moralisch *konsequenten* Denkungsart“ als „Willensbestimmung von besonderer Art“, zumal letztere in ihrer „Besonderheit“ weder „rein moralisch“ ist noch bloß „bedingten Zwecken“ folgt,¹¹ sondern „ein Bedürfnis des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objekts (das höchste Gut) erweiternden uneigennützigen Willens“ (VI 132f. Anm.) ist.

Habermas' Kritik trifft deshalb vermutlich auch nicht zu, dass der Begriff des „höchsten Gutes“ und des „Endzwecks“ (des moralischen Handelns) infolge einer „systematisch fremde(n) teleologische(n) Denkfigur¹² in eine deontologisch angelegte Moraltheorie eingeführt

„sittlichen höchsten Zwecke“ und auf den sich „nach der Analogie mit der Gottheit“ denkenden Menschen (im Gemeinspruch-Aufsatz: VI 133 Anm.) lässt übrigens vermuten, dass er dabei an die Einheit des „Endzwecks der praktischen Vernunft“ mit den „Zwecken, die zugleich Pflichten sind“, dachte.

¹⁰ Als fragwürdig erweist sich deshalb die (auch im Kontext der Interpretation des kantischen „ethischen Gemeinwesens“ geäußerte) These: „Die Erweiterung des Moralgesetzes [!] um die Postulatenlehre, die das der Vernunft selbst inwohnende Interesse befriedigen sollte, scheidet unter Kants eigenen Prämissen“ (AGPH II, S. 360). Von einer solchen „Erweiterung des Moralgesetzes um die Postulatenlehre“ ist bei Kant auch gar nicht die Rede (es widerspricht dies auch dem Verhältnis von „Analytik“ und „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“), weshalb wohl auch nicht das „Scheitern“ einer solchen angeblichen „Erweiterung“ konstatiert werden kann.

¹¹ Beim späteren Kant ist auch von dem „moralische(n) Gesetz und de(m) Zweck eines dem gemäßen [!] Willens“ (Refl. 6432: AA XVIII, 714; sh. u. Anm. 61) die Rede. Habermas' Kritik an dieser von Kant betonten „Willensbestimmung von besonderer Art“ verfehlt vermutlich auch deshalb ihr Ziel, weil der „Endzweck“ dieser „Willensbestimmung“ ja keineswegs, wie Habermas nahelegt, „im Bild einer ‚Gesellschaft nach Tugendgesetzen‘ konkretisiert [!]“ wird (AGPH II, S. 356). Eine solche „Konkretisierung“ des „Endzwecks“ findet sich bei Kant jedoch nicht, denn der in jener „Willensbestimmung von besonderer Art“ intendierte „Endzweck“ hat mit dieser „Gesellschaft nach Tugendgesetzen“ direkt gar nichts zu tun. Auch darin zeigt sich vermutlich, dass Habermas offenbar die Unverfügbarkeit des individuellen „höchsten Gutes“ mit der Unverfügbarkeit des „gemeinschaftlichen Zweck(s), nämlich der Beförderung des ‚höchsten‘, als „eines gemeinschaftlichen Guts“ (IV 756) vermengt – letzteres ist doch eher eine (damit nicht zu verwechselnde!) Perspektive des „ethischen Gemeinwesens“ in der „Religionsschrift“.

¹² „Systematisch fremd“ ist diese „Denkfigur“ freilich auch insofern, als die christlich verankerte Hoffnung darauf, „dass, was nicht in unserm [moralischen] Vermögen ist, uns anderweitig werde zu

wird“ (AGPH II, S. 333), wobei im „Rahmen einer deontologischen Moralphilosophie die Einführung dieser aus der Tradition der Güterethiken bekannten teleologischen Grundbegriffe ziemlich überraschend“ sei (AGPH II, S. 348f.). Dagegen sei nochmals betont: Keineswegs taucht im „Rahmen einer deontologischen Moralphilosophie“ überraschenderweise der Begriff des höchsten Gutes auf; dies ist vielmehr ausdrücklich erst innerhalb der maßgebenden Konzeption der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ (der „moralisch konsequenten Denkungsart“) der Fall. Während die Analytik der reinen praktischen Vernunft lediglich darzutun soll, dass es reine praktische Vernunft gebe, „und in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen“ (IV 107) kritisiert, zielt doch erst die „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ auf die Möglichkeit des „höchsten Gutes“ ab, die sich auch deshalb mit den „Grundbegriffen des allgemeinen Gesetzes und der Autonomie“ durchaus nicht „begnügen“ kann (so AGPH II, S. 350). Es handelt sich dabei also im Grunde um keine „erweiterte Moraltheorie“, zumal die „Dialektik der reinen Vernunft“ doch einen anderen Gegenstand hat. Habermas widerspricht damit offenbar indirekt auch der kantischen These aus der „Analytik“, „dass die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Gut gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjekte gar sehr einschränken und Abbruch tun“ (IV 241). Nachdrücklich betonte Kant in der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ (IV 255), dass „in dem moralischen Gesetz nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens“ besteht. „Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir *sollen* das höchste Gut (welches also doch möglich sein muss) zu befördern suchen“ (ebd.).

Habermas zufolge verhält es sich hingegen so: Der auf Vermeidung von Heteronomie bedachte Mensch

darf das erstrebenswerte Objekt des höchsten Gutes nur als im Moralgesetz *enthalten* [!] vorstellen. Er darf sein Bemühen um eine moralische Lebensführung an einem solchen übergreifenden, auch *auf ihn selbst bezogenen Zweck orientieren*, aber nicht aus ihm *begründen*. Daher kann er der Glückseligkeit nur und bestenfalls unter der Bedingung teilhaftig werden, dass er sich ihrer als würdig erweist, und zwar durch stete Befolgung

statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht“ (IV 259 Anm.), den Denkhorizont der „griechischen Schulen“ offenbar sprengt und auf die durch „hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft“ (VI 186) verweist, die freilich auch die bei „allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten“ (VI 175) anzutreffende Vorstellung eines „Endes aller Zeit“ modifiziert, gleichwohl einer „docta ignorantia“ verpflichtet ist.

des Moralgesetzes. Ja, die Unterordnung des Telos unter das Gesetz ist nur konsequent, wenn das Streben nach Glückseligkeit als *Bestandteil* der Befolgung einer moralischen Pflicht ausgewiesen werden kann. Daraus ergibt sich als Konsequenz, dass uns die Beförderung der Glückseligkeit [freilich nur „so viel [...] in unserem Vermögen ist“!], durch das moralische Gesetz geboten¹³ wird (KU AA 05, 451) (AGPH II, S. 350).

Indes, das erstrebte „höchste Gut“ ist nach Kant gerade nicht „in den Moralgesetzen [...] enthalten“ (IV 654 Anm.)¹³ – das „Streben“ danach ist deshalb (entgegen Habermas: AGPH II, S. 350) auch kein „Bestandteil der Befolgung einer moralischen Pflicht“, sondern geht notwendig über „den Begriff der Pflichten in der Welt hinaus“ (IV 654 Anm.) (sh. u. 1.1.). Deshalb verheißt „das moralische Gesetz für sich [...] doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden“ (IV 260); so wenig „Glückseligkeit allein“ das „vollständige Gut“ (II 682) sein kann, so sehr gilt auch, dass „Tugend“ zwar „das oberste Gut, [...] aber noch nicht das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen“ (IV 238) ist, das jedoch keineswegs schon in der „moralischen Denkungsart“, d. h. in der Verpflichtung auf das „moralische Gesetz“, enthalten ist. Als „Zweck an sich selbst“ (VI 133 Anm.) geht es als erhofftes aus dem „moralisch bestimmten [!] Willen“ und insofern – indirekt – „aus der Moral hervor“ (IV 651), ist also (als „moralisches Produkt“: III 648) zwar mit der „reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich“ verbunden (!) (IV 806), jedoch nicht in der Moralität „enthalten“.

Habermas kehrt jedoch die zentrale kantische Argumentation offenbar geradewegs um, der zufolge, jener „Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung“ (IV 238) gemäß, vielmehr „im Begriff des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht bloß Objekt, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei; weil alsdenn in der Tat das in diesem Begriff-

¹³ Denn: „Bei der Frage vom Prinzip der Moral kann [und muss!] [...] die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens, (als episodisch) ganz übergangen und beiseite gesetzt werden“ (VI 133), weshalb das „höchste Gut“ auch nicht „im Moralgesetz enthalten“ ist, was auch die Trennung von „Analytik“ und „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ erklärt. Kants diesbezügliche Argumentation ist allerdings nicht immer präzise; so ist in der Tat (wie auch in manchen Passagen der „zweiten Kritik“: z. B. IV 254f.; 261) noch in der Religionsschrift davon die Rede, dass „das moralische Gesetz [!] will, dass das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde“ (IV 652); dann heißt es jedoch (korrigierend) wiederum, dass „der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, [...] ein synthetischer Satz a priori“ sei, „der durch das moralische Gesetz eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert [!]“ (IV 655 Anm.), die „notwendige Beziehung“ auf diesen Zweck „nicht auf den Grund, sondern [...] auf die notwendigen Folgen der Maximen“ gehe (IV 650). Sh. o. Anm. 5.

fe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand [...] den Willen bestimmt“ (IV 237f.). Im „Begriff des höchsten Gutes“ ist demnach zwar das „moralische Gesetz“ „mit eingeschlossen“, nicht jedoch ist im „moralischen Gesetz“ schon das „höchste Gut“ „enthalten“, das vielmehr eine darüber noch hinausweisende „Verbindlichkeit“ (sh. u. Anm. 15) anzeigt. Schon in der (auf die Hoffnungsfrage abzielenden) „Dialektik der praktischen Vernunft“ geht es also nicht mehr (wie in der an der Frage „Was soll ich tun?“ orientierten „Analytik“) um eine „deontologische Moralbegründung“,¹⁴ sondern, in betonter Abgrenzung davon und in („christlich“ orientierter) Auseinandersetzung mit den hellenistischen Schulen, um die Einführung des für die Ethik als „Zwecklehre“ konstitutiven „Endzwecks“, die in der Kennzeichnung der praktischen Vernunft als dem „Vermögen der Zwecke“ fundiert ist, wie Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ – in der Unterscheidung der „Analytik“ und der eigenständigen „Dialektik“ – und in der „moralischen Teleologie“ der „dritten Kritik“ (sowie in der Vorrede zur „Religionsschrift“ und auch noch in der späten Preisschrift) unermüdlich dargelegt hat. Es ist auch zu vermuten, dass Habermas die Intention der „transzendentalen Deduktion“ der Idee des „höchsten Gutes“ („wie ist das höchste Gut praktisch möglich“?: IV 241) und ihren „quid juris“-Anspruch doch zu gering veranschlagt.

Unberücksichtigt bleibt bei Habermas deshalb offenbar auch Kants ausdrücklicher Hinweis auf das „höchste Gut“ als ein „Objekt, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach apriori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir [erst] in der reinen praktischen Vernunft uns unterfangen wollen“ (IV 183). Dieses von Kant eigens betonte „weit hinterher“ des „höchsten Gutes“ begründet ja auch die in der „Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung“ (IV 238) verankerte Bezugnahme der moralisch *konsequenten* Denkungsart auf den „Endzweck der praktischen Vernunft“, den der Mensch im Sinne „moralischer Zweckmäßigkeit“ (VI 111) „hat und haben soll“ (V 580; IV 653),¹⁵ weil nur eine dementsprechende „Welt [...] allen sittlichen Gesetzen ge-

¹⁴ Auch die kantische „fides-Bestimmung“ als „Vertrauenshoffnung“ im Rahmen der Ethiktheologie zeigt dies. Ausdrücklich betonte Kant auch im Beschluss der Metaphysik der Sitten, dass die Religionslehre außerhalb der reinen Moralphilosophie liegt (IV 627ff.), obgleich sie daran anschließt. Es ist allein die „erweiterte moralische Gesinnung“, die als eine „Willensbestimmung von besonderer Art“ (IV 133 Anm.) auf die Religion führt.

¹⁵ „Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhängen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar apriori, [als Folge] einen Endzweck, welchem nachzustreben [!] es uns [als „moralisches Ideal“] verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“ (V 576). Diese „Verbindlichkeit“ ist diejenige der „moralisch konsequenten Denkungsart“, d. i. eines „moralisch bestimmten [!] Willens“ (IV 244), die nur um den Preis einer „Inkonsequenz“ missachtet werden kann. Das „höchste Gut“ ist eine „in der Idee der Vernunft“

mäß wäre“ (II 679). Der Bezug auf diesen „Endzweck“ ist also nicht ein wunschbesetzter „Bedürfnisglaube“, sondern selbst – „ganz unparteiisch“ – ein „objektiver Zweck“, der so freilich Gegenstand einer auf die „Idee des Ganzen aller Zwecke“ gerichteten „Willensbestimmung von besonderer Art“ (IV 133 Anm.) ist, d. h. sich damit allein an den „sittlichen höchsten Zwecken“ (ebd.) orientiert.

Habermas hat diese „Willensbestimmung von besonderer Art“ – unter Auslassung wichtiger näherer Bestimmungen – hingegen folgendermaßen kommentiert:

Warum hier, im Hinblick auf die Realisierung des Endzwecks, von einer ‚Willensbestimmung der besonderen Art‘ die Rede ist, könnte sich daraus erklären, dass es sich bei diesem Objekt um ein nur kooperativ hervorzubringendes, nur ‚durch unsere Mitwirkung mögliches Gut‘ handelt. Dieser Wille ist nur als kollektiver hinreichend, um den Endzweck zu realisieren, während sich eine moralische Verpflichtung nur an den Willen einer individuellen Person richten darf (AGPH II, S. 356).

Letzteres trifft gewiss zu – gleichwohl ist m. E. die daran geknüpfte Vermutung verfehlt: Nicht, weil es sich bei diesem Objekt um ein „nur kooperativ hervorzubringendes, ‚nur durch unsere Mitwirkung mögliches Gut‘ handelt“, ist von dieser „Willensbestimmung von besonderer Art“ die Rede, sondern weil sich solche „Willensbestimmung“ der praktischen Vernunft (aufgrund ihrer „Besonderheit“) über die Moralität hinaus eben (gemäß der „Ordnung der Zwecke“) als ein Bedürfnis der „moralisch gesinneten Vernunft“ (sh. o. Anm. 3) zur Geltung bringt, die um die prinzipielle Unverfügbarkeit des höchsten Gutes (als dem „wahren Objekt“, dem „höchsten Zweck eines moralisch bestimmten [!] Willens“: IV 244) weiß und sich dennoch – hoffend – an jener „moralischen Zweckmäßigkeit“ orientiert. Die moralische Verpflichtung zur „Beförderung des höchsten Gutes“ (im strengen Sinne) besagt doch lediglich die Befolgung der Rechts- und der Tugendpflichten und die gebotene Sensibilisierung dafür; sie besteht „praktisch“ in der moralischen Anstrengung des „Hinwirkens“ im Sinne der notwendigen Orientierung am „obersten Gut“ sowie in der daran geknüpften – in jener „erweiterten moralischen Gesinnung“ der „moralisch konsequenten Denkungsart“ verankerten – Zwecksetzung, die der „Wohlgesinde in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte“ (V 580). Über das gebotene moralische „Mitwirken“ hinaus kann die „Beförderung des höchsten Gutes“ freilich keine Pflicht sein, denn über das moralische Streben nach hu-

liegende „Verbindlichkeit“; Kant verwies auf eine „Verbindlichkeit“, diesen „Begriffen zu folgen, die, wenn sie gleich nicht objektiv zulänglich sein möchten, doch nach dem Maße unserer Vernunft überwiegend sind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Besseres und Überführenderes erkennen“ (II 527).

manen und gerechten Lebensverhältnissen hinaus ist die „Realisierung“ dieses Zwecks der menschlichen Verfügbarkeit entzogen. Die moralische Hin- und Mitwirkung zum möglichen höchsten Gut nach unserem größten Vermögen (IV 278), „nach allen Kräften“ (V 580), ist nach Kant in der Tat geboten; die Erfüllung dieses Gebotes beschränkt sich indes auf das „Nachstreben“ (V 576), d. h. eben: „so viel an uns ist“ (V 577). Sich das „höchste Gut zum Endzweck allen Handelns zu machen“, bedeutet also nichts anderes als das moralische *Hinwirken* auf diesen – als Folge in der praktischen Vernunft selbst verankerten – Endzweck (das „Ideal“ der „aller Sittlichkeit gemäßen Glückseligkeit“: II 679); die diesbezügliche Verpflichtung ist deshalb auch nicht moralisch ungerechtfertigt. Habermas setzt jedoch offenbar auch die „Pflicht, an der Realisierung des Endzwecks mitzuwirken“,¹⁶ mitunter stillschweigend mit der vorausgesetzten „Möglichkeit, ein solches Gut in der Welt zu *realisieren*“, gleich. Indes, erst im hoffenden Ausblick auf das „höchste Gut“ der „moralisch gesinneten Vernunft“ – d. i. „außer der bloßen Rechtmäßigkeit unserer Handlungen“ (III 387 Anm.) – erweist sich das moralische Bemühen des „Hinwirkens“ (des „Nachstrebens“) auch schon als „Beförderung des höchsten Gutes“,¹⁷ die deshalb die menschlichen Kräfte auch nicht überfordert. Hingegen ist auch eine „kollektive Anstrengung“ (AGPH II, S. 356.358) jedenfalls nicht imstande, diesen „Endzweck“ zu „realisieren“ (wie Habermas unterstellt); jedoch ist von einem diesbezüglichen angeblichen „kollektiven Willen“ (ebd., S. 356) in der kantischen Begründung dieser auf die Folgen abzielenden „Willensbestimmung von besonderer Art“ als einer konsequent „erweiterten moralischen Gesinnung“ auch gar nicht die Rede. Habermas zufolge steht jedoch bemerkenswerterweise schon der „Inhalt der Pflicht zur Beförderung – und nicht erst diejenige zur Verwirklichung – des höchsten Gutes nicht in unserer Macht.“¹⁸

¹⁶ Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, S. 230.

¹⁷ In diesem Sinne merkte Kant offenbar in klärender Absicht an: „Zur Pflicht gehört hier nur [!] die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewusstsein unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung derer allein sie, als Erklärungsgrund betrachtet, Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht, Glaube und zwar reiner Vernunftglaube heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt“ (IV 256f.).

¹⁸ Hingegen betonte Kant als „conditio humana“, dass „die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten“ könne (III 387 Anm.). Ohne die Annahme des „höchsten Guts“ kann die über den moralischen Horizont hinausweisende „praktische Vernunft sich nicht in Ansehung ihres notwendigen Zwecks erhalten“ (III 498 Anm.). Hier klingt noch das frühe Motiv der „Selbsterhaltung der Vernunft“ als „Fundament des Vernunftglaubens“ an (sh. u. Anm. 23).

1.1 Habermas' Frage: „Aber kann die Beförderung des höchsten Gutes überhaupt als eine moralische Pflicht qualifiziert werden?“ (AGPH II, S. 355) Zu seiner Kritik an dieser angeblich „problematischen“, „überschwänglichen Superpflicht“

In Habermas' Auseinandersetzung mit Kants Postulatenlehre spielt seine Kritik an dieser von Kant betonten „Beförderung des höchsten Gutes“ eine zentrale Rolle; sie (und der daran geknüpfte Anspruch der Postulatenlehre) wird als eine von Kant fälschlicherweise geltend gemachte – zusätzliche, „problematische“,¹⁹ „überschwängliche“²⁰ – „Superpflicht“²¹ entschieden in Frage gestellt: „Aber kann die Beförderung des höchsten Gutes überhaupt als eine moralische Pflicht qualifiziert werden?“ (AGPH II, S. 355)²² In diesem Sinne will Habermas

zeigen, dass das Postulat eines Weltenurhebers, der den Lauf des unter kausalen Gesetzen stehenden Weltgeschehens mit den Folgen der moralisch freien Handlungen intelligibler Wesen koordiniert, ebenso wie das Postulat der Unsterblichkeit der Seele auf der falschen Voraussetzung beruht, dass die Beförderung dieser überschwänglichen Ziele als moralische Pflicht qualifiziert werden kann. Denn die Verwirklichung [!] des Endzwecks,²³ der die jeweils eigene Glückseligkeit als Folge moralischen Handelns einschließt, verlangt eine solidarische, also von der Mithilfe anderer abhängige Anstren-

¹⁹ Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, S. 235; Habermas, *Replik auf Einwände, Reaktionen und Anregungen*, S. 376.

²⁰ Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, S. 226.228; Habermas, *Replik auf Einwände, Reaktionen und Anregungen*, S. 376.

²¹ Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, S. 234.

²² Habermas' diesbezügliche Zweifel finden sich (im Grunde unverändert) in allen seinen einschlägigen kritischen Bezugnahmen auf Kant.

²³ Erneut ist zu betonen: Bei Kant ist jedoch nicht von der gebotenen „Verwirklichung des Endzwecks“ die Rede, zumal doch der Mensch ihm zufolge das höchste Gut zwar „hoffen, aber nicht hervorbringen kann“ (IV 851). Allein darauf zielt die Absicht, das höchste Gut „zum Gegenstand unserer Bestrebungen zu setzen“ (IV 261), und eben darauf geht auch jene erwähnte „Willensbestimmung von besonderer Art“, worauf allein die sinn-orientierte „Selbsterhaltung der Vernunft“ verpflichtet ist. Schon früh bestimmte Kant das „Prinzip der Selbsterhaltung der Vernunft“ als „das Fundament des Vernunftglaubens, in welchem das Fürwahrhalten eben den Grad hat als beim Wissen, aber von anderer Art ist, indem es nicht von der Erkenntnis der Gründe im Objekt, sondern von dem wahren [!] Bedürfnis des Subjekts in Ansehung des theoretischen so wohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft hergenommen ist. Es bleibt immer Glauben, niemals wird's Wissen und ist auch als das erstere für Geschöpfe am zweckmäßigsten. Das Wissen bläht auf (wenn es Wahn ist), aber das Wissen bis zu den Grenzen desselben (Sokrates) macht demütig“ (Ref. 2446, AA XVI, 371f.).

gung, die nicht ohne Verletzung des Grundsatzes *nemo ultra posse obligatur* zum Inhalt einer an den Einzelnen adressierten Pflicht gemacht werden kann (AGPH II, S. 333).²⁴

Dieses (angeblich) „fälschlich zur moralischen Pflicht“ Gemachte besteht nach Kant jedoch gar nicht – dies ändert freilich nichts an dem gemeinsam „hinwirkend-nachstrebenden“ (und wechselseitig motivierenden) Bemühen um diese „Beförderung“, auch wenn natürlich „die Idee einer Vereinigung der Menschen unter Tugendgesetzen nicht zum Inhalt einer moralischen Pflicht gemacht werden“ kann (AGPH II, S. 358).

Nochmals sei darauf hingewiesen: Ausdrücklich und wiederholt betonte Kant hingegen, dass der Satz, dass „jedermann sich das höchste, in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen solle“, „ein synthetischer praktischer Satz apriori“ sei, „und zwar ein objektivpraktischer durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der

²⁴ Habermas' andernorts geäußelter Einwand beruht vermutlich ebenfalls auf einer nicht unproblematischen Folgerung: „Denn mit dem unbedingten Sollen moralischer Gebote wird vorausgesetzt, dass es in der Macht des verpflichteten Individuums steht, das Gebot zu erfüllen oder zu verletzen, indem es den widerstrebenden Neigungen der Natur nachgibt. Der gute Wille kann nur Sache des Individuums sein. Daher [?] kann es eine moralische Pflicht zur solidarischen Beförderung des höchsten Gutes nicht geben. Die Postulatenlehre [!], die mit dieser Pflicht steht und fällt, verdankt sich einer *petitio principii*; indem sie etwas zur Pflicht [einer „Superpflicht“?] erhebt, was die moralischen Kräfte eines Einzelnen [?] übersteigt, impliziert sie bereits die Unzumutbarkeit, die sie dann als die uneingelöste Voraussetzung einer vermeintlich zumutbaren moralischen Forderung ausgibt, um damit, nach Maßgabe des Grundsatzes *nemo ultra posse obligatur*, den göttlichen Beistand und die Unsterblichkeit der Seele zu rechtfertigen. Was Kant im Rahmen einer Moraltheorie, die aus guten Gründen nur den freien Willen des Einzelnen als Adressaten unbedingter Forderungen zulässt, fälschlich zur moralischen Pflicht [!] machen möchte, ist die Verpflichtung zur solidarischen Verwirklichung [!] eines gemeinsamen, nur durch kollektive Anstrengung erreichbaren Ziels“ (AGPH II, S. 356). Der darin ausgesprochene Einwand ist m. E. nicht stichhaltig: „Zwar soll sich das moralisch handelnde Subjekt immer schon als ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke denken; aber das ändert nichts daran, dass es als ein natürliches, unter dem Moralgesetz individuell handelndes Vernunftwesen mit der Pflicht zur Hervorbringung eines solchen ethischen Gemeinwesens grundsätzlich überfordert wird, weil dieses sich nur als Erzeugnis eines solidarischen Zusammenwirkens aller denken lässt. Denn es kann nicht in der Verantwortung irgendeines Einzelnen liegen, auf das Zusammenstimmen der freien Entscheidungen aller Einzelnen Einfluss zu nehmen.“ (AGPH II, S. 356f.) Das ist allerdings auch die Auffassung Kants, denn dies ist eben nicht „in unserer Gewalt“ – und zwar in einem zweifachen Sinn: Erstens gibt es keine Pflicht zur (unverfügbaren) „Hervorbringung eines ethischen Gemeinwesens“, sondern lediglich zum „Hinwirken“ darauf, und zweitens entzieht sich natürlich auch das gebotene „solidarische Zusammenwirken“ zu einem „ethischen Gemeinwesen“ der Verfügbarkeit. Dennoch bleibt davon (und von jener „überfordernden Pflicht“) das gebotene Bemühen darum ganz unberührt, das dann eben auch den (über die „Rechtspflichten“ hinausgehenden) Anspruch der „Tugendpflicht“, sich „das Wohl und Heil des anderen zum Zweck zu machen“ (IV 588), betrifft. – Habermas' Interpretation des kantischen „ethischen Gemeinwesens“ und sein daran geknüpftes modifiziertes Verständnis des „höchsten Gutes“ kann hier nicht verfolgt werden (sh. dazu das in Anm. 2 erwähnte Buch des Verf., bes. 430ff.).

Pflichten in der Welt *hinausgeht*,²⁵ und *eine Folge derselben* (einen Effekt) hinzutut, der in den moralischen Gesetzen nicht [!] enthalten ist, und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann“ (IV 654 Anm., v. Verf. hervorgehoben) – und deshalb auch keine überschwängliche „Superpflicht“ darstellt, denn: „Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist“ (IV 328). Gegen Habermas ist darauf hinzuweisen, dass seine Infragestellung dieser angeblichen „Superpflicht“ genauer besehen auf eine Problematisierung jener auf den „Endzweck“ gerichteten (die „Vernunftmoral“ transzendierenden) „Willensbestimmung von besonderer Art“ hinausläuft. Nur im Sinne des moralisch motivierten „Nichtverzichtenkönnens“ auf die in diesem „moralischen Endzweck“ intendierte Idee der Gerechtigkeit (die anderes als einen in uns durch die „Natur [...] gelegte(n) unwiderstehliche(n) Zweck“ [V 578] besagt) lässt sich sagen – dies weist freilich über die „Vernunftmoral“ notwendig hinaus:

Mit der Postulatenlehre versucht Kant, den Gedanken einer *rettenden* Gerechtigkeit, der bisher religiösen Überlieferungen vorbehalten war, als ein Element der Vernunftmoral selbst zu rechtfertigen; denn aus der Vernunftmoral [genauer jedoch: allein aus der „moralisch *konsequenten* Denkungsart“ und nicht aus der „moralischen Denkungsart“] folgert er den Vernunftglauben an einen Gott, der das Superadditum der Glückselig-

²⁵ Kant korrigierte bzw. präzierte damit offenbar in gewisser Weise missverständliche Bemerkungen der „zweiten“ und „dritten Kritik“ (vgl. o. Anm. 13): „Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen“ (IV 261), den „Endzweck“ „so viel [...] in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz [!] geboten“ (V 578); zugleich ist es jedoch wiederum so, dass das „Erfordernis des Endzwecks [...] die praktische Vernunft [!] den Weltwesen vorschreibt“ (ebd.), d. h. der Idee der „moralischen Zweckmäßigkeit“ folgt. Jener „moralisch bestimmte [!] Wille“ (IV 244) besagt eben dies (wie Kant später offenbar in klärender Absicht feststellte): der „moralische Endzweck“ geht in diesem Sinne „aus der Moral hervor“ (IV 651 Anm.), wird also zwar „durch das moralische Gesetz eingeführt [...] wodurch gleichwohl die praktische Vernunft [!] sich über das letztere erweitert [!]“ (IV 655 Anm.). Kant verstand diesen „Endzweck der praktischen Vernunft“ deshalb im Sinne einer „reinen praktischen Teleologie“ gerade nicht (wie Habermas meint) als einen der „üblichen [!] moralisch gebotenen Zwecke“, sondern ausdrücklich als den, der allein auf „das Ganze aller Zwecke“ (VI 132 Anm.) geht (und auch „nur ein einziger sein kann“: II 701). Damit korrigierte er aber ebenso die noch in der „dritten Kritik“ geäußerte (und teilweise noch in der Religionsschrift anzutreffende) Auffassung, das „Erfordernis des Endzwecks“ sei ein durch praktische Vernunft „vorgeschriebener“, in die Menschen „durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck“ (V 578), zumal dies zwar ein erstrebter „subjektiver Endzweck“, aber keinesfalls ein gesollter „Zweck an sich selbst“ (VI 133 Anm.) wäre. Dieser „unwiderstehliche Zweck“ besagt nun vielmehr die ganz „uneigennützig“ verständliche „Absicht, zu einem solchen Ganzen [,aller Zwecke“] zu gehören“ (VI 133 Anm.). Die „Pflicht“ der „Beförderung“ des „höchsten Gutes“ hat deshalb (als ein zwar „moralisch bestimmter Wille“) auch einen anderen Stellenwert; es ist dies jedenfalls keine die menschlichen Kräfte übersteigende Pflicht, die jedoch dem „Maßstab des kategorischen Imperativs nicht genüge“ (wie Habermas meint).

keit, das heißt des Genusses des höchsten Gutes als eine *mögliche Konsequenz* einer im spröden deontologischen Sinne gerechten Lebensführung verspricht. Aus praktischer Vernunft dürfen wir die Existenz Gottes, also der Autorität für möglich halten, der zwar keine moralischen Verdienste ‚vergütet‘, aber die Macht hat, die durch ein tugendhaftes Leben erworbene Anwartschaft auf Glückseligkeit einzulösen (AGPH II, S. 351).

Auch dazu ist ein Mehrfaches kritisch anzumerken: (a) „Aus praktischer Vernunft“ ist keineswegs die „Existenz Gottes“ nur „für möglich“ zu halten (wovon noch näher die Rede sein soll, sh. u. S. 237–239; 248–249); auch der von Habermas beigefügte Verweis auf die „Autorität“ ist nicht ganz klar; und ein „Anrecht“ auf ein „der ewigen Seligkeit äquivalentes Glück“ gibt es nach Kant nicht – dies war ihm ganz fremd (wie auch seine wiederholten Bezüge zur Gnadenthematik verraten), weshalb auch die ihm zugeschriebene Auffassung, dass der „vernünftige Glaube“ sich an dem „internen Zusammenhang des moralischen Verhaltens mit dem Kontostand angesparter Glückswürdigkeit“ (AGPH II, S. 621) orientiere, missverständlich ist (denn das moralische „Konto“ ist leer, und die „Glückswürdigkeit“ bedeutet lediglich die „Nicht-Unwürdigkeit“). Kant verwies diesbezüglich wiederholt auf einen zentralen Aspekt der „christlichen Glaubenssubstanz“: „Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muss) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, dass, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, dass, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht“ (IV 259 Anm.). Denn: „Wo das eigene Tun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (streng richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft [!] befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne dass sie bestimmen darf, worin sie bestehe) gläubig anzunehmen. [...] Man kann noch hinzusetzen, dass der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sei, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit) Mut und feste Gesinnung fassen kann, dass er am Gelingen seiner Endabsicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt“ (VI 310). Der von Kant dem Christentum zugebilligte „Lernprozess“ besteht wohl nicht zuletzt in der ebenfalls durch „größere Bearbeitung sittlicher Ideen“ (II 686) erreichten Distanzierung einer moralischen „Vermessenheit“ und des darauf gestützten „Eigendünkels“. Jene „Selbsterhaltung der Vernunft“ ist in diesem Sinne mit ihrer (auch „praktischen“) „Selbstbegrenzung“ eng verbunden und eröffnet wohl auch den Blick auf unabgoltene „semantische Potentiale“ (sh. auch u. Anm. 48).²⁶

²⁶ Es bleibt zu beachten, dass die darauf gerichtete Frage „Was *darf* ich hoffen?“ den „Vernunftglauben“ in besonderer Weise als „Hoffnungsglauben“ ausweist, der die Bedingung der Möglichkeit bzw. der

(b) Ebenso ist darauf hinzuweisen, dass das „höchste Gut“ als „Endzweck der praktischen Vernunft“ (als „letzter und vollständiger Zweck“: IV 250; 261) keineswegs (wie Habermas behauptet) ein „superadditum“ ist, sondern als „sittlicher höchster Zweck“ (sh. o. 223f.) ein „wahres Objekt“ der über die Pflicht, die „Vernunftmoral“, sich „erweiternden“, d. h. darüber noch hinausweisenden „praktischen Vernunft“ selbst. In diesem Sinne betonte Kant auch die „mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene [!] Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen“ (IV 256), die folglich auch nicht selbst eine „Pflicht“ sein kann, sondern den auf ihren „Endzweck“ (das „vollständige Gut“) abzielenden „vollständigen [!] praktischen Gebrauch der Vernunft“ (IV 278 Anm.) thematisiert. Ein weiterer Punkt der Habermas’schen Kant-Kritik hängt damit eng zusammen.

2 Ein zentraler Einwand: Die von Habermas diagnostizierte Kompensation einer „Motivationsschwäche“ als die notwendige „Ermutigung der eigenen Kräfte“ – eine „psychologische Dekonstruktion“ des kantischen „Vernunftglaubens“?

Daran anschließend bleibt nämlich – ein wenig ausführlicher – anzumerken, dass die von Habermas vermutete kompensationsbedürftige moralische „Motivationsschwäche“ wohl kaum der leitende Gesichtspunkt der Postulatenlehre ist. Sein eindringlicher diesbezüglicher Befund sei ausführlich zitiert:

Als das eigentliche Problem erweist sich die Motivationsschwäche einer vernünftigen, also kognitivistisch begriffenen Moral, der nicht nur von Haus aus die Antriebskraft des religiösen Heilsversprechens fehlt, sondern die auch mit einer Aufgabe überfordert wird, die Kant ihr mit einem weiterreichenden Interesse der Vernunft an den kumulativen Ergebnissen moralischen Handelns in der Welt aufbürdet. Der Aufklärer Kant verbindet nämlich die moralisch zu beantwortende Frage ‚Was soll ich tun?‘ mit dem der Vernunft innewohnenden *Interesse* an einer nichtdefätistischen, dem ‚*Vernunftglauben*‘ in den Mund gelegten Antwort auf die Frage Was darf ich hoffen?. Um die moralisch vernünftigen Gebote mit einer durchaus realistisch eingeschätzten Bedürfnisnatur

Vernünftigkeit der gerechtigkeits-orientierten Hoffnung thematisiert und sich allein über diese moralisch verankerte Hoffnung „Moral [...] zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert“ (IV 652), wodurch erst „Gott der Gegenstand der Religion wird“ (IV 263 Anm.).

des Menschen zu versöhnen, soll der ‚moralische Glaube‘ auch das hoch motivierende Streben nach der jeweils eigenen *Glückseligkeit* und der Verwirklichung des ‚Endzwecks‘ einer ‚ethischen‘, das heißt alle vernünftigen Wesen unter selbstgegebenen moralischen Gesetzen vereinigten ‚Gemeinschaft‘ einschließen. Weil dieses Ziel ohne göttliche Intervention nicht einmal gedacht werden kann, versucht Kant zu begründen, warum wir als moralisch Handelnde die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele wenigstens ‚postulieren‘, das heißt in einem ambivalenten Sinn ‚fürwahrhalten‘ dürfen. Allerdings werden wir prüfen müssen, ob die Begründung der Postulate selbst [...] unter Prämissen nachmetaphysischen Denkens einleuchten. Es wird sich herausstellen, dass der Kredit, den Kant der Postulatenlehre einräumt, nicht gedeckt ist (AGPH II, S. 332f.).

Dieser für Habermas’ Kant-Kritik insgesamt zentralen Erklärung über die angebliche „Motivationschwäche einer vernünftigen Moral“ ist jedoch ebenso in mehrfacher Hinsicht kritisch zu begegnen. So ist (1.) schon zu fragen, ob sie nicht doch die bei Kant maßgebende „Ordnung der Zwecke“ missachtet und so den Anspruch des auf den praktisch notwendigen Zweck des reinen Vernunftwillens gerichteten „Bedürfnisses in schlechterdings notwendiger Absicht“ unterbietet bzw. verfehlt. Denn es geht dabei wohl nicht primär um eine Versöhnung „der moralisch vernünftigen Gebote mit der realistisch eingeschätzten Bedürfnisnatur des Menschen“, sondern mit Blick auf die Weltstellung des „vernünftigen Weltwesens“ um den schon wiederholt betonten Sachverhalt, dass sich, einem unabweislichen „Vernunftbedürfnis“ (IV 278 Anm.) zufolge, das „höchste Gut“ (als der „ganze Zweck“) nicht in dem „obersten Gut“ erschöpft. Jedoch ist das erstrebte „Teilhaftigwerden“ der eigenen Glückseligkeit am höchsten Gut dabei keineswegs eine vorrangige Perspektive; die im „Ganzen aller Zwecke“ „selbstbezüglich“ lediglich miteingeschlossene eigene Glückseligkeit ist vielmehr ein nachgeordneter Aspekt, zumal letztere doch lediglich (wie erwähnt) als in dem „Begriffe des höchsten Guts, als dem eines Ganzen“ „mitenthalten“ (IV 261) vorgestellt wird.²⁷ Ebendies besagt die (ganz „uneigennützig“: IV 254f.; IV 261; VI 133 Anm.) Orientierung an der Idee der „allgemeinen Glückseligkeit“ – „ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt“ (IV 652). Der in dem „moralisch bestimmten Willen“ (IV 244) verankerte „Hoffnungsglaube“ schließt also nicht „das hoch motivierende Streben nach der jeweils eigenen Glückseligkeit und der Verwirklichung des ‚Endzwecks‘ einer ‚ethischen‘ [...] Gemeinschaft“ ein, sondern orientiert sich ausschließlich (ganz „uneigennützig“) an der „allgemeinen Glückseligkeit“. Nicht das angeblich vom moralischen Glauben verfolgte „hoch motivierende Streben nach der jeweils eigenen

²⁷ Erhellend ist diesbezüglich auch ein früher Vorlesungs-Passus: „Die Glückseligkeit eines Geschöpfes kann nur in sofern stattfinden, wiefern seine Handlungen aus der Idee der allgemeinen Glückseligkeit abgezogen [!] sind, und mit der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmen“ (AA XXVIII, 337).

Glückseligkeit“ ist dabei bestimmend – eigene Glückseligkeit taugt eben nicht als „objektiver Zweck“ (VI 132 Anm.), den „wir haben sollen“ (IV 653 Anm.) –, ist jene maßgebende „Willensbestimmung“ doch ganz anders orientiert:

Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese Idee als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig (VI 133 Anm.).

Obgleich „glücklich zu sein notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens“ (IV 133) ist und deshalb auch „eine gänzliche Verzichttuung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, so lange er existiert, nicht zugemutet [d. h. eben: nicht gewollt] werden kann“ (IV 801);²⁸ denn es ist eben nicht „das Ganze, was zum höchsten Gut erforderlich ist“ (sh. o. Anm. 8),²⁹ und verweist so auf jenen „unwiderstehlichen Zweck“ „endlicher Wesen“ (V 578), der, obwohl der „menschlichen Natur unvermeidlich“, dennoch lediglich dem „Ganzen aller Zwecke“ „zugehörig“ sein soll, obgleich dieser von dem „Zweck, der zugleich Pflicht ist“ (IV 517), jedenfalls auch genau zu unterscheiden ist.

Die von Habermas vermutete Kompensation einer „Motivationsschwäche“ ist keineswegs der leitende Antrieb zur Ausbildung der Postulatenlehre.³⁰ Bezeichnenderweise stützt Ha-

²⁸ In diesem Sinne betonte Kant auch: „Die Glückseligkeit ist kein Grund, kein principium der Moralität, aber ein notwendiges [!] corollarium derselben“ (AA XXVII, 304), das dennoch von einem „superadditum“ unterschieden ist.

²⁹ Dies besagt auch Kants frühere Auskunft: Zum „ganzen und vollendeten Gut“ „wird auch Glückseligkeit [...] erfordert, und zwar nicht in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet“ (IV 238). Allerdings rekurriert Kant in der Religionschrift für die Begründung des „höchsten Gutes“ auch auf den anthropologischen Befund der „Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen [...] außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen“ (IV 654f., Anm.), und er an diesem „durch die bloße Vernunft ihm“ vorgelegten Zweck etwas sucht, „was er lieben kann“ (ebd.), dieser bloß „subjektive Endzweck“ (IV 653 Anm.) also in der Tat seiner „Bedürfnisnatur“ entspricht, die allerdings zuletzt nicht maßgebend bleibt.

³⁰ Dies macht besonders auch die späte Refl. 6454 deutlich: „Das moralische Bedürfnis, ein höchstes moralisches [!] Gut anzunehmen, ist nicht ein (pathologisch) bedingtes, um [...] zu den guten Handlungen, welche das moralische Gesetz gebietet, noch Triebfedern der Selbstliebe zu haben; denn es ist ein moralisches Bedürfnis, selbst einen gerechten Richter, also nicht ein Wesen, von dessen Güte wir hoffen, sondern dessen Heiligkeit wir fürchten müssen, anzunehmen. Selbst der Gedanke davon

bermas seine leitende These über die angebliche Motivationsschwäche als motivationales Fundament der Postulatenlehre auf die in der Tat sehr fragwürdige frühe Argumentation in Kants erster Kritik, dass allein die Orientierung an der Idee des höchsten Gutes dem Sittengesetz eine „für uns verbindende Kraft“ (II 684) verleihe:³¹ „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft apriori bestimmt und notwendig ist, erfüllen“ (II 682).³² Später verwarf Kant jedoch – was Habermas ignoriert – ausdrücklich diese irreführende – motivationsbezogene – Argumentation der „ersten Kritik“, wie auch sein eigener späterer (selbstkritische) Hinweis erkennen lässt: „Es ist daher die Meinung einiger Philosophen falsch, wenn sie zur Bewirkung moralischer Handlungen die Glückseligkeit des Menschen zu seinem Zweck und Triebfeder notwendig dabei dachten.“³³ Denn allein über das „höchste Gut“ „führt Moral [genauer: der „moralisch bestimmte Wille“: IV 244] unumgänglich zur Religion“.

Es trifft m. E. (2.) auch nicht zu, dass „einem Wesen, das dem Konflikt zwischen Vernunft und Natur ausgesetzt ist, die Erfüllung seiner moralischen Pflichten nur zuzumuten [!]“ sei,

ist bei der Ungewissheit der Reinigkeit seiner Handlungen mehr furchtbar als [...] anlockend. – Aber für unsere gesetzgebende Vernunft, wenn wir nicht einmal uns selbst als unter Gesetzen stehend, sondern als nach moralischen Gesetzen das höchste Gut für die Welt entwerfend vorstellen, wird ein jeder wollen [d. h. nicht bloß wünschen, sondern eben durchaus einer „unparteiischen Vernunft“ folgend], dass Tugend glücklich und Laster bestraft werde. Dieser Wunsch ist allein rein moralisch, nicht im mindesten selbstsüchtig und für den vernünftigen Menschen unvermeidlich, und der macht es zur Notwendigkeit, einen lebendigen Gott als moralischen Welturheber und Regierer anzunehmen, so fern wir unsere Idee der Welt nicht auf Theorie, sondern auf unsere praktische Bestimmung beziehen. Daher das Schwanken, wenn man theoretisch diese Sache erwägt und dann wiederum auf die Befriedigung unserer praktischen Triebfedern zurück sieht. Es ist kein passives Interesse, sondern ein aktives in der Idee eines bloß vernünftigen Wesens, welches sich selbst als moralisch-gesetzgebend betrachtet“ (AA XVIII, 724f.).

³¹ „Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt [...], so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit und fallen mit den transzendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten“. (II 444f.) Auch in Kants Vorlesung über „philosophische Religionslehre“ (aus dem Jahr 1783/84) finden sich zahlreiche einschlägige problematische Äußerungen (z. B. auch AA XXVIII, 1072; AA XXVII, 307), die Kant später offenbar entschieden korrigiert hat.

³² Schon in seinem Wiener Kant-Vortrag (Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen* [2004], S. 149) stellte Habermas mit Recht fest: „Eine solche funktionalistische Überlegung, wonach der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit der moralischen Gesinnung der Menschen zuträglich sei, ist jedoch selbstdestruktiv. Sie untergräbt nicht nur die Forderung der Moral, aus Achtung vor dem Sittengesetz allein zu handeln, sondern auch den Modus des Fürwahrhaltens selbst“.

³³ AA XXVII, 487.

wenn ihm wenigstens die *Möglichkeit* der Realisierung des höchsten Gutes, also des Glücks, dessen er sich damit würdig erweisen würde, vor Augen geführt wird. Es ist vordergründig [?] das Problem der Zumutbarkeit der Moral, das die Postulate von Gott und Unsterblichkeit (und damit über die zwingenden Gebote der Moral hinaus Inhalte eines vernünftigen oder moralischen ‚Glaubens‘) ins Spiel bringt (AGPH II, S. 323).

Dass nach Kant die Erfüllung des moralischen Gesetzes nur zumutbar sei, „wenn wenigstens die Möglichkeit der Realisierung des höchsten Gutes“ eingeräumt wird, ist wohl fragwürdig, wie auch Kants wiederholter (exemplarischer) Verweis auf einen „rechtschaffenen Menschen“ wie Spinoza verdeutlicht, der (keinesfalls als bloße „Ausnahmeerscheinung“!) „uneigennützig [...] vielmehr nur das Gute stiften“ will, „wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt“ (V 579), denn, so Kant, „dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend“ (III 387). Die „moralische Denkungsart“ bedarf also „in dem Actus, da der Mensch sich als Tugendhafter seiner Pflicht unterwirft“ (VI 134), keinesfalls des „Glaubens“. Weil Moralität nach Kant dem Menschen ohne jeden Rekurs auf Religion (auf das „höchste Gut“) bzw. auf die Vernunftpostulate, d. h. ohne Hoffnungs- und Glaubensbezug, durchaus zumutbar ist, ist die „Beförderung des höchsten Gutes“ – im Sinne der zunächst maßgebenden praktisch-*hinwirkenden* Orientierung an dem Endzweck der reinen praktischen Vernunft – sehr wohl möglich, also keineswegs unzumutbar. Andernfalls, so Kant, „müsste es doch mit der innern moralischen Gesinnung schlecht bestellt sein“, wäre der Mensch so „doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger“ (V 578f.). Der Zusammenhang der Frage „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“ ist in solcher Hinsicht in der Tat ganz irrelevant. Der (von Habermas kritisierte) postulatorische Rekurs auf Gott und Unsterblichkeit verdankt sich deshalb weder „vorder“- noch „hintergründig“ dem Problem der Zumutbarkeit der Moral, sondern allein der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der vernunft-gewirkten Idee des „höchsten Gutes“ als des erst dieserart gewährleisteten „letzten und vollständigen Zwecks“ (IV 250) der praktischen Vernunft. Damit verträgt sich durchaus Habermas’ Befund: „Im Innersten der Religionsphilosophie berührt sich die Absicht, den praktischen Kern der als Vernunfttätigkeit begriffenen Subjektivität überhaupt freizulegen, mit dem Motiv der Ermutigung zum kritischen Gebrauch der eigenen Vernunft“ (AGPH II, S. 334)³⁴. Gleichwohl erschöpft sich die leitende Intention der kantischen Hoffnungsfrage darin noch nicht. Solche Begründung reicht deshalb nicht an die diesbezügliche Leitidee Kants heran, die er mit seinem später so bezeichneten – aus der Verknüpfung der Moral mit dem „Begriffe von Gott als moralischen Welturheber“ resultierenden – „reinen praktischen Vernunftbegriff“ der „natürlichen Religion“ (IV 826) verfolgte, von dem noch in der Religionsschrift die Rede ist. Allein die durch den

³⁴ S. auch Habermas, *Versuch einer Replik*, S. 247.

„moralisch bestimmten Willen“ (IV 244) motivierte endzweck-bezogene Frage „Was darf ich hoffen?“ begründet den Vernunftglauben und weist diesen näherhin als „Hoffnungsglauben“ aus, der die Bedingung der Möglichkeit bzw. der Vernünftigkeit der gerechtigkeitsorientierten Hoffnung thematisiert und sich so „zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert“ (IV 652), „wodurch Gott Gegenstand der Religion wird“ (IV 263 Anm.) – auch wenn es „gar keine Pflicht geben“ kann, „die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht)“ (IV 256), ja ein gebotener Glaube an Gott sogar ein „Unding“ (IV 278) sei. „Moralisch konsequent“ ist jene „Denkungsart“ insofern, als sie mit Bezug auf den erhofften Endzweck eben auch „jene Ideen [Gott und Unsterblichkeit der Seele] als Bedingung seiner Möglichkeit „als real anerkennen“ muss und es so freilich vermeidet, „mit sich selbst in Widerspruch zu kommen“ (V 602 Anm.).

Gegen Habermas' eher „moralpsychologische“ Erklärung (und „Dekonstruktion“?) der eigentlichen Grundlagen der Postulatenlehre sind noch weitere Bedenken anzumelden. Denn vermutlich verfehlt (3.) seine zentrale Argumentation gegen die die Postulatenlehre Kants angeblich bestimmende „Motivationsschwäche“ auch die leitende Intention des jenen „Vernunftglauben“ negierenden „überwiegenden praktischen Fürwahrhaltens“ des „Zweifelglaubens“ (V 604):

Im erweiterten Horizont dieser Selbstreflexion [der Vernunft auf ihre eigene Tätigkeit] entdeckt die wesentlich praktische Vernunft auch ein eigenes Bedürfnis. Die handelnden Subjekte bedürfen angesichts des Abgrundes, der zwischen den kategorischen Geboten der Vernunft und der Selbstbezogenheit ihrer natürlicher Interessen klappt, der Ermutigung zum Gebrauch ihrer Autonomie – die Vernunft selbst muss gewissermaßen hinter ihren eigenen moralischen Gesetzen noch einmal Aufstellung nehmen, um gegen den Defätismus des Vernunftglaubens *weitere* Gründe zu mobilisieren. Wir haben freilich gesehen, dass der Versuch, diesem Ungenügen der praktischen Vernunft an sich selbst im Rahmen der Moralthorie selbst zu begegnen, scheitert. Die Idee des höchsten Gutes bietet für die Begründung der Postulate von Gott und Unsterblichkeit keine überzeugende Grundlage. Der Versuch, der Religion mit der Vernunftmoral als deren vernünftigem Kern den Gehalt einer *docta spes* zu entlocken, bleibt ohne Erfolg (AGPH II, S. 367f.).

Gegenüber diesem Befund – der jener erwähnten kantischen These, dass bezüglich des „höchsten Gutes“ „die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt“ (IV 262), erneut eine entschiedene Absage erteilt – bleibt jedoch ebenfalls zu bedenken: Dass die „handelnden Subjekte [...] angesichts des Abgrundes, der zwischen den kategorischen Geboten der Vernunft und der Selbstbezogenheit ihrer natürlicher Interessen klappt, der Ermutigung zum Gebrauch ihrer Autonomie“ bedürfen, ist jedenfalls kein zureichender Grund für die Ausbildung der Postulatenlehre; dafür reicht (wie erwähnt) allein der moralische Anspruch der „Achtung für uns

selbst im Bewusstsein der Freiheit“ (IV 299) – bzw. der Verlust der „Selbstachtung“ angesichts der für den Menschen drohenden Gefahr, ein „Nichtswürdiger“ zu sein (V 578) – aus, während vielmehr das leitende „Interesse der Vernunft an sich selbst“ (IV 249) (an ihrer „Selbsterhaltung“) – gemäß jener kantischen „Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung“ –, notwendig darüber hinausweist. Jener erfahrene „Abgrund zwischen den kategorischen Geboten der Vernunft und der Selbstbezogenheit ihrer natürlichen Interessen“ ist eben kein hinreichender Grund für die „Ermutung zum Gebrauch ihrer Autonomie“; nicht nur dieser moralische „Abgrund“ muss stets neu überbrückt werden, ebensowenig dürfte es in dieser Hinsicht jedoch notwendig sein, „gewissermaßen hinter ihren eigenen moralischen Gesetzen noch einmal Aufstellung [zu] nehmen“ (AGPH II, S. 367). Vielmehr ist es jene über die „*moralische Denkungsart*“ hinausweisende „*moralisch konsequente Denkungsart*“, die gegen den drohenden „Defätismus“ des den Hoffnungsglauben negierenden „Vernunftunglaubens“³⁵ noch einmal „mobilisiert“. Das „überwiegende praktische Fürwahrhalten“ des Vernunftglaubens ist sowohl an der theoretisch möglichen Denkbarkeit der Gottesidee (da „nichts dawider“ ist) als auch an der keine Gleichgültigkeit erlaubenden (verbindlichen) Orientierung an der „allgemeinen Glückseligkeit“ (als „Zweck an sich selbst“) – und gerade nicht primär an der „Selbstbezogenheit natürlicher Interessen“ – ausgerichtet. Eben dies besagt auch Kants „assertorisches“ Fürwahrhalten: „Ich will, dass ein Gott sei, ich lasse mir diesen Glauben nicht nehmen, denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nicht nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich [!] bestimmt“ (IV 278) – auch deshalb, weil das endgültige Urteil über

³⁵ Deshalb ist Habermas' Feststellung nicht recht überzeugend (AGPH II, S. 348): „Damit weist Kant auf eine Parallelerscheinung zum Glaubenszweifel, zu jener in den Zisterzienserklöstern des 12. Jahrhunderts offenbar verbreiteten Mönchskrankheit der Acedia hin: Die grundsätzliche Anerkennung des absoluten Sinns der Sollgeltung der einzelnen moralischen Gebote schließt wie jene auf Glaubensanfechtungen zurückgehende Schwermut anthropologisch tieferliegende Zweifel am absoluten Vorrang der Moral als solcher nicht aus. Die Frage, warum dem Moralischsein absoluter Vorrang zukommt, drängt sich gewissermaßen im Rücken des deontologischen Ansatzes auf und verlangt nach einer vernünftig, also säkular begründeten Antwort.“ Dies ist jedoch nicht die intendierte Kritik des „Vernunftunglaubens“, der vielmehr den „Endzweck der praktischen Vernunft“ in Frage stellt, und der deshalb „moralisch zweifelhaft“ ist als ein „misslicher Zustand des Gemüts“, der – als Folge daraus – auch an der moralischen Substanz zehrt, d. h. „den moralischen Gesetzen [...] alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit so gar ihnen selbst alle Autorität benimmt, und die Denkungsart veranlasst, die man Freigeisterei nennt“ (III 282); dies berührt aber nicht „anthropologisch tieferliegende Zweifel am absoluten Vorrang der Moral“, die um der „Selbsterhaltung der Vernunft“ willen als unmoralisch verworfen werden. Zu erinnern ist auch an das von Kant betonte, im „menschlichen Gemüt“ verankerte und einen „intelligiblen Charakter“ anzeigende „natürliche Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist“ (II 694 Anm.), das auch das „Überwiegende“ des „praktischen Fürwahrhaltens“ des „Zweifelglaubens“ fundiert und so in dem (von Kant verständnisvoll akzeptierten) „Schwergläubigen“ (sh. u. Anm. 61) dem „Vernunftunglauben“ begetnet.

das „redlich oder unredlich“ in einer Lebensbilanz nicht „gleichviel“ (V 579) bedeuten darf – kurzum: weil „es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist: als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen“, weil dies eben nicht als „die einzige Ordnung der Dinge“ (V 587) gelten darf und demgegenüber, einem unabweislichen „Bedürfnis der fragenden Vernunft“ (V 609) zufolge, eine „andere Ordnung der Dinge“ (VI 113) erhoffen lässt, die allein auch dem Anspruch jener „moralischen Zweckmäßigkeit“ (vgl. VI 111 Anm.) genügt (vgl. o. Anm. 25). Der solchen „Hoffnungsglauben“ infrage stellende „Vernunftglaube“ liefe hingegen allzu leicht auf eine auch moralisch nicht indifferente Inkonsequenz eines „hoffnungslosesten Skeptizismus“ (III 623) insofern hinaus, als dies offenbar einen „der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch“ (V 580) begünstigen und so den – vernunftnotwendigen – Einspruch gegen diesen „Vernunftglauben“ herausfordern würde, der die Möglichkeit eines „Überschritt(s) zum Übersinnlichen, der doch ihren [der Metaphysik] Endzweck ausmacht“ (III 623) ausdrücklich in Abrede stellt: Kant – ein „nachmetaphysischer“ Denker?

Auch darauf ist nochmals hinzuweisen (4.): Mit einem in einem „ambivalenten Sinn Fürwahrhalten“ (wie Habermas betont: AGPH II, S. 333) hat jenes allein der „erweiterten moralischen Gesinnung“ „entsprungene“ (IV 278; 257) postulatorische „Ich will, dass ein Gott sei [...]“, wohl nichts zu tun, es ist dies vielmehr ein „überwiegendes praktisches Fürwahrhalten“ (V 604) – was sollte daran „ambivalent“ sein? Ebenso bleibt unklar, was der von Habermas beanstandete „schillernde Modus des Fürwahrhaltens“ der Postulate meint,³⁶ der „die Prämissen nachmetaphysischen Denkens“ beeinträchtigen soll – von einem „schillernden Modus des [,überwiegenden praktischen] Fürwahrhaltens“ der Postulate kann bei Kant wohl nicht die Rede sein. Zu erinnern ist auch hier an Kants Fundierung des Glaubens: Dieser postulatorisch verankerte Vernunftglaube ist weder „ambivalent“ noch ist sonst etwas an diesem „assertorischen“ Geltungsanspruch des Vernunftglaubens „opak“ oder „schillernd“, zumal dieser „Vernunftglaube“ doch „eigentlich kein Geheimnis“ enthalte (IV 807), weil eben „Religion eine reine Vernunftsache“ (VI 338) ist.³⁷ Dem widerspricht allerdings auch Habermas’ These,

³⁶ Dieses auf die Postulate „Gott und Unsterblichkeit“ gerichtete (von Kant so bezeichnete) „freie Fürwahrhalten“ entbehrt nach Habermas freilich jeglicher „Überzeugungskraft“. Sh. dazu allerdings u. Anm. 61.

³⁷ Habermas’ These (AGPH II, S. 321): „Was rational ist am Glauben, kann die Philosophie aus Vernunft allein apriori einsehen“, die sich auch auf diese Kennzeichnung der „Religion“ als einer „reine(n) Vernunftsache“ (VI 338) stützen kann, darf jedoch den Anspruch des (von Kant so genannten) „reflektierenden Glaubens“ (und dessen „noch etwas mehr“: IV 704 Anm.) nicht ignorieren, ebenso wenig den von Kant ausdrücklich erwähnten „theoretischen Mangel des Vernunftglaubens“, der der

dass „auch das von Kant in der Preisschrift behandelte dritte Stadium der neueren Metaphysik nicht über die von Zweifeln heimgesuchten Hypothesen der ‚selbstgemachten‘ Ideen“ hinausführe (AGPH II, S. 354).³⁸ Indes, das „überwiegende praktische Fürwahrhalten“ des „Zweifelglaubens“ (als „Hoffnungsglaube“),³⁹ dessen plausible Argumente in gewisser Weise auch „trösten“, hat solche „von Zweifeln heimgesuchten Hypothesen“ (als „Postulate“⁴⁰) offenbar

„Belehrung bedarf“ (AA XI, 10). Die Möglichkeit einer „höheren Offenbarung“ lässt „sich nach der Vernunft weder leugnen. noch beweisen“ (Pölit, *Vorlesungen Religionslehre*, S. 224), „ob es wirklich dergleichen gebe, gehört nicht mehr für die Vernunfttheologie“ (ebd. 226). Erstaunlich ist auch Kants Bemerkung: Vernunft: „darf sicherlich nicht mit ihrer Erkenntnis von Gott prahlen, und muss, wenn ihr in einer höhern Offenbarung hellere Einsichten über ihr Verhältnis zu Gott bekannt gemacht werden, dieselben, statt sie zu verwerfen, vielmehr mit Dank annehmen“ (Pölit, *Vorlesungen Religionslehre* Anhang, S. 228). Problematisch ist deshalb die auf Kant bezogene Auffassung Habermas', „dass sich die selbstkritische Vernunft, methodisch betrachtet, atheistisch gegenüber jeder Offenbarungsreligion verhält. Denn die transzendente Deutung des subjektphilosophischen Ansatzes nötigt zu einer begrifflichen Entscheidung, die die Offenbarung des biblisch bezeugten Gottes apriori entwertet“ (AGPH II, S. 323). Kant hielt es hingegen für „klüglisch“, den „Geschichtsglauben“, der mit dem „reinen Religionsglauben“ „harmoniert, auf ihn folgen zu lassen“ (IV 855). Erinnert sei diesbezüglich auch an Kants (spätere, zeitnah zur Religionschrift gegenüber dem Theologen M. Reuss) behutsam geäußerte Absicht, „das Herz nicht vor dem empirischen Glauben in Ansehung irgend einer Offenbarung“ verschließen zu wollen, „sondern, wenn sie in Einstimmung mit jenem [auf Vernunft begründeten Glauben] stehend befunden wird, es für dieselbe offen erhält“ (Brief v. Mai 1793: AA XI, 431). Dazu Langthaler, *Führt Moral unumgänglich zur Religion?*, S. 378f. und ders., *„Vernunft und Offenbarung“ bei Kant*.

³⁸ Dieses „dritte Stadium“ hat Kant ausdrücklich als „das der Theologie“ (III 615) bezeichnet. Zwar nicht theoretische, „Einsichten, aber doch Erweiterungen“ des „praktischen Vernunftgebrauchs“ sollen es nach Kant demzufolge nach wie vor erlauben, „gewisse Sätze behauptend festzusetzen“ (IV 251). Noch in den späteren Vorlesungen betonte Kant ausdrücklich: „Dieses Fürwahrhalten weicht der allergrößten Gewissheit nicht in Ansehung der Wirkung aufs Subjekt, und praktische ist die höchst mögliche. Diese praktische Überzeugung kann auf gewisse Sätze fallen, und dann sind das moralisch gewisse Sätze“ (AA XXIV, 855), die (bzw. deren „eingesehene Notwendigkeit“) dann eben nicht auf einem psychologisch-, „naturhaften“ „belief“ bzw. auf den „primary instincts of nature“ (Hume) beruhen. Denn: „Dieser subjektive Glaube ist in mir eben so fest, ja wohl noch fester, als die mathematische Demonstration“ (AA XXVIII, 2.1., 304).

³⁹ Den Primat der „Hoffnung“ gegenüber dem (hoffnungs-verankerten) „Glauben“ verrät auch die nahe zur „Kritik der Urteilskraft“ verfasste Refl. 6432 (AA XVIII, 714), sh. u. Anm. 61.

⁴⁰ Kant hat grundsätzlich „Vernunftthesen“ der „spekulativen“ und „forschenden“ Vernunft von den „Vernunftpostulaten“ der „praktischen“ und „fragenden Vernunft“ unterschieden: „Ein Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten“ (IV 276); ähnlich (III 276f.) in seiner Erläuterung des „zweifachen“ „Bedürfnisses der Vernunft“ (III 274). In der „Kritik der Urteilskraft“ hat Kant den Rekurs auf Gott „zur Annehmung eines bloß möglichen Erklärungsgrundes, als Hypothese“ ausdrücklich zurückgewiesen (V 593ff.); allerdings hat er diese terminologische Differenzierung (auch später) nicht streng durchgehalten. Dies zeigt beispielsweise auch seine späte These: „Der Satz: es ist ein Gott ist eine notwendige Hypothese der reinen praktischen Vernunft“ (XXI 151).

eher gefestigt. Mit Habermas' Interpretation unvereinbar ist offensichtlich auch die ausdrückliche These dieser „Preisschrift“, dass „der Mensch befügt ist, einer Idee, die er, moralischen Prinzipien gemäß, sich selbst macht, gleich als ob er sie von einem gegebenen Gegenstande hergenommen, auf seine Entschließungen Einfluss zu verstatten“ (III 645). Ebenso bleibt diesbezüglich Kants frühere Einsicht zu bedenken:

Ob aber gleich bei bloß spekulativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen stattfinden, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie dennoch ganz zulässig, um sie allenfalls nur zu verteidigen, d. i. zwar nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche. Ich verstehe aber unter Verteidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptung, sondern die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch tun sollen (II 656f.).

Kants erwähnter Verweis auf diesen – „festen“ (III 502)⁴¹ – „Hoffnungsglauben“ widerspricht (5.) auch der von Habermas unterstellten Ansicht, dass aus dem angeblich „eingestandenem Verlust der religiösen Glaubensgewissheiten“ und dem daraus resultierenden Zweifel „ein Bedarf an Ermutigung der eigenen Kräfte – ein ‚Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses‘“ (AGPH II, S. 306) entstehe. Dieses nach Kant ihre Befriedigung suchende „Vernunftbedürfnis“ zielt jedoch nicht auf die „Ermutigung der eigenen Kräfte“, sondern primär darauf ab, „sich bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben [zu] bestimmen“ (III 270 Anm.). Auch Argumente der Religionsschrift und noch spätere Äußerungen Kants (vgl. auch Anm. 58) erhärten die Zweifel an der von Habermas vertretenen These, die auf die Kompensation der „Endlichkeit seiner [des Menschen] Vermögen“ (AGPH II, S. 305) und auf die „kognitiven und motivationalen Grenzen“ (ebd. 306) der Vernunft, abzielt; denn die Moral bedarf (wie erwähnt) keiner „andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten“ (IV 649). Auch Kants Gemeinspruch-Aufsatz sprach sich entschieden (und wiederholt) gegen die bloße Kompensation des „Mangels an moralischen Triebfedern“ aus: „Das Bedürfnis, ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt als den Endzweck aller Dinge anzunehmen, ist nicht ein Bedürfnis aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äußeren Verhältnissen, in denen allein diesen Triebfedern gemäß ein Objekt als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck) her-

⁴¹ „Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewusstsein seiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiss sein, dass mir niemand den Satz: Es ist ein Gott, widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, dass Beweise zum Gegenteil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muss, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntniss der Sachen erweitern sollte“ (III 277 Anm.).

vorgebracht werden kann“ (VI 132 Anm.).⁴² Es geht im postulatorischen Vernunftglauben eben nicht bloß um die motivationale Stabilisierung bzw. Stärkung des „Glaubens an die Tugend“ – ein solcher Vernunftglaube wäre gewissermaßen ein bloß gemeinnütziger „Diener der Moral“, der lediglich das Versiegen der moralischen Motivationskraft verhindern, also gegen die Lähmung der moralischen Impulse ankämpfen soll. Erst recht erschöpft sich die Kant zugeschriebene Absicht, „jene aus dem theologischen Erbe der praktischen Philosophie stammenden Grundfragen“ und „biblische Erbschaften“ zu rekonstruieren (AGPH II, S. 299), nicht in der „Durchsetzungsfähigkeit der Moral“ (AGPH II, 353f.). Weil der kantische Vernunftglaube nicht bloß im Dienst einer kompensatorischen Sicherung dieser „Durchsetzungsfähigkeit der Moral“ steht, ist wohl auch die Argumentation fragwürdig:

Diese Differenz zwischen der Bindungskraft einer göttlichen Autorität, die persönliches Heil verheißt, und einer vernünftigen Autorität, die durch gute Gründe überzeugt, gibt Kant zwar den Anlass für die Entwicklung der Postulatenlehre, aber er macht sie nicht als solche zum Thema. Andererseits beunruhigt ihn das Thema doch implizit so sehr, dass er der Vernunft *selbst* ein Interesse zuschreibt, dem Zweifel an der eigenen praktischen Wirksamkeit und damit der Anfälligkeit für einen in ihrem Inneren brütenden Defätismus zu wehren (AGPH II, S. 370).

So richtig es natürlich ist, dass der Vernunftglaube auch „Ausdruck einer moralischen Gesinnung“ – genauer: einer „*erweiterten* moralischen Gesinnung“ (sh. o. Anm. 5) – ist, so wenig ist m. E. jedoch (6.) der von Habermas geäußerte Befund aufrechtzuhalten: „Der zirkuläre Charakter eines Glaubens, der die moralische Denkungsart stützen soll, aber selber Ausdruck einer moralischen Gesinnung ist, zeigt, dass die Moral das letzte Wort behält und nicht der christliche Glaube“ (AGPH II, S. 354). Indes, sehr wichtig ist mit Blick auf diesen Vorwurf eines „zirkulären Charakters des Glaubens“, d. h. des „zirkulären Verhältnisses von Vernunftmoral und Vernunftglauben“ (ebd.), dass der späte Kant den drohenden Zirkel offenbar klar durchschaute: „Wenn das moralische Gesetz, um uns zu verbinden, Gott und ein künftiges

⁴² Dies macht auch eine andere späte Stellungnahme Kants besonders deutlich, die die Orientierung an dem „Ideal jenes Zwecks“ der Gerechtigkeit von dem „Triebfedern“-Aspekt ebenfalls ganz klar unterscheidet: „An ihn [d. i. Gott als „Weltherrscher“] aber moralisch-praktisch glauben, heißt nicht, seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr an nehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung und, zu bewirken, Triebfedern bekomme [!]: denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, *als ob* eine solche Weltregierung wirklich wäre“ (III 387 Anm.). Dieses „als ob“ der „moralischen Teleologie“ ist „praktisch-konstitutiv“ – analog zum „theoretisch-regulativen“ „als ob“ der „physischen Teleologie“ – eine Analogie, die Kant ausdrücklich nahegelegt hat (vgl. III 647f).

Leben bedürfte, so wäre es ungereimt, auf ein solches Bedürfnis den Glauben der Wirklichkeit desjenigen, was es befriedigen kann, zu gründen.⁴³

Auch daraus wird deutlich: Kants Ethiktheologie intendierte folglich etwas anderes als den bloß motivationalen Aspekt einer „Ermutigung“ zu moralischem Handeln, worin Habermas offenbar den eigentlichen Kern der postulatorischen Bemühungen Kants erblickt:

Aber wie erklärt er den verpflichtenden Charakter dieser Gesetze, den Geltungsmodus des Sollens? [...] Was konnte, nach der metaphysikkritischen Entkoppelung des Wissens vom Glauben, an die Stelle der Autorität des göttlichen Willens und seiner Gesetze treten, um die *Bindungskraft* moralischer Normen zu begründen? Es ist keine Übertreibung, dass Kant seine Philosophie im Ganzen auf die Lösung dieses Problems angelegt hat. Und zweifellos hat er mit der Konzeption der Autonomie der aus Vernunft allein begründeten Moral einen bis heute überzeugenden *Weg* zu dessen Lösung gewiesen (AGPH II, S. 344f.).

Ebendies geschieht nach Kant freilich ganz ohne religiöse Anleihen und Begründungskrücken, wie nicht zuletzt schon die diesbezüglich zentrale „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft“ mit ihrem beanspruchten Aufweis verrät, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch *subjektiv* praktisch machen könne“ (IV 287).⁴⁴ Es ist Pflicht, der das endliche vernünftige Subjekt in unbedingtem Gehorsam unterworfen ist; es ist die „Achtung für das moralische Gesetz“, die als ein „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“ (IV 28 Anm.) – d. i. ein „Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird“ (IV 194) – dies gebietet und so eben auch das („heilige“) moralische Gesetz allein die „für sich hinreichende Triebfeder der Willkür“ (IV 674) darstellt, die sich an der „Selbstachtung“, am „persönlichen Wert, den der Mensch sich allein geben kann“ (V 610), orientiert. Vor allem damit hätte Kant vermutlich die von Habermas konstatierte „Verlegenheit des säkularen nachmetaphysischen Denkens“ erwidert, „eine vernünftige Erklärung für normative Bindungskräfte zu finden, die ursprünglich vom sakralen Komplex gezehrt hatten“ (AGPH II, S. 347).

⁴³ Refl. 6432, AA XVIII, 714. Vgl. den in Anm. 42 angeführten Passus, der auf einen drohenden Zirkel verweist.

⁴⁴ In der Tat: „Kant muss [...] erklären, wie sich der absolute Sollgeltungsanspruch praktischer Gesetze allein aus Vernunft erklärt, nachdem dessen deontologischer Sinn nicht mehr durch die Autorität eines göttlichen Gesetzgebers gedeckt ist“ (AGPH II, S. 345). Dem entspricht freilich auch schon Kants frühe These: „Gott macht nicht [...] die moralischen Gesetze oder Verbindlichkeit, sondern sagt nur, dass sie die Bedingungen seines gütigen Willens sein. Insofern ist dieser heilig und in der Ausübung gerecht“ (Refl. 7089, AA XIX, 246).

In der angezeigten Weise hätte Kant wohl auch das von Habermas benannte Problem kommentiert: „Wenn aber die Philosophie nach der Trennung des Wissens vom Glauben für dessen Heilsziel, auf das die ethische Lebensführung bezogen ist, keine überzeugende Übersetzung mehr anbieten kann, stellt sich das Problem, warum denn die Moral überhaupt im Ganzen des Lebenshaushalts einer säkularen Person eine alles andere überragende Relevanz sollte beanspruchen dürfen“ (AGPH II, S. 348). Diese bei Kant unbezweifelbare absolute, „alles andere überragende Relevanz“ der Moralität ist eben im Selbstverständnis (und Selbstwert) der autonomen „moralischen Persönlichkeit“ begründet, dem zufolge der vernünftige Mensch notwendig ein „natürliche(s) Interesse an der Moralität“ (II 694 Anm.) nimmt, sofern ihm (im Sinne der „Selbstachtung“) unbedingt an sich selbst und seinem „persönlichen Wert“ gelegen ist. Kants Antwort auf dieses von Habermas benannte Problem wäre vermutlich dies: Die moralische Einsicht in „gute Gründe“ ist durch die alleinige „Triebfeder der reinen praktischen Vernunft, d. i. des moralischen Gesetzes“, jedoch noch zu ergänzen, die allererst jene gebotene „Selbstachtung“ der „moralischen Persönlichkeit“ ermöglicht (und so auf den vollständigen Begriff der Autonomie verweist). Kant betonte auch in diesem Sinne die „Macht der Vernunft in Ansehung der Freiheit“,⁴⁵ denn in dieser Hinsicht gelte eben, dass der Mensch „doch nicht so ganz Tier“ ist, „um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen“ (IV 179). Dieser gebotene Gehorsam gegen das, was „Vernunft für sich selbst sagt“, besagt jedoch etwas anderes als der von Habermas geäußerte „Verdacht, dass Kant sich bei der Beschreibung des deontologischen Geltungsmodus sittlicher Gebote nur auf die Spuren verlässt, die ein zur Moralität verblasster Glaube an die Autorität des göttlichen Gesetzgebers in der reinen Vernunft des aufgeklärten Philosophen hinterlassen hat“ (AGPH II, S. 346f.). Jener Hinweis darauf, „was Vernunft für sich selbst sagt“, impliziert wohl Kants – auf den „Stein der Weisen“ verweisende (von Habermas vermisste) – nochmalige Erklärung dafür, „wie sich der absolute Sollgeltungsanspruch praktischer Gesetze *allein aus Vernunft* erklärt, nachdem dessen deontologischer Sinn nicht mehr durch die Autorität eines göttlichen Gesetzgebers gedeckt ist“ (AGPH II, S. 345).

Aber auch Kants Hinweis, dass die allein vernunft-gewirkte Orientierung an dem „höchste(n) durch uns mögliche(n) Gut“ durchaus die Gefahr impliziere, „für seine [eigene] Person an Glückseligkeit sehr einzubüßen“ (IV 652), steht (7.) Habermas’ „moralpsychologischer“

⁴⁵ Refl. 6864, AA XIX, 184. Von dem „Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß) zu urteilen“ (VI 290), hat Kant bekanntlich denjenigen Aspekt „moralischer Autonomie“ unterschieden, „ob die Handlung auch [...] um des moralischen Gesetzes willen geschehen“ ist, also „auch sittlichen Wert, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe“ (IV 297). Kants „Autonomie“-Konzeption zehrt bekanntlich besonders auch von stoischer Erbschaft und von Anleihen beim „Evangelium“.

Interpretation einer „Motivationsschwäche“ im Wege, zumal dies den Vernunftglauben als „Hoffnungsglauben“ gewissermaßen „entkernt“. Unternimmt also Habermas selbst – ungeachtet seiner anderweitigen Verteidigung Kants gegen Humes psychologische „Dekonstruktionen“ – eine solche psychologische „Dekonstruktion“ des kantischen Vernunftglaubens? Auch dies lässt vermutlich seine Auffassung als problematisch erscheinen: „Kants Denkungsart ist von der Unabweisbarkeit dieser Selbstüberforderung und dem Bewusstsein geprägt, dass der Mensch auf eine Ermutigung seiner eigenen Kräfte angewiesen ist. Gravitationszentrum seines Werkes bilden darum die hartnäckige Bekämpfung des Vernunftdefätismus und die ebenso hartnäckige Suche nach der Stabilisierung durch einen Vernunftglauben, der Selbstvertrauen einflößt“ (AGPH II, S. 305). Die Hoffnung auf jenes „Ideal“ der „moralischen Welt“ und der daran orientierte Hoffnungsglaube hat, ausgerichtet am „sittlichen höchsten Zweck“ (VI 133 Anm.), indes einen intentional ganz eigenständigen, endzweck-orientierten Sinn und erschöpft sich keineswegs in einer moralisch stabilisierenden „Motivationshilfe“.

Es sollte deutlich geworden sein, weshalb für Kants Postulatenlehre keineswegs die Kompensation der moralischen „Motivationsschwäche“, als die Beseitigung eines moralischen Hindernisses, in ihrer Orientierung am gesollten Endzweck maßgebend ist. Deshalb ist m. E. auch (8.) der von Habermas jüngst angeführten „Interpretationsalternative“ mit Skepsis zu begegnen:

Führt Kant den Vernunftglauben in der Absicht ein, die Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral auszugleichen und ‚der moralischen Denkungsart‘ eine ‚feste Beharrlichkeit‘ zu sichern? Oder dient die derart erweiterte Moralthorie ihrerseits zur Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz, die mit den Verheißungen sowohl der Unsterblichkeit der individuellen Seele wie auch der rettenden Gerechtigkeit eines in die Geschehnisse der Welt eingreifenden Gottes über den kargen Aussagegehalt des zeitgenössischen Deismus hinaussschießt? (AGPH II, S. 352f.).⁴⁶

Eine solche „Interpretationsalternative“ leuchtet wohl schon deshalb nicht recht ein, weil Kant den „Vernunftglauben“ keineswegs anführt, um eine „Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral auszugleichen“ und um der Pflichterfüllung „Halt und Festigkeit“ (VI 132) zu geben, sondern weil die gebotene Orientierung am „praktischen Endzweck“, am „höchsten Gut“ als dem „ganzen Gegenstand der praktischen Vernunft“, doch ein gerechtigkeits-orientiertes „moralisch gewirktes Bedürfnis“ (IV 652) – eben jener „moralisch gesinnten Vernunft“

⁴⁶ Es ist der (allein interessierende: II 557) „lebendige Gott“ des „theismus moralis“, der Kant auch zu der Mahnung veranlasste, „den Begriff von einer Gottheit [nicht] an jedes von uns gedachte verständige Wesen“ zu „verschwenden“ (V 562): Kants „Übersetzung“ von Psalm 42, 3: „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott“ ... Deshalb verwies er diesbezüglich auch auf den „allererst mit dem Christentum eingeführten“ Begriff der „fides“ (V 603 Anm.).

als „Willensbestimmung von besonderer Art“ – bedeutet, der nach Kant die „Lehre des Christentums“ und die „strengste Forderung der praktischen Vernunft“ (IV 259) genügt und so auch jener geforderten „Selbsterhaltung der Vernunft“ (sh. Anm. 23) entspricht. Bestimmend ist hierfür nicht zuletzt die gebotene Hoffnung auf ein „durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) notwendig vorauszusetzendes künftiges Leben“ (III 412),⁴⁷ die auf die von der „gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben(e)“ (VI 191) Idee des „jüngsten Gerichts“ abzielt, d. h. sich unübersehbar vorrangig an der „christlichen Glaubenssubstanz“ orientiert.⁴⁸

3 „Glauben und Wissen“ – Kants „architektonische“ Differenzierung des Vernunfttraumes und der „Zweifelglaube“

Kants Lehre vom „höchsten Gut“ als dem „Endzweck der praktischen Vernunft“ und seine an der „Selbsterhaltung der Vernunft“ orientierte Bestimmung des „Zweifelglaubens“ als „überwiegendes praktisches Fürwahrhalten“ vermag durchaus eine überzeugende Grundlage für eine „docta spes“ anzubieten (was Habermas, wie erwähnt, freilich entschieden bezweifelt, sh. o. 242). Dies ist auch dem von ihm geäußerten Vorwurf entgegenzuhalten: „Da Kant gleichwohl am Projekt der Aufklärung festhält, bedarf die Befolgung einer überfordernden Vernunftmoral [...] der Ermutigung durch eine prekäre, jedenfalls unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens nicht mehr überzeugende Vernunftreligion“ (AGPH II, S. 564). Dieser Vernunftglaube als „Zweifelglaube“ erhält – im Sinne jener programmatischen „vernunft-teleologischen“ Erklärung: „Ich musste also das Wissen aufheben, *um* [nicht „fideis-

⁴⁷ Noch die späte „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ (aus dem Jahr 1796) dementiert offensichtlich eine spätere Verabschiedung der Idee des „höchsten Guts“.

⁴⁸ Immerhin ist es nach Kant die „christliche Sittenlehre“, die den „Mangel“ des keine „Glückseligkeit“ verheißenden „moralischen Gesetzes“ bzw. der „Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht“ ergänzt (IV 260). Erhellend ist auch Kants Verweis auf das christliche „Menschensohn“-Motiv als „Weltrichter“, das anzeigt, „dass die Menschheit selbst, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewusst,“ auf eine „Gütigkeit“ hoffen lässt, „die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch tut“ (IV 807 Anm.): „docta ignorantia“ ... Dass Kant durchaus auch die „Begründung der christlichen Glaubenssubstanz“ vor Augen hatte, verrät (neben seiner „Gnadenlehre“ und dem Rekurs auf die christliche „fides“) auch folgende Notiz, die auf die moralisch qualifizierten Ideen des „Gerichts“ und der „rettenden Gerechtigkeit“ hinweist: „Die andere (intellektuale) Welt ist eigentlich die, wo die Glückseligkeit genau mit der Sittlichkeit zusammenstimmt: Himmel und Hölle [...]. Die andere Welt ist ein notwendig moralisches Ideal.“ (Refl. 6838, AA XIX,176) Auch beabsichtigte er die entmythologisierende Übersetzung der christlichen „sinnlichen Vorstellungsarten“ in „Vernunftideen“ (IV 793 Anm.).

tisch“] zum Glauben Platz zu bekommen“ (II 33)⁴⁹ – jedoch selbst erst innerhalb dieser kantischen „Vernunftkritik“ und der darin vollzogenen „Vernunftarchitektur“ (II 449) seinen genau bestimmten Ort – ein Vorhaben, das auch der von Habermas andernorts erwähnten „Polarisierung von Glauben und Wissen“⁵⁰ bei Kant zugrunde liegt, die ihm zufolge auch eine notwendige Differenzierung des „Vernunftgebrauchs“ darstellt. Dies bleibt bezüglich der von Habermas vertretenen Auffassung zu beachten: „In der Preisschrift unternimmt Kant einen erneuten Anlauf zur Klärung der Frage, ob und in welcher Hinsicht der Vernunftglaube über die Vernunftkritik hinausgeht“ (AGPH II, S. 309);⁵¹ dieser Vernunftglaube geht jedoch keineswegs über die Vernunftkritik hinaus, wird er doch durch diese Vernunftkritik im Sinne der

⁴⁹ Zu Kants berühmtem Diktum: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (II, 33) merkt Habermas an „An dieser Stelle des Vorwortes lässt Kant zwar listig offen, ob er den ‚doktrinalen‘ oder den ‚moralischen Glauben‘ meint, wobei dieser wiederum in einem ‚Wissen‘ fundiert ist“ (AGPH II, S. 317). Zu dieser vermeintlichen kantischen „List“ ist hingegen folgendes zu sagen: Es ist klar, dass Kant sich damit nur auf den „moralischen Glauben“ bezieht, der jedoch im „Wissen“ um die (als „ratio essendi“) vorausgesetzte Freiheit als „scibile“ begründet ist. Schon deshalb lässt Kant nicht „listigerweise“ offen, „ob er den ‚doktrinalen‘ oder den ‚moralischen Glauben‘ meint“, zumal Kant doch die Ansprüche des „doktrinalen Glaubens“ in Zweifel zog, während allein der „moralische Glaube“ als fest verankerter „Vernunftglaube“ zur näheren – kritischen – Differenzierung und Erweiterung des „Vernunfttraumes“ dienen kann. In diesem Sinne ist auch die von Habermas betonte entscheidende kantische Weichenstellung im Verhältnis und im Auseinandertreten, in der „metaphysikkritischen Entkoppelung des Wissens vom Glauben“ (AGPH II, S. 344f.), zu verstehen. Dies bedeutet nach Kant die Etablierung und Rechtfertigung des Glaubens als „Vernunftglaube“. Als solcher bleibt er freilich vor vermessenen Ansprüchen zu bewahren – kann er doch „niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß subjektiv, nämlich ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird), das Dasein eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu demonstrieren“ (III 276). Jedoch muss gelten: „Nicht alles, was sich nicht im höchsten Grade demonstrieren lässt, ist seicht“ (Refl. 2445, AA XVI, 371). Darauf zielt das „überwiegende praktische Fürwahrhalten des Zweifelglaubens“, in dem sich ein unabweisliches „Bedürfnis der fragenden Vernunft“ (V 609) zur Geltung bringt.

⁵⁰ Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, S. 35. Habermas sieht mit Kant eine markante Weichenstellung im Verhältnis und in der „Entkoppelung des Glaubens vom Wissen“ vollzogen, zumal mit ihm eine entscheidende Phase des Auseinandertretens, der Polarisierung zwischen beiden eingetreten sei. Zu Recht betont er: „Anders als Hume will Kant jene aus dem theologischen Erbe der praktischen Philosophie stammenden Grundfragen so rekonstruieren, dass sie noch unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens mit guten Gründen beantwortet werden können“ (AGPH II, S. 299). Allerdings hat Kant die („kritizistisch gebrochene“) „Metaphysik“ (gegen den „Modeton des Zeitalters“: II 11) nie verabschiedet, sondern in den „Prolegomena [...]“ sogar eine „künftige Metaphysik“ in Aussicht gestellt.

⁵¹ Kant nannte in ebendieser „Preisschrift“ das „dritte Stadium“ in den „Fortschritten der Metaphysik“ ausdrücklich „das der praktisch-dogmatischen Vollendung ihres Weges, und der Gelangung der Metaphysik zu ihrem Endzwecke“ – und betonte näherhin (wie schon erwähnt): „Das dritte Stadium ist das der Theologie, mit allen den Erkenntnissen apriori, die darauf führen, und sie notwendig machen“ (III 615).

notwendigen „Einschränkung des theoretischen Vernunftgebrauchs“ und der „Erweiterung des praktischen Vernunftgebrauchs“ – und zwar durchaus vernunft-*immanent* – allererst „vernunft-teleologisch“ als „reiner Vernunftglaube“ begründet. Im Sinne einer architektonischen Differenzierung des Vernunftfraumes (einer genauen Verteilung der Begründungslast und in Vermeidung eines „gefährlichen Sprunges“: III 605) will jene „Polarisierung von Glauben und Wissen“ dem *Vernunftglauben* erst sein Vernunftrecht sichern.

Auch kann bei Kant (wie erwähnt) von einem beständigen „Glaubenszweifel“ (AGPH II, S. 348), wohl kaum die Rede sein. Mag jene „Festigkeit des Glaubens“ durch das bloß „überwiegende praktische“ (also ein vernünftiges „Abwägen“ voraussetzende) Fürwahrhalten jenes kantischen „Zweifelglaubens“ (V 604)⁵² zwar mitunter ins Wanken geraten, d. h. relativiert und so auch „der Zweifelnde zur Geduld verwiesen“ (VI 113)⁵³ werden – eine Auffassung, die Kant in diesem späten Hinweis auf das „überwiegende Praktische“ des Fürwahrhaltens des „Zweifelglaubens“ aufgenommen und sogar noch zugeschärft hat⁵⁴ –, so besagt dies jedoch keineswegs (wie Habermas zu unterstellen scheint), dass die Vernunftpostulate fortwährend einer von „Zweifeln angefochtenen Unruhe“ (AGPH II, S. 306) ausgesetzt blieben. Dass dies nicht der Fall ist, zeigt schon Kants Bestimmung der Überzeugung jenes allen Überredungsversuchen standhaltenden Zweifelglaubens, der in seinem „praktischen Überwiegen“ doch die Überwindung eines dauernden Schwankens zum Ausdruck bringt, zumal das „Fürwahrhalten“ dieses Vernunftglaubens „(wenn in dem Menschen alles nur moralisch gut bestellt ist) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, ob er gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist“ (III 277). Dieses „überwiegende praktische Fürwahrhalten des Zweifelglaubens“ ist als Vernunftglaube jedoch nicht nur das „schwache kognitive Polster, in das die moralische Gesinnung eingebettet ist; er ist selber eines moralischen Aktes bedürftig, weil seine Geltung nur von praktisch-gültigen Aussagen zehrt, ohne doch die Gewissheit moralischer Gebote beanspruchen zu können“ (AGPH II, S. 357). Jedenfalls trifft dies jedoch weder auf die von Kant

⁵² Das „überwiegende praktische Fürwahrhalten des Zweifelglaubens“ ist offenbar Kants – anti-skeptische – Antwort auf den „skeptischen Atheismus“ (Ref. 6236: AA XVIII, 520), d. i. auf den „Atheismus des Zweifels: sceptisch (der alle Erkenntnis und Überzeugung von Gott leugnet)“ (Ref. 6237, AA XVIII, 520); dieses „Überwiegen“ überwindet nach Kant aber auch das vermeintliche „Gleichgewicht des Urteils“ (II 635) und entsprechende „skeptische Verirrungen“ (II 650), ebenso vermeintliche „agnostizistische“ „Patt-Stellungen“.

⁵³ Dennoch erlaubt dies m. E. nicht den „funktionalen“ Befund, dass „Kant mit dem ‚Vernunftglauben‘ dem an moralischer Überforderung Verzagenden und auf Glückseligkeit Hoffenden ein vernünftig begründetes Äquivalent für den erschütterten [!] Glauben an die rettende Gerechtigkeit Gottes anbieten“ wollte (AGPH II, S. 805).

⁵⁴ Dieser auf Geduld verwiesene „Zweifelglaube“ ist so zwar nicht einfach „taub“ für die moralisch-hoffend begründete „Verheißung künftigen Heils“, obgleich ihm eine „außerordentliche und *spezifische* Erfahrung des Aufgehobenseins“ (Habermas, *Versuch einer Replik*, S. 230) im Sinne einer „Zuversicht“ durchaus noch fremd bleiben mag.

geltend gemachte „moralische Gewissheit“ („ich bin moralisch gewiss“: II 693) noch auf jenes den Vernunftglauben auszeichnende – „nicht nachlassen dürfende“ – assertorische „Ich will, dass ein Gott sei“, als „überwiegendes praktisches Fürwahrhalten“ des „Zweifelglaubens“ zu – weshalb sollte dies also lediglich ein „schwaches kognitives Polster“ sein?

Überdies ist deshalb auch nach der näheren Begründung für Habermas' überraschende These zu fragen, dass in der Religionsschrift durch das „radikal Böse“ und das „ethische Gemeinwesen“ „die Konstruktion des Vernunftglaubens überhaupt ins Wanken“ gerate (AGPH II, S. 310) – wodurch soll dieses angebliche „Wanken des Vernunftglaubens“ in dieser Religionsschrift denn begründet sein, wenn ihr zufolge der „Vernunftglaube“ doch gerade ein solcher ist, „der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen lässt“ (IV 762)? Kant behauptete darin also die „natürliche Religion“ sogar als einen „reinen praktischen Vernunftbegriff“, von dem man jeden Menschen „praktisch hinreichend überzeugen“ könne (IV 826); nachdrücklich und wiederholt insistierte Kant hier darauf, dass „Moral unumgänglich [„unausbleiblich“] zur Religion“ (IV 652; 655 Anm.) führe, von einem dauerhaften „Wanken“ ist da gar nicht die Rede. Auch in Kants Religionsschrift (ebenso in späteren Texten) finden sich Bemerkungen, die seine Lehre vom „höchsten Gut“ und vom „Vernunftglauben“ (und sein „Nicht-Wanken“) vielmehr ausdrücklich bestätigen;⁵⁵ dies gilt offenbar auch für die späte Refl. 6314⁵⁶:

Wir werden nicht nötig haben, uns mit den [...] theoretischen Zweifeln wider jene theoretische Dogmen der göttlichen Natur und seiner Absichten oder der Unsterblichkeitslehre in Kampf einzulassen. Denn weil wir den Gegner überführen können, dass er, um hierüber verneinend abzusprechen, gerade eben so wenig von diesen Gegenständen verstehe, als (andere) bejahend, so werden wir auf unserem Platze fest stehen, ohne zu wanken; denn [...] das Gesetz unseres Verhaltens, die Hoffnung, es leisten zu können, weil wir sollen, die uninteressierte Vermutung eines Zustandes der Dinge, der im Ganzen mit der Moralität, die vor der Vernunft die [...] höchste Bedingung der Möglichkeit einer Welt nach Weisheitsregeln ist, zusammen stimmt, werden [...] uns zu der Idee einer [...] die Welt weise regierenden Gottheit erheben und diese zugleich mit den Eigenschaften versehen, die unsere Moralität stärken und aufrecht erhalten (Kant, Reflexion 6314).

Jener Bezug auf „die uninteressierte Vermutung eines Zustandes der Dinge, der im Ganzen mit der Moralität [...] zusammen stimmt“, will offenbar, der „unparteiischen Vernunft“ (IV 238)

⁵⁵ Der späte Kant überbot sogar noch jenes „überwiegend praktische Fürwahrhalten“ (in: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton [...]“: III 387 Anm.).

⁵⁶ AA XVIII, 617.

verpflichtet, vor allem auch den Einwand eines bloßen „Wunschdenkens“ bzw. „Wahnes“ (IV 839 Anm.) abwehren.

4 Weitere Aspekte von Habermas' Problematisierung der Postulatenlehre im engeren Sinne – und sein verkürzender Rekurs auf Kants „Weltbegriff der Philosophie“

Weil die Idee des „höchsten Gutes“ aus moralischen Gründen weder als bloße „Chimäre“ abgetan werden darf noch bloße Indifferenz erlaubt (sh. u. Anm. 60 u. 61) und sich deshalb durchaus auf die „Autorität von Einsichten der praktischen Vernunft berufen“ kann (AGPH II, S. 351), sind darin auch die (von Habermas distanzierenden) Postulate des Vernunftglaubens als dessen „theoretische Voraussetzungen“ begründet. Deshalb ist wohl auch Habermas' Argumentation nicht unproblematisch: „Anders als das Moralgesetz bilden die Postulate den Inhalt eines Vernunftglaubens, weil sie ihrer Form nach Aussagen zwar deskriptiven, aber erfahrungstranszendenten Inhalts darstellen; solche Aussagen dürfen nach Verabschiedung der Metaphysik nicht mit einem affirmativen Wahrheitsanspruch auftreten“ (AGPH II, S. 351).⁵⁷ Kants Bestimmung des Postulats als („praktischen Gesetzen“ „unzertrennlich“ anhängender, nicht „aufgedrungener“) „theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Satz“ (IV 252), ist in ihrem assertorischen Charakter jedoch keine deskriptive Aussage; diese Postulate sind nicht „ihrer Form nach Aussagen zwar deskriptiven, aber erfahrungstranszendenten Inhalts“, vielmehr treten sie, infolge des durch praktische Vernunft erzielten „Zuwachses“ (IV 267ff.), durchaus mit einem von moralischen Einsichten geleiteten „affirmativen Wahrheitsanspruch“ auf: Ist es in diesen Postulaten doch um „Positionen“ („theoretische Voraussetzungen“) und insofern ausdrücklich darum zu tun, „gewisse Sätze behauptend [jedoch nicht „deskriptiv“] festzumachen“ (IV 250f.). Jene Bestimmung des „Postulates“ rekurriert lediglich auf das zunächst grenzbegrifflich vorausgesetzte „minimum der Erkenntnis“: „es ist möglich, dass ein Gott sei“ (IV 822); es geht in der „voluntativ“ verankerten „Annehmung dieses Satzes“: „Ich will, dass ein Gott sei, [...] ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen“

⁵⁷ Dagegen betonte noch der späte Kant: „Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach [!] praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden“ (III 387 Anm.). Diese moralisch geforderte „Zusammenstimmung“ zu dem „Endzweck aller Dinge“ impliziert jenes „Ich will, dass ein Gott sei“. Nochmals: Es ist das „dritte Stadium der Metaphysik zu ihrem Endzwecke“ – „das der Theologie“ (III 615) –, das als „praktische Metaphysik“ diesen „Vernunftglauben“ begründet.

(IV 277f.),⁵⁸ jedoch über dieses „minimum der Erkenntnis“ notwendig hinaus, um so eben „zu beweisen, dass es für die Vernunft unvermeidlich [d. h. „moralisch notwendig“] sei, ein Dasein Gottes anzunehmen.“⁵⁹

Die von Kant vorgelegte Begründung für jenes „nicht nachlassen dürfende“ „Ich will, dass ein Gott [...] sei“, artikuliert offenbar seine sehr redliche (und wohl auch überzeugende) „Übersetzung“ des Fürwahrhaltens des religiösen Glaubens in den moralischen „Religionsglauben“. Maßgebend ist in diesem „Nichtnachlassenddürfen“ primär die Orientierung an dem, was nach einer der „Sittlichkeit gemäßen Ordnung“, d. i. gemäß dem „Ideal der Weltvollkommenheit“ (dem „Ideal der reinen Vernunft“: VI 132), „geschehen soll“ (II 557) – denn auf dieses „Wohin des Wirkens“ (sh. o. 223) richtet sich das Bedürfnis der praktischen Vernunft als das „ganze [!] Verlangen im Leben“ (IV 620), das in den Postulaten als den „theoretischen Voraussetzungen“ ihre theoretische Stütze hat. Eben dieses „Nichtnachlassenddürfen“ hat Habermas' Kritik der Postulatenlehre jedoch de facto zurückgewiesen und den darin maßgebenden „praktisch-notwendigen Zweck des reinen Vernunftwillens“ (d. i. jene „moralische Zweckmäßigkeit“) in

⁵⁸ In der späten (für den Zeitraum 1791–1795 datierten) Reflexion 6451 (AA XVIII, 723) rekurrierte Kant ausdrücklich auf die Gottesidee „als Urheber des höchsten Gutes, weil dieser allein [!] der Zweckbeziehung des moralischen Menschen angemessen ist. Dadurch wird die Annahme eines lebendigen Gottes als moralischen Wesens und hiemit auch als allnugsamen Wesens angenommen“. In der noch späteren „Logik“ bezeichnete Kant den „moralischen Glauben“ als „ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke notwendiges Fürwahrhalten“ (III 498 Anm.). „Dieser Glaube ist die Notwendigkeit, die objektive Realität eines Begriffs (vom höchsten Gut), d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes, als apriori notwendigen Objekts der Willkür anzunehmen. – Wenn wir bloß auf Handlungen sehen: so haben wir diesen Glauben nicht nötig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Besitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern [und das ist keine bloß „unvermeidliche Einschränkung“ des praktischen Vernunftvermögens: IV 654 Anm., sondern eine notwendige Vernunftperspektive, d. i. „Objekt der erweiterten moralischen Gesinnung“: Refl. 6451, AA XVIII, 724]: so müssen wir annehmen, dass dieser durchaus möglich sei. – Ich kann also nur sagen: Ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genötigt [!], ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen andern durch Gründe nötigen (der Glaube ist frei)“ (ebd.).

⁵⁹ Refl. 6317, AA XVIII, 623. Nach Kant kann der „transzendente Begriff von Gott, als dem allerrealsten Wesen, [...] in der Philosophie [d. i. die „transzendente Idee“ als „theoretische Stütze“: II 445] nicht umgangen werden“ (III 389 Anm.); insofern unterstellte Kant keineswegs „inkonsequenterweise immer noch ein Bezugssystem möglicher metaphysischer Erkenntnis, das er doch gerade bestreitet“ (AGPH II, S. 336). Es ist eine gestufte Argumentation, die Kant offenbar verfolgte: „Erstlich, was sagt der Begriff von Gott problematisch? Zweitens[:] Was der Glaube seiner Existenz assertorisch als ein Gattungsbegriff (als ein oder mehrere solcher Wesen)? Drittens[,] was die Notwendigkeit seines Daseins als Individuum apodictisch, d. i. insofern sein Dasein nicht als hypothetisches Wesen zur Erklärung gewisser Erscheinungen bedingt[,] sondern als unbedingt gegeben statuiert wird, als *ens summum, summa intelligentia, summum bonum* in moralisch-praktischer Absicht und das Bewusstsein seiner selbst in diesen Verhältnissen, nicht für die Physik[,] sondern Teleologie[,] also nur indirekt[,] aber doch *a priori* angenommen wird“ (AA XXII, 63).

Frage gestellt, der auch jene (von Habermas bezweifelte) Pflicht der „Beförderung des höchsten Gutes“ betrifft. Zu fragen bleibt freilich erst recht, ob damit nicht auch das von Habermas selbst gelegentlich geltend gemachte (der „inneren Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz“ [V 579] ähnliche) „unbestimmte moralische Gefühl“ vollends verblasst, „dass es *um der Opfer selbst willen* falsch [d. h. wohl: unmoralisch] ist, die Akten über einen solchen Vorgang [des „an den Opfern begangenen Unrecht(s)] zu schließen“⁶⁰ – d. h. eben zu einem bloßen Gefühl, das doch ein „jeder nur für sich“ (IV 776) haben kann? Als „religiös musikalisch“ sollte die Unbestimmtheit dieses (eben doch in der „praktischen Vernunft“ begründeten?) offer-sensiblen „moralischen Gefühls“ wohl nicht vereinnahmt werden, jedoch ist sie gewissermaßen durchaus als „religiös affiziert“ einzuschätzen,⁶¹ zumal sie als „innere Zweckbestimmung des Gemüts“ (V 587) doch „unumgänglich zur Religion“ (IV 652) führen mag ... Denn offenbar ist dieses „unbestimmte moralische Gefühl“ – ein „Grundbegriff des allgemeinen Gesetzes und der Autonomie“ ist dies jedenfalls nicht! (sh. o. 223.226f.) – als eine „notwendige Willensbestimmung“ (III 498 Anm.) auch jenem auf das „höchste Gut“ bezogenen „Bedürfnis der fragenden Vernunft“ (V 609) eng verwandt, das – als moralische Einsicht – besagt: Die

⁶⁰ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, S. 181. Damit berührt Habermas jedenfalls ein – bemerkenswerterweise in geschichtsphilosophischem Kontext gewendetes – ethikotheologisches Motiv Kants, das sich (zunächst) als ein tiefes „Befremden“ artikuliert und so wohl auch die (von Habermas geteilte) „tröstende Aussicht in die Zukunft“ (VI 49) trübt: dass es „der Natur darum gar nicht zu tun gewesen [zu] sein [scheint], dass er [der Mensch] wohl lebe. Befremdend bleibt es immer hierbei: dass die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und dass doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können“ (VI 37). Hinzu kommt, dass jene späteren Nachkommen, die „das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen“, als Endglieder dieser „langen Reihe“ doch nicht nur „Nachkommen“, sondern eben die stärkeren „Durchgekommenen“ sind und so auf den Schultern der (in der Vorbereitung jenes „Glücks“ ihr „mühseliges Geschäft“ betreibenden, jedoch) nicht „Davongekommenen“ stehen: „Vorwärts, über Gräber hinweg!“ – eine von der sensiblen praktischen Vernunft erneut und unbeirrbar für „wahr“ genommene abgründige „Dissonanz“ (VI 112).

⁶¹ Von ferne erinnert die von jenem „unbestimmten moralischen Gefühl“ offer-sensibel empfundene „Falschheit“, „die Akten über einen solchen Vorgang zu schließen“, doch auch an jene von Kant angeführte „Schwergläubigkeit“ (VI 186), die auch in Refl. 6432 (AA XVIII, 714) zum Ausdruck kommt: „Auch wenn man weder die Unsterblichkeit noch das Dasein Gottes glauben könnte, würde deswegen das moralische Gesetz und der Zweck eines dem gemäßen Willens (das höchste Gut) eben so wohl ihren mächtigen Einfluss auf den Willen haben; wir würden ein solches scandal doch in praktischer Absicht nicht in unsere Grundsätze aufnehmen, sondern als (erlaubte) Hypothese die Zufriedenheit mit unserer Existenz und der Welt, die wir im Prospekt haben, befördern.“ Die gleichwohl „religiös unmusikalische“ moralische Weigerung, dies zu tun, „überwindet“ offenbar dennoch irgendwie das skeptische „Gleichgewicht des Urteils“ (II 635) und dessen Gleichgültigkeit ... Sh. nächste Anm.

Idee des „höchsten Gutes“ darf aus *moralischen* Gründen weder als bloße Chimäre abgetan werden noch erlaubt sie ein „Gleichgewicht des Urteils“ (II 635), d. i. bloße Gleich-Gültigkeit;⁶² vor allem gegen solchen Widersinn mobilisiert der kantische „Hoffnungsglaube“. Bestimmend ist für die Hoffnung auf das „höchste Gut“ also die Abwehr des „moralisch zweckwidrigen“ (VI 106f.), deshalb die Menschen beirrenden und „inkonsequent“ machenden⁶³ Gedankens, dass das „höchste Gut“ (als der „sittliche höchste Zweck“: VI 133 Anm.) „zusamt der ganzen Sittlichkeit für ein bloßes Ideal [genauer: ein illusionäres Idol] gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich [!] begleitet“ (III 274). Dies verdeutlicht nicht zuletzt Kants Bezugnahme auf das (auch das „Bewusstsein von dem, was fehlt“, inspirierende) „Bedürfnis der fragenden Vernunft“ und jene darin wahrgenommene Empörung, „es müsse anders zugehen“, mit der sie, aufgrund dieser unbeheblichen „Dissonanz der unverschuldeten Übel des Lebens“ (VI 112), die „innere Zweckbestimmung ihres Gemüts nicht zu vereinigen wussten“ (V 587), sowie die unumgängliche Idee der (gerechtigkeits-orientierten) „Strafwürdigkeit“ (IV 150; sh. auch VI 111 Anm.). Seine in rechtsphilosophischem Kontext formulierte Einsicht: „wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben“ (IV 453), verlangt nach Kant demnach auch eine ethikotheologische Akzentuierung.

In dem – in dieser „moralischen Einsicht“ begründeten – postulatorischen „Machtspruch der Vernunft“ („Ich will, dass ein Gott sei“) ist es also keineswegs bloß darum zu tun, dass Kant „an die praktische Vernunft appellieren“ müsse, „um zu begründen, dass wir die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht ausschließen [!] müssen, obgleich sich diese erfahrungstranszendenten Sachverhalte der theoretischen Vernunft entziehen“ (AGPH II, S. 352). Auch Habermas’ These trifft deshalb wohl nicht zu: „Behauptet wird nur die Möglichkeit des Bestehens bestimmter, von moralischen Geboten vorausgesetzter Sachverhalte“ (AGPH II, S. 351f.). Indes, auf die bloße „Möglichkeit dieses Sachverhaltes“ zielt schon jenes

⁶² Schon in seiner „ersten Kritik“ betonte Kant den „nach dem Maße unserer Vernunft überwiegenden Gesichtspunkt“: „Die Pflicht zu wählen würde hier die Unschlüssigkeit der Spekulation durch einen praktischen Zusatz aus dem Gleichgewichte bringen, ja die Vernunft würde bei ihr selbst, als dem nachsehendsten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn sie unter dringenden Bewegursachen, obzwar nur mangelhafter Einsicht, diesen Gründen ihres Urteils, über die wir doch wenigstens keine bessere kennen, nicht gefolgt wäre“ (II 527). Denn, so betonte Kant auch später: „Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge (wozu zusammenzustimmen zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt [!], aber doch ihnen einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft) mache, oder nicht“ (IV 651) – in letzterem Falle wäre dies freilich ein bloßes „Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt“ (VI 179). Die Rolle des unbeteiligten Zuschauers im großen Welttheater ist dem „vernünftigen Weltwesen“ jedoch verwehrt, zumal dieses daran notwendig „ein aktives Interesse nimmt“.

⁶³ Refl. 6317, AA XVIII, 626 (datiert für 1790–91).

„minimum der Erkenntnis“ („es ist möglich, dass ein Gott [und das „höchste Gut“] sei“), das von Kant schon für theoretische Vernunftansprüche geltend gemacht wurde. Vielmehr wird jener moralischen Einsicht zufolge die gewollte Wirklichkeit „assertorisch“ behauptet: „Ich will, dass ein Gott sei [...]“. Habermas betont hingegen lediglich, dass wir Kant zufolge aus „praktischer Vernunft [...] die Existenz Gottes [...] für möglich halten“ (AGPH II, S. 351) dürfen, was jedoch nur eine „rational unentscheidbare Möglichkeit“ (AGPH II, S. 337) besage⁶⁴ – im Widerspruch zu Kants ausdrücklichen Thesen (sh. auch o. Anm. 59): „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit [!] des höchsten Guts [...] zugleich das Postulat der Wirklichkeit [!] eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes“ (IV 256). „Also muss ich mir einen Gott denken und [!] ihn annehmen, aber ich kann sein Dasein nicht beweisen und ihn nicht begreifen“; es sei jedenfalls „für die Vernunft unvermeidlich [...], ein Dasein Gottes anzunehmen“.⁶⁵

Abschließend sei resümierend noch angemerkt, dass Habermas' Orientierung am kantischen „Weltbegriff der Philosophie“ offenbar eher an den „mit Urteilkraft heuristisch ange-stellten Erwägungen der Natur- und Geschichtsphilosophie“⁶⁶ Kants und an ihrer „tröstenden“ Perspektive, „mit Grunde [zu] hoffen“ (VI 49), als an der religionsphilosophisch-„postulato-risch“ akzentuierten Frage „Was darf ich hoffen?“ ausgerichtet ist.⁶⁷ Dies wird nicht nur durch

⁶⁴ Noch in der späten Preisschrift sah Kant nach wie vor die Transzendentalphilosophie für die Grün-dung einer „kritischen [„eigentlichen“] Metaphysik“ als unentbehrlich an – wobei diese sich vor-nehmlich an der Aufgabe orientiert, den „Überschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen“ ohne Rückfall in eine „dogmatische Denkungsart“ zu eröffnen. Demnach besagt auch dies offenbar mehr als eine „rational unentscheidbare Möglichkeit“. Dem widerspricht nicht zuletzt die in dieser Preisschrift gemachte „Zweckverbindung“ (III 646) der Vernunftideen des „Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns“ (III 632) mit der darin manifesten „gewissen Organisation der reinen praktischen Vernunft“ (III 650), die ebenfalls auf jene teleologische „Selbsterhaltung der Vernunft“ verweist (sh. o. Anm. 23) und vor dem Verdacht bloß „lebensdienlicher“ Fiktionen bewahrt.

⁶⁵ Refl. 6317: AA XVIII 626.623; vgl. dazu nochmals o. Anm. 59. Darauf beruht die an jene „Polarisie-rung“ geknüpfte Begründungslast.

⁶⁶ Dies erinnert natürlich auch an Kants „erneuerte Frage“, „ob das menschliche Geschlecht (im gro-ßen [!]) zum Besseren beständig fortschreite“ (VI 351), die gleichermaßen auf Kultivierung, Zivili-sierung und zuletzt auch „Moralisierung“ bezogen wird; darin stellt allerdings – fern allen ungebro-chenen „Fortschrittserzählungen“ – die „Evolution einer naturrechtlichen Verfassung“ (VI 360), der „Zustand eines öffentlichen Rechts“ (VI 251), den vorrangigen Gesichtspunkt dar (wozu „es Pflicht“ und „zugleich gegründete Hoffnung da ist“: ebd.), womit Habermas diesbezüglich offenbar auch übereinstimmt (sh. nächste Anm.).

⁶⁷ Der Sinngehalt dieser Frage „Was darf ich hoffen?“ ist freilich nicht auf die geschichtsphilosophische Perspektive „mit Grunde hoffen“ (VI 49) zu reduzieren, ohne den den „Weltbegriff der Philosophie“ bestimmenden Anspruch zu kürzen, dem in gewisser (allerdings verkürzender) Weise auch Haber-mas folgt (sh. auch AGPH II, S. 372). So sehr Kant also vor einem „eschatologischen Kurzschluss“ der Hoffungsfrage warnte, wonach (weltlos-„geschichts-vergessen“) nur für eine „andere Welt zu hof-fen“ (VI 49) sei, so entschieden hat er jedoch auch die „immanentistisch transzendenz-vergessene“

Habermas' „Postskriptum“ zu seinem großen Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“ und die darin freigelegten „Spuren der Vernunft“ in der Geschichte bestätigt: Seien darin doch auch historisch ausweisbare Lernprozesse und -erfolge, sozial- und moralkognitive Fortschritte und deren politisch-kulturelle Verbreitung erkennbar, die es erlauben, „gute Gründe für die Ermutigung zum Gebrauch einer (nun nachmetaphysisch begründeten) praktischen Vernunft“ zu retten: „Das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens kann vor allem aus den historischen Spuren jener moralisch-praktischen Lernprozesse Mut schöpfen, die sich im Zuwachs an institutionalisierten Freiheiten und heute in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfassungsstaaten verkörpern“ (AGPH II, S. 806).⁶⁸ Gleichwohl knüpft Habermas daran jüngst seinen doch sehr ernüchternden Hinweis darauf, dass die diesbezügliche, durchaus als „tröstende Aussicht in die Zukunft“ (VI 49; sh. o. Anm. 60) artikuliert Hoffnungsperspektive jedoch „im Lichte der junghegelianischen Ansätze

Ausblendung dieser eschatologischen Hoffnungsdimension kritisiert; sh. dazu auch III 411f. und o. Anm. 48.

⁶⁸ Indes, Kants tief empfundenen „Befremden“ (sh. Anm. 60) ist damit (trotz der diesbezüglich erkennbaren „schwachen Spuren der Annäherung“: VI 46, „einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung“: VI 251) keineswegs beseitigt – auch die ermutigende Perspektive Habermas' (im Sinne eines „Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit“: Hegel) kann dies nicht vergessen lassen bzw. darüber hinwegtrösten. Denn auch für den säkular ernüchterten geschichtsphilosophischen Blick bleibt es dabei – „conditio humana“: „Die Geschichte der Menschheit ist von der der Menschen unterschieden. Die Menschheit gewinnt und verliert. [...] Der einzelne Mensch verliert, aber gewinnt als ein Glied im Ganzen, ist jetzt im Fortschritt zur Vollkommenheit“ (Refl. 1499: AA XV, 781ff.). Dies entspricht der kantischen Unterscheidung zwischen dem „höchsten politischen Gut“ (IV 479) und dem „höchsten (vollendeten) Gut“. Denn: „Die Bestimmung des menschlichen Geschlechts ist der Bestimmung des einzelnen Menschen entgegen“ (AA XXVII, 233). Dies mag jener „Zweifelhäufige“ Kants zögerlich-behutsam, gleichwohl unbeirrt, auch dem „religiös Unmusikalischen“ zu bedenken geben und so ein „Bewusstsein von dem, was fehlt“, wachhalten, das damit auch die Einebnung des im „Weltbegriff der Philosophie“ geltend gemachten Unterschieds zwischen den „wesentlichen Zwecken“ und dem „höchsten Zwecke der menschlichen Vernunft“ (II 701), dem „höchsten Zwecke unseres Daseins“ (II 338 Anm.), vermeidet. Dies wäre wohl Kants nüchterne Antwort auf jene als „Lernprozesse“ feststellbaren sozial- und moralkognitiven Fortschritte, die ihm zufolge diesen geschichtsphilosophischen Befund deshalb „unumgänglich“ in religionsphilosophische Fragen überzuführen nötigt und so auch der von Habermas schon früh konstatierten „prinzipiellen Trostlosigkeit“ begegnet: „In Anbetracht der individuellen Lebensrisiken ist freilich eine Theorie nicht einmal denkbar, die die Faktizitäten der Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte; die Kontingenzen, die der körperlichen und moralischen Verfassung unaufhebbar hängen lassen sich nur *als* Kontingenz ins Bewusstsein heben: mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben“ (Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 165). Noch dem späten Kant zufolge muss deshalb in diesem Sinne gelten: „Es ist unmöglich, dass ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde“ (Refl. 8106, AA XIX, 649) – worin nicht bloßer „Wahn“ (IV 839 Anm.), sondern jenes „Befremden“ und „Bedürfnis der fragenden Vernunft“ (V 609) zum Ausdruck kommt.

nur eine bescheidene nachmetaphysische Lösung zulässt.“⁶⁹ Dies ist lediglich die Konsequenz des diagnostizierten Wegfalls der „Motivationsquelle der Vernunftreligion“ als des „höchsten Zwecks unseres Daseins“ (II 338 Anm.). Ungeachtet seiner im Laufe der Jahre differenzierten Annäherung an das Thema „Religion“ bleibt es zuletzt bei dem von Habermas schon vor genau 50 Jahren geäußerten, also beharrlich festgehaltenen „religiös unmusikalischen“ Befund, der im Grunde schon seine damalige hoffende Orientierung an einer „Transzendenz ins Diesseits“ verrät:⁷⁰ „Die Menschheit ist mit dem Werk ihrer Erlösung alleingelassen, und nur solange sie sich aus dem Stand der Unmündigkeit noch nicht befreit hat, muss sich ihr als Erlösung darstellen, was doch nur sie allein auf dem Wege ihrer Selbsterzeugung vernünftig herstellen kann.“⁷¹ Jürgen Habermas – ein „junghegelianisch“ geprägter „Kantianer“?

Literatur

Habermas, Jürgen: „Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik“, in: Ders.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 228–289.

Habermas, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

Habermas, Jürgen: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: Herta Nagl-Docekal/Rudolf Langthaler (Hgg.): Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart. Berlin: De Gruyter 2004, S. 141–160.

Habermas, Jürgen: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 216–257.

Habermas, Jürgen: „Replik auf Einwände, Reaktionen auf Anregungen“, in: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hgg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe. Themen der Philosophie Bd. 13). Wien/Berlin: Oldenbourg 2007, S. 366–414.

Habermas, Jürgen: „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, in: Michael Reder/Josef Schmidt (Hgg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 26–36.

Habermas, Jürgen: Kritik der Vernunft. Philosophische Texte Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

⁶⁹ Habermas, *Versuch einer Replik*, S. 252.

⁷⁰ Mit Recht hat Habermas für sein religionsphilosophisch-theologischen Bezügen gewidmetes Denken eine „Kontinuität von Gedanken“ beansprucht, „die einen angeblichen Sinneswandel dementieren“ (Habermas, *Kritik der Vernunft* [2009], S. 32). Dies sollten auch mitunter allzu begierige „theologische“ Habermas-Rezeptionen und -Vereinnahmungen respektieren und seinen einschlägigen Motiven mit der gebotenen Zurückhaltung und Nüchternheit begegnen.

⁷¹ Habermas, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik*, S. 250.

- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012.
- Habermas, Jürgen: „Versuch einer Replik“, in: Franz Gruber/Markus Knapp (Hgg.): Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Freiburg i. Br./München: Herder 2021, S. 224–252.
- Kant, Immanuel: Werke in sechs Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956ff.
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. I–XXII); von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23); von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin 1900ff. (= AA).
- Kant, Immanuel: Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik. Nachschrift von ca. 1773/74. Hg. v. K.H.L. Pölit. Erfurt 1821 (in der Keyzerschen Buchhandlung). Nachdruck 1964.
- Kant, Immanuel: Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Hg. v. K.H.L. Pölit, 2. Auflage. 1830.
- Langthaler, Rudolf: Führt Moral unumgänglich zur Religion? Zur Kritik der kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas – eine Entgegnung. Freiburg i. Br.: Karl Alber 2021.
- Langthaler, Rudolf: „Vernunft und Offenbarung“ bei Kant – oder: Ob – und wie – der ‚Vernunftglaube‘ durch ein „neues Licht“ noch der „Belehrung bedarf“?, in: Michael Kühnlein (Hg.): Religionsphilosophie nach Kant: Im Angesicht des Bösen. Stuttgart 2023, S. 157–216.

Der Ort Friedrich Schleiermachers als Sprachtheoretiker und als Theologe der Moderne im nachmetaphysischen Denken. Eine subjektivitätstheoretische Analyse

Dem Versuch, den Ort Friedrich Schleiermachers als Sprachtheoretiker und als Theologen der Moderne im „nachmetaphysischen Denken“ von Jürgen Habermas zu bestimmen, möchte ich vier Vorbemerkungen voranschicken. Sie umreißen den Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Religionsphilosophen, Dogmatiker und Sprachtheoretiker,¹ in dem die genauere Bestimmung der Moderne und der für sie angemessenen Methoden und Kategorien verhandelt wird.

1 Vorbemerkungen

1.1 Schleiermacher als Schlüsselfigur für die Beziehung von Religion und Vernunft

Für das Verhältnis von Glauben und Denken in der Moderne hat Habermas' Deutung der theologischen Position Schleiermachers eine Schlüsselfunktion. Er schlägt Schleiermacher auf die Seite einer frommen *Abkehr* von der Welt, die er auf dessen pietistische und romantische Wurzeln zurückführt. Damit einher gehe ein Abbrechen des Stachels des Gottesglaubens für das gesellschaftliche Leben: sowohl durch den Rückzug in die private Innerlichkeit (die zunehmend das „Reich Gottes“ in der „Seele“ verortet), als auch durch Schleiermachers programmatisches Unternehmen einer harmonieorientierten Versöhnung von weltlicher Kultur und Glauben. Die Frage wird sein, ob eine solche Deutung des Berliner Theologen aus einem Teil seiner Rezeptionsgeschichte dem Denken dieses Subjektivitätstheoretikers gerecht wird. Oder reduziert diese Deutung die Herausforderung, die es für Habermas' eigene Verortung der Religion als dem „Anderen“ zur Vernunft darstellt, dass sie die jeweilige Bestimmtheit des Gottesbewusstseins in den einzelnen Religionen nicht als Gegensatz, sondern als Weiterbestimmung einer für Offenbarung offenen Vernunft ansetzt?

¹ Jürgen Habermas differenziert zwischen Sprachtheorie und Hermeneutik. Für ihn ist Schleiermacher „kein Sprachtheoretiker, aber die Untersuchung des hermeneutischen Verfahrens führt ihn zu einer holistischen Semantik natürlicher Sprachen“ (AGPH I, S. 442).

1.2 Zur Frage der Vernunft nach absolutem Sinn

In seiner Behandlung des theologischen Ansatzes von Schleiermacher als nachkantischem Denker hat Habermas die Selbstbewusstseinsanalyse, die in den Paragraphen 3 und 4 der Einleitung zur 2. Auflage der Glaubenslehre (1830/31) vorgenommen wird, als Wende einer frommen Person in ihre Innerlichkeit rekonstruiert.² Damit werden der philosophische Anspruch und die Methode der Analyse jedoch unterschätzt: Schleiermachers Geltungsanspruch ist, dass „zu diesen Sätzen [...] die Zustimmung unbedingt gefordert werden [kann], und keiner wird sie versagen, der einiger Selbstbeobachtung fähig ist“ (§ 4,1).³ Die Diskrepanz zwischen dem eigenen Verständnis des Autors und Habermas' Interpretation dieser zwei Paragraphen wird zu erörtern sein. Hier, in der als Wesensbestimmung der Religion ausgewiesenen Reflexion, wäre nämlich genau die Brücke zwischen „Glauben“ und „Wissen“ oder „Vernunft“ zu finden, die Habermas nicht beschreitet. Sie bleibt ungenutzt und wird mit der „Exterritorialität“ der Religion ersetzt,⁴ die ihr eigenes Fundament im Ritus haben soll. Zugleich muss die Frage an Schleiermacher gerichtet werden, ob sein Versuch, ein in jedem Menschen aktuell vorhandenes Gottesbewusstsein aufzuweisen, als philosophische These nicht zu weit geht und theologisch nur um den Preis einer Unterbewertung der geschichtlichen Offenbarung Gottes zu haben ist. Die Behauptung eines in jedem Individuum existierenden Gottesbewusstseins kann aber als Parallele zu dem in Kants Postulatenlehre erscheinenden „Bedürfnis der Vernunft“ gedeutet werden: als Orientierung auf absoluten Sinn angesichts der Faktizität menschlicher Existenz. Weder bei Kant noch bei Schleiermacher akzeptiert Habermas die Ebene dieser Fragestellung, der Sinnhoffnung des Menschen, wie an seinen Antworten auf vor allem durch Kant und Benjamin, Adorno und Horkheimer inspirierte Anfragen zu sehen ist. Seine Sorge gilt der Frage nach der „Motivation“, die für entsagungreiche Freiheitskämpfe um die Rechte aller Menschen in ihrer Verletzbarkeit benötigt wird (vgl. z. B. AGPH II, S. 803–807).

1.3 Sprachtheorie als Austragungsort einer Methodendebatte

Wie die Religionstheorie so ist auch die Wendung zur Sprache mit der Frage nach angemessenen Methoden konfrontiert. Zwischen transzendentalen Denken und sozialwissenschaftlich-empirischer Rekonstruktion tut sich ein Spektrum von Zugangsweisen und ihrer Kom-

² Vgl. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 242.

³ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, S. 34.

⁴ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 135.

binationen auf, die zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen über die Rolle der Sprechenden, Verstehenden und somit Interagierenden und über die Macht des Sprachsystems kommen.

Habermas' Ansatz bei der Intersubjektivität, so fruchtbar er für die Vielfalt der Disziplinen und ihrer Wahrheitskriterien bleibt, sieht die transzendente Frage nach dem Selbstbezug des einzelnen Subjekts als durch dritte Kategorien wie „Sprache“ und „Lebenswelt“ überholt an.⁵ Dies hat auch für die Bestimmung von Religion Folgen, dass nämlich die Subjektivitätstheorie als ein im wesentlichen gescheitertes Paradigma gewertet wird, dem die Erfassung von Individualität gerade nicht gelungen sei (vgl. z. B. AGPH I, S. 172–174.478). In seinem durch George Herbert Mead inspirierten alternativen Modell zum Verhältnis von Einzelem und Gemeinschaft gilt Habermas die transzendentalphilosophische Methode als idealistisch oder sogar als „narzisstisch“ (AGPH I, S. 36). Kurz: Das „nachmetaphysische Denken“ zeichnet sich durch „Detranszendentalisierung“ aus. Die nachkantischen Sprachtheorien, die im neunten Kapitel seines Doppelwerks Gegenstand der Analyse sind, werden zu befragen sein, ob zu den entscheidenden Bedingungen der Intersubjektivität nicht die irreduzible Perspektive der 1. Person Singular gehört und ob diese nicht wiederum transzendental erhellt werden muss. Habermas nimmt Humboldt für sein als notwendigen Paradigmenwechsel konzipiertes „intersubjektives“ Modell in Anspruch. Steht dem nicht entgegen, dass Humboldt, wie Rudolf Langthalers Differenzierung der zwei Ebenen seiner Sprachtheorie zeigt, von einer bleibenden Zweipoligkeit von Sprechenden und Sprache ausgeht, die nicht mit der Kurzformel der „Intersubjektivität“ zu erfassen ist? Ebenso hat Schleiermacher die Spannung zwischen Subjekt und Sprachsystem festgehalten und eine transzendente von einer kontextbestimmten Ebene unterschieden. Beide Autoren des frühen 19. Jahrhunderts sind Denker der Subjektivität und ziehen an einem Strang, wenn sie die Dualität von Sprache als System und der in ihr Sprechenden und sie Verstehenden Subjekte zum Ausgangspunkt nehmen.⁶ Sie sind damit als Gegenentwürfe zu Ansätzen zu werten, die durch die Unterbelichtung der Bedeutung der Subjektivität eine Hypostasierung der Sprache zum Handlungsobjekt anbahnen.

1.4 Zum Zusammenhang zwischen transzendentaler oder empirischer Untersuchungsmethode und der Einordnung von Religion

Es stehen also Grundsatzfragen an, die sich auf die Bestimmung von Religion auswirken werden. Zu prüfen ist, ob ein Grund für Habermas' entschiedene, seit vielen Jahren in sei-

⁵ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 49–51 u. a. und AGPH II, S. 368–374.

⁶ In seinem Vergleich der Ansätze von Schleiermacher und Humboldt in *Passer entre les langues*, S. 60, weist Denis Thouard auf „d'étonnantes harmonies“ zwischen den beiden Autoren hin, die auch in ihren Übersetzungstheorien sichtbar werden: „Les deux hommes semblent être tellement sur la même ligne“.

nen Repliken verteidigte Absage an eine Verbindung der Grenzfragen der Ethik mit Themen der Religionsphilosophie in seiner Methode begründet liegt. Wenn z. B. die Frage nach dem Selbstverhältnis der Individualität nicht mehr gestellt werden könnte, weil neue Quasi-Subjekte wie „Sprache“ oder „Lebenswelt“ die in ihr implizierten Denkkategorien ersetzen, kann auch der Anspruch der Religion, humaner Vollzug und nicht Abirrung zu sein, nicht mehr mit Bezug auf das allgemeine Wahrheitsbewusstsein, d. h. die Vernunft, begründet werden. Dann wäre dieses Kernprojekt Schleiermachers in Gefahr, zugunsten einer ausschließlich empirisch-kulturellen Betrachtung von Religion als sozialem Faktum und geschichtlichem Faktor aufgegeben zu werden.

Die in den Vorbemerkungen angerissenen Probleme werden in drei Teilen erörtert: Nach der Prüfung von Habermas' Behandlung der Schleiermacherschen Hermeneutik als wegberaubend für die Wende zur Sprache (2) und der Einleitung zur Glaubenslehre als Station nachkantischer Theologie (3) folgt abschließend eine Einschätzung der Kritik und der bleibenden Anstöße, die aus den Ansatzpunkten des Berliner Theologen und Hermeneutikers zu gewinnen sind (4).

2 Schleiermacher als ein Wegbereiter der linguistischen Wende der Vernunft

Ab dem vierten Kapitel des ersten Bandes zeichnet Habermas die Schritte nach, durch die das substanzontologische Denken der Antike und des Mittelalters überwunden wurde. Ein Hauptfaktor für diese Entwicklung ist ihm zufolge das Zusammentreffen von griechischer Philosophie und biblischer Religion. Durch den Monotheismus wurde die Transformation eines ontologischen Denkens in einen dialogischen Rahmen von Subjekten angestoßen, die zu Gott und ihren menschlichen Mitgeschöpfen in einem Antwortverhältnis stehen. Aber auch die mit der Moderne erreichte Subjektphilosophie muss in der Sicht des Diskursethikers überwunden werden. Herder, Humboldt und Schleiermacher werden an diesem Umschlagspunkt als die Vorläufer oder Initiatoren dargestellt, die Kants Transzendentalphilosophie zugunsten eines revidierten Vernunftbegriffs hinter sich lassen, der in Sprache, Interaktion und einem kulturellen Reservoir geteilter Bedeutungen situiert ist. Bei diesem Schritt wirkt sich ihre Verankerung in Fachrichtungen neben der Philosophie aus: „Herder, Schleiermacher und Humboldt [...] verdankten ihre fachliche Ausbildung und ihre Denkweise, auch wenn diese von Kant und der idealistischen Philosophie tief geprägt waren, anderen Disziplinen.“ Sie

entfalten [...] den von Johann Georg Hamann in seiner Kritik am ‚Purismus‘ der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelten Grundgedanken einer weltkonstituierenden Kraft der mit Vernunft gleichursprünglichen Sprache. Sie verfolgen die Idee eines mit dem Denken gleich-

ursprünglichen Sprechens in systematischer Hinsicht und entwickeln bereits die Grundbegriffe, die mit dem Paradigmenwechsel zum Zuge kommen werden (AGPH II, S. 381).

Die drei Theoretiker werden als Teil der Bewegung des Denkens in Richtung Geschichte und Individualität vorgestellt. Einerseits wird die Vernunft hier von externen Ereignissen angeregt und geprägt; andererseits nimmt Habermas an, wie Georg Essen bemerkt, dass sie in der Lage ist, eine Genealogie ihrer spezifischen Entwicklungen in den verschiedenen Weltkulturen durchzuführen, von denen sie sich also in ihrer Kapazität unterscheidet.⁷ Lässt sich diese Doppeltheit in der Reflexion auf die Sprache erkennen, die einerseits ein System darstellt, andererseits aber als jeweils partikuläre innerhalb der Vielfalt der Sprachen verfasst ist?

2.1 Habermas' Untersuchungsinteresse

In seiner Aufgabenstellung verfolgt Habermas beide Aspekte:

Im Folgenden interessiert mich an Schleiermachers Hermeneutik und Dialektik die Frage, wie und mit welchen begrifflichen Mitteln er die sprachliche Verkörperung der Vernunft analysiert und wie es ihm gelingt, den Universalitätsanspruch der Vernunft mit dem hermeneutischen Respekt vor der Eigenart der jeweiligen Sprache und der Individuierung der sprachlichen Bedeutungen in einzelnen Texten oder Sprechakten zu vereinbaren (AGPH II, S. 429).

Das Ergebnis seiner Untersuchung der Verkörperung der Vernunft in der Sprache ist jedoch, dass Schleiermacher auf der Schwelle verharrt: Sprache ist nur das „Artikulationsmedium der *Entfaltung von Gedanken*“. Sie gehört nicht zum Ursprung des Bewusstseins: „In dieses Bild von der Genese des Bewusstseins trägt Schleiermacher die Versprachlichung der Vernunft erst nachträglich ein, sodass die Grammatik der Sprache das Bewusstsein keineswegs *im Ganzen* strukturiert und durchdringt“ (AGPH II, S. 449). Schleiermachers Subjektivitätsanalyse ist deshalb nach wie vor vom Subjekt-Objekt-Gegensatz gezeichnet. Das heißt, die Idee eines Subjekts ist beibehalten, selbst wenn es nun auf der Grundlage eines Begriffs des Gefühls ausgelegt wird: „An dieser vorsprachlichen Subjektivität von Wünschen und Gefühlen zeigt sich, dass die sprachphilosophischen Aussagen [...] den systematischen Vorrang der Subjekt-Objekt-Beziehung für die Theorie im Ganzen nicht berühren“ (AGPH II, S. 449).

⁷ Vgl. Essen, Rezension, *Habermas. Auch eine Geschichte der Philosophie*, S. 340f.351.

Habermas vermerkt, dass in Schleiermachers *Dialektik* „Gefühle von Haus aus als sprachfern gelten“ (AGPH II, S. 450).⁸

Diese Einschätzung trifft Schleiermachers Auffassung sehr genau. Denn er unterscheidet zwischen einem Denken, das auf das äußere Sprechen ausgerichtet ist, und einem innerlichen Denken für sich selbst. In Frage steht, ob Habermas' Erwartung an ihn und Humboldt richtig ist, dass sie die Bewusstseinsphilosophie überwinden und nicht vielmehr diesen von ihnen geteilten Ansatz am Sprachgebrauch und Sprachverstehen konkretisieren wollen. Bleibt die Ebene des transzendentalen Subjekts weiterhin vorausgesetzt, wenn eine redende erste sowie eine aktiv rezipierende zweite Person sich in einen Kommunikationsprozess begeben?

Was besagt es für Schleiermachers Hintergrundtheorie, wenn er im Vergleich mit bestehenden Hermeneutiken zwei Punkte als entscheidend betont, und zwar seit seiner ersten Vorlesung zu dieser Disziplin in Halle im Jahre 1805? Welches Modell für die Beziehung der einzelnen Sprechenden zum System der Sprache erscheint hier, wenn erstens der Ausgangspunkt der Verstehenslehre radikalisiert wird, und zwar zu einem nicht nur faktisch beobachtbaren, sondern prinzipiell anzunehmenden Missverstehen (2.2)? Was bedeutet es, wenn zum zweiten das Vorgehen der dadurch erst notwendig werdenden Auslegungskunst als zweiteilig konzipiert wird, bestehend aus einem grammatischen und einem technisch-psychologischen Teil? Wie verhält sich Schleiermachers Begriff der „Grammatik“ zu ihrer Bestimmung bei Habermas als der öffentlich sichtbaren Struktur der Sprache (2.3)?

2.2 Schleiermachers Radikalisierung des Ausgangspunktes der Hermeneutik: Nicht-Verstehen

Die Konzipierung der Auslegungskunst als einer Disziplin, die aktiv damit befasst ist, das reguläre „Nicht-Verstehen“ anzugehen, führt zu zwei Untersuchungen: der erste Gegenstand ist das Sprachsystem, der zweite die sprechenden und rezipierenden Subjekte.⁹ Schleiermacher bricht mit den bisherigen Entwürfen von Hermeneutik, indem er die frühere, nunmehr naive erscheinende Erwartung, dass zumeist von einer 1:1 Verständlichkeit ausgegangen werden

⁸ Mit Verweis auf Schleiermacher, *Dialektik I*, S. 414.

⁹ Berner, *Das Übersetzen verstehen*, S. 46, weist auf den Grund hin, weswegen der Bezug auf die Rolle der sprechenden Individualität als „technisch“ bezeichnet wird, was den Sinn von „psychologisch“ weiter spezifiziert: Die „technische“ Interpretation zeigt auf, „wie ein Autor die Sprache individuell für seine Gedanken benützt (daher das Wort ‚technisch‘, weil die allgemeine Sprache Mittel zum Zweck der individuellen Aussage ist).“

kann, mit der Annahme von „Nicht- und Missverstehen“ ersetzt.¹⁰ Ein viel stringenteres Procedere zur Rekonstruktion des Inhalts einer Äußerung ist gefordert. Der aktive Versuch der Zuhörenden, sie zu verstehen, wird Teil der Analyse. Es geht also nicht allein um Sprache als Ausdrucksmittel, sondern um sie als Medium des Verstehens fremder Subjektivität. Aus dieser Perspektive erscheint es als gewagt, einfach etwas anzunehmen, was spätere Linguisten und Sprachpragmatiker als „perlokutionären Effekt“ betiteln werden. In Schleiermachers Analyse kann dieser Effekt ganz abseits von dem liegen, was die jeweils Sprechenden zu vermitteln vorhaben; die Wirkung ist alles andere als automatisch. Das Ziel des „Verstehens“ wird von Anfang an durch das Wissen qualifiziert, dass Begriffe teilweise überlappen, aber nie vollständig übereinstimmen.¹¹ Was nachverfolgt werden muss, ist der Input und die Brechung durch die Individuen, die immer mehr sind als nur die Benutzer einer Sprache; sie sind ebenso sehr ihre Gestalterinnen.

Diese Beurteilung wirkt sich auch darin aus, dass für Schleiermacher – im Gegensatz zu Friedrich Schlegels Restriktion dieser Auszeichnung auf Genies – „alle Menschen Künstler sind“.¹² Durch ihren eigenen „Stil“ sind ihr Ausdruck und seine individuelle Prägung unvorhersehbar. Dies bedeutet aber zugleich eine Zuspitzung der Aufgabe des Interaktionspartners. Gunter Scholtz markiert den neuen Grad des Anspruchs an die Disziplin:

Das Neue bei Schleiermacher und in seiner Zeit scheint mir deshalb zu sein, dass die Individualität – und d. h. die Andersartigkeit – des Anderen noch viel radikaler gefasst wird – und zugleich dem Verständnis seiner Äußerungen aber weit mehr abverlangt wird als zuvor. Der Andere wird soz. noch unzugänglicher und das Distanzbewusstsein dadurch verschärft: Schleiermacher erklärt das Innerste des Menschen für verschlossen, zum Geheimnis, und er erwartet – anders als z. B. Chladenius – von einer allgemeinen Psychologie keine Hilfen für das Textverstehen. Zugleich verlangt man aber dem Verstehen eine viel höhere Genauigkeit ab als die ältere Hermeneutik (Scholtz, *Schleiermacher im Kontext*, S. 16).

Die „Versprachlichung“ geht also einher mit einer individuellen Komplizierung der Vernunft. Im Vergleich mit den geteilten Hintergrundannahmen, die – hermeneutisch einleuchtend –

¹⁰ In *Kunst der Kritik*, S. 107, Fn. 27, kennzeichnet Sarah Schmidt diese Grundsatzannahme als „Universalisierung von Missverständnis und Verdacht“, deren „Voraussetzung [...] für die Hermeneutik wie für die Kritik die Annahme einer Totalität und Ganzheit des Textes“ ist, die es „zu rekonstruieren gilt“.

¹¹ Vgl. Schleiermacher, *Dialektik* (KGA II/10/1–2), Bd. 2, S. 406, zitiert von Schmidt, *Kunst der Kritik*, S. 108.

¹² Vgl. Schmidt, *Kunst der Kritik*, S. 101f. Zu Schleiermachers eigenen poetischen Versuchen vgl. Patsch, *Alle Menschen sind Künstler*.

für Habermas die Lebenswelt mitdefinieren, fasst die Analyse von 1805 das Unternehmen als riskant und ruhelos auf. Gegen den Hintergrund eines „permanenten latenten Missverstehens“¹³ wird der Weg als angestregtes und nie vollendbares Bemühen ausgewiesen: „Missverstehen geschieht von allein und das Verstehen muss an jedem Punkt gewollt und gesucht werden.“¹⁴ Dies geschieht in einer zweifachen Rekonstruktion, einmal grammatik- und einmal autorenbezogen.

2.3 „Grammatik“ als determinierend oder als durch individuellen Gebrauch mitbestimmbar?

Die zwei Ausgangspunkte des „Nachconstruierens“ – das Sprachsystem als ermöglichende, aber auch begrenzende Bedingung, und die Gedankenfolge der Sprecherin, deren Äußerung an ihren Ursprung zurückverfolgt werden soll – sind nicht gleich: Schleiermacher spricht wie Humboldt von der „Gewalt“ des Systems, in dem die Subjekte daran arbeiten, ihren spezifischen „Sinn“ auszudrücken.¹⁵ Gleichzeitig aber sind die allgemeinen Strukturen der Sprache das Medium, das die redende und die zuhörende Person verbindet. Einerseits stimmt Habermas in seiner genauen Nachzeichnung von Schleiermachers Entwurf der Aufgabe einer doppelten Rekonstruktion ebenso zu wie dem Ungleichgewicht der beiden Pole, wenn er Humboldts Aussage zitiert, „wie gering eigentlich die Kraft des Einzelnen gegen die Macht der Sprache ist“ (AGPH II, S. 476). Andererseits scheint es mir Schleiermachers Interesse am Neuen, das durch die Sprechenden und die sie Verstehenden in die Welt kommt, herunterzuspielen, wenn Habermas den Pol der Grammatik wie folgt beschreibt: „Während die Grammatik der Sprache die Form seines Denkens grammatisch so *prägt* und in bestimmte Bahnen *lenkt*, dass das Denken als innere Rede von ihr *determiniert* wird, haben die Kompetenzen, die er im Zuge der Sozialisation [...] gewissermaßen hinterrücks erworben hat, den Charakter der *Ermächtigung*“ (AGPH II, S. 444).

¹³ Schmidt, *Kunst der Kritik*, S. 107.

¹⁴ Vgl. Schleiermacher, KGA II/4, S. 127 [1819] und ähnlich KGA II/4, 6 [1805 und 1809/10]. Verstehen wird anspruchsvoll definiert, wie Scholtz in *Schleiermacher im Kontext*, S. 16, zusammenfasst: „man verstehe nichts, so lange man es nicht als notwendig einsehe und ‚construieren‘ könne; man müsse den Produktionsakt rekonstruieren“ (vgl. Schleiermacher, KGA II/4, S. 65).

¹⁵ Humboldt und Schleiermacher bezeichnen beide die determinierende Macht der Sprache als „Gewalt“, als die sie aus der Perspektive des einzelnen Sprechers erscheint, mit Bezug auf den Raum, den sie dem menschlichen Subjekt noch lässt. Schleiermacher, *Akademievorträge* (KGA I/11), S. 71. Vgl. Scholtz, *Schleiermacher im Kontext*, S. 11, Fn. 34, und Berner, *Das Übersetzen verstehen*, S. 47.51. Priesemuth, *Grund und Grenze des Verstehens*, S. 20, weist auf die von beiden Autoren geteilte „Differenz von subjektbezogener und intersubjektiv fixierter Betrachtung der Sprache“ hin.

Der springende Punkt für Schleiermacher jedoch ist die unablässige Einwirkung der Einzelnen auf die Sprache durch den neuen Sinn, den sie durch ihre Selektionen und Kombinationen schaffen. Denis Thouard resümiert zu Recht: „Die Hermeneutik hat gerade die Aufgabe, dieses Neue aufzunehmen und zu verstehen, was also nicht aus dem bereits Bekannten her geleistet werden kann.“¹⁶

Auch wir, so muss man Habermas ergänzen, determinieren die „Grammatik“, unter die Schleiermacher auch die Bedeutung der Worte fasst. Aus diesem Grund braucht es zwei Verfahren, das divinitorische und das komparative, um den Sinn eines Ausdrucks zu erschließen. Die Sprechenden haben demnach eine ko-konstitutive Rolle für die Sprache als ein System, das sich verändert. Habermas bietet eine instruktive Unterscheidung von der Sicht eines „Logikers“ an, der „auf die Darstellungsfunktion der Sprache fixiert[.]“ ist. Ihm „entgeht der performative Sinn, den die Pronomina der ersten und zweiten Person aus der *Beteiligtenperspektive* annehmen“ (AGPH II, S. 459). Aber nicht nur das Performative, sondern ebenso der Gegenstand des Logikers, die „Darstellungsfunktion der Sprache“, ist als selbst nicht stabil zu erkennen: Schleiermacher stellt heraus, dass die *Einheit der Bedeutung* immer virtuell ist und die Spezifizierung durch den *Lokalwerth* braucht. Diese Kontextdetermination verdankt sie nicht nur kollektiven Faktoren wie ihrer Epoche, sondern auch dem Akt der Selektion und Zusammenfügung durch die Sprechenden. Die Elemente der Grammatik bestehen aus zwei Ebenen, die es ihnen erlauben, durch den Gebrauch des sprechenden Subjekts bestimmt zu werden. Lexikalische Einheiten sind nicht ein für allemal abgeschlossen, sie sind durch „*Unbestimmtheit*“ und „*Zweydeutigkeit*“ geprägt,¹⁷ die Spezifizierungen erlauben und benötigen. Zwischen den beiden Ebenen der „Einheit der Bedeutung“ und des „Lokalwerths“ besteht keine Kontinuität, es findet ein erfinderischer Sprung statt.¹⁸ Die Zuhörenden müssen deshalb zwei Operationen im Akt des Verstehens kombinieren: einen „divinierenden“ (oder erratenden) und einen vergleichend-„komparativen“ Zugang.

¹⁶ Thouard, *Sprachphilosophie der Hermeneutik*, S. 90.

¹⁷ Schleiermacher, KGA II/4, S. 73.

¹⁸ Illustriert wird dies von Humboldt und Schleiermacher am Spracherlernen der Kinder (wie z. B. in seiner Hermeneutik von 1809/10, KGA II/4, S. 79–82). Auch für Habermas wirft diese Fähigkeit ein Licht auf die menschliche Originalität. Er weist darauf hin, dass Humboldt das „System von Regeln [...] lange vor Chomsky als ‚generative Regeln‘ [begreift] [...] da Kinder Sprache keineswegs mechanisch, also Stück für Stück durch Nachahmung lernen: Kinder erlernen Regeln, nach denen sie dann selber beliebig viele Ausdrücke erzeugen können. Dynamisch betrachtet, stellt sich die Sprache *in actu* nur als gesprochene Sprache, als Rede, dar: ‚Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia)“ (AGPH II, S. 455, mit Bezug auf Humboldt, *Werke* 3, S. 221.186). Schleiermacher identifiziert noch genauer, worin diese kreative Einsicht in den Regelcharakter besteht und verhindert damit eine Auffassung, nach der es die Regeln wären, die etwas generieren, statt der Kinder. Sie sind in der Situation, dass sie gleichzeitig Sprach- und Lokalwert erraten müssen. Diese fundamentale Fähigkeit den Regeln zuzuschreiben, wäre eine Enteignung.

Schleiermacher und Humboldt bieten Analysen der Polaritäten und Spannungen zwischen den beiden Polen. Die Schärfe von Schleiermachers Insistieren auf dem Nicht-Verstehen erklärt sich aus dem Interesse, die harmonistische Annahme zu verabschieden, dass „Verstehen“ durch die Rekonstruktion von Sprache als Konvention erklärt werden könnte. Demgegenüber wird auf dem Charakter von Kommunikation als einem nicht antizipierbaren und prekären Prozess zwischen zwei Subjektivitäten bestanden. Nach Schleiermachers Aufriss kann es niemals der Fall sein, dass der „Sinn“ einer Proposition allein von den Einheiten der Bedeutung deduziert werden kann. Wie Reinhold Rieger gezeigt hat, kann der Sinn nur durch ein zuhörendes Subjekt rekreatiert werden, dessen Einbildungskraft benötigt wird, um in seiner oder ihrer Interpretation den individuellen „Sinn“ zu erraten:

Das Verstehen hat den Charakter der Kunst, ‚weil mit den Regeln nicht auch die Anwendung gegeben ist, d. i. nicht mechanisiert werden kann‘ (HL 16). Die Individualität des Gegenstandes verhindert die stereotype Anwendung der Verstehensregeln und erfordert deren kreativen Einsatz. Denn der Sinn kann nicht aus der Bedeutung allein abgeleitet werden, sondern muss in der Interpretation jeweils neu geschaffen werden. Die Aufgabe des Verstehens ist eben diese Sinnbestimmung. Der Sinn eines Textes ergibt sich nicht von selbst, weil er durch Individualität mitbestimmt ist (Rieger, *Interpretation und Wissen*, S. 302).¹⁹

Diese Aufgabe wird durch die vorschnelle Berufung auf „Intersubjektivität“ verdeckt, die gerade nicht die für jeden Interaktionspartner unterschiedlichen Voraussetzungen in Komposition und Wortwahl sowie ihrer Assoziationen beim Hörer ins Auge fasst. Zugleich jedoch basieren das Hervorbringen und das Verstehen einer Äußerung auf einer gemeinsamen Ebene, wie Rieger gegen Überbetonungen des Individuellen festhält:

Die Individualität des Textes macht die Anwendung von Methode und Regeln notwendig, die eine Transformation des Individuellen ins Allgemeine erlauben. Weil die Regeln aber selbst allgemein sind, können sie dem Individuellen nie völlig gerecht werden, so dass eine mechanische Anwendung der Regeln nicht genügt, sondern der kreative Akt der Erschaffung des Sinns hinzukommen muss [...] Das Verstehen vollzieht sich also in einem Zirkel von Erfindung und Methode (Rieger, *Interpretation und Wissen*, S. 302).²⁰

Die genaue Analyse des in Akten der Kommunikation Vorausgesetzten, vor allem der Initiative und der Rekonstruktionskompetenz der Einzelnen, deckt die Gründe dafür auf, weshalb

¹⁹ Mit Bezug auf die von Friedrich Lücke herausgegebene Hermeneutikvorlesung (HL).

²⁰ Vgl. Kenny, *Correcting the History*, S. 52f., Fn. 17, und Thouard, *Passer entre les langues*, S. 64.

es keine Lösung ist, von einem angeblich „abstrakten“ Begriff der Vernunft zu einer nicht minder problematischen Hypostasierung der Sprache zum Handlungssubjekt fortzuschreiten.²¹ Die hier angeführten Deutungen weisen Schleiermachers Hermeneutik als das genaue Gegenteil zu einer solchen Entrückung aus der Sphäre der einzelnen Sprachsubjekte auf. Entscheidend bleibt die Einwirkung der Individuen, von denen aus der Zugang zum System Sprache gewählt wird. Natürlich ist es möglich, die jeweiligen geschichtlich sich wandelnden Sprachen einer Beobachtung „von oben“ zu unterziehen. Aber eine solche linguistische Perspektive kann nicht das Moment erfassen, das dieses virtuelle Ganze durch den aktuellen Gebrauch bereichert und verändert. Ohne Bezug auf die Rolle der ersten Person Singular ist überdies auch das Verhältnis der Sprache zur Wirklichkeit nicht zu erfassen. Das Ich des sprechenden Subjekts hat einen anderen Stellenwert als die weiteren grammatischen Personen. Für Humboldt hat dies Rudolf Langthaler eingehend gezeigt und die Unersetzbarkeit der Ankerrolle der transzendentalen Subjektivität verteidigt.²² Auf der Ebene des konkreten Sprachgebrauchs hat Schleiermacher mit seinem Begriff des „Stils“ die Unauswechselbarkeit eingefangen, die in der Subsumtion unter den Begriff der „Versprachlichung der Vernunft“ zu verschwinden droht. Gunter Scholtz bemerkt in seinem Vergleich der beiden Sprachdenker des frühen 19. Jahrhunderts:

Wenn der Stil der ganze Mensch ist, dann ist der Text nicht nur eine Manifestation seines Verstandes, sondern auch seiner Einbildungskraft. Schon um dieser Tatsache gerecht zu werden, benötigt der Interpret seine eigene. Ähnlich wie Schleiermacher das Gleichgewicht von Verstand und Einbildungskraft für die Textinterpretation zur Geltung brachte, tat es W. v. Humboldt für die Geschichtsschreibung (Scholtz, *Schleiermacher im Kontext*, S. 21).

²¹ Hier wäre u. a. die Debatte mit Hans-Georg Gadamer aufzunehmen, dessen Kritik Joachim Ringleben in seinem Vergleich von Humboldt und Schleiermacher, S. 485, Fn. 60, zitiert: Schleiermacher „verkenne, ‚dass die Sprache als Sprache gerade fähig ist, allen Gedanken einen angemessenen Ausdruck zu geben.‘“ In seiner kritischen Interpretation ist ihm daran gelegen, die Dialektik von Sprache und Sprecher, die er bei Humboldt gewahrt sieht, nicht zugunsten der „produktive[n] Innovation“ des Sprechers aufzulösen. „Muss das, wie Schleiermacher sagt, ‚immer von der Sprachtätigkeit einzelner Menschen ausgehen‘ (E15, Erl. 2), so ist die darin liegende Einseitigkeit nur vermieden, betont man: ‚ausgehen‘. D. h. die Spontaneität des produktiv Sprechenden ist nur Entdecken von neuen Objekten und Potenzen in der Sprache selber“ (Ringleben, *Die Sprache bei Schleiermacher und Humboldt*, 485f., Zitat nunmehr in KGA II/4, S. 75). Damit wird der Schwerpunkt der Innovationskraft in die Sprache als System gelegt.

²² In *Nachmetaphysisches Denken?*, S. 324 u. a. zeigt Rudolf Langthaler, dass Habermas diese zwei konstitutiven Dimensionen nicht hinreichend unterscheidet.

Der ursprüngliche Kontext, in dem Habermas Schleiermacher schon vor der Publikation seines Doppelwerks von 2019 behandelt hat, ist die Glaubenslehre. Es ist das erste theologische Werk, das Kants Kritik der Gottesbeweise akzeptiert und mit einer neuen Methode beantwortet hat: der Reflexion auf die Strukturen des Selbstbewusstseins, die dort zum Aufweis eines allen Menschen inhärenten Gottesbewusstseins führt.

3 Habermas' Erörterung der nachkantischen Theologie Schleiermachers

Der zweite Band von Habermas' neuem Werk formuliert nur wenige Sätze zum Zusammenhang von Schleiermachers Sprachanalyse mit seinem theologischen Denken, so z. B.: „Der Theologe Schleiermacher wird die Denkfigur eines sprachlich verkörperten endlichen Geistes in drei Schritten entfalten, aber den Platz des Absoluten einem unbegreiflichen Gott vorbehalten, der sich dem menschlichen Geist im ‚unmittelbaren Selbstbewusstsein‘, und zwar in einem Gefühl der absoluten Abhängigkeit von Gott bezeugt“ (AGPH II, 441f.). Welche Parallelen und welche Differenzen zur sprachtheoretischen Einordnung zeigen sich in der Behandlung seines theologischen Ansatzes?

Zum einen würdigt Habermas die Glaubenslehre als „nachmetaphysisch“, weil sie Kants Kritik von Beweisen der Existenz Gottes im Ausgang von der äußeren Realität der Welt völlig akzeptiert. Von seiner Zustimmung zu den Ergebnissen der *Kritik der reinen Vernunft* schreitet Schleiermacher aber zu einem Aufweis fort, den Habermas nicht als philosophischen analysiert, sondern als Ausfluss einer pietistischen Sozialisation beurteilt: „Frömmigkeit“ als subjektive Fassung des Religionsbegriffs stellt für Habermas die individuelle Entscheidung einer gläubigen Person dar, sich von der Welt historischer Kämpfe abzuwenden und die Innerlichkeit der eigenen Seele zu kultivieren. Auf diesem Wege wird die Gewissheit eines „Woher“ der eigenen Existenz wie der der Welt gewonnen. Schleiermachers Selbstbewusstseinsanalyse führt zur Behauptung eines „Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit“ und kulminiert in einem letzten Schritt (§ 4,4) in der These einer in diesem Abhängigkeitsgefühl offenbar werdenden Beziehung zu Gott. Obwohl Habermas die Argumentation als „transzendental“ bezeichnet, rekonstruiert er sie nicht als solche und enthält sich des Urteils über ihre philosophische Überzeugungskraft. An zwei Stellen wird deutlich, wie seine Lesart der zwei Paragraphen sie im Anspruch wesentlich begrenzt und verzeichnet: Er bezieht sie nur auf Gläubige, und er deutet die Gottesbeziehung als „kosmische Geborgenheit“.²³ In beiden Interpretationen zeigt

²³ Vgl. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 246. Einen detaillierteren Vergleich von Schleiermachers Aufweis mit Habermas' Deutung habe ich vorgenommen in *Schleiermacher und*

sich eine Unterbestimmung des transzendentalen Subjekts und eine Verschiebung zu einer konkret-empirischen Auffassung von „Gefühl“.

Auf der einen Seite würdigt Habermas die Leistung, sowohl die Wahrheitsfähigkeit von Religion als eigenständiger, von anderen menschlichen Vollzügen unableitbarer Größe philosophisch dargelegt als auch die historisch verwirklichten einzelnen religiösen Traditionen verortet und somit in einen pluralistischen Rahmen eingebunden zu haben. So sehr er die Wendung von einer objektivierenden Metaphysik zu einer geschichtlich bestimmten Deutung des Ursprungs und der Entfaltung der verschiedenen religiösen Gemeinschaften schätzt, so wenig teilt er Schleiermachers Vorgehen. Dessen Anspruch, durch eine Strukturanalyse endlicher Freiheit unumgehbare Einsichten in ihre Verfasstheit zu gewinnen, wird er in seiner Bewertung als „pietistische Auszeichnung der religiösen Innerlichkeit“²⁴ nicht gerecht. Damit wird eine transzendentalphilosophische Analyse des menschlichen Bewusstseins als solchem auf Sozialisationsfaktoren zurückgeführt und in die Beschreibung einer psychologischen Befindlichkeit verwandelt. Instruktiv ist die unterschiedliche Verwendung von „Gefühl“. Der Leitsatz von § 3 lautet: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.“²⁵ Wenn Habermas hingegen vom „Gefühl der Frömmigkeit“ spricht, reduziert er, was als Strukturanalyse menschlicher Subjektivität intendiert ist, zur Beobachtung einer Gefühlstatsache. Auch die Einordnung als vierten Bereich neben Denken, Ethik und Kunst trifft nicht Schleiermachers Verständnis des Gefühls als einem zwischen dem Denken und dem Handeln des Subjekts vermittelnden Vollzug. Es geht nicht um nebeneinander bestehende Wertsphären, sondern um die Schritte eines Aufweises der grundlegenden Koordinaten menschlicher Freiheit, der in die Einsicht in ihre eigene unentrinnbare, nicht von ihr selbst hervorgebrachte doppelte Verfasstheit mündet. Es ist diese „Duplicität“ (§ 4,1)²⁶ selbst, die dem Selbstbewusstsein die schlechthinnige Abhängigkeit des empfänglichen und selbsttätigen Daseins des Menschen indiziert. Was Habermas als die „Spontaneität des eigenen bewussten Lebens“ zusammenfasst,²⁷ schließt mehr ein, nämlich die Erforschung der grundlegenden „Wesensverfassung der endlichen Freiheit“.²⁸ Ihre Struk-

Kierkegaard, S. 59–77. Auf seine Interpretation von dessen Sprachtheorie, die zu einer Hermeneutik führt, gehe ich ausführlicher in *Bold Arcs*, S. 190–231, ein.

²⁴ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 242.

²⁵ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, S. 19f.

²⁶ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, S. 33.

²⁷ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 242.

²⁸ In *Theologische Anthropologie* I, S. 471, resümiert Thomas Pröpper das Ergebnis der Argumentation wie folgt: Die Selbsttätigkeit „hat ihre eigene Struktur nicht sich selbst gegeben, sondern fand sich in ihr schon vor. Gerade als Freie, im Vollzug unserer Freiheit wissen wir uns unfrei, die Einheit von

tur ist ihr nicht verfügbar, sondern vorgegeben. Die Grenze ist eine innere, und die Absage an die Auffassung der menschlichen Freiheit als „absolut“ ist anders als in Habermas’ Aufriss nicht nur durch ihre faktische Einschränkung aufgrund äußerer Umstände begründet:

Für ein endliches Subjekt, das sich der Welt zuwendet, sind weder absolute Freiheit noch absolute Abhängigkeit *denkbar*. Wie eine absolute Freiheit mit den Beschränkungen, die die Welt dem situierten Handeln auferlegt, unvereinbar ist, so verträgt sich auch umgekehrt eine absolute Abhängigkeit nicht mit dem intentionalen Abstand von der Welt, ohne den Sachverhalte nicht objektivierend erfasst und behandelt werden können. Wenn sich dieses Subjekt aber von der Welt abwendet, wird es im Innerwerden der Spontaneität des eigenen bewussten Lebens von einem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit erfasst: Im Vollzug der intuitiven Selbstvergewisserung wird es sich der Abhängigkeit von einem Anderen bewusst, das – diesseits der Differenz zwischen dem, was wir aus der Welt empfangen und worauf wir in der Welt einwirken – unser bewusstes Leben erst möglich macht (Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 241f.).

Er erkennt jedoch den transzendentalen Status der Analyse, wenn sie zu einer „Abwendung von der Welt“ erklärt wird. Es geht um die Voraussetzungen der Vollzüge von Subjektivität, um den Schritt zurück vom real bestimmten weltlichen Bewusstsein in die Momente, die die Bedingung ihrer Möglichkeit sind.

Der letzte Schritt des Aufweises in § 4,4 ist die Benennung eines „Woher“ des empfänglichen und selbsttätigen Daseins. Sein Ergebnis als „Gefühl der geborgenen Abhängigkeit von einem kosmisch Umgreifenden“²⁹ zu erfassen, ist problematisch, da das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ja genau die Pointe hat, dass das Subjekt sich zusammen mit der Welt als absolut kontingent erfährt. Der „Kosmos“ bzw. die Totalität der Welt werden explizit zu dem Bereich gerechnet, in dem die „Gegenwirkung“ menschlicher Freiheit regiert, von dem also gerade keine absolute Abhängigkeit besteht. Wenn es eine solche gibt, muss sie sich auf beide zusammen beziehen, auf den Menschen und den Kosmos als in sich geteilter Totalität.

Auch wenn Habermas’ Bewertung der gesamten Argumentation als glaubensbasiert einen Anhaltspunkt in der Schlussfolgerung von § 4,4 hat, stehen doch die vorherigen Schritte für sich. In dem Endpunkt, in dem Schleiermacher den Entscheidungscharakter des Bekenntnisses zu Gott in der angeblichen Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses verschwinden lässt, hat Habermas recht. Doch die Differenz zu den allein philosophisch begründeten Schritten

Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit zu sein. Es ist also diese Wesensverfassung der endlichen Freiheit selbst, die ein schlechthinniges Freiheitsgefühl ausschließt.“

²⁹ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 246.

zuvor lässt sich wiederum nur transzendentallogisch erhellen. Die Kritik an dieser Methode verbindet beide Teile von Habermas' Rekonstruktion, d. h. sowohl der Sprach- als auch der Religionsphilosophie des Berliner Theologen.

4 Schluss: Anstöße aus dem Denken Schleiermachers für den Zugang zu Glauben und Wissen

Abschließend bleibt die Frage nach dem Stellenwert Schleiermachers in Habermas' monumentalem Werk, in dem der europäische Weg des Christentums als einer der beiden gemeinsamen, sich verbindenden und trennenden Wurzeln der Achsenzeit religions- und theologiegeschichtlich bis ins Detail der Quellen und ihrer Rezeptionen verfolgt wird. Der „Vater der modernen Theologie“ fungiert als Kultur und Glaube verbindendes Gegenstück zu dem in seiner Resistenz hochgeschätzten Kierkegaard. Wie ist Habermas' Eindruck einer „eleganten Versöhnung von Religion und Moderne, Glauben und Wissen“³⁰ zu beurteilen? Und wie passt der in der philosophischen Hermeneutik entwickelte Zugang zur „Verkörperung der Vernunft in der Sprache“ zur umwälzenden Bedeutung der Glaubenslehre für die Theologie? Zu welchen Antworten man kommt, hängt von den Kriterien ab, die die Diagnosen leiten.

Nicht weniger als die ersten nachkantischen Denker sucht der Theoretiker des kommunikativen Handelns Gegensätzliches zu vereinbaren: Er geht einerseits von der Ungeeignetheit der Subjektphilosophie für die Aufgabe aus, Individualität angemessen zu erfassen. Zugleich beharrt er auf der Notwendigkeit der Wahrung von Selbstreflexion. Am biblischen Monotheismus schätzt er den Stachel der Kritik an Herrschaftsverhältnissen, den er in dem als Privatisierung gedeuteten Ansatz Schleiermachers verloren gehen sieht. Wie die Widerständigkeit der Offenbarungsreligion betont der Diskursethiker aber zugleich den gemeinschaftlichen Ritus als Medium der Versöhnung. Der sprachunabhängig wirkende Ritus gilt ihm als das einzige sichtbare Medium, das nur die Religion anbieten kann, ihr Alleinstellungsmerkmal gegenüber der Rationalität der in Wertsphären verfassten Vernunft. Wie ist vor dem Hintergrund einer solchen Analyse der Spannungen der Moderne sein Urteil zu Schleiermachers Ausarbeitung einer dezidierten Verbindung von Vernunft und Religion einzuschätzen?

Auf der einen Seite ist ihr theologiegeschichtlich entgegenzuhalten, dass sie erstens die radikalen Eingriffe erkennt, die der christlichen Dogmatik zugemutet wurden, und zweitens eine Kontrastfolie benutzt, die ihre eigene Agenda hat, nämlich eine barthianische Lesart der

³⁰ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 243.

Freiheits- und Angstanalysen Kierkegaards.³¹ Für heutige Zugänge nicht minder als für die Zeitgenossen Schleiermachers bleibt umstritten, was dieser als unumgängliche Neuerungen ansah: dass nicht die Autorität der Bibel, sondern ein subjektivitätsphilosophischer Aufweis die Begründung der Dogmatik in Bezug auf das allgemeine Wahrheitsbewusstsein zu leisten habe; dass sich aus dem Gottesbegriff der absoluten Kausalität und Vollkommenheit radikale Umorientierungen für die persönliche Gebetspraxis ergeben; dass grundlegende Kritik an der Zweinaturenlehre und der Trinitätslehre zu üben sei; dass nicht nur die Auffassung der Schöpfungserzählung als Bericht über historische Ereignisse und Personen in eine symbolische Lesart zu überführen sei, sondern dass mit der Auflösung von Adams Fall in allgemeine Sündhaftigkeit das Kreuz Christi an Bedeutung verliere; dass die Eschatologie den Ausgang der Geschichte wieder als *apokatastasis panton* zu konzipieren habe, einer Allversöhnung, mit der Augustinus' Überzeugung vom zweigeteilten Ausgang der Menschheitsgeschichte mit wenigen Erwählten und massenweise Verdammten zurückgewiesen wird.³² Vor allem dieses theologische Votum des reformierten Theologen zeigt, dass Habermas' Vorwurf der „Privatisierung“ des Heils fehlgeht: „Für Schleiermacher und Kierkegaard bildet hingegen das *individuelle* Heil, das der aufs Allgemeine gerichteten Philosophie die größeren Schwierigkeiten bereitet, das Zentrum des Glaubens.“³³ Gerade Schleiermacher hat das von der Erwählungskategorie geförderte Konkurrenzdenken abgewiesen und die Vorstellung eines isolierten Heils für sich allein klar als der christlichen Botschaft unangemessen erklärt.³⁴

All diese Korrekturen zeigen, dass das Stichwort „Versöhnung“ im Sinne eines preisgebenden Kompromisses vor allem aus Positionen stammt, die einer Verortung der Religion als dem „Anderen“ und Entgegengesetzten zur Vernunft zustimmen. Theologische Ansätze hingegen, die eine Vermittlung zwischen beiden gleich ursprünglichen Vermögen, zum Gottesglauben und zum „Wissen“, leisten wollen, riskieren den Verdacht, einen Ausverkauf des genuin Christlichen zu betreiben, das seinerseits an Augustinus bemessen zu werden scheint.

³¹ Diese Debatte kann hier nicht geführt werden. In *Barth's early interpretation of Schleiermacher*, S. 11–22, hat John Thiel den Hintergrund von Karl Barths Kritik in seinen Göttinger Vorlesungen von 1923/24 untersucht. Barth stellt Schleiermacher als Vertreter einer unhaltbaren Ausrichtung auf „Frieden“ dar, wo angesichts von manifesten Konflikten prophetische Kritik angesagt sei.

³² Habermas teilt diese Kritik, wie sein Kommentar zu diesem Teil des Werks von Augustinus in AGPH I, S. 567, zeigt.

³³ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 240.

³⁴ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 163, S. 491: „Legen wir nun den Seligen eine Erkenntnis von dem Zustande der Verdammten bei; so kann diese nicht ohne Mitgefühl gedacht werden. Denn dieses muß, wenn die Vervollkommenung unserer Natur nicht rückläufig geworden sein soll, das ganze menschliche Geschlecht umfassen, und Mitgefühl mit den Verdammten muß nothwendig die Seligkeit trüben“.

Dennoch ist Habermas' Einwand, dass Schleiermacher eine „besänftigende Analyse der frommen, mit der Moderne versöhnten Existenz“³⁵ vornimmt, nicht komplett abzuweisen. Worin könnte der Eindruck einer gewissen Geschichtsenthobenheit der nachkantischen Theologie Schleiermachers begründet liegen? Es ist nicht die transzendente Methode selbst, die im Gegenteil in ihrer Reflexion auf die Bedingungen der menschlichen Weltorientierung, Handlungs- und Moralfähigkeit der konkreten Gefährdetheit geschichtlich situierter Vollzüge Rechnung trägt. Der Grund, dem sich in den letzten zwanzig Jahren vermehrt Studien gewidmet haben,³⁶ ist ein theologischer: eine Gotteslehre, die ein Handeln Gottes in der Geschichte für unvereinbar mit der Vollkommenheit hält, die sich in dem einen, ungeteilten Ratschluss zur Schöpfung und Erlösung spiegeln soll. Anders als bei Duns Scotus, dessen Durchbrüche Habermas in seinem überragenden fünften und sechsten Kapitel zum Mittelalter als entscheidenden Wendepunkt zur Moderne im Detail herausarbeitet,³⁷ erlaubt die Kausalitätskategorie, die von dem in der Einleitung eruierten Gottesbewusstsein zur Gotteslehre in beiden Teilen der materialen Dogmatik führt, keine „Selbstbeschränkung“ Gottes.³⁸ Eine Selbstbindung an die *potentia ordinata*, die die *potentia dei absoluta* begrenzt, wird abgelehnt.³⁹ Es ist folgenreich, dass Schleiermacher die Unverfügbarkeit Gottes an seine oberste theologische Maxime koppelt, die Perfektion Gottes vor allen Abstrichen zu schützen. Göttliche Vorsehung regiert die Geschichte, die im Fortschreiten des Glaubens an Christus zu ihrem Ziel kommen wird.⁴⁰ Es wäre ebenso gut möglich gewesen, die Unverfügbarkeit Gottes an das Freiheitsgeschehen zu binden, das Gott selbst in der Schöpfungsbeziehung zum freien Menschen eröffnet hat. Ihre „Erhaltung“ ist dann nicht der philosophischen Kategorie der Vollkommenheit, sondern der biblisch bezeugten Treue Gottes zu verdanken. Wenn dieser Weg beschrritten würde, dann könnte die Nichtreduzierbarkeit der Religion auf Vernunft oder „Wissen“ auf eine andere Art gewahrt werden als durch ihre Exterritorialisierung aus dem Gebiet der Vernunft. Thomas Pröpper fragt zu Recht: „Und warum überhaupt soll gerade das der Vernunft völlig Entzogene (statt etwa nur das in seiner Freiheit ihr Unverfügbare) Potentiale für sie bergen?“⁴¹

³⁵ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 244.

³⁶ Vgl. die Erörterungen seines Eintretens für eine apokatastasis panton, die eschatologische Allversöhnung, bei Matthias Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election*, S. 30–36, und kritisch zu ihren Gründen bei Susanne Schaefer, *Gottes Sein zur Welt*, S. 260–262.

³⁷ Vgl. AGPH I, S. 617–852, bes. 765–804, für ein Eruiieren der Zusammenhänge zwischen den intellektuellen, religiösen und politischen Veränderungen im Mittelalter, das seinesgleichen sucht.

³⁸ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 54,2, S. 327.

³⁹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 54,3 und § 54,4, bes. S. 328f. Hier ist Duns Scotus' Ansatz als biblischer und „moderner“ als der Schleiermachers zu bewerten, wie ich im Schlusskapitel von *Self, Christ and God in Schleiermacher's Dogmatics*, S. 237–254, ausgeführt habe.

⁴⁰ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 120,4, S. 275.

⁴¹ Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, S. 765.

Dem Respekt vor der Andersheit eines jeden selbsttätigen und empfänglichen Subjekts haben Schleiermacher und Humboldt in ihren Sprachtheorien begrifflich und methodisch Ausdruck verliehen. So wenig wie die Tradition als solche ist die Sprache eine nur gütliche Macht.⁴² Von ihren durchdachten, auf der Höhe der vielleicht noch immer unüberholten Denkmittel des frühen 19. Jahrhunderts konzipierten Ansätzen kann man zweihundert Jahre später erneut lernen, dass „Vergesellschaftung“, „Intersubjektivität“ und „Versöhnung“ nicht als Produkt, sondern als Risiko aufzuschlüsseln sind. Sie sind methodisch nicht aus der Beobachterperspektive zu erfassen, sondern müssen, in Habermas' Unterscheidung, „performativ“ rekonstruiert werden.⁴³ Als Verfasser einer fundamental neuen Begründung der vernünftigen Vertretbarkeit des Gottesglaubens hat Schleiermacher das Risiko auf sich genommen, dass auch sein Werk unter das fällt, was er als Ausgangspunkt der unendlichen Aufgabe der Hermeneutik erkannt hat: unter das unentrinnbare, jedoch nicht unkorrigierbare Faktum des Missverständniserwerdens.

Literatur

- Arndt, Andreas/Dierken, Jörg (Hgg.): Friedrich Schleiermachers Hermeneutik. Interpretationen und Perspektiven. Berlin/Boston: de Gruyter 2016.
- Berner, Christian: „Das Übersetzen verstehen“, in: Larisa Cercel/Adriana Serban (Hgg.): Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation. Berlin/Boston: de Gruyter 2015, S. 43–58.
- Essen, Georg: „Jürgen Habermas. Auch eine Geschichte der Philosophie, 1–2. Berlin: Suhrkamp Verlag 2019“, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 28/2 (2021), S. 339–352.
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
- Habermas, Jürgen: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 216–257.
- Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen (= AGPH I). Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen (= AGPH II). Berlin: Suhrkamp 2019.

⁴² Es ist, wie Joachim Ringleben darlegt, ein Einwand von Gadamer, dass Schleiermacher „die Rolle allzusehr verkürzt, die die Sprachlichkeit und damit die Geschichtlichkeit im Verstehen spielt“ (*Die Sprache bei Schleiermacher und Humboldt*, S. 492, Fn. 87). Doch ist schon ab 1805 als Programm seiner Hermeneutik klar, dass der Zugang beim Sprechenden zu nehmen ist und Sprachlichkeit wie Geschichtlichkeit von der subjektiven Perspektive aus zu erschließen sind.

⁴³ Schon in *Nachmetaphysisches Denken* I, S. 56–57, bringt Habermas das „Performative“ mit dem „Schatten der Differenz, der auf jedem sprachlich erzielten Einverständnis ruht“, in Verbindung, in dem für „innovativ unvorhersehbaren Gebrauch [...] Raum“ gelassen wird.

- Humboldt, Wilhelm von: Werke in fünf Bänden. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960–1963.
- Junker-Kenny, Maureen: „Schleiermacher und Kierkegaard in der Sicht ‚nachmetaphysischen‘ Denkens“, in: Klaus Viertbauer/Franz Gruber (Hgg.): *Habermas und die Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2. Auflage 2019, S. 59–77.
- Junker-Kenny, Maureen: *Self, Christ and God in Schleiermacher’s Dogmatics: A Theology Reconceived for Modernity*. Berlin/Boston: de Gruyter 2020.
- Junker-Kenny, Maureen: „The Bold Arcs of Salvation History“. *Faith and Reason in Jürgen Habermas’s Reconstruction of the Roots of European Thinking*. Berlin/Boston: de Gruyter 2022.
- Kenny, Peter: „Correcting the History: The Significance of Schleiermacher’s Early Hermeneutics Manuscripts“, in: *New Athenaeum/Neues Athenaeum* 3 (1992), S. 43–66.
- Langthaler, Rudolf: *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas*. Berlin: Duncker & Humblot 1997.
- Patsch, Hermann: *Alle Menschen sind Künstler. Friedrich Schleiermachers poetische Versuche (Schleiermacher-Archiv Bd. 2)*. Berlin/New York: de Gruyter 1986.
- Priesemuth, Florian: *Grund und Grenze des Verstehens. Theologie und Hermeneutik im Anschluss an Friedrich Schleiermacher (Schleiermacher-Archiv Bd. 32)*. Berlin/Boston: de Gruyter 2020.
- Pröpfer, Thomas: „Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzendental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens“ [1988], in: Ders.: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg im Breisgau: Herder 2001, S. 129–152.
- Pröpfer, Thomas: *Theologische Anthropologie*. Freiburg im Breisgau: Herder 2011.
- Rieger, Reinhold: *Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund*. Berlin/New York: de Gruyter 1988.
- Ringleben, Joachim: „Die Sprache bei Schleiermacher und Humboldt“, in: Günter Meckenstock, in: *Verbindung mit J. Ringleben (Hg.): Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*. Berlin/New York: de Gruyter 1991, S. 473–492.
- Schaefer, Susanne: *Gottes Sein zur Welt. Schleiermachers Subjektanalyse in ihrer Prinzipienfunktion für Glaubenslehre und Dialektik (ratio fidei vol. 12)*. Regensburg: Pustet 2002.
- Schleiermacher, Friedrich: *Dialektik. 2. Bde. Hg. v. M. Frank*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Schleiermacher, Friedrich: *Akademievorträge. Hg. v. Martin Rössler unter Mitwirkung v. Lars Emersleben. Kritische Gesamtausgabe (= KGA) I/11*. Berlin/New York: de Gruyter 2002.
- Schleiermacher, Friedrich: *Vorlesungen über die Dialektik. Hg. v. Andreas Arndt. KGA II/10, 1–2*. Berlin/New York: de Gruyter 2002.
- Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube. 2. Auflage 1830/31. Hg. v. Rolf Schäfer. Studienausgabe in einem Band von KGA I/13, 1–2*. Berlin/New York: de Gruyter 2008.
- Schleiermacher, Friedrich: *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik. Hg. v. Wolfgang Virmond, unter Mitwirkung v. Hermann Patsch. KGA II/4*. Berlin/Boston: de Gruyter 2012.
- Schmidt, Sarah: „Die Kunst der Kritik: Schleiermachers Vorlesungen zur Kritik und ihre Einordnung in das philosophische System“, in: Andreas Arndt/Jörg Dierken (Hgg.): *Friedrich Schleiermachers Hermeneutik. Interpretationen und Perspektiven*. Berlin/Boston: de Gruyter 2016, S. 101–117.

- Scholtz, Gunter: „Schleiermacher im Kontext der neuzeitlichen Hermeneutikentwicklung“, in: Andreas Arndt/Jörg Dierken (Hgg.): Friedrich Schleiermachers Hermeneutik. Interpretationen und Perspektiven. Berlin/Boston: de Gruyter 2016, S. 1–26.
- Thiel, John: „Barth’s early interpretation of Schleiermacher“, in: James O. Duke/Robert F. Streetman (Hgg.): Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse? Philadelphia: Fortress Press 1988, S. 11–22.
- Thouard, Denis: „Passer entre les langues. Réflexions en marge du discours de Schleiermacher sur la traduction“, in: Larisa Cercel/Adriana Serban (Hgg.): Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation. Berlin/Boston: de Gruyter 2015, S. 59–73.
- Thouard, Denis: „Die Sprachphilosophie der Hermeneutik“, in: Andreas Arndt/Jörg Dierken (Hgg.): Friedrich Schleiermachers Hermeneutik. Interpretationen und Perspektiven. Berlin/Boston: de Gruyter 2016, S. 85–99.

Der Blick auf die neuere Theologie: Schleiermacher und Kierkegaard

Die Zusammenstellung von Schleiermacher und Søren Kierkegaard, dem Existenzdenker, in *einer* Betrachtung ist insofern gerechtfertigt, als nach Habermas Kierkegaard mit seiner Theologie „einen Gegenpol“ (AGPH II, S. 698) zu jenem theologischen Klassiker der Neuzeit bildet. Indes auch für mich als den bestellten Referenten haben sie schon insofern etwas Gemeinsames, als ich ihnen theologisch weitgehend kritisch gegenüberstehe. Der Sinn meines Beitrags wird also nicht darin liegen, sie teilweise oder im Ganzen gegen die Habermas'sche Analyse zu verteidigen. Stattdessen möchte ich zeigen, wie es aussieht und was theologisch dabei herauskommt, wenn das christliche Denken konsequent „nachmetaphysisch“ zu sein versucht.

Freilich lässt sich Habermas' Darstellung beider Denker in meiner Sicht nur diskutieren, wenn man in die systematische Betrachtung auch Luther und Hegel wenigstens mit in den Blick nimmt, und dies besonders im Hinblick auf die metaphysischen Fragen. Habermas gibt selber einen Anlass dafür, insofern er bereits bei Luther ein Problem ausmacht, das ihn bei den beiden Theologen des 19. Jahrhunderts wieder beschäftigen wird (AGPH II, S. 51); und was Hegel betrifft, so findet er nicht nur Lutherisches in Hegels theologischen Jugendschriften wieder (AGPH II, S. 29), sondern sieht zu Recht auch die bei Luther sich abzeichnende Bedeutung individueller Autonomie und Vernunft von Hegel dem Geist der Moderne vindiziert (AGPH II, S. 38.40).

Dass man andererseits Kierkegaard auch von Hegel her ins Auge fasst, scheint unmittelbar geboten (vgl. AGPH I, S. 26), während sich das für Schleiermacher aus theologischen Gründen nahelegt. Das wird inhaltlich genauer auszuführen sein. Habermas selber zieht in seiner Darstellung von Schleiermacher als Theologen auch immer wieder Vergleiche zu Hegel (vgl. AGPH II, S. 482 u. ö.).¹ Leider kann ich hier für die dichten, ebenso inhalts- wie gedankenreichen Texte von Habermas nur Akzente setzen.

¹ Nicht zufällig wird die 6 Seiten ausmachende Behandlung von Schleiermachers Dogmatik innerhalb des ersten großen Hegel-Kapitels (IX.3) verortet (AGPH II, S. 482–488).

1 Zu Schleiermachers „Glaubenslehre“

Habermas hat die modernitätsaffine Attraktivität dieses „philosophierende[n] Theologe[n]“ (AGPH II, S. 439) klar erkannt und beschrieben, d. h. dessen reflektierte Neubestimmung des differenzierten Verhältnisses von Glauben und Wissen bzw. von Theologie und Philosophie² und die damit verbundenen Vorzüge seines Systems in hermeneutischer,³ wissenschaftstheoretischer,⁴ universitätspolitischer,⁵ ekklesiologischer⁶ und praktisch-theologischer Hinsicht;⁷ kurz: alle die Züge, die insbesondere seine Theologie und Dogmatik nicht nur zu einer klassisch „liberalen“ (AGPH I, S. 186) machen, sondern vor allem neuzeitlich anschlussfähig und somit dem „nachmetaphysischen“ Zeitalter kompatibel sein lassen (AGPH I, S. 719).⁸

² Zu Schleiermachers „Dialektik“ vgl. AGPH II, S. 444–448 mit S. 429 (u. S. 441.447f.) sowie zu seiner „buchstäblichen Dialektik“ AGPH II, S. 496.

³ Über den hermeneutischen Zugang Schleiermachers (wie Herders und Humboldts) zur Geschichte vgl. AGPH I, S. 168; vgl. auch S. 818. Zu seiner Hermeneutik überhaupt vgl. AGPH II, S. 325, und den Beitrag von M. Junker-Kenny in diesem Band.

⁴ Vgl. AGPH II, S. 445.

⁵ Vgl. z. B. AGPH II, S. 321.482.

⁶ Zu Glaube und Gemeinschaft vgl. AGPH II, S. 51 (Luther) und AGPH II, S. 484f. (Schleiermacher); vgl. auch AGPH II, S. 769 und die Frage 768 u. Zur „sprachlichen Vergesellschaftung“ vgl. AGPH II, S. 374.414 u. ö. Habermas spricht von einer „intersubjektivistischen Konzeption“ (AGPH II, S. 379; vgl. 470.576).

⁷ Vgl. AGPH II, S. 99.481.485.

⁸ Vgl. auch AGPH II, S. 51. Bei Schleiermacher hat die nachmetaphysische Ausrichtung ihren Anhalt daran, dass er Kants Vernunftkritik theologisch weiterdenkt (AGPH II, S. 482.99) – als Metakritiker von der Sprache her (vgl. AGPH II, S. 381). Für ihn wie auch für die ganze protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts gilt weithin, dass sie nachmetaphysisch ist, insofern sie die alte, vor-kantische Metaphysik mit ihrer Orientierung an Begriffen wie *Substanz*, *prima causa* (Gottesbeweise!), *Unveränderlichkeit Gottes* (*Apathie und Allmacht*), durch ihren grundlegenden Bezug auf die biblische Gotteslehre ablöst, dies zugleich aber mit dem Anspruch, so eine eigene „Metaphysik“ und spezifische *theologia naturalis* (anthropologischer Art) auf den Weg zu bringen, sich also nicht nur historisch-positivistisch an der Bibel zu orientieren. Wenn die neuere Dogmatik – gerade auch nach Barth – insbesondere die Trinitätslehre paradigmatisch neu akzentuiert (Moltmann, Jüngel, Pannenberg u. a.), so handelt es sich dabei durchaus nicht um eine „historisierende Heilstatsachen-Metaphysik“ (vgl. Jüngel, *Paulus und Jesus*, S. 2)! Kann es, wenn die Theologie beansprucht, den Gottesgedanken konsequent zu Ende zu denken und dies unter den Bedingungen vernünftiger Allgemeinheit, anders sein? Gewinnt nicht wie bei Hegel so auch bei Schleiermacher das „metaphysische“ Denken lediglich eine neue Gestalt, die Logik und Metaphysik – bei Schleiermacher in der philosophischen Konzeption seiner „Dialektik“ (sh. o. Anm. 2) und bei Hegel in der „Wissenschaft der Logik“? Auch für Habermas kann die Philosophie den holistischen Bezug auf das Ganze nicht aufgeben (AGPH I, S. 13).

1.1. Dafür tritt bei Schleiermacher systematisch die religiöse Grunderfahrung der „Frömmigkeit“ ein, die er als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ identifiziert (AGPH I, S. 719.450).⁹ Diese grundlegende Formel vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl als dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein“¹⁰ ist aber m. E. theoretisch einer dreifachen Kritik auszusetzen.

1. Als Innesein einer *schlechthinnigen* Abhängigkeit¹¹ ist diese unmittelbar mit einem – von Schleiermacher freilich bestrittenen – unbedingten Freiheitsbewusstsein identisch.¹²
2. Als „Gefühl“ von etwas Schlechthinnigem, relative Abhängigkeit und relative Freiheit transzendierend, ist dies gar kein Gefühl (mehr), sondern klarerweise ein *Gedanke*. Das ist auch der eigentliche Sinn von Hegels Kritik an der angeblichen Gefühlsunmittelbarkeit der Frömmigkeit (vgl. AGPH II, S. 484).¹³ Weil er bei Schleiermacher den Gottesgedanken selber unterbestimmt findet, anstatt dass dieser an ihm selbst und von sich her expliziert würde, behauptet Hegel überzeugend gegen den nachmetaphysischen Theologen: „Bleibt das Substantielle nur im Herzen eingeschlossen, so ist es nicht als das Höhere anerkannt, und Gott ist selbst nur etwas Subjektives, und die Richtung der Subjektivität bleibt höchstens ein Linienziehen ins Leere.“¹⁴ Auch wie gegen Schleiermacher gerichtet formuliert Hegel: „Die *Absoltheit* jenes Gefühls, das *substantiell* sein soll, müßte ferner gerade das enthalten, daß es *sich von seiner Subjektivität losmacht*“.¹⁵ Darum beharrt

⁹ Habermas selber verweist dafür auf die thomatische „ontologische Erkenntnis, dass der Mensch wie alles Seiende von Gott ‚im Sein gehalten wird‘“, zurück (AGPH I, S. 719). Zu Schleiermachers Grundformel vgl. AGPH II, S. 483f. und zur Abhängigkeit AGPH II, S. 767.

¹⁰ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 14 u. ö. Es handelt sich um das, was heute als „präreflexive Vertrautheit mit sich selbst“ verhandelt wird. Dabei ist zu bedenken, dass Hegel nicht von irgendeinem Begriff des Selbstbewusstseins ausgeht, sondern in der *Phänomenologie des Geistes* dieses erst im 4. Kapitel (vor dem Hintergrund des Begriffs von Leben!) aus der Anerkennungsdialektik hervorgehen lässt; vgl. Hegel, TW 3, S. 145–150. In dem schönen Buch von Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* wird Hegel nicht behandelt.

¹¹ „Schlechthin“ besagt so viel wie *absolut* (Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 23 Fn. a)! Dies „die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens Bedingende [ist] außer unserer Selbsttätigkeit gesetzt“ (AGPH II, S. 450).

¹² Dies soll es nach Schleiermacher nicht geben können; vgl. *Der christliche Glaube* I, S. 27f.; aber auch S. 27 Fn. c. Anders schon Kierkegaard, *Entweder/Oder* II, S. 288, der beides für identisch erklärt; vgl. dazu in meinem Buch *Aneignung*, S. 250f.

¹³ Habermas bezieht sich freilich nur auf die bekannte, aber obsoletе Polemik Hegels vom Hund als dem besten Christen (AGPH II, S. 484), während es für Hegel, und das provoziert seine Kritik, eigentlich um die Unterbestimmung des Gottesgedankens bei Schleiermacher geht; sh. u. 2. (1.).

¹⁴ Hegel, TW 16, S. 73 (von Habermas AGPH II, S. 484 zitiert).

¹⁵ Hegel, TW 16, S. 73.

Hegel – theologisch überzeugend – auf dem, wie Habermas sagt, „harten dogmatischen Kern“ (AGPH II, S. 488) des christlichen Denkens, sofern es ihm um *Wahrheit* geht.¹⁶

3. Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als ein „unmittelbares Existentialverhältnis“¹⁷ ist in Schleiermachers Konzeption eindeutig als *vorsprachlich* aufgefasst (vgl. AGPH II, S. 450).¹⁸

Dabei ist zunächst zu beachten: Schleiermacher setzt nicht Gott oder ein Wissen von ihm voraus, um zu erklären, dass wir uns als von ihm schlechthin abhängig erfahren;¹⁹ sondern worauf das Wort „Gott“ verweist, das erschließt sich allererst und allein *in* jener Erfahrung und von ihr aus. In diesem methodisch folgenreichen Sinn ist Gott in der „Glaubenslehre“ nichts anderes als das „in dem ursprünglichen, schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl *Mitgesetzte*“.²⁰ Für Schleiermacher gilt: „Danach müssen sich auch alle näheren Bestimmungen erst hieraus entwickeln“,²¹ so dass die Artikulation eines Begriffs von Gott von diesem selber her methodisch ausgeschlossen bleibt.²² Gott wird hier einzig und allein thematisch, sofern die Analyse des Selbstbewusstseins auf das „Mitgesetzsein eines Anderen“²³ in ihm führt.²⁴ Durch den „Aus-

¹⁶ Bei Schleiermacher hingegen liest man, aus methodischen Gründen konsequent: „Auf jeden Beweis für die Wahrheit und Nothwendigkeit des Christenthums verzichten wir vielmehr gänzlich, und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne“ (*Der christliche Glaube* I, S. 83; § 11 (5.)). Wie verträgt sich dies Sichberufen auf eine „Bewusstseinstatsache“ mit dem „Vorgriff auf den Wahrheitsanspruch eines Gedankens“ (vgl. AGPH II, S. 441)? Habermas selber will statt des (traditionellen) metaphysischen Begriffs von Wahrheit (AGPH I, S. 57) offenbar eher die (sprachlich-kommunikativ) verstandene Vernünftigkeit in Anspruch nehmen (vgl. zu John Rawls AGPH I, S. 94f.). Zum Anspruch auf Allgemeingültigkeit vgl. AGPH I, S. 89.173.

¹⁷ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 21 Fn. a.

¹⁸ Die Unterbestimmung des religiösen Wortes sowie auch des Wortes „Gott“ findet sich bereits in den *Reden über die Religion* (1799); vgl. Uraufgabe S. 123–125 sowie auch schon S. 17 (toter Buchstabe, vgl. S. 179), S. 140 (Worte nur Schatten), und dies trotz S. 179 (gegenseitige Mitteilung), S. 198 (Begriffe und Lehrsätze nur Abstraktionen) und S. 312 (Sprache nur exoterisch). Zur Einheit von Denken und Sprechen überhaupt bei Schleiermacher vgl. AGPH II, S. 439–442.

¹⁹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 29 Fn. a.

²⁰ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 28 Fn. a; Hervorh. J. R.

²¹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 28f. Fn. a u. S. 30.

²² Auch nach Habermas’ Diagnose behält der Theologe Schleiermacher „den Platz des Absoluten einem *unbegreiflichen* Gott“ vor (AGPH II, S. 441f.). Immerhin hat auch schon Thomas von Aquin niemals beansprucht, Gott *selbst* erreichen zu können (AGPH I, S. 158); die Tradition negativer Theologie spielt in seiner *Summa* tatsächlich eine nicht zu übersehende Rolle! Zur behaupteten *Unmittelbarkeit* des Transzendenzbezugs im Selbstbewusstsein vgl. auch das Dialektik-Zitat AGPH II, S. 450.

²³ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 24 Fn. a.

²⁴ Dies mitgesetzte Andere ist sowohl im Abhängigkeits- wie im Freiheitsgefühl „dasselbige“ (Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 26). Zum transzendenten Grund im menschlichen Geist vgl. AGPH II, S. 450.

druck Gott“ soll nichts weiter „bezeichnet werden“ – wie es unsprachlich heißt – als das im unmittelbaren Selbstbewusstsein mitgesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins im Ganzen. Genau diesen Rekurs auf ein sozusagen anonymes Anderes im Gefühl, das als sein ungreifbares „Woher“ aufzufassen ist und äußerlich mit dem bloßen Ausdruck „Gott“ *nachträglich* bezeichnet wird,²⁵ hat Hegel mit seiner Kritik eines Linienziehens ins Leere getroffen.²⁶

Insofern jedes Wort ursprünglich mit einer Vorstellung eins ist und nach Schleiermacher „der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt“, so hält sich auch der Inhalt dieser Gottesvorstellung streng innerhalb der Grenzen, die dem Gottesbegriff damit gezogen sind. Denn diese abstrakt-vage Vorstellung von Gott soll gar nichts anderes sein als „nur das *Aussprechen* des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe“ und derart „die ursprünglichste Vorstellung“.²⁷ „Gott“ bedeutet – bedingt durch unser Abhängigkeitsgefühl – somit im methodologischen Sinne „zunächst nur das [...], was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist“.²⁸ So definitiv verortet bzw. eingeschränkt, steht Gott für ein „Woher“ des Selbstbewusstseins, „worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben“.²⁹ Die Vorstellung von Gott verdankt sich mithin ebenso einer unmittelbaren bloßen Verdoppelung (sc. in jener „unmittelbarsten Reflexion“), wie sie auch darauf begrenzt ist, und d. h. ohne dass sie einen Eigengehalt zu entwickeln erlaubte. Nicht zur Geltung kommt bei dieser Konstruktion, dass jenes „Zurückschieben“ in der Konstitution eines eigentlichen Gottesbewusstseins *notwendig* ist, um dessen interne Gewissheit auch zu bewahrheiten.³⁰ Es ist deswegen notwendig, weil uns

²⁵ Habermas hat zu Recht kritisch festgehalten: „In dieses Bild von der Genese des Bewusstseins trägt Schleiermacher die Versprachlichung der Vernunft erst nachträglich ein [...] *Unartikulierte* [...] Gefühle bilden offenbar ein diffuses Potential an Bewusstseinstatsachen, die erst, wenn sie die Bewusstseinschwelle nach außen übertreten, die Gestalt von sprachlichen Äußerungen [...] annehmen“ (AGPH II, S. 449), so dass „Gefühle von Haus aus als sprachfern gelten“ (AGPH II, S. 450).

²⁶ Sh. o. bei Anm. 14. Vgl. auch „ein Irgendwohergetroffensein“ (Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 25). Hegels eigene ausgeführte Gottes- und Trinitätslehre gehört auch zu dem von Habermas konstatierten „metaphysischen Kern“ seines Denkens (vgl. AGPH II, S. 505.482). Überhaupt fragt sich, wie sich die von Habermas für Hegel mehrfach behauptete „subjektphilosophische“ Grundbegrifflichkeit zu dessen Begriff der *Intersubjektivität* verhält, wie er beispielsweise in der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt wird (Anerkennungsthematik und Schlusskapitel des Gewissens- und (sprachlich gedachten) Verzeihungskapitels, das zur Religionsthematik überleitet; vgl. Hegel, TW 3, 493f.), bzw. wie sich das Habermas'sche Anliegen intersubjektiver Kommunikation zu Hegel verhält. Zur „Anerkennung“ vgl. AGPH II, S. 793f.781.

²⁷ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 29f.; Hervorh. J.R.

²⁸ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 30.

²⁹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 30.

³⁰ Hegel hat zu Recht gefordert: „Der Inhalt muss an und für sich wahr sein, wenn das Gefühl wahr sein soll“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. 496).

darin eine Wirksamkeit Gottes von ihm selbst her als unser Innesein seiner *entgegen* kommt.³¹ Sonst bleibt es bei der Hegelschen „Richtung auf Gott“ als „eine[r] Beziehung auf eine Null und ein Schießen ins Blaue“.³² Ein Bewusstsein von Gott kann nur *wahr* sein, wenn es zugleich sich als durch Gottes eigenes Sich-darin-Vergegenwärtigen ermöglicht weiß. Genau das macht den Begriff einer Offenbarung oder Selbstoffenbarung Gottes prinzipiell unverzichtbar.³³ Genau so aber gewönne das fromme Selbstbewusstsein – statt bloß „bezeichnend“ tätig zu sein – echte Sprachlichkeit.³⁴ Für Schleiermacher gilt in einem reduktionistischen Sinn, „daß das Sich-schlechthin-abhängig-Fühlen und Sich-seiner-selbst-als-in-Beziehung-mit-Gott-bewußt-Sein einerlei ist“.³⁵

Daher gibt es bei Schleiermacher unter den wissenschaftlichen Bedingungen seiner Glaubenslehre keine genuin *sprachliche* Beziehung zwischen Gott und Mensch (wie etwa bei Luther),³⁶ und damit ist nicht nur das „Wort Gottes“ depotenziert, sondern schon das Wort „Gott“ selber. Er will das Gottesbewusstsein in einseitiger Fokussierung als an sich unsprachlich fassen. Es besteht konkret lediglich in einem „unmittelbaren inneren Aussprechen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls“.³⁷ Dieses innere Aussprechen kommt zur Unmittelbarkeit des Gefühls nur hinzu – wenn es als „inneres“ überhaupt sprachlich ist³⁸ –, und nur, wenn jenes Gefühl „zu einer gewissen Klarheit gelangt“, wird es „von einem solchen Aussprechen *begleitet*“.³⁹ Dann aber ist es in seiner ursprünglichen Reinheit schon alteriert, weil so „immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden und auf dasselbe bezogen“.⁴⁰ Dadurch kommt

³¹ Vgl. dazu Hegels grundlegenden Satz über das Absolute: „wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte“ (TW 3, S. 69; vgl. auch S. 168 sowie schon TW 2, S. 24, was an Augustin und Pascal erinnert). Ob Habermas seinerseits die Ansicht von Peirce teilt, es sei „imaginär“, vom Gottesstandpunkt aus denken zu wollen, also „ein Schritt zu viel“ (AGPH II, S. 774)? Wieso muss das nur per Negation geschehen können (AGPH II, S. 774)? Vgl. o. Anm. 22.

³² Hegel, TW 16, S. 73.

³³ Anders Schleiermachers Rede von einer „ursprünglichen Offenbarung“ (*Der christliche Glaube* I, S. 30). Vgl. u. Anm. 144.

³⁴ Dem Zurückschieben auf das „Gott“ Genannte in der „Glaubenslehre“ entspricht in den „Reden“ der Gedanke einer „mystisch-schöpferischen Sinnlichkeit, die allem Innesein auch ein äußeres Dasein zu geben strebt“ (Uraufgabe S. 12).

³⁵ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 30.

³⁶ Freilich gilt: Gott hat es „den Unmündigen offenbart“ (Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 22 Fn. b; Mt 11, 25), aber nicht den Sprachlosen.

³⁷ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 40 Zusatz.

³⁸ Vgl. auch Schleiermachers These, dass das Denken nur „durch die innere Rede fertig“ wird (zitiert AGPH II, S. 441).

³⁹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 40; Hervorh. J. R. Vgl. Leuze, *Sprache und frommes Selbstbewußtsein*, S. 917–922.

⁴⁰ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 40.

nach Schleiermacher denn auch „alles Menschenähnliche“ in die Aussagen über Gott;⁴¹ d. h. echte Sprachlichkeit tendiert für ihn unausweichlich zum Anthropomorphismus.⁴²

Die Vor- oder Außersprachlichkeit seines transzendentalen Gottesbegriffs (AGPH II, S. 450)⁴³ führt schließlich zu dem bezeichnenden Satz: „daß das Aussprechen jenes Gefühls dasselbige [sc. das höchste Wesen] als das darin Wirksame setze“,⁴⁴ und das will sagen: *allererst* das Aussprechen. Von einer intrinsischen Eigenwirksamkeit Gottes selber her zu denken, ist innerhalb der Grenzen der Schleiermacherschen Methodik theologisch nicht möglich.

1.2. Die Folgen dieser Unsprachlichkeit der Schleiermacherschen Dogmatik bzw. der Preis für die „liberale“ (und bis heute als theologische Richtung der Schleiermacher-Rezeption sehr wirkmächtige) Anlage der „Glaubenslehre“ lassen sich zunächst an drei Loci aufzeigen, die für die protestantische Theologie reformatorischer Prägung wesentlich sind.

1. Es gibt in dieser Glaubenslehre keine eigentliche Gotteslehre und darf sie auch nicht geben,⁴⁵ weil der methodische Ansatz Schleiermachers nur Aussagen über Gott erlaubt, die sich in der unmittelbaren religiösen Erfahrung des Abhängigkeitsgefühls reflektieren und sozusagen deren Verlängerung darstellen.⁴⁶ Aussagen über Gott selber und sein Sein und Wesen an ihm selber verfallen dem Verdikt einer theologisch unerlaubten Metaphysik.⁴⁷ Trotz der „Versprachlichung des Denkens“, die Habermas für Schleiermachers Streben „über die Schwelle des subjektiven Geistes hinaus“ notiert (AGPH II, S. 484),⁴⁸ bleibt es bei einer Unterbestimmung Gottes und, damit zusammenhängend, des Wortes Gottes als dessen eigener sprachlicher Präsenz, wie sie etwa in der zutreffenden Sicht von Habermas auch für Luther theologisch zentral ist.⁴⁹ Weil Schleiermacher Gott ohne sein sprach-

⁴¹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 40.

⁴² Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 40 Fn. u. 41!

⁴³ Diesem entspricht Schleiermachers „philosophische[r] Verankerung des Glaubens im transzendentalen Subjekt“ (AGPH II, S. 674).

⁴⁴ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 41.

⁴⁵ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 11; § 2.

⁴⁶ Vgl. o. die Rede vom „Zurückschieben“.

⁴⁷ Vgl. z. B. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, S. 29 Fn. a und S. 164. Hegels eigener (nach Habermas) „metaphysisch belasteter Lösungsvorschlag“ überhaupt (AGPH II, S. 467.497; AGPH I, S. 167) betrifft in seiner Schleiermacher-Kritik gerade die Unterbelichtung des Gottesgedankens als solchen! Ist aber die Frage nach Gott und seinem Sein, seiner eigenen Wirklichkeit, eine „metaphysische“ Frage im angeblich durch die Junghegelianer überholten Sinn bzw. kommt eine unreduzierte Theologie überhaupt ohne solchen metaphysischen Horizont aus?

⁴⁸ Vgl. AGPH II, S. 485f.428: sprachlich verkörperte Vernunft.

⁴⁹ Vgl. AGPH II, S. 44.50.

liches Handeln und lebendiges Sichvergegenwärtigen denken will,⁵⁰ konnte Hegel gegen ihn den erwähnten Vorwurf eines Linienziehens ins Leere zurecht erheben.

Kurz gesagt: Schleiermachers neuzeitlich reflektierte Gotteslehre ist theologisch darum defizient, weil sein methodischer Ansatz ihm nicht erlaubt, Gott als den „lebendigen Gott“ (gemäß Joh 5,26) zu denken.

1. Ebenso unterbestimmt und für lutherische Theologie unakzeptabel ist Schleiermachers „Kreuzestheologie“. Jesu Kreuzestod wird zu einer psychischen Bewährung der Kräftigkeit bzw. Seligkeit seines Gottesbewusstseins verkürzt.⁵¹ Zu dieser – im Gegensatz zu Luthers von Habermas genau registrierter *theologia crucis* (AGPH II, S. 34) – psychologischen Ausdünnung des Kreuzesgeschehens kommt es, weil Schleiermacher die Selbstinvestition Gottes aus der Tiefe seines Lebens, wie Paulus und Johannes sie zu denken geben, aus methodischen Gründen ausblendet.⁵²
2. In diesen Zusammenhang gehört schließlich der bekannte Ausfall der Trinitätslehre. Auch sie wird von Luther (und etwas anders) von Hegel⁵³ von der Sprache her begriffen und ist in den logischen Bezügen einer „Metaphysik absoluter Relationalität“ (Chr. Iber) zu verorten.⁵⁴

Wenn man diese drei Themenbereiche als den „harten Kern“ der Theologie bezeichnet, dann muss man sagen: ohne ihre zureichende Ausformung und rationale Rekonstruktion vom Gottesgedanken her, also ohne diesen Kern, ist der christliche Glaube nicht mehr, was er ursprünglich und wesentlich ist. Habermas hat demnach völlig Recht, wenn er feststellt: „Hegel [ist] in dieser Hinsicht der Orthodoxere von beiden“ (AGPH II, S. 485).

1.3. Mit „dieser Hinsicht“ meint Habermas vor allem das Verständnis des *Sakramentes*; das ist hier abschließend noch anzusprechen. Schleiermacher hat (wie schon Kant) „den rituellen

⁵⁰ Zu Gottes eigenem Wirken vgl. AGPH I, S. 153.

⁵¹ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* II, S. 121.128; § 104 (2.) u. (4.) mit S. 131.133 sowie S. 102; § 101 (4.).

⁵² Es fragt sich, ob Schleiermachers Deutung des Kreuzes Christi mehr ebionitisch oder mehr doke-tisch ist.

⁵³ Gegen AGPH II, S. 472! Dieser logische Kontext der Trinitätslehre kommt, was Hegel betrifft, bei Habermas nicht in den Blick (vgl. AGPH II, S. 488.499). Vgl. dazu Ringleben, *Der lebendige Gott*, S. 794–808 (§ 15 D. 2), und ähnlich Wagner, *Religiöser Inhalt und logische Form*, S. 196–227; bes. S. 218–225.

⁵⁴ Es scheint mehr als fraglich, ob die Einordnung von Hegels Denken als verabsolutierte „Subjektphilosophie“ bei Habermas (passim) sich angesichts seiner eigentlichen Trinitätslehre (sh. dazu die vorige Anm.) halten lässt (vgl. auch AGPH II, S. 499).

Kern des Sakralen“ (AGPH II, S. 382) beiseite geschoben. In der Sicht von Habermas hat bei Schleiermacher eine Realpräsenz Christi (etwa im Sinne Luthers, der sie als Selbstvergegenwärtigung Gottes versteht)⁵⁵ im Vollzug des Abendmahles für „das aufgeklärte Denken der entzauberten Moderne keinen Platz mehr“ (AGPH II, S. 486). Wenn indes Schleiermacher den Genuss dieses Sakraments psychologisch auf eine „eigentümliche Stärkung des geistigen Lebens“⁵⁶ reduziert, so ist das nicht nur aufgeklärt, sondern entspricht der spezifisch reformierten Tradition (Zwingli), wie sie schon Hegel kritisiert,⁵⁷ für den nach Habermas das Abendmahl „sogar den Schlüssel zum dialektischen Begriff der absoluten Idee“ (AGPH II, S. 486) hergibt, und wie sie sich noch in Karl Barths Tauflehre faktisch als Zerstörung des Sakraments überhaupt durchsetzt (vgl. AGPH II, S. 51).⁵⁸ Hegel hingegen konnte hier „lutherischer“ denken,⁵⁹ weil für ihn der Kultus oder Ritus überhaupt – wie auch für Habermas – ein letztlich entscheidender Wesenszug der Religion war,⁶⁰ und weil er, ähnlich wie Luther selber schon, den innigen Bezug von Sinnlichkeit und Sprache begriff.⁶¹ Daher gilt zu Recht der Habermas'sche Satz über Hegel: „Ein vernünftiger Gehalt ist nicht weniger in den *sakramentalen Handlungen* des Gottesdienstes zu erkennen als in den dogmatisierten Glaubensinhalten“ (AGPH II, S. 480).

Was nun Luther selber betrifft, so beurteilt Habermas vor dem Hintergrund von dessen Sakramentstheologie auch die Abendmahlslehre Schleiermachers. Bei Luther, den Habermas zutreffend ganz von der Rechtfertigungslehre und seiner entschiedenen Wort-Theologie her versteht,⁶² ist die späte Abendmahlslehre in der Tat ein prinzipiell wesentlicher Bestandteil seines theologischen Denkens.⁶³ Auch ist es völlig richtig gesehen, dass Luther „das sakramentale

⁵⁵ Vgl. AGPH II, S. 51.

⁵⁶ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* II, S. 340.

⁵⁷ Hegel, TW 17, S. 329; vgl. AGPH II, S. 486.

⁵⁸ Vgl. Barth, KD IV/4; gemeint ist das Auseinanderreißen von Geist- und Wassertaufe. Barths Abendmahlslehre ist nicht mehr erschienen, wenn auch seine diesbezügliche Luther-Kritik (vgl. *Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre* (1923)) aufschlussreich genug ist. Vgl. auch die bezeichnenden Schlußsätze des frühen Aufsatzes *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922). Vgl. auch AGPH II, S. 699f.

⁵⁹ Zu Luthers Abendmahlslehre vgl. die völlig zutreffende Darstellung bei Habermas AGPH II, S. 42–45.

⁶⁰ Vgl. AGPH II, S. 43 (Eucharistie) u. S. 480.485; in der Moderne: AGPH II, S. 699.700.703. Dass für Hegel die Religion nicht allein in sozusagen „theoretischen“ Vorstellungen ihr Wesen hat, sondern (diese vollendend) eben in *praktischen* Vollzügen, sollte man nicht übersehen! Zu Hegels Verständnis von Gemeinde und Kultus vgl. die hervorragende Arbeit von Rendtorff, *Kirche und Theologie*, S. 63–113.

⁶¹ Vgl. Ringleben, „*Im Munde zerronnen ...*“?, S. 149–166.

⁶² Vgl. AGPH II, S. 9.13.21–25.27f.32.45.41f.44; paradigmatisch: S. 33.

⁶³ Vgl. AGPH II, S. 32 u. 43.15.25.32.38.47.

Geschehen in ein *Wortgeschehen* aufzuheben“ (AGPH II, S. 44), d. h. sprachlich zu begreifen intendiert hat.⁶⁴

Wenn für Luther Gott selbst in seinem Wort anwesend ist, wie Habermas hervorhebt (AGPH II, S. 44.50),⁶⁵ so ist das allerdings keineswegs die „triviale Unterstellung“ der „Gegenwart des Gegenübers“ in Sprechakten überhaupt, wie z. B. dem Gebet (AGPH II, S. 45.47), sondern entscheidend ist bei Luther, dass Gott damit in der *menschlichen* Sprache anwesend ist und in dieser selber spricht. Wegen dieser Sprachlichkeit göttlicher Gegenwart, die – anders als Schleiermacher es verstehen kann – im Glaubensakt selber „durch Gott selbst ermöglicht und initiiert wird“ (AGPH II, S. 42),⁶⁶ meint Habermas, bei Luther eine exklusive Konzentration des Gottesverhältnisses auf eine „innere Sphäre“ (AGPH II, S. 14.29)⁶⁷ auszumachen; bzw. er spricht von „einer Sphäre der Innerlichkeit, die ‚allein durch das Wort‘ konstituiert ist“ (AGPH II, S. 15.38).⁶⁸

Ich gestehe, dass mir diese These nicht einleuchtet.⁶⁹ Wieso lässt sich ein genuin *sprachliches* Verhältnis auf eine bloße Innerlichkeit (etwa im Kierkegaardschen Sinne) reduzieren? Schon die Sprache ist ja nur so bei sich (bzw. in sich), dass sie zugleich außer sich ist.⁷⁰ Luthers starke Betonung von der Gewissheit der Theologie, nach der wir „*nos extra nos*“ begründet werden, weil wir so „*constituamur in alienis*“,⁷¹ sprengt doch – und dies eben sprachlich durch das externe Wort – die Sphäre einer nur auf sich bezogenen „Innerlichkeit“.⁷²

⁶⁴ Vgl. AGPH II, S. 700–702.

⁶⁵ Was auch für Christi „Realpräsenz“ gilt; vgl. AGPH II, S. 51.700: „im Wort verkörpert“.

⁶⁶ Nach Habermas wird bei Luther „die interpersonale Beziehung des Gläubigen zu Gott allein durch Gottes eigenes Wort konstituiert“ (AGPH II, S. 21). Andererseits begreift Habermas (mit Aristoteles) den *Logos* von der sprachlichen Kommunikation und dem begrifflichen Denken her (AGPH I, S. 141; vgl. S. 144.173; zur Vernunft: AGPH I, S. 174). Davon lassen sich das uns anredende Wort Gottes und die Theologie nur ausschließen, wenn man beispielsweise wie Kant das *Gebet* für wahnhaft hält; zu diesem unsprachlichen Missverständnis vgl. Ringleben, *Denken – Reden – Beten*, S. 119–136; jetzt in: Ringleben, *Arbeit am Gottesbegriff I*, S. 137–157.

⁶⁷ Vgl. auch AGPH I, S. 162.163; AGPH II, S. 51.

⁶⁸ Dem entspricht dann auch Luthers „verinnerlichtes *Sakramentsverständnis*“ (AGPH II, S. 25).

⁶⁹ Wie Habermas davon spricht, passt die Fokussierung auf das Innere des Selbst viel eher zum *Pietismus* als zu Luther!

⁷⁰ *Sprachlich* ist die Einheit des interpersonalen Bezugs auf einander und auf etwas in der Welt (AGPH I, S. 137.167) – dies aber so, dass darin auch der Bezug des Sprechenden auf sich selber notwendig eingeschlossen ist (vgl. AGPH I, S. 141).

⁷¹ Luther, WA 40/I, S. 589,25f. und 39/I, S. 492,3. Das qualifiziert auch Luthers (sprachlichen) Begriff von *Geist*. Im Übrigen ist die anthropologische Figur des „*simul iustus et peccator*“ etwas, das das menschliche Selbst (in immanent unüberbrückbarer Weise) mit sich selbst entzweit.

⁷² Wird „Innerlichkeit“ als etwas Mangelhaftes oder gar pejorativ aufgefasst, so ist dabei implizit schon vorausgesetzt: Gott ist nicht so real, dass er die Innerlichkeit des religiösen Subjektes aus sich heraus-holen könnte. Anders gesagt: eine ontologische (und nicht bloß im Heidegger’schen Sinn „ontische“)

Es ist auch nicht zutreffend, dass Luther – etwa im Unterschied zum Aquinaten – überhaupt nicht mehr das Ganze von Gott und Welt im Blick hätte (AGPH II, S. 32), sondern „die epistemischen Brücken zwischen der inneren Sphäre des Gottesverhältnisses und dem Verhältnis zur externen Welt abgebrochen“ habe (AGPH II, S. 35); das macht allein schon der *Schöpfungsgedanke*, den Habermas so gut wie nicht einbezieht (übrigens auch bei Kierkegaard nicht: AGPH II, S. 695; bei Herder AGPH II, S. 430; vgl. S. 804), unmöglich.⁷³ Natürlich geschieht das bei Luther stets aus der Perspektive des Beteiligten,⁷⁴ aber stets auch aus der Perspektive von Gott selber her.⁷⁵

Ich möchte zu diesem Punkt und im Blick auf die Abendmahlslehre zwei Sachverhalte hervorheben.

1. Luthers Grundsatz: „Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott“ (Großer Katechismus, 1. Gebot)⁷⁶ verhindert einerseits, dass er den Glauben nur als etwas subjektiv auf die Innerlichkeit Beschränktes verstehen kann,⁷⁷ bringt aber andererseits mit sich, dass er – was Habermas anführt – „niemals gleichsam nur theoretisch von Gott spricht“ (AGPH II, S. 33), sondern aus (im Sinne der Theologie) theoretischen Gründen, nämlich *ungegenständlich*. Es handelt sich hierbei um die grundlegende Einsicht in die unausweichliche (subjektiv-objektive) Situiertheit des Menschen (als eines Geschöpfes) *coram Deo*,⁷⁸ die uns bei Kierkegaard wieder begegnet. Nimmt man überhaupt einen realen Bezug des lebendigen Gottes auf den Menschen an, und das ist für die Theologie unabdingbar, so gehört die Beteiligten-Perspektive (ontologisch und noologisch) streng zur Sache und ihrer adäquaten Thematisierung (vgl. AGPH II, S. 36).⁷⁹

Bedeutung des menschlichen Verhältnisses zu Gott sowie auch von Gottes Verhältnis zum menschlichen Selbst wird dann *a priori* ausgeschlossen.

⁷³ Theologisch kann so der Bezug auf „das in der Welt Seiende im Ganzen“ transzendiert werden (AGPH II, S. 807), ohne ihn dabei aufgeben zu müssen.

⁷⁴ Vgl. AGPH I, S. 169f.; AGPH II, S. 25.28.36.680 u. ö.

⁷⁵ Vgl. die starken (trinitarischen) Aussagen über Gottes „Sich-geben“ in seinen Geschöpfen: Luther, WA 26, S. 505,38–506,10 und (im Großen Katechismus) BSLK, S. 650,27–29.651,10–15 u. 661,37–40. Dazu Ringleben, *Der lebendige Gott*, S. 833–837.

⁷⁶ BSLK, S. 560,21f. Ähnlich bei Habermas AGPH II, S. 24.

⁷⁷ Vgl. die Zitate über das sich von außerhalb seiner selbst ausgelegte Vorfinden des glaubenden Menschen, o. bei Anm. 71. Wie für Kierkegaard zu sagen ist: „Das Selbstverhältnis ist gleichursprünglich mit dem Verhältnis zu Anderen“ (AGPH II, S. 696), so gilt das bei Luther auch für das Verhältnis zu dem Anderen, der Gott ist (vgl. AGPH II, S. 697).

⁷⁸ Vgl. AGPH I, S. 150 u. AGPH II, S. 33.

⁷⁹ Die Alternative zu „Vergegenständlichung“ ist auch für Habermas das „Dialogische“ (AGPH I, S. 133), das wegen der *coram*-Relation auch ins Religiöse gehört. Zu K. Rahner vgl. AGPH II, S. 701. Dem theoretischen Vorrang des Monotheismus (vgl. AGPH II, S. 13) entspricht übrigens genauestens die „anthropozentrische Wende“ des Denkens (AGPH I, S. 65 Anm. 50; vgl. AGPH I, S. 502); sie ist so auch unumkehrbar (AGPH I, S. 71).

2. Der evangelische Glaube ist auch darum so wenig auf eine subjektive Innerlichkeit zu beschränken, weil gerade das sinnlich verfasste Sakrament (als eines des göttlichen Wortes) für ihn unabdingbar und sogar konstitutiv ist. Luther hat in seinen – von Habermas übrigens allgemein durchaus gewürdigten (AGPH II, S. 32) – späten Schriften zur Abendmahlslehre, und d. h. angesichts des Abendmahlsstreites insbes. mit den Reformierten, seine ganze Gotteslehre (!) und Christologie noch einmal neu formuliert.⁸⁰ Diese Wichtigkeit für den Reformator zeigt, wie einseitig es wäre, den christlichen Glauben als eine nur subjektive Instanz aufzufassen.⁸¹

Angesichts dessen und des von Habermas betonten „Vorrang[s] des gesprochenen Wortes vor der symbolischen Handlung“ (AGPH II, S. 47) leuchtet es wenig ein, wenn unser Autor trotz aller Luther attestierten „Entzauberung der rituellen Praxis“ (AGPH II, S. 42) auch bei ihm noch „magische Züge“ (AGPH II, S. 43.702; vgl. S. 486) zu finden meinen kann.⁸²

Habermas entgeht nicht, dass Luther auch in dieser Thematik durchaus mit Appellen an die Vernunft arbeitet (AGPH I, S. 77) – wenn auch „innerhalb der dogmatischen Grenzen der durch die Bibel bezeugten Offenbarung“ (AGPH II, S. 38); aber was heißt hier „dogmatisch“?⁸³ – und überhaupt (wie schon in Worms) auf „der Kraft des besseren – aus der Bibel belegten – Argu-

⁸⁰ Vgl. vor allem: „Daß diese Worte Christi (das ist mein leib etce) noch fest stehen widder die Schwarmgeister“ (1527); Luther, WA 23, S. 65–283, sowie: „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“ (1528); Luther, WA 26, S. 261–509. Darin sind zahlreiche wesentliche Bezugnahmen auf innerweltliche Sachverhalte und auf rhetorische Paradigmen und die gesprochene Sprache überhaupt enthalten, mit denen Luther seine bibeltheologische Argumentation unterstützt. Zur philosophischen Bedeutung vgl. Metzke, *Sakrament und Metaphysik*, S. 158–204. Vgl. auch Metzke., *Lutherforschung und deutsche Philosophiegeschichte*, S. 355–382.

⁸¹ Der (katholischerseits verbreitete) Vorwurf des „Fideismus“ (AGPH II, S. 36.51.673) findet u. a. seinen Ausdruck, wenn Habermas über Luther schreibt: „in der Ordnung der Erkenntnis hat das *Wie des Glaubensaktes* Vorrang vor dem *Glaubensinhalt*“ (AGPH II, S. 34; vgl. S. 41). Zur hier verkannten Dialektik von Form (*fides qua*) und Gegenstand des Glaubens (*fides quae*) vgl. Ringleben, *Der lebendige Gott*, S. 75–81 (Exkurs I). Habermas sieht selber; die *fides quae* müsse sich in der *fides qua* bewähren (AGPH II, S. 805). Übrigens hat diese Kritik, bei Luther stehe der Glaubensvollzug über dessen Inhalt, schon 1954 der Philosoph und Kierkegaard-Forscher (!) W. Anz geäußert; zur Auseinandersetzung mit dieser These vgl. Ringleben, *Aneignung*, S. 478–484 (bes. S. 482f.).

⁸² Luther gegen eine „magische“ Isolierung des Elements vom Wort z. B. WA 50, S. 644,12–647,5 u. ö. Der Reformator denkt auch nach Habermas im Zuge einer „*Versprachlichung des Sakralen*“ (AGPH I, S. 154.162!) und vollzieht insofern schon tendenziell den modernen „Paradigmenwechsel von der Subjekt- zur Sprachphilosophie“ (AGPH I, S. 33), und seine Abendmahlslehre ist „sprachpragmatisch“ (AGPH II, S. 700).

⁸³ Vgl. AGPH II, S. 41, aber auch S. 45 (Gott!).

ments“ beharrt (AGPH II, S. 38.674),⁸⁴ also die Vernunft nicht schlechthin abwertet (AGPH II, S. 37), sondern sie auch für die Theologie in Anspruch nimmt (AGPH II, S. 37).

Das gilt auch da noch, wo Luther das bessere Argument eben in der hl. Schrift findet.⁸⁵ So behauptet er mit Überbietungsanspruch: „Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici“.⁸⁶ Das ist explizit gegen die in Luthers Augen sprachvergessene Philosophie der Scholastiker und ihre Aristoteles-Rezeption gerichtet.⁸⁷ Es geht ihm dabei, d. h. in seinem anti-ontologischen Denken, (mit Habermas gesprochen) auch darum, „den performativen Eigensinn christlicher Glaubenswahrheiten vor deren theoretischer Vergegenständlichung in metaphysischen Grundbegriffen [sc. im Stile der Scholastiker] [zu] retten“ (AGPH II, S. 13). Statt wie sie zu philosophieren, nämlich „alles in Begriffen der Substanzmetaphysik zu vergegenständlichen“ (AGPH II, S. 33), geht es Luther um eine von der biblischen Sprache her gedachte Relations-Ontologie in eschatologischem Horizont.⁸⁸ Die schließt aber keineswegs einen ernsthaften philosophischen Anspruch aus;⁸⁹ so heißt es eben in der Interpretation der Einsetzungsworte und bei dem Insistieren auf dem *EST*: „Es ist nicht wider die Schrift, ja es ist auch nicht wider die Vernunft noch wider die rechte Logik“.⁹⁰ Und sogar bei der Diskussion über Christi Realpräsenz geht es Luther um die Kraft des vernünftigen Arguments: „ich rede jetzt nicht aus der Schrift. Es gilt zu denken“.⁹¹

⁸⁴ Habermas hat die schöne Formulierung vom „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ (AGPH II, S. 784).

⁸⁵ Vgl. auch AGPH I, S. 139.147.

⁸⁶ Luther, WA 56, S. 371,1f. Immerhin hat der Apostel Paulus in Athen mit Philosophen diskutiert (Act 17,18) und ihnen seine Theologie vorgetragen (Act 17,19 u. 22–31). Zum anti-ontologischen, eschatologischen Kontext dieser Aussage Luthers vgl. Ringleben, *Gott im Wort*, S. 544–549. Über sein Verständnis der Sprachbezogenheit aller Vernunft vgl. S. 537–544. Vgl. bei Habermas zur (christlichen) „besseren Philosophie“ AGPH II, S. 770.

⁸⁷ Vgl. Ringleben, *Gott im Wort*, S. 545f.548. Luther kann sogar schon früh den Anspruch erheben, Aristoteles, den er keineswegs nur ablehnt, besser zu verstehen als die normale Scholastik und dass dieser so theologisch zu rezipieren sei (vgl. Luther, WA 1, S. 28,19–21).

⁸⁸ Vgl. das bei Johann Gerhard überlieferte, paradigmatische lutherische Dictum: „Deum quaerendum esse non in praedicamento substantiae, sed relationis“, und Luther, WA 40/II, S. 354,3f.421,6f.; WA 40/III, S. 62,38–63,20 u. ö. Zum Thema Eschatologie Habermas vorbehaltvoll AGPH I, S. 55.

⁸⁹ Vgl. AGPH II, S. 34. Es scheint mir sehr fraglich, ob man sagen kann, dass Luther die Vernünftigkeit des Glaubens fallen lässt (vgl. AGPH I, S. 157.167). Der Satz von Habermas: „Aus dem [...] Wissen lässt sich für die Glaubenserfahrung coram Deo nichts lernen“ (AGPH II, S. 35f.) rechnet nicht mit Aussagen Luthers, der z. B. den Gedanken der Allgegenwart immer wieder mit welthaften Erfahrungsbeständen (ähnlich wie der Cusaner) plausibilisiert; vgl. Luther, WA 26, S. 330f.335,40–336,4 u. 415f.

⁹⁰ Luther, WA 26, S. 440,15f. Zur Interpretation vgl. Ringleben, *Gott im Wort*, S. 154–165. Auch Habermas hält die religiöse Sprache nicht an sich schon für irrational (AGPH I, S. 132). Er betont, hier verliere der ontologische Gegensatz von Natur und Geist jeden Sinn (AGPH II, S. 702).

⁹¹ Luther, WA 26, S. 337,14. Im Zusammenhang seiner Abwehr der Schullogik einer *praedictio identica* (WA 26, S. 437–462) kann es sogar heißen: „Da will Kunst zu gehören, id est

Vor diesem Hintergrund müsste die spezifische Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft bzw. Wissen bei Luther noch differenzierter betrachtet werden, als es die „Entkopplungs“-These von Habermas nahelegt.⁹²

2 Zu Kierkegaard

2.1. Habermas findet in seiner eingehenden Kierkegaard-Darstellung⁹³ durchaus Interessantes für die Philosophie. Er sieht nämlich in Kierkegaard den letzten Theologen, von dem die Philosophie *neue* Anstöße empfangen hat (AGPH I, S. 78; AGPH II, S. 673.676),⁹⁴ und widmet ihm daher eine (gemessen am theologischen Schleiermacher) recht ausführliche Diskussion (ca. 30 S.), die stellenweise auch eine neue Sicht auf den Dänen erbringt. Entschieden folgt er dabei der zuerst von K. Löwith⁹⁵ versuchten Einordnung Kierkegaards in die junghegelianische Abkehr von Hegel.⁹⁶

Dass Kierkegaard im Verhältnis zu Hegel ein anthropologisch-nachmetaphysisch denkender Theologe ist (AGPH I, S. 76; vgl. S. 10), ist in gewissem Sinne ebenso unbestreitbar,⁹⁷ wie

contradictoria simul vera facere“ (WA, S. 484,33f.); das weist auf eine Logik des Widerspruchs voraus.

⁹² Vgl. AGPH I, S. 24; AGPH II, S. 9.12f.21.35.51 u. ö. Den Glauben vom Weltwissen „unabhängig gemacht“ zu haben, bedeutet keineswegs schon eine völlige Abtrennung. Zu der Entkopplungsthese von Habermas wäre die These von N. Slenczka in Beziehung zu setzen (vgl. seinen Beitrag in diesem Band unter 7. (Text 12)): Danach entlässt der Glaube selber das weltliche Wissen aus sich an es selber und gewinnt so seine eigene, spezifische Sachlichkeit (und dies aus der Religion selbst); er befreit es zu sich.

⁹³ AGPH II, S. 668–702 (X.1.). Kierkegaard ist prominent platziert. Eine gewisse Fokussierung auf die Schriften *Entweder Oder*, *Philosophische Brocken* und *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift* wird sichtbar. Zu *Furcht und Zittern* vgl. AGPH I, S. 342, und zur *Krankheit zum Tode* sh. u.

⁹⁴ Das wird an der intensiven Beschäftigung mit Jaspers (grundlegend schon in der Einleitung seines Werkes; AGPH I, S. 100–109 u. ö.) erkennbar. Bei Jaspers geht es freilich – bei der gemeinsamen „existentiellen Fragestellung“ (AGPH II, S. 485.685) – um eine prinzipiell offene „Kommunikation“, während Kierkegaard die „klinische Form ‚indirekter Mitteilung‘“ (AGPH II, S. 697; vgl. S. 675) favorisierte. Vgl. auch AGPH II, S. 685. Zu philosophischen Anstößen durch Luther vgl. AGPH I, S. 24; AGPH II, S. 14.45.

⁹⁵ Vgl. dessen Buch: *Von Hegel zu Nietzsche*, insbes. S. 125–130.165–169.176–180. Vgl. bei Habermas AGPH II, S. 559 Anm. 1 und AGPH I, S. 173; AGPH II, S. 593.597 Anm. 4.768.772.

⁹⁶ Vgl. AGPH II, S. 703 mit S. 666.670.673.678.679f. Dazu wird immer auch Marx herangezogen (AGPH II, S. 669.671.677.682.688); zu Marx und Kierkegaard vgl. AGPH II, S. 802.

⁹⁷ Er ist für Habermas ein „säkularer, von Kant belehrter Existenzphilosoph“ (AGPH II, S. 685.683); zur Einschränkung sh. u. Anm. 111. Zu Kant vgl. entsprechend AGPH I, S. 30.31f.71.164. Auch die nur „als Gewissheit begriffene Wahrheit“ (AGPH I, S. 31) gehört in diesen Themenzusammenhang, oder in anderer Akzentuierung: Authentizität statt Wahrheit (AGPH II, S. 36).

seine Stellung in einer Theorie der Moderne fraglich,⁹⁸ denkt man an seine unter dem Stichwort der „Nivellierung“ vorgebrachte konservative (AGPH II, S. 669) bzw. antidemokratische Einstellung;⁹⁹ außerdem ist bei dieser Frage der Einbettungskontext seines Denkens im paradigmatischen Verhältnis zur Antike (Sokrates¹⁰⁰ und Platon) zu berücksichtigen und zumal die Orientierung am Bild des „eigentlichen“ Urchristentums. So gehört auch er in lutherisch-orthodoxer Tradition zu den Anhängern einer Verfallsgeschichte (AGPH I, S. 40–74).¹⁰¹

Zu Schleiermachers Dogmatik hatte Kierkegaard übrigens ein ambivalentes Verhältnis. Gegenüber dem Hegelianer H. L. Martensen bescheinigte er ihm 1844 das „unsterbliche Verdienst“, das darin bestand, nur von dem zu reden, „was er wußte“,¹⁰² während sich später in den Tagebüchern auch grundsätzliche Kritik an dessen Verständnis des Glaubens findet.¹⁰³

Vom Verhältnis zu Hegel,¹⁰⁴ von dem Kierkegaard nur wenig Originaltexte kannte und den er in wesentlichen Fragen (zumal der Logik) missverstand, gilt im Allgemeinen, so Habermas, dass Kierkegaard sich mit „Hegels Marginalisierung und Unterdrückung des existentiellen Gewichts des individuellen Lebensschicksals auseinandergesetzt“ hat (AGPH II, S. 667). Habermas attestiert ihm daher die Adorno'sche „Rettung des Nichtidentischen“, die er aber auch bei Hegel findet (AGPH I, S. 789). Ausgesprochen nicht-neuzeitlich ist – anders als bei Luther (AGPH II, S. 16) – die Ausblendung der historischen Bibelkritik bei Kierkegaard, obwohl gerade er die „Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz“ stark macht (AGPH II, S. 686.689),

⁹⁸ Man fragt sich: Ist schon Kierkegaard selber ein im vollen Sinn „nachmetaphysischer“ Denker oder wird er erst in der Genealogie von Habermas dazu dekonstruiert?

⁹⁹ Immerhin konnte Carl Schmitt in seiner *Politischen Theologie* (1922; ²1934) für seinen Begriff der *Ausnahme* Kierkegaards *Wiederholung* (*Gesammelte Werke* (Hirsch), S. 93f.) zitieren (S. 22; ohne Namensnennung). Vgl. auch AGPH II, S. 44.42–46. Bei dem Kierkegaard-Forscher und -Übersetzer E. Hirsch ließe sich möglicherweise eine Dialektik von Innerlichkeit und Option für das Dritte Reich diagnostizieren.

¹⁰⁰ Vgl. dazu AGPH II, S. 684f.!

¹⁰¹ Sie kulminiert in seinen Augen (als Ausdruck völlig verbürgerlichten Christentums) in der dänischen Staatskirche (vgl. AGPH II, S. 599f.669 u. AGPH I, S. 105) und ihren Repräsentanten sowie in dem das geistige Leben Dänemarks beherrschenden (Vulgär-)Hegelianismus. Habermas wendet sich gegen die Idee einer Verfallsgeschichte mit Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*.

¹⁰² Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 17.

¹⁰³ Nach Pap. X² A 416.417 (1850; *Tagebücher* (Gerdes). Bd. IV, S. 98f.) ist der Hauptfehler in Schleiermachers Dogmatik, das Religiöse nur als bestehenden *Zustand* bzw. alles nur im *Sein* aufgefasst und mithin die Bedeutung des *Werdens* oder des *Wie* von dessen Entstehung prinzipiell ausgeblendet zu haben. Das ist Kierkegaards Haupteinwand gegen die Formel vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl, deren transzendentaler Abstraktheit jene Konkretion gar nicht zugänglich ist. Diese Abstraktion ist im Leben des frommen Subjekts logisch immer schon vergangen.

¹⁰⁴ Vgl. AGPH II, S. 678f.

und zwar als wesentliche Bedingung, unter der allein jegliche *Lehre* angeeignet werden kann (AGPH II, S. 684; vgl. S. 682).¹⁰⁵

Wie vorhin gezeigt, hängt die sog. „Innerlichkeit“ des Glaubens für Luther¹⁰⁶ mit der konstitutiven *Relation* des Vor-Gott-Seins (*coram Deo*) zusammen.¹⁰⁷ Daher kann theologisch grundsätzlich – und nicht erst unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens – „ein Bezug zu etwas Absolutem oder Unbedingtem [...] nicht mehr vergegenständlicht gedacht werden“ (AGPH II, S. 689; vgl. S. 677). Diese konstitutive Relation des glaubenden Selbst, sich *vor Gott* zu wissen, hat Kierkegaard insbes. in der *Krankheit zum Tode* herausgearbeitet,¹⁰⁸ und er hat nachträglich seine ihn überraschende Nähe zu Luther ausdrücklich festgestellt.¹⁰⁹ Eben diesem lutherischen *Pro me*, das freilich nie ohne ein *Extra nos* zu verstehen ist, entspricht der von Kierkegaard ins Zentrum gestellte (und ebenfalls auch schon bei Luther vorkommende) Begriff der *Aneignung*.¹¹⁰

Im bedenklichen Gegensatz zu Luther ist auch bei Kierkegaard allerdings mit Habermas eine Marginalisierung bzw. Vernachlässigung des Sakraments zu konstatieren (AGPH II, S. 673.698), obwohl das Abendmahl in der Sicht von Habermas gerade unter nachmetaphysischen Bedingungen besonders wichtig geworden ist (AGPH II, S. 699; vielleicht im Anschluss an E. Durkheim).¹¹¹

2.2. Eine erklärungsbedürftige Spannung finde ich bezüglich der Sicht von Kierkegaards eigenem *Selbst* – um hier zunächst dies Thema aufzugreifen. Einerseits findet Habermas da eine in Dauer-

¹⁰⁵ Zur Rolle eines „Lehrers“ wie Sokrates und Christus vgl. AGPH II, S. 669.671.675f.683.684.

¹⁰⁶ Vgl. auch AGPH I, S. 162.163; AGPH II, S. 51.

¹⁰⁷ Vgl. AGPH I, S. 30; AGPH II, S. 163.164.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 77–81 (Zweiter Abschnitt. A. 1. Kap.); vgl. dazu meine Interpretation in: Ringleben, *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard*, S. 218–228. Mit dieser Bestimmung hängt bei Kierkegaard auch die „Positivität“ der Sünde zusammen (vgl. AGPH II, S. 799), worin Kierkegaard auch mit Luther übereinstimmt.

¹⁰⁹ *Tagebücher* (Gerdes). Bd. II, S. 190; vgl. S. 70f. Weiteres zum Vor-Gott-Sein in meinem Buch *Aneignung*, S. 78f.379f. (vgl. auch S. 29 Anm. 18.69.297f.).

¹¹⁰ Vgl. AGPH II, S. 683.684.688.698.699. Vgl. dazu Ringleben, *Aneignung*, insbes. S. 97–155. In dem engen Bezug der Aneignung auf das *coram-Deo-Sein* gründet der von Habermas mehrfach herausgestellte „performative“ Charakter des christlichen Glaubens (AGPH I, S. 164; AGPH II, S. 13.45 u. ö.).

¹¹¹ Vgl. schon AGPH II, S. 51 sowie S. 807. Allerdings kann der reformierte Theologe Karl Barth (vgl. o. bei Anm. 58) nur sehr indirekt in die Nachfolge Kierkegaards gestellt werden (vgl. AGPH II, S. 699; vgl. S. 672.673); der Bezug beschränkt sich eigentlich auf das (auf J. G. Hamann zurückgehende) Motiv des „unendlichen qualitativen Unterschiedes“ von Gott und Mensch. Eine lebenslange, eingehende Beschäftigung mit Kierkegaard (und bes. den *Philosophischen Brocken*) liegt hingegen bei R. Bultmann vor (vgl. auch die Unterscheidung von Geschichte und Geschichtlichkeit AGPH II, S. 671). Für Barth hatte Kierkegaard im Ganzen noch zu viel Schleiermachersches!

reflexion „auf sich zentrierte Innerlichkeit“ (AGPH II, S. 669) und spricht sogar von einer „in sich verkapselten Subjektivität“ (AGPH I, S. 36),¹¹² die in einer abstrakten Innerlichkeit der Existenz gewissermaßen *incurvatus in seipsum sei*;¹¹³ andererseits ist Kierkegaard als philosophierender Theologe, als intellektueller Schriftsteller und Journalist auch für Habermas einer gewesen, „der nach außen schaut“ (AGPH II, S. 699). Kann man wirklich sagen, er habe als solcher den Bezug zur Gemeinschaft verloren (AGPH II, S. 51; vgl. S. 105.107)? War er doch nicht zuletzt als Kirchenkritiker für Habermas so etwas wie der „Stachel im Fleisch“ seiner Gesellschaft.¹¹⁴ Man fragt sich, ob das ohne den gläubigen Gottesbezug möglich war, zumal dieser nach Kierkegaard eine „Emanzipation“ des menschlichen Selbst mit sich bringt.¹¹⁵ Auch Habermas hebt diese Emanzipation hervor,¹¹⁶ die für es in der „Befreiung zu sich selbst“ besteht (AGPH II, S. 671.677.803) bzw. darin, wahrhaft „es selbst“ zu sein (AGPH II, S. 671.677.681) – wodurch Kierkegaard eben zum Begründer der Existenzphilosophie geworden ist (AGPH II, S. 671.698).

Handelt es sich wegen der Kierkegaard'schen scharfen Abkoppelung von Glauben und Wissen (AGPH II, S. 670.673) im Verhältnis zu Gott als dem Absoluten (AGPH II, S. 677) nach all dem um einen echten „Fideismus“?¹¹⁷ Wäre ein solcher „nachmetaphysisch“ noch überzeugend vertretbar?¹¹⁸

2.3. In gebotener Kürze sind noch fünf im engeren Sinne spezifisch theologische Fragen anzusprechen, die bei Habermas eine Rolle spielen.

1. Wodurch Kierkegaard den Bezug zur Gemeinschaft und Gemeinde zu verlieren droht, ist die Gestalt eines vom Wissen getrennten, selbstgenügsamen Glaubens,¹¹⁹ der keine Ver-

¹¹² Diese durch die Diagnose eines „Narzissmus“ zu charakterisieren – wenn denn Kierkegaard gemeint sein sollte –, wäre angesichts des Lebenswerkes des Dänen schwer nachvollziehbar; vielleicht ist es der Habermas'sche Kommentar zum Komplex Regine Olsen. Doch was für die Person gilt, muss nicht ohne weiteres auch für deren Philosophie zutreffen.

¹¹³ Vgl. das Kierkegaard-Zitat AGPH II, S. 678 Anm. 80 u. dazu AGPH I, S. 172.

¹¹⁴ Vgl. AGPH I, S. 90; der Ausdruck noch einmal: AGPH II, S. 807.

¹¹⁵ Vgl. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 9. Dort heißt es in Anspielung auf den wörtlichen (römischen) Sinn von *emancipare*: „indem Gott, der den Menschen zu dem Verhältnis gemacht hat, ihn gleichsam aus seiner Hand losläßt, d. h. indem das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (S. 11). Zum theologischen Sinn des „gleichsam“ vgl. meinen Kommentar *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard*, S. 79.

¹¹⁶ Zur Emanzipation vgl. AGPH II, S. 671.677.682; zu Emanzipation und Zukunft: AGPH II, S. 802.

¹¹⁷ Vgl. AGPH II, S. 673. Freilich sieht Habermas hier auch die Gefahr eines Dezisionismus; er spricht von „Glaubensvoluntarismus“ (AGPH II, S. 675.686). Andererseits gilt im Anschluss an Adorno: Kant konnte „Verzweiflung“ nicht denken (AGPH II, S. 353)!

¹¹⁸ Vgl. aber AGPH II, S. 673.

¹¹⁹ Vgl. AGPH II, S. 670.673.

wurzelung in der rituellen Praxis mehr hat.¹²⁰ Bei Kierkegaards Trennung des Glaubens an den Gottmenschen von der Vernunft überhaupt ist aber zu beachten, dass er z. B. in den *Philosophischen Brocken* es als des Denkens höchste Leidenschaft kennzeichnet, „etwas [sc. denkend] entdecken zu wollen, das es selbst nicht denken kann“,¹²¹ sich also von seiner Grenze her als Denken zu finden. Insofern das eher in Richtung einer *docta ignorantia* verstanden werden muss, ist also selbst „das Paradox“ noch *vernünftig* auf den Verstand bezogen.¹²²

2. Bekanntlich behauptet Kierkegaard die christologische Zwei-Naturen-Lehre als „das“ *Paradox* schlechthin, an dem sich wahrer Glaube als solcher zu bewähren hat.¹²³ Auch Habermas fasst dieses Dogma des Konzils von Chalcedon als eine „paradoxe Aussage“ (AGPH I, S. 152.542); er scheint also die abstrakte Auffassung dieser christologischen Grundaussage mit Kierkegaard zu teilen. Nun haben schon die Lutherischen Bekenntnisschriften ein Verständnis der gottmenschlichen Einheit, in einem ähnlichen Sinn vorgestellt wie zwei „zusammengeleimte Bretter“, explizit verworfen.¹²⁴ Gegenüber einer solchen Vorstellung, die das Denken an einem krassen Widerspruch auflaufen lässt, kann aber gezeigt werden, dass schon diese Formel in ihren vier Negativbestimmungen („unvermischt und unverändert, ungeteilt und ungetrennt“) selber eine Denkbewegung (dialektischer Art) vollzieht, in der Einheit und Zweiheit vernünftig auf einander bezogen werden.¹²⁵ Kierkegaards Zuspitzung auf das „Paradox“ verdankt sich einer undialektischen Abstraktion.
3. Kann schon für Schleiermacher für den „internen Zusammenhang des Individuellen und Allgemeinen“ nach Manfred Frank „letztlich ein theologischer Gesichtspunkt“ geltend gemacht werden, was Habermas zustimmend anführt (AGPH II, S. 441), so lässt sich das bei Kierkegaard in der Aussage über *Adam* wiederfinden, der als ein „Selbst“ den daseienden

¹²⁰ Vgl. AGPH II, S. 51. Dies ist zwar über Luther gesagt, aber mit Hinweis auch auf Kierkegaard und Schleiermacher.

¹²¹ Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 35.

¹²² Zur genaueren Interpretation vgl. meinen Aufsatz: *Paradox und Dialektik*, S. 136–139. Hier formuliere ich auch meine Kritik an der Bestimmung des christologischen Dogmas als „Paradox“ (S. 131–145). Vgl. auch AGPH II, S. 673 sowie u. Anm. 125. Habermas spricht Kierkegaard auch eine kognitive Qualifizierung (beim „Entschluss“) nicht ab (AGPH II, S. 675), und auch nicht, dass er sich um „Gründe“ bemüht (AGPH II, S. 684), ja er attestiert ihm einen „problemlösenden Vernunftgebrauch“ (AGPH II, S. 772).

¹²³ Vgl. AGPH II, S. 675: den Verstand verabschieden.

¹²⁴ *Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche*, S. 806,10f. (Epit. VIII, 5) u. S. 1021,29 (Sol. Decl. VIII, 14) – im Anschluss an Gregor von Nyssa, Or. catech. 16: Vgl. auch Aristoteles, *Metaphysik* V,6; 1016 a 1–9.

¹²⁵ Sie lassen sich sogar als dem spezifischen Gottesverhältnis Jesu selber entsprechend verstehen. Vgl. Ringleben, *Zweieinigkeit*, S. 107–118.

Widerspruch bedeutet, „daß das Allgemeine gesetzt ist als das Einzelne“,¹²⁶ nämlich, „daß – was das Wesentliche in der menschlichen Existenz ist – der Mensch Individuum ist und als solches *zu gleicher Zeit* er selbst und das ganze Geschlecht“.¹²⁷ Wie streng dialektisch Kierkegaard diesen Widerspruch, als der ein Selbst existiert, gedacht hat, wird fraglich, wenn er zu dieser Formulierung in einer Fußnote hinzusetzt: „Die Pointe beim Einzelnen ist eben sein negatives Verhalten zum Allgemeinen, das Abstoßen des Allgemeinen, [...] sobald das Abstoßen fortgedacht wird, ist das Einzelne aufgehoben“.¹²⁸ Kierkegaard entgeht hier der dialektische Sachverhalt, dass „negatives *Sichverhalten*“ an sich selber schon etwas Allgemeines ist und (als Sichabstoßen vom Allgemeinen) das Einzelne in sich schon allgemein. Nur als selber Allgemeines ist das Einzelne vom Allgemeinen sich abstoßend.¹²⁹

4. In Kierkegaards theologischen Gedanken spielt die Trinitätslehre keine Rolle; vielleicht ist er darin Schleiermacher gefolgt.¹³⁰ Systematisch kann es aber bei ihm auch nicht anders sein; das führt schon das folgende Zitat vor Augen: „In Beziehung auf faktisches Sein ist ein Reden von mehr oder weniger Sein sinnlos. Eine Fliege, wenn sie ist, hat ebenso viel Sein wie der Gott“.¹³¹ Der kategorische Tonfall bei dieser philosophischen Barbarei sollte einem nicht verdecken, wie künstlich abstrakt (ohne *Endlichkeit* zu reflektieren) hier von „Sein“ geredet wird. Es liegt nahe, auch angesichts des eben zum Einzelnen Ausgeführten (3.) sich zu fragen, ob nicht der Kierkegaard'sche spezifische Begriff der „Existenz“ sich einer solchen Abstraktion verdankt. Das würde auch heißen, das emphatische Insistieren auf der Existenz des je Einzelnen ließe sich nicht von einem (im Hegelschen Sinne) bloß *Gemeinten* unterscheiden.¹³²
5. Abschließend noch eine Überlegung zu Habermas' Auseinandersetzung mit der *Krankheit zum Tode*.¹³³ Zunächst ist festzuhalten, dass Kierkegaards notorische Polemik gegen Hegel, die meist mit weitgehendem Unverständnis insbesondere von Hegels Logik

¹²⁶ Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 79.

¹²⁷ Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 25 u. ö.; Hervorh. J. R.; vgl. auch Kierkegaard, *Entweder/Oder II*, S. 291f.: „jeder einzelne Mensch Moment und *zugleich* das Ganze“; Hervorh. J. R.

¹²⁸ Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 79 Fn. 1. Genau hierzu passt das von Habermas aufgenommene Zitat (AGPH II, S. 680), nach dem der Mensch sich vom Tier dadurch auszeichnet, „daß das Individuum, der Einzelne, mehr ist als die Art“ (Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 122 Fn.).

¹²⁹ Kierkegaards Begriff vom „Allgemeinen“ ist vieldeutig und insbesondere nicht logisch gefasst.

¹³⁰ Diesem hat H. L. Martensen bei seinem Besuch in Kopenhagen (1833) vorgehalten, ein unitarischer Monotheist zu sein.

¹³¹ Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 40 Fn.

¹³² Vgl. AGPH II, S. 697 mit S. 678 Anm. 79.

¹³³ Vgl. AGPH II, S. 693–697.672.

einhergeht, in diesem Buch fehlt. Das hängt damit zusammen, dass die ingeniose Formel vom menschlichen Selbst bzw. Geist als „einem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“, eindeutig hegelianischen Charakter hat.¹³⁴ Das hat bereits Bruno Liebrucks festgestellt: „Kierkegaard findet den eigenen Hegelschen Gedanken erst in der ‚Krankheit zum Tode‘, nachdem er den von ihm mißverstandenen Hegel aus sich herausgerungen hat“.¹³⁵

Am Schluss seiner kritischen Auseinandersetzung mit diesem Buch macht Habermas den Vorschlag einer „ganz andere[n] Lesart“ (sc. als der Kierkegaard’schen, die er apologetisch nennt; AGPH II, S. 694); nämlich einer säkularen (AGPH II, S. 695), in Bezug auf die Macht, die nach Kierkegaard sich als ihr setzender Grund im Selbst bezeugt, eben als sein Schöpfer.¹³⁶ Er schreibt: „Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens“ (AGPH II, S. 695) könne die setzende Macht nicht mehr mit Gott einfach identifiziert werden. Vielmehr sei es möglich, in der gründenden Macht „jenen anonymen Logos der Sprache wieder[zu]erkennen“ (AGPH II, S. 695; vgl. auch S. 672). Das ist insofern eine „Humboldt’sche Deutung“, als gilt: „Der Sprachlogos beherrscht die in seinem Medium vergesellschafteten Individuen in dem Maße, wie diese ihrerseits im kommunikativen Gebrauch ihrer Sprache ihn, den Logos, ‚beherrschen‘“ (AGPH II, S. 696). So ist, sprachlich verfasst, der Mensch zugleich *frei und abhängig*.¹³⁷ Das ist eindeutig eine Paraphrase des (von Liebrucks so genannten) 1. Hauptsatzes Wilhelm von Humboldts, der wohl nicht von „beherrschen“ sprechen würde. Dieser lautet: „Durch denselben Act, vermöge welches der Mensch die Sprache aus sich heraus spinnt, spinnt er sich in dieselbe ein“.¹³⁸

Habermas macht nun den theologiefreien Vorschlag, das bei Kierkegaard (zwar nicht einfach oder positivistisch als Gott behauptete, sondern sich erst im Verlauf der Verzweigungsgeschichte für das betreffende Selbst selber als dieser herausstellende) im Selbstverhältnis immer mitgesetzte „Andere“¹³⁹ nicht als den Schöpfer- oder Erlösergott zu identifizieren (AGPH II,

¹³⁴ Vgl. dazu meinen Kommentar *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard*, S. 58 Anm. 48; zur Interpretation der Formel selber: S. 52–63. Zu spekulativen Zügen in Kierkegaards Schriften überhaupt vgl. Ringleben, *Aneignung*.

¹³⁵ Liebrucks, *Erkenntnis und Dialektik*, S. 341.

¹³⁶ So wäre präziser zu sagen statt „Erlöser“ (AGPH II, S. 695). Habermas wählt vermutlich diesen Terminus, weil er an der Systematik der *Philosophischen Brocken* (von „Johannes Climacus“!) festhält, die in der *Krankheit zum Tode* gar nicht thematisch ist.

¹³⁷ Vgl. AGPH II, S. 694.

¹³⁸ Bei Habermas AGPH II, S. 465; vgl. S. 442.453.456.465.672; zum „Gespräch“ vgl. AGPH II, S. 430.457–459. Vgl. auch zum „System der Personalpronomina“ bei Humboldt AGPH II, S. 780f. u. 775.

¹³⁹ Vgl. dazu: „Das Selbstverhältnis ist gleichursprünglich mit dem Verhältnis zu Anderen“; denn auch Kierkegaard selber begreife „trotz der beharrlichen Reflexion auf sein Inneres“ den Einzelnen

S. 695),¹⁴⁰ sondern dies Andere im Selbst auf die „Macht des Intersubjektiven“ (AGPH II, S. 696 Anm. 86) im Logos der Sprache zurückzuschrauben,¹⁴¹ also auf die Abhängigkeit von der Sprache (AGPH II, S. 444). Aber, so wendet der Theologe ein, damit ist die Gottesfrage weder philosophisch noch theologisch geklärt und ebenso wenig das Verhältnis von Selbst und Gott.¹⁴² Die Frage bleibt, was es in theologischer Sicht mehr besagt, als dass auch das Gottesverhältnis sprachlich verfasst ist.¹⁴³ Umgekehrt ist zu sagen: Wenn das Andere (als Grund im Selbst) nicht (nur) für einen intersubjektiv Anderen (ein Du) steht, sondern die unutilgbare Spur Gottes im Selbstverhältnis ist, dann hat das auch theoretisch den Vorteil, dass damit das letzte Woher endlichen Selbstseins (und zwar nicht vergegenständlichend)¹⁴⁴ überhaupt thematisiert werden kann.¹⁴⁵ Und warum sollte andererseits das intersubjektive Verhältnis von Ich und Anderem metaphysisch nicht als Abschattung des Gottesverhältnisses gedacht werden können (oder sogar müssen)? Dafür spricht theologisch immerhin die christlich unlösbare Einheit von Nächsten- und Gottesliebe (Mk 12, 30f. parr).¹⁴⁶ Meine Gegenfrage ist also: Lässt sich das Verhältnis Ich-Anderer einer zureichenden „Entmetaphysizierung“ bzw. Entmythologisierung unterziehen?

„keineswegs subjektphilosophisch“ (AGPH II, S. 696), sondern „als ein von Haus aus dialogisches Wesen, das sich nur zu sich selbst verhalten kann, indem es eine sprachlich vermittelte interpersonale Beziehung aufnimmt und ‚sich zu einem Anderen verhält“ (AGPH II, S. 697).

¹⁴⁰ Von einem „persönlichen Gott“ (AGPH II, S. 695) kann man in der *Krankheit zum Tode* allerdings erst im zweiten Teil unter der Bestimmung des „Vor-Gott-Seins“ sprechen!

¹⁴¹ Ist das nicht eine Parallele zu der von Habermas selber infrage gestellten „Überführung sakramentaler Handlungen in eine irdische [...] Kommunikation“ (AGPH II, S. 51)? Vgl. auch die Spinoza zugeschriebene Intention der philosophischen Theorie, „die religiös verkapselten Wahrheiten zu dechiffrieren“ (AGPH II, S. 162).

¹⁴² Von Spinoza heißt es, er wolle die in den Formen des Glaubens „noch verborgenen Wahrheitsgehalte philosophisch auf den Begriff bringen“ (AGPH II, S. 163). Kann es einen solchen „Begriff“ ohne Metaphysik, und d. h. auch ohne Gott ins Spiel zu bringen (was ja bei Spinoza noch geschieht), überhaupt geben?

¹⁴³ Das gilt ja für Luther sogar noch für die sinnliche „Aneignung“ des Sakraments.

¹⁴⁴ Vgl. AGPH II, S. 697. Vgl. auch: „eher als transsubjektive denn als absolute Macht“ (AGPH II, S. 696 Anm. 86). Mit Bezug auf Hegel heißt es bei M. Theunissen: „Daß die objektive Logik Theologie von der Vergegenständlichungstendenz des traditionellen ontologischen Denkens befreien möchte, kann mithin für die Begriffslogik ebensowohl bedeuten: Sie eröffnet dieser den Zugang zur Offenbarungstheologie als zu dem schlechthin Anderen gegenüber einer Metaphysik, die seit ihrer Geburt aus dem Geist des Griechentums Ontologie war“ (Theunissen, *Sein und Schein*, S. 42).

¹⁴⁵ Was wird, wenn man dem reduktiven Vorschlag von Habermas folgt, aus den Momenten „Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitliches und Ewiges“, aus deren Synthesis das menschliche Selbst auch besteht; vgl. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 8?

¹⁴⁶ Vgl. AGPH I, S. 501f. u. AGPH II, S. 30.

2.4. Überhaupt möchte ich zum Schluss sagen: dass Schleiermacher und Kierkegaard „nachmetaphysisch“ denkende Theologen sind, heißt nicht, dass ihre theologischen Konzeptionen nicht „metaphysischer“ Ergänzungen fähig und theologisch sogar bedürftig sind – weil sie es letztlich eben doch mit Gott zu tun haben.

Nach meinem Eindruck scheint die Habermas'sche Rede von „nachmetaphysisch“ (sofern es mehr sagt als: nachkantisch)¹⁴⁷ vom Deskriptiven (d. h. nur Historischen)¹⁴⁸ ins Normative hinüberzuspielen.¹⁴⁹ So wäre eine Grundfrage an dieses großartige Werk einer anderen Geschichte der Philosophie:¹⁵⁰ Kann eine rein historische bzw. soziologische (AGPH I, S. 137) und (auch insofern) nachmetaphysische Untersuchung wirklich die heute noch mögliche systematische Relevanz von Glauben und Theologie für eine – und sei es noch so entschieden nachmetaphysische – Philosophie sachgemäß erkennen, wenn die Religion ihrerseits nicht ohne irgendeine Metaphysik auskommen kann?¹⁵¹

Jedenfalls ist bei Luther direkt und dann wieder indirekt bei Schleiermacher und Kierkegaard – unter nachkantischen Denkbedingungen – deutlich zu sehen, dass sich eine sachlich ausgewogene Verhältnisbestimmung von menschlichem Selbstsein und Gottesgedanken bzw. von Subjektivität und Metaphysik theologisch denken lässt. Daran wird ablesbar, wie ein kon-

¹⁴⁷ Es bleibt freilich zu berücksichtigen, dass Kant selber durchaus noch eine Metaphysik anstrebt, wenn auch in einem neuen, postkritischen Sinn; vgl. seine *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) und *Metaphysische[n] Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) oder die *Metaphysik der Sitten* (1797).

¹⁴⁸ Vgl. AGPH I, S. 28, aber auch S. 37 u. AGPH II, S. 771.

¹⁴⁹ Vgl. AGPH I, S. 130.134 (fallibel); anders AGPH I, S. 69.

¹⁵⁰ Der auffällige Titel des gewaltigen Werkes *Auch eine Geschichte der Philosophie* lässt – außer der am Tage liegenden Anspielung auf Herder (AGPH I, S. 9) – noch folgende Sinnvarianten vermuten: 1. *Auch* eine Philosophiegeschichte neben anderen solchen (vgl. AGPH I, S. 9: *eine* Lesart); 2. *Auch* eine Philosophiegeschichte und noch etwas mehr und anderes; 3. *Auch* das Verhältnis von Glauben und Wissen gehört in die Geschichte der Philosophie (und ist bis heute wichtig für sie) und bildet selber spezifisch eine; 4. Dies Verhältnis wird hier nicht nur in seiner geschichtlichen Entwicklung vorgestellt, sondern deren Darstellung ist *auch* von einem systematischen Anliegen bestimmt; 5. Aber auch diese unter systematischer Fragestellung angelegte philosophische Geschichte muss darüber hinaus auch noch in den „grundbegrifflichen Rahmen einer Kommunikationstheorie der Gesellschaft“ (AGPH I, S. 136) gestellt werden. Kurz: es handelt sich hier insofern *auch* um eine andere Philosophiegeschichte, als sie nicht einfach nur philosophiehistorisch erhebbare Positionen registrieren will (was natürlich den Einspruch der jeweiligen Experten in Details provoziert), sondern übergreifende Zusammenhänge *konstruktiv* begreifen. Diese Intention wird aber durch partikuläre Kritik an der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einzelner Thesen nicht wirklich getroffen. Es geht Habermas deutlich um eine Darstellung, in der sich die Gegenwart wiederfinden kann – so N. Slenczka (Diskussionsbeitrag).

¹⁵¹ Vgl. auch Halfwassen, *Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik*, S. 61–87; vgl. S. 51–53: „Warum die Philosophie auf die Frage nach Gott nicht verzichten kann“.

sequentes Durchdenken der religiösen Sachzusammenhänge den Unterschied von „nachmetaphysischer“ und metaphysischer Position relativiert.¹⁵²

Literatur

- Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/4: Das Christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Zürich: EVZ-Verlag 1967.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967.
- Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2019.
- Halfwassen, Jens: „Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik“, in: Ders.: Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte. Tübingen: Mohr Siebeck 2015, S. 61–87.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Hg. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970ff. (Zitiert als TW mit Band- u. Seitenzahl).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion. Hg. W. Jaeschke. Hamburg: Meiner 1983.
- Jüngel, Eberhard: Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie. Tübingen: Mohr Siebeck 1967.
- Kierkegaard, Søren: Gesammelte Werke. Hg. E. Hirsch u. a. Düsseldorf/Köln: Grevenberg 1957ff.
- 10. Abt. (1960): Philosophische Brocken.
 - 11. Abt. (1958): Der Begriff Angst.
 - 24. Abt. (1957): Die Krankheit zum Tode.
- Leuze, Reinhard: „Sprache und frommes Selbstbewußtsein. Bemerkungen zu Schleiermachers Glaubenslehre“, in: K.-V. Selge (Hg.): Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984. Teilbd. 2 (Schleiermacher Archiv 1/2). Berlin/New York: De Gruyter 1985, S. 917–922.
- Liebrucks, Bruno: Erkenntnis und Dialektik. Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her. Aufsätze aus den Jahren 1949 bis 1971. Den Haag: Martinus Nijhoff 1972.
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Frankfurt am Main: S. Fischer 1969.
- Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe). Weimar: Böhlau 1883ff. (Zitiert als: WA).
- Metzke, Erwin: „Lutherforschung und deutsche Philosophiegeschichte“, in: Blätter für deutsche Philosophie 8 (1934/5), S. 355–382.

¹⁵² Es stellt sich überhaupt die Frage, ob das Habermas leitende Verständnis von „Genealogie“ als eines geschichtlichen „Lern“-Prozesses (vgl. AGPH I, S. 37 u. ö. sowie S. 70: „undurchsichtiger Entstehungszusammenhang“, „aufgehoben“) nicht eine „nachmetaphysische“ Variante dessen ist, was Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* als Erfahrungsgeschichte des Bewusstseins (mit der Wahrheit als *Resultat*) vorgeführt hat. Vgl. AGPH I, S. 16.67.69.70.71.72.109.111.136 (!).130.143.146 (Vernunft in der Geschichte; vgl. AGPH II, S. 782).174.

- Metzke, Erwin: „Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen“, in: Ders.: *Coincidentia Oppositorum*. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte. Witten: Luther-Verlag 1961, S. 158–204.
- Pothast, Ulrich: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt am Main: Klostermann 1971.
- Rendtorff, Trutz: *Kirche und Theologie. Die Systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*. Gütersloh: Gerd Mohn ²1970.
- Ringleben, Joachim: *Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards*. Berlin/New York: De Gruyter 1983.
- Ringleben, Joachim: *Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*. Göttingen: Brill 1995.
- Ringleben, Joachim: „Denken – Reden – Beten. Überlegungen im Anschluß an Humboldt und Kleist“, in: Jürgen Stolzenberg (Hg.): *Subjekt und Metaphysik* (FS K. Cramer). Göttingen: Brill 2001, S. 119–136; jetzt in: Ringleben, Joachim: *Arbeit am Gottesbegriff*. Bd. 1. Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie. Tübingen: Mohr Siebeck 2004, S. 137–157.
- Ringleben, Joachim: „Paradox und Dialektik. Bemerkungen zu Kierkegaards Christologie“, in: Ders.: *Arbeit am Gottesbegriff*. Bd. 2. Klassiker der Neuzeit. Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 131–145.
- Ringleben, Joachim: *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Ringleben, Joachim: *Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff*. Tübingen: Mohr Siebeck 2018.
- Ringleben, Joachim: „Im Munde zerronnen ...? Philosophischer Baustein zum Verständnis des Abendmahls-Sakramentes“, in: Ders.: *Arbeit am Gottesbegriff*. Bd. 3. Theologie als sprachliches Denken. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2021, S. 149–166.
- Ringleben, Joachim: „Zweieinigkeit. Logische Überlegungen zur Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus nach dem Chalcedonense“, in: Ders.: *Arbeit am Gottesbegriff*. Bd. 3. Theologie als sprachliches Denken. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen 2021, S. 107–118.
- Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche dargestellt*. Hg. M. Redeker. 2 Bände. Berlin: De Gruyter ⁷1960.
- Theunissen, Michael: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.
- Wagner, Falk: „Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und ‚Wissenschaft der Logik‘ am Beispiel der Trinitätslehre“, in: F. W. Graf/F. Wagner: *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982, S. 196–227.

Geist, Sprache, Leiblichkeit. Hegel, Herder und Feuerbach über die Verkörperung der Vernunft

In der von Habermas vorgelegten Genealogie des nachmetaphysischen Denkens markieren Herder, Hegel und Feuerbach zentrale Stationen der Philosophie nach Kant. Wie Hume und Kant im achten Kapitel von *Auch eine Geschichte der Philosophie* eine „Wegscheide des nachmetaphysischen Denkens“ (AGPH II, S. 213) definieren, so repräsentieren im neunten Kapitel Hegel auf der einen Seite, Herder – sowie Schleiermacher und Humboldt – auf der anderen, eine weitere philosophiehistorische Zäsur. Habermas zufolge werden hier die entscheidenden Weichen gestellt für den philosophischen Diskurs der Moderne nach Kant. Unter der Voraussetzung dieser Weichenstellung betreten wir dann im zehnten Kapitel mit Feuerbachs Anthropologie sinnlicher Leiblichkeit eine neue Stufe des Diskurses über Glauben und Wissen. Mit Feuerbach, fortgesetzt mit Marx, Kierkegaard und Peirce, beginnt nach Habermas jene Reihe von Autoren, die uns alle philosophisch als Zeitgenossen erscheinen, weil sie jene Probleme und Aufgaben artikuliert haben, die uns heute noch beschäftigen.

Hegel, Herder und Feuerbach stehen im Zentrum der folgenden Überlegungen. Sie repräsentieren unterschiedliche Strategien und Stufen einer Situierung der Vernunft, die Habermas als das charakteristische Merkmal des nachmetaphysischen Denkens versteht. Die Verkörperung des Geistes in Geschichte, Sprache, Leib und Gesellschaft sind jene Themen, die mit Hegel gesetzt werden, der damit für Habermas zur zentralen Figur des philosophischen Diskurses der Moderne wird. Bereits in seinen Vorlesungen zum philosophischen Diskurs der Moderne hatte Habermas Hegel als den ersten Philosophen dargestellt, für den die Moderne zu einem philosophischen Problem und zu einer begrifflichen Herausforderung geworden sei.¹ „Mit Hegel beginnt der philosophische Diskurs der Moderne“ (AGPH II, S. 474), so wiederholt und bekräftigt Habermas diese Auffassung in *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Hegel stellt sich Habermas zufolge der philosophischen Aufgabe einer Selbstbegründung und Selbstvergewisserung der Vernunft, die unter den Bedingungen der Moderne zugleich erzwungen und erschwert wird.

¹ Hegel war Habermas zufolge „der erste Philosoph, der einen klaren Begriff der Moderne entwickelt hat“. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 13.

1 Diskurs der Moderne und Situierung der Vernunft

Kant hatte nach Habermas auf die Phänomene der modernen Welt reagiert, ohne dass er „die Moderne als solche begriffen hätte.“² Erst Hegel bringe das Projekt einer philosophischen Selbstausslegung der Moderne auf den richtigen Begriff und die angemessene Ebene der Fragestellung, da er „die philosophische Relevanz der auch noch von Kant in ihrer Eigenart ausgeblendeten Sphäre von Gesellschaft und Kultur entdeckt“ (AGPH II, S. 564). Die Vermehrung und zunehmende öffentliche Verbreitung von Wissen führt zu einem Freiheitsgewinn in Gestalt der Entmachtung traditioneller Autoritäten und einer wachsenden Bedeutung der vernünftigen Einsicht und ausdrücklichen Zustimmung der Individuen zu erhobenen Forderungen und Ansprüchen. Gleichzeitig führt die gesellschaftliche Ausdifferenzierung auch zu Zersplitterung und Desintegration, in Hegels Worten: zur Entzweigung. Das Bedürfnis der Philosophie ist für Hegel bekanntlich das Bedürfnis nach Überwindung jener Erfahrungen von Entzweigung und Entfremdung, die für die moderne Gesellschaft und Kultur charakteristisch sind.

Konfrontiert mit den Resultaten der Rationalisierung und gleichzeitigen Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft und Kultur geht es jetzt nicht nur darum, zu klären, ob die subjektive Vernunft die Rolle einer Richterin von autoritativen Geltungsansprüchen wie etwa religiösen Glaubensüberzeugungen spielen kann, sondern noch viel drängender um die Frage, ob die entbundene Subjektivität aus eigener Kraft an die Stelle der Macht jener Versöhnung treten kann, welche einst die traditionelle Religion repräsentierte. Kann Subjektivität als formale Struktur der Reflexion, auch auf die Fliehkräfte der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung reagieren und sich ihnen gegenüber als Medium der Integration behaupten?

Die Leistungsfähigkeit des transzendentalphilosophischen Prinzips der Subjektivität wird von den Nachfolgern Kants kritisch beurteilt, da sie eine unaufgelöste Spannung zwischen intelligiblem und empirischem Ich konstatieren. Hegel teilt mit Herder, Schleiermacher und Humboldt die Einschätzung, dass diese interne begriffliche Krise der Transzendentalphilosophie von den wissenschaftlichen und realgeschichtlichen Entwicklungen verschärft wird. Kant habe keinen rechten Sinn besessen für diese Anstöße, vor allem nicht für „die methodische Eigenart der Geistes- und Sozialwissenschaften“ (AGPH II, S. 564). Daher bleibe für Kant „die in Kultur und Gesellschaft symbolisch verkörperte Vernunft verschlossen“ (AGPH II, S. 564).

Durch den Gedanken einer Situierung der Vernunft reagiert Hegel also wie Herder, Schleiermacher und Humboldt auf die Herausforderung der klassischen Aufklärungsphilosophie

² Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 30.

durch die neuen historischen Wissenschaften. Vernunft erscheint nun nicht länger nur als ein Vermögen im Bewusstsein der Subjekte, sie soll vielmehr im objektiven Geist situiert werden.

In den gesuchten begrifflichen Strategien der Verkörperung des Geistes unterscheiden sich aber die Denker. Herder, Schleiermacher und Humboldt zielen auf eine Situierung der Vernunft in Geschichte und Sprache; daher finden sich bei ihnen Motive zu einer linguistischen Wende, zu einer sprachlichen De-Transzendentalisierung der Vernunft.

Für die Einsicht in den Eigensinn des objektiven Geistes und seine sprachliche und historische Verfasstheit führt Habermas nicht zuletzt institutionelle Gründe an. An den „neu gegründeten Universitäten“ kommt es nämlich „zu einer bemerkenswerten Verschiebung“ (AGPH II, S. 381) im Wissenschaftssystem, in deren Folge Kultur als Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung zunehmend in den Vordergrund tritt. „Hier nehmen die historischen Wissenschaften [...] neben den Naturwissenschaften in den philosophischen Fakultäten einen gleichberechtigten Platz ein“ (AGPH II, S. 381). Dies bedeutet wissenschaftsphilosophisch und erkenntnistheoretisch, dass die „hermeneutisch erschlossenen Gegenstände der Geistes- und Sozialwissenschaften [...] fortan *wie*, aber nicht länger *als* Naturtatsachen empirisch erforscht werden sollen“ (AGPH II, S. 381). Herder, Humboldt und Schleiermacher reagieren auf diese Herausforderung einer notwendigen methodischen Fundierung der neuen Wissenschaften vom kulturell und historisch verkörperten menschlichen Geist. Tatsachen des objektiven Geistes können keine reinen Naturtatsachen sein. Zugleich müssen sie aber mögliche Gegenstände einer objektiven Beobachtung darstellen, damit die neuen Wissenschaften vom Geist einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben können, der als gleichrangig mit den empirischen Naturwissenschaften angesehen werden kann. Geist kann daher nicht als reines Bewusstsein verstanden werden, als mentales Innenleben, das nur durch Introspektion angemessen erschlossen werden kann. Diese doppelte methodische Herausforderung, Geist von Natur kategorial zu unterscheiden und ihn zugleich – wie einen natürlichen Gegenstand – von außen beobachten zu können, erfüllt das Phänomen der menschlichen Sprache auf herausragende Weise. Die Verwendung von Sprache unterscheidet die menschliche Gattung von anderen Lebewesen, zugleich sind Sprachvorkommnisse objektive Erscheinungen in der Welt raumzeitlicher Ereignisse. Aus diesem Grund führt die wachsende Einsicht in die „philosophische Relevanz von Geschichte, Kultur und Gesellschaft“ (AGPH II, S. 428) bei Herder, Humboldt und Schleiermacher zum „Paradigmenwechsel von der subjektiven zur sprachlich verkörperten Vernunft“ (AGPH II, S. 428). Die Geschichtsphilosophie Herders markiert dabei für Habermas den ersten entscheidenden Schritt, die Historizität der kulturellen Erscheinungsformen des sprachlich verfassten menschlichen Geistes wissenschaftlich nachzuvollziehen. Daher werden die für Habermas entscheidenden Grundzüge des Paradigmenwechsels zur sprachlich verkörperten Vernunft im Folgenden zunächst mit Blick auf Herder erläutert.

2 Herder: Verkörperung der Vernunft in Geschichte und Sprache

Die Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* von Johann Gottfried Herder hat bekanntlich die Anregung geliefert zum Titel jener Genealogie des nachmetaphysischen Denkens, die Habermas am Leitfaden des Verhältnisses von Glauben und Wissen entwickelt. In dieser geschichtsphilosophischen Abhandlung aus dem Jahre 1774 distanziert sich Herder sowohl von einer pessimistischen Auffassung von Geschichte als Verfall als auch von einer Auffassung von Geschichte als stetem, in der Gegenwart gipfelnden Fortschritt zum Besseren. In gleicher Weise sucht auch Habermas mit seinem Ansatz, Vernunftgeschichte als einen „philosophisch nachvollziehbaren Lernprozess“ (AGPH II, S. 806) zu verstehen, gleichen Abstand einzunehmen von einer verfallstheoretischen wie einer nativ-fortschrittsoptimistischen Geschichtsauffassung. Bei Herder findet er für diese Strategie wertvolle Anregungen und Argumente. Denn obwohl sich Herder als Theologe versteht und zugleich der Aufklärungsphilosophie nahesteht, folgt seine Philosophie der Geschichte weder geschichtstheologischen Spekulationen noch einer allgemeinen moralphilosophischen Beurteilung historischer Ereignisse. Herder reflektiert vielmehr methodisch „die Eigenart der Geschichtswissenschaften“ (AGPH II, S. 428). Für Herder stellt sich die Frage nach der historischen Verkörperung der Vernunft also nicht in der abstrakt moralpädagogischen Perspektive aufklärerischer Geschichtsbetrachtung, sondern angesichts der methodischen Frage nach der Möglichkeit einer Wissenschaft der Geschichte. Wie kann die disparate Fülle historischer Ereignisse in einen sinnhaften kontinuierlichen theoretischen Zusammenhang gebracht werden? Ein solcher Zusammenhang der Geschichte kann für Herder nicht in der providenziellen Logik eines göttlichen Heilsplanes liegen. Wie Habermas zurecht betont, lässt Herder zwar „an keiner Stelle Zweifel an seinen christlichen Überzeugungen von Schöpfergott und göttlicher Vorsehung“ (AGPH II, S. 430), aber er überträgt zugleich die deistische Perspektive, die in Gott nur einen ersten ordnenden Anstoß für eine Welt sieht, die sich nach immanenten Gesetzen vollzieht, die rein rational erkennbar sind, von der Naturbetrachtung auf die Vorstellung von der Bewegung der Geschichte. Herder verpflichtet somit „auch den Geschichtsphilosophen auf die Suche nach streng immanenten, der methodischen Absicht nach naturalistischen Erklärungen“ (AGPH II, S. 430). Vor diesem Hintergrund muss er nun die Frage beantworten, wie die Kontingenz individueller Lebensgeschichten von Personen und Völkern zu einer Erkenntnis der Geschichte der Menschheit im Ganzen verknüpft werden kann.

Hier zeigt sich unvermeidlich eine Spannung in Herders Geschichtsbetrachtung, denn er muss die Einsicht in die Kontingenz der individuellen historischen Gestalten mit der methodischen Absicht vermitteln, eine Form der Bestimmung der Menschheitsgeschichte im Ganzen zu finden, die den Prämissen einer kausalen Erklärung natürlicher Vorgänge entspricht. Herder muss also eine Art von gesetzmäßigem Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung

formulieren. Zu diesem Zweck entwickelt er einen anthropologischen Ansatz, der die Idee einer Naturgeschichte der Menschheit mit der Vorstellung ihrer kollektiven Bildungsgeschichte verknüpft. Herder geht daher von einer Idee des Menschen aus, die wie ein Vorgriff auf die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts erscheint. Da der Mensch ein Mängelwesen ist, dem von Natur aus ein vollkommen instinktgesteuertes Verhalten fehlt, bleibt er für die erfolgreiche Reproduktion als Naturwesen, zum Zweck des gelungenen Stoffwechsels mit der Natur, auf einen Ausgleich dieses Mangels durch bewusste rationale Handlungssteuerung angewiesen.³ Menschen sind also von Natur aus auf Kultur angewiesen und angelegt. Sie sind Lebewesen, die „als organische Wesen betrachtet, *gar nicht anders können*, als kulturelle Lebensformen auszubilden und diese durch Lernen und Tradition fortschreitend zu zivilisieren“ (AGPH II, S. 432). Das Ziel der fortschreitenden Bildung, das die unterschiedlichen historischen Individuen und Ereignisse in eine einheitliche theoretische Beschreibung einordnet, ist also kein freischwebendes Vernunftideal, sondern Fortführung der naturnotwendigen Reproduktion des menschlichen Lebewesens. Die kulturelle Bildung zur Humanität steht in einem Kontinuum zu den natürlichen Selbsterhaltungsbedingungen der menschlichen Gattung. In diesem Bildungsprozess kommt der Sprache eine entscheidende Rolle zu. Da die Mangelhaftigkeit der natürlichen Instinktausstattung die gesamte Gattung betrifft, können die Individuen dieser Gattung diesem Mangel nur kollektiv, durch koordinierte Handlungen abhelfen. Die menschliche Kultur der intelligenten Problembewältigung setzt die Kooperation intelligenter Lebewesen voraus, die sich zum Zweck der Koordination ihrer Handlungen sprachlich verständigen. „Damit rückt die Sprache nicht mehr nur unter hermeneutischen Gesichtspunkten, sondern als Medium der Vergesellschaftung und der vernünftigen ‚Bildung‘ des Menschen in den Blick: Sprache und Vernunft stehen in einem internen Zusammenhang“ (AGPH II, S. 429). Die Bedeutung sprachlicher Kommunikation geht nämlich über ihre Funktion hinaus, als Instrument der Handlungskoordination zu dienen. Sprache ist zugleich Medium der Vergesellschaftung, der Bildung im weiten Sinn von Sozialisation, Erziehung und Tradition.

Herders Geschichtsphilosophie wird von Habermas eindeutig in der Perspektive der Philosophischen Anthropologie Gehlens wahrgenommen. In den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* „tauchen verstreut bereits alle wichtigen physischen Merkmale auf, von denen im 20. Jahrhundert die Philosophische Anthropologie ausgeht, um die Sonderstellung des Menschen im Tierreich zu diskutieren“ (AGPH II, S. 433). Dies betrifft nicht zuletzt die Bedeutung der Sprache für jene kulturellen Prozesse des Lernens und der Traditionsbildung,

³ „In Kompensation seiner entdifferenzierten Treibnatur muss der Mensch sein Leben kraft eigener Intelligenz erhalten. Denn die Natur hat ihn zwar mit Blick auf seine organische Ausstattung vernachlässigt, aber gleichzeitig inmitten der riskanten Umwelt mit Vernunft ausgestattet“ (AGPH II, S. 431).

auf die das Mängelwesen Mensch zu seiner erfolgreichen Reproduktion als Individuum und Gattungswesen angewiesen ist. Die besondere Rolle, die Herder der menschlichen Sprache einräumt, erlaubt Habermas einen systematischen Anschluss an seine eigenen anthropologischen Überlegungen zur Geschichte der menschlichen Gattung als Lernprozess. Der entscheidende Unterschied der menschlichen Gattung zu anderen Lebewesen besteht darin, dass sie ihre Handlungen mittels der Sprache koordiniert. Die Verwendung von Symbolen, die verstanden werden können, ist etwas Anderes als der Gebrauch von Gesten, die gewünschte Effekte erzielen. Habermas bezieht sich hier, wie zunehmend in den letzten Jahren, auf die Arbeiten des amerikanischen Anthropologen und Verhaltensforschers Michael Tomasello⁴, der sich mit der Evolution der menschlichen Sprache beschäftigt, gerade um den Unterschied zwischen Menschen und Tieren zu bestimmen. Zu dieser Art gestenvermittelter Kooperation sind auch höhere Primaten imstande. Im Unterschied zu dieser Art von Kommunikation mittels Gestik entsteht durch den Gebrauch von Symbolen ein gemeinsamer semantischer Raum, eine Sphäre geteilter Bedeutungen. Dies ist der spezifische, artbildende Unterschied von *homo sapiens*: Die menschliche Gemeinschaft wird nicht nur durch zweckhafte Tätigkeit zusammengehalten, sondern auch durch kommunikatives, verständigungsorientiertes Handeln, durch *symbolische* Integration.

Dieses anthropologische Konzept des Menschen als eines sich durch den Gebrauch sprachlicher Symbole reproduzierendes Gattungswesen bildet zugleich die Basis für den Religionsbegriff, den Habermas in *Auch eine Geschichte der Philosophie* verwendet. Mit dem Modus der Vergesellschaftung durch Kommunikation ist nämlich ein spezifisches Risiko verbunden, das andere Lebewesen nicht kennen. Die Vergesellschaftung durch kommunikatives Handeln stiftet ein prekäres Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Menschliche Lebewesen werden nur in dem Maße zu selbstbewussten Individuen, in dem sie sich erfolgreich kommunikativ vergesellschaften, das heißt: lernen, die Bedeutung sprachlicher Symbole zu verstehen und zu verinnerlichen. Zugleich kann sich eine kommunikativ strukturierte Gesellschaft nur erhalten, wenn ihre Mitglieder allgemeine Bedeutungen verstehen, teilen und weitergeben. Dies ist aber ein riskanter Prozess, denn jede gesellschaftliche Krise zeigt, dass die Reproduktion geteilter symbolischer Bedeutungen misslingen kann. Andererseits erlebt jedes Individuum in existenziellen Krisen und biografischen Wendepunkten den Prozess von Individuierung und Sozialisierung als das Drama, sich entweder von der Gemeinschaft ausgeschlossen zu fühlen oder von ihr verschlungen zu werden.

Hier kommt Religion als Errungenschaft der sozialen Evolution ins Spiel. Um das Risiko aufzufangen, das der kommunikative Modus der Vergesellschaftung in sich birgt, entwickelt die menschliche Gattung das, was Habermas den „sakralen Komplex“ (AGPH I, S. 201) nennt.

⁴ Habermas, *Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus*, S. 77–95.

Der sakrale Komplex bildet einen anthropologisch tiefsitzenden Mechanismus, der im Falle von Krisen der kommunikativen Vergesellschaftung, die zu Zerfall und Anomie, Gewalt und Rebellion führen können, eine Art „Ausfallbürgschaft“ (AGPH I, S. 141) übernehmen kann. Angesichts dieser weitreichenden Bedeutung der anthropologischen Überlegungen, die sich bei Herder vorgezeichnet finden, mag es mehr als spielerischer Zufall sein, dass Herders Essay zu einer Philosophie der Geschichte als sprachlich vermittelter Bildungsprozess der Menschheit die Anregung für den letztgültigen Titel von Habermas' eigener Version einer Geschichte der Philosophie gegeben hat. Herder greift Habermas zufolge auf die entscheidende Bestimmung der *Philosophischen Anthropologie* vor, indem er im Ausgang von einer Beobachtung der „biologischen Schwächen und Eigenarten der Spezies Homo sapiens“ (AGPH II, S. 433) Sprache als das entscheidende Mittel zur Kompensation dieser Mängel auszeichnet. „Schon als Tier, hat der Mensch Sprache“ (AGPH II, S. 433), zitiert Habermas aus Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Herder vollzieht somit einen der ersten und entscheidenden Schritte zur Idee einer sprachlichen Verkörperung der Vernunft. Sprache besitzt eine gattungsgeschichtliche und eine gesellschaftliche Funktion. Habermas zufolge verbindet Herder die sozialintegrative Kraft der Sprache mit ihrer Darstellungsfunktion. Gleichzeitig mit der „kognitiven Funktion der Darstellung von etwas“ übernimmt die Sprache nach Herder die „kommunikative Funktion der Verständigung sprach- und handlungsfähiger Subjekte miteinander über etwas in der Welt“ (AGPH II, S. 436). Somit sieht Herder „in der grammatischen Form der Sprache die Logik der Vernunft verkörpert, die alle sprachbegabten Wesen zu der gleichen Art von Lernprozessen befähigt“ (AGPH II, S. 438). Damit zeichnet Herder auch den Schritt von der Philosophischen Anthropologie zur Theorie des kommunikativen Handelns vor, da Sprache nach seiner Auffassung die Aufgabe zukommt, Wissen zu tradieren und auf diese Weise Handlungen zu koordinieren, Gemeinschaften zu integrieren und rationale Individuen zu bilden.

Herder bietet also eine wegweisende Analyse der sprachlich verkörperten Vernunft. Genauer betrachtet, bietet er aber erst eine Analyse der logischen Struktur der sprachlichen Vernunft. Damit wird die Menschheitsgeschichte zwar zum *Ort* der Einheit der Vielheit der Sprachen und Kulturen; der Gedanke der Genese und Transformation dieser Erscheinungen, gar die Vorstellung einer Logik der *Entwicklung* der menschlichen Kompetenzen, Traditionen und Institutionen fehlt jedoch. Zur *Zeit* Herders fehlt „noch der Begriff der Evolution“ (AGPH II, S. 434), so Habermas. „Nach allgemeiner Überzeugung sind die gleichursprünglichen Arten von Haus aus fixiert, sodass ihre Entstehung im Rahmen eines deistischen Weltbildes keiner natürlichen Erklärung bedarf“ (AGPH II, S. 434). In seiner Erklärung der Entstehung der menschlichen Gattung und ihres sprachlichen Vermögens halte Herder noch an einer traditionell deistischen Auffassung fest und habe daher „nicht einmal die metaphysikkritische Wende Kants mitvollzogen“ (AGPH II, S. 438). Daher vollziehe Herder zwar „den ersten Schritt

zur linguistischen Wende der Subjektphilosophie, allerdings ohne sich über die Tragweite des Schrittes und dessen philosophische Implikation im Klaren zu sein“ (AGPH II, S. 438). Die Situierung der Vernunft in Sprache, Kultur und Menschheitsgeschichte nicht nur strukturell zu verstehen, sondern ganz wesentlich als Prozess zu begreifen, ist das große Verdienst Hegels.

3 Hegel: Objektiver Geist und Verdinglichung der Lebenswelt

Auch der junge Hegel nimmt Habermas zufolge zunächst jene Anstöße zu einem Paradigmenwechsel von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie auf, die von den neuen historischen Wissenschaften ausgehen. Er besitzt zudem einen klaren Blick für den antagonistischen Charakter der historischen und gesellschaftlichen Kontexte der Verkörperung der Vernunft, nicht zuletzt aufgrund seiner größeren Aufmerksamkeit für die neue Disziplin der politischen Ökonomie und die von ihr konstatierte Krisenanfälligkeit der sich etablierenden industriellen Arbeitsteilung und kapitalistischen Tauschwirtschaft. Mit dem Begriff des objektiven Geistes entwickelt Hegel das Konzept einer „symbolischen Gestalt der von Menschen erzeugten kulturellen und gesellschaftlichen Phänomene“ (AGPH II, S. 469). Analog zu Herder formuliert auch Hegel die Idee des objektiven Geistes zunächst sprachtheoretisch, indem er ihn „implizit am Zeichensubstrat sprachlicher Bedeutungen“ (AGPH II, S. 469) gewinnt. Kollektive Stabilität und anerkannte Legitimität erhalten die subjektiven Einsichten und Handlungen der sprachfähigen Subjekte aber erst durch die Einordnung in ein vorgegebenes, objektives Sinnsystem. Da der vernünftige, Gründe fordernde und gebende Vollzug der Vernunft am sprachlichen Handeln der endlichen Subjekte haftet, bleibt ihre Unterwerfung unter den objektiven Geist immer prekär. Dieses prekäre Verhältnis muss daher bei Hegel durch ein drittes Element stabilisiert werden – durch den absoluten Geist.

Der absolute Geist repräsentiert die Struktur einer unendlichen Vermittlung zwischen dem subjektiven, endlichen menschlichen Geist und dem objektiven Geist von Institutionen. Der absolute Geist hat keine substantielle Existenz außerhalb des Vermittlungsprozesses zwischen subjektivem und objektivem Geist, er ist vielmehr identisch mit diesem Vermittlungsprozess.⁵ Aber diese Selbstbeziehung des Prozesses des Geistes werde von Hegel auf eine ontologisierende Weise vergegenständlicht. Daher werde die von den modernen Geschichts- und Geisteswissenschaften angeregte Vorstellung eines objektiven Geistes wieder verspielt, insofern Hegel Geist als etwas ontologisch Selbständiges verstehe, das den kognitiven und praktischen

⁵ „Das Absolute wird weder als Substanz noch als Subjekt, sondern allein als der vermittelnde Prozess der sich bedingungslos produzierenden Selbstbeziehung aufgefasst“. Habermas, *Der philosophische Diskurs*, S. 46.

Leistungen endlicher Subjekte vor- und übergeordnet werde. Darin bestehe Hegels „metaphysische Grundoperation“ (AGPH II, S. 560): Er vergegenständlicht die Lebenswelt, welche die unthematische Bedingung der kommunikativen Bezugnahme auf Sachverhalte in der Welt darstellt. Die Vorkommnisse in der natürlichen, sozialen und psychischen Welt würden auf diese Weise zu Ausdrucksgestalten des selbstbezüglichen Geistes (statt auf die Perspektiven von Sprechern) zurückgeführt zu werden, die sich mit anderen über etwas verständigen.

Während Herder, Schleiermacher und Humboldt also eine Strategie der *Detranszendentalisierung* verfolgen, eben das Projekt einer Situierung transzendentaler Subjektivität in Geschichte und Sprache, zielt Hegel letztlich auf eine *Extranszendentalisierung*, d. h. auf eine Steigerung des transzendentalen Subjekts zu einem selbstbezüglichen, alle kontingenten Erscheinungen umfassenden und einschließenden reflexiven Geist. Trotz aller Sensibilität für die Entzweiungserfahrungen der Moderne und der Einsicht in die unhintergehbare geschichtliche und kulturelle Einbettung autonomer Subjektivität münde Hegels Philosophie letztlich im Versuch einer „Erneuerung des metaphysischen Denkens nach Kant“ (AGPH II, S. 468).

Eindeutig nachmetaphysisch sind jedoch die religionsphilosophischen Konsequenzen dieses prozeduralen Konzepts des absoluten Geistes zu nennen.⁶ Der Begriff Gottes kann Hegel zufolge nicht mehr im Sinne der traditionellen metaphysischen philosophischen Theologie als ein einzelnes, wenn auch höchstes und vollkommenes Seiendes gedacht werden, das von der Welt ontologisch getrennt wird. Das Absolute muss vielmehr auf prozedurale Weise den Gegensatz von Gott und Welt, von Unendlichkeit und Endlichkeit umgreifen. Das Absolute kann nicht mehr als das Transzendente verstanden werden. Auf eine vorbegriffliche, von Hegel *Vorstellung* genannte, Weise wird diese Denkfigur als Selbstverendlichung des Absoluten vom Christentum repräsentiert. Diesen rationalen Kern des Christentums gilt es, philosophisch zu explizieren, wenn das Absolute als Vermittlungsfigur zwischen subjektivem und objektivem Geist gedacht werden können soll.

An dieser religionsphilosophischen Figur einer absoluten Selbstvermittlung zeigt sich für Habermas aber der grundlegende zweifache Mangel der Hegelschen Philosophie der Moderne. Da Hegel den subjektiven und objektiven Geist nur durch den Bezug auf den absoluten vermitteln kann, bleiben schließlich die Ansätze seiner Frühschriften, Intersubjektivität als Medium der Vermittlung von Subjektivität und Objektivität zu fassen, im Ansatz stecken und werden zugunsten der Dominanz eines sich selbst durch Geschichte, Natur und endliche Subjekte reproduzierenden Absoluten ersetzt. Hegel versucht nun, die Grenzen der Subjektivität im Rah-

⁶ „Nachmetaphysisch denkt Hegel insofern, als er die Totalität nicht mehr als solche zum Gegenstand macht – als Sein oder das Eine oder als Gott-und-die-Welt; er denkt sie stattdessen in Gestalt der Performanz der »aufhebenden« Vermittlungsakte aller transitorisch gesetzten Besonderungen und Vereinzelungen des Allgemeinen im konkreten Allgemeinen“ (AGPH II, S. 496).

men der Subjektphilosophie selbst zu überwinden. Für diese Figur der Selbstüberwindung von Subjektivität im Medium der Reflexivität verwendet Hegel den Begriff des Geistes. Hegel hat es laut Habermas versäumt, den mit dem modernen Prinzip der Subjektivität ursprünglich gesetzten normativen Vorgriff auf einen intersubjektiven Praxiszusammenhang, in dem „die solidarische Selbstbestimmung aller mit der authentischen Selbstverwirklichung eines jeden einzelnen“⁷ zusammenbesteht und sich bedingt, kommunikationstheoretisch zu reformulieren und zu fundieren. An dieser Einschätzung hat Habermas seit seinen frühen Studien zum jungen Hegel festgehalten⁸. So stellte er in seinem Aufsatz „Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück“ die Frage, „warum Hegel den Weg zum objektiven Idealismus eingeschlagen“ und das „interaktionistische Modell des Selbstbewusstseins“⁹, das sich in seinen Frühschriften abzeichnete, nicht weiterverfolgt habe. Offenbar begreife Hegel die Denkform der Moderne letztlich „doch nur als Übergang zum absoluten Wissen“¹⁰. Damit falle er auf jene reflexionsphilosophische Figur von Subjektivität zurück, die er selbst einmal vehement kritisiert hatte. An die Stelle der „vereinigenden Kraft der Intersubjektivität“ tritt die „gleichschaltende Unterordnung vieler Subjekte unter die Form einer höherstufigen Subjektivität“ (AGPH II, S. 570).

Die Gründe für diese subjektphilosophische Regression sieht Habermas unter anderem darin, dass Hegel die zentrale intersubjektive Vorstellung von Liebe als Bei-sich-selbst-Sein im anderen vorrangig auf die Lösung epistemologischer Fragen bezogen habe. Hegel entwickelt seine intersubjektivistische Intuition im „erkenntnistheoretischen Zusammenhang der Kritik an einer vorstellenden, der Welt der Gegenstände gegenüberstehenden Subjektivität“¹¹. Aufgrund dieser Fixierung auf Probleme der Epistemologie falle Hegel letztlich auf ein Subjekt-Objekt-Modell von Erkenntnis zurück. Dadurch verändert sich die ehemals intersubjektive Struktur der Bezugnahme auf Nicht-Subjektives wie Gegenstände und andere Personen. Die Fremdheit, die jeder Beziehung zu Objekten und anderen Subjekten innewohnt, kann für Hegel nun nur noch so überwunden werden, dass das Andere und der Andere als Vergegenständlichung von Subjektivität begriffen werden.

Aber auch die von Habermas am Leitfaden des Verhältnisses von Glauben und Wissen entwickelte Genealogie der Vernunft besitzt die Struktur eines selbstbezüglichen Prozesses, in dessen Verlauf sich das nachmetaphysische Denken in der Religion als seinem Anderen erkennt. In Habermas' Konzeption von Genealogie kehren somit unweigerlich konzeptuelle Pro-

⁷ Habermas, *Der philosophische Diskurs*, S. 391.

⁸ Habermas, *Arbeit und Interaktion*, S. 9–47.

⁹ Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung*, S. 188.

¹⁰ Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung*, S. 188.

¹¹ Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung*, S. 195.

bleme wieder, auf die Hegel reagiert hatte. Das Thema der „Vernunft in der Geschichte“ wird sich „mit der Verabschiedung des absoluten Geistes nicht erledigen“ (AGPH II, S. 551), wie Habermas selbst einräumt. So greift auch Habermas auf den Gedanken einer sittlichen Totalität aus, wenn er von der Lebenswelt als solcher spricht, die als unthematisches Hintergrundwissen den einzelnen Akten der Bezugnahme auf Sachverhalte in der Welt im Rücken liegt. Hegel löst dieses Problem eines unvermeidlichen Ausgriffs auf eine Totalität, die stets nur in einzelnen endlichen Vollzügen sichtbar und bestimmbar wird, durch die Unterscheidung von Vorstellung und Begriff. Es ist unvermeidlich, sich das Ganze des Lebens vorstellen zu wollen; dafür hat die Tradition den Namen Gott gefunden. Auch *Geist* als Nachfolgeausdruck für diese absolute Totalität ist Hegel zufolge bloß eine Vorstellung. Das begreifende Denken vollzieht sich dagegen gerade als jener nicht abschließbare Prozess, der feste Vorstellungen in Gestalt einer negativistischen Dialektik auflöst. Das ist religionsphilosophisch von höchster Bedeutung. Die religiöse Vorstellung hat für Hegel eine interne konstitutive Funktion für das philosophische Begreifen und steht nicht in einem komplementären Außenverhältnis zum Wissen. Habermas' Verhältnisbestimmung von Religion und nachmetaphysischem Denken kommt dagegen am Ende wieder jener Position nahe, die er durch Kant repräsentiert sieht und die er selbst mit eindrücklichen Worten kritisiert, nämlich der Auffassung, dass „die Befolgung einer überforderten Vernunftmoral [...] der Ermutigung durch eine prekäre, jedenfalls unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens nicht mehr überzeugende(n) Vernunftreligion“ (AGPH II, S. 564) bedarf. Den Unterschied seiner eigenen Position zu der bei Kant kritisierten Haltung sieht Habermas in der affirmativen Bewertung der Funktion des Ritus, der – anders als bei Kant – nicht als Afterdienst abgewertet wird. Das nachmetaphysische Denken berühre sich „mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert“ (AGPH II, S. 807). Nur durch eine solche liturgische „Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz“ bleibt „religiöse Erfahrung [...] ein Pfahl im Fleisch der Moderne“ (AGPH II, S. 807).

Nun ist auch für Hegel der Kult in erster Linie ein praktisches Verhältnis. Ein praktisches Verhältnis ist eine Tätigkeit, die nicht vom Verstand, sondern vom Willen bestimmt wird. Im Willen, im Trieb, im Praktischen erlebt sich ein Subjekt erst als etwas Selbstständiges. Zugleich ist das Subjekt im Wollen auf ein Objekt bezogen, das sich einzuverleiben es genießen will. Der Ort dieses praktischen Verhältnisses, der Ort des Kultes ist weder die reine Wissensbeziehung noch die gefühlte Innerlichkeit, sondern der liturgische Vollzug der Gemeindepraxis.

Der Vorgang der Aufhebung der religiösen Vorstellung bezeichnet bei Hegel daher weder eine rein epistemische Operation noch ein asymmetrisches Verhältnis, in dem die religiösen Subjekte dem Selbstvollzug des Absoluten hilflos ausgeliefert wären. Laut Hegel ist es nicht die Aufgabe des Kultes, endliche Subjekte zu einem kollektiven Ganzen zu verschmelzen. Vielmehr baut sich endliche religiöse Subjektivität in der Differenz zum göttlichen Absoluten gera-

de am Ort der rituellen Praxis der Gemeinde auf. Ohne die intersubjektive Basis einer geteilten Praxis bliebe die Aufhebung der religiösen Vorstellung in der Tat eine abstrakte und sterile intellektualistische Operation. Hegels Theorie des Kultes zeigt aber, dass die Versprachlichung des epistemischen Gehaltes religiöser Vorstellungen eine geteilte rituelle Praxis voraussetzt. Hegels Philosophie ist daher nicht in dem Sinne metaphysisch zu nennen, dass sie dem Allgemeinen einen ontologischen und epistemischen Primat über das Besondere gäbe. Gerade der Übergang vom vorstellenden zum begreifenden Denken ist nicht ohne den Selbstvollzug endlicher Subjekte in gemeinsamen intersubjektiven Kontexten und praktischen Verhältnissen denkbar.

Das Konzept eines Übergangs vom vorstellenden religiösen Bewusstsein zum begreifenden philosophischen Denken überschreitet nach Habermas aber jene Grenze zwischen Glauben und Wissen, die Kant für und durch eine selbstkritische Vernunft gezogen hat und die es zu beachten gilt. Die nachmetaphysische Vernunft muss sich ihrer Herkunft auch aus den Quellen der religiösen Überlieferung bewusst werden und sich reflexiv dazu verhalten können. Daher kann auch ein nachmetaphysischer Begriff der Religion an der Intuition Hegels festhalten und die Rekonstruktion der Religion als Teil der Genealogie der Vernunft verstehen. Aber das Potenzial der religiösen Überlieferung kann sie sich nicht performativ zu eigen machen; sie muss Habermas zufolge strikt agnostisch bzw. methodisch atheistisch bleiben.

Gerade der von den Junghegelianern in Gang gesetzte Zerfallsprozess des absoluten Geistes hat jedoch Perspektiven freigesetzt, die sich mit einem rein methodischen Atheismus und einer agnostischen Enthaltensamkeit nicht zufriedengeben. Feuerbachs Ansatz, den Gottesgedanken als Illusion zu entlarven, ist hierfür das prominenteste Beispiel. Er leitet unter dieser Voraussetzung einen neuen Schub des Prozesses der Verkörperung der Vernunft ein. Feuerbach situiert Vernunft im Medium sinnlicher Leiblichkeit, die aber für Habermas zugleich mit kommunikativer Vergesellschaftung zu vermitteln ist.

4 Feuerbach: Kritik der Religion und leibliche Situierung der Vernunft

Mit Feuerbach vollzieht sich in der von Habermas entfalteten Genealogie des nachmetaphysischen Denkens ein entscheidender Schritt, nämlich die anthropologische Wende zur Lebensform organisch verkörperter und gleichzeitig kommunikativ vergesellschafteter Subjekte. Eine wichtige Voraussetzung dieser Transformation stellt die radikale Religionskritik der Junghegelianer dar, denn sie „führt die Nachfolger Hegels auf die Bahn eines nicht mehr ans Paradigma der Bewusstseinsphilosophie gebundenen ‚nachmetaphysischen Denkens‘“ (AGPH II, S. 559). Nach Feuerbach hat Hegels Philosophie auf eine idealistische Versöhnung von Wirklichkeit

und Vernunft, Geschichte und Wahrheit, Gefühl und Verstand, Natur und Geist, Individuum und Allgemeinheit, Religion und Philosophie gezielt. Der absolute Geist manifestiert sich in der Natur, im endlichen menschlichen Geist und in den kulturellen Produkten des menschlichen Geistes, dem objektiven Geist. Zugleich findet der individuelle menschliche, der subjektive Geist im absoluten Geist seine Wahrheit so wie die Institutionen des objektiven Geistes ihre Begründung und Rechtfertigung in diesem absoluten Geist finden. Hegels Geist ist aber nach Feuerbach nicht wirklich mit der Natur versöhnt, weder mit der äußeren, noch mit der sozialen, noch mit der individuell menschlichen. Hegels Idee der Versöhnung finde bloß im Gedanken statt; es gelte daher, die Struktur dieses von Hegel „Geist“ genannten Verhältnisses in der Natur, genauer in der Natur des Menschen zu finden.

Feuerbach bestimmt die Natur des Menschen auf der Basis einer Definition des Wesens des menschlichen Bewusstseins. Auch Tiere haben Bewusstsein, auch sie richten sich im Medium des Bewusstseins wahrnehmend, triebbestimmt und empfindend auf Objekte. Zudem verfügen Tiere auch über ein Selbstgefühl, also über ein Vermögen, das dem menschlichen Selbstbewusstsein analog ist. Das tierische Bewusstsein richtet sich aber nach Feuerbach immer nur auf Einzelnes, auf einzelne Gegenstände und ausschließlich auf sich als Individuum. Dem Tier fehlt ein Bewusstsein seiner Gattung, daher fehlt ihm Bewusstsein im strengen Sinn. Im Vollzug seiner wesentlichen Kräfte – Vernunft, Wille, Empfindsamkeit – ist das menschliche Bewusstsein dagegen immer zugleich, mindestens implizit, auf die Gattung bezogen; es ist sich bewusst, nicht nur einzelnes, sondern Individuum einer Gattung zu sein. Die menschliche Natur ist Feuerbach zufolge nichts anderes als das allgemeine Wesen der menschlichen Gattung. Menschliche Individuen gehören dieser Gattung nicht nur an, sie haben auch ein Bewusstsein davon. Sie besitzen als Individuen ein Bewusstsein von der allgemeinen menschlichen Gattung und ein Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zu dieser Gattung. In dieser Doppelung von individuellem und allgemeinem Bewusstsein besteht die Struktur des spezifisch menschlichen Selbstbewusstseins.

Das allgemeine Gattungsbewusstsein ist also Ausdruck der Reflexivität des menschlichen Bewusstseins. Menschen sind sich des Unterschiedes zwischen Objekt und Subjekt des Bewusstseins bewusst. Damit ist zugleich das Bewusstsein gegeben, sich nicht nur als ein bewusstes Lebewesen gegenüber natürlichen Dingen zu empfinden, sondern auch neben anderen bewussten Lebewesen der gleichen Art. Das menschliche Lebewesen vollzieht in seinen individuellen Bewusstseinszuständen etwas Allgemeines, ein Vermögen, das allen Wesen seiner Art zukommt. Der Bezug des individuellen Bewusstseins zur allgemeinen Gattung erklärt zugleich jene Reflexivität, die dem menschlichen Bewusstsein eigen ist. Indem ich mir bewusst bin, dass mein Wille oder meine Empfindung eine allgemeine Form besitzen, dass auch andere nach der gleichen Art denken, wollen und empfinden, wird jeder Bewusstseinsvollzug reflexiv.

Überlegungen dieser Art nimmt Habermas zum Anlass, Feuerbachs Anthropologie sinnlicher Leiblichkeit kommunikationstheoretisch zu rekonstruieren. Das Verhältnis von Individuum und Gattung wird nicht durch das Reflexionsverhältnis von Allgemeinem und Besonderem im Bewusstsein gestiftet, sondern durch sprachlich vermittelte Kommunikation. Denn wie das System der drei Personalpronomina verdeutlicht, beziehen sich individuelle kompetente Sprecher mit kommunikativen Akten auf eine geteilte soziale Gattungswelt und gemeinsam auf eine objektive Welt. Feuerbachs religionskritische Transformation der Theologie in Anthropologie erlaubt ihm eine „grobe strukturelle Beschreibung der Verschränkung jener beiden für die menschliche Lebensform konstitutiven Beziehungen“ (AGPH II, S. 609). Es handelt sich dabei um jene Beziehungen, welche die „vergesellschafteten und zugleich organisch verkörperten oder ‚leidenschaftlichen Subjekte‘ sowohl zueinander wie zur objektiven Welt“ (AGPH II, S. 609) eingehen. Habermas unterstreicht also die Bedeutung der Leiblichkeit für Feuerbachs Anthropologie, im aktiven wie passiven Sinne der Leidenschaft und Leidensempfindlichkeit. Feuerbach stelle so „dem hypostasierten Insichkreisen der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs die handfeste Auseinandersetzung zwischen Opponenten aus Fleisch und Blut gegenüber“ (AGPH II, S. 608). Dem anderen Individuum der menschlichen Gattung, dem in konkreten Akten der Kommunikation begegnet wird, „fehlt nicht die Konnotation der Sinnlichkeit“ (AGPH II, S. 613). In jeder „wirklichen intersubjektiven Beziehung begegnen sich die Subjekte in ihrer leiblichen, sexuell verkörperten Gegenwart“ (AGPH II, S. 613).

Allerdings ist zu fragen, ob im konstitutiven Verhältnis der Aspekte der „Naturabhängigkeit“ und der „kommunikativen Vergesellschaftung“ (AGPH II, S. 609) Habermas letztlich nicht doch Letzterem den Primat einräumt. Der von den leiblichen Erfahrungen ausgehende Bezug auf den anderen und der gemeinsame Bezug auf etwas in der Welt erscheint immer schon in kommunikative Prozesse der Verständigungsorientierung eingespannt. Der Andere als Gegenstand leiblichen Begehrens, seine körperliche Präsenz in Gestalt von Stimme und Ausdruck, ist immer schon integriert in das Gewebe aus Sprechakten, die von impliziten, kognitiv einlösbaren Geltungsansprüchen getragen werden. Die existenzielle Verortung in einer Gemeinsamkeit von Ich und Du gewährleistet die Objektivität der sinnlichen Eindrücke nur auf dem Weg einer intersubjektiven Verständigung über etwas in der Welt. Zugespitzt lässt sich dies, gerade mit Blick auf Feuerbachs Bestimmung der Sinnlichkeit, als Funktionalisierung der Ich-Du-Beziehung im Rahmen des Reproduktionskreislaufes verständigungsorientierten Handelns verstehen, das seine höchste und reflexive Form im Austausch von Argumenten findet. Die Komponenten organische Verkörperung und kommunikative Vergesellschaftung verhalten sich bei Habermas nicht wirklich gleichberechtigt zueinander. Der Stoff, aus dem die unthematische Lebenswelt in letzter Instanz besteht, ist nicht der Leib, nicht die Körperlichkeit der Sprache qua Rede, sondern der durch verständigungsorientiertes Handeln gestiftete Kooperationszusammenhang.

So überrascht es auch nicht, dass die für Feuerbachs Religionskritik so zentrale Rolle einer Phänomenologie der Scham von Habermas ausgeblendet wird. Der zutiefst ambivalente Charakter des menschlichen Bewusstseins, zugleich individuell und allgemein zu sein, bietet nach Feuerbach nämlich den Grund für eine elementare Erfahrung der Verletzung und Beschämung, auf die das menschliche Bewusstsein mit der Entwicklung religiöser Vorstellungen reagiert. Im Vergleich mit konkreten Anderen, aber vor allem mit der menschlichen Gattung im Ganzen, fühlt das Individuum seine Beschränkung und Endlichkeit. Problematisch ist nicht schon das Gefühl der Scham als solches, sondern die Tatsache, dass das Individuum diese Erfahrung durch seine Eitelkeit und Trägheit zu verdrängen sucht. In seiner Eitelkeit versteift sich das bewusste Individuum auf seine Einzelheit, in der Trägheit auf seine Natürlichkeit. Die Trägheit hindert das Individuum daran, sein unendliches Potenzial durch sukzessive Selbstvervollkommnung auszuschöpfen und zu verwirklichen. Zugleich ist die Trägheit auch eine Trotzreaktion auf die schmerzhaft Erinnerung, dass trotz aller Anstrengung immer eine unüberwindbare Kluft zwischen den beschränkten individuellen und den unendlichen allgemeinen menschlichen Fähigkeiten bestehen bleiben wird. Diesen Schmerz, der in der Einsicht besteht, dass das Individuum sein eigentliches, wahres Wesen nicht vollständig verwirklichen kann, verdrängt der Einzelne aus Eitelkeit, aus dem Gefühl der stolzen Selbstbehauptung der Einzelheit gegenüber der Allgemeinheit. Das Individuum schützt sich vor dieser elementaren narzisstischen Kränkung, indem es seine eigenen, individuellen und kontingenten Beschränkungen zu allgemeinen Schranken des menschlichen Wesens erklärt. Um seine Kränkung zu verarbeiten, stößt das Individuum die Gattung vom Thron. Auch die menschliche Gattung wird nun als etwas Endliches und Beschränktes angesehen. Damit wird zugleich im menschlichen Bewusstsein, im Haushalt von Vernunft, Wille und Herz eine Stelle frei. Diese Leerstelle muss gefüllt werden, denn die unendlichen Prädikate vollkommener Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe bezeichnen ja weiterhin reale allgemeine Eigenschaften des menschlichen Bewusstseins. Dies ist die Geburtsstunde der Gottesvorstellung. Die Vorstellung Gottes ist die Vorstellung eines Subjektes, dem alle Prädikate der menschlichen Gattung zukommen, das aber von dieser unterschieden und über sie erhaben ist. Gott wird so zur Personifizierung jener unendlichen Wesenskräfte, die eigentlich der menschlichen Gattung zukommen, ihr aber vom Individuum aufgrund von Scham, Trägheit und Eitelkeit abgesprochen werden. In der Religion wird also die allgemeine Vorstellung der bewussten menschlichen Gattung in Form eines vom Menschen getrennten und unabhängigen Wesens angeschaut. In Wahrheit ist Gott aber nichts Anderes als das allgemeine menschliche Gattungswesen. Alle Prädikate, die eigentlich der menschlichen Gattung zukommen, werden auf Gott übertragen, der an die Subjektstelle des Menschen tritt. Religiöses Bewusstsein ist somit für Feuerbach die Vergegenständlichung des menschlichen Gattungsbewusstseins.

Diese grundlegende begriffliche Figur einer Vergegenständlichung des Bewusstseins zeigt nach Habermas, wie stark die Religionskritik Feuerbachs noch der Reflexionsfigur Hegels verhaftet geblieben ist. Die menschliche Gattung besetzt bei Feuerbach die Systemstelle, die der Geist bei Hegel innehatte. Feuerbach enthaupet zwar den absoluten Geist, bleibt aber insgesamt dem Hegelschen Reflexionsmodell einer Stufenfolge der Entäußerung, Vergegenständlichung und Selbsteinholung von Subjektivität verpflichtet. Daher verharre Feuerbachs Religionskritik auf der Ebene einer rein begrifflichen demaskierenden Ideologiekritik der religiösen Form der Selbstentäußerung des Geistes. Der Sinn für den objektiven Geist bleibe dabei „eigentlich blass“ (AGPH II, S. 615), gerade verglichen mit Hegels gesellschaftstheoretisch gehaltvoller Perspektive. Habermas greift hier auf die bekannte Kritik von Marx zurück. Feuerbach komme zwar das Verdienst zu, den absoluten unendlichen und göttlichen Geist Hegels als Produkt des endlichen menschlichen Bewusstseins dekonstruiert zu haben. Der Mangel der Position Feuerbachs bestehe aber in dem Umstand, dass sie jene Tätigkeit, die alle Denkinhalte hervorbringt, immer noch als Tat eines Bewusstseins versteht und nicht als gesellschaftliche Praxis.

In der kommunikationstheoretischen Transformation der Feuerbachschen Anthropologie erscheint nun aber sinnliche Leiblichkeit nicht mehr in letzter Instanz konstitutiv für die Kommunikation der Gattung. So bleibt auch das Motiv der leiblichen Situierung religiöser Erfahrung, das bei Feuerbach im Zentrum steht, eine Leerstelle in der formalpragmatischen Interpretation des Hintergrundes einer geteilten Lebenswelt. Anders als bei Hegel führt in dieser formalpragmatischen Rekonstruktion kommunikativer Kompetenzen und Sprecherrollen kein Weg von einer vorsprachlichen Symbolisierung leiblicher Eindrücke im Medium des Bildes zur Verwendung von repräsentativen Sprachzeichen, die durch die Einbildungskraft produziert werden, durch die „Zeichen machende Phantasie“, wie Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* sagt.¹²

So kann durchaus eingeräumt werden, dass Hegel den Impuls der entstehenden historischen Wissenschaften zu einer linguistischen Wende nicht in der Weise aufnimmt, dass er sprachliche Bedeutung auf der Basis des kommunikativen und koordinierten Handelns endlicher Sprecher erklärt, sondern in traditioneller Weise von der Repräsentationsfunktion mentaler Symbole ausgeht, die durch das Gedächtnis in kontexttranszendierende Zeichen verwandelt werden. Auf diese Weise kann Hegel aber stärker die Binnenperspektive des religiösen Glaubens als innere Erfahrung endlicher Subjekte mit einer Theorie der Versprachlichung religiöser Überzeugungen verknüpfen. Gerade aufgrund dieser phänomenologischen Perspektive kann Hegel die spezifische Erfahrung des modernen religiösen Bewusstseins aufnehmen, die

¹² Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Teil 3, S. 240–288.

Erfahrung des Verlustes und der Abwesenheit Gottes. Für Hegel ist Religion nicht nur ein Pfahl im Fleisch der Moderne, die Moderne ist auch ein Pfahl im Fleisch der Religion.

5 Aufhebung oder Übersetzung? Einwanderung theologischer Gehalte ins Profane

Hegels Diskurs über Glauben und Wissen beginnt mit der Feststellung des Todes Gottes und mündet in das Programm einer philosophischen Aufhebung der Religion.¹³ Der Satz „Gott selbst ist tot“ artikuliert das Gefühl, „worauf die Religion der neuen Zeit beruht“¹⁴ – so Hegel in der dramatischen Schlusspassage seiner Frühschrift *Glauben und Wissen*. Der philosophische Diskurs über Glaube und Wissen bleibt für ihn oberflächlich, wenn er nicht den „unendlichen Schmerz“ dieses Verlustes in sich aufzunehmen bereit ist, jenen „Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt“.¹⁵ Auch die liturgische Beschwörung der Anwesenheit des Göttlichen, die Praxis des sakralen Komplexes, ist in der Moderne tendenziell nur noch in der Sonderwelt eines abgeschlossenen Heiligtums gegenwärtig. Diese Sonderwelt isoliert sich wie die zunehmend spezialisierte Philosophie vom allgemeinen „Modus der Verkörperung der Vernunft in Praktiken der Forschung und Politik“ (AGPH II, S. 749). Der enthusiastische religiöse „Geist in der Gemeinde“ separiert sich von den allgemeinen Vergesellschaftungsformen der ausdifferenzierten und rechtlich integrierten politischen Gemeinschaft.

Hegels Programm der Aufhebung besagt, dass nur im Medium des begrifflichen Denkens die semantischen Gehalte der religiösen Überlieferung eine überzeugende intellektuelle Rechtfertigung erfahren können. Die religiöse Vorstellung muss sich in den philosophischen Begriff *flüchten*.¹⁶ Das Bild der Flucht macht deutlich, dass die philosophische Aufhebung der Religion keine formale logische Operation darstellt, keine geschmäckerliche Aneignung aus der quietistischen Warte selbstgewisser Überlegenheit. Ihr haftet die Erfahrung von Negativität an. Die Vertreibung aus gewohnten Kontexten und Sinnhorizonten, der Verlust vertrauter Ressourcen der Identität, der Zwang zur Anpassung und Eingewöhnung an Fremdes, in dem das verlorene Eigene mühsam neu entdeckt und artikuliert werden muss, prägen jenen Transformationsprozess der Religion, den Hegel „Aufhebung“ nennt.

Hegels Programm einer Transformation der theologischen Gehalte in Form der Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff besitzt eine große „Zweideutigkeit“,

¹³ Vgl. Jaeschke, *Philosophical Theology and Philosophy of Religion*, S. 1–18.

¹⁴ Hegel, *Jenaer Schriften 1801–1807*, S. 432.

¹⁵ Hegel, *Jenaer Schriften 1801–1807*, S. 432.

¹⁶ Graf/Wagner (Hgg.), *Die Flucht in den Begriff*.

die schon lange Anlass für eine weitverbreitete philosophische Skepsis gegenüber diesem Ansatz bietet.¹⁷ Zielt Hegel auf eine höherstufige Rechtfertigung oder auf eine Destruktion der religiösen Überlieferung? Verwandelt Hegels spekulatives Programm Philosophie in eine hinterlistige Theologie, die ihre religiöse Erlösungsbotschaft nur mühsam hinter der Rede von einer „Versöhnung“ der Konflikte der modernen Welt kaschiert? Oder bietet Hegels Philosophie den konsequent a-theistischen Versuch, Vernunft und menschliche Geschichte radikal unter der Voraussetzung des Todes Gottes zu denken?

Für Habermas ist die Zweideutigkeit der spekulativen Religionsphilosophie Hegels Ausdruck der grundsätzlichen Ambivalenz seines Denkens. In seiner Kritik der klassischen metaphysischen Theologie artikuliert sich einerseits Hegels Schritt einer Situierung der Vernunft in Sprache, Geschichte und Gesellschaft. Hegel verspiele diese Einsicht aber wieder zugunsten einer geistmetaphysischen Überhöhung von Subjektivität, die das Göttliche unter dem Titel des Absoluten zu retten versucht. In der Konsequenz werde der religiöse Glaube auf eine Weise rational konstruiert, die ihn destruiere. Dabei hält Hegel Habermas zufolge durchaus „am Anspruch der philosophischen Aufklärung fest, den Wahrheitsgehalt der Religion nach Maßstäben der Vernunft zu rechtfertigen.“¹⁸ Dies setzt voraus, dass „die Geschichte der Religionen [...] als Genealogie einer umfassenden Vernunft“¹⁹ philosophisch begriffen werden kann. Aber Hegels Überschreitung der von Kant „selbstkritisch gezogenen Grenzen der transzendentalen Vernunft“ treibt das religionsphilosophische Denken zurück in vorkritische Metaphysik und führt zum „Fatalismus eines in sich kreisenden Geistes“²⁰. Diese Denkfigur nehme der religiösen Erlösungshoffnung gerade ihre eschatologische Spitze und Pointe. Hegels philosophische Rekonstruktion und Rettung der Religion zahle insgesamt den Preis, dass das Gerettete zerstört werde.

Habermas will dagegen die philosophische Rekonstruktion religiöser Gehalte als eine rettende Übersetzung verstehen, die nicht vernichtet. Er fasst dieses Verhältnis als reziproken Lernprozess und kooperative Übersetzung von religiösem und säkularem Denken. In der hermeneutischen Arbeit der Übersetzung sind die Reflexionsprozesse von Religion und Philosophie miteinander verschränkt. Religiöse Überzeugungen können philosophische Perspektiven und Selbstbeschreibungen bereichern und verändern, semantische Gehalte der religiösen Überlieferung können in säkulare Begriffssprache übersetzt werden, ohne zerstört zu werden. Unabhängig von den Inhalten ihrer Überzeugungen gelten für alle Teilnehmenden am Diskurs

¹⁷ Wagner, *Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff*, S. 44–73; Wagner, *Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung*, S. 127–150.

¹⁸ Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, S. 238.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 239.

über Glauben und Wissen die gleichen prozeduralen Regeln. Vorrangig und unabhängig vom Austausch von Argumenten kann nicht entschieden werden, welche Positionen gerechtfertigt oder gar überlegen scheinen. Die Argumentationslogik des Diskurses ist intern verknüpft mit dem normativen Prinzip des gleichen Respekts für alle Beteiligten und Betroffenen. Unter Anerkennung gemeinsamer kognitiver Voraussetzungen können religiöse und säkulare Überzeugungen in einen kooperativen Prozess der reziproken Übersetzung eingespeist werden. Das jeweils Andere wird nicht als Fremdes ausgegrenzt. Der rationale Diskurs erlaubt vielmehr die „Einbeziehung des Anderen“²¹ in einen offenen Lernprozess, in dem blinde Flecken des eigenen Blicks aufgedeckt werden und durch überraschende und anregende Fremdbeschreibungen ein vertieftes und aufgeklärtes Selbstverhältnis provoziert wird. Fremdheit wird im rationalen Rahmen eines geregelten Grenzverkehrs moderiert, in einen übergreifenden Kontext reziproker Kooperation integriert und zum Ferment eines selbstreflexiven Lernprozesses. Die Konstellation von Glauben und Wissen als Diskurs zu begreifen, heißt, das Verhältnis von Religion und Vernunft, Theologie und Philosophie weder als Ausgrenzung noch als Einverleibung zu verstehen. Gelungene Einwanderung vollzieht sich weder als Gettoisierung noch als Assimilation, sondern als reziproker Lernprozess.

Aber auch das kommunikationstheoretische Programm einer Übersetzung lässt die religiösen Gehalte nicht unverändert, gerade wenn sie als Teil eines Lernprozesses erscheinen. Schließlich sieht Habermas in dem berühmten Ausspruch Adornos, wonach nichts an theologischem Gehalt unverwandelt fortbestehen werde, das sich nicht der Probe einer Einwanderung ins Profane und Säkulare stelle, einen prägnanten Ausdruck der leitenden Intuition seiner Genealogie des nachmetaphysischen Denkens. In diesem „enigmatischen Satz von Adorno“ (AGPH II, S. 806), der gegenwärtig wieder zunehmend Beachtung und Erwähnung findet,²² verdichtet sich auf programmatische Weise das Anliegen von *Auch eine Geschichte der Philosophie*, nämlich „den Prozess der ‚Einwanderung‘ theologischer Gehalte ins profane Denken als einen philosophisch nachvollziehbaren Lernprozess darzustellen“ (AGPH II, S. 806).

Daher stellt sich die Frage, ob das Programm der rettenden Übersetzung seiner Struktur nach nicht auch die Form einer Aufhebung besitzt. Der von Habermas beschriebene Vorgang einer kooperativen Übersetzung stellt zwar eine reziproke intersubjektive Beziehung dar, die unter postsäkularen Bedingungen das Prinzip der politischen Fairness für religiöse und säkulare Bürgerinnen und Bürger gleichermaßen zur Geltung bringt. Unter semantischen Gesichtspunkten erscheint dieses Verhältnis jedoch asymmetrisch. Die inhaltliche Übersetzung erfolgt aus der Perspektive der säkularen Vernunft; die Religion ist die Quellsprache, die säkulare Vernunft die Zielsprache der Übersetzung. Wie kann dann aber die Aufforderung zu

²¹ Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*.

²² Vgl. Gordon, *Migrants in the Profane*.

einer rettenden Aneignung des religiösen Gehalts in kooperativer Übersetzung in Einklang gebracht werden mit der Auffassung, dass der „opake Kern der religiösen Erfahrung“²³ dem diskursiven Denken „abgründig fremd“ bleibe? Dies bedeutet doch, dass sich philosophisches Denken religiöse Gehalte überhaupt nur unter der Bedingung ihrer aufhebenden Transformation in säkulare Begriffe verständlich machen kann.²⁴ Wenn Habermas angesichts der Befürchtung einer destruktiven Aneignung durch säkulare Vernunft versichert, dass die „Gehalte, die sich die Vernunft durch Übersetzung aneignet [...] dem Glauben nicht verloren gehen“²⁵ müssen, so ähnelt dies stark Falk Wagners Interpretation der Hegelschen Religionsphilosophie, wonach „für die reale Aufhebung der Religion in Philosophie die reale Selbständigkeit der Religion vorausgesetzt ist“.²⁶

Umgekehrt stellt sich die Frage, ob nicht Hegels Konzept der Aufhebung als Übersetzung verstanden werden müsste, um den genannten Einwänden von Habermas gerecht zu werden. Erforderlich wäre dann eine kommunikationstheoretische und intersubjektivistische Transformation der oftmals monologisch verstandenen Selbstbeziehung des Geistes. Hegels Programm der Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff und Habermas' kommunikationstheoretische Konzeption einer kooperativen Übersetzung von religiösen Gehalten und säkularer Vernunft können durchaus als unterschiedliche Versionen von Adornos Begriff der Einwanderung theologischer Gehalte verstanden werden. Genauer betrachtet, bilden sie zwei widerstreitende und damit zusammengehörige Aspekte dieser Idee der Einwanderung ins Profane. Die Idee der Migration verbindet nämlich die Vorstellung allgemeiner, kontexttranszendenter Rechte und Geltungsansprüche mit dem Motiv der Transformation von Identität. Zugleich erfasst das Bild der Migration die nur bedingt kontrollierbare und nicht abschließbare Überschreitung diskursiver Grenzen zwischen Glauben und Wissen, Vorstellung und Begriff, religiöser Kommunikation und der Kommunikation über Religion. Adornos Metapher ließe sich so durch ein Konzept der Transformation explizieren, das die Logik der Aufhebung wie der Übersetzung integ-

²³ Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 150.

²⁴ „Im Kern geht es in diesem Verfahren um eine Denkformtransformation, mit der die semantischen Gehalte biblischen Ursprungs, religiöser Überlieferungen und metaphysischer Weltbilder unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens verstehend angeeignet und vergegenwärtigt werden sollen. Entscheidend ist dabei allerdings, dass die religiös-metaphysisch imprägnierte Erbschaft im Vollzug dieser Transformationen säkularisiert werden muss. Das ist der Preis, den zu zahlen die auf ihre Autonomie bedachte nachmetaphysische Philosophie, wie Habermas sie verstehen will, bereit zu sein hat. Der Sache, wenn auch nicht der dialektischen Spekulationslogik nach, folgt Habermas damit der Hegelschen Aufhebungsfigur.“ Essen [Rez.], *Rezension zu: Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie*, S. 343.

²⁵ Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 149.

²⁶ Wagner, *Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung*, S. 128.

rierte. Aufhebung und Übersetzung wären dann die zentralen Begriffe eines theoretischen Programms, das erläuterte, in welchem Sinne Glauben und Wissen sich im Prozess des Denkens wechselseitig bestimmen und bedingen. Auf diese Weise könnte genauer gezeigt und begründet werden, warum eine Geschichte der Philosophie als Lernprozess verstanden werden muss, der strukturell geprägt ist durch die zunehmende Einwanderung religiöser Gehalte ins Profane und Säkulare.

Literatur

- Essen, Georg [Rez.]: „Rezension zu: Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie“, in: *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 28/2 (2021), S. 339–352.
- Gordon, Peter E.: *Migrants in the Profane. Critical Theory and the Question of Secularization*. New Haven/London: Yale University Press 2020.
- Graf, Friedrich Wilhelm/Wagner, Falk (Hgg.): *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981.
- Habermas, Jürgen: „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘“, in: Ders.: *Technik und Wissenschaft als „Ideeologie“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 9–47.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Habermas, Jürgen: „Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück“, in: Ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 186–229.
- Habermas, Jürgen: „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“, in: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 119–154.
- Habermas, Jürgen: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 216–257.
- Habermas, Jürgen: „Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus“, in: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 77–95.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenaer Schriften 1801–1807 (Werke 2)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Teil 3 (Werke 10)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Jaeschke, Walter: „Philosophical Theology and Philosophy of Religion“, in: David Kolb (Hg.): *New Perspectives on Hegel’s Philosophy of Religion*. New York: State University of New York Press 1992, S. 1–18.

Wagner, Falk: „Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 18 (1976), S. 44–73.

Wagner, Falk: „Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hgg.): Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes. Stuttgart: Klett-Cotta 1984, S. 127–150.

Erwägungen zur Pragmatismusrezeption bei Habermas: Religion bei Peirce, Royce, James und Putnam

Im gegenwartphilosophischen Diskurs über Glauben und Wissen spielen die Erkundungsversuche dieses Themenraums, die im amerikanischen Pragmatismus und Neo-pragmatismus vorgenommen wurden, eine wichtige Rolle. Dieser Essay beschäftigt sich mit der Frage, wie einlässig diese Erkundungsversuche in der comprehensiven Habermasschen Studie *Auch eine Geschichte der Philosophie* zum Thema gemacht werden.

Die folgenden Untersuchungen gliedern sich in vier Hauptteile: Teil *eins*, Allgemeine Vor-erwägungen, besteht aus einer Vorbemerkung zum Habermasschen Gesamtprojekt einer Geschichte der Philosophie (1.1), sowie aus Überlegungen zum Spezialstatus jenes Kapitels am Ende der Habermasschen Studie, das dem „founding father“ des amerikanischen Pragmatismus, Charles S. Peirce, gewidmet ist (1.2). In Teil *zwei* meiner Präsentation blicke ich kurz auf einige der Äußerungen zurück, die Habermas zum Thema Pragmatismus und Religion in den Jahren vor der Publikation seines neuen großen Werkes gemacht hat. Teil *drei* geht (anhand der beiden Gliederungen, mittels derer Habermas sein Peirce-Kapitel strukturiert) einigen Details seiner Pragmatismus- und Peirce-Lektüre in *Auch eine Geschichte der Philosophie* nach. Teil *vier* beschäftigt sich mit jenen religionsbezogenen Erkundungsbewegungen im Klassischen Pragmatismus und im Neo-Pragmatismus, die bei Habermas weitgehend abgeblendet bleiben: Unterabschnitt 4.1 ist dem „locus classicus“ der Peirceschen Religionsphilosophie, Peirces Essay „A Neglected Argument for the Reality of God“, gewidmet; Unterabschnitt 4.2 blickt auf Josiah Royces Thematisierungen von „Unsterblichkeit“ und „Gott“; Unterabschnitt 4.3 beschäftigt sich mit William James' Text „Der Wille zum Glauben“ und mit seiner Studie *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*; der abschließende Unterabschnitt 4.4 zeigt – im Rekurs auf Hilary Putnams Erwägungen zum Themenkreis Religion – kurz auf, dass auch in rezenten neo-pragmatistischen Kontexten die „Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen“ nicht in einem selbstgenügsamen Säkularismus zu versanden beginnen.

1 Allgemeine Vorerwägungen

1.1 Vorbemerkungen zum Habermasschen Gesamtprojekt einer Geschichte der Philosophie

Habermas' großangelegte, auf die Entstehungsgeschichte des okzidentalen philosophischen Diskurses fokussierte „Genealogie des nachmetaphysischen Denkens“, endet in Analysen der westlichen Moderne, deren Grundstruktur Habermas so beschreibt: Wir leben heute in „funktional ausdifferenzierten Gesellschaften [...], die von der Dynamik der spannungsreichen Interaktion zwischen [...] Verwaltungsstaat und [...] Wirtschaft mobilisiert werden und die Trennung der Kirche und der Religion sowohl vom säkularisierten Staat wie von der institutionalisierten Wissenschaft, der autonomen Kunst und der profanen Gesellschaftsmoral vollziehen“ (AGPH II, S. 144). Kurzum: Wir leben im Westen – wie Charles Taylor, ganz ähnlich, sagt – „in a secular age“, in dem die enge Verquickung von Staat, Kunst und Wissenschaft mit der institutionalisierten Religion, strukturell und nachhaltig, suspendiert ist. Freilich, diese „funktionale Ausdifferenzierung“ kann nicht für sich in Anspruch nehmen, dass in ihrem Gefolge diejenigen Fragen abklingen, die der *philosophische Blick* auf den Kosmos sowie auf die Leistungen und Grenzen des menschlichen Handelns in den Raum treten lässt.¹

Doch ist gegenwärtig nicht auch schon die Philosophie von zunehmender funktionalistischer Arbeitsteiligkeit affiziert, ja zerstört? Was, so fragt Habermas gleich zu Beginn seiner Studie, „kann heute noch ein angemessenes Verständnis [ihrer] Aufgabe sein?“ (AGPH I, S. 9) „Bisher konnte man davon ausgehen“, so schreibt er, „dass es auch weiterhin ernstzunehmende Versuche geben wird, Kants Grundfragen zu beantworten: ‚Was kann ich wissen?‘, ‚Was soll ich tun?‘, ‚Was darf ich hoffen?‘ und: ‚Was ist der Mensch?‘ „Aber ich bin unsicher geworden“, so fährt Habermas fort, „ob die Philosophie, wie wir sie kennen, noch eine Zukunft hat [...] Die Philosophie folgt wie alle Disziplinen dem Zug zu einer immer weitergehenden Spezialisierung. An einigen Orten geht sie schon in die Rolle einer begriffsanalytischen Dienstleistung für die Kognitionswissenschaften auf; an anderen zerfasert der Kern der Disziplin in nützlichen Angeboten für einen wachsenden wirtschafts-, bio-, oder umweltethischen Beratungsbedarf“ (AGPH I, S. 11f.).

Es ist eines der großen Verdienste der Habermasschen Geschichte der Philosophie, dass in ihren Analysen ein philosophisches Fragen im Raum bleibt, das *holistische Themen* wie die komplexe Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Wissen ausführlich verhandelt. Ha-

¹ Taylor, *A Secular Age*. Für eine Analyse der verschiedenen Möglichkeiten unser „säkulares Zeitalter“ zu interpretieren sh. Taylor, *Die immanente Gegenauflärung*.

bermas' Kritik an den szientistischen Verengungen des philosophischen Diskurses und seine Parteinahme für umfängliche, sozio-hermeneutisch dimensionierte Analysen der Anspruchslogik wie auch der institutionellen Realisierungsmodi der *praktischen Vernunft* sind von zentraler Bedeutung für einen philosophischen Gegenwartsdiskurs, der sich nicht illegitim eingeführen und abstrakt „professionalisieren“ will.

Freilich: Im Unterschied zu seiner klassischen Formulierung bei Kant ist das *Konzept der praktischen Vernunft*, das Habermas verteidigt, auf nicht unprekäre Weise „säkular“ nachkodiert. Die in den Bereich der Religionsphilosophie führenden *Grenzfragen der endlichen praktischen Vernunft*, die bei Kant in der Postulatenlehre thematisch sind, blendet Habermas als *philosophisch* weiterverhandelbar mehr und mehr ab, behält doch, seiner Lesart zufolge, bei Kant „Moral das letzte Wort, und nicht der [...] Glaube“ (AGPH II, S. 354).² Das (auf Kant-kritische Weise) „anthropozentrisch“ refokussierte Leitinteresse seiner philosophiehistorischen Untersuchungen charakterisiert Habermas, auf knappe Weise, so: „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 genötigt haben, öffnet die Augen für das Maß an Kooperationsbereitschaft, das kommunikativ vergesellschaftete Subjekte dem Gebrauch ihrer vernünftigen Freiheit zumuten müssen“ (AGPH I, S. 14).

Diese untersuchungsbedürftige Kernthese der Habermaschen „Genealogie des postmetaphysischen Denkens“, in der der Gesamtduktus der menschheitlichen Lerngeschichte auf ein (mit der Hypothek der Selbsterlösung prekär befrachtetes) „Wir“ fokussiert wird, führt Habermas u. a. auch dazu, dass er – wie im Folgenden gezeigt werden wird – in seinem Blick auf den Amerikanischen Pragmatismus signifikante *religionsbezogene* Analysen allzu schnell für atavistisch erklärt und daher im Detail nicht mehr rekonstruiert.

1.2 Erwägungen zum Spezialstatus des Peirce-Kapitels – der letzten, gegenwartsnächsten Analyse in Habermas' Geschichte der Philosophie

„Die nur bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts durchgeführte Genealogie [...] kann bestenfalls einen historisch informierten Blick auf die Ausgangslage einer sich dann weit verzweigenden Diskussion eröffnen“ (AGPH II, S. 777), so schreibt Habermas zu Ende seiner Studie, – d. h.

² Im Kapitel „Gesellschaftliche Grundannahmen und programmatische Ausblicke“ der Habermaschen Geschichte der Philosophie heißt es: „Bei Kant tritt an die Stelle der [bei Luther noch zentralen] Kommunikation zwischen Sünder und Erlöser die gesetzgebende Tätigkeit der Vernunft“ (AGPH I, S. 164).

einen Blick auf die Genese dessen, was Habermas das moderne „nachmetaphysische Denken“ nennt (anders dabei als Kant, der nach seiner elaborierten Metaphysikkritik in der *Kritik der reinen Vernunft* ja den Begriff Metaphysik weiterhin keineswegs nur negativ, sondern auch im positiven Sinn verwendet).³

Habermas intendiert in seiner Studie freilich, wie er ausdrücklich anmerkt, kein definitives Endresultat: „Nachdem ich die ‚Dritte Zwischenbetrachtung‘ [die in ihrem Schlussteil das Peirce-Kapitel enthält, L.N.] fertiggestellt hatte, wurde mir klar“, schreibt Habermas im „Vorwort“ zu seiner Geschichte der Philosophie, „dass ich nur noch in der Traditionslinie von Kant und Hegel das Frühstadium des nachmetaphysischen Denkens um die Mitte des 19. Jahrhunderts grob würde skizzieren können. Die Darstellung der verzweigten Argumentationsketten, die sich seitdem [...] ausdifferenziert haben [...] hätte mindestens ein weiteres Buch erfordert“ (AGPH I, S. 9).

Die jüngste unter den philosophischen Denkbewegungen, die Habermas zu Ende seiner Untersuchungen einer Analyse zuzuführen beginnt, ist der von Peirce initiierte Pragmatismus (AGPH II, Kap. X,4). Dessen innovativen, zeichentheoretisch dimensionierten Denkansatz charakterisiert Habermas in seinem Analysegang (in einer „erweiterten“ Verwendungsweise dieses Ausdrucks) als eine „junghegelianische“ Denkposition (AGPH II, S. 703; sh. auch II, S. 600ff.), wobei er mit dieser (wie er selbst anmerkt, nicht unprekären) Zuordnung Peirce in die Nähe der Hegeltransformationen von Feuerbach und Marx rückt. Die Pointe dieses (wie Habermas schreibt „liberalen“) Zuordnungsversuchs besteht darin, das vom jungen Peirce initiierte „pragmatistische“ Denken (von dem sich Peirce selbst freilich alsbald, wie Habermas weiß, *explizit abgrenzen wird* (AGPH II, S. 703)), als das *Vorspiel zu einem Denkansatz* zu deuten, der sich (freilich genaugenommen erst in einigen seiner *Fortsetzungen*, vor allem in der primär sozialpsychologisch und soziologisch-anthropozentrisch dimensionierten Chicagoer Schule John Deweys) „wirkungsgeschichtlich als eine Gestalt unzweideutig nachmetaphysischen Denkens“ (AGPH II, S. 704) beschreiben lässt. Weil Habermas die interne Peircesche Denkentwicklung (wie bereits 1968 in *Erkenntnis und Interesse*⁴ so auch 2019 in seiner *Geschichte der Philosophie*) nicht als eine stimmige Gedankenentfaltung, sondern als die problematische „Rückkehr zu einem spekulativen Idealismus“ (AGPH II, S. 710) deutet, engt er den Blick auf diejenigen Motive der Peirceschen *Frühschriften* ein, in denen Peirce – in Abgren-

³ Einen kurzen Überblick über die metaphysischen Ansätze, die Kant, nachdem er das „kritische Geschäft“ beendet hat, auf der Basis dieser Kritik entwickelt, gibt Kaulbach, *Immanuel Kant*, Kapitel IV, „Programm und Methode der neuen Metaphysik und die Weiterentwicklung im Opus postumum“, S. 299–326.

⁴ Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Kapitel 5, „Charles Sanders Peirces Logik der Forschung: Die Aporie eines sprachlogisch erweiterten Universalienrealismus“, und Kapitel 6, „Selbstreflexion der Naturwissenschaft: Die pragmatistische Sinnkritik“, S. 116–178.

zung von Kants „Kategorienlehre“, vom Begriff des „Dings an sich“ und von Kants Analyse des „transzendentalen Ich“ – im Blick auf die Argumentationskonditionen der Naturwissenschaften den zeichentheoretisch dimensionierten Begriff der „community“ zu untersuchen beginnt. Ausgespart bleibt in dieser selektiven Peircelektüre freilich, erstaunlicherweise, genau dasjenige, was Habermas im Untertitel des zweiten Bandes seiner Geschichte der Philosophie ankündigt – die Erkundung der „Spuren des Diskurses von Glauben und Wissen“ – jener reichen *religionsphilosophischen* Spuren, die sich sowohl im Opus von Peirce als auch im intellektuellen Umfeld des klassischen Pragmatismus bei Peirces Diskussionspartnern Josiah Royce und William James sowie am Beginn des 21. Jahrhunderts in den neopragmatistischen Reflexionen von Hilary Putnam finden.

2 Ein kurzer Blick auf einige Habermassche Äußerungen zu Pragmatismus und Religion vor seiner Geschichte der Philosophie

Auf diese Abblendung, die sich in der einen oder anderen Form durch alle Pragmatismus-Darstellungen von Habermas, die frühen wie auch die späten, zieht, habe ich 2007 im Aufsatz „Die unerkundete Option: Pragmatistische Denkansätze in der Religionsphilosophie. Anmerkungen zur Habermasschen Skizze nachkantischer Religionsbegriffe“⁵ hingewiesen. Auf meine damaligen Erwägungen hat Jürgen Habermas freundlicherweise geantwortet.⁶ 2017, d. h. zehn Jahre später, konnte ich in meinem Beitrag zum Sammelband *Habermas und die Religion* eine Reihe weiterer Fragen – nunmehr auch an die Habermassche „Replik“ aus dem Jahr 2007 – formulieren.⁷ Ich greife kurz zwei Themen, die dabei zur Sprache kamen, heraus, da sie auch für die folgende Beschäftigung mit dem Pragmatismus-Kapitel der Habermasschen Geschichte der Philosophie relevant sind.

Habermas räumte in seiner Replik von 2007 *erstens* ein, dass zurecht von einem religiös geprägten „Erfahrungs- und Motivationshintergrund des Amerikanischen Pragmatismus“ gesprochen werden könne: Selbst „religiös unmusikalische Pragmatisten wie Rorty und Dewey“ bleiben – schrieb Habermas – in Spuren „im Transzendentalismus des 19. Jahrhunderts verwurzelt“.⁸ Freilich: Diese Verwurzelung betrifft im Wesentlichen, so Habermas, nur die *Herkunftsgeschichte* des Pragmatismus. Dass daraus in der Folge Religionserkundungen *ganz eigenständiger Art* bei Peirce, Royce und James entstanden, wird von Habermas schon da-

⁵ Nagl, *Die unerkundete Option*.

⁶ Habermas, *Replik*. Sh. dazu auch Nagl, *Das verhüllte Absolute*.

⁷ Nagl, *Habermas' partielle Zuwendung zum Pragmatismus*.

⁸ Habermas, *Replik*, S. 390. Sh. auch Nagl, *Habermas' partielle Zuwendung zum Pragmatismus*, S. 94.

mals im Detail nicht untersucht. *Zweitens* schrieb Habermas 2007, dass „community“ – der Leitbegriff der Peirceschen Früh- wie auch Spätphilosophie – ein nicht nur epistemologisch und ethisch, sondern auch *religionsphilosophisch* aufgeladener Begriff ist: „Aus den religiös konnotierten Grundbegriffen des Pragmatismus“ lässt sich „mit Recht ‚community‘ als das Motiv hervor[heben], das die Gedankenbewegung im Ganzen prägt. Bei Josiah Royce sind die christlichen Konnotationen der Gemeinde noch explizit zu greifen: aber von Charles Sanders Peirce über William James und George Herbert Mead bis John Dewey teilen alle Pragmatisten die Hegelsche Intuition einer – vom Heiligen Geist inspirierten – Vergesellschaftungsform des konkreten Allgemeinen.“⁹

Die wichtigste These, die Habermas 2007 zur Frage der Religion im Pragmatismuskurs vorbrachte, ist m. E. die folgende: „Charles Sanders Peirce ist für eine religionsphilosophische Fährtensuche unter allen Pragmatisten – wenn man von Royce absieht, bei dem die Zusammenhänge manifest sind – die ergiebigste Figur.“¹⁰ Wie im Weiteren gezeigt werden wird, ist Habermas im Peirce-Kapitel seiner Geschichte der Philosophie dieser richtigen Einsicht freilich nur ansatzweise, nicht jedoch in die Tiefe, nachgegangen.

3 Die Habermasche Peirce-Lektüre in *Auch eine Geschichte der Philosophie: zwei Durchgänge*

Habermas' Untersuchung der Frühschriften von Peirce erfolgt in *Auch eine Geschichte der Philosophie* in zwei Anläufen. Zunächst wird (in Teil 1 des Peirce-Kapitels, AGPH II, S. 714–730) die *Kantkritik* des frühen Peirce vorgestellt, d. h. der epistemologische Neuanfang, der sich aus Peirces *semiotischem* Blick auf die *Kritik der reinen Vernunft* ergibt. Durch Peirces „Bezug auf den kommunikativen Gebrauch der Sprache wird klar, dass die Gedanken strukturierende Kraft der logischen Form von symbolischen Ausdrücken mit Grundannahmen der Subjektphilosophie unvereinbar ist,“ so fasst Habermas die Hauptideen der Peirceschen Frühphilosophie zusammen: In seiner Analyse der „Introspektion“ und der „Intuition“ unterzieht Peirce – so Habermas – (a), den Cartesianisch-Kantischen Ansatz „einer schneidenden Kritik, und entwickelt sodann, (b), aus dieser linguistischen Wende interessante Konsequenzen für die Erkenntnistheorie, (c) für die Forschungslogik, (d) für die Sprachtheorie, und (e) für die Kategorienlehre“ (AGPH II, S. 714). Die einzelnen Schritte dieser Rekonstruktion der Peirceschen Frühphilosophie lassen sich folgendermaßen erläutern: a), In seinem Aufsatz „Questions Concerning Certain Faculties

⁹ Habermas, *Replik*, S. 391. Sh. auch Nagl, *Habermas' partielle Zuwendung zum Pragmatismus*, S. 95–98.

¹⁰ Habermas, *Replik*, S. 392.

Claimed for Man“ argumentiert Peirce, dass wir uns nur über Zeichen vermittelt auf uns selbst beziehen können: Die Idee der „Introspektion“ führt in die Irre, denn „wir haben kein Vermögen, ohne Zeichen zu denken“. Aus dieser semiotischen Einsicht resultiert – so Habermas –, b), eine „Detranszendentalisierung“ des Kantischen Subjekts, an dessen Stelle bei Peirce die „innerweltliche“ Symbolisierungsleistung tritt, die (in epistemischen Kontexten) von der potentiell unlimitierten „community of investigators“ „in the long run“ wahrgenommen wird. Freilich, darüber ist sich Habermas sehr wohl im Klaren: Diese (sogenannte) „Detranszendentalisierung“ kann keineswegs als total verstanden werden; entspricht doch „dem detranszendentalisierenden Zug der historischen Einbettung der erkennenden Subjektivität in den Fluss der Interpretationen einer Forschungsgemeinschaft [...] als Gegenzug die Einführung von *idealisierenden* Begriffen wie ‚Wahrheit‘ und ‚Realität‘ in diesen *innerweltlichen* Prozess“ (AGPH II, S. 717f., sh. auch S. 786).¹¹ Der empirische Kommunikationsverlauf der naturwissenschaftlichen Forschungsprozesse ist somit, so könnte man (in schärferer Akzentuierung, als Habermas sie an diesem Punkt vornimmt) sagen, *nirgendwo selbstgenügsam*, sondern bleibt, als je limitiert, in neo-, oder posttranszendentaler „Idealisierung“ auf ein (im endlichen Kontext gegenwärtigen Forschens) nicht Verfügbares – d. h. auf ein mögliches Korrekturpotential – hingespant (K.O. Apel hat dies – anders als Habermas in seiner „Universalpragmatik“ – in seiner „Transzendentalpragmatik“ zu einem wichtigen Thema gemacht¹²). Peirce’s Analyse des Forschungsprozesses wird überdies, c), so Habermas, im Blick auf „Abduktion“ (AGPH II, S. 720), – d. h. auf die Möglichkeitsbedingungen der Erstellung „wissenschaftlicher Hypothesen“ – weiteruntersucht und dabei in einer (quasihermeneutisch dimensionierten) „vorgängige[n] intuitive[n] Vertrautheit mit dem Kontext des jeweils erklärungsbedürftigen Falles“ angesiedelt (AGPH II, S. 721). Die *Tiefenanalyse* dieses „abduktiven“ Zentrums der Forschungslogik wird Peirce, wie Habermas weiß, in seinen *späteren* Schriften in jene von *religionsphilosophischen Themen mitkodierte* Denkrichtung führen, die Habermas zwar mehrmals kurz und kritisch anspricht, deren genauere Erkundung er jedoch vermeidet – nämlich in Peirces „objektiv-idealistische Deutung des Kosmos“ (AGPH II, S. 722).¹³

¹¹ Habermas erläutert diesen „Gegenzug“ auch so: „Was für Kant in einem epistemischen Sinne ‚transzendental notwendig‘ war, beschreibt Peirce, der Erkenntnisse a priori ablehnt, nicht länger als ‚Wahrheiten‘, sondern als die Interpolationen, die in vernunftgeleiteten Praktiken *unvermeidlich vorausgesetzt* werden müssen, um zu wahren, das heißt fallibel für wahr gehaltenen Aussagen gelangen zu können, welche sich ohne Beeinträchtigung ihres Anspruchs auf universale Wahrheitsgeltung in den Kontext der einstweilen bewährten Aussagen einfügen.“ (AGPH II, S. 602) Hier stellt sich freilich sofort die Frage (die Habermas, jedenfalls explizit, nicht stellt), was der Status dieser ‚unhintergehbaren‘ (quasi-transzendentalen) Präsupposition denn sei?

¹² Auch K.O. Apel ist es freilich nicht gelungen, dieses offene Problem vollständig zu lösen. Sh. dazu Nagl *The ambivalent status of reality*.

¹³ Diese schnelle Ablendung eines der Kernthemen der Peirceschen Spätphilosophie hält Axel Honneth für ein gravierendes Problem. Im Blick auf John Deweys Transformation der Religion in ein

Freilich: In der *Frühphilosophie* von Peirce, der Habermas sein ganzes Interesse zuwendet, wird dieser Weg noch nirgendwo explizit eingeschlagen.¹⁴ Der Fokus der Peirceschen Ausdifferenzierung der Forschungslogik liegt hier, so Habermas, d), primär auf einer *semiotisch dimensionierten Sprachtheorie*, in der die gängige logische *Semantik*, die auf die Relation Zeichen-Objekt fokussiert ist, in einen „pragmatischen Ansatz“ überführt wird (AGPH I, S. 254f. Fn. 105; II, S. 381.772f.776), „der die zweistellige Beziehung zwischen Signum und Signifikat auf die dreistellige Relation zwischen einem Interpreten, der Bedeutung des Zeichens, und dem dargestellten Objekt erweitert“ (AGPH II, S. 723). Der „Interpret“, um dessen Leistung die epistemologisch auf den Forschungsprozess fokussierte Frühphilosophie Peirce' exklusiv kreist, ist dabei nicht mehr das einzelne Subjekt, sondern die „community of investigators“. e), Im Entfaltungsprozess seiner dreistelligen Semiotik deutet der junge Peirce – so zeigt Habermas weiter – seine zeichentheoretische Unterscheidung zwischen „icon“, „index“ und „symbol“ auch „als Ausdruck der grundlegenden Kategorien der Erstheit, Zweitheit und Drittheit, die an die Stelle der kantischen Kategorientafel treten sollen“ (AGPH II, S. 724).¹⁵ Dass Peirces Kategorienlehre (die, als trinitarisch verfasst, reiche religionsphilosophische Implikationen hat) Peirce, wie Habermas in seiner Replik von 2007 schrieb, zu seiner „späten, zeichentheoretisch begründeten Metaphysik der Erstheit, Zweitheit und Drittheit“ führen wird¹⁶, bleibt (dem positiven, religionsbezüglichen Potential nach) 2019 in der Habermaschen Geschichte der Philosophie unanalysiert.

„adverbiell“ konfiguriertes „religious“ (in Deweys Schrift „A Common Faith“) fragt er, ob Habermas „recht dran getan“ hat, in seinem Buch [„in dem der Pragmatismus von Charles S. Peirce eine besondere Rolle spielt“] „die naturphilosophischen Spekulationen [von] Peirce“ einfachhin unrekonstruiert zu lassen?“ (Honneth, *Säkulare Vernunft?*, S. 254).

¹⁴ In der rezenten Peirceliteratur wird häufig darauf hingewiesen, dass Peirces frühe Aufsätze – aus der Optik einer genauen Lektüre des Gesamtopus von Peirce betrachtet, die dessen religionsphilosophische Implikationen im Auge behält – zu den schwächsten seiner Werke zählen. Michael Raposa z. B. verweist darauf, dass Murray G. Murphey schon 1961 in seiner Studie *The Development of Peirce's Philosophy* auf diesen imperfekten Charakter der Peirceschen *Frühschriften* hingewiesen hat (Raposa, *Theosemiotic*, S. 284f., Fußnote 3). Dies zu übersehen hat gravierende Konsequenzen: „Focusing on this series and ignoring much of the rest of what [Peirce] wrote makes it easy to understand how Peirce came to be [...] closely linked to some later pragmatists than a careful and balanced reading of his corpus would encourage of license. Moreover, focusing on these essays as normative for understanding Peirce leads to a very harsh judgment of many of the other things that he wrote, even motivating the attempt to explain them away“ (Raposa, *Theosemiotic*, S. 108).

¹⁵ Die Kategorie „Firstness“ bezieht sich auf unmittelbare Gefühlsqualitäten, „Secondness“ kreist um die Frage der Objekterfahrung, oder, wie Peirce sagt, um den „outward clash“; und „Thirdness“ ist jene Kategorie, in der die *semiotische Ausdrückbarkeit* des Realen thematisch ist. Ihre genauere Analyse führt Peirce in jenen komplexen, religionsphilosophisch aufgeladenen Themenraum, der – in der voll entfalteten Peirceschen Philosophie – mit den Begriffen „synechism“ und „continuity“ („thought“, Vermittlung, Synthesis) angesprochen wird.

¹⁶ Habermas, *Replik*, S. 392.

Auch der *zweite* Teil des Habermasschen Blicks auf Peirce (AGPH II, S. 730–746) bleibt, wie schon Teil eins, überwiegend auf die *Frühphase des Peirceschen Denkens* fokussiert, nunmehr freilich nicht mehr vor allem auf jene Entwicklungen, die sich aus der semiotischen Transformation der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* ergeben. „Man ist versucht zu sagen“, so schreibt Habermas, dass Peirce „auf *dezentralisierende Weise* den Übergang von der ersten zur zweiten kantischen Kritik nachvollzieht“ (AGPH II, 734, Kursivierung L.N.). Habermas bringt in diesem Zusammenhang sein – spezifisch fokussiertes (und damit zugleich eingegrenztes) – Interesse an Peirce wie folgt zum Ausdruck: An Peirces Arbeiten „interessiert mich der Ausblick, den sie auf die formalpragmatische Konzeption der vernünftigen Freiheit des lebensweltlich situierten Handelns freigeben.“¹⁷ „Während bei Kant die synthetische Arbeit des von vernünftigen Ideen geleiteten Verstandes auf die Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft bloß verweist“, so Habermas, stiften bei Peirce „die Kategorien der Sprache und das diskursive Denken der kommunikativ vergesellschafteten Subjekte einen internen Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis“ (AGPH II, S. 734).

Auf diesen (von Habermas hier im Detail nicht näher untersuchten, d. h. als einsichtig nur behaupteten) Übergang richtet er – im weiteren Verlauf des Peirce-Kapitels (AGPH II, S. 737–745) – sein Hauptinteresse, dem er dabei in *dreifacher Hinsicht* nachgeht: a), „im Hinblick auf die Einbettung von Kognition und Handeln in den Kontext der Alltagspraxis, b), im Hinblick auf die Bedeutungstheorie, und, c), vor allem im Hinblick auf die Interdependenz von Vernunft und kommunikativer Vergesellschaftung“ (AGPH II, S. 737). Auch hier dient die Akzentsetzung auf den *soziopolitischen, ethischen und rechtlichen* Diskurs Habermas zur schnellen Abgrenzung von den (in vielen Hinsichten *religionsphilosophisch* aufgeladenen) Denkbewegungen Peirces in seiner „pragmatizistischen“ Spätphilosophie.¹⁸

¹⁷ Ebd. In dieser Habermasschen Fokussierung „auf die Einbettung von Kognition und Handlung in den Kontext der [sozial dimensionierten] Alltagspraxis“ bleiben *die Details* von Peirces Kritik am „Pragmatismus“, die ihn dazu bringen, diesen durch eine komplexere „pragmatizistische“ Philosophie zu ersetzen, unerkundet. Peirce rehabilitiert im semiotisch dimensionierten „objektiven Idealismus“ seiner Spätphilosophie (bei voller Aufrechterhaltung der schneidenden Kritik an den theoretizistischen Aberrationen vor-semiotischer metaphysischer Gedankenfiguren, sh. AGPH II, S. 735 Fußnote 130) „Metaphysik“ auf eine neue Weise. Im Unterschied zu dem, was Habermas in *Auch eine Geschichte der Philosophie* zum stimmigen Resultat der modernen philosophischen Gedankenbewegungen erklärt – den „postmetaphysischen“ Blick auf die Welt – argumentiert der späte Peirce, in seiner fünften „Harvard Lecture on Pragmatism“ (1903), mit Bezug auf die Kategorie „Thirdness“ seiner Semiotik: „Metaphysics is the science of Reality“ (Peirce, *The Three Normative Sciences*, S. 197. Sh. dazu auch Ward, *Peirce and Religion*, S. 110).

¹⁸ Auf Peirces Spätphilosophie kommt Habermas zwar mehrmals kurz zu sprechen (sh. AGPH II, S. 745–748), ihre detailliertere Analyse wehrt er jedoch mit der knappen – im Kontext einer Großstudie, die den Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen nachzugehen sucht, eher erstaunlichen – Bemerkung ab: „Dieser semiotische Idealismus ist nicht mehr unser Thema“ (ebd., S. 746).

Habermas beginnt die Analysen von Teil 2, a), mit einem Blick auf Peirces Kritik am Cartesianischen „radikalen“ Zweifel (sh. auch AGPH II, S. 128) – an jenem „paper doubt“, dem Peirce *den* „wirklichen und lebendigen“ *praktischen Zweifel* entgegensetzt, durch den „im lebensweltlichen Kontext Überzeugungen problematisiert und revidiert werden“ (AGPH II, S. 739). Dieser *praxisbezogene* Zugang lässt sich, b), „auf die bedeutungstheoretische Ebene“ übertragen, indem Peirce die Cartesianische Bestimmung „klarer und distinkter Begriffe“ mithilfe seiner aufs Experimentieren bezogenen „pragmatischen Maxime“ im Raum der Praxis neu ansiedelt.¹⁹ Im Explikationsprozess dieses Zusammenhangs skizziert Habermas sodann²⁰ die (spannungsgeladene) „Interdependenz von Vernunft und kommunikativer Vergesellschaftung“²¹ (AGPH II, S. 737.741–745): „Was sich hier ereignet, ist eine „Umpolung“ des „lebensweltlichen Kontextes. [...] Die Aufklärung revolutioniert den Boden der gesellschaftlichen Integration und sichert diese zugleich auf die einzige, vernünftigen Subjekten angemessene Weise“ (AGPH II, S. 744). In diesem Umpolungsprozess sieht Habermas den zentralen Gehalt des Pragmatismus: „So haben jedenfalls“ – so schreibt er – „William James und F.C.S. Schil-

Im unmittelbaren Anschluss daran räumt Habermas freilich ein, dass das, was in Peirces Spätphilosophie umkreist wird, durch die rezenten säkularistisch fokussierten Nachfolgetheorien nirgendwo insgesamt abgetan ist: „Erinnert uns doch der „semiotische Idealismus an das Naturalismusproblem, das [Peirce] um den Preis einer metaphysischen Konzeption löst – und das weiterhin einer Lösung harrt“ (ebd., S. 746). Habermas macht sich keine Illusionen darüber, dass es für einen säkular dimensionierten „weichen“ Naturalismus“ keinerlei stimmige Begründung gibt, da der „Evolutionbegriff einstweilen zu unterkomplex ist, um die Kontinuität der Übergänge“ (zwischen physikalischen und hermeneutischen Beschreibungen von Welt und Lebenswelt) „begrifflich zu erfassen“ (ebd., S. 747).

¹⁹ Ebd. Peirces „pragmatische Maxime“ wird von Habermas in zwei Versionen zitiert: in Peirces Frühfassung, sowie in der späten Fassung, die Peirce 1905 in „Issues of Pragmaticism“ (The Peirce Edition Project, *The Essential Peirce, Volume 2*, S. 346) formuliert hat (sh. AGPH II, S. 740, Fußnoten 136 und 137). Was bei Habermas dabei abgeblendet bleibt, ist, dass Peirce die pragmatische Maxime explizit auch mit einem religiösen Zentralmotiv in Verbindung bringt: „Man hat [die pragmatische Maxime] ein skeptisches und materialistisches Prinzip genannt“, so schreibt Peirce: „Sie ist aber nur eine Anwendung des einzigen Prinzips der Logik, welches Jesus empfohlen hat: ‚an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen‘, und sie ist mit den Gedanken des Evangeliums eng verwandt“ (Oehler, *Charles S. Peirce*, S. 63).

²⁰ Diese Explikation geschieht mit Blick auf Peirces frühen Aufsatz „Die Festlegung einer Überzeugung“.

²¹ *Zum einen*, so Habermas, zeichnet Peirce dabei „die ‚wissenschaftliche Methode‘ als das bevorzugte Verfahren aus, um in modernen zunehmend pluralistischen Gesellschaften einen Kern gemeinsamer Überzeugungen zu sichern.“ *Andererseits* jedoch „führt gerade die doppelte Perspektive, aus der Peirce die wissenschaftliche Methode betrachtet – *hier* der fallible und revisionäre, an universalistischen Wahrheitsansprüchen orientierte Erkenntnisprozess, *dort* die Verwurzelung des handlungsbezogenen Denkens im Kontext von bewährten Selbstverständlichkeiten und Gewohnheiten – in ein [die eingelebten Kontexte verunsicherndes] Dilemma“, denn die überkommene Verwurzelung wird – in den historisch real werdenden Aufklärungsprozessen – sukzessive subvertiert (AGPH II, S. 743).

ler, John Dewey und George Herbert Mead und die lange Reihe der Anhänger bis zu Hilary Putnam, Richard Rorty, Richard J. Bernstein, Thomas McCarthy und Robert B. Brandom den Geist des Pragmatismus verstanden“ (AGPH II, S. 744).

Habermas hat damit *in einer Hinsicht* zweifellos Recht: In der Tat hat der Pragmatismus diese *aufklärerische*, alte „lebensweltliche Selbstverständlichkeiten“ umpolende Funktion; freilich (und das bleibt bei Habermas abgeblendet) erschöpft er sich in seinen interessanteren Konfigurationen (bei Peirce, Royce, James und Putnam) keineswegs darin: Ist doch der menschheitliche Lernprozess jederzeit eingebettet in Umstände, die eine endliche, lernende „community“ voluntaristisch nicht voll gestalten kann. Peirce beschreibt den limitierten Charakter unseres Lernprozesses so: „Diese Aktivität des Denkens [die sich im kollektiven Forschungsprozess vollzieht], von der wir *nicht* dahin geführt werden, wohin wir es uns wünschen, sondern zu einem vorherbestimmten Ziel, gleicht dem Wirken des Schicksals – d. h. sie gleicht einem Geschehen, das für Peirce (wie Habermas weiß) den Charakter „göttlicher Vorsehung“ (AGPH II, S. 745) hat. Peirce wird die These, dass all unser Wissen im endlichen Wissenschaftsprozess auf einen semiotisch dimensionierten *Grenzbegriff* hingespant bleibt, der unserer *finiten Forschungslogik* vor- und nachgeordnet ist, in seiner *pragmatizistisch gewendeten Spätphilosophie* (in der vierten „Harvard Lecture on Pragmatism“, 1903) so zum Ausdruck bringen: „[T]he universe is a vast representamen, a great symbol of God’s purpose, working out its conclusions in living qualities. [...] *That total effect is beyond our ken*; but we can appreciate in some measure the resultant Quality of parts of the whole.“²²

Da Habermas freilich „[d]ie entscheidende Leistung von Peirce [...] in der Durchführung der Detranszendentalisierung der Vernunft unter Prämissen einer sprachpragmatisch ansetzenden Philosophie der Praxis“ (AGPH II, S. 749) sieht²³, bleibt dieser Themenkreis unanalysiert. Was Habermas aus seiner Lektüre der Schriften des frühen Peirce ableitet ist *ein limitiertes, säkular re-kodiertes Projekt*, das den „objektiven Geist“ („junghegelianisch“-*immanenzfokussiert*) nach- und Neubestimmt (AGPH II, S. 749). Dieses *postmetaphysische* Projekt kreist, so Habermas, um drei offene Fragen: Erstens: „Wie verkörpert sich der moralische Gesichtspunkt der Interessensverallgemeinerung“ in einer kommunikativ gedeuteten Ethik, in der die Subjekte „ihre einschlägigen Handlungskonflikte *selber* kooperativ lösen müssen?“ Zweitens, „Wie lässt sich das kantische Moralprinzip, das in eine Argumentationsregel für praktische Diskurse übersetzt wird, selbst begründen?“ Und, drittens, „Wie lassen sich die Menschenrechte begründen?“ (AGPH II, S. 750) Habermas möchte im Ausgang von den *forschungslogischen Erkundungen* in Peirce’ Frühschriften, in denen eine „Verkörperung von Vernunftoperationen

²² The Peirce Edition Project, *The Essential Peirce, Volume 2*, S. 193–194 (Kursivierung L.N.).

²³ Sh. dazu auch die Peirce-Bezüge in AGPH II, Kapitel 5, „Zur Verkörperung der Vernunft in Praktiken der Forschung und der Politik“, S. 749–760.

in der Forschungspraxis“ aufgezeigt wird, Facetten dieser Analysen auf die von Peirce selbst noch nicht detailliert erkundeten Bereiche von „Moral“ und „Recht“ ausweiten (AGPH II, S. 751.759). Dieses Projekt hat eine eigenständige Qualität, deren Untersuchung uns freilich von der für unsere Erwägungen *zentralen* Frage abführen würde, ob Habermas im Peircekapitel seiner Geschichte der Philosophie den Diskursraum „Glauben und Wissen“ stimmig (oder nur verkürzt) erkundet.

4 Habermas' Abblendung der religionsbezogenen Erkundungsbewegungen im „Cambridge pragmatism“ und im „Neo-Pragmatismus“

Im Schlussteil meines Essays werden auf knappe Weise vier pragmatistische Zugänge zur Religionsphilosophie vorgestellt, die von Peirce (4.1), Royce (4.2), James (4.3) und Putnam (4.4) entwickelt wurden, bei Habermas jedoch weitgehend unanalysiert bleiben.

4.1 Peirce und die Kantischen Postulate

Bereits 1865, in seinen frühen *Harvard Lectures on Logic*, worin er die allerersten Ansätze seiner Semiotik und Kategorienlehre entwickelte, hat Peirce die drei Postulate Kants – „the puzzles of free will, of divinity, and immortality“ – als „the paradoxes which beset our highest practical interest“ bezeichnet.²⁴ In seiner rezenten Studie *Peirce on Religion* untersucht der amerikanische Pragmatismusforscher Roger Ward, „[how the] double-pronged sense of inquiry of religion and science weaves and interweaves through the development of Peirce's philosophy“²⁵, d. h., wie die Fragestellungen, die durch die Kantischen Postulate eröffnet werden, sich – in transformierter Gestalt – durch das Gesamtwerk von Peirce ziehen. „Considering that [Peirce] addresses immortality in the Lowell lectures²⁶, freedom [in his essay ‚Grounds of Validity of the Laws of Nature‘, 1869]²⁷, and ultimately God in ‚A Neglected Argument for the

²⁴ Houser/Kloesel, *The Essential Peirce, Volume 1*, S. 204.

²⁵ Ward, *Peirce and Religion*, S. XIII.

²⁶ Sh. in diesem Zusammenhang auch Charles S. Peirce, „Immortality in the Light of Synechism“ (1893) in: Houser, *The Essential Peirce*, vol. 2, 1–3.

²⁷ Roger Ward zitiert aus diesem Peirceschen Aufsatz die Passage über „self-control“, in der Peirce den „necessitarianism“ kritisiert. Zu Peirces semiotischer Relektüre des Kantischen Freiheitspostulates sh. auch Nagl, *Transformationen der Kantischen Postulatenlehre im „Cambridge Pragmatism“*, Abschnitt 3.1.2.

Reality of God', we see" – so schreibt Ward – „that he is comprehensive in addressing what he calls the most practical of our questions in 1865, immortality, freedom, and Divinity. These are the touchstone questions that provide continuity to his philosophical enterprise.“²⁸ Die religionsphilosophischen Interessen von Peirce kulminieren in zwei Aufsätzen, die beide – als der „pragmatizistisch“ gewendeten Spätphilosophie Peirces zugehörig – in Habermas' Peirce-Kapitel unerwähnt bleiben.²⁹ Der erste Aufsatz, „Evolutionary Love“ (1893), ist eine schneidende Kritik an einem abstrakten Evolutionsbegriff. Darwins These, dass die „natürliche Selektion“ zum „survival of the fittest“ führt, hat, so Peirce, ihren prekären Hintergrund in einer ökonomistisch ausstaffierten „greed-philosophy“, einer „Philosophie der Gier“, die dem Motto folgt „Every individual for himself, and the devil take the hindmost“: „Jesus, in his Sermon on the Mount“ – betont Peirce – „expressed a different opinion.“³⁰ Peirces Analysen der kosmischen Evolution und des menschheitlichen Lernprozesses kreisen, Darwin-kritisch, um den (religionsphilosophisch aufgeladenen) Begriff der anerkennenden Liebe³¹, um einen Begriff des

²⁸ Ward, *Peirce and Religion*, S. 53.

²⁹ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die amerikanische Charles S. Peirce Society 2020 in ihrem Newsletter über ein neu erwachtes, großes Interesse an der *religionsphilosophischen* Tiefendimension der Peirceschen Semiotik berichtet: „Trending: Peircean Philosophy of Religion“, heißt es dort: „As is evidenced by many of the books recently published, contemporary theologians and philosophers of religion have found in Peirce's late work a rich set of resources by which to understand God, creation, and the role of humans in God's providential plan“ (The Charles S. Peirce Society Newsletter, 4: 2, November 2020, S. 6).

³⁰ Peirce, „Evolutionary Love“, in: Houser / Kloesel, *The Essential Peirce*, vol. 1, S. 356.

³¹ Damit wir den evolutionären Lernprozess („the growth of symbols“) verstehen können – so argumentiert Peirce – brauchen wir eine komplexe zeichentheoretisch dimensionierte philosophische Theorie, die nicht (wie jene Darwins) auf reduktionistische Weise die „Zufallsvariationen“ überbetont. Eine stimmige Theorie der Evolution muss die innere Dynamik von „Semiosis“ (die komplexe Struktur der Zeichen-Differenzierung) ins Zentrum rücken: die Fähigkeit der Zeichen, „das Andere“ auf kreative Weisen zu re-interpretieren. Zeichenwachstum ist nicht mit der abstrakten Idee des „Dominierens“ verbunden, sondern mit dem dialektischen Prozess von Anerkennung und Liebe, d. h. mit einem Prozess, der im Johannesevangelium des Neuen Testaments ausgedrückt ist: „Love, recognizing germs of loveliness in the hateful, gradually warms it into live, and makes it lovely“ (Houser/Kloesel, *The Essential Peirce, Volume 1*, S. 354). „This is the sort of evolution“, so schreibt Peirce, „that synechism calls for“ (ebd.). Diese „Aufhebung“ des Negativen in der Liebe hat Anklänge an Hegels Dialektik. Bei aller expliziten Hegel-distanz war für Peirce Hegel nicht nur ein wichtiger Vorläufer seiner eigenen Zeichentheorie, er rang auch, so Peirce, mit der Idee des „Synechismus“. In seinem Aufsatz „Immortality in the Light of Synechism“ (The Peirce Edition Project, *The Essential Peirce, Volume 2*, S. 1) definiert Peirce „synechism“ als „the tendency to regard everything as continuous“, wobei er „continuity“ auf eine (an Hegels triadisch strukturierte *Bewegung des Begriffs* erinnernde) Art erläutert, indem er sie strikt von der binären Parmenideischen Trennung zwischen Sein und Nicht-Sein unterscheidet: „There is a famous saying of Parmenides [...], ‚being is, and non-being is nothing‘. This sounds plausible; yet synechism flatly denies it“ (Ebd., S. 2). Die synechistische Kontinuität resituiert, so wie Hegels *Begriffsdialektik*, die dichotomische Abstraktheit

semiotischen „Synechismus“, der, wie Peirce schreibt, in der Lage sein wird „to produce the genuine agapasticism at which Hegel was aiming.“³²

Die volle Erkundung dieses Motivs, das das Zentrum der reifen Peirceschen Semiotik bildet, findet sich freilich erst in den Erwägungen zur „God hypothesis“ (d. h. zum transformierten Kantischen „Postulat Gottes“) in Peirces Text aus dem Jahr 1908, „A Neglected Argument for the Reality of God“³³ – dem (von Habermas, erstaunlicherweise, nirgendwo erwähnten) „locus classicus“ der Peirceschen Religionsphilosophie, um den sich in den letzten Jahren, vor allem im amerikanischen Pragmatismus-Diskurs, viele interessante Debatten entwickelt haben.³⁴ Vor dem Hintergrund von Kants Kritik an allen *theoretischen* Gottesbeweisen sucht Peirce hier die Gottesfrage von Aussagen über Gottes „Existenz“ abzukoppeln (die, in der Terminologie von Peirce gesprochen, der Kategorie „Zweitheit“, d. h. der Objekterfahrung, zugeordnet sind) und sie in der Kategorie „Drittheit“, der „kontinuierlichen Zeichenvermittlung“ (d. h. der sukzessiven Entdeckung, dass alle Realität zeichenartigen Charakter hat), anzusiedeln. Peirce schrieb seinen Text „A Neglected Argument“ in einer Zeit, in der sich die szientistische Reli-

dyadischer Gegenüberstellungen, ohne dass dabei freilich deren wichtige (jedoch nur interimistisch bedeutsame) Rolle *in toto* devalidiert würde: kann doch, wie Hegel sagt, „der [trennende] Verstand nicht geschenkt werden“. „Synechism“, so schreibt Peirce in diesem Sinne, „can never abide dualism“, doch er reinterpretiert und synthetisiert die dyadische Logik „which performs its analyses with an axe, leaving, as the ultimate elements, unrelated elements of being“ (The Peirce Edition Project, *The Essential Peirce, Volume 2*, S. 2; sh. in diesem Zusammenhang auch Nagl, *Peirce on Hegel, Pragmatism, and the „triadic Class of Philosophical Doctrines“*). Die Idee des „Synechismus“ ist freilich nicht einfachhin „kosmologisch“ dimensioniert, sondern hat das Potential, zu einer „personal relationship to God“ zu führen. In seinem Aufsatz „The Law of the Mind“ (1892) schreibt Peirce: „A genuine evolutionary philosophy, that is, one that makes the principle of growth a primordial element of the universe, is so far from being antagonistic to a personal creator, that it is really inseparable from that idea; while a necessitarian religion is in an altogether false position and is destined to become disintegrated. But a pseudo-evolutionism which enthrones mechanical law above the principle of growth, is at once scientifically unsatisfactory, as giving no possible hint of how the universe has come about, and hostile to all personal relations to God“ (Houser/Kloesel, *The Essential Peirce, Volume 1*, S. 331). Roger Ward verweist darauf, dass dieser Essay, in dem Peirce von der Möglichkeit einer „personal relation to God“ spricht, im gleichen Jahr verfasst wurde, in dem Peirce in der St. Thomas Church in New York City, eine (wie Peirce selbst schreibt) „mystische“ Erfahrung machte: Peirce wurde bei einem Kirchenbesuch (wie er in seinem Brief an den Rektor der St. Thomas Church vom 24. April 1882 berichtet [Ward, *Peirce and Religion*, S. 58–59]) – nach Jahren der Kirchendistanz – vom unabweisbaren Wunsch ergriffen, die Heilige Kommunion zu empfangen: Freilich suchte er sich selbst zu sagen: „I must not go to communion without further reflection! I must go home & duly prepare myself before I venture. But when the instant came, I found myself carried up to the altar rail, almost without my own volition. [...] I seemed to receive the direct permission of the Master [= of Jesus (Ward, *Peirce and Religion*, S. 7)] to come.“

³² Houser/Kloesel, *The Essential Peirce, Volume 1*, S. 363.

³³ The Peirce Edition Project, *The Essential Peirce, Volume 2*, S. 434–450.

³⁴ Sh. Nagl, *Charles Sanders Peirce, Ein vernachlässigtes Argument für die Realität Gottes*, S. 454–457.

gionsdistanz rasch zu verbreiten begann. Im Gegenzug dazu argumentierte er, dass Atheismus und Agnostizismus nicht stimmige Ergebnisse der Wissenschaft selbst sind, sondern das Resultat einer oberflächlichen Analyse der Tiefenstruktur und des Hintergrunds wissenschaftlicher Untersuchungen: „Der durchschnittliche Wissenschaftler [...] hat sich zum Ignoranten gewandelt“, so schreibt Peirce 1911. „Seine besonders enge, aber gründliche Ausbildung hat ihn zu einer seltsamen Mischung aus Aufklärung und einem Äquivalent von Aberglauben gemacht.“³⁵ Peirce trägt seine Erwägungen über „God’s reality“ in drei Schritten – in einem „nest of three arguments“ – vor. Den ersten Schritt nennt er das „humble argument“, das jedem Menschen, ob gebildet oder ungebildet, zugänglich ist. Dieses „bescheidene Argument“ hat seinen Ort in der „Versonnenheit“ (dem „musement“³⁶) des Menschen, d. h. im „freien Spiel der Einbildungskraft“, das sich, untechnisch, mit den geordneten Interrelationen des Kosmos beschäftigt: „This entirely honest, sincere, and unaffected, because unpretense, meditation upon the Idea of God [will], by developing a deep sense of adorability of that Idea [...], [bring forth] a Truly religious belief in His Reality and His nearness.“³⁷

Peirce ist sich darüber im Klaren, dass, wird dieses „humble argument“ kritisch von außen sondiert, gravierende Probleme entstehen können, da die durch das Spiel der Versonnenheit in den Raum tretende „God hypothesis“, weil sie nicht durch empirische Validierung bestätigt werden kann, von der üblichen Form wissenschaftlicher Hypothesen signifikant unterschieden ist. Vermag dann vielleicht der historisch entfaltete philosophisch-theologische Diskurs dieses Manko zu kompensieren? Diese Hoffnung, so argumentiert Peirce im Schritt zwei seines „nest of three arguments“, erfüllt sich leider nicht, hat doch die konventionelle philosophische Theologie die Tendenz, auf unhaltbare Annahmen zurückzugreifen, wenn sie die „Existenz“ Gottes zu demonstrieren sucht³⁸, nicht zuletzt auf die „Methode der Autorität“, die in kirchlichen Kreisen überall zu finden ist. Im dritten Schritt seiner Erwägungen sucht Peirce daher nach einem

³⁵ Peirce, „Critique des religiösen Glaubens“, in: Deuser, *Charles Sanders Peirce*, S. 418f.

³⁶ „Musement“, so schreibt Michael Raposa, „originates as a form of esthetic play but can evolve into prayer-as-meditation, while also being treated as the first (abductive) stage in an argument for the reality of God“ (Raposa, *Peirce and Modern Religious Thought*, S. 343).

³⁷ Charles S. Peirce, „A Neglected Argument for the Reality of God“, in: The Peirce Edition Project, *The Essential Peirce, Volume 2*, S. 446.

³⁸ In seinem Text „What is Christian Faith“ schreibt Peirce: „[Theologians] swamp religion in fallacious logical disputations. Thus, the natural tendency is to the continual drawing tighter and tighter of the narrowing bounds of doctrine, with less and less attention to the living essence of religion“ (Hartshorn/Weiss/Burks, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* [1931–1958], CP 6.438). Eine „religion of love“ (CP 6. 443) sucht diese fragwürdigen parochialen Grenzen zu überwinden: „Let us endeavor with all our might to draw together the whole body of believers in the law of love into sympathetic unity of conscience“, schreibt Peirce. „Discountenance as immoral all movements that exaggerate differences, or that go to make fellowship depend on formulas invented to exclude some Christians from communion with others“ (CP 6.445).

neuen Weg, die Gotteshypothese zu stützen, indem er darauf hinweist, dass es einen zentralen Berührungspunkt zwischen der Tiefenstruktur der „Versonnenheit“ und jenem „abduktiven“ Erraten³⁹ gibt, das im Zentrum aller wissenschaftlichen Innovationen steht. Peirce zufolge findet das erfolgreiche wissenschaftliche Forschen seine Hypothesen nicht „zufällig“, wie die Darwinisten dies glauben, sondern der wissenschaftliche „Rateinstinkt“ hat allein deshalb Erfolg, weil er bereits (auf vage Weise) eingestimmt ist auf die „objektive Geistartigkeit“ des Realen. Erst eine semiotische Tiefenanalyse des Wissenschaftsprozesses, die fokussiert ist auf die Möglichkeitsbedingungen des abduktiven Rateinstinks, kann, so Peirce, das „humble argument“ auf argumentative Weise stützen. Durch diese These „verwissenschaftlicht“ Peirce die Religion freilich nicht – wie seine Kritiker (und manche seiner falschen Freunde) behaupten, ist doch für Peirce, wie der Pragmatismusforscher Douglas R. Anderson zurecht geltend macht, „science without religion [...] mere scientism – an uninspired [...] theoria. And religion without science becomes tenacious individually and authoritative communally – it becomes blind and incapable of growth.“⁴⁰

4.2 Religionsbezogene Motive bei Royce

Freilich: Nicht nur Peirce kann in der Pragmatismusanalyse eine reiche Fundquelle für religionsbezogene Erwägungen sein, wie Habermas 2007, in seiner „Replik“, noch schrieb. Im „Cambridge pragmatism“ ist für solche Erkundungen auch sein Gesprächspartner Josiah Royce, der in Habermas' Geschichte der Philosophie unerwähnt bleibt, eine zentrale Figur.⁴¹

Das soll durch einen kurzen Blick auf Royces Erwägungen zu „Unsterblichkeit“ und zum „Gottes-Postulat“ vorgestellt werden.

Royce untersuchte das Thema der Unsterblichkeit 1899 in seiner Ingersoll Lecture⁴² *The Conception of Immortality*⁴³, in der er (vielfach durch Kant informiert) den Zusammenhang

³⁹ Peirce nennt dieses Erraten auch ein abduktives „divining“ – „[the] spontaneous conjecture of instinctive reason“ (The Peirce Edition Project, *The Essential Peirce*, Volume 2, S. 443).

⁴⁰ Anderson, *Three Appeals in Peirce's Neglected Argument*, S. 360.

⁴¹ Royces zentrale Rolle in der Genese des klassischen Pragmatismus-Diskurses hat Frank M. Oppenheim 2005 in seiner komprehensiven Studie *Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce's Interactions with Peirce, James, and Dewey* ausführlich dargestellt.

⁴² Das im klassischen „Cambridge pragmatism“ *philosophisch* durch Kants Postulatenlehre (mit-)dimensionierte Thema „Unsterblichkeit“ wurde *institutionell* durch die 1893 von Caroline Haskell Ingersoll in Harvard eingerichteten „Ingersoll Lectures on the Immortality of Man“ großer öffentlicher Aufmerksamkeit zugeführt. Zwei der „Cambridge pragmatists“ widmeten sich als Ingersoll Lecturers der Frage der „Unsterblichkeit“: William James im Jahr 1897 und Josiah Royce 1899.

⁴³ Royce, *The Conception of Immortality*. Royce veröffentlichte 1912 einen weiteren Essay zu diesem Themenbereich: „Immortality“.

zwischen der Suche des Menschen nach authentischer „Individualität“ und der (erhofften) Entbergung jenes ihm unbekanntem Sinnzusammenhangs sondiert, in dem sich sein endliches Handeln als eingebettet erweist: „[A]ll men including yourself are more or less mysterious beings to you“⁴⁴, schreibt Royce. „What I want to show you is that the chief mystery of any man is precisely the mystery of his individual nature, i. e., of the nature whereby he is this man and no other. I want to show you that the only solution of this mystery lies in conceiving every man as so related to the world and to the very life of God, that in order to be an individual at all a man has to be very much nearer to the Eternal than in our present life we are accustomed to observe.“⁴⁵

So wie Kant verweist auch Royce darauf, dass die grenzbegriffliche Idee „vollendeter Individuierung“ abhängt von der Bestimmung des Einzelnen, Glied eines „Reichs der Zwecke“ zu sein (dessen „Oberhaupt“ Gott ist, wie Kant postuliert⁴⁶). Unsere Individuierung – das ist der Ausgangspunkt des Unsterblichkeitsdiskurses auch bei Royce – ist unvollendet, sie bedarf der Ergänzung, die das endliche Individuum nicht allein bewirken kann, die es vielmehr von einer göttlichen „con-currence“ erhofft, d. h. von einer Re-situierung unseres endlichen Handelns in einem Gesamtsinn, in dem unsere Individualität, die dabei erhalten bleibt, durch „God, the primary individual“⁴⁷, komplettiert wird. Die erhoffte Entbergung dieses Sinnzusammenhangs wird – wie schon bei Kant so auch bei Royce – zwar nirgendwo im Detail antizipierbar, kann aber (als „Vernunftgeheimnis“) über Einkreisungsversuche und Negationen grenzbegrifflich-indirekt approximiert werden.

4.3 Post-Kantische Religionserkundungen in den Schriften von William James

Der für den amerikanischen religionsphilosophischen Diskurs bis heute wichtigste Pragmatist ist zweifellos William James. In *Auch eine Geschichte der Philosophie* wird er zwar hin und wieder als ein Denker, dessen pragmatistische „Rationalitäts- und Handlungstheorie“ sich „mit den kritischen Intentionen der Gesellschaftstheorie trifft“ (AGPH II, S. 601.705.744), erwähnt;

⁴⁴ Royce spielt hier auf Kants Einsicht in die Begrenztheit nicht allein der Fremd-, sondern auch der Selbstkenntnis an, die sich auch auf die Kenntnis unserer tatsächlichen Handlungsintentionen bezieht (sh. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 407).

⁴⁵ Royce, *The Conception of Immortality*, S. 5. Das Eingebettetsein jeder Einzelhandlung in einen Gesamtsinnzusammenhang ist ja, wie Royce argumentiert, weder im endlichen individuellen noch im endlichen kollektiven Handeln voll auslotbar.

⁴⁶ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 433f.

⁴⁷ Royce, *The Conception of Immortality*, S. 65.

seine beiden zentralen *religionsphilosophischen* Schriften, *The Will to Believe* und *The Varieties of Religious Experience*, bleiben jedoch unanalysiert.⁴⁸

Die Studie *The Varieties of Religious Experience* (1898) kreist, so James, um das Projekt „to make the hearer or reader believe, what I myself invincibly do believe, that, although all the special manifestations of religion may have been absurd (I mean its creeds and theories), yet the life of it as a whole is mankind’s most important function.“⁴⁹ Die Grundlagen zu seinen Untersuchungen hatte James bereits 1897 in seiner Schrift „Der Wille zum Glauben“ entwickelt, wo er die Eigenart der „religiösen Hypothese“ von anderen Hypothesen, vor allem den wissenschaftlichen, abgrenzt. Das handlungsbestimmende „Experiment“ Religion, so James, beginnt an einem bestimmten, *existenziell ausgezeichneten* Punkt: dort, wo unsere kognitiven Geltungsansprüche ins Unentscheidbare führen und wir zugleich *nicht* – wie bei den meisten wissenschaftlichen Fragen – zuwarten können, bis die „community of investigators“ hinreichend gute Gründe zur Entscheidung für die eine oder die andere Option findet.⁵⁰ Gott ist, so James, weder wissenschaftlich noch „spekulativ“ zu „demonstrieren“. Das ist jedoch kein Hinderungsgrund, sondern vielmehr die konstitutive Voraussetzung der („riskanten“) Option Religion – jener handelsbestimmenden Wahl, in die James das Kantische Postulat „Gott“, pragmatistisch, transformiert. In der Frage unseres Weltbilds müssen wir, grob gesprochen, zwischen zwei Grundhypothesen wählen, der atheistisch-agnostischen und der religiösen. James präzisiert die Struktur dieser Wahl durch folgende Differenzierungen: „Die Entscheidung [...] zwischen zwei Hypothesen wollen wir eine *Option* nennen. Es gibt deren mehrere Arten. Eine Option kann sein: 1. *lebendig* oder *tot*; 2. *unumgänglich* oder *vermeidlich*; 3. *bedeutungsvoll* oder *unerheblich*“; eine Option ist dann „eine *echte* [...], wenn sie unumgänglich,

⁴⁸ Hans Joas hat darauf hingewiesen, „dass gerade der amerikanische Pragmatismus, in dessen Darstellung Habermas seine Philosophiegeschichte gipfeln lässt“, die „Vernunft“ nie einfachhin als „säkular“ behandelt hat. Argumentationen können sich für die klassischen Pragmatisten nicht nur auf Wissenschaft, Ethik und Verfassungsrecht, sondern auch auf den religiösen Glauben erstrecken. Deshalb, so schreibt Joas, ist es „fast schon sensationell“, dass in Habermas’ Pragmatismus-Analysen nirgendwo ausführlicher „vom bekanntesten Vertreter dieser Denkschule, von William James“, die Rede ist, „dessen Buch über Religion das in der englischsprachigen Welt wohl verbreitetste überhaupt zum Thema ist“ (Joas, *Was weiß, wer glaubt?*).

⁴⁹ William James an Ralph Barton Perry, zitiert in: James, *The Varieties of Religious Experience*, S. XIX. (M. E. Martys, Introduction).

⁵⁰ Als sterbliche Individuen handeln wir in manchen der Entscheidungen, die zentrale Aspekte unseres „Weltbildes“ tangieren, unvermeidbar unter Endlichkeitsdruck. Das klassisch-metaphysische Projekt, zwingende „Gottesbeweise“ aufzustellen, hält James freilich, ganz auf der Linie der modernen Religionskritik, für gescheitert: „Allein die Tatsache, dass alle Idealisten nach Kant sich berechtigt fühlten, [Gottesbeweise] entweder zu beargwöhnen oder über sie hinwegzugehen, zeigt, dass sie nicht solide genug sind, um der Religion als ein allestragendes Fundament dienen zu können“ (James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, S. 432).

lebendig und bedeutungsvoll ist.“⁵¹ *Echte* Optionen beruhen nicht auf *toten* Hypothesen. Eine „lebendige Hypothese“, so James, wird nicht nur gewusst, sondern tritt mit dem Anspruch auf, geglaubt zu werden. Sie wird „von dem, welchem sie sich darbietet, wirklich als Möglichkeit empfunden.“ Maßstab der „Lebendigkeit“ ist nicht die innertheoretische Schlüssigkeit, die schon „vor“ dem Handeln vorliegt, sondern dass eine Hypothese „die Willigkeit zu handeln“ einschließt. Das Kantische „Postulat“ Gott wird somit bei James transformiert zur Glaubens-„Option“.⁵²

4.4 Szientismuskritik und Religionsphilosophie bei Hilary Putnam

Religion ist nicht nur ein wichtiges Thema im klassischen Pragmatismus, auch im rezenten Neo-pragmatismus versandet der philosophische Religionsdiskurs keineswegs. In den drei kurzen Referenzen auf Putnam in *Auch eine Geschichte der Philosophie* (AGPH II, S. 577.744.746) geht es Habermas freilich nur um Aspekte der Putnamschen Szientismuskritik,⁵³ sowie um Putnams Engagement für gesellschaftliche Aufklärung. Die religionsphilosophischen Erwägungen, welche Putnam 1992 in seiner Schrift *Renewing Philosophy* in Analysen von James' und Wittgensteins Interpretationen des „religiösen Glaubens“ vorlegte⁵⁴ und 2008 in *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas Wittgenstein* ausführlich darstellte⁵⁵, liegen (allein schon historisch-zeitlich) jenseits des von Habermas in *Auch eine Geschichte der Philosophie* sondierten Diskursraums. Sie sind jedoch für die Frage, wie sich das Verhältnis von Wissen und Glauben in den rezenten *neopragmatistischen* Debatten rekonfiguriert, von großer Bedeutung.

Putnam zeigt, *zum einen* – dabei in weitgehender Übereinstimmung mit Habermas – dass der Pragmatismus, in seiner Gesamttenenz, einer Weiterentwicklung der Aufklärung verpflichtet ist (einem „third Enlightenment“⁵⁶, wie Putnam dies formuliert). Diese *erste Hauptfacette* des Pragmatismus sieht Putnam stimmig entfaltet in John Deweys sozialphilosophischen Analysen des Lernpotentials moderner Demokratien. Freilich: Deweys soziopolitisch fokussierte Erkundungen der menschlichen Praxis haben zugleich – wie Putnam, *nunmehr anders als Habermas*, argumentiert – deutliche Grenzen. Dass der endliche Mensch, obzwar er

⁵¹ James, *Der Wille zum Glauben*, S. 129.

⁵² Ebd.

⁵³ Sh. in diesem Zusammenhang Putnam, *Pragmatism and Nonscientific Knowledge*.

⁵⁴ Putnam, *Renewing Philosophy*.

⁵⁵ Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*.

⁵⁶ Putnam, *Ethics without Ontology*, S. 96.

in der Ausgestaltung sozialer Lebensformen sein Handeln in der Regel intelligenzgeleitet bestimmen kann, zugleich auch vor theoretisch wie experimentalistisch unabklärbaren Situationen und „Zwangentscheidungen“ steht, bleibt in Deweys pragmatistischer Sozialphilosophie weitgehend unthematisiert.⁵⁷ Mit solchen Grenzsituationen, die vor allem auch am Ort der Frage, ob man die „Option“ des religiösen Glaubens für sich verbindlich machen will, auftreten, hat sich – anders als Dewey, wie Putnam argumentiert – William James ausführlich beschäftigt. Dessen Essay *The Will to Believe* „ist von der Kritik zwar häufig angefeindet worden, doch [so betont Putnam] nach meiner Überzeugung ist seine Logik wirklich präzise und unanfechtbar.“⁵⁸ Die theoretisch weder sicherbare noch stimmig diskreditierbare, praxisbestimmende „Option“ Religion, die um das zentrale Postulat eines „rettenden Göttlichen“ kreist, ist bei Dewey, so Putnam, ihrer komplexen Struktur nach, nirgendwo voll in die Tiefe erkundet, denn Deweys interpretiert – feuerbachnahe – „God as a human projection that embodies our highest ideals.“⁵⁹

Putnam stimmt mit Dewey zwar darin überein, dass die Prädikate „gerecht“ und „gut“ – die in der religiösen Rede „Gott“ in *perfekter* Weise zugeschrieben werden – auch unsere validen normativen Ideale sind, doch unterstreicht er, was Dewey abzublenden geneigt ist, dass wir diese Ideale nicht nur nicht individuell, sondern auch nicht sozial (nicht als Menschengattung „in the long run“) *voll* zu implementieren in der Lage sein werden. Vor dem Hintergrund dieses Endlichkeitsbewusstseins hält Putnam, anders als Dewey, einen transzendenz-distanten exklusiven Humanismus (der sich als das schlüssige Endprodukt eines aufgeklärten Religionsdiskurses verstehen will) für überaus prekär: „[D]ie Vergötterung der Menschheit (welche stets mit der Umwandlung der ‚Humanität‘ in eine bloße Abstraktion einhergeht)“, schreibt Putnam, „stellt eine beängstigende Tendenz dar – eine Tendenz, von der sich viele Menschen, die im Grund gut sind, angezogen fühlen. Mein Freund Benjamin Schwarz bemerkte mir gegenüber einmal ‚Der Mensch ist der schlechteste Gott, den es gibt‘, und diese Bemerkung hat einen tiefen Eindruck in mir hinterlassen.“⁶⁰

Da Putnam der immanentistisch fokussierten Selbstvergöttlichung des Menschen nicht nähertreten will, sucht er nach einer komplexeren, post-religionskritischen Erkundung von Religion, die er, u. a., in Martin Bubers Analysen der religionsphilosophischen Implikationen

⁵⁷ In solchen Entscheidungssituationen der existentiellen Art, so argumentiert Putnam in seinem Essay „Dewey’s Politikbegriff – Eine Neubewertung“, ist „Deweys Empfehlung, von der Intelligenz geleitete Experimente zur Lösung ethischer Probleme einzusetzen, keine wirkliche Hilfe“ (Putnam, *Deweys Politikbegriff*, S. 239).

⁵⁸ Putnam, *Deweys Politikbegriff*, S. 241.

⁵⁹ Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, S. 101.

⁶⁰ Putnam, *Plädoyer für die Verabschiedung des Begriffs „Idolatrie“*, S. 50.

unserer kommunikativen „I-You‘-Relation“⁶¹ findet. Gegen die Substitution Gottes durch den Perfektionsbegriff unserer normativen Ideale bringt Putnam eine „personal dimensionierte“ Vorstellung des Unendlichen wieder in Sicht: „God is not an ideal of the same kind as Equality and Justice“, schreibt Putnam: „The traditional believer – and this is something I share with the traditional believer [...] – visualizes God as a supremely wise, kind, just *person*.“⁶²

Für Putnam liegt dabei freilich zugleich auf der Hand, dass ein religiöser Glaube, der die Ich-Du-Beziehung zum Göttlichen (in einem abstrakten Modus selbstgenügsamer Innerlichkeit) von der endlichen, menschlichen Praxis isoliert, eine trügerische Illusion ist: „The aim of a Buberian philosophy“, so schreibt Putnam, „is to teach us that the experience of the divine is not an end in itself [...] but [...] the transformation of the life in the world through the transforming effect of the recurrent ‚I-You‘ relation.“⁶³

Schlussbemerkung: *Auch eine Geschichte der Philosophie* – ein offenes, unvollendetes Projekt?

Da die religionsphilosophischen Aspekte des Peirceschen, Royceschen, Jamesschen und Putnamschen Pragmatismus im zweiten Band von Habermas’ Studie *en detail* noch ununtersucht blieben, wäre zu hoffen, dass Habermas sein großes Emeritierungs-Projekt in einem dritten Band fortsetzen wollte. Das würde es auch möglich machen, dass Habermas einen genaueren Blick auf die komplexen religionsbezüglichen Lernbewegungen in der Peirceschen *Spätphilosophie* und im „Cambridge pragmatism“ insgesamt wirft. Gegenwärtig, 2021, formuliert er das Zentralmotiv seiner großen Studie (in seinem „Reply“ auf die Aufsätze seiner Schüler, die sich mit Habermas’ *Geschichte der Philosophie* in der Zeitschrift *Constellations* auseinandersetzen) – rückblickend, und für ein Großprojekt, das der Erkundung der „Spuren des Diskur-

⁶¹ Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Kapitel 3, „What *I and Thou* is Really Saying“, Unterabschnitt „The ‚I-You‘Relation“, S. 60–67. Hier gibt es viele (in der gegenwärtigen Putnamrezeption im Detail noch nicht untersuchte) Berührungspunkte mit dem (religionsphilosophisch aufgeladenen) Kommunikationsbegriff von Peirce (sh., z. B. Raposa, *Theosemiotic*, S. 102), sowie mit der religiös dimensionierten „Community“-Architektur von Josiah Royce (sh. Nagl, *Josiah Royce’s Kant- and Hegel-inspired interpretation of religion*).

⁶² Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, S. 102. Sh. in diesem Kontext auch Peirces These „that there cannot be a ‚more adequate way‘ of understanding the cause or creator of the universe ‚than as vaguely like a man‘ (*Collected Papers of Charles S. Peirce*, CP 5.536)“ (Raposa, *Theosemiotic*, S. 87).

⁶³ Hilary Putnam, „What ‚*I and Thou*‘ is Really Saying“, in Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, S. 64. Diese wichtige Pointe hat Sami Pihlström in seiner Putnam-Interpretation so zusammengefasst: „The vertical dimension [the love of God] means nothing without the horizontal dimension. It’s not love of God if it doesn’t lead to the commandment to love your neighbor“ (Pihlström, *Rorty versus Putnam*, S. 89).

ses über Glauben und Wissen“ gewidmet ist, einigermaßen erstaunlich – ja so: „The primary interest [of my project] is not in the relationship between philosophy and religion. Rather the motivating question is whether the power of the fragile reason of a natural being endowed with language is still able to provide orientation when faced with the challenge of coping with the overwhelming historical problems today.“⁶⁴

Freilich: Die religionsphilosophischen Erwägungen von Peirce, Royce, James und Putnam legen diesen Fokus auf einen säkularen „Immanentismus“ und seine schwierigen Folgeprobleme keineswegs nahe. Das Verhältnis zur Religion ist für die „Cambridge pragmatists“ *nicht* dadurch gekennzeichnet, dass sich in der entfalteten Moderne nur mehr von außen – in unüberbrückbarer säkularer Distanz – ein sehnsuchtsvoller (den *Noch-Gläubigen* gegenüber freundlicher) Blick auf die *philosophisch* für unrekonstruierbar erklärte *alte Geistesgestalt der Religion* werfen lässt, sondern durch den Versuch – in Fortsetzung und Transformation jenes religionsbezogenen Diskursraums, der durch die Kantischen Postulatenlehre in den aufgeklärten Raum der Moderne getreten ist – die „Option Religion“ philosophisch-argumentativ weiterzuerkunden. Dieses unabgeschlossene philosophische Projekt ist auch heute, in „a secular age“, nirgendwo, nicht einmal im zunehmend religionsdistanten Europa, insgesamt abgeklungen.

Literatur

- Anderson, Douglas R.: „Three Appeals in Peirce’s Neglected Argument“, in: Transactions of the Charles S. Peirce Society 1990, Vol. XXVI/ 3, S. 349–362.
- Deuser, Hermann (Hg.): Charles Sanders Peirce, Religionsphilosophische Schriften. Hamburg: Meiner 1995.
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.
- Habermas, Jürgen: „Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen“, in: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hgg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien/Berlin: Oldenbourg 2007, S. 390–392.
- Habermas, Jürgen: „Reply“, in: Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory, 28/1, „Symposium on Jürgen Habermas, ‚Auch eine Geschichte der Philosophie‘“. Hoboken, New Jersey: Oxford: Wiley-Blackwell 2021, S. 67–78.
- Hartshorn, Charles/Weiss, Paul/Burks, Arthur (Hgg.): Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 1931–1958 (= CP).
- Honneth, Axel: „Säkulare Vernunft? Eine kleine Rückfrage an ein großes Buch“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2 (2021), S. 241–256.
- Houser, Nathan/Kloesel, Christian (Hgg.): The Essential Peirce, Volume 1. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1992.

⁶⁴ Habermas, *Reply* [2021], S. 67.

- James, William: „Der Wille zum Glauben“, in: Martens, Ekkehard (Hg.): Pragmatismus. Ausgewählte Texte. Stuttgart: Reclam 1975, S. 128–160.
- James, William: *The Varieties of Religious Experience*. Harmondsworth u. a.: Penguin Books 1982.
- James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel-Verlag 1997.
- Joas, Hans: „Was weiß, wer glaubt? Im neuen Buch von Jürgen Habermas fragt die Vernunft nach dem Erbe der Religion“ (= Rezension von Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie), in: *Süddeutsche Zeitung*, 15.11.2019.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie Ausgabe, Berlin 1900ff.
- Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kant*. Berlin: de Gruyter 1969.
- Nagl, Ludwig: „The ambivalent status of reality in K.O. Apel’s ‚transcendental-pragmatic‘ reconstruction of Peirce’s semiotic“, in: Edward G. Moore/Richard S. Robins (Hgg.): *From Time and Chance to Consciousness. Studies in the Metaphysics of Charles S. Peirce. Papers from the Sesquicentennial Harvard Congress*. Oxford – Providence, R.I.: Berg 1994, S. 55–63.
- Nagl, Ludwig: „Die unerkundete Option: Pragmatistische Denkansätze in der Religionsphilosophie. Anmerkungen zur Habermasschen Skizze nachkantischer Religionsbegriffe“, in: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hgg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien/Berlin: Oldenbourg 2007, S. 186–215.
- Nagl, Ludwig: „Das verhüllte Absolute: Religionsphilosophie bei Habermas und Adorno“, in: Ludwig Nagl: *Das verhüllte Absolute. Essays zur zeitgenössischen Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main u. a.: Lang 2010, S. 13–27.
- Nagl, Ludwig: „Peirce on Hegel, Pragmatism, and the ‚triadic Class of Philosophical Doctrines‘“, in: Torkild Thellefsen/Bent Sorensen (Hgg.): *Charles Sanders Peirce in His Own Words. 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition*. Boston/Berlin: De Gruyter Mouton 2014, S. 429–435.
- Nagl, Ludwig: „Habermas’ partielle Zuwendung zum Pragmatismus“, Teil 2, „Fünf Habermassche Annotationen zur pragmatistischen Religionsphilosophie“, in: Klaus Viertbauer/Franz Gruber (Hgg.): *Habermas und die Religion*. Darmstadt: WBG 2017, S. 82–104.
- Nagl, Ludwig: „Charles Sanders Peirce, Ein vernachlässigtes Argument für die Realität Gottes“, in: Michael Kühnlein (Hg.): *Religionsphilosophie und Religionskritik*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 445–457.
- Nagl, Ludwig: „Josiah Royce’s Kant- and Hegel-inspired interpretation of religion and his interest in Asian thought“, Abschnitt „Royce’s Architecture of Communities“, in: Ludwig Nagl: *Toward a Global Discourse on Religion in a Secular Age. Essays on Philosophical Pragmatism*. Vienna/Zurich: LIT 2021, S. 172–176.
- Nagl, Ludwig: „Transformationen der Kantischen Postulatenlehre im ‚Cambridge Pragmatism‘ (Charles S. Peirce, William James, Josiah Royce)“, in: *Kantian Journal* 4 (2021). Kaliningrad, Russian Federation 2021.
- Oehler, Klaus (Hg.): *Charles S. Peirce, Über die Klarheit unserer Gedanken*. Frankfurt am Main: Klostermann 1968.
- Oppenheim, Frank M.: *Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce’s Interactions with Peirce, James, and Dewey*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame Press 2005.
- Pihlström, Sami: „Rorty versus Putnam: Neopragmatist Philosophy of Religion“, in: Sami Pihlström: *Pragmatic Pluralism and the Problem of God*. New York: Fordham University 2014, S. 73–97.

- Putnam, Hilary: *Renewing Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1992.
- Putnam, Hilary: „Deweys Politikbegriff – eine Neubewertung“, in: Hilary Putnam: *Für eine Erneuerung der Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1992, S. 227–252.
- Putnam, Hilary: *Ethics without Ontology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2002.
- Putnam, Hilary: „Plädoyer für die Verabschiedung des Begriffs ‚Idolatrie‘“, in: Ludwig Nagl (Hg.): *Religion nach der Religionskritik*. Wien/Berlin: Oldenbourg 2003, S. 49–59.
- Putnam, Hilary: *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2008.
- Putnam, Hilary: „Pragmatism and Nonscientific Knowledge“, in: Hilary Putnam/Ruth Anna Putnam (Hgg.): *Pragmatism as a Way of Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2017, S. 55–70.
- Raposa, Michael: „Peirce and Modern Religious Thought“, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 1991, Vol. XXVII/3, S. 341–369.
- Raposa, Michael: *Theosemiotic. Religion, Reading, and the Gift of Meaning*. New York: Fordham University Press 2020.
- Royce, Josiah: „Immortality“, in: Royce, Josiah: *William James and other Essays on the Philosophy of Life*. New York: MacMillan 1912, S. 257–298.
- Royce, Josiah: *The Conception of Immortality*. Westport, Connecticut: Greenwood Press 1971.
- Taylor, Charles: „Die immanente Gegenauflärung“, in: Ludwig Nagl (Hg.): *Religion nach der Religionskritik*. Wien/Berlin: Oldenbourg 2003, S. 60–85.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2007.
- The Peirce Edition Project (Hg.): *The Essential Peirce, Volume 2*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1998.
- Ward, Roger: *Peirce and Religion. Knowledge, Transformation, and the Reality of God*. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books 2018.

Postmetaphysical + Postsecular = Post-Christian? On Habermas and the *Querelle* on Secularization

No, He can't, Why not, Because the Lord cannot undo what He has willed. Slowly nodding his head, Pastor said, In other words, your God is the only warden of a prison where the only prisoner is your God.

José Saramago¹

1 Who, When, and What is secularized when secularization Takes Place?

In one of his numerous short but acute essays Umberto Eco made the following observation: churchgoers can go to a museum and appreciate sacred objects as objects of art, and go to their church to venerate the same or similar objects as sacred objects, while the secular or non-religious visitor to museums will look at objects, whether in Churches or Museums, strictly as “objects of art.” Yet, this latter type of visitor does not look at the objects, whether in either churches or museums, as commodities, as things that can be bought or should be bought. For the non-religious visitor objects of art possess a different form of “aura” – the halo of pure human creativity, a miracle of genius. Art objects, works of art, have a distinct status. They are neither sacred nor completely profane. We can extend Eco’s point by briefly meditating on the experience of a “cultured” tourist who visits either one of the many churches in Florence or for that matter the Vatican Museum, and most specifically, the Sistine Chapel. The tourist moves through spaces that were “sacred” but have become “secular,” they observe objects that were sacred and part of rituals, but that have now become “works of art” to be revered in a non-religious manner.

In what follows I will argue that this reflexive attitude that is shared by secular and religious citizens, consumers of Art and High Fashion is what Habermas calls the “Postsecular” condition that is accompanied by a certain type of consciousness that I would call “Postsecular” consciousness. More specifically, and to anticipate the thrust of the argument, I want to argue that what Habermas calls “Postsecular” can also be understood as “reflexive secularization,”

¹ Saramago, *The Gospel According to Jesus Christ*, p. 197.

which can also be formulated in the following formula: “to secularize secularization,” a formula that in turn could be translated into two other formulas: to provincialize secularization and to de-Europeanize secularization. I have titled my presentation “Postmetaphysical + Postsecular = Post-Christian?” so as to already anticipate another set of conclusions about the relevance and novelty of Habermas contribution to the still ongoing *Streit*, debate, *querelle*, on the meaning and nature of secularization. When we debate secularization, we are also debating “what” is secularized, “when” did it begin or cease to take place, “who” is secularized and by “whom”? In the background of the debate about “secularization” is the question whether being secularized means becoming “post-Christian,” and to that extent “post-European.” Analogously, when non-European cultures engage in the debates about their own secularization these discourses are in part framed as if “secularization” were an “European” import, imposition, a foreign bacillus. I will argue that one of the many important contributions in Habermas’s new magnum opus is precisely to confront these questions aiming to delink Eurocentrism from secularization by both de-Europeanizing and Provincializing secularization. He does this by arguing that secularization is a process that is catalyzed from within the sacred core of each religious faith and worldview, or at least those religions that emerged during the Axial Age.

Before proceeding, it would be important to ask in what sense is the term “Postsecular” more than a moniker for an intellectual fashion, rather than a concept that captures both a shift in the way social scientists and philosophers think about and study the role of religion in modern societies, and that, more specifically, acts as a seismograph, as a register of a tectonic shift in social reality. Alternatively, it can be asked: in what sense is “Postsecular” a theoretically useful concept that illuminates in perspicacious ways our now global social reality that would not otherwise be illuminated if we either lacked or left the concept to the side, and, how would the concept contribute to a social-empirical research agenda? These are important questions as they may allow us to see the relevance and importance of Habermas’ work on the Postsecular that goes beyond mere exegesis of his work.

In order to provide some preliminary answers to these questions, in the following, I want to take up the question of what are or were the secular and secularization. After all, the term Postsecular makes sense as either a taking leave of the secular and the halting of secularization, or as a problematization of these two terms, i.e. we no longer really recognize them *simpliciter*. I want to argue that the secular is what results from the process of secularization. An analogue here would be to say that race is the detritus of racism, and that concepts of race do not precede practices of racism. The secular is the name for what secularization has left in its wake. To this extent, we can say, paraphrasing Bruno Latour’s famous book, “we have never been secular,” and I would add, or “no enough and for the time being.” To make good on this argument, I want to revisit the so-called debate between Karl Löwith and Hans Blumenberg on secularization, which the latter turned into the larger question of the legitimacy of the *Neuzeit*, the

modern age, i.e. the legitimation crisis of modernity (II). Then, I want to reconstruct some uses of the terms secular and secularization by relying on José Casanova's synoptic essay "Exploring the Postsecular: Three meanings of the 'The Secular' and Their Possible Transcendence"² (III). Then, I turn to the concomitant question: in what senses can we speak of the Postsecular, given what we have taken secularization to mean. In this section, I will partially rely on James A. Beckford's SSSR presidential address from 2012, titled "Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections."³ In this section, however, I will articulate my own typology of ways in which Postsecular could be used, proposing five rubrics (IV).

2 Secularization as a Legitimation Crisis of Modernity

Karl Löwith's 1949 book, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* remains one of the best reconstructions of the emergence and transformation of the "philosophy of history" in the West. In fact, Löwith's claim is stronger, namely that the very idea of a philosophy of history is unthinkable without the Judeo-Christian tradition *en toto*, and surely not without Christianity. By "philosophy of history" Löwith means something very specific: namely the "systematic interpretation of universal history in accordance with a principle by which historical events and successions are unified and directed toward an ultimate meaning." (1) The book is also without question one of the key points of reference for the claim that the Western idea of progress resulted from the secularization of Hebrew and Christian notions of messianic time and the eschatological event that would mean the end of time and the beginning of the divine *parousia*. Thus, the idea that allegedly defines out modern temper, namely endless progress, is the result of the "secularization" of the horizon of futurity opened up by Jewish and Christian eschatological and soteriological hope. Beyond the brilliant reconstruction of the philosophy of history from Vico to Nietzsche, with synthesizing discussions of Hegel, Marx, Burkhart, Voltaire, Vico and others, Löwith made three extremely important arguments: first, that the project of a philosophy of history is to provide an interpretation, and thus to provide meaning, to universal history, in accordance with a principle. Second, that the principles that underwrites that meaning is "progress;" and third, that although we have become thoroughly future oriented, nay addicted to progress, we are no longer Christian. As he put it, our modern world is "Christian by derivation and anti-Christian by consequence. Both aspects derive from the worldly success of Christianity and, at the same time, from its failure to

² Casanova, *Exploring the Postsecular*, p. 27–48.

³ Beckford, *SSSR Presidential Address*, p. 1–19.

make the world Christian.”⁴ Or, one could say that Christianity failed through its very success, that secularization was its own *pharmakon*, its health and its poison.

Löwith’s book is also highly peculiar. While it is not entirely a *Verfallsgeschichte*, a history of decay and perdition à la Heidegger, it does register a somber mood of loss and regret. The incredible narrative that Löwith weaves is a paradoxically celebratory one, one that culminates in a critical judgment about where we have ended up and what we become, thoroughly pagan, but also neither Greek nor Roman. The last sentence of the conclusion reads: “There are in history not only ‘flowers of evil’ but also evils which are the fruit of too much good will and of a mistaken Christianity that confounds the fundamental distinction between redemptive event and profane happenings, between *Heiligeschehen* and *Weltgeschichte*.”⁵ The last sentence to the epilogue, in case we had not fully absorbed his assessment, reads: “The modern mind has not made up its mind whether it should be Christian or pagan. It sees with one eye of faith and one of reason. Hence its vision is necessarily dim in comparison with either Greek or biblical thinking.”⁶ There is profound ambivalence here: either we remain too Christian and conflate divine events and world history; or we have not become un-Christian enough to see our history with the sober eyes of a purely secular and profane gaze.

Yet, the genealogy of “modern historical consciousness” that Löwith provides us is celebratory. Löwith often speaks of the “emancipation” of modern historical consciousness from the constraints imposed on it by classical cyclical cosmology and Christian soteriological theology. The consciousness and anticipation of progress, and the unitary meaning of history, are the result of emancipation from the narrow boundaries traced by ancient and Christian temporalities. The volume, thus, swings between affirmation and denunciation, celebration and regret, invocation and resignation, between Prometheism and Stoicism.

Before I turn to Blumenberg’s polemic against Löwith, I want to immediately highlight that when *Meaning in History* was published in English, it carried the disconcerting subtitled “The Theological Implications of the Philosophy of History.” I say “disconcerting” because one of the key claims of the book is that a philosophy of history, as he defines it, cannot have theological consequences, at most it can have anti-theological consequences. And perhaps that is what the subtitle meant: that the philosophy of history sired by Christianity would vacate Christianity itself. The 1953 German translation of the book, however, carried a different title: *Weltgeschichte und Heiligeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* – a title that reflects more faithfully the aims of the book, namely to elucidate and reconstruct the

⁴ Löwith, *Meaning in History*, p. 202.

⁵ Löwith, *Meaning in History*, p. 203.

⁶ Löwith, *Meaning in History*, p. 207.

“theological presuppositions of the philosophy of history.”⁷ And it is to this title that Blumenberg was in part reacting.

Blumenberg’s monumental *The Legitimacy of the Modern Age* (1983) is without question the point of reference for any question or debate concerning secularization, although his *The Genesis of the Copernican World* (1987) and *Work on Myth* (1985) ought to be read in conjunction. This trilogy is the most formidable defense of the legitimacy, autonomy, originality and conceptual accomplishments of the *Neu Zeit*. Instead of focusing on *The Legitimacy of the Modern Age*, which is a sprawling work, of nearly 700 pages, I want to approach Blumenberg’s stand through an article from 1962 that is genesis of his critique of what he calls the “secularization theorem.” The article is titled “‘Säkularisation’. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität”.⁸ Blumenberg begins with a list of what is sometimes implicitly or explicitly referred to as what secularization brought about. Thus, for instance: That the *Communist Manifesto* can be understood as a secularization of biblical paradise; that the modern work ethics is a secularization of the ideal of holiness and a method of aeskesis; that the concept of liability in our criminal law is a secularization of the sacred debt to God because of our original sin; that the epistemology of the modern age of alleged theoretical certainty is the secularization of the idea of the fundamental theological problem of divine certainty; that the idea of the unity of humanity and the form of its political organization in a nation or the UNO is a secularization of the Christian anticipation of the final unity of a converted humanity; that the Laplacean demon is the secularization of the holy omniscience in the form of a mechanic knowledge ideal, that the democratic idea of the equality of all before the law is a secularization of the Christian equality of men before God, and so on.⁹ Blumenberg notes that all these ways of talking about secularization or what resulted from secularization are not examples of what one could call a pre-eschatological judgment, but specific and very distinct historical processes.¹⁰ The theoretical promiscuity of how the category is used threatens its usefulness. But, as the subtitle of the essay indicates, Blumenberg notes that when the category of secularization is used, its very obvious connotation is that something illegitimate has taken place, that what has resulted from secularization is not a legitimate result, but something that owes its existence to what was secularized. When one speaks of secularization, one speaks of the illegitimacy of what is at the other end of secularization.

Thus, Blumenberg sets out to deconstruct and unmask the rhetoric and mental extortion enacted by the category. Blumenberg begins with the idea that secularization was and is a

⁷ Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.

⁸ Blumenberg, *Säkularisation*, S. 240–265.

⁹ Blumenberg, *Säkularisation*, S. 240.

¹⁰ Blumenberg, *Säkularisation*, S. 241.

juristic concept, within canon law, and then in civil law, as we will see. As a juristic concept it implies that some sort of legitimate or illegitimate expropriation has taken place. Thus secularization meant and has continued to mean either an expropriation or a transfer of something that belongs originally to someone. Then Blumenberg notes that this concept and its uses have implied the following:

- a. the identifiability of the alienated good
- b. the legitimacy of the prior or original possession
- c. the one-sidedness of the expropriation¹¹

Unifying these three assumptions is what Blumenberg calls the “substantialist” conception of history, meaning that behind the idea of expropriation is the assumption that a good or thing – a *res* – was being expropriated or transferred. And, so the category of secularization smuggles into the history of ideas and historical processes the implication of a copyright over concepts and ideas that is analogous to the ownership of things or commodities. In order to show how these assumptions are wrong, Blumenberg takes up the concept of progress, the relationship of the Early Christians to Ancient Knowledge, and how eschatology itself does not proceed uni-directionally.

With respect to the Löwithian thesis that the idea of progress is the secularization of Christian eschatology, Blumenberg notes that there are *formal*, *genetic* and *functional differences* between the two. Eschatology refers to a rupture in history that is transcendent and heterogeneous; it is brought about by a transcendent will and agency and the mode is of either watchful expectancy or celebratory acceptance. Progress extrapolates to the future from what is immanent and always co-present in history.¹² Furthermore, genetically, they arise from different sources. Eschatology refers to the final world judgment that provides meaning to “divine history.” It is the *eschaton* that then grants a wholistic integrity and meaning to all history – as Löwith rightly noted. Progress refers to a formula for a *theoretical* process that moved on two realms: the aesthetic and the scientific. This theoretical process was captured in the “quarrel between the ancients and the moderns” that became the battle cry of aesthetic revolution against the tyranny of the ancients and hegemony of the Aristotelian conception of science. Functionally, eschatology referred to a Judging God, while progress referred to what humans could accomplish within the profane time left over by the delay in the arrival of *parousia*.

With regard to the idea of the legitimacy of original possession, Blumenberg unfolds a brilliant argument by way of an exegesis of Bultmann’s project of “demythologization.” The argument

¹¹ Blumenberg, *Säkularisation*, S. 241.

¹² Blumenberg, *Säkularisation*, S. 243.

is that the New Testament concept of the nearness of God's realm, or its already having been manifest in the soteriological event of crucifixion of Jesus, is already a historicization of Jewish messianic and prophetic temporal orientation. And thus, as Blumenberg notes: with the transformation of the prophetic anticipation into the presence of the kingdom of God in Christian "good news," we have the making explicit of the problem with the assumption of the one-directionality of the expropriation that allegedly takes place with secularization. The fact is that "eschatology has historicized itself."¹³ This historicization of eschatology in Christianity is the becoming worldly of the Christian message, and thus, I would underscore agreeing with Blumenberg, that the possibility of the Christian message is predicated on the "secularization" through historicization of the Hebrew theology and temporality. Blumenberg puts it in a pointed formulation: "eschatology has historicized itself",¹⁴ which means that Christianity is the becoming worldly of the Christian message, and to that extent, Christianity is already secularization in the making.

In this discussion Blumenberg offers a fascinating formulation: "*Weltlichkeit* gab es nicht, bevor es nicht *Unweltlichkeit* gab",¹⁵ or, put in the affirmative, 'there is worldliness only after there is unworldliness.' – this means that what calls into question this world, that which *is not of this world*, reveals the logical possibility of that which is resistant and reliable, intransigent and self-enduring. This formulation will have a slightly different phrasing in the *Legitimacy of the Modern Age*, which I think needs to be quoted:

Thus the possibility of talk of secularization is conditioned by the process that establishes 'worldliness' in the first place. There was no worldliness before there was the opposite of 'unworldliness.' It was the world released to itself from the grip of its negation, abandoned to its self-assertion and to the means necessary to that self-assertion, not responsible for man's true salvation but still competing with that salvation with its own offer of stability and reliability. This true 'creation of the world' (*Weltwerdung*) is not a secularization ('becoming worldly') in the sense of the transformation of something preexisting but rather, as it were, the primacy crystallization of hitherto unknown reality (Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 47).

The dialectic unleashed by the historicization of eschatology, that is the dialectic between the worldly and the unworldly, the sacred and the profane, gives rise to a 'creation of the world,' or more precisely the 'crystallization' of an unknown reality that now becomes a task for humanity.

¹³ Blumenberg, *Säkularisation*, S. 247.

¹⁴ Blumenberg, *Säkularisation*, S. 247.

¹⁵ Blumenberg, *Säkularisation*, S. 248.

And finally, with respect to the alleged one-sidedness of expropriation, Blumenberg is going to point out that in the face of the dual nearness and farness of the moment of Christian salvation, the Christian message of repentance has now to take up the task of preparing the repentant ones for all eventualities. For this task Christianity lacks its own “conceptual” resources for answering a question it raised itself, and thus it takes over Ancient philosophy. Christianity appropriates Greek and Roman philosophy in order to begin to answer the questions it formulated in light of the exoneration of God through theodicy and the task of bridging the distance between the city of man and the city of god. As Blumenberg put it: “The Christian reception of the ancients and the so-called modern secularization of Christianity are structural and functional, largely, analogous historical phenomenon; the patristic Christendom steps in the role of ancient philosophy; the contemporary philosophy *represents* generally the function of theology.”¹⁶

Therefore, if Christianity is already secularized at its inception, we have to ask: what was secularized in the so-called process of secularization? Blumenberg not only refutes the secularization theorem, or at the very least, strong versions of the secularization theses, such as those we find in the work of Carl Schmitt. Instead, Blumenberg argues something more radical, namely that uses and continued reference to the secularization as a category of historical understanding is *a* symptom (among many) of the insecurity and uncertainty of the consciousness of legitimacy of the modern time; it is a theologically related category of injustice, of illegitimacy. To this extent, Blumenberg argues, secularization should be seen as the *letzte Theologoumenon*, the last, the ultimate *theologoumenon*. Secularization, as a concept and theorem became the last or latest self-affirmation of Christianity by catalyzing a legitimation crisis of our modern age. In other words, secularization is the means by which Christianity maintains a firm grip on our age and our consciousness. And thus to this extent, secularization itself has to be secularized, i.e. unshackled from its Christian ownership claims. To be resolutely modern requires that we become Postsecular, i.e. that we have secularized secularization itself: *Il faut être absolument post-séculaire!*

3 Secularization as a Temporalizing of Profane Time

The noun Secular has its roots in the Latin *Saeculum*, which has some roots in the Etruscan language, in which it referred to the longest life span of a human life. According to Leo Franc Holford-Strevens, writing in the *Encyclopedia of Ancient History*:

¹⁶ Blumenberg, *Säkularisation*, S. 251.

The Etruscans believed that cities were allotted a fated number of *saecula*, each ending with the death of the longest-living person born on its first day, but the Romans equated the *saeculum* with a hundred years; tradition made the twelve vultures seen by Romulus to promise the city twelve such *saecula* of existence. (The word is also used for “generation,” “fashion of the age,” and in Christian parlance “the world,” whence English “secular” meaning “non-religious.”) (Holford-Strevens, *Saeculum*, p. 6006–6007).

Later Latin uses of the term mean something like an indefinite span of time, as in *per saecula saeculorum* (unto the ages of the ages, i.e. infinity).¹⁷ Our present day use of secular, however, is rooted in Saint Augustine’s re-tooling of the noun. For him, *saeculum* means the temporal gap between the present and the eschatological *parousia*, the time of divine redemption, when all humans, both Pagan and Christian, would be reunited under God’s grace (what Kant called the Kingdom of Ends). For Augustine, the *saeculum* names the time of the *city of man*, in contrast to the time of the *city of God*, the heavenly city.¹⁸ Thus, in Augustine’s distinction between the secular, that is the human time of the terrestrial city, what can also be called profane time, and the divine time of eternity, the idea that the secular refers to the time of the political sphere is already operative. Two things need to be noted: on the one hand, *saeculum*, as profane time, is the time of heterogeneity, the co-existence of Pagans and Christian, and thus of a time that is commonly shared; on the other, it is also a time that implies contestation, of dissent and competition about how to draw the boundaries between the “sacred” and the “profane.” This second distinction will cut both horizontally and vertically, meaning that the secular as that which is distinct from the “sacred” will not only be contested by non-Christians, but it will also be a subject of debate for Christians: as in the question: when is the time for the sacred, for the religious? To paraphrase Casanova: ‘The Christian sacred was the pagan profane and vice versa’ but the Christian sacred was also shattered by other Christians’ profane.¹⁹

If we take Augustine to inaugurate Western medieval Christendom, then since the 4th century we have the dyad religious/secular, one that will configure both temporality and spatiality of society. This duality, however, will become polysemic inasmuch as Christendom takes hold of Medieval Europe, divine time becomes the religious-spiritual-sacred, while the *saeculum* becomes the secular-temporal-profane. This leads to a superimposition. Whereas the religious-spiritual-sacred gets spatialized in the heavenly city, the secular-temporal-profane gets spatialized as the earthly city. This will necessitate that an important distinction be made, namely that between the “religious” clergy that withdraws into monasteries and cloisters, and

¹⁷ Casanova, *Exploring the Postsecular*, p. 28.

¹⁸ See especially Markus, *Saeculum*.

¹⁹ Casanova, *Exploring the Postsecular*, p. 28.

the “secular” clergy, which come to serve and live in the secular realm with the laity. This is an important distinction, as one can see how the secular is also the time-space for the intervention of the religious and sacred. During Medieval Christianity, this transposed duality will give rise to two dynamics: On the one hand, we have the intervention of Christianity in the *saeculum*. This intervention goes by the name of the “spiritualization” of the secular through the introduction of the religious practices of the monasteries into the profane world. This dynamic, this immanent tendency to seek to spiritualize the world, will be source of the radical reform movements within Christianity, which will culminate with the Protestant Reformation, and the plurification of denominations both within Protestant and Catholicism (as with the Dominicans, Jesuits, etc.). The other dynamic will be the trust towards laicization, which aimed to have the church withdraw from all spheres of the secular world. At times, this withdrawal was driven by the Church itself, at others, it was driven by the rising state, which in Late Medieval times, and early Renaissance, will uncouple from the Papacy and the Church – a story that can not be engaged here.²⁰ This counter-tendency gives rise to what in French is called *laïcité*, literally, secularity. But in contrast to the Medieval conception of the secular, *laïcité*, means freed from religion, not beholden at all to the dyad, profane-sacred. Thus, if one tendency was for the introjection of the sacred into the profane, the other was the ejection of the religious from the common space of social agents. Religion, as it were, is exiled from the emergent civil society and public sphere.

The above describes what Casanova called “mere secularity.” There is another sense of secular, and this is what he calls: “self-contained secularity” in which agents behave and act as if “god did not exist,” and for whom, religion or the religious form of life is one option among many. Following Charles Taylor’s important work *The Secular Age* (2007), Casanova argues that secular refers to the phenomenological experience of agents orienting themselves to differentiated cosmic, social, aesthetic, natural orders. Religion is among one of those orders. This phenomenological experience is called by Taylor the “immanent frame” that is, the experience that the account of oneself, nature, and the social world can be given only with reference to intramundane events, dispensing with all references to transcendent realms. Taylor and Casanova agree that this self-contained secularity began to emerge in the 16th century and came about because of the momentous revolutions in science, technology, the expansion of the world and cosmos in general, as well as the Reformation and the Peace of Westphalia. This self-contained secularity could be characterized as an epistemic orientation towards the spheres of the individual, the social and the natural that put religion on the same level as any other way of seeing these realms.

²⁰ Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, especially chapter one: “Europe and the Theological-Political Problem.”

Casanova also discusses a third sense of secular, one that he calls “secularist secularity” or “secularism as a stadial consciousness.” This third sense of secular can be seen as responding to “self-contained secularity,” which appears as a naïve self-presentation of episodic, contingent, and non-causally related historical events. Secularist secularity aims to give a developmental account of the emergence of a secular and secularist self-understanding, one that sees itself as the result of a diversity of progressive and transformative social, political, cognitive, and moral developments that are based on insights into the logics of social differentiation. One can thus say, that secularist secularity is the latest layer, stage, and level in the phylogenesis of *Geist* (mind/spirit). This developmental, progressivist, and thus presentist, way of thinking about the secular and secularity is one that orients most sociological theory since Wilfred Pareto, Émile Durkheim, Max Weber, and that thus continues to inform most sociologists following in their footsteps, among those of course, Talcott Parsons, Jürgen Habermas, and Anthony Giddens.

Returning to Casanova, we can speak of secularization in at least three ways:²¹ *first*, as the differential fanning out of spheres of human activity that are no longer under the reigns of either the Church, or the religions. This is what Weber referred to as the differentiation of value spheres (state, economy, science, law, art, politics, and of course, private life). This process is seen as one of emancipation and liberation. This process of secularization as a differentiation of value spheres also means the production of the religious as its own legitimate value sphere. Secularization then can be seen as both a process of the emancipation of different human dimensions of human action, but at the same time as the legitimate constitution of the religious as a sphere within which religious commitments can be practiced and lived. *Second*, secularization can also be understood as the inevitable process of the decline of the performance of religious beliefs and their declining importance in giving meaning to the life-world of modern subjects. In this sense, secularization means the slow extinction or cessation of the relevance and presence of both religious practices and beliefs in the modern world. Secularization in this sense entails an attendant idea, namely that religion and religious practices have become atavistic and vestigial practices that are either in discord or are anachronistic, *unzeitgemäß* (untimely) in Nietzsche’s sense. There is a *third* sense in which we have come to understand secularization and that is as the *privatization* of religion, which is considered to be a condition *sine qua non* for the rise of modern heterogeneous, liberal, rule of law, constitutional democracies. Casanova, as well as Klaus Eder, have called into question this sociological hypothesis, not only on empirical grounds (religion has not been exiled from the public sphere), but also on normative grounds (in reaction to the secularization of the public sphere, public religions have emerged that continue to have decisive impact on all other spheres of social life). I think Casanova’s numerous texts, as well as his classic work, *Public Religions in the Modern World*

²¹ Casanova, *Exploring the Postsecular*, p. 34.

have contributed to our deeper understanding of both the expansion of the secular with the simultaneous and contentious relation to the re-vitalization or re-activation of the religious within the secular.²²

4 Provincializing and decolonizing Secularization – Postsecularization as De-Europeanizing

Given this polysemia of the secular and secularization, in what sense can we then be using the terms postsecular, and postsecularity? As I indicated above, I would like to use James A. Beckford's useful presidential address to the Society for the Scientific Study of Religion from 2012 because, at the very least, he has discovered some of the earliest references to the term "Postsecular" in the English literature. According to Beckford, the earliest uses of the term in print correspond to Andrew Greeley in an article from 1966 and to Richard John Neuhaus, in an article from 1982.²³ It is after the 1990s, however, that Beckford registers that "the concept quickly acquired diverse and divergent meanings."²⁴ He then discusses the usages of "Postsecular" under six different clustering subheadings. *First*, there is the "secularization deniers and doubters," which not only doubt whether secularization is the appropriate term for what happened to religion in general and Christianity in particular. The term, then, is used as a corrective and a way to move beyond a mistake and "mischievous" theorization of the modern religious condition. *Second*, there is the "building on the secular," which does not take a contentious attitude towards secularity, but instead sees the Postsecular as building on both achievement of secularity and the new religious sensibilities. Beckford clusters under this subheading the work of the Radical Orthodoxy thinkers, such as John Milbank and Phillip Blond, who have called for a re-Christianization of culture in the face of the excesses and failures of modernity and postmodernity. In this movement, accordingly, Postsecular and postmodern converge. *Third*, there is the "reenchantment of culture" cluster of uses of the term that have emerged from studies of various art forms. The intersections and cross fertilization of different currents in literary, philosophical and theological thinking have led to innovative and distinctive valences of the term Postsecular. These discussions, indeed, are very interesting, as they look towards aesthetic sensibilities that signal new spiritual sensibilities that are not tethered to traditional understanding of religiosity and or membership in some sort of organized church. Some of these discussions point to the works of Don DeLillo, Toni Morrison, Alice Walker,

²² Casanova, *Public Religions in the Modern World*.

²³ Beckford, *SSSR Presidential Address*, p. 2.

²⁴ Beckford, *SSSR Presidential Address*, p. 2.

and Thomas Pynchon, as being exemplary of this Postsecular religious sensibilities. I would not doubt that there are also European and non-European writers who could be brought into this cluster. *Fourth*, there is the “public resurgence of religion” cluster. Here Beckford discusses Bosetti and Eder (2006), but also Clayton Crockett, as challenging the disappearance of religion from the public sphere, and affirm its resurgence and vitality. At the core of the uses of the term “Postsecular” in this cluster is contesting the dyad private/public and how it does not map onto the all too evident visibility of public religious acts and appeals to religious language and imaginary. *Fifth*, there is the “politics, philosophy, and theology” cluster. Under this cluster, Beckford focuses exclusively on Habermas’s term of the Postsecular and confesses sharing with Hans Joas’s “astonishment” at Habermas’s embrace of the term. According to Beckford, Habermas’s use of the term is different from those thus far discusses, as it seems to have a more positive valence, insofar as Postsecular “seems to refer to the unfolding of the latest phase of secularization in the sense of functional differentiation and subjectivization process.”²⁵ He, however, summarizes Habermas’s usage of the term thusly, and for the most part accurately:

He strongly believes that the central institutions of the state should remain secular but that, at the same time, religious and spiritual arguments have a right to be heard in the public sphere of civil society. This recognition of the potential value of religion in public life – especially faith-baised moral values – is relatively new for Habermas and this is probably why he felt the need to use the term “postsecular.” But this use of it tells us more about his deep concern about the state of democratic politics and the lack of human solidarity than about any respect that he may have for religion (Beckford, *SSSR Presidential Address*, p. 10).

Evidently, this last remark is off mark, given how extensively Habermas has engaged religious thinkers since his earliest writings on Jewish German thinkers, and non-Jewish thinkers, such as Karl Jaspers and Johannes Baptist Metz. *Sixth*, and finally, there is the “a plague on all your houses” cluster, which essentially is critical and dismissive of the concept.

As useful as Beckford’s overview and clustering of the uses of the term Postsecular is, I will now offer a more methodologically oriented typology, without attempting to attach specific scholars, schools, or trends to each typology. I think the term Postsecular could be used in at least five ways: *naively*, in the sense that Postmodern may have been used reactively and without properly engaging the phenomenon that it names as overcoming and having gone beyond. *Critically*, as a way to challenge the self-congratulating and presentist or Wiggish narratives that assume that we have indeed become secular and that secularity is equivalent to modernity

²⁵ Beckford, *SSSR Presidential Address*, p. 8.

and has been concurrent with modernization and democratization. *Reflexively*, as a way to engage in a dual process of cataloguing and assessing what has been accomplished and what remains yet to be accomplished. Reflexive in this attitude also means dialectically. I am thinking here how the term reflexive modernity was used to complement and criticized postmodern critics of modernity. Postsecular in this sense, then would be a form of *reflexivity secularity*. *Genealogically*, but in the triple sense of genealogical analyses offered by Colin Koopman and expanded by Amy Allen, namely as subversive, vindicatory, and problematizing.²⁶ These three versions of genealogical analyses are implicit in Friedrich Nietzsche's *On the Genealogy of Morality* (1994), which not only aims to unearth the origins of our moral values, but also to subvert and problematize their usefulness and relevance. Vindicatory aligns itself with what I call above Whiggish version of congratulating narratives about how we have become secular and thus modern, and thus, more "mature." Problematizing aims to get us to take a meta-look at our obsession with the religious and our ceaseless attempt to both affirm it and reject it within the same step. Finally, there is what I would call the *Decolonizing* attitude, which I partly illustrated above with reference to Beckford's useful article. This attitude could also be called the *history of concepts* or *historical semantics* approach to the uses of the term postsecular.

What is important, to bring to a close this section of this essay is that the term postsecular cannot but be parasitic on the uses of the term secular and secularization. As I argued above, the secular is the moraine left over by the multiple processes of secularization that have taken place over the last two millennia and a half, if we extend our analysis to the Axial Age. The secular is to secularization as the postsecular is to postsecularization. The challenge, now, is to begin to survey those processes that in their wake are clearing conceptual and social spaces for new sensibilities that allow us to survey the complexity of secularization and the way in which we are always already secular as we claim to be postsecular. I would like to introduce one last analogy to help illustrate what I call reflexive secularization, which is what the term/concept postsecular partly aims to foreground. The Peruvian sociologist Anibal Quijano, one of the most influential to have come from Latin America in the last half a century, introduced the concept of the "coloniality of power" in order to name what can be called the "colonial present." By the concept "coloniality of power" Quijano meant to challenge the naïve attitude of post-colonial and postmodern thinkers that assume that either coloniality or modernity could be overcome as if by a Münchhausen trick. The project and experience of European colonialism required the creation and establishment of a matrix of intelligibility that secured and legitimates Europeans power and superiority over its colonial others. This matrix called for the constructions of races, classes, genders, and of course, forms of understanding cultures that sedimented invidious and hierarchical categories. Quijano pointedly argued, we live in the

²⁶ Koopman, *Genealogy as Critique*, and Allen, *Having one's Cake and Eating it Too*, p. 132–153.

wake of the power unleashed by the modern/colonial matrix of intelligibility and arranging social relations. In tandem, thinkers like Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gomez, and Walter Dignolo, have called for a decolonial turn, rather than a postcolonial turn.²⁷ By decolonial they mean having to deal with the colonial present in which we live, still, even after the decolonizing movements and struggles of the last half a century.

I would argue that something similar is at play with the concepts secular/postsecular. We live in a secular present, one that is not only implicated with colonialism and imperialism, which have taken many permutations, one of them being the “evangelization” of colonial others, but also the dual secularization/desecularization of civil society in Europe itself. If we live in a colonial present, we also live in a secular present. Decolonial is to coloniality as postsecular is to secular, i.e. immanent, reflexive, critical postures that aim to elucidate the co-determination of the colonial/decolonial, secular/postsecular dialectical dyads. If we have never been secular, we also can never become postsecular enough. Finally, a thorough and multilayer approach to the postsecular requires a combination of four of the five attitudes I disaggregated above: the critical, the reflexive, the genealogical and then the *Decolonizing* attitude. My contention is that Habermas’s appropriation and elaboration of the term postsecular combines these four uses and approaches to the dialectics of secularization.

Bibliography

- Allen, Amy: “Having one’s Cake and Eating it Too: Habermas’s Genealogy of Postsecular Reason”, in: Craig Calhoun/Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (eds.): *Habermas and Religion*. Cambridge, UK: Polity 2013, p. 132–153.
- Beckford, James A.: “SSSR Presidential Address: Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections”, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 51, No. 1 (2012) p. 1–19.
- Blumenberg, Hans: “‘Säkularisation’. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität”, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hgg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München: Pustet 1964, S. 240–265.
- Blumenberg, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, MA: The MIT Press 1985.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press 1994.
- Casanova, José: “Exploring the Postsecular: Three Meanings of ‘The Secular’ and Their Possible Transcendence”, in: Craig Calhoun/Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (eds.): *Habermas and Religion*. Cambridge, UK: Polity 2013, p. 27–48.

²⁷ See Moraña/Dussel/Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large*, and Mendieta, *Postcolonialism, Postorientalism, Postoccidentalism*, p. 149–171.

- Holford-Strevens, Leofranc: "Saeculum", in: Roger S. Bagnall/Kai Brodersen/Craige B. Champion/Andrew Erskine/Sabine R. Huebner (eds.): *The Encyclopedia of Ancient History*. Malden, MA: Blackwell Publishing Limited 2013, p. 6006–6007.
- Koopman, Colin: *Genealogy as Critique*. Bloomington, IN: Indiana University Press 2013.
- Löwith, Karl: *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press 1949.
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in: Ders.: *Sämtliche Schriften*. Bd. 2. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1983.
- Manent, Pierre: *An Intellectual History of Liberalism*. Translated by Rebecca Balinski. Princeton: Princeton University Press 1995.
- Markus, Robert A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Revised Edition. New York: Cambridge University Press 2007.
- Mendieta, Eduardo: "Postcolonialism, Postorientalism, Postoccidentalism: The Past that never went away and the future that never arrived", in: Todd May (ed.): *Emerging Trends in Continental Philosophy*. Volume 8: *The History of Continental Philosophy*. General Editor: Alan D. Schrift. Durham: Acumen 2010, p. 149–171.
- Moraña, Mabel/Dussel, Enrique/Jáuregui, C. A. (eds.): *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, NC: Duke University Press 2008.
- Saramago, José: *The Gospel According to Jesus Christ*. Translated by Giovanni Pontiero. San Diego/New York/London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company 1994.

Eine Antwort auf die Kommentare

Wie ich sowohl im Vor- wie im Nachwort bemerkt habe, war ich mir von Anfang an der Waghalsigkeit meines Unternehmens bewusst. Ein Nichthistoriker meines Alters kann den konventionellen Anforderungen an eine heute nur noch in der Form institutioneller Arbeitsteilung zu bewältigenden Geschichte der Philosophie kaum noch auf seriöse Weise genügen. Zwar verlangt der systematische Gedanke einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens einen selektiven Zugriff auf diese Geschichte, aber auch die explizite Entwicklung einer solchen Perspektive kann ja nur dadurch Plausibilität gewinnen, dass die erzählte Geschichte die bekannten historischen Fakten auf eine überzeugende Weise wiedergibt. Damit exponiert sich auch diese theoretisch angeleitete Philosophiegeschichte der Kritik der Experten, die von den jeweils behandelten Autoren und ihren Werken, von deren Entstehungskontext und Wirkungsgeschichte, von den heute konkurrierenden Lesarten und einschlägigen Diskussionen eine weitaus umfangreichere und ins Detail gehende Kenntnis haben, als ich mir diese im Laufe eines Jahrzehnts noch aneignen konnte. Wenn man zudem die Unterschiede in Forschungsinteresse, Zugang zum Gegenstand und Arbeitsstil berücksichtigt, ist ein gegenseitiges Verständnis nicht trivial. Unter diesen Voraussetzungen empfinde ich eine große Dankbarkeit für die großzügige Bereitschaft meiner Kollegen, sich der Mühe zu unterziehen, sich auf die Lektüre eines jeweils besonderen Kapitels meiner Arbeit und auf eine faire Kritik von einzelnen ihrer Aspekte einzulassen. Ich versuche, auf Interpretationen und Einwände in dem Maße einzugehen, wie es mir möglich ist, ohne erneut eine detaillierte Lektüre weiterer Texte aufzunehmen.

Ich beginne mit den beiden Texten, die die Anlage des Werkes im Ganzen in den Blick nehmen; die weitere Reihenfolge ergibt sich sodann aus der Chronologie der Gegenstände, angefangen mit einer der achsenzeitlichen Kulturen und dem antiken Christentum über Mittelalter und Moderne bis zu Vertretern des Pragmatismus. Am Schluss behandle ich den Beitrag zum Begriff der postsäkularen Gesellschaft.

1 Friedrich Wilhelm Graf: Ein souveräner Überblick

Der sympathisierende Blick des historisch arbeitenden, mit Philosophie und Geistesgeschichte vertrauten Theologen trifft sehr gut meine Intentionen und erklärt auch die Struktur des Ganzen auf einleuchtende Weise. Friedrich Wilhelm Graf richtet seinen Blick auf das Thema Glau-

ben und Wissen, anhand dessen ich die Philosophiegeschichte darstelle, und er konzentriert sich auf drei Aspekte. Er hebt den protestantischen – zu einseitigen? – Charakter meiner Lesart der Geschichte der christlichen Theologie hervor (a.), er erinnert sodann, leicht verwundert, an die enge – zu enge? – Verbindung, die ich zwischen Luther und Kant herstelle (b.), und weist schließlich die Rolle zurück, die ich der modernen Theologie in ihrem Verhältnis zum frommen Glauben und zur Praxis der Gemeinden zuschreibe (c.).

a. Den auffälligen Umstand, dass ich trotz meiner protestantischen Herkunft seit vielen Jahrzehnten eher in Diskussionen mit katholischen Theologen verwickelt worden bin,¹ habe ich mir mit dem in deren Tradition angelegten Grundsatz erklärt, dass die *sacra doctrina* den Erkenntnissen aus natürlicher Vernunft nicht widersprechen darf. So hat es sich, nach der mit Karl Rahner und anderen bedeutenden Theologen vollzogenen Abkehr von der Neuscholastik, auch für die katholische Theologie angeboten, explorative Anschlüsse an nachkantische und junghegelianische, für kommunikative Erfahrungen offene philosophische Ansätze zu suchen. Die kollegialen Beziehungen zu katholischen Theologen spiegeln sich erneut in den ersten spontanen Reaktionen auf das vorliegende Buch; aber darin begegne ich nun sehr viel deutlicher als bisher der Kritik an, und einer spürbaren Zurückhaltung gegenüber meiner

¹ Die erste engere Berührung mit der zeitgenössischen Theologie geht auf Helmut Peukerts Besuch in Starnberg zurück. Mit seinem wenig später erschienenen Buch (*Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie und fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976) hat er mir auch den Weg zu zahlreichen und länger anhaltenden freundschaftlichen Diskussionen mit Johann Baptist Metz und dem Kreis seiner engagierten Schüler geöffnet. In meinen eigenen philosophischen Motiven hat mich die Habilitationsschrift von Markus Knapp (*Gottesherrschaft als Zukunft der Welt*, Würzburg 1992) betroffen. Da ich selbst auf keine intensivere religiöse Jugendphase zurückblicken kann, hatte ich nämlich bis dahin die Gespräche mit katholischen Theologen als einen erfreulichen Teil meiner akademischen Kontakte betrachtet; sie waren nicht mit einem gemeinsamen Forschungsthema verbunden. Schließlich hat mir aber, mehr oder weniger zufällig, die Lektüre des Buches von Hermann Düringer (*Universale Vernunft und partikularer Glaube*, Leuven 1999), das schon auf die bisherigen Diskurse und Veröffentlichungen zurückblickt, den systematischen Zusammenhang der theologischen Diskussion mit eigenen theoretischen Ansätzen und wissenschaftlichen Interessen zu Bewusstsein gebracht. Vielleicht war auch das ein Anstoß, um mich zunächst im Rahmen der politischen Theorie mit der Rolle von Religionsgemeinschaften und religiös gesinnten Bürgern in der politischen Öffentlichkeit zu befassen. In ähnlicher Weise wie mich seinerzeit Fragen der Demokratietheorie zur Beschäftigung mit der Rechtstheorie angeregt hatten, so hat mich später das Nachdenken über die legitimen Aufgaben der Philosophie innerhalb der Grenzen nachmetaphysischen Denkens auch zur systematischen Beschäftigung mit den bis in die römische Kaiserzeit zurückreichenden theologischen Diskursen über Glauben und Wissen motiviert. Damit ist, dank der vielen Anstöße vonseiten meiner theologischen Kollegen, aus einem vagen Interesse, das mich seit meiner frühen Beschäftigung mit Schelling im Hintergrund immer schon beschäftigt hat, das Thema eines Buches geworden, das mich länger in Atem gehalten hat als jedes andere.

Tendenz, den religiösen Glauben „fideistisch“ vom Wissen zu entkoppeln.² Schon in diesen ersten Kommentaren, mit denen mich eine Gruppe katholisch-theologischer Kollegen ausgezeichnet hat, habe ich ein deutliches Unbehagen an der Linie des Diskurses über Glauben und Wissen gespürt, die ich, ausgehend von Paulus' Gnadenlehre, in großen Schritten über Augustin und die nominalistische Kritik an Thomas bis zu Luther und darüber hinaus nachzeichne. Mit anderen konfessionellen Akzenten macht nun auch Friedrich Wilhelm Graf die gleiche Beobachtung: Für den Übergang zur Moderne spiele Luther eine so zentrale Rolle, dass dahinter der Renaissance-Humanismus, überhaupt die Erneuerung des antiken Denkens zurücktrete – eine Sichtweise, die seit Hegel vor allem von Ernst Troeltsch und Max Weber artikuliert worden sei.

Ich habe zwar von Troeltschs Schriften keine umfassende Kenntnis, kann aber die Feststellung als solche nicht bestreiten;³ auch die von Graf an Einzelfällen kenntnisreich ausgebreitete biographische Verflechtung von Philosophie und Theologie im Deutschland des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wurde mir als Studenten noch nach dem 2. Weltkrieg mit dem Schlagwort eingepreßt, die deutsche Universität – und als deren Kern galt damals noch die Philosophie – sei eine „protestantische Einrichtung“. Aber im Zusammenhang einer Darstellung der Philosophiegeschichte müssen natürlich andere Gründe für die Auszeichnung Luthers und der zu ihm führenden Lehrtradition zählen. So hat mich, zumal im Kontext einer Geschichte nachmetaphysischen Denkens, an Luther zunächst die entschiedene Trennung der Glaubensinhalte und des Glaubens selbst – als eines existentiellen Ringens um das eigene Heil – vom Wissen interessiert, also die Trennung von allem, was uns Philosophie und Wissenschaft an Erkenntnissen über das innerweltliche Geschehen vermitteln können. Mit dieser Entkopplung des Heilswissens vom Weltwissen verändert Luther nicht nur von Grund auf den Inhalt, das bis dahin übliche diskursive Format und das Ziel der bis dahin herrschenden Theologie; er beendet aus theologischen Motiven gewissermaßen das „Zeitalter der Weltbilder“, das aufseiten der Philosophie in Gestalt des Systemdenkens des 17. Jahrhunderts und sogar im Deismus des 18. Jahrhunderts auch noch weiterhin Fortsetzungen gefunden hat.

Auch auf indirekte Weise gibt Luther innovative Anstöße, die für die Geschichte der modernen Philosophie folgenreich waren. Weil die „sola scriptura“-Lehre auf die Heilsrelevanz der richtigen Bibellektüre verweist, entwickelt sich aus dem existentiell besetzten Umgang mit der Heiligen Schrift eine methodische Reflexion, die eine wichtige Wurzel der hermeneutischen Geisteswissenschaften bilden wird. Zum anderen lösen die Glaubens- und Kirchenspal-

² Gruber, Franz/Markus Knapp (Hgg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“, Freiburg 2021.

³ Tatsächlich hatte mich die Lektüre des Buches von Helmuth Plessner, auf das Graf in diesem Zusammenhang hinweist („Die verspätete Nation“), so interessiert, dass ich es sofort in den „Frankfurter Heften“ (1959, Heft 11, S. 103–111) rezensiert habe.

tung, die Religionskriege und die Konfessionalisierung der Staatsgewalt jene Diskurse über das Recht der Glaubensfreiheit aus, die dem Übergang vom Naturrecht zum Vernunftrecht entscheidende Impulse gegeben haben. Aber einen Ort in der Philosophiegeschichte nimmt Luther vor allem dadurch ein, dass er mit der Ausarbeitung seiner Rechtfertigungslehre auf eine produktive Weise methodisch und inhaltlich an Augustin anknüpft. In seinen exemplarischen Analysen führt er vor, in welcher Einstellung das *forum internum* der jeweils eigenen Glaubenserfahrungen erforscht und wie mit der Artikulation des Sündenbewusstseins die Stimme des Gewissens wach gehalten werden kann. Unter methodischen Gesichtspunkten sind Luthers immer wiederholte Anläufe zur Analyse jenes ausgezeichneten Exerzitiums, mit dessen Vollzug sich der Gläubige im Lichte seines Sündenbewusstseins der Heilszusage Gottes vergewissert, Beispiele der *rekonstruktiven Vergewisserung* eines begleitenden Hintergrundwissens. Er expliziert den Inhalt eines in der Begegnung mit der Stimme des allmächtigen Alter Ego gewonnenen *performativen Wissens*, das für den Gläubigen in der alltäglichen Praxis ein ermächtigendes und Vertrauen stiftendes Hintergrundbewusstsein bildet.

b. Die philosophische, über Glaubensinhalte hinausweisende Relevanz dieses Vorgehens erklärt den von Friedrich Wilhelm Graf betonten Umstand, dass „die Wege von Wittenberg nach Königsberg bemerkenswert kurz“ seien. Denn Kant hat den nach der Wende zur Bewusstseinsphilosophie grundlegenden Begriff der Subjektivität dadurch revolutioniert, dass er diese Sphäre nicht länger als einen durch Sinneseindrücke vermittelten *Spiegel der Natur* begreift, sondern nach dem Lutherschen Vorbild als die Sphäre einer *leistenden* Subjektivität. Freilich tritt bei dem Transfer der performativen Analyse vom Glaubensakt zum subjektphilosophisch begriffenen Erkenntnisakt an die Stelle der Beziehung zwischen Ich und Gott die Relation zwischen Ich und Welt. Aber erhalten bleibt Luthers Zwei-Reiche-Lehre in Gestalt eines intelligiblen Ich, das als Bewohner der transzendentalen Welt der dem erkennenden Subjekt gegenüber stehenden Welt erfahrbarer Objekte schlechthin enthoben ist. Diese Trennung ergibt sich aus dem performativen Verständnis von Erkenntnisleistungen, die sich nicht wie ein empirischer Vorgang in der Welt analysieren, sondern nur *im Vollzug* rekonstruieren lassen. Das zeigt sich im Vergleich mit der empiristischen Auffassung der Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung. An die Stelle einer dem Modell der Wahrnehmung nachgebildeten Introspektion der inneren Episoden eines passiv aufnehmenden Ichs tritt bei Kant die nachvollziehende Rekonstruktion der Leistungen eines die synthetische Einheit in der Mannigfaltigkeit herstellenden Ichs. Dabei ist das als Selbsttätigkeit gedachte Ich der reinen Apperzeption ein bloß erschlossener und nicht etwa ein introspektiv erfahrener Ursprung dieser Performanzen, also nichts, was in actu in der Welt anzutreffen ist. Demgegenüber kann das empirische Ich nur als ein vom transzendentalen Ich bereits konstituierter Gegenstand in der Welt begegnen.

Die Analogie, die zwischen den „Zwei-Reiche-Lehren“ beider Autoren besteht, ergibt sich aus der Gemeinsamkeit der Methode, der beide folgen; Kants performative Analyse von Erkenntnisleistungen stimmt mit Luthers performativer Analyse des Ringens um die Zusage eines gnädigen Gottes in der *Nicht-Hintergebarkeit eines Geschehens* überein, in das der Analytiker während seiner Rekonstruktionsarbeit verwickelt bleibt. Beide kehren der empirischen Welt im Ganzen den Rücken zu, um die Akte zu erfassen, die sie gleichzeitig vollziehen – der Theologe coram Deo, im Gespräch mit Gott, der Philosoph in der weltabgewandten Zuwendung zu den Erkenntnisleistungen der eigenen Subjektivität. Auch Kant darf dieses *performativ analysierte* Geschehen a tergo nicht demselben innerweltlichen Geschehen zuschlagen, das den *Gegenstand* dieser epistemologisch untersuchten Wahrnehmungs- oder Urteilsakte bildet, sondern der Welt des Intelligiblen. Diese kann er sodann in der praktischen Philosophie bereits voraussetzen. Inhaltlich könnte sein Begriff von Moral von dem Luthers verschiedener nicht sein. Aber die Phänomene, von denen Luthers Glaubenslehre und Kants Morallehre ausgehen, sind ceteris paribus so verschieden nicht. Während der eine vom Sündenbewusstsein des um sein Heil besorgten Gläubigen ausgeht, bildet das transzendente Faktum der Pflicht und die Sollgeltung allgemeiner Gebote den Ausgangspunkt des Anderen; beides sind Themen, die sich einer empirischen, sagen wir psychologischen Untersuchung erst dann anbieten können, nachdem sie als solche auf dem Wege einer performativen Analyse erschlossen worden sind.

c. Der einzige kontroverse Punkt in dem gleichermaßen schwungvollen wie zutreffenden und lehrreichen Kommentar von Friedrich Wilhelm Graf ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Theologie und dem in den Gemeinden praktizierten oder zunehmend auch individuell gelebten, aber der Kirche immer noch verpflichteten Glauben der frommen Bürger. Ich bin in der Tat davon ausgegangen, dass sich die christliche Theologie, wenigstens in ihren dogmatischen Kerndisziplinen, nicht nur auf die Inhalte der „Volksfrömmigkeit“ *bezieht*, sondern in gewisser Weise auch von der Bestätigung durch die Fortsetzung eines letztlich um rituelle Praktiken organisierten Gemeindelebens *abhängt*. Nach meiner nun als „vormodern“ zurückgewiesenen Auffassung ist die Theologie in dem Sinne auf das kirchliche Leben angewiesen, dass die dogmatischen Rekonstruktionen der letztlich in historischen Zeugnissen überlieferten Lehre ihre Identität als Theologie verlieren, sobald diese in der gesellschaftlichen Realität der Gegenwart keine anderen Spuren mehr hinterlässt als die einer historischen Überlieferung. Denn ohne die soziale Basis einer in der Bevölkerung praktizierten Frömmigkeit, und sei der Anteil der Gläubigen noch so klein, verliert die theologisch unter verschiedenen Aspekten behandelte Lehre jeden *aktuellen* Bezug und verwandelt sich ausschließlich zu einem Gegenstand historischer Forschung. Eine im agnostischen Bewusstsein ausgeübte Theologie, die in einer Teildisziplin der Geschichtswissenschaft aufginge, wäre nach meinem Verständnis keine Theologie mehr.

Diese Auffassung scheint mir dem Bild von der wissenschaftlichen Theologie, das Graf im Anschluss an Troeltsch vom aktuellen Selbstverständnis des „positionellen Pluralismus“ überzeugend zeichnet, nicht zu widersprechen; denn die Theologie teilt als eine wissenschaftliche Disziplin natürlich ihre Methoden und Formen der Theorie- und Schulbildung mit den anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen. Aber soweit die universitär betriebene Theologie noch die Aufgabe der Ausbildung von Pfarrern wahrnimmt, muss sie ihre im Lichte historisch veränderter Verhältnisse geleistete hermeneutische Auslegung des Traditionsbestandes auch auf den Lehrauftrag der Kirche, d. h. auf die kirchlich vermittelte *Aneignung der Lehre durch die Gläubigen selbst* beziehen. Selbst die Kritik an einer klerikalen Ideologie setzt ja voraus, dass das Band der vielen Dogmatiken zur Verkündigung der Kernaussagen *derselben Botschaft* nicht abreißt.

2 Hans Schelkshorn: Der Stellenwert der Achsenzeit

Ich bedaure, dass ich den 2017 publizierten Beitrag von Hans Schelkshorn zur Moderne als „zweiter“ Achsenzeit in meinem Buch nicht mehr berücksichtigen können. Seine weiterführende und gleichzeitig enger an Jaspers anschließende Verwendung des umstrittenen Konzepts dient ihm nun als Maßstab für seine kritischen Bemerkungen. Nach meinem Eindruck verstellt ihm dieser den Blick auf meinen Ansatz zu einer „Genealogie“ des nachmetaphysischen Denkens (Bd. 1, 68–74 und Erste Zwischenbetrachtung); die „Achsenzeit“ spielt zwar bei der Einführung meiner Fragestellung eine wichtige Rolle, sie ist aber nicht selbst Thema meiner, erst mit dem christlichen Platonismus der römischen Kaiserzeit einsetzenden *Darstellung* der Geschichte der Philosophie. Das „Auch“ im Titel von „Auch eine Geschichte der Philosophie“ ist nicht nur die Bescheidenheitsgeste, die auf die hermeneutische Selbstverständlichkeit einer bestimmten Lesart dieser Geschichte hinweist; es soll vor allem auf die anspruchsvolle Anlage der Philosophiegeschichte als *Rekonstruktion eines Lernprozesses* aufmerksam machen; denn dieser muss ja implizit auch die Auswahl der Autoren rechtfertigen.⁴ In diesem Zusammenhang hat nun die keineswegs triviale Einordnung der griechischen Philosophie in die Reihe jener u. a. von Max Weber unter soziologischen Gesichtspunkten untersuchten kosmoethischen und monotheistischen Weltbilder eine interessante, wenn auch keineswegs überraschende Konsequenz: Die Philosophie wird auf diese Weise nicht einfach als ein wie immer auch prominenter, so doch irgendwie selbstverständlicher Bestandteil von Theorie und Wissenschaft verstanden; vielmehr verweist die Zuordnung zur sog. Achsenzeit die Philosophie auf den Entstehungskontext und auf die Umstrukturierung einer zeitlich vor-

⁴ Vgl. mein Nachwort für die stw-Taschenbuchausgabe (Berlin 2022).

angehenden Gestalt des Geistes, eben jener mythischen Weltbilder, mit denen die Philosophie wie die anderen Weltbilder, und darauf kommt es mir an, dieselbe Aufgabe und dieselbe Funktion teilt. Diese Blickrichtung haben auch schon jene Diskussionen eingenommen, die unter dem Stichwort „Vom Mythos zum Logos“ geführt worden sind.

Die Philosophie dient von Haus aus der Welt- *und* Selbstverständigung; der integrale Selbstbezug dieser Art von Erkenntnis verlangt eine Erklärung, was das vom innerweltlichen Geschehen erworbene Wissen „für uns“ in der Erfahrung und Gestaltung unseres eigenen Lebens bedeutet. Darüber hinaus kann die Philosophie mit dieser Art von Orientierungswissen für ein Kollektiv, das dieses Selbstverständnis teilt, zugleich dazu beitragen, die Funktion der sozialen Integration zu erfüllen, d. h. der Wahrung und Stärkung des sozialen Zusammenhalts zu dienen. Denn das „Selbst“ in dem Welt- und Selbstverständnis, das die Philosophie wie der Mythos zu klären versprechen, signalisiert den Bezug des Weltwissens auf die Lebenswelt, in der wir uns als Individuen, als Mitglieder eines gesellschaftlichen Kollektivs und als Menschen faktisch vorfinden. Der Bezugspunkt der Lebenswelt erklärt auch die holistische Form der alles in sich befassenden Totalität, in der das Wissen von der Welt organisiert, aber erst im kritischen Übergang vom Mythos zu den verschiedenen achsenzeitlichen Weltbildern *als solches* thematisiert und zum Gegenstand einer Theorie erhoben wird – in Griechenland seit Parmenides mit Begriffen des Seins und des Seienden. Dieser Abstraktionsschritt kann sich mit Recht als Erkenntnis, ja als Erkenntnisfortschritt verstehen, weil das philosophische Denken die Fülle jenes in den Hochkulturen angesammelten praktischen, empirischen und theoretischen Wissens verarbeitet, das die magische Denkform und narrativen Erklärungen des Mythos gesprengt hat. Aber die Philosophie ist in Gestalt der Metaphysik nicht nur selbst aus Lernprozessen hervorgegangen; ihre nach den bewährten (von mir nur aufgegriffenen) Paradigmen der Ontologie, der Bewusstseins- und der Kommunikations- oder Sprachphilosophie geordnete Geschichte lässt sich selbst als ein Lernprozess begreifen, der auf kognitive Dissonanzen antwortet – auf Dissonanzen, die vonseiten der beiden „offenen“ Flanken unseres Welt- und Selbstverständnisses aufbrechen: vonseiten der Fortschritte unseres Wissens vom innerweltlichen Geschehen sowie vonseiten der Krisen der gesellschaftlichen Integration, soweit die Philosophie darin verwickelt ist.

Das sind exponierte und entsprechend angreifbare Hintergrundannahmen, die ich in den ersten drei Kapiteln und der ersten Zwischenbetrachtung entwickelt und mithilfe von Theorien gestützt habe, die nicht als solche Thema dieser Untersuchung sind, sondern der Erklärung einer Perspektive dienen sollen. Als Erzählperspektive muss diese sich dann freilich ihrerseits durch die interne Evidenz der Darstellung der Philosophiegeschichte selbst bewähren können. Daher bin ich in der Tat auf die Kritik der Experten angewiesen; denn diese entscheiden über die Plausibilität der Darstellung der historisch bekannten Fakten. Wenn sich Hans Schelkshorn auf die detaillierte Einführung jener Perspektive eingelassen hätte, wäre eine Reihe von Einwänden entfallen. Die Einordnung der Philosophie in die Reihe achsenzeitlicher

Weltbilder erklärt deren internen Zusammenhang mit dem sakralen Entstehungskomplex, auch wenn dieser in Griechenland schwach ausgeprägt ist (Bd. 1, 406–418, 447–452). Ich kann deshalb in den von Robert N. Bellah und Shmuel N. Eisenstadt angestoßenen sozialwissenschaftlichen Arbeiten zur Achsenzeit keine „Einengung“ auf religiös-metaphysische Konzeptionen erkennen. Das betrifft auch das wiederholte Monitum, dass ich die Vielfalt jener, ja sehr wohl erwähnten kritischen Ansätze, die jeweils mit den meiner Darstellung zugrunde gelegten „starken“ philosophischen Lehren konkurrieren, vernachlässigt hätte. Denn unter dem Gesichtspunkt von Lernprozessen rechtfertigt sich die Auswahl jener Theorien, die gegenüber den mythischen Denkformen und den eingespielten Riten *eine jeweils neue* Reflexionsstufe mit Begriffen zweiter Ordnung darstellen: Mit diesen zunächst in Führung gehenden Theorien eröffnet sich eine neue Stufe der Argumentation; und mit den jeweils anspruchsvolleren Anforderungen an Begründungen entsteht erst eine kritische Vielfalt von konkurrierenden Ansätzen. Meine Auswahl der Theorien, von denen neue Anstöße ausgehen, ist gewiss kontrovers; sie muss sich im Rahmen der großen Paradigmenwechsel durch die produktive Verarbeitung von Dissonanzen rechtfertigen, die zunächst durch neue wissenschaftliche Erkenntnisse oder soziale Krisen hervorgerufen worden sind.

Der Begriff der „dogmatischen Denkform“, den ich auf metaphysische Konzeptionen anwende, hat ein Missverständnis nahegelegt. Dieser Ausdruck soll sich allein auf die mit Wahrheitsansprüchen verbundene Infallibilität starker metaphysischer Aussagen beziehen; damit will ich natürlich nicht das Niveau jener Argumentationspraxis verleugnen, das sich mit der griechischen Philosophie erst herausgebildet hat: „Sokrates, Platon und Aristoteles legen allererst die Eigenart wahrheitsorientierter Rede gegenüber der sophistischen Rhetorik frei.“ Aber bis zur Anerkennung des grundsätzlichen Fallibilismus auch der philosophischen Grundannahmen ist es noch ein langer Weg; erst der Pragmatismus wird daraus ein Prinzip machen. Im weiteren kritisiert Hans Schelkshorn an meiner Darstellung der Philosophie der frühen Neuzeit zu Recht das Zurücktreten der Renaissance hinter die Naturrechtsdiskussionen, die sich während der Religionskriege mit dem Streit über die konfessionelle Glaubensfreiheit zuspitzen. In dieser Akzentsetzung zugunsten des Diskurses über Glauben und Wissen mögen sich eigene Lernprozesse vielleicht mit einer gewissen Überprägnanz spiegeln. Ich habe mich nämlich selbst erst im Hinblick auf Fragestellungen der praktischen Philosophie von der Mittelalterforschung (vor allem der letzten Jahrzehnte) über eine Kontinuität von Diskursen belehren lassen, die für die Konstellation von Hume und Kant relevant geworden sind. Zudem ist es für mich bis jetzt eine offene Frage, ob die Philosophie der italienischen Renaissance für die sog. anthropozentrische Wende des Denkens tatsächlich die entscheidende Rolle gespielt hat, die ihr im Allgemeinen zugeschrieben wird.

Interessant ist schließlich der Einwand, den Hans Schelkshorn unter dem Titel „Natur und Geist“ formuliert. Er bezieht sich auf das Naturalismusproblem, das ich einerseits im Zuge der

Entstehung der Geistes- und Sozialwissenschaften unter methodologischen Gesichtspunkten entwickle und das sich andererseits im Zuge der – inzwischen revidierten und erweiterten – Darwin’schen Theorie der natürlichen Evolution stellt. Zum einen stellt sich die Frage, wie sich die objektivierenden, letztlich auf Beobachtungen aus der Perspektive einer dritten Person zurückgehenden Aussagen über die Natur des Menschen in der Weise an Aussagen über das personale Selbstverständnis „anschließen“ lassen, dass „wir“ uns in den naturwissenschaftlichen Aussagen gewissermaßen als Personen „wiedererkennen“ können. Zum anderen stellt sich die Frage, ob sich die aus der Dritterpersonperspektive vorgenommene biologische Erklärung, sagen wir, der Entstehung der Sprache so in die aus der Teilnehmerperspektive beschriebenen Anfangsbedingungen der soziokulturellen Entwicklung von homo sapiens übersetzen lassen, dass sich die Prozesse der sozialen Evolution im Rahmen einer generalisierenden Theorie des Lernens als Fortsetzung der natürlichen Evolution begreifen lassen. Hans Schelkshorn deutet nun dieses eingestandenermaßen ungelöste Problem, wie die Kluft zwischen epistemischem Dualismus und ontologischem Monismus zu überbrücken ist, als die Wiederkehr eines metaphysischen Problems im nachmetaphysischen Denken. In solchen Überlegungen zeige sich doch, „dass sich auch die modernen Debatten über Natur und Geist trotz aller Brüche in einem Problemhorizont bewegen, der bereits von den Philosophien der Achsenzeit geöffnet worden ist.“ Dieser Hinweis ist – mit der „Öffnung eines Problemhorizonts“ – so vorsichtig formuliert, dass ich dem nur zustimmen, aber aus dieser Überlegung auch kein Argument gegen meine Auffassung einer Abfolge von Paradigmen herauslesen kann. Sprengen denn nicht die Zeitlichkeit des historischen Denkens und des Evolutionsbegriffs schon *als solche* den Horizont der Grundbegriffe metaphysischen Denkens?⁵

3 Heiner Roetz: Die chinesische Aufklärung

Heiner Roetz hat sich schon früh von Karl-Otto Apels transzendentaler Begründung der Diskursethik dazu anregen lassen, die Denker der chinesischen Achsenzeit unter dem Gesichtspunkt ihres Beitrages zu einem im modernen Sinne „aufgeklärten“ Denken zu betrachten. Dabei hat er eine Vernunftmoral im Blick, die er als eine kulturelle Errungenschaft der Menschheit versteht. So ist er schon lange, bevor die Forschungsrichtung des Postkolonialismus Fahrt aufgenommen hat, wenn auch auf andere Weise als diese, der eurozentrischen Befangenheit der Philosophiegeschichtsschreibung entgegengetreten. Im Hinblick auf unseren gemeinsam vertretenen diskursethischen Forschungsansatz beobachtet Heiner Roetz nicht ganz zu Un-

⁵ Diese Fragen provozieren auch Versuche einer Erneuerung metaphysischen Denkens mit analytischen Mitteln wie der von Markus Gabriel, Sinn und Existenz, Eine realistische Ontologie, Berlin 2016.

recht, dass ich im Vergleich zu Apel „mehr auf starke Empirie mit einer schwachen normativen Nötigung setz(e) als auf eine transzendentalphilosophische Fundierung, wie Apel sie an dieser Stelle eingefordert hätte“. Anders als Apel (in seinem sog. „Teil B“ der Ethik) sehe ich, nach einer Detranszendentalisierung des Reichs des Intelligiblen, tatsächlich keine Möglichkeit mehr, auf die Frage „Warum überhaupt moralisch sein?“ wiederum mit einem höherstufigen moralischen *Gebot* zu antworten – anstatt nach Spuren der Vernunft in der Geschichte zu suchen, d. h. nach Anzeichen für moralische Fortschritte, die uns bestenfalls *ermutigen* können, der schwachen Motivation guter moralischer Gründe zu folgen. Demgegenüber verhilft der strengere transzendentalphilosophische Hintergrund Heiner Roetz dazu, die chinesische Entwicklung von Anbeginn als Teil einer „kulturübergreifenden“, dem philosophischen Pfad korrespondierenden Menschheitsentwicklung zu begreifen. Aus dieser Perspektive bringt er auch die Argumente aus der Epoche der streitenden Schulen gegen die regressiven Tendenzen der chinesischen Gegenwart zur Geltung. Daraus ergibt sich die offensichtliche Differenz zur Anlage meiner Untersuchung des okzidental Entwicklungspfad der Philosophie, die nach der Fusion ihrer griechischen Anfänge mit der jüdisch-christlichen Überlieferung und nach der Verarbeitung der ihrerseits griechisch inspirierten arabischen Philosophie eine eigensinnige Entwicklungsrichtung nimmt und nur *gelegentlich* interkulturelle Anregungen absorbiert. So nimmt die westliche Philosophie erst in postkolonialer Zeit und nach der globalen universitären Ausbreitung vor allem ihrer angelsächsischen Strömungen die intellektuelle Herausforderung einer politisch und vor allem ökonomisch enger zusammenwachsenden *multikulturellen* Weltgesellschaft ernst.

Die kulturübergreifende Blickrichtung von Heiner Roetz, die darauf vorbereitet ist, in den fremden Kulturen die jeweils eigene wiederzuerkennen, erklärt die Stoßrichtungen seiner Kritik – nämlich den Blick auf einen *fortwährenden* interkulturellen Austausch (a.) und ein gewisses Unverständnis für meine als „Fixierung“ wahrgenommene Konzentration auf „Weltbilder“ und rituelle Praktiken (b.).

- a. Heiner Roetz lässt sich gar nicht erst auf die programmatischen Annahmen einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens ein und beklagt, dass ich mich nach dem provisorischen Vergleich der achsenzeitlichen Weltbilder auf die Vertikale der westlichen Philosophiegeschichte beschränkt habe, ohne im Laufe der Philosophiegeschichte selbst auf die interkulturellen Anregungen eines gegenseitigen Ideenaustausches einzugehen. Er illustriert das nicht zufällig an Leibniz und Christian Wolff, die auf die Berichte der Jesuiten aus China eingehen. Historiker wie Jürgen Osterhammel haben den speziellen Kontext dargestellt, in dem sich vor allem während des 18. Jahrhunderts die intellektuellen Repräsentanten der Aufklärung neugierig gegenüber Einflüssen gerade der chinesischen Kultur geöffnet haben, bevor mit der imperialen Ausbreitung des Kolonialismus im 19. Jahrhun-

dert alsbald wieder die typisch eurozentrische Blickverengung triumphierte. Das erklärt wiederum einzelne Stimmen des Protestes wie die von Albert Schweitzer. Heiner Roetz führt solche Beispiele für seinen alternativen Vorschlag einer von vornherein global ansetzenden *Weltgeschichte* der Philosophie an, die „aus dem commonsense der menschlichen Gattung schöpft“. Diese Alternative entspricht zweifellos dem abstrakten Geist der Aufklärung; aber ich wage zu bezweifeln, dass sie gegenüber meiner auf Europa beschränkten Philosophiegeschichte das aussichtsreichere Unternehmen sein könnte. Gewiss, auch die aus methodischen Gründen vorausgesetzte Idee eines streng symmetrisch angelegten interkulturellen Dialogs über das Verständnis von Menschenrechten, der bei allen Teilnehmern die Selbstvergewisserung der tragenden Grundbegriffe und Grundannahmen *der jeweils eigenen* kulturellen, religiösen und philosophischen Entwicklung voraussetzt, ist nicht weniger abstrakt. Diese Projektion, die Anfang der 90er Jahre einmal Hoffnungen geweckt hat, ist eine bloße Modellvorstellung geblieben.⁶ Es mag auch sein, dass die entsprechende Idee einer völkerrechtlichen Weltordnung der multikulturellen Moderne gegenüber dem geopolitischen Denken der mit dem Ukrainekrieg Konturen annehmenden neoimperialistischen Konkurrenz der Weltmächte bereits heute keine Chance mehr hat. Aber gegenüber diesem Hegelschen „Realismus“ einer Weltgeschichte als der *unveränderlichen „Schlachtbank“* des Menschengeschlechts bleibt doch die beschwörende Idee eines kulturell *unvermittelten* transzendentalen Rückgriffs auf den gemeinsamen Kern des – doch immer noch religiös und metaphysisch, also „substantiell“ – ausgestatteten Erbes *erst recht* abstrakt.

- b. Interessanterweise moniert Heiner Roetz im Hinblick auf China, dass ich mich auf die beiden großen komplementären „Weltbilder“ des Konfuzianismus und des Taoismus beschränke und dabei die religiösen Elemente unter Einbeziehung ritueller Praktiken betone. Von den „Hundert Schulen“ erscheinen uns wie auch in Griechenland gerade diejenigen als die „modernsten“, die sich, wie die von Roetz hervorgehobenen Mohisten und Legisten, erst aus der Kritik an bestimmten Elementen jener zunächst bahnbrechenden und breitenwirksamen, holistisch auf das Welt- und Selbstverständnis des Menschen im ganzen gerichteten Lehren entwickelt haben. Aber wenn ich nicht irre, zeigt sich gerade an jenen beiden vergleichsweise „substantiellen“ Weltbildern, wie an der Bewegung eines Scharniers, der kognitive Schub der Ablösung von Mythos und Magie am besten. Das kosmologische Weltbild, wonach das Tao des Menschen dem Tao der Welt entsprechen muss, um im Gleichgewicht zu bleiben, ist bei Lao-tse stärker ausgebildet als bei Konfuzius, bildet aber auch bei diesem den Hintergrund seiner Ethik. Und die magische Orakelpraxis

⁶ Dazu mein Exkurs Jürgen Habermas, Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: Ders., Die postnationale Konstellation, Frankfurt am Main 1998, S. 170–192.

wie den Ahnenkult kann man erst ganz hinter sich lassen, nachdem man von ihnen durch Sublimierung Abstand gewonnen hat, ob nun, wie bei Konfuzius, durch ethische Überformung und Umfunktionierung der herkömmlichen Riten oder, wie bei Lao-tse, durch eine reflexive Vertiefung ritualisierten Verhaltens in Gestalt einer enthaltsamen Praxis des Nichttredens und des Nichthandelns.

Was schließlich die Interpretation der Goldenen Regel bei Konfuzius anbetrifft, muss ich mich mangels eigener Sprachkenntnisse ganz auf den Experten verlassen. Das universalistisch vertiefte Verständnis dieser schon vor der Achsenzeit in mehreren Hochkulturen verbreiteten Maxime käme jedenfalls der Rolle des Konfuzius als des prototypischen Denkers einer Achsenzeitkultur entgegen. In jedem Fall danke ich Heiner Roetz, dass er sich meiner dilettantischen Überlegungen trotz des verschiedenen theoretischen Ausgangspunktes unserer Annäherung an dasselbe Thema so ausführlich angenommen hat.

4 Christoph Markschies: Das hellenistische Milieu des frühen Christentums

Ich bin mir der Nachsicht bewusst, die ein so kompetenter Fachhistoriker der Geistes- und Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit wie Christoph Markschies mit einem Philosophen haben muss, um sich so lebhaft auf eine Kritik des Vierten Kapitels meines ersten Bandes überhaupt einzulassen. Dafür bin ich ihm umso dankbarer, als ich mich in meiner Replik im Wesentlichen darauf beschränke, das verrutschte Bild zurecht zu rücken, das er von mir als einem Anhänger der wirkungsgeschichtlich einflussreichen These von der „Hellenisierung“ des frühen Christentums gewonnen hat. Dabei scheint eine Verwechslung von zwei verschiedenen Fragestellungen im Spiel zu sein, die sich zwar überschneiden, die jedoch ganz verschiedenen Forschungsinteressen entspringen.

Da ich die Schriften von Adolf von Harnack nur selektiv und flüchtig zur Kenntnis genommen habe, hat mich der Nachweis seiner vielfältigen Spuren in meinem Text völlig überrascht; natürlich kann ich angesichts von Harnacks großer Bedeutung für die protestantische Theologie einen mir gar nicht bewussten indirekten, auch durch die *früheren* Schriften von Christoph Markschies selbst vermittelten Einfluss nicht ausschließen. Allerdings hatte ich bei der Abfassung des Kapitels über „Die Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus“ die thematisch einschlägige Publikation von Markschies, die etwa zur gleichen Zeit – oder doch aber auch etwas später – erschienen ist, nicht zur Kenntnis genommen.⁷ Die

⁷ Christoph Markschies, *Hellenisierung des Christentums*, Leipzig 2012.

nun nachgeholte Lektüre macht mich, wenn auch nicht mit der bekannten Stoßrichtung jener Kontroverse, so doch erst mit der Fülle der theologischen Debatten vertraut, die dieser Topos ausgelöst hat – auch mit den vielen interkonfessionellen Konnotationen, die sich bis heute damit verknüpfen. Im Ergebnis bestätigt allerdings die nachgeholte Lektüre meine vollständige Übereinstimmung mit dem Autor. Mir lag auch damals bei der Abfassung des strittigen Kapitels eine Parteinahme im relevanten Glaubensstreit völlig fern. Da ich an der spannungsreichen Symbiose der christlichen Lehre mit der hellenistischen Bildungskultur ihrer römischen Umgebung *aus philosophischer Sicht* interessiert bin, war und ist mein Thema der Gewinn, den beide Seiten reziprok aus dieser Verbindung ziehen – und keineswegs eine Verlustrechnung, die einem angeblich platonisch entkernten Urchristentums aufzumachen wäre. Ich komme vielmehr zu dem gegenteiligen Schluss: Weil die christliche Theologie schon auf jenen spätrömischen Konzilen, die ich erwähne, *gegen* den Sog der platonischen Begriffssprache an der hermeneutisch zu entschlüsselnden evangelischen Botschaft um den *bewusst in Kauf genommenen Preis paradoxer Aussagen festhält*, kann bei mir von einer *pejorativ gemeinten* „Hellenisierung“ des frühen Christentums keine Rede sein. Dabei spielt es systematisch keine Rolle, ob dieses nun nach *jüngeren* Erkenntnissen hinsichtlich des Themas der Pluralität des einzigen Gottes schon *von Haus aus* griechisch geprägt war oder nicht. Denn auf den Konzilen geht es ja um den Kern der Paulinischen Deutung, also um die Frage, wie um der Sündenvergebung willen die Menschwerdung Gottes zur begreifen sei.

Christoph Marksches ist vielleicht die programmatische Absicht meines Buches nicht ganz gegenwärtig gewesen. Ich will ja am Leitfaden des Diskurses von Glauben und Wissen zeigen, dass während der römischen Kaiserzeit im Zuge der theologischen Aufarbeitung biblischer Lehren in Begriffen der griechischen Philosophie *eine folgenreiche semantische Osmose einsetzt*. Aus den Übersetzungsprozessen, der in dem folgenden Jahrtausend zwischen zwei „starken“, aber gegensätzlich strukturierten achsenzeitlichen Traditionen *wechselseitig* stattgefunden haben, sind einerseits die christliche Theologie, andererseits das moderne philosophische Denken erst hervorgegangen. Aus philosophischer Sicht gilt das vor allem für die Grundbegriffe von Vernunftrecht und Vernunftmoral sowie für die nominalistische Ontologie, die den grundbegrifflichen Rahmen für die modernen Naturwissenschaften und die empiristischen Ethiken bereitgestellt hat. Jene Symbiose hatte auch zur Folge, dass die in den Artistenfakultäten des hohen Mittelalters angezettelten Diskurse über das Verhältnis von *sacra doctrina* und natürlicher Vernunft eine Dynamik der Säkularisierung der Weltdeutung erst in Gang gesetzt haben. Obwohl mich nur die philosophische Seite an dieser Entwicklung interessiert, ist die christliche Theologie darin als eine transformierende Kraft verwickelt. Diese für die Philosophie fruchtbare Interaktion zwischen Glauben und Wissen erklärt den Blick zurück auf die Anfänge dieser Konstellation im römischen Kaiserreich.

Hier hatte sich das christliche Denken einerseits zum eigenen Erbe des Alten Testaments und andererseits zum römischen Erbe der griechischen Philosophie verhalten müssen; und daraus ist in Gestalt des christlichen Platonismus eine Symbiose aus Glauben und Wissen entstanden, die für Augustin umstandslos als die „bessere Philosophie“ galt. Unter dem Aspekt der Weltbildentwicklung vollzieht sich mit dieser Fusion die einzigartige Integration von zwei achsenzeitlichen Weltbildern. Grob gesagt, geht damals der Monotheismus mit seinem eschatologischen Heilsweg eine Verbindung mit dem kosmologischen Weltbild der griechischen Metaphysik, und in seinen mystischen Zweigen sogar mit dem Heilsweg der Kontemplation ein. In diesem Zusammenhang gehe ich auf den berühmten Dogmenstreit ein, der mit dem Konzil von Nicäa begann und der sich um die Frage dreht, wie sich die zentrale christliche Denkfigur der Dreieinigkeit Gottes mit den aus der griechischen Philosophie verfügbaren Begriffen explizieren lässt. Das Ergebnis dieser hartnäckigen Diskussionen ist schließlich auf dem Konzil von Chalcedon auf eine Formel gebracht worden, die unmissverständlich klar macht, dass sich das Verhältnis von Gott-Vater zu Sohn und Heiligem Geist in der ontologischen Begriffssprache der Griechen nur auf *paradoxe* Weise – aber auf diese unphilosophische Weise *doch sinngemäß* – ausdrücken lässt. Demnach existiert Christus, der gleichzeitig „wahrhaft Gott“ und „wahrhaft Mensch“ ist, „in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert erkennbar“ (I, 542).

Diese klare Absage an verschiedene theologische Vorschläge einer „hellenisierenden“ Anpassung des christlichen Glaubenskerns an den Platonismus hatte sodann Rückwirkung auf die Philosophie selbst: „Die fortgesetzten theologischen Versuche, dogmatische Gehalte diskursiv zu klären, haben ihrerseits auch die philosophische Begriffssprache mit der Semantik ihrer Glaubenserfahrungen infiltriert, umgeformt und erweitert“ (I, 545). Christoph Markschies erwähnt diese Aussage fairerweise. Aber dann hätte er auch zugestehen müssen, dass ich mit der Diagnose der beiden von ihm zitierten katholischen Theologen, die das Ergebnis jener Konzile als „Entplatonisierung“ der „Enthellenisierung“ des Glaubens beschreiben, genau übereinstimme.

Dieses dogmatische Beharren der Konzile auf dem Eigensinn eines Gottes, der die Sünden der Menschen auf sich nimmt, indem er in der Gestalt eines Menschen den nach Vorstellungen der Zeit schändlichen Tod am Kreuz erleidet, gewinnt im Kontext meiner Darstellung der Philosophiegeschichte eine besondere Bedeutung. Denn damit beharrt die Kirche zugleich auf dem Eigensinn eines *Erfahrungsmodus*, der sich aus der kommunikativen Begegnung mit der Stimme einer zweiten, wie immer auch überlebensgroßen Person erschließt – und insofern den Griechen ebenso wie der hellenistischen Bildungskultur Roms völlig fremd war. Ich kann nicht erkennen, was diese in der Struktur der beiden Weltbilder begründeten Alternative zwischen einer introspektiv auf das Seelengeschehen und einer auf den Kosmos gerichteten Blickrichtung „mit einer protestantischen Sicht auf die Entwicklungsgeschichte des Christen-

tums“ zu tun hat. Die christliche Theologie hat sich seit ihren paulinischen Anfängen mit der rationalen Rekonstruktion von Glaubenserfahrungen befasst, die ein *Vollzugswissen* darstellen. Und schon Augustin hat im Hinblick auf diesen Umgang des reuigen Sünders mit einem Erlösergott, der diesem als zweite Person begegnet, den *epistemischen Gehalt performativen Wissens* herausgearbeitet. Gewiss, es ist Luther, der aus der methodischen Reflexion auf die mit dem Buchdruck erst möglich gewordene Bibellektüre jedes Gläubigen eine Hermeneutik entwickeln wird, die dann, mit dem Aufstieg der neuen Geistes- und Sozialwissenschaften, allgemein zu einer wissenschaftlichen Disziplin entwickelt worden ist.

Dass meine Anknüpfung an die Harnacksche Hellenisierungsthese überhaupt zu einem Missverständnis Anlass geben konnte, hat seinen Grund vermutlich darin, dass sich der Blick des Historikers *von Anfang an* auf das während der römischen Kaiserzeit brodelnde *Amalgam* von philosophischen und religiösen Motiven richtet, während meine Fragestellung von zwei von Haus aus *verschiedenen* Traditionen ausgeht, die ja trotz ihrer dann einsetzenden reziproken Verbindungen und Abstoßungen auf ihre *verschiedenen* identitätsbildenden *und voneinander unabhängigen* Ursprünge in Jerusalem und Athen zurückgehen. Und meine Frage, was diese im Verlaufe ihrer wechselhaften Geschichte *voneinander* gelernt haben könnten, muss die kontrastierenden Anfänge und ihren im Diskurs über Glauben und Wissen *festgehaltenen Gegensatz* im Blick behalten. Das ist eine andere Frage als die eines Historikers, der den christlichen Platonismus der römischen Kaiserzeit von vornherein als ein Syndrom betrachtet.

Das heißt natürlich nicht, dass der „reinigende“ protestantische Blick auf die christlichen Anfänge nicht einer genealogischen Fragestellung entgegenkommt, die von Anbeginn auf die zur Theologiegeschichte *komplementäre* Entwicklung eines säkularen nachmetaphysischen Denkens angelegt ist. Ich bin dankbar für die korrigierenden Hinweise auf die Revisionen, die im Zuge der neueren Forschungsergebnisse zu den schon *hellenistisch geprägten Anfängen* des Christentums vorgenommen worden sind. Ich nehme jedoch an, dass auch das revidierte Bild eines schon zu Jesu Lebzeiten im Judentum und daraufhin im Urchristentum verbreiteten Synkretismus an der namentlichen Zuschreibung und der Originalität des Kerngehalts der Paulinischen Gnadenlehre nichts ändert. Was sich an dem Bild der Gnosis, das ich im Wesentlichen aus Markschies eigener Darstellung gewonnen habe, inzwischen geändert hat, ist mir nicht ganz klar geworden. Aber in jedem Fall belehrt mich Markschies nun darüber, dass die gewisse Einseitigkeit in der selektiven, ohnehin nur aus sekundären Quellen schöpfenden Darstellung des christlichen Platonismus der ersten römischen Jahrhunderte, die ich im Hinblick auf die eigentlich innovativen Schritte Augustins schon in Kauf genommen hatte, wohl noch weit rücksichtsloser ist, als mir bewusst war. Unsere Differenzen über die Deutung der platonischen Philosophie, insbesondere über deren „Tübinger Lesart“ und über die Rolle des Mythos, ist ein Kapitel für sich, das ich hier auf sich beruhen lasse. Ich habe Platos Lehre ohnehin nur im Vergleich mit den anderen, cursorisch dargestellten achsenzeitlichen Traditionen

eingeführt und beginne die aus den Quellen belegte Darstellung der Philosophiegeschichte erst mit den Lehren Plotins und Augustins. Was schließlich die Kritik an der Ausblendung der im späten Rom verbreiteten Stoa (wie auch der epikureischen Strömungen) angeht, muss ich eingestehen, dass ich hier schon den Faden des stoischen Naturrechts im Hinblick auf dessen Rezeption in den Naturrechtsdiskussionen der Scholastik und der spanischen Spätscholastik hätte aufnehmen sollen.

5 Theo Kobusch: Spätantike und Spätmittelalter

Ich bin für das prüfende Auge des theologisch gebildeten Philosophiehistorikers der späten Antike und des Mittelalters dankbar – und auch erleichtert, dass der kritische Blick keine größeren Unfälle aufgespießt hat. Den Rundumschlag gegen das umstrittene Konzept der Achsenzeit, die ich übrigens nicht zum „Gründungsmythos der Moderne“ erhebe, führe ich eher auf die Ablehnung des Historikers zurück, überhaupt mit Begriffen einer zu hohen, wichtige Differenzen verwischenden Abstraktionsstufe zu operieren. Während Jan Assmann versucht, an einzelnen empirischen Phänomenen der Hochkulturen des Vorderen Orients nachzuweisen, dass diese bereits unter Kategorien fallen, die nach Annahmen des Achsenzeitkonzepts späteren Kulturen und Epochen vorbehalten sein müssten, scheint mir Theo Kobusch den Vorwurf der mangelnden Spezifizierung in eine andere, eher vage angedeutete Richtung zu lenken. Jedenfalls lässt er sich auf meine im Anschluss an Robert N. Bellah entwickelte begriffliche Perspektive (Bd. 1, 184–189), also auf den am provisorischen Vergleich der Achsenzeitkulturen verallgemeinerten Abstraktionsschritt „von den Göttern zum transzendenten Göttlichen“ (Bd. 1, 312–326) und auf das in der Ersten Zwischenbetrachtung systematisch entfaltete sowie mit Mitteln der Formalpragmatik erklärte Konzept der Achsenzeit (Bd. 1, 461–480) nicht ein. Weil sich ein solches Konzept gerade in dem Maße der Kritik des gelehrten Historikers aussetzt, wie es begrifflich präzisiert wird, erwarte ich eher kritische Gegenbeispiele eines Typs, die dann entweder zur Präzisierung des Konzepts oder schließlich zum Nachweis seiner Unbrauchbarkeit führen können.

Der Historiker, der sich in den Verzweigungen der Patristik so viel besser auskennt als ich, lässt zu Recht anklingen, was die straffe Engführung meiner Darstellung auf Plotin und Augustin alles beiseite lässt. Die energische Hinführung auf Augustin erklärt sich wiederum aus der Perspektive einer Genealogie, die an „Lernschritten“ interessiert ist, und zwar hier an der innovativen, eben auch für die abendländische Philosophie folgenreichen Verbindung des christlichen Heilsweges mit der platonischen Philosophie. Wie erwähnt, betone ich in diesem Zusammenhang auch die methodische Erschließung eines *neuen Bereichs von Phänomenen*, welche die Blickwendung von der kontemplativen Hingabe des Philosophen an den angeschau-

ten Kosmos zur Nachkonstruktion von Erfahrungen eines erlösungsbedürftigen Gläubigen in der kommunikativen Begegnung mit Gott zur Folge hat. Theo Kobusch hakt mit Recht ein, wenn ich die zentrale Reflexion des Einen zu umstandslos an die erst bei Augustin voll ausgebildete Rekonstruktion der im Vollzug der Kommunikation mit Gott gemachten Erfahrungen angleiche (I, 551) – das neuplatonisch gedachte Eine ist noch nicht ein Gegenüber, zu dem sich das sündenbewusste Ich als Akteur verhält. Aber „das Eine“ ist ebenso wenig der Kosmos, das Sein oder der Logos, zu dem die hingebungsvolle theoretische Anschauung den Heil versprechenden Weg bahnt. Die mystische Versenkung ist ein Mittleres zwischen beidem, und es wäre in der Tat vorschnell, dieses Gewusste mit der schrittweisen performativen Explikation eines im Vollzug präsenten Wissens zu identifizieren: „Das Exerzitium des Einkreisens des unthematisch zugänglichen Einen, auf das Plotin seine ganze Lehrtätigkeit in immer wieder neuen Anläufen konzentriert zu haben scheint, hat den religiösen Sinn der Einübung in eine mystische Berührung mit dem Göttlichen, zu dem die individuelle Geistseele zurückstrebt“ (Bd. 1, 552).

Die konträre Einschätzung, die das Werk des Duns Scotus erfährt, erklärt sich schon aus dem historischen Ort im Rahmen der Spätscholastik zwischen der klaren Gestalt des in sich geschlossenen thomistischen Werkes einerseits und der nominalistischen Auflösung dieser großartigen Synthesis in Richtung der modernen Erkenntnistheorie und des modernen Vernunftrechts andererseits. Ein solcher Ort verlockt einen Historiker schon aus dramaturgischen Gründen dazu, die Figuren des „Übergangs“ auf der Achse vom einen zum anderen Paradigma eher als bahnbrechende Neuerer oder als konservativ am Herkommen Festhaltende zu charakterisieren. Mit dieser Bemerkung will ich diese Frage keineswegs der subjektiven Einschätzung überlassen, aber ein Autor wie Duns Scotus setzt sich einer solchen Kontroverse umso eher aus, als die Quellenlage für seine nur selektiv überlieferten Schriften unsicher und unübersichtlich ist. Unbestritten ist die Originalität dieses Denkers im Hinblick auf die voluntaristische Konzeption des Schöpfergottes oder die Gewichtung des Problems, wie die Individualität des Einzelnen zu begreifen; aber mit Recht hebt Theo Kobusch die Kontroverse um den Gedanken der „Dequidifizierung des Seins“ hervor, den Duns Scotus im Zuge seiner Kritik an der Lehre von der *analogia entis* entwickelt. Denn damit eröffnet sich die Perspektive auf die nachmetaphysische Entfaltung des transzendentalen Begriffs von *Gegenständlichkeit überhaupt*. Zum Streit um die Gewichtung dieser Konzeption kann ich nichts beitragen; aber für den, der die Philosophiegeschichte unter dem Gesichtspunkt von Lernprozessen betrachtet, bietet Duns Scotus, wie auch der Beitrag von Ludger Honnefelder zeigt, wichtige Anknüpfungspunkte.

Dazu gehört, wenn auch noch nicht dem Namen, so doch dem Begriffe nach, die neue Konzeption der „Selbstbindung“ des frei entscheidenden Menschen an das absolut verpflichtende Gesetz, Gott zu lieben. Gewiss, der Mensch bindet hier seinen Willen an das Gesetz aus Gehorsam gegenüber dem Willen eines voluntaristisch gedachten Gottes und nicht, wie später bei

Kant, aus vernünftiger Einsicht. Dieser Gedanke der Selbstbindung, der in der Vernunftmoral den Kern der Autonomie bilden wird, geht bei Duns Scotus aus der Lösung jener Problemkonstellation hervor, die mit der konsequenten Trennung des Reichs der Freiheit vom Reich der Notwendigkeit entsteht: Er erklärt nämlich, wie der Mensch, obwohl nun von der Naturphilosophie keine Brücke mehr zur Ethik führt, am Reich der absoluten göttlichen Freiheit teilnehmen und auf diese Weise selber als ein moralisch frei handelndes Wesen gedacht werden kann.

6 Maximilian Forschner: Thomas, zu sehr im Schatten des Aristoteles?

Innerhalb jener Forschungstradition, die gegen eine in der Philosophie lange Zeit übliche Vernachlässigung des Mittelalters die genuin philosophische Bedeutung der Scholastik überzeugend herausgearbeitet hat, richtet sich das Interesse vor allem auf die systembildende Integrationsleistung des thomistischen Werkes. Einleitend erläutert Maximilian Forschner diese Perspektive. Für Thomas und dessen Zeitgenossen hat das aristotelische Werk eine unbezweifelte Autorität besessen, an der sich nun auch die Vernünftigkeit der christlichen Lehre zu erweisen hatte. Im Hinblick auf diese großartige Leistung ist Thomas als der innovative Philosoph, der er war, rehabilitiert worden: er hat ein in sich schlüssiges philosophisches System entworfen, das auf seine Weise die Vereinbarkeit der dogmatischen Substanz des christlichen Glaubens mit dem aristotelischen Werk erklärt. In dieser Tradition steht auch Maximilian Forschner selbst; jedenfalls erkläre ich mir daraus die apologetische Stoßrichtung seiner Kritik, wenn er meint, Proportionen zurechtrücken und Aspekte des thomistischen Werkes betonen zu müssen, die ich gar nicht bezweifle. Aber Thomas interessiert mich, wie schon Augustin, unter einem ganz anderen Gesichtspunkt. Meine Frage ist nicht die katholische, ob sich die christliche Lehre mit der in der philosophischen, hier also aristotelisch verkörperten Vernunft verträgt; vielmehr interessiert mich, was sich das philosophische Denken aus seiner jeweils zeitgenössischen Verbindung mit den monotheistischen Heilslehren seinerseits an semantischen Gehalten aus der jüdischen und der christlichen Tradition angeeignet hat. Aus dieser Sicht bildet nicht die griechische Philosophie das gegebene Forum, vor dem sich der Theologe, der Thomas auch war, als Philosoph hätte rechtfertigen müssen. Vielmehr habe ich zunächst bei Augustin und dann bei Thomas, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham den Blick auf philosophische Themen, Auffassungen und Argumente gerichtet, die auf den Anstoß religiöser Überzeugungen zurückgehen. Wenn man sich diese Differenz der Ausgangsfrage und der Darstellungsperspektive klar macht, überrascht weder die Kritik an meiner Vernachlässigung der hellenistischen Tradition, die Maximilian Forschner übt, noch die Kritik an meiner Hervorhebung jener drei Themen, auf die er sich konzentriert: die Bedeutung von Dekalog

und Gesetzesbegriff für die Ausbildung der deontologischen Ethik (a.), die Schwierigkeit, die Individualität der Person in Begriffen der Aristotelischen Metaphysik zu erfassen (b.), sowie die Veränderung, die Thomas an Erkenntnismodus und -anspruch der Aristotelischen Ethik vornimmt (c.).

a. Das Interesse an den jüdischen und christlichen Erbschaften der abendländischen Philosophie hat meinen Blick auf den Umgang mit jenen dogmatischen Kernen gerichtet, die aus Sicht der griechischen Philosophie am schwersten verdaulich waren. Dagegen treten in meiner Darstellung die alexandrinischen Kirchenväter – wie auf jüdischer Seite auch Philo von Alexandrien – fast ganz hinter dem – von Plotin herkommenden – Augustin zurück, der die dogmatische Substanz der Lehre gewissermaßen frontal in philosophische Begriffe aufzuheben versucht. Dazu gehört in erster Linie die paulinische Deutung des christlichen *proprium*s der Menschwerdung Gottes, also das zuvorkommende Heilsversprechen für eine Menschheit, die auf Gottes Gnade angewiesen ist, weil sie sich an dessen Gesetz fortgesetzt versündigt. Damit nimmt das Christentum den alttestamentarischen Gedanken eines Bundes mit Gott unter dem mosaischen Gesetz in das von Jesus akzentuierte Doppelgebot der Liebe Gottes und des Nächsten auf. In der christlich geprägten Philosophie ist – bis zu Hegels sogenannten theologischen Jugendschriften – das Liebesgebot oft polemisch in einen Gegensatz zum Alten Testament gebracht worden. Aber auch in der Abstraktion des doppelten Liebesgebotes wird – eben mit der Gestalt des gnädigen, also Sünden oder „Gesetzesverstöße“ vergebenden Erlösergottes – immer schon der Gedanke eines absolut verbindlichen und universal gültigen Gesetzes *vorausgesetzt*. Das Gesetz wird philosophisch vor allem bei jenen Autoren relevant, die sich mit dem Kerngedanken der paulinischen Sündenlehre moralphilosophisch auseinandersetzen – bei Augustin, Duns Scotus, den Spätscholastikern und vielen lutherisch geprägten Philosophen, in erster Linie Kant.

Demgegenüber entwickelt Thomas in Anknüpfung an die Nikomachische Ethik, sowie unter Einbeziehung sowohl hellenistischer wie christlich inspirierter Tugendlehren, seine bis heute folgenreiche Güterethik. Tugendlehren verbinden sich natürlich auch mit Ethiken, die sich am Gesetzesbegriff orientieren; denn diese schlagen eine Brücke zu den Problemen, die sich mit jeder Anwendung der – von Fall zu Fall auch konkurrierenden – Gesetze ergeben. Andererseits ist Thomas der Autor, der den Gesetzesbegriff an prominenter Stelle, nämlich in den ersten acht Paragraphen seines *Lex-Traktats* (*Summa Theologica* I-II, 90–97) aufnimmt; und zwar präzisiert er den biblischen Gesetzesbegriff, in dem alles Recht fundiert ist, im Spiegel jener Definitionen, die die Scholastiker im Zuge der Systematisierung des wiederentdeckten römischen Rechts entwickelt hatten. In diesem Kontext des Naturrechts dominiert ein Begriff der vernünftigen Gesetzesallgemeinheit, der sich mit der güterethischen Anlage der Moraltheorie nicht ohne Weiteres verträgt: „Denn damit kommt der deontologische und universalistische

Kern der Moral, den das Christentum mit dem Judentum teilt, gegen die aristotelische Tradition zur Geltung und erzeugt eine neue Spannung zwischen den Polen der Güter- und der Sollensethik“ (Bd. 1, 759); aber in diesem Zusammenhang des christlichen Naturrechts erhält Forschners Monitum, dass ich die Stoa vernachlässigt habe, durchaus eine Berechtigung. Ich hätte den Spuren von Ciceros Werk „De natura Deorum“ in der Naturrechtsdiskussion des hohen Mittelalters und der frühen Neuzeit nachgehen müssen.

b. Eine weitere Intuition der jüdisch-christlichen Überlieferung, die sich der metaphysischen Begrifflichkeit von Form und Materie nicht ohne weiteres fügt, ist die lebensgeschichtliche Individuierung der – am Jüngsten Tage zur Rechenschaft gezogenen – Person. Unproblematisch ist der Begriff der Individualität, wenn diese nicht *ontologisch*, sondern *geschichtlich*, eben primär als Ergebnis einer lebensgeschichtlichen Ausprägung der Person vorgestellt wird. Das beunruhigt Thomas keineswegs in der gleichen Weise wie später Duns Scotus; aber auch bei ihm verweist der Begriff der *materia signata* auf einen auffälligen Versuch, dieser Schwierigkeit zu begegnen. Maximilian Forschner differenziert meine kurze Darstellung auf lehrreiche Weise. Er bestätigt, dass Thomas am einzelnen Ding dem Stoff – gegenüber seiner Artbestimmtheit – das Potential individueller Züge zuschreibt: „Der Stoff muss für die Aufnahme der Form geeignet sein, die Form aktualisiert die bestimmten Potenzen des Stoffes. Beides im Verein konstituiert die Wirklichkeit des Individuums [...]“. Damit wird das Problem der begrifflichen Erfassung der *individuum ineffabile* in die *vorbestimmte* „Eignung“ des Stoffes – „*materia signata*“ – verschoben.

Demgegenüber erinnert mich Forschner an die andere, dogmatisch geläufige Lösung des Problems, wonach die Individualität einer Person auf den jeweils singulären Schöpfungsakt Gottes zurückzuführen ist; dabei wird die in den Leib eingesenkte Geistseele als das *principium individuationis* gedacht. Ich bin auf diese theologische Vorstellung nicht eingegangen, weil sie kaum eine *philosophisch* befriedigende Erklärung der religiös konnotierten Intuition der „Einzigartigkeit“, d. h. Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit jeder einzelnen Person darstellt. Auch wenn Thomas selbst meint, seine Erklärung sei auf Aristoteles *De anima* zurückzuführen, ist diese Aussage theologischer Natur; denn nach Thomas eigener Voraussetzung reicht die Philosophie nur bis zur Erkenntnis der Existenz Gottes. Dessen Wesen entzieht sich unserer Erkenntnis. Aber auf dessen Kenntnis müssten wir rekurrieren können, um die individuierende Kraft des Schöpfungsaktes *zu begreifen*. Gott selbst ist es ja, der die Geistseele in jedem Fall einzigartig gestaltet. Ich bezweifle auch, dass die Stoa bereits die Idee der Einzigartigkeit der Person mit ihrer Vorstellung des Welttheaters und der Lebenswahl im Blick hatte. Das Bild des *theatrum mundi*, auf dem jeder und jede die ihnen zugeteilten Rollen spielen, geht sowohl an der Intuition der Bestimmung zum selbstbestimmten Leben wie am Begriff der Individualität vorbei. Denn eine *endliche Anzahl* von allgemein bestimmten sozialen Rol-

len kann den spezifischen Sinn der Individualität des daraus hervorgehenden Lebens ebenso wenig erklären wie heute nach biogenetischer Lesart eine endliche Anzahl von Genen. Diese Individualität im Sinne der Unvertretbarkeit und Unverwechselbarkeit muss historisch erklärt werden – was allerdings das theatralische Bild der dramatischen Entfaltung eines komplexen Handlungsgeschehens stillschweigend impliziert.

c. Thomas folgt auch in der Ethik den differenzierten Analysen seines großen Vorbildes Aristoteles. Er stößt dabei aber auf die Schwierigkeit, dass dieser mit seiner Klugheitslehre keinen streng theoretischen Anspruch mehr verbindet, während die christliche Moral letztlich auf die strikte Verbindlichkeit von Gottes Wort zurückgeht und daher auch moralphilosophisch einem ähnlich strengen Begründungsanspruch genügen muss. Für das christliche Denken kann das Ethos als Weg zum Heil nur die Qualität eines *existentiell gewissen* Wissen haben; daher muss Thomas die Aristotelische Ethik, deren Differenzierungsgewinn er einbehalten will, wieder in den Rahmen der Metaphysik zurückführen. Jedenfalls darf er die praktische Philosophie in ihrem Erkenntnisanspruch nicht so weit von einem theoretischen Geltungsanspruch abtrennen, wie es Aristoteles mit der Gegenüberstellung von *phronesis* und *theoria* unmissverständlich tut. Diesen Statusverlust der praktischen Vernunft in der Hierarchie der Erkenntnisvermögen gleicht Thomas dadurch wieder aus, dass er dieser über die Handlungstheorie wieder einen Anschluss an die Theorie sichert: Die Beurteilung von Handlungen kann sich an einer Güterordnung orientieren, die sich aus der Natur des Menschen, d. h. aus dessen Stellung in der teleologisch verfassten Stufenordnung des Seienden im Ganzen ergibt. Maximilian Forschner leugnet diese naturphilosophische Einbettung der Ethik nicht, wohl aber die erst damit erreichte Aufwertung des rationalen Anspruchs der Ethik, den dann Duns Scotus – auch nachdem er die Ethik von der Naturphilosophie wieder entkoppelt hat – beibehalten und in Richtung einer kognitivistischen Sollensethik weiter entwickeln wird. Aus der Sicht meiner historisch weiter ausgreifenden Darstellung erkennt man erst die Relevanz dieser Weichenstellung, die Thomas vorgenommen hat. Jenseits der an Aristoteles und Thomas anknüpfenden Güter- und Tugendethiken werden sich dann die Geister am kognitiven Anspruch moralischer Aussagen scheiden.

7 Ludger Honnefelder: Der andere Duns Scotus

Ich habe mich beim Studium der Schriften des Duns Scotus von der Forschungsrichtung, die mir Ludger Honnefelder nahegebracht hat, überzeugen lassen. Weil ich wie er in Duns Scotus auf ganz ähnliche Weise den großen Neuerer sehe, kann ich mich in meiner Replik auf wenige Antworten beschränken. Die entscheidende Weichenstellung ist die transzendentalsemanti-

sche Wendung der Metaphysik zu einer Wissenschaft vom Seienden als dem „Ersterkannten“. Dieser Schritt hat eine größere Unabhängigkeit der Philosophie von der Theologie sowie, innerhalb der Philosophie, sowohl die Verselbständigung der Metaphysik gegenüber der Kosmologie wie auch die Entkoppelung der Ethik von der Naturphilosophie zur Folge. Und dieser große intellektuelle Schub vollzieht sich, wie auch bei Wilhelm von Ockham, vor dem motivationalen Hintergrund eines existentiell vertieften persönlichen Glaubens.

Im Hinblick auf die theoretische Philosophie holt Ludger Honnefelder, oft mit Hinweisen auf den Sentenzenkommentar, allerdings weiter aus. Insbesondere im Hinblick auf die modale Bestimmung der *ratio entis* nimmt er hilfreiche Differenzierungen vor. Nicht in allen Fällen bin ich meiner Zustimmung ganz sicher, beispielsweise in der Bestimmung des „Nominalismus“. Diesen Ausdruck möchte Honnefelder lieber durch „Realismus eigener Art“ ersetzen. Einerseits ist mit der transzendentalen Fassung des Begriffs des Seienden im Ganzen eine Wendung zum erkennenden Subjekt vollzogen; andererseits kann von einer „erkenntnistheoretischen“ Wendung im cartesianischen Sinne noch nicht die Rede sein, weil sich der moderne Begriff der Subjektivität und die Grundbegrifflichkeit der Subjektphilosophie erst im Zuge der erfahrungswissenschaftlich experimentellen Behandlung physikalischer Gegenstände herausbilden werden. Aber der Abstraktionsschritt, den Scotus und Ockham mit ihrem semantischen Begriff des Seienden vollziehen, bedeutet schon eine ontologische Entwurzelung der Natur von Wesensqualitäten, die dem erkennenden menschlichen Geist bisher unbekannt konstruktiv-entziffernde Leistungen aufbürdet. Der Begriff des „Realismus“ kann sich daher auf die von Gott in absoluter Willkür geschaffene „Ordnung“ der Welt beziehen; insofern ist der Begriff, worauf Honnefelder wohl hinweisen möchte, hier noch nicht zur Subjektivität eines „Erkenntnisrealismus“ geschrumpft.

Noch wichtiger als die transzendentalsemantische Abkehr von der klassischen Wesensmetaphysik ist im Zusammenhang meiner Genealogie die Umwälzung, die Duns Scotus in der praktischen Philosophie herbeiführt – und die, worin ich mit Honnefelder übereinstimme, auf Kants deontologische Konzeption der Moral voraus weist. Letztlich sehe ich auch keine wirkliche Differenz in unserer Deutung der Moralkonzeption im Hinblick auf das Verhältnis von Vernunft und Willen. Wie sind die Gründe zu verstehen, die Duns Scotus zufolge den Menschen vernünftigerweise zum moralischen Handeln bestimmen sollen? Nach meinem Verständnis der einschlägigen Texte soll der Mensch, als das einzige aus der Natur herausgehobene Wesen, am Geist, und damit an Gottes Freiheit, in der Weise teilnehmen, dass er in Gestalt des doppelten Liebesgebots unter Gottes absolutem Gesetz steht; er muss seine Freiheit zwischen *affectio iustitiae* und *affectio commodi* bewähren, indem er seinen Willen *an dieses Gesetz bindet*. Das ist der Vorschein auf Kant. Ludger Honnefelder kritisiert diese Lesart als kurzschlüssig, weil die moralisch handelnde Person ihre Gründe *nicht unmittelbar* aus dem göttlichen, sondern aus dem natürlichen Gesetz beziehe und sich im Handeln „durch das Gute

als das Gute“ bestimmen lassen solle. Tatsächlich meint ja Duns Scotus nicht, dass Gott das Gesetz dem Menschen als Befehl imponiert; dieses kann ihm nur als „natürlich“ und vernünftig einleuchten. Wenn ich den Autor richtig verstehe, kann aber das natürliche Gesetz die Qualität unbedingter Verpflichtung nur erhalten, weil es das göttliche ist – und nicht weil das, was jeweils gut oder das Beste für ihn ist, aus der Stellung des Menschen in der theoretisch erkannten Stufenfolge der Natur im Ganzen vernünftig gerechtfertigt werden könnte. Für diese thomistische Erklärung kann Duns Scotus kein Äquivalent anbieten. Gottes Wille ist für den Menschen ein vernünftiger Wille, weil es Seiner ist.⁸ Das, was der säkularen Vernunft in diesem Gedankengang als kurzschlüssig erscheint, wird erst im Laufe der langen Geschichte des Vernunftrechts schließlich bei Kant mit der von uns selbst vollzogenen Operation der Verallgemeinerung von Handlungsmaximen eine befriedigende Lösung finden.

Im letzten Abschnitt seines Kommentars verrät Ludger Honnefelder allerdings, dass seine Interpretation des von Duns Scotus eröffneten modaltheoretischen Zugriffs auf die Transzendentalien einen noch sehr viel weiterreichenden systematischen Anspruch stellt – nämlich den, dem metaphysischen Denken einen neuen Ansatz zu verschaffen.

8 Notger Slenczka: Die Rolle Luthers in der Genealogie nachmetaphysischen Denkens

Für mich sind die vielen nützlichen Kommentare von Notger Slenczka schon deshalb wichtig, weil sie meine Luther-Interpretation einer sachverständigen Kontrolle unterziehen und glücklicherweise in den wesentlichen Zügen bestätigen. Allerdings kommt dabei mein eigentliches Interesse, das ich als Philosoph an Luthers eigentümlich radikalem Gestaltwandel der Theologie nehme, etwas zu kurz. Die für die Theologie selbst relevante Fortsetzung der paulinisch-augustinischen Linie der Tradition beschäftigt mich nicht nur im Hinblick auf die Entkoppelung der Religion von ihrer Weltbildfunktion; Luthers Rechtfertigungslehre interessiert mich auch unter dem methodischen Gesichtspunkt der Radikalisierung des schon erwähnten Verfahrens, das mit dem Wechsel der Perspektive von der vergegenständlichenden Beobachtung zur

⁸ Das scheint auch Honnefelders Auffassung zu sein, wenn er die Logik des Sich-bestimmen-lassens-durch-das-Gute folgendermaßen erläutert: „Deshalb wird das natürliche ‚Gesetz‘ (lex), sich durch das Gute als Gutes bestimmen zu lassen, für den Willen dann zu einem ersten, logisch notwendigen und daher unbedingten ‚Gebot‘ (praeceptum), wenn das von der Vernunft erkannte Gute das unendliche Gute Gottes ist: Si est Deus, est amandus ut Deus solus. Dass diese Forderung zugleich – wie im biblischen Dekalog – als von Gott positiv auferlegtes Gebot erscheint, bringt nur die aus der Perspektive des Offenbarungsglaubens sich zeigende Theonomie der im natürlichen Gesetz sich ausprechenden Autonomie zum Ausdruck.“

rationalen Rekonstruktion eines Vollzugswissens auch der Philosophie neue Untersuchungsbereiche öffnet. Mit der beispiellos intensiven Analyse des Ringens des reuigen Sünders um die erlösende Heilzusage erschließt Luther die Sphäre einer in Unruhe versetzten und „tätigen“ Subjektivität, die in einem von der irdischen Welt abgetrennten Bereich der Innerlichkeit operiert. Ganz abgesehen von dem Schub, den davon die Wendung zur Subjektphilosophie erfährt, wird mit dieser Analyse des existentiellen Dramas im eigenen Inneren, auch wenn es Luther gerade um die Erkenntnis der totalen Abhängigkeit des Gläubigen von Gottes Gnade geht, ein philosophischer Begriff von „leistender Subjektivität“ vorbereitet. Denn diesen Blick auf die innere Dynamik einer nicht nur empfindenden, passiv aufnehmenden, sondern tätigen und gewissermaßen „problemlösenden“ Subjektivität wird später die Transzendentalphilosophie für die Untersuchung der subjektiven Ermöglichungsbedingungen des Erkennens und Handelns in Anspruch nehmen. Weiterhin hat Luther mit der radikalen Öffnung des für alle Gläubigen unmittelbaren Zugangs zur gedruckten Bibel nicht nur zu einer ungeahnten Verbreitung der Bibellektüre beigetragen, sondern zur Schärfung des Bewusstseins für die methodischen Fragen der dadurch noch einmal beförderten Interpretationsstreitigkeiten. Daraus entwickelte sich eine protestantische Hermeneutik, von der ein weiterer Impuls zur Entstehung der modernen Geisteswissenschaften ausgegangen ist.

Verblüfft hat mich die herausfordernde Frage von Notker Slenczka, ob ich im Rahmen einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens die Verselbständigung des Glaubens gegenüber dem Wissen und die komplementäre Herausbildung des säkularen Begriffs der vernünftigen Freiheit nicht ebenso gut alleine vor dem Hintergrund der Transformation des Naturrechts zum Vernunftrecht und dessen Institutionalisierung in den Verfassungen rechtsstaatlicher Demokratien hätte schreiben können – also auch ohne ein Kapitel über Luther. Er selbst erwähnt den wichtigen Beitrag, den der von den Religionskriegen ausgelöste Streit über das Recht auf freie Religionsausübung zur Entwicklung des Rechtsstaates beigetragen hat. Aber das spricht noch nicht für einen substantiellen Beitrag zur inhaltlichen Lösung des Streits. Wenn ich recht verstehe, zielt die Frage eigentlich auf den Beitrag, den Luther zu den moralischen und rechtlichen Grundbegriffen der Vernunftmoral und des Vernunftrechts geleistet hat. Ich gestehe, dass ich den Kern der Lutherschen Theologie, also seine Rechtfertigungslehre, unter ganz anderen Gesichtspunkten, und die Reformation selbst als geschichtliches Großereignis mit den entsprechend breit gestreuten historischen Folgen betrachtet habe. Von der Konzeption des Ringens um die Gnade des rechtfertigenden Gottes führt offensichtlich kein *direkter* Weg zu Kants Begriff der Autonomie und der staatsbürgerlichen Freiheit; aber sie fördert den Schub zu moralischer Gewissenhaftigkeit und Individualisierung. Ich hätte Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus tiefer und genauer analysieren müssen, um den internen Zusammenhang zwischen der evangelischen Gewissensfreiheit und einer gewachsenen Distanz zur „Welt“, die einer selbstbestimmten Existenz „in der Welt“ den Rücken stärkt, herauszuarbeiten. Aber das

führt eher zu der soziologischen Frage nach dem Beitrag des Protestantismus zur gesellschaftlichen Modernisierung. Die Frage nach der Notwendigkeit eines Lutherkapitels habe ich mir gar nicht gestellt, weil ich intuitiv davon ausgegangen bin, dass die Entkoppelung der Religion von ihrer Weltbildfunktion und deren Ausdifferenzierung aus dem Kontext der Gesellschaftsmoral und der Kunst für die Philosophie die Herausforderung bedeutet hat, sich in eigener Regie ganz auf die Füße der säkularen Vernunft zu stellen, um den Diskurs über Glauben und Wissen entweder abzubrechen oder unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens zu radikalisieren.

Notger Slenczka geht, wenn ich ihn recht verstehe, selbst eher von einem ganz anderen – einem verfallsgeschichtlichen – Blick auf die moderne Geistes- und Mentalitätsgeschichte des Westens aus. Umso dankenswerter ist der am Ende seines Kommentars unternommene Versuch, sich mit einer dialektischen Deutung die Absicht meines Entwurfs zu einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens verständlich zu machen.

9 Gerardo Cunico: Einzelheiten zu Hume und Kant

Gerardo Cunico ist mit meinen Arbeiten, insbesondere mit den früheren Veröffentlichungen bis in die 90er Jahre, vertraut. Den „Auftakt“ der freundschaftlichen Kommentare zu meinem letzten Buch bildet allerdings die Zuschreibung einer Perspektive, in der ich mich nicht so recht wiedererkennen kann: Die philosophischen Lernprozesse, die ich zu rekonstruieren versuche, führen zu einem Typus des nachmetaphysischen Denkens, das die Motivationsdefizite der Vernunftmoral *aus eigenen Ressourcen* ausgleichen muss und, wie ich im Postskriptum erkläre, auch ausgleichen kann. Dazu ist es nach meiner Auffassung nicht auf „ein stets aktualisiertes Zusammenwirken“ mit dem religiösen Erbe angewiesen. Allerdings können wir im Voraus nicht wissen, ob es noch weitere *rational* „unabgeholte“ semantische Gehalte religiöser Überlieferungen gibt.

Im Zusammenhang mit meiner Kritik an Humes Gefühlsethik, der Cunico im Großen und Ganzen zustimmt, möchte ich nur kurz die im Vorbeigehen geübte Metakritik, dass ich meinerseits moralische Gefühle zu sehr vernachlässige, zurückweisen. Die Diskursethik muss Gefühle bereits aus methodischen Gründen in Anspruch nehmen; denn sie verlangt bei der diskursiven Begründung und Anwendung moralischer Normen von den Beteiligten eine gegenseitige Perspektivenübernahme, nämlich die *Bereitschaft zur Einfühlung* in die Lebenssituation der jeweils anderen Teilnehmer bzw. möglicherweise Betroffenen. Im Übrigen geht die Diskursethik überhaupt von der Aufwallung jener widerstreitenden moralischen Gefühle aus, die die Ausgangssituation eines in normengeleiteten Interaktionen aufbrechenden Konflikts bestimmen (Bd. 2, 782ff.). Vor allem muss ich jedoch meine Analyse der von Hume selbst

nicht schlüssig erklärten „künstlichen“ Tugend der Gerechtigkeit verteidigen; denn mit dieser Tugend erklärt Hume die Entstehung des Rechts als Medium der politischen Vergesellschaftung.⁹ Bei seinem Einwand scheint Gerardo Cunico der Umstand zu entgehen, dass sich meine Kritik an der Schlüssigkeit des Übergangs von den natürlichen und gewohnheitsmäßig eingespielten Tugenden zur „künstlichen“ Tugend der Gerechtigkeit auf den „Zirkelschluss“ stützt, den Hume selbst als *Erklärungslücke eingesteht* – um diesen dann freilich als bloß verbal wegzuretuschieren.¹⁰

An meiner Kantinterpretation moniert Gerardo Cunico sodann – neben einer Unterschätzung der Kantischen Bibelkritik¹¹ – die Analyse des Pflichtgefühls als eines performativ gewissen Faktums der Vernunft. Auch in diesem Fall kann ich den kritischen Punkt nicht erkennen. Mit dem Hinweis auf ein in der Tat sehr schönes Kant-Zitat löst er „das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz“ zu Recht von jeder psychologischen Beimischung: „Er (ein redlicher Mann) urteilt also, dass er etwas kann, darum, weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz, unbekannt geblieben wäre.“ Aber ist das nicht eine rationale Nachkonstruktion der im Handlungsvollzug gegenwärtigen Sollgeltung eines vernünftigen (und insofern selbstgegebenen) Gebots – und zugleich des korrespondierenden Bewusstseins, dieses aus eigener Kraft befolgen zu können? Dieses aus Sollen und Können zusammengesetzte Autonomiebewusstsein bezeugt zwar die Gleichursprünglichkeit von Moralgesetz und menschlicher Freiheit, aber *noch nicht die faktische Bindungskraft* des verpflichtenden Gesetzes. Ich befinde mich ganz in Übereinstimmung mit Cunico, wenn dieser die *Frage der Willensfreiheit* als „Sache des praktisch reflektierenden Wissens“ von der *Frage der Motivation zur Ausübung des freien Willens* trennt und in diesem

⁹ Angebliche Fehler des Übersetzers in der deutschen Ausgabe spielen in diesem Zusammenhang keine Rolle. Ich habe ohnehin alle Zitate aus der bei Felix Meiner erschienenen Ausgabe von David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, Bd. 1 und 2, Hamburg 2013 an meiner englischen Ausgabe (*A Treatise of Human Nature*, Penguin Books, London, 1969) überprüft.

¹⁰ Wie Cunico selbst bemerkt, schließt Hume seinen Versuch, den Übergang zur Tugend der Gerechtigkeit zu erklären, eingestandenmaßen unzufrieden (loc. cit. p. 535f.): „From all this it follows that we have no real or universal motive for observing the laws of equity, but the very equity and merit of that observance“, um dann salopp fortzufahren: „[...] there is here an evident sophistry and *reasoning in a circle*. Unless, therefore, we will allow, that nature has established a sophistry, and render it necessary and unavoidable, we must allow, that the sense of justice and injustice is not deriv'd from nature, but arises artificially, tho' necessarily from education, and human conventions.“ Und da er damit nicht zufrieden ist, schließt Hume diese Überlegung mit einem Wortspiel: „To avoid giving offence, I must here observe, that when I deny justice to be a natural virtue, I make use of the word *natural* only as opposed to *artificial*. In another sense of the word; as no principle of the human mind is more natural than a sense of virtue; so no virtue is more natural than justice.“

¹¹ Ich kann bei Kant den besonderen Wert einer doch eher herablassend-moralisierenden Bibelkritik für den „Volksunterricht“ nicht erkennen.

Zusammenhang auf Kants Postulatenlehre als einen Weg zur Stärkung der Willenskraft verweist. Damit berühren wir das Thema der Pflicht zur Mitwirkung an der Beförderung der „ethisch-religiösen Gemeinschaft“ auf Erden, das ich bis zur Diskussion der Einwände von Rudolf Langthaler aufschiebe.

Gerardo Cunico beschließt die Reihe seiner kritischen Bemerkungen mit einem Kommentar zum Schluss meines Postskriptums, worin ich die Kantische Motivationsfrage unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens wieder aufnehme und noch einmal auf dessen Verhältnis zum Erbe religiöser Überlieferungen zurückkomme. An dieser Stelle erläutert Cunico noch einmal die voreingenommene und, wie ich meine, unzutreffende Perspektive, die er auf das Buch im Ganzen richtet: „Allerdings bekennt Habermas feierlich ‚die Vernunft würde [...] verkümmern‘, wenn sie den Gedanken an etwas ‚das in der Welt Seiende im Ganzen‘ Transzendierendes ganz aufgäbe (Bd. 2, 807). Habermas klärt meines Wissens nie, worin für das von ihm befürwortete säkulare Denken eine Transzendenz zu erwägen wäre – wenn nicht in den idealisierenden Unterstellungen der Geltungsansprüche der versprachlichten Kommunikation und in deren Einlösungsversuchen.“ Cunico fasst hier meine Zitate so verkürzt zusammen, dass jenes der menschlichen Existenzform zugeschriebene „Transzendieren“ mit der Voraussetzung eines „Transzendenten“ verschwimmt. Aber nicht nur im Postskriptum (zu Beginn des Absatzes: Postskriptum), auf das sich Cunico bezieht, sondern im Laufe der historischen Darstellung habe ich immer wieder das nachmetaphysische Denken dadurch charakterisiert, dass dieses nicht länger mit einer transzendenten Macht rettender Gerechtigkeit rechnet.

Der Verzicht auf die Annahme eines *Transzendenten*, auf das hin der Einzelne sein Leben entwerfen kann, weil es diesem den Weg zum persönlichen Heil weist, darf jedoch keinen Abschied vom *Modus* unseres *Transzendierens* bedeuten: Wir existieren in der Welt als spontan weltentwerfende Wesen und transzendieren mit den *Maßstäben* für unsere vernünftigen Überzeugungen, wie immer auch in falliblem Bewusstsein, alle innerweltlichen Kontexte. Dann stellt sich allerdings die Frage, ob uns denn das nachmetaphysische Denken dazu nötigt, uns selbst als Spezies *homo sapiens* und als einzelne Angehörige dieser Spezies *ausschließlich* „von der Welt her“, also in den *objektivierenden* Begriffen unseres Weltwissens zu verstehen. Oder ob wir am philosophischen Projekt der Welt- und Selbstverständigung festhalten, um zu klären, was unser wachsendes Wissen von der Welt *für uns* als kommunikativ vergesellschaftete und individualisierte Angehörige soziokultureller Lebensformen *bedeutet*. Zum Bezugspunkt unseres nicht-hintergehbaren Selbstverständnisses gehört jene „Transzendenz von innen“, die ich seit langem als Problemtitel für einen – gewiss noch weiter klärungsbedürftigen – Zug an der menschlichen Existenz verwende.¹² Dieser Transzendenz sind wir durch den sprachlich-

¹² Jürgen Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, S. 127–126. Für erhellende Schritte in der weiteren Klärung

kommunikativen, an Wahrheits- und anderen Geltungsansprüchen orientierten Vergesellschaftungsmodus unserer Lebensform *ausgesetzt*. Aber erst *im Zuge jener Paradigmenwechsel*, die ich auch meiner Darstellung der Philosophiegeschichte zugrunde gelegt habe, verwandelt sich mit dem Ende des Zeitalters der Weltbilder der *Sog* der Vernunft in einen *Impuls* zur vernünftigen Gestaltung des gesellschaftlich-politischen Lebens. Freilich wachsen mit dem Druck dieser Herausforderung auch die Versuchungen der Regression – wie wir heute wieder einmal erfahren.

10 Rudolf Langthaler: Die Moral und das Gute

Dass sich Rudolf Langthaler mit meinem Kant-Kapitel in der Ausführlichkeit eines Buches auseinandergesetzt hat, verstehe ich als eine Auszeichnung und gleichzeitig als Zeichen dafür, dass ich mit meinen Zweifeln an der Postulatenlehre bei ihm ein Lebensthema berühre. Unsere Interessen am Kantischen Werk überschneiden sich insofern, als auch ich mit Kant etwas retten will – nicht zwar einen „Vernunftglauben“, aber doch gute Gründe für die Ermutung zum autonomen Gebrauch einer nun freilich nicht mehr transzendental, im Rahmen der Subjektphilosophie begründeten praktischen Vernunft. Über die Postulatenlehre, die in diesem Band das Thema bildet, tauschen wir nicht zum ersten Mal unsere Argumente aus. Dieses Mal ist mir aber *ein methodischer Grund* für unseren hartnäckigen Dissens deutlicher zu Bewusstsein gelangt. Rudolf Langthaler verfährt in seiner brillanten Auslegung der Kantischen Lehre immanent, erklärt also deren Sinn so, wie der Autor sie verstanden wissen wollte. Darin wird ihn heute kaum jemand übertreffen – ich am allerwenigsten. Ihn darin zu kritisieren, liegt mir ganz fern. Aber gleichzeitig verbindet er – wie alle großen Interpreten vom Schläge eines Leo Strauß – mit dieser exegetischen Kunst die systematische Absicht, dem Leser nicht nur das *Verständnis* des Textes im Hinblick auf eine gegebene Argumentationssituation nahezubringen, sondern ihn zugleich von der *Wahrheit* der Argumente zu überzeugen. Es ist unstrittig, dass – erst recht in der Philosophie – das eine ohne das andere – up to a point – nicht möglich ist. Ohne das hermeneutische Vorurteil, dass ein Philosoph wie Kant prima facie recht haben könnte, wird kein Interpret den Aussagegehalt seiner Texte ausschöpfen können. Aber im gegebenen Kontext möchte ich der immanent verfahrenen Kant-Orthodoxie, die mit der hermeneutischen Klärung des richtigen Verständnisses des Kantischen Wortlauts eo ipso Wahrheitsansprüche verbindet, mit zwei Sorten von Einwänden begegnen.

dieses Problemtitels vgl. Matthias Lutz-Bachmann, Die Frage nach Gott in der postsäkularen Konstellation, in: Klaus Viertbauer/Stefan Lang (Hgg.), Gott nach Kant?, Hamburg 2022, S. 44–71, insbesondere S. 45–64.

Die Anlage einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens richtet den Distanz schaffenden Blick meiner perspektivischen Darstellung auch im Falle der Kantischen Theorie nicht nur auf die völlig neuen Einsichten des Autors, sondern ebenso auf jene *weiteren*, den bahnbrechenden Charakter dieser Einsichten wieder in ein anderes Licht rückenden Lernprozesse, die sich ihrerseits erst durch neue, von Kant noch nicht wahrgenommene Herausforderungen erklären lassen. Diese Schranke einer immanent verfahrenen Interpretation möchte ich kurz an einem Beispiel erläutern, bevor ich auf das zwischen uns strittige Problem in Kants eigener Theoriekonstruktion eingehe.

Eine zentrale Voraussetzung des transzendentalen Denkens – wie die strikte Unterscheidung zwischen dem Intelligiblen und dem Empirischen – wird schon am Ende des 18. Jahrhunderts durch ein Phänomen in Frage gestellt, das in grober Stilisierung als das Auftreten eines neuen „historischen Bewusstseins“ beschrieben worden ist. Ein Indikator ist die vielfach belegte, auch literarisch reflektierte Alltagserfahrung der Mobilisierung der Lebensverhältnisse und des historischen Wandels, d. h. einer seitdem exponentiell fortgesetzten Beschleunigung des geschichtlichen Prozesses. Im Zuge der damals mit dem Industriekapitalismus aufbrechenden Krisen der gesellschaftlichen Integration drängt sich dieses Phänomen auch der Philosophie auf. Zusammen mit den Themen, Gegenständen und methodischen Problemen der gleichzeitig entstandenen Geistes- und Sozialwissenschaften bringt es Hegel und dessen Nachfolgern die Relevanz eines reich differenzierten *Zwischenbereichs symbolisch strukturierter Gegenstände* zu Bewusstsein, der sich schon auf den ersten Blick der dichotomischen Begriffsbildung von subjektiv zugänglichen Erlebnissen und wahrnehmbaren Objekte sowie des Geistigen und des Empirischen entzieht. Wie die Philosophie nach der Vorbereitung im Nominalismus auf den objektivierenden Blick der experimentellen Naturwissenschaften mit der subjektphilosophischen Wende reagiert hatte, so reagierte nun die von Herder bis Humboldt vollzogene linguistische Wende in ganz ähnlicher Weise auf den „objektiven Geist“ dieses neu aufgetauchten historischen *Bereichs soziokultureller Tatsachen*. Daher hat der wissenschaftliche Umgang mit und die Reflexion auf die eigentümliche Doppelnatur des symbolischen Mediums, das für Kant noch nicht die gleiche philosophische Relevanz gewonnen hatte, die dualistischen Hintergrundannahmen der Transzendentalphilosophie auf eine ganz andere Weise ins Wanken gebracht als die intern ansetzenden und bis heute andauernden Diskussionen über „transzendente Argumente“. Andererseits hält auch die Denkbewegung der „Detranszendentalisierung“ ein wesentliches Argument von Kants transzendentaler Wende fest (sh. II, 772–776): Es gibt keinen epistemischen Standpunkt from nowhere; aber der Bezugspunkt ist nun nicht mehr das *nicht hintergehbare* transzendente Ich, sondern – für die Reflexionsarbeit kommunikativ vergesellschafteter Subjekte – der ebenso wenig abzuschüttelnde Horizont der jeweiligen, und zwar sprachlich strukturierten Lebenswelt. Aus dieser Sicht operiert die nach wie vor universale, aber dezentrierte Vernunft im diskursiven Gebrauch der Sprache, d. h. in

einem alle sprachlichen und soziokulturellen Grenzen grundsätzlich überschreitenden „Geben und Nehmen von Gründen“.

Das erwähnte Beispiel soll an die externen Grenzen eines Kontextes erinnern, an die das Verfahren der immanenten Interpretation stoßen kann. Das entwertet natürlich nicht die immanente Kritik an einer solchen, noch so kunstfertig geübten Interpretation. Diese wird, je tiefer sie in die Theoriekonstruktion eingreift, umso folgenreicher sein. Im Falle der strittigen Postulatenlehre handelt es sich zwar nicht um die „Architektonik“ der drei Kritiken im Verhältnis zueinander, aber um die Anlage und das Verständnis von Kants praktischer Philosophie als solcher. Kant hat den Ehrgeiz, zwei Dinge in Einklang zu bringen: den klaren deontologischen Ansatz seiner Moraltheorie, wonach derjenige autonom handelt, der seine Willkür an die aus praktischer Vernunft unbedingt gebotenen Gesetze bindet, einerseits mit einer Orientierung des Handelnden am Endzweck des „höchsten Gutes“ auf Erden – der „Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität“ – andererseits. Allerdings darf auf dem Wege zu dieser *höherstufigen Fusion* von Gesetzes- und Zweckorientierung des menschlichen Handelns aus der Sicht des Handelnden selbst die Befolgung der moralischen Gebote, die unbedingte Nachachtung fordern, nicht *zum Vehikel* für eine Beförderung der Anwartschaft auf das jeweils eigene Glück degenerieren. Aber dieses Problem drängt sich auf, denn das zum Gegenstand einer moralischen Pflicht erhobene höchste Gut schließt, weil dieses das gleichmäßige Glück und Wohlergehen *aller* moralisch handelnden Personen bedeutet, die *je-weils eigene* Glückseligkeit ein. Andererseits besteht der Vorzug der begrifflichen Fusion eines streng moralischen Lebens mit der Beförderung des höchsten Gutes gerade darin, ein hartnäckiges Problem zu lösen, dem alle Pflichtethiken begegnen. Denn die Aussicht, durch strikte Befolgung des moralischen Gesetzes auch die eigene Glückwürdigkeit zu befördern, bietet ein Motiv dafür, selbst dann moralisch zu handeln, wenn die Folgen unseres Handelns das eigene Wohlergehen beeinträchtigen. Die Anwartschaft des durchgängig moralisch Handelnden auf Glück kann ein Motiv dafür sein, überhaupt moralisch zu sein.

Im Rahmen des komplexen Aufbaus der Kantischen Philosophie im Ganzen verbindet sich dieses Motivationsproblem mit dem Gottespostulat, weil es zur gedachten Ermöglichung eines als Endzweck angestrebten Zustandes der moralisch verdienten Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen der Intervention einer göttlichen Macht bedürfte, die den Lauf der empirischen Welt auf das, was in der intelligiblen Welt gilt, abstimmt. Auf diese notwendige, aber *jeder möglichen Erkenntnis entzogene* Koordinierung kann ein vernunftbegabtes Naturwesen in der heuristischen Annahme, dass es in der Welt insgesamt mit vernünftigen Dingen zugeht, *nur hoffen*. Das Geniale an dieser Konstruktion erschließt sich gerade aus der umfassenden Sicht einer Philosophie- und Religionsgeschichte; denn sie verspricht, drei Traditionen zusammenzuführen, die aus guten Gründen als unvereinbar gelten – nämlich Kants deontologischen Ansatz mit der in der klassischen Philosophie entwickelten Idee des Guten einerseits und dem

vernünftig motivierten Glauben an einen Schöpfer- und Erlösergott andererseits. Aristoteles war nur die Zusammenführung des antiken und des christlichen Weltbildes gelungen. Rudolf Langthaler rekonstruiert Schritt für Schritt Kants Begründung dieser Theorie so überzeugend wie irgend möglich. Bei der Entfaltung des Kantischen Programms überzeugt er mich freilich wiederum nicht von der Stichhaltigkeit eines zentralen Arguments, mit dem die Durchführbarkeit steht und fällt.

Worin besteht die Aufgabe, die sich Kant mit der Einführung des Endzwecks moralischen Handelns überhaupt gesetzt hat? Es genügt ja nicht, das „höchste Gut“ als eine weitere Idee oder gar als Ideal einzuführen. Vielmehr muss der Endzweck – und als dessen Inhalt das höchste Gut – der praktischen Vernunft selbst eingeschrieben werden. Er muss als ein Prinzip der praktischen Vernunft, als „ein synthetischer praktischer Satz apriori“ gedacht werden können; und das ist keine triviale Aufgabe. Sie kann eben nicht problemlos gelöst werden. Denn zunächst kann die praktische Vernunft als Vermögen der präferentiell gesteuerten Zweckmäßigkeit und des moralisch gerechtfertigten normengeleiteten Handelns, *und nur als solches*, mit überzeugenden Argumenten eingeführt werden. Die historische Leistung der kantischen Moraltheorie besteht in der Begründung des Kategorischen Imperativs und der Entfaltung des Begriffs der Autonomie, der mit diesem Moralprinzip begrifflich verschränkt ist. Auf diese Weise gilt die praktische Vernunft allgemein als ein Vermögen praktischer Gründe, die der Rechtfertigung von Zweckmäßigkeit und moralischem Handeln dienen. Kant war es, wie auch Langthaler betont, durchaus bewusst, dass die *weitere*, über jenen Schritt der Begründung des Moralgesetzes *hinausgreifende* Einführung eines bisher nur in metaphysischen oder religiösen Überlieferungen thematisierten „Endzweckes“ zugleich die „Erweiterung“ der bis dahin (aus meiner Sicht) nachmetaphysisch begriffenen „praktischen Vernunft“ erfordert; und dass mit hin dieser *erweiterte Begriff praktischer Vernunft* einen Weg der Rechtfertigung verlangt, der zunächst nur mit dem engeren Begriff der praktischen Vernunft operieren kann und daher von der Moraltheorie *ausgehen* muss. Rudolf Langthaler selbst pocht auf diese „Ordnung der Begriffe“. Angesichts dieser Herausforderung stellen sich mindestens drei Fragen: Warum hält Kant diese Aufgabe überhaupt für nötig? Lässt die Aufgabe eine konsistente Lösung zu? Und gelingt Kant diese Versöhnung des deontologischen Ansatzes mit einer solchen, das Wohl und Wehe der menschlichen Existenz umgreifenden, in religiöser Sprache als „Heil“ verstandenen Zwecksetzung – dem „Endzweck“? Erst wenn alle drei Bedenken, die diese Fragen provozieren (a.–c.), ausgeräumt werden könnten, wären im Rahmen der Kantischen Zwei-Reiche-Lehre die „Postulate“, die den Inhalt eines *in seinem Modus immer noch umstrittenen* „Vernunftglaubens“ bilden, plausibel zu machen.

- a. Obgleich es für die handelnde Person im Einzelfall keines Zweckes bedarf, um moralisch zu handeln, weil dafür die Achtung vor dem Gesetz allein hinreichen muss, stellt

es sich Kant so dar, dass ein durchgängiges moralisches Verhalten für die handelnde Person, über die Erfüllung des Gesetzes im Einzelfall hinausgehend, einen Sinn haben muss. So soll aus der *Moral als solcher* ein Zweck hervorgehen: „Denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus unserem Rechthandeln herauskommen möge und worauf wir [...] doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten“ (Ausg. Weischedel Bd. IV, 651). In dem doppelten „doch“ meldet sich der Protest des durchgängig pflichtbewusst Handelnden, der sich trotz seines makellosen Charakters nicht ganz der Frage ent schlagen kann, wozu denn die ganze Anstrengung gut sein soll. Einen solchen rechtschaffenen Mann stellt sich Kant in der Person des Spinoza vor, der weder an Gott, noch an ein künftiges Leben glaubt und der am Ende doch nicht umhin kann, einen Schritt vom moralischen Gesetz zurückzutreten und die Frage nach dem Sinn des Moralischseins zu stellen: „Wie wird er seine innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, das er tätig verehrt, beurteilen?“ (Bd. V, 579). Das Interessante an dieser Stelle ist nicht die Antwort, die er sich Kant zufolge nach einem Leben der Enttäuschung über das Leiden der Guten und den irdischen Lohn der Bösen geben muss, nämlich seinem moralischen Verhalten doch irgendeinen befriedigenden Endzweck unterlegen zu müssen. Interessant daran ist Kants Überzeugung, dass sogar sein Spinoza für's Moralischsein selbst *ein Motiv nötig hat*.

- b. Aber ist eine solche Auffassung mit dem deontologischen Verständnis der Moral, das ein Handeln allein aus Achtung vor dem Gesetz vorschreibt, konsistent? Entweder sind die Vernunftgründe, die Kant für das Moralgesetz anführt, ausreichend, um sich im Einzelfall aus „Achtung für's Gesetz“ moralisch zu verhalten (gleichviel, ob dabei kontingent übereinstimmende *empirische* Motive „mitlaufend“ befriedigt werden oder nicht); oder jene Gründe haben doch nur eine relative Bedeutung für die Begründung des Moralgesetzes – aber nicht für deren durchgängige Befolgung im Einzelfall. Dann bedarf es eines für moralisches Handeln überhaupt maßgebenden Endzwecks – wie die Beförderung eines Zustandes der Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität, der das je eigene Glück einschließt. Denn damit eröffnet sich eine Perspektive, aus der sich das Moralischsein *auch* als wünschenswert erweist, weil es sich am Ende „auszahlt“. Rudolf Langthaler verfolgt kenntnisreich die Überlegungen, mit denen Kant eine solche Relativierung des Handelns allein aus Achtung des Gesetzes an einem Zweck *auszuschließen* versucht. Tatsächlich ist die Bezugnahme auf einen „Endzweck“ eine *höherstufige* Überlegung, die nicht dem einzelnen moralischen Akt, sondern dem moralischen Verhalten überhaupt ein normativ unbezweifelbares Worumwillen zuschreibt. Aber ändert dieser Bezug auf moralisches Verhalten im Allgemeinen etwas an der begrifflich *unausweichlichen Alternative*, vor der die Personen bei der Wahl ihrer Handlungsorientierung stehen? Entwe-

der befolgen sie im konkreten Fall das Gesetz ungeachtet aller weiteren Gesichtspunkte pflichtgemäß, also aus dem maßgebenden Grunde, dass moralische, d. h. vernünftig gerechtfertigte Gebote kategorische Geltung beanspruchen. Oder sie bevorzugen moralisches Verhalten überhaupt, weil sie sich am Wert der „daraus hervorgehenden“ allgemeinen Glückseligkeit orientieren – einer Glückseligkeit, deren sie sich auch persönlich als würdig erweisen möchten.

Rudolf Langthaler rechtfertigt die Einführung des Endzwecks mit Kants Argument, dass ohne alle Zwecksetzung keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden kann; und deshalb sei es nur konsequent, über die Moral hinaus auch dieses konstitutive Element der Zwecktätigkeit mit dem Endzweck in der praktischen Vernunft selbst zu verankern. Dieses Argument überzeugt nicht, weil die Moral immer schon zwecktätiges Handeln voraussetzt; moralische Gesetze regeln das konfliktfreie „Zusammenstimmen“ der Zwecktätigkeit einer Person mit dem zielgerichteten Handeln anderer Personen. Nicht dass die Struktur der Zwecktätigkeit *unberücksichtigt* bliebe, ist das Problem, sondern *die Unterordnung* des moralisch gesetzmäßigen Handelns unter die Orientierung des Handelnden an einem übergeordneten Zweck. Wie die Orientierung an unbedingt gültigen moralischen Geboten – ungeachtet ihrer Sollgeltung – mit dem *gleichzeitig intendierten* Zweck der Herbeiführung eines Zustandes, der das Moralischsein indirekt mit der Folge der je eigenen Glückswürdigkeit verknüpft, konsistent vereinbar sein kann, bleibt ein Paradox.

- c. Eine Erklärung dieses Paradoxes bietet die Unlösbarkeit des zugrunde liegenden Problems. Dieses besteht in der *Erweiterung* des Begriffs der praktischen Vernunft über die moralische Regelung der Zwecktätigkeiten verschiedener Personen hinaus. Gerechtigkeitsfragen gehören intrinsisch zur Lebensform kommunikativ vergesellschafteter Subjekte; dasselbe gilt für die Zwecktätigkeit selbst, die unmittelbar vom Streben jedes einzelnen vernünftigen Wesens nach Glück motiviert ist; aus der möglichen Unvereinbarkeit dieser subjektiven Bestimmungsgründe ergeben sich erst die Konflikte, die nach moralischen Lösungen verlangen. Anders verhält es sich offensichtlich mit der Idee des höchsten Gutes, denn dieses gehört nicht wie die moralisch regelungsbedürftige Zwecktätigkeit als solche zum soziokulturellen Leben überhaupt; *sie ist vielmehr eine späte kulturelle Errungenschaft der Achsenzeit*. Der Kantische Ausdruck des höchsten Gutes verrät die Züge des platonischen Guten, das sich in der christlichen Überlieferung mit der eschatologischen Erwartung eines seligen Lebens im Angesicht Gottes verbunden hat. Und Kant will mit der Postulatenlehre dartun, dass diese Erwartung einen vernünftigen Charakter hat. Es geht nicht um den Modus dieses Vernunftglaubens, den Rudolf Langthaler an anderer Stelle subtil erläutert hat. Der Kern unserer Kontroverse ist vielmehr

die Frage, ob sich das Streben nach dem Zustand allgemeiner Glückseligkeit – ebenso wie das durchgängig moralische Verhalten, die die Anwartschaft auf einen solchen Zustand bildet, selbst – aus praktischer Vernunft begründen lässt. Denn das Streben nach diesem Endzweck muss für die Begründung des Vernunftglaubens vorausgesetzt werden. Kant muss also den Verdacht zerstreuen, dass er mit Annahme des Strebens nach dem Endzweck präjudiziert, was er doch erst begründen will – die vernünftige Aussicht auf eine Erfüllung der moralisch erworbenen Glückswürdigkeit. Da eine empirische Erklärung, z. B. die anthropologische Verfassung der menschlichen Natur, dafür nicht in Frage kommt, bietet sich als Basis für die Erklärung des höchsten Gutes allein jene Resource von Gründen an, die Kant mit seiner Analyse von Gerechtigkeitsfragen gewissermaßen schon als das „Vermögen“ der praktischen Vernunft nachgewiesen hat – also die Vernunftmoral. Um diese Verbindung herzustellen, erklärt Kant die Beförderung des höchsten Gutes kurzerhand zu einer moralischen Pflicht, d. h. zu einer neben anderen Pflichten. Aber weil „in dem moralischen Gesetz nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenspiel zwischen Sittlichkeit und der ihre proportionierten Glückseligkeit“ enthalten ist, ist es schon merkwürdig genug, dass in der Moral „gleichwohl [...] ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert (wird): wir sollen das höchste Gut [...] zu befördern suchen“ (VI, 255).

Allerdings verrät schon der oben zitierte Ausruf „Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor“ (IV, 651), dass es bei der *Erweiterung* der moralisch urteilenden Vernunft um einen Endzweck nicht damit getan ist, diesen zum Gegenstand einer *bestimmten* moralischen Pflicht zu machen. Das mysteriöse „Hervorgehen“ aus der Moral meint offenbar etwas anderes. Denn eine *bestimmte* moralische Pflicht „Du sollst an der Beförderung des höchsten Gutes mitwirken“ kann nur mit Bezug auf eine bereits gerechtfertigte Norm begründet werden; die kann es aber in diesem Fall nicht geben, weil jene Pflicht mit Rücksicht auf einen Endzweck eingeführt wird, der neben Glückseligkeit – als dem Zustand eines vernünftigen Wesens, dem „alles nach Wunsch und Willen geht“ – die Moral im Ganzen schon enthalten soll. Eine einzelne moralische Pflicht kann sich nicht auf die Herbeiführung eines „der Moral gemäßen Zustandes allgemeiner Glückseligkeit“ richten, eines Zustandes also, der die *im Ganzen schon vorausgesetzten* moralischen Verhältnisse *ergänzen* soll. Auch Kant selbst beschäftigt sich mit dem problematischen Charakter einer solchen Pflicht: „Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke“ (VI, 132, Anm.). Denn jenes „Hervorgehen“ eines Zustandes allgemeiner Glückseligkeit kann sich Kant zufolge konsequenterweise nur als das kumulative *Ergebnis* der moralischen Handlungen *aller* vernünftigen Wesen denken lassen, die sich damit jeweils ihres Glücks als würdig erwiesen haben. Die Mitwirkung an dieser nur unter zu erhoffenden Umständen zustande kommenden Konstellation kann aber

nicht, wie es für jede individualistische Ethik selbstverständliche Voraussetzung sein muss, zum Inhalt einer bestimmten, an jeden Einzelnen adressierten Pflicht gemacht werden, ohne gegen den Grundsatz „*ultra posse nemo obligatur*“ zu verstoßen. Deshalb gesteht sich Kant ein, dass sich ein Mensch, angesichts der Pflicht, „nach allem Vermögen es zu bewirken, dass ein solches Verhältnis (eine Welt den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existiere“, nur „nach der Analogie mit der Gottheit denken“ (ebd.) lässt. Diesen Satz verstehe ich als das verklausulierte Eingeständnis, dass der Versuch, die Idee des Endzwecks aus einer bestimmten moralischen Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes zu begründen, scheitert. Denn damit scheitert überhaupt der Versuch zu begründen, dass die für den Vernunftglauben entscheidende inhaltliche Komponente, das Streben nach einem Zustand allgemeiner Glückseligkeit *der praktischen Vernunft selbst innewohnt*.

Wenn aber diese Überlegungen (a.) bis (c.) schon aus immanenten Gründen die Schlüssigkeit der Begründung der Postulatenlehre in Frage stellen, bedarf es einer *nachmetaphysischen* Rechtfertigung „eines der praktischen Vernunft innewohnenden Interesses“ an der moralischen Verbesserung der Gesellschaft sowie ihres politischen und rechtlichen Zustandes. Dieser nur durch kollektive Anstrengungen zu lösenden Aufgabe, einen weltbürgerlichen Zustand zu befördern, bin ich zunächst bei Kant selbst in seiner dritten Kritik und in seinen politischen sowie geschichts- und rechtsphilosophischen Schriften nachgegangen (Kapitel VIII, 4). Dieses Thema habe ich schließlich *in systematischer Absicht* noch einmal im Postskriptum mit der Überlegung aufgenommen, ob sich, aus historischer Sicht betrachtet, die „moralische“ Denkungsart fortschreitend in einem „ethischen“ Selbstverständnis verankern lassen könnte. Die ethische Verankerung der moralischen Denkungsart in der Selbstachtung eines vernünftigen Naturwesens ist auf eine nicht-vitiöse Weise zirkulär und daher fragil, aber – soweit ich sehe – unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens alternativlos. Seit – mit der Französischen Revolution und eben mit Kant – der Autonomiebegriff Verbreitung gefunden hat, lassen sich im Lichte dieses Konzepts so etwas wie historische Spuren „sozial“- und „moralkognitiver Fortschritte“ nachweisen. Diese empirischen Beobachtungen von moralischen Lernprozessen streifen dem *ethischen Selbstverständnis von uns Naturwesen als autonom handelnder Wesen* das historisch Zufällige ab, sodass die moralische Denkungsart Kants in dem Maße, wie sich dieses Selbstverständnis im Zuge der Durchsetzung von Menschenrechtsregimes auch politisch-kulturell verbreitet hat, auf das Motiv der Selbstachtung stützen kann. Dies ist jedenfalls die Intention meiner (in Bd. 2, 778–797.802–807) entwickelten Überlegungen: „Das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens kann vor allem aus den historischen Spuren jener moralisch-praktischen Lernprozesse Mut schöpfen, die sich im Zuwachs an institutionalisierten Freiheiten und heute in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfassungsstaaten verkörpern“ (ebd. 806).

11 Maureen Junker-Kenny: Vor dem Hintergrund einer alternativen Konzeption der Heilsgeschichte

Auch meiner irischen Kollegin verdanke ich seit längerem eine interessierte Auseinandersetzung. Zuletzt hat sie mein Buch zum Anlass genommen, einen entwaffnenden theologischen Gegenentwurf zu skizzieren¹³. Ich spreche von „entwaffnen“, weil sich eine aus theologischer Sicht angelegte Geschichte christlichen Denkens schlecht vergleichen lässt mit einer Geschichte der Philosophie, in der eben auch der Diskurs über Glauben und Wissen eine wichtige Rolle spielt. Zwar bildet in beiden Fällen das als „nachmetaphysisch“ begriffene Denken Kants einen Berührungspunkt, aber dieses nimmt natürlich aus diesen konträren Perspektiven einen jeweils verschiedenen Stellenwert ein. Während Kant als Alternative zu Hume den Weg zu einer philosophischen Aneignung von Gehalten nachreformatorischer Überlieferungen eröffnet, hat er, wenn ich recht verstehe, aus Maureen Junker-Kennys religionshistorischer Sicht mit seinem transzendentalen Ansatz dem Theologen Schleiermacher den philosophischen Anknüpfungspunkt geboten, um den religiösen Glauben als eine allgemeine Anlage des menschlichen Geistes zu begreifen – aber nicht mit dem von Kant selbst beschrittenen Wege der Postulatenlehre, sondern in einer erst von Friedrich Schleiermacher entwickelten Gestalt eines weiteren, mit Gefühl und Willen verschwisterten Vernunftvermögens.

Ich erwähne an dieser Stelle den großartigen religionshistorischen Entwurf der Autorin, weil er den Hintergrund für den vorliegenden Essay bildet – und weil er eine in gewisser Weise schiefe Ausgangslage unserer Diskussion erklärt. Als unglücklich empfinde ich nämlich diesen Hintergrund, weil Schleiermachers Theologie, wenn ich recht verstehe, für Maureen Junker-Kenny einen Scheitelpunkt in der Heilsgeschichte, und zwar den revolutionären Wendepunkt zur Moderne markiert, während ihm in meiner Darstellung eine ganz andere Rolle zufällt. Ich behandle ihn in erster Linie gar nicht als Theologen oder gar als das Scharnier einer bedeutenden Wendung der Religionsgeschichte, sondern neben Herder und Humboldt als einen der *philosophischen Anreger* zur linguistischen Wende. Sein Verständnis der Religion betrachte ich an anderer Stelle (Bd. 1, 482–488) nur als Profilierung eines Gegensatzes zum Altlutheraner Hegel. Meine Vernachlässigung der großen Wirkungsgeschichte, die Schleiermacher in der liberalen Theologie genießt, wäre ebenso sehr Grund zur Kritik wie die fehlende Behandlung seines erheblichen Einflusses auf die Bildungsschichten vor allem in Deutschland; aber in der Philosophie und in anderen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen hat sich Schleiermachers Theologie wohl eher in der Art jenes verbreiteten bildungsbürgerlich-protestantischen Hintergrundverständnisses ausgewirkt, an das Friedrich Wilhelm Graf erinnert hat. *Philosophiegeschichtlich* interessant wäre allenfalls im Hinblick auf das Thema Kant

¹³ Maureen Junker-Kenny, *The Bold Arcs of Salvation History*, Berlin 2022.

und die Theologie ein Vergleich mit einem neukantianischen Werk des 20. Jahrhunderts wie Hermann Cohens *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1918). Aber die Linie des Protestantismus, die von Kierkegaard zu Barth geführt hat, entspricht eher meinem schon erwähnten soziologischen, die Geschichte des Ritus und der Liturgie einbeziehenden Verständnis von Religion.

Im Hinblick auf Schleiermacher als *Wegbereiter* der linguistischen Wende sehe ich übrigens im Gegensatz zu Maureen Junker-Kenny keine grundsätzliche Differenz zwischen unseren Interpretationen. In dieser Hinsicht interessiert mich die Betonung der „Einheit von Sprechen und Denken“, die Schleiermacher in seinen originellen Ausführungen zu Grammatik, Hermeneutik und Dialektik entwickelt hat, und zwar, wie ich ebenso betone, ohne seinen transzendentalen Ansatz und damit die Nichthintergebarkeit der Selbstreflexion aufzugeben. Die ausführlichen – und philosophisch fruchtbaren – Analysen des Verhältnisses von Vernunft und Sprache ändern nämlich nichts an der vorsprachlich gedachten Subjektivität von Wünschen und Gefühlen, sodass „die sprachphilosophischen Aussagen zur Verkörperung der Vernunft den systematischen Vorrang der Subjekt-Objekt-Beziehung für die Theorie im ganzen nicht berühren“ (Bd. 2, 450). Eine Differenz zwischen unseren Auffassungen besteht nicht in der *Darstellung* von Schleiermachers Lehre, sondern in deren *systematischer Einschätzung*, wenn Maureen Junker-Kenny meint, dass die von Schleiermacher vorangetriebene und von mir in ihrer Konsequenz beschriebene „linguistische Wende“ zu einer Auffassung des Verhältnisses der intersubjektiv geteilten Sprache und den kommunikativ vergesellschafteten Subjekten nötige, das jenen von Schleiermacher noch im Paradigma der Bewusstseinsphilosophie herausgearbeiteten Differenzierungen nicht gerecht wird. Sie missversteht nämlich das linguistische Paradigma, wenn sie damit einen *kollektivierenden* und *paternalistischen* Vorrang des den Sprechern übergestülpten *Systems* der Sprache verbindet, der auch die individuelle Spontaneität der Sprecher unterdrücke. Gerade Schleiermachers originelle Untersuchung des Miss- und Nicht-verstehens macht auf den hermeneutischen Abstand und den spontanen Eigensinn aufmerksam, der nur aufgrund der Vergesellschaftung der Subjekte *in* einer Sprache *zwischen* diesen Individuen und (auf der Grundlage des Sprachpluralismus) zwischen den Mitgliedern verschiedener Sprachgemeinschaften besteht und zur Geltung gelangt. Aber Schleiermacher fehlt noch die dialektische Denkfigur Hegels, die später Pragmatisten wie Josiah Royce, William James und George Herbert Mead sprachphilosophisch fruchtbar machen werden. Die Sozialisation in einer Sprache ermöglicht erst eine Individuierung durch Vergesellschaftung in dem Sinne, dass die Heranwachsenden nur auf diesem Wege sowohl die lebensgeschichtlich ausgeprägte *Einmaligkeit* eines Individuums, d. h. einer *einzigartig-unverwechselbaren* Person wie gleichzeitig die *Spontaneität und daher Zurechenbarkeit* einer für ihre Handlungen *unvertretbar haftbaren* Person erwerben kann

(Bd. 2, 462f.).¹⁴ Personen können sich nur auf dem Wege ihrer kommunikativen Vergesellschaftung zu autonom handelnden Individuen heranbilden, indem sie von den Ressourcen ihrer intersubjektiv geteilten Lebenswelt zehren; aber gleichzeitig reproduziert diese sich ihrerseits nur dank des kommunikativen Handelns und der Kooperation ihrer Mitglieder. Diese selbstgenügsame, weil dialektische Beziehung zwischen gleichursprünglicher Individuierung und Vergesellschaftung kann, weil sie als eine Relation der gegenseitigen Ermöglichung gedacht wird, die Individualität der einzelnen Sprecher und die Spontaneität ihrer Beiträge erklären, ohne diese, wozu Schleiermacher im grundbegrifflichen Rahmen der Bewusstseinsphilosophie noch genötigt ist, auf eine selbstreflexive Beziehung zu einem Absoluten zurückführen zu müssen.

Im Hinblick auf die *Bestimmung des religiösen Glaubens* sehe ich wie Maureen Junker-Kenny einen Vorzug vor allem in Schleiermachers modernitätskompatiblen Unterscheidung zwischen den transzendentalen Ermöglichungsbedingungen von Glauben überhaupt und den empirischen Gestalten des religiösen Pluralismus, aber ebenso in der Herausarbeitung des individuellen religiösen Bewusstseins als einer nicht-hintergehbaren Instanz. Kritisch sieht Junker-Kenny meine summarische Auffassung der Frömmigkeit als „eine Bestimmtheit des Gefühls und des unmittelbaren Selbstbewusstseins“, das Schleiermacher vom „Wissen“ und vom „Tun“, also den in den ersten beiden Kantischen Kritiken behandelten Vermögen der Vernunft unterscheidet. Diese Auffassung hatte mich in einem früheren Text, worin ich auf Schleiermachers Theologie etwas näher eingehe, in der oberflächlichen Lesart bestärkt, dass Schleiermacher das religiöse Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ vom Absoluten den drei Kantischen Vermögen der reinen und der praktischen Vernunft sowie der Urteilskraft einfach hinzuzufügt. Statt es bei einer solchen Addition zu belassen, besteht Maureen Junker-Kenny zu Recht auf einer Analyse der zwischen Abhängigkeit und Freiheit *vermittelnden Funktion* dieses Gefühls.

12 Joachim Ringleben: Aus altlutheranischer Perspektive

Zu Maureen Junker-Kennys affirmativer Lesart von Schleiermacher bietet Joachim Ringlebens harsche Kritik an diesen Anfängen der liberalen Theologie das genaue Gegenstück. Diese Kritik stützt sich auf einen aus Lutherischer Perspektive gelesenen Hegel. Es liegt auf der Hand, dass ich zu diesem grundsätzlichen Streit zwischen theologischen Lehrmeinungen nicht Stellung nehmen kann. Joachim Ringleben kann zwar als orthodoxer Lutheraner mit dem Thema

¹⁴ J. Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988, S. 187–241.

nachmetaphysischen Denkens nicht viel anfangen, aber mit meiner Interpretation von Hegels und Schleiermachers theologischen Auffassungen, die er als Experte überprüft, hat er eingeständenermaßen keine großen Probleme. Die wenigen kritischen Anmerkungen beziehen sich auf Luther, z. B. auf die Einschätzung seiner Zweiweltenlehre (Stichwort ‚Innerlichkeit‘) oder die Vernachlässigung seiner Schöpfungslehre. Diese Differenzen sind aber nach meinem Verständnis nicht eigentlich hermeneutischer Art, sodass sie am Text selbst geklärt werden könnten; sie erklären sich eher aus unseren fachlich verschiedenen Interessen und Fragestellungen. Aus den kenntnisreichen Fußnoten ersehe ich andererseits, dass ich dem Autor für eine sehr sorgfältige Lektüre meines Buches zu Dank verpflichtet bin.

Der Kommentar zum Kierkegaard-Kapitel verrät zudem eine intensive Kenntnis von Kierkegaards Gesamtwerk, die mich in Details belehrt, aber nicht in Einwänden resultiert, die eine unmittelbare Erwiderung erfordern würden. Auch diesen Autor beurteilt Joachim Ringleben keineswegs unkritisch. Sein Urteil scheint sich jeweils an der Entfernung Kierkegaards vom lutheranisch verstandenen Hegel zu bemessen. So kritisiert er Kierkegaards Beharren auf der paradoxen Natur des christlichen Glaubenskerns oder den mit ganz neuen Konnotationen ausgestatteten Begriff der „Existenz“ als Ausdruck „undialektischen“ Denkens. Nicht ganz geheuer ist ihm meine Qualifizierung Kierkegaards als einen „nachmetaphysischen“ Denker. Dagegen führt er nicht nur Kierkegaards politischen Konservativismus ins Feld, sondern vor allem den Bezug des Theologen auf Gott als absolute Größe: Dass Schleiermacher und Kierkegaard „nachmetaphysisch“ denkende Theologen seien, könne nicht heißen, dass ihre theologischen Konzeptionen nicht „metaphysischer“ Ergänzungen fähig und aus theologischer Sicht sogar bedürftig seien. Tatsächlich gebrauche ich diese Terminologie auch nur in dem Sinne, dass beide Theologen, soweit sie philosophisch argumentieren – und das tun sie, wenn auch in theologischer Absicht, über weite Strecken –, ganz im Sinne von Kant zwischen Glauben und Wissen unterscheiden. Andererseits zeigt sich an diesem terminologischen Scharmützel auch, dass sich Joachim Ringleben auf die Herausforderung, die Luthers strikte Trennung des Glaubens vom Wissen *für die Philosophie* und deren Wendung zum nachmetaphysischen Denken bedeutet, nicht einlässt.

13 Thomas Schmidt: „Aufhebung“ der Religion

Thomas Schmidt hat schon in anderen Besprechungen verschiedene Aspekte meines Buches kommentiert. Von geistreichen Reaktionen auf seine letzte Neuerscheinung kann ein Autor nur träumen. Da dieser mit jedem Satz mehr sagt, d. h. an Voraussetzungen und Implikationen mehr und anderes mitlaufend *ausdrückt*, als er in actu mit seinen Sätzen *meint*, kann ein derart bereitwilliger und kenntnisreicher, in die Tiefenschichten eindringender Interpret den

Inhalt eines Buches gründlicher ausschöpfen als der Autor selbst; und ein solches Besserverstehen gelingt über eine kritische Distanz hinweg umso besser. Die Distanz bezieht sich im vorliegenden Fall auf das im letzten Abschnitt diskutierte Verhältnis von Philosophie und Religion unter Bedingungen einer postsäkularen gesellschaftlichen Moderne. Indem Thomas Schmidt auf die Stellung Hegels zwischen Herder, Schleiermacher und Humboldt einerseits, sowie Feuerbach andererseits eingeht, bezieht er sich auf die nach Hume und Kant letzte Schwelle, die uns von wesentlichen Prämissen unseres heutigen Philosophierens trennt. Er verschiebt dabei gegenüber der Intention, die ich verfolgt habe, unauffällig die Akzente. Der Kontext, in dem ich diese Autoren behandle, ist die *Anbahnung der linguistischen Wende*, die schließlich Peirce vollziehen wird. Dieses Thema behandelt Thomas Schmidt im Zusammenhang mit Herder, aber bei Hegel und Feuerbach interessiert ihn vor allem die *Verwicklung* des philosophischen Denkens in die mit der Modernisierung fortschreitende Säkularisierung von Staat und Gesellschaft. Damit drängt sich das *Thema des Verhältnisses von Glauben und Wissen* erneut, und zwar stärker in den Vordergrund, als es dem Tenor einer Darstellung entspricht, die schon in der Zweiten Zwischenbetrachtung die Zäsur einer Trennung von Glauben und Wissen als Tatsache behandelt. Gewiss bleibt auch in meiner Darstellung das Verhältnis von Glauben und Wissen ein philosophisches Thema, und erst recht bei Hegel, den Junghegelianern und, woran Ludwig Nagl zu Recht erinnert, bei den frühen Pragmatisten – jedoch stets unter der seit dem 18. Jahrhundert kaum mehr ernstlich bestrittenen *Voraussetzung* eines zumindest methodischen Atheismus. Und dieser kann und will sich aus philosophischer Sicht zum intrinsischen Schicksal der Religion in der Moderne nicht mehr äußern. Demgegenüber verrät sich in Thomas Schmidts Akzentverschiebung ein Interesse an der *fortwährenden* Interdependenz zwischen dem Selbstverständnis der Philosophie und dem der Religion. Nachdem ich auf die brillanten und weiterführenden Kommentare Thomas Schmidts zu meinen Darstellungen von Herder (a.), Hegel (b.) und Feuerbach (c.) reagiert habe, komme ich noch einmal kurz auf dieses Thema (d.) zurück.

- a. Thomas Schmidt gibt zunächst eine luzide Zusammenfassung einer Diskussion über die Verkörperung der Vernunft in den Dimensionen des sozialen Raums und der historischen Zeit, die zunächst gar nicht als *dasjenige* philosophische Thema behandelt wird, das es ist. Vielmehr ist die fachliche Kritik des Mentalismus, die das Hintergrundverständnis von Empirismus und Naturalismus bis heute nicht erreicht hat, zuerst von der Reflexion auf die methodischen und erkenntnistheoretischen Fragen angestoßen worden, die sich in den damals entstehenden Geistes- und Sozialwissenschaften aufdrängten. Hegel ist der erste Philosoph, der in der Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“ die Einbettung des erkennenden Subjekts in vorgängige Praxis- und Lebensvollzüge thematisieren wird; aber es sind die von der Arbeit in den Geistes- und Geschichtswissenschaften angesto-

ßen hermeneutischen und historiographischen Reflexionen und, wie bei Herder, die vom neuen Dualismus der Natur- und Geisteswissenschaften angestoßenen anthropologischen Reflexionen, die die Grundbegriffe der Subjektphilosophie erschüttern und die Wende zum Sprachparadigma anbahnen. Was die glänzende Rekonstruktion des Herderkapitels auszeichnet, ist die Betonung der theoretischen Grundeinsicht, dass der Mensch *von Natur aus* auf Kultur angelegt ist und als biologisches Mängelwesen *um seiner Selbsterhaltung willen nicht anders kann*, als *aus kontingenten Anlässen kumulativ zu lernen*. Es ist dieser Herder'sche Begriff der Humanität, der die naturgeschichtliche Ausgangssituation von homo sapiens mit dem normativen Gehalt einer kollektiven Bildungsgeschichte einleuchtend verknüpft. Er erklärt die nicht-teleologische Anlage meiner Genealogie als eines jeweils kontingent angestoßenen, aber gleichwohl gerichteten Lernprozesses (Bd. 2, 431–433) – und zerstreut auch den häufig wiederkehrenden Verdacht, in meiner Geschichte der Philosophie verberge sich doch eine Geschichtsphilosophie.

- b. Bei der Analyse des Hegelkapitels verschiebt sich Schmidts Interesse von der Einleitung des Paradigmenwechsels zum Verhältnis von Philosophie und Religion. Damit verfolgt er eine eigene Agenda, die auch dem Paradigmenwechsel selbst eine andere Richtung gibt, nämlich statt zur Ablösung der Metaphysik zu deren ganz eigentümlicher „Aufhebung“ (wie sich in Abschnitt d. zeigen wird). Zunächst verteidigt Thomas Schmidt den Begriff des absoluten Geistes als der *prozessierenden* Selbstvermittlung von subjektivem und objektivem Geist gegen meine Kritik einer Ontologisierung des Geistes damit, dass Hegel den „Ausgriff auf die Totalität“ nur *im Medium* der – der Religion überlassenen – *Vorstellung* als möglich gedacht habe, während das Begreifen des Absoluten niemals in einem einzelnen Akt der Anschauung, sondern nur im ruhelos in sich kreisenden Prozess des schrittweise begreifenden Denkens möglich ist. Die Differenz zwischen dem perfekten Präsenz des religiös *vorgestellten* Absoluten und dem ewig fortdauernden imperfekten Präsenz des *begreifenden Denkens* des Absoluten, das sich im dialektischen Durchgang durch die auf jeder Stufe erneuerte logische Selbstvermittlung des Allgemeinen und des Besonderen verzehrt, ist der Schlüssel für diese Interpretation. Dabei vollzieht sich freilich das „Vorstellen“ des Absoluten, wie Schmidt einleuchtend erklärt, im Modus eines praktischen Verhältnisses: „Der Ort des Kultus ist weder die reine Wissensbeziehung, noch die gefühlte Innerlichkeit, sondern der liturgische Vollzug der Gemeindepraxis.“ „Nachmetaphysisch“ sei Hegels Lehre insofern, als die Philosophie die Vergewärtigung des in der religiösen Vorstellung still gestellten Absoluten wiederum in den rastlos fortschreitenden Prozess der denkenden Selbstvermittlung des Absoluten, also ins Denken auflöst. Andererseits wäre diese „Ehrenrettung“ Hegels als eines Nachmetaphysikers nur dann konsistent mit einem offenen philosophischen „System“, welches das Ergebnis des begreifenden Denkens nicht wie Hegel in der Gestalt einer durchgeführten „Enzyklopädie“

der Wissenschaften *festhalten* würde. Gerade im Lichte der Lesart von Thomas Schmidt verrät die tatsächlich ausgeführte Philosophie Hegels mit ihrer abschlusshaften Gestalt den metaphysischen Charakter der Vergegenständlichung des dialektisch verflüssigten Absoluten.

- c. Thomas Schmidt ergänzt meine Darstellung der Feuerbachschen Anthropologie um einen wichtigen Aspekt der Verkörperung der Vernunft. Aus der Perspektive des Übergangs zur linguistischen Perspektive habe ich mich – im Anschluss an die frühen und originellen Hinweise von Karl Löwith – auf die *Versprachlichung der Vernunft* in Gestalt der kommunikativen Vergesellschaftung des Menschen konzentriert; aber darüber habe ich die Naturabhängigkeit des Menschen und die organische Verkörperung der Vernunft in der Leiblichkeit ihrer „leidenschaftlichen“ Existenz nicht als eine *gleichgewichtige* Komponente herausgearbeitet. Daraus erklärt sich erst die Vernachlässigung jener Aspekte von Scham, Trägheit und Eitelkeit, mit denen Feuerbach erklärt, warum die „Wesenskräfte der menschlichen Gattung“ auf die Person Gottes projiziert worden sind – und ideologiekritisch wieder angeeignet werden müssen. Aber worauf Schmidts Kritik eigentlich hinaus will, ist etwas anderes, nämlich jene Vernachlässigung „einer vorsprachlichen Symbolisierung leiblicher Eindrücke im Medium des Bildes“, die für die religiöse Erfahrung konstitutiv sein soll: „So bleibt auch das Motiv der leiblichen Situierung religiöser Erfahrung [...] eine Leerstelle der formalpragmatischen Interpretation des Hintergrundes einer geteilten Lebenswelt.“ Diese Kritik verrät den Blick des Theologen, der selber aus religiöser Erfahrung spricht; demgegenüber betone ich schon im Vorwort die komplementäre Einstellung des Philosophen, der wissen will, was er aus dem Diskurs über Glauben und Wissen lernen kann – von Feuerbach also den Schritt zu linguistischer Wende und nachmetaphysischem Denken.
- d. Diese Asymmetrie untersucht Thomas Schmidt selbst abschließend unter dem Titel: „Aufhebung der Religion oder Übersetzung?“ und gibt zu bedenken, ob uns nicht Hegels Denkfigur der Aufhebung erst zu einem säkularen Denken führt, das die Gehalte der religiösen Erfahrung im Profanen einbehält. Zwar stellt Thomas Schmidt die alternativen Wege, auf denen die Philosophie eine Erbschaft der theologisch verarbeiteten religiösen Erfahrung antreten und ins Profane „retten“ könnte, ohne ausdrückliche Parteinahme dar. Aber der Tenor verrät doch die Sympathie für die kompromisslose Hegelsche Variante, die in zweifacher Hinsicht die radikalere ist: Hegel zufolge muss die religiöse Vorstellung auf der einen Seite *ohne Rest* in den philosophischen Begriff *flüchten*; sie kann nicht mehr neben der Philosophie als eine zeitgenössische, d. h. Wahrheit beanspruchende Gestalt des objektiven Geistes überleben; dadurch erfahren andererseits die semantischen Gehalte der Religion auf diesem Wege der philosophischen Aufhebung ihrer überlebten Gestalt die einzige in der Moderne noch mögliche intellektuelle Rechtfertigung. Und dem

entspricht, dass die Philosophie selbst durch den erinnerten Schmerz der Transformation, nämlich des Zwangs zur Anpassung vertrauter Ressourcen an einen dieser Vorstellung fremden Modus auf immer gezeichnet ist. So radikal die „Aufhebung“ der Religion ist, so hartnäckig hält sich die Spur der Verlusterinnerung im alternativlos gewordenen philosophischen Gedanken selbst. Wenn ich recht verstehe, sollen Hegel und Feuerbach beide recht behalten. Gegenüber diesem *Drama* der „Aufhebung“ um den Preis des im Herzen der Philosophie *schmerzhaft bewahrten* Verlusts einer tröstenden Substanz hat meine Lesart etwas Triviales. Eine seit langem atheistisch verfahrenende Philosophie wird sich ihrer historischen Verflechtung mit monotheistischen Überlieferungen bewusst, die von der einen Seite als semantische Osmose von Gehalten religiöser Herkunft, von der anderen Seite als die Entlehnung von philosophischen Begriffen und Methoden beschrieben werden kann. In diesem Prozess der wechselseitigen Beeinflussung hat sich die Philosophie von ihrem Gegenüber semantische Gehalte auf dem Wege der Übersetzung in ihr eigenes Universum begründender Rede angeeignet, während die analytischen Mittel der Philosophie der anderen Seite für die dogmatische Ausgestaltung der religiösen Lehre dienen. Da wir nicht wissen können, ob sich diese Lernprozesse nicht fortsetzen werden, plädiere ich einstweilen für die Bereitschaft, den Jahrhunderte lang geführten Diskurs über Glauben und Wissen lernbereit und in gegenseitigem Respekt, aber ohne Enteignungs- bzw. Bekehrungsabsichten fortzuführen. Gleichzeitig beharrt die Philosophie auf der Grenze, die auch das philosophische „Wissen“ aufgrund ihres wissenschaftlichen Charakters vom Glauben trennt.¹⁵ In diesem Sinne verstehe ich auch Adornos Diktum, dass kein theologischer Gehalt „unverwandelt“ ins Profane oder Säkulare eingehen kann.

14 Ludwig Nagl: Die Vernachlässigung der religiösen Motive im Pragmatismus

Ich bin Ludwig Nagl für die hartnäckige Fortsetzung einer Diskussion dankbar, die sich auf der Basis gemeinsam geteilter pragmatistischer Überzeugungen doch immer wieder an den religiösen Motiven der frühen Pragmatisten entzünden – und inzwischen auch an den Auffassungen des späten Konvertiten Hilary Putnam. Die erste Hälfte seines jetzigen Beitrags enthält außer der übersichtlichen Rekapitulation unserer bisherigen Auseinandersetzung eine faire und sehr klare Zusammenfassung meiner Diskussion von Peirce als Begründer des Pragmatismus. Wenn auch nur im Vorbeigehen erwähnt er dabei, worauf es mir aus der Perspek-

¹⁵ Die Einschränkung verleiht diesem Diskurs einen besonderen Charakter. Beide Seiten gestehen der jeweils anderen Seite ihren jeweils als „zu weit“ oder als „zu eng“ betrachteten Wahrheitsbegriff zu.

tive einer Geschichte nachmetaphysischen Denkens bei Peirce insbesondere ankommt: auf die analytische Fassung der Detranszendentalisierung der Vernunft in den Operationen einer ausgezeichneten Praxis. Peirce konzeptualisiert die *Verkörperung* der Vernunft in Gestalt *des idealisierenden Gehalts der unvermeidlichen pragmatischen Voraussetzungen* einer kooperativ an Wahrheit orientierten Forschungspraxis (Bd. 2, 749–758). Damit hat Peirce zugleich den Weg gewiesen, wie man die kommunikative Alltagspraxis *im Allgemeinen* auf die überschießenden Gehalte ähnlich funktional notwendiger pragmatischer Voraussetzungen abklopfen kann. Ludwig Nagl markiert dies genau als den Punkt, von dem ausgehend ich skizziere, wie man die formalpragmatische Handlungstheorie und Forschungslogik von Peirce zu einer Detranszendentalisierung der Kantischen Moral- und Rechtstheorie *erweitern* kann. Diese Erinnerung dient Nagl als Absprung zu dem, was er vermisst – eine eingehende Darstellung der religionsphilosophisch inspirierten Spätphilosophie von Peirce.

Er moniert, dass ich im Peirce-Kapitel einer Philosophiegeschichte, die vom Diskurs über Glauben und Wissen ausgeht und die davon auch weitgehend bestimmt wird, ausgerechnet die Religionsphilosophie ausblende, zumal da die Religion auch für William James und andere Pragmatisten zweifellos ein wichtiges Thema gewesen ist. Diese auf den ersten Blick einleuchtende Kritik verliert den Anschein von Plausibilität, wenn man sich den Ort vergegenwärtigt, den Peirce in meiner philosophiegeschichtlichen Darstellung einnimmt. Unter wirkungsgeschichtlichen Gesichtspunkten war Peirce allein mit seinen traditionsbildenden Anfängen für die *globale Rolle* relevant, die der Pragmatismus im Laufe des 20. Jahrhunderts für die Philosophie spielen sollte. Denn die Idee, dass der Kosmos und die Naturgeschichte im ganzen dieselbe *Zeichenstruktur* und die gleiche Dynamik der *Zeicheninterpretation* aufweisen, die Peirce für die Kommunikation vergesellschafteter Subjekte im Rahmen ihrer symbolisch strukturierten Lebenswelt analysiert hatte, führt auf den spekulativen Weg einer Rückkehr zum objektiven Idealismus. Dieser kühne Entwurf von Peirces Spätphilosophie konnte sich aus ähnlichen Gründen ebenso wenig durchsetzen wie später etwa die Prozessphilosophie von Alfred North Whitehead. Die Last der Begründung, die ein solcher Bruch mit dem nachmetaphysischen Denken verlangt, war zu groß im Licht der von Feuerbach, Marx, Kierkegaard – und bis dahin auch von Peirce selbst – vorangetriebenen Denkbewegungen einer Detranszendentalisierung der Vernunft und ihrer Verkörperung in Leib und Leben kommunikativ vergesellschafteter Subjekte. Übrigens beziehe ich mich in meiner Erklärung, warum ich die spekulative Spätphilosophie beiseite lasse (Bd. 2, 745–748), *implizit* durchaus auf jenen „locus classicus“ eines Textes von Peirce aus dem Jahre 1909, dessen Vernachlässigung mir Ludwig Nagl zum Vorwurf macht. Denn dort erwähne ich den Gedanken, den Peirce in „Neglected Argument“ zur Begründung der Gotteshypothese heranzieht: dass nämlich jene intuitiv einleuchtende, aber rätselhafte *Hypothesengenerierung durch Abduktion*, die für die Logik der Forschung eine zentrale Bedeutung hat, eine Erklärung finden

könnte in einer vorgängigen Vertrautheit oder gewissermaßen *Vorverständigung* des Forschers – als des sprachfähigen Wesens – mit der *im Ganzen* und von Haus aus symbolisch strukturierten Natur.¹⁶

Aber auch diese neue Variante vom „Buch der Natur“ hat kaum Überzeugungskraft gegenüber dem von Peirce abgelehnten Naturalismus der (vielleicht sogar durch Lernprozesse neolamarckistisch erweiterten) Evolutionstheorie (Bd. 2, 747 mit FN. 146). Meine Nichtberücksichtigung der Spätphilosophie erklärt sich schon aus dem säkularen Selbstverständnis der modernen Philosophie, die seit dem 16. Jahrhundert auf die protestantische Entkoppelung des religiösen Glaubens vom Weltwissen sowie seit dem 17. Jahrhundert auf den methodischen Eigensinn der aus philosophischer Autorität entlassenen Naturwissenschaften reagieren musste. Seitdem hat sich die Philosophie unmissverständlich auf die Seite der Wissenschaften geschlagen und verfährt – unter Verzicht auf eine Instanz rettender Gerechtigkeit – im Sinne eines methodischen Atheismus. Die Berücksichtigung der strikten Beachtung der Grenze zwischen Glauben und Wissen mag erklären, warum auch die Pragmatisten des 20. Jahrhunderts Grundüberzeugungen religiöser Art *nur noch* in der Art einer „Option“ rechtfertigen. Wenn ich recht sehe, ist es sogar William James, der diese Rede vom religiösen Glauben als einer „Option“ eingeführt hat. Weil ein solcher Willensakt keine Erkenntnis im strengen Sinne voraussetzt, sondern nur noch zur Erläuterung heranzieht, bietet übrigens eine religiöse Einstellung für das komplementäre Selbstverständnis des säkularen Philosophen auch nicht die bekannte Alternative, sich entweder als Atheist oder als Agnostiker zu verstehen. Denn in diesen Fällen sind es die *als wahrheitsfähig vermeinten* religiösen Aussagen, die von säkularer Seite entweder bestritten, also *verneint*, oder in ihrem Wahrheitsanspruch *dahingestellt* werden. Demgegenüber gibt der Gläubige, für den seine religiöse Auffassung eine Option ist, dieser anderen Option den Vorzug (auch wenn offensichtlich *diese Art von Option* wegen ihres besonderen existentiellen Gewichts nicht mit *Präferenzen anderer Art* verwechselt werden darf). Diese Selbstbeschreibung hat den Vorzug, den säkularen Opponenten nicht – wie seinerzeit im Streit um die klassischen Gottesbeweise – in einen Diskurs um die Rechtfertigung einzelner Aussagen zu verstricken, zu deren Wahrheitsansprüchen er entweder als Atheist oder als Agnostiker Position beziehen konnte. Vielmehr nimmt der Religionsdiskurs, soweit ich sehen kann, die Gestalt eines ethisch-existentiellen Diskurses höherer Ordnung an. Denn darin geht es nicht direkt um die Frage, wer man ist und sein will, sondern um die prinzipielle Frage, ob es eine Kategorie von Lebensentwürfen gibt, die es verdienen, *allgemein* vorgezogen zu werden.¹⁷

¹⁶ „Die Abduktion findet einen festeren Halt an den Verweisungszusammenhängen einer universalen Zeichenstruktur, mit der der Interpret *in der Rolle eines Teilnehmers* durch ein wie auch immer schwaches Vorverständnis verbunden ist“ (Bd. 2, 746, mit FN. 144).

¹⁷ So verstehe ich beispielsweise Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007.

15 Eduardo Mendieta: Was heißt „postsäkular“?

Zu Recht versteht Eduardo Mendieta die Bedeutung des Ausdrucks „postsäkular“ nicht als Gegensatz zu „säkularisiert“, sondern als eine Reflexionsform von „säkular“: Der Neologismus soll auf der säkularen Seite eine Mentalität kennzeichnen, die sich nicht länger in der Bestreitung oder gar Bekämpfung religiöser Aussagen erschöpft; sie geht vielmehr aus der Reflexion auf das Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Einstellungen hervor. Sie unterstützt beispielsweise die rechtsstaatliche Gewährleistung der freien Religionsausübung nicht aus selbstbezogenen libertären Gründen, sondern aus Gründen der Rücksichtnahme auf Religion als eine „gegenwärtige“ Gestalt des objektiven Geistes. In diesem Sinne einer reflexiven Entspannung der polemischen Beziehung zwischen einander reziprok abwertenden oder gar bekämpfenden Parteien habe ich diesen Ausdruck jedenfalls zum ersten Mal 2001 zur Kennzeichnung des Bewusstseinszustandes von säkularen Bürgern einer pluralistischen Gesellschaft gebraucht, die sich im Rahmen eines demokratischen Rechtsstaates „auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“ einstellen.¹⁸ Dazu gab es seinerzeit zwei Anlässe, die zufällig aufeinandertrafen. Einerseits hatte sich in der deutschen Öffentlichkeit zwischen Vertretern der Kirchen und verschiedener Wissenschaftsorganisationen der Streit über eine gesetzliche Regelung von medizinischen Eingriffen in embryonales genetisches Material zugespitzt. Als Beobachter hatte mich der szientistische Alleinvertretungsanspruch von Experten geärgert, mit dem in dieser alle Bürger betreffenden moralisch-praktischen Frage einige der wissenschaftlichen Kollegen aufgetreten waren. Zur selben Zeit hatte soeben der völlig unerwartete terroristische Luftangriff auf die Zwillingstürme in New York stattgefunden, wo mich, als ich zu Semesterbeginn dort eintraf, die landesweit spontan einsetzenden Gottesdienste und massenhaften Veranstaltungen der Religionsgemeinschaften damit beeindruckten, wie sie in mächtigen öffentlichen Veranstaltungen die Erschütterungen, aber eben auch die verständlichen Aufwallungen von Wut und Hass auffingen und moralisch in das Mitgefühl mit den tragischen Opfern umlenken konnten. Ich kann heute nicht mehr sagen, wie mir der Ausdruck ‚postsäkular‘, als ich meine Friedenspreisrede unter diesen Eindrücken kurzfristig umschreiben musste, in den Sinn gekommen ist. Jedenfalls hatte ich ihn vorher nie gebraucht. Und ich bin jetzt erstaunt, von Eduardo Mendieta, mit dem ich im Sommer 1999 schon ein langes „Gespräch über Gott und die Welt“ geführt hatte,¹⁹ zu erfahren, dass der Ausdruck ‚postsäkular‘ vereinzelt schon 1966 und 1982 aufgetaucht war und im Laufe der 1990er Jahre eine terminologische Bedeutung in dem erwähnten Sinne einer Entschärfung der polemisch-säkularistischen Geistesart angenommen hat.

¹⁸ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, in: Börsenverein des Deutschen Buchhandels, Ansprachen aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises, Frankfurt am Main 2001, S. 41.

¹⁹ In: Jürgen Habermas, Zeit der Übergänge, Frankfurt am Main 2001, S. 173–196.

Eduardo Mendieta möchte freilich diese Veränderung im Sprachgebrauch als Symptom einer tiefer liegenden tektonischen Verschiebung in der Mentalität vor allem der weitgehend säkularisierten Gesellschaften Europas und allgemein des „Westens“ verstehen. Zu diesem Zweck greift er auf Argumente zurück, mit denen Hans Blumenberg das Eigenrecht der Neuzeit gegenüber dem orthodoxen Vorwurf einer der christlichen Tradition bloß entliehenen Legitimität verteidigt. Anders als Blumenberg möchte er allerdings mit einer letzten Volte die Säkularisierung des neuzeitlichen Denkens und der modernen gesellschaftlichen Mentalitäten doch wiederum auf jene *Dialektik der Verweltlichung* zurückführen, die seit den Tagen Augustins aus der Geschichte des Christentums selbst hervorgeht. Diesem Zug der Argumentation hatte Blumenberg eigentlich vorbeugen wollen. Soweit es jedoch auch diesem darum geht, der Vermutung einer Abhängigkeit der Moderne von einer *verdrängten*, aber nicht überwundenen Tradition entgegenzutreten, bleiben beide, sowohl Blumenberg wie Mendieta, dem zweideutigen *Sprachspiel der legitimationsbedürftigen Macht* verhaftet. Und in diesem Machtspiel ist es von Relevanz, wer von wem abhängig ist. Denn in diesem Fall stellt sich die Frage, ob sich in der Überzeugungskraft der Legitimation einer rechtfertigungsbedürftigen politischen Macht die Kraft der benutzten Argumente spiegelt, oder ob die kontingent auf- und absteigende politische Macht selbst die Ressource ist, aus der die rechtfertigenden Argumente ihre Überzeugungskraft schöpfen. Diese Fragestellung drängt sich solange gar nicht auf, jedenfalls bleibt diese Differenz solange unscharf, wie es unklar ist, in welchem Sinne von „Traditionen“ (und den entsprechenden Mentalitäten) die Rede ist. Aus der Sicht des historischen Beobachters haben Traditionen und Denkweisen, die für handelnde Subjekte einflussreiche Quellen motivierender Überzeugungen bilden, die prägende Kraft von *Traditionsmächten*. Und diese Betrachtungsweise suggeriert dann im Hinblick auf einen Traditionsbruch oder Traditionswechsel wie bei Blumenberg die Rede von der „Souveränität“ bzw. der Abhängigkeit des Selbstverständnisses einer neuen Epoche im Verhältnis zu dem der vorangegangenen Epoche (Bd. 1, 66–68). Aber im Kontext einer am *theoretischen Gehalt* interessierten Geschichte der Philosophie muss man davon ausgehen, dass die traditionsbildende Kraft philosophischer Lehren und Theorien letztlich auf der Wahrheit ihrer tragenden Aussagen und Argumente beruht bzw. auf der Überzeugungskraft, die diese im zeitgeschichtlichen Kontext der jeweils verfügbaren Informationen und Gründe entfalten können. Das ist jedenfalls eine Konsequenz aus der Annahme, dass die Ablösung von philosophischen Paradigmen letztlich auf Lernprozesse zurückgeht. Auch Blumenbergs These, die schon der Titel seines Buches über die „Legitimität der Neuzeit“ ausdrückt, setzt voraus, „dass Auffassungen, die aus der Revision von Irrtümern hervorgehen, keiner anderen Begründung bedürfen als der Gründe, die zu dieser Revision geführt haben“ (Bd. 1, 67). Daher halte ich den Rückgriff auf die Rede von der „Legitimität“ der Verweltlichung des Christentums in unserem Zusammenhang überhaupt für fehl am Platze.

Einen anderen, und zwar den wichtigeren Aspekt des Themas berührt Mendieta schon im Titel seines Beitrages mit der Frage nach dem Verhältnis der Begriffe „postsäkular“ und „nachmetaphysisch“ zu dem sowohl soziologisch wie im weiteren Sinne mentalitätsgeschichtlich verstandenen Begriff der „Säkularisierung“. Dabei empfiehlt es sich, die soziologische Begriffsfamilie der „Säkularisierung“, die sich auf die funktionale Ausdifferenzierung der Aufgaben und Praktiken von Kirchen und Religionsgemeinschaften bezieht, von der philosophiegeschichtlich relevanten Begriffsfamilie des „säkularen“ oder „säkularisierten“ Denkens zu trennen, das sich durch den negativen Bezug auf einen religiösen Glauben definiert. Die Mitglieder demokratisch und rechtsstaatlich verfasster Gesellschaften, denen der säkulare Staat Religionsfreiheit gewährt, sind nicht deshalb ihrerseits schon säkular, sondern häufig Angehörige einer pluralistischen, manchmal konfessionell gespaltenen Gesellschaft. In Deutschland, das durch eine bikonfessionelle Geschichte geprägt ist, muss man daran erinnern, dass sich der religiöse Pluralismus andernorts – und zunehmend auch hier – mit einem Pluralismus ethnischer und kultureller Lebensformen verbindet, sodass religiöse Konflikte oft gar nicht als solche hervortreten. Aber im Zuge des Trends einer abnehmenden Bindungskraft der Religionsgemeinschaften und der Zunahme des – in diesem Sinne der Nichtzugehörigkeit zu einer Religionsgruppe – säkularisierten Anteils der Bevölkerung können sich in der Zivilgesellschaft Mentalitätskonflikte verschärfen, die sich in anderer Form und in anderen Formationen schon einmal an der in Europa lange umkämpften Säkularisierung der Staatsgewalt entzündet hatten. Auf diese Weise bilden sich in der Zivilgesellschaft oft politisch-kulturelle Konflikte zwischen Anwälten der Religionsgemeinschaften einerseits und Exponenten des säkularen Bevölkerungsanteils andererseits. Der Ausdruck „postsäkular“ bezieht sich auf eine Zivilisierung *dieser* Konflikte. Dass diese von beiden Seiten einen Lernprozess erfordern, bildet ein Thema, das ich in früheren Arbeiten behandelt habe.²⁰ Und im Zuge dieser Lernprozesse führen die Einsichten, die der säkularen Seite zugemutet werden, eben zu einer im angegebenen Sinne „postsäkularen“ Mentalität. Um die terminologischen Fragen abzuschließen, sei hinzugefügt, dass sich die in solchen postsäkularen Gesellschaften überholte Weigerung, eine religiöse Person gewissermaßen als „geistigen Zeitgenossen“ anzuerkennen, als die verstockte Einstellung von „Säkularisten“ darstellt. Soweit der soziologische Sprachgebrauch. Aber etwas ganz anderes ist es, im Rahmen einer systematisch angelegten Philosophiegeschichte die Gründe für die Entstehung

²⁰ Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main 2005, S. 119–154; Ders., Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, in: Ders., Kritik der Vernunft. Philosophische Texte Bd. 5, Frankfurt am Main 2009, S. 387–407; ders., Religion in der Öffentlichkeit der „postsäkularen“ Gesellschaft, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken II, Berlin 2012, S. 308–327.

des inzwischen durchgängig säkularen Denkens innerhalb des Faches darzulegen. Ich habe in meinem Buch versucht zu erklären, warum die säkulare Geistesart des nachmetaphysischen Denkens *auch* das Ergebnis eines Diskurses über Glauben und Wissen ist, in dem beide Seiten *voneinander* gelernt haben.

Verzeichnis der Autor*innen

Gerardo Cunico; geb. 1949; 1974 Laurea in Filosofia; seit 2005 Professor für Theoretische Philosophie an der Humanistischen Fakultät (Scuola di Scienze Umanistiche) der Universität Genua.

Maximilian Forschner; geb. 1943; Studium der katholischen Theologie und Philosophie; 1972 Promotion und 1980 Habilitation in Philosophie; 1982–1985 Professor für Philosophie in Osnabrück; 1985–2008 Professor für praktische Philosophie an der Universität Nürnberg.

Friedrich Wilhelm Graf; geb. 1948; Studium der Evangelischen Theologie, Philosophie und Geschichte in Wuppertal, Tübingen und München; 1978 Promotion und 1986 Habilitation in Theologie. Nach Professuren in Augsburg und Hamburg von 1999 bis 2013 Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München.

Jürgen Habermas; geb. 1929; Studium der Philosophie, Geschichte, Psychologie, Deutschen Literatur und Ökonomie; 1954 Promotion in Philosophie; 1961 Habilitation in der Politikwissenschaft; 1961–1964 Professor für Philosophie an der Universität Heidelberg; 1964–1971 Professor für Philosophie und Soziologie an der Universität Frankfurt am Main; 1971–1980 Kodirektor des Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt; 1980–1981 Direktor des Max-Planck-Instituts für Sozialwissenschaften in Starnberg; 1983–1994 Professor für Philosophie an der Universität Frankfurt am Main.

Ludger Honnefelder; geb. 1936; Studium der katholischen Theologie und Philosophie; 1971 Promotion und 1981 Habilitation in Philosophie; 1982–1988 Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin; 1988–2001 Professor für Philosophie an der Universität Bonn.

Maureen Junker-Kenny; geb. 1956; Studium der Anglistik, Katholischen Theologie und Philosophie in Tübingen, Dublin und Münster. 1989 Promotion und 1996 Habilitation in Theologie; 1993–2000 Dozentin und 2000–2021 Professorin in Systematischer Theologie und Ethik am Department of Religions and Theology, Trinity College Dublin.

Theo Kobusch; geb. 1948; Studium der Philosophie und Klassischen Philologie; 1972 Promotion und 1982 Habilitation in Philosophie; 1990–2003 Professor für Philosophisch-Theologi-

sche Grenzfragen an der Ruhr-Universität Bochum; 2003–2016 Professor für Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Rudolf Langthaler; geb. 1953; Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Germanistik an der Universität Wien. 1978 Promotion und 1988 Habilitation in Philosophie; 1984–1991 Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten; 1991–1999 Professor für Philosophie an der Katholischen Privatuniversität Linz, 1999–2018 Universitätsprofessor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Christoph Marksches; geb. 1962; Studium der Theologie, Philosophie und klassischen Philologie in Marburg, Jerusalem, München und Tübingen; 1991 Promotion und 1994 Habilitation in Theologie; 2006–2010 Professuren für Kirchen- und Theologiegeschichte des antiken Christentums in Jena und Heidelberg; seit 2010 Professor für Antikes Christentum an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Eduardo Mendieta; geb. 1963; 2005–2008 Direktor des Zentrums für Latin American and Caribbean Studies und 2012–2015 Vorstand des Instituts für Philosophie an der Stony Brook University in New York; 2015–2020 Direktor des Rock Ethics Institute; seit 2020 Professor für Philosophy and Latina/o Studies an der Penn State University.

Ludwig Nagl; geb. 1944; Studium der Philosophie, Geschichte und Germanistik an der Universität Wien. 1969 Promotion und 1981 Habilitation. 1991–2009 außerordentlicher Universitätsprofessor am Institut für Philosophie der Universität Wien. Gastprofessuren in Jena, Innsbruck, Linz und St. Petersburg; 1996 Visiting Scholar in Harvard Universität.

Joachim Ringleben; geb. 1945; Studium der evangelischen Theologie und Philosophie; 1976 Promotion und 1981 Habilitation in Theologie; 1984–2010 Professor für Systematische Theologie an der Georg-August Universität Göttingen.

Heiner Roetz; geb. 1950; Studium der Sinologie und Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main; 1983 Promotion und 1990 Habilitation in Sinologie; von 1998 bis 2019 Professor für Sinologie an der Ruhr-Universität Bochum.

Hans Schelkshorn; geb. 1960; Studium der Philosophie, Theologie und Klassischen Philologie; 1989 Promotion in Theologie; 1994 Promotion und 2007 Habilitation in Philosophie; 2007 bis

2019 außerordentlicher Professor für Christliche Philosophie; seit 2019 Professor am Institut für Interkulturelle Religionsphilosophie der Universität Wien.

Thomas M. Schmidt; geb. 1960; Studium der katholischen Theologie, Philosophie und Soziologie; 1995 Promotion und 2000 Habilitation in Philosophie; seit 2003 Professor für Religionsphilosophie am Fachbereich Katholische Theologie und kooptierter Professor am Institut für Philosophie an der Universität Frankfurt.

Notger Slenczka; geb. 1960; Studium der evangelischen Theologie und Philosophie in Tübingen, München und Göttingen; 1993 Promotion und 1997 Habilitation in evangelischer Theologie; 1999–2006 Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Universität Mainz; seit 2006 Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

In seinem Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) hat Habermas am Leitfaden der okzidentalen Diskurse über „Glauben und Wissen“ eine umfassende Genealogie nachmetaphysischen Denkens vorgelegt. In einem Wiener Symposium von 2021 sind die zehn Hauptkapitel des opus magnum ausführlich analysiert worden, die von der Achsenzeit über die christlichen Theologien und Philosophien des Mittelalters und der Reformation bis zu den zentralen Gestalten der Aufklärung (Hume, Kant) und den nachidealistischen Philosophien des 19. Jahrhunderts reichen. Die überarbeiteten Beiträge der Tagung liegen nun – mit einer Replik von Habermas – in diesem Band vor.

Rudolf Langthaler, Dr. phil., habilitierte 1988 im Fach Philosophie an der Universität Wien und war dort von 1999 bis 2018 als Universitätsprofessor für Philosophie am Institut für christliche Philosophie der Katholisch-theologischen Fakultät tätig.

Hans Schelkshorn, Dr. theol. und Dr. phil., habilitierte 2007 an der Universität Wien. Dort ist er seit 2019 als Universitätsprofessor für Philosophie am Institut für interkulturelle Religionsphilosophie der Katholisch-theologischen Fakultät angestellt.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-27658-5

