

DIE KONSTELLATION VON GLAUBEN UND WISSEN

Zur Genealogie des nachmetaphysischen
Denkens bei Jürgen Habermas

I

Jürgen Habermas hat sich in den vergangenen Jahrzehnten intensiv mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen beschäftigt. Er hat seine Position in dieser Frage stets reflektiert und im Laufe der Jahre modifiziert. So vertrat er in seinem Hauptwerk aus den frühen 1980er Jahren, der *Theorie des kommunikativen Handelns*¹, noch eine klassische Theorie der Säkularisierung. Die Moderne sei das Produkt zunehmender Rationalisierung und Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche, wie sie etwa in der Trennung der Kirche von Staat, Kunst und Moral greifbar werde. Eine zunehmende Versprachlichung des Sakralen führe zur Auflösung und kommunikativen Verflüssigung substantieller religiöser und metaphysischer Vorstellungen. Seit dem Ende der 1980er Jahre trat bei Habermas dann eine eher skeptisch-agnostische Position an die Stelle dieser linearen Vorstellung der gesellschaftlichen Evolution.² Er betonte nun stärker die Notwendigkeit der Enthaltensamkeit nachmetaphysischer Vernunft, die sich nicht an die Stelle des Glaubens setzen könne. Philosophie könne nicht den Trost ersetzen, den Religion spendet, sie zehre vielmehr noch vom semantischen Potential religiöser Überlieferungen. Philosophie könne daher «auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen».³ Habermas ließ es in dieser Phase allerdings offen, ob die «fortbestehende Koexistenz»⁴ von Religion und nachmetaphysischem Denken dauerhaften oder nur vorläufigen Charakter besitzt.

In einem weiteren, dritten Schritt, der sich spätestens in den Beiträgen seit der Friedenspreisrede von 2001⁵ deutlich artikuliert, plädiert Habermas nun

THOMAS M. SCHMIDT, geb. 1960, Professor für Religionsphilosophie und Direktor des Instituts für Religionsphilosophische Forschung an der Goethe-Universität Frankfurt, Fellow am Helsinki Collegium for Advanced Studies (2009) und am Max-Weber Kolleg Erfurt (2012).

für die Möglichkeit einer dauerhaften Kooperation von Religion und nachmetaphysischem Denken. Religion erscheint nun als willkommener Bündnispartner im Kampf gegen eine einseitig säkularisierte Moderne, wie sie etwa in der Dominanz naturalistischer, technologischer oder ökonomischer Modelle von Rationalität zum Ausdruck kommt. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Bio- und Neurowissenschaften zeigt sich laut Habermas, dass bestimmte moralische Empfindungen «bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck»⁶ gefunden hätten. Nachmetaphysisches Denken bekämpft also nicht aggressiv die Religion, sondern setzt sich zu ihr in ein produktives Verhältnis. Dieser Denkweg mündet nun in das monumentale Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie*⁷, das vor wenigen Monaten erschienen ist. Es stellt die systematische Summe des philosophischen Nachdenkens von Habermas über das Verhältnis von Glauben und Wissen dar.

II

Das neue Buch von Jürgen Habermas besteht aus zwei Bänden, ihre Titel lauten «Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen» sowie «Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen». Das Verhältnis von Glauben und Wissen ist also strukturbildend für dieses Unternehmen. Dennoch handelt es sich bei diesem Buch nicht um ein religionsphilosophisches oder gar theologisches Werk. Es versucht vor allem die Frage zu beantworten, was Philosophie heute noch sein und leisten kann.

Die Frage nach dem Wesen von Philosophie zu stellen, ist für Habermas kein akademischer Selbstzweck. Diese Frage ist eingebettet in die Verteidigung und Weiterentwicklung des Projekts der Moderne, der gesellschaftlichen Verwirklichung der Idee vernünftiger Freiheit. Die breite und detaillierte Bezugnahme auf theologische und religionsphilosophische Literatur dient Habermas daher auch nicht als Plädoyer für eine umfassende und exklusive Rückkehr zur Religion. Habermas vertritt nicht die Auffassung, dass die Vernunft ohne Glauben, der säkulare Staat ohne Religion in der Luft hänge. Das nachmetaphysische Denken ist und bleibt für ihn säkulares Denken. Aufgeklärtes nachmetaphysisches Denken bekämpft aber nicht aggressiv die Religion, sondern setzt sich zu ihr in ein produktives Verhältnis. Das nachmetaphysische Denken versteht sich selbst besser, wenn es sich in seinem Anderen, dem religiösen Glauben, reflektiert.

Nachmetaphysisches Denken versteht Vernunft prozedural, als ein Verfahren des Forderns, Gebens und Beurteilens von Gründen. Wenn prozedurale Vernunft aber als reines Verfahren betrachtet würde, als bloße Methode zur Überprüfung von Hypothesen, dann wäre in letzter Konsequenz der Unter-

schied zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften aufgehoben. Wenn dagegen von der Philosophie erwartet wird, eine letzte verbindliche inhaltliche Antwort auf die Frage nach dem guten und richtigen Leben zu geben, dann droht sie zu einer partikularen Weltanschauung neben anderen zu werden. In diesem Buch artikuliert sich somit eine vertraute Sorge von Habermas, dass Philosophie zerrieben zu werden droht zwischen den Extremen ihrer Verwissenschaftlichung und Verweltanschaulichung.

Auf die Frage nach dem guten und richtigen Leben bieten Religionen partikulare, aber wirkmächtige Antworten. Sie hören daher nicht auf, das nachmetaphysische Denken, das sich seiner selbst zu vergewissern sucht, zu reizen. Die Herausforderung der Religion entspringt dabei nicht so sehr ihrer Eigenschaft einer möglichen konkurrierenden Weltanschauung, die uns die Welt im Ganzen erklären und unser Handeln rechtfertigen könnte – dazu ist die säkulare Vernunft in Gestalt der modernen Wissenschaft, der autonomen Moral und des positiven Rechts aus eigenen Kräften in der Lage. Religionen bieten vielmehr Formen der praktischen Bewältigung jener Krisen an, die unser In-der-Welt-Sein als Menschen mit sich bringt.

Daher stellt nur eine Form von Religion, die sich noch nicht restlos in reine Weltanschauung aufgelöst hat, sondern den Bezug zur rituellen Praxis einer Gemeinde bewahrt, eine echte, ernstzunehmende Herausforderung für das nachmetaphysische Denken dar. Nur eine Religion, die sich noch nicht vollständig zu einer innerweltlichen Projektidee transformiert hat, bleibt ein «Pfahl im Fleisch der Moderne» (Bd. 2, 807)⁸. Habermas nimmt hier nicht zuletzt Anregungen aus einem langjährigen und intensiven Dialog mit Johann Baptist Metz und dessen Kritik an einer Verbürgerlichung der christlichen Religion auf.⁹ In Gestalt eines Ritus, für den die säkulare Kultur noch keine vollständig gleichwertigen Äquivalente gefunden hat, hält Religion also das Bewusstsein wach, «von dem, was fehlt»¹⁰.

Die Analyse des Verhältnisses von Mythos und Ritual bildet daher einen der Hauptstränge des neuen Buches von Habermas, das seine bisherigen Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Wissen¹¹ bündelt, systematisiert und vertieft. Die grundlegenden systematischen Überlegungen zu «Mythos und Ritus» (Bd. 1, 201–245) und zum «Sinn des Sakralen» (Bd. 1, 256–272) finden sich vor allem im zweiten Kapitel, das den «sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen» (Bd. 1, 175–306) gewidmet ist.

III

Auch eine Geschichte der Philosophie, die am Leitfaden von Glauben und Wissen erzählt wird, ist abhängig von der Philosophie der Geschichte, die ihr

zugrunde liegt. Dies deutet die ironische Anspielung des Buchtitels auf einen Essay von Johann Gottfried Herder an. «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit» – so lautet der Titel einer geschichtsphilosophischen Abhandlung von Herder aus dem Jahre 1774, in der er sich sowohl von einer pessimistischen Auffassung von Geschichte als Verfall distanziert als auch von einer optimistischen Auffassung von einem steten, in der Gegenwart gipfelnden Fortschritt zum Besseren. In diesem Sinn sucht auch Habermas gleichen Abstand zu halten von einer verfallstheoretischen wie einer naiv-fortschrittsoptimistischen Geschichtsauffassung. Mit Blick auf die Frage nach der Bildung der Menschheit gilt es daher, einen Mittelweg zu finden zwischen naiver Wissenschaftsgläubigkeit und apokalyptischem Geraune vom Untergang der Kultur. Der Bestimmung einer solchen geschichtsphilosophischen Position dient das Konzept einer «Genealogie nachmetaphysischen Denkens», das im ersten Kapitel (Bd. I, 21–174) methodologisch bestimmt und entfaltet wird.

Nach Habermas bedeutet Genealogie, die Entstehungsgeschichte des nachmetaphysischen Denkens als einen Lernprozess zu verstehen. Die Rede von Lernprozessen macht darauf aufmerksam, dass es zu jeder intellektuellen Entwicklung gehört, sich für neue und noch nicht verarbeitete Anstöße und Herausforderungen offen zu halten. Da die Religion mitnichten abgestorben ist, sondern inmitten der säkularen Gesellschaft weiterlebt und Impulse gibt, ist das säkulare Denken noch nicht fertig mit ihr. Es muss sich ihr gegenüber offen und lernbereit halten. Nun ist Religion aber nicht die einzige gegenwärtige Gestalt des Geistes. Warum wird jener Lernprozess, aus dem die Gesellschaft und Philosophie der Moderne hervorgegangen sind, dann in besonderer Weise auf Religion bezogen? Diese besondere Auszeichnung des religiösen Inhaltes folgt aus der allgemeinen Struktur des Lernprozesses der menschlichen Gattung. Anders gesagt, die Tatsache, dass Religion einen besonderen Inhalt für das philosophische Denken darstellt, erklärt sich aus der Form und gattungsgeschichtlichen Funktion dieses Lernprozesses.

Lernen dient der Lösung von Problemen. Erfolgreiche Problembewältigung vollzieht sich durch gemeinsame und geteilte Arbeit. Die menschliche Gemeinschaft wird auf diese Weise *systemisch* integriert. Systemische Integration bedeutet, dass die Handlungskoordination in der Gesellschaft zum Zweck der gemeinsamen Lösung von vorgegebenen Problemen erfolgt. Gesellschaftlicher Fortschritt nimmt dann die Form zunehmender Ausdifferenzierung und Spezialisierung problembearbeitender Systeme wie Technik, Wirtschaft und Bürokratie an. Aber auch andere Lebewesen, vor allem höhere Primaten, koordinieren ihre Handlungen, um gemeinsam Aufgaben zu bewältigen und geben ihre Kenntnisse erfolgreicher Problembewältigung an ihre Nachkommen weiter. Der entscheidende Unterschied zur menschlichen Gattung besteht darin,

dass diese ihre Handlungen mittels der Sprache koordiniert. Die Verwendung von Symbolen, die verstanden werden können, ist nämlich 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 Tomasello¹², der sich mit der Evolution der menschlichen Sprache beschäftigt, gerade um den Unterschied zwischen Menschen und Tieren zu bestimmen. Zu einem handlungskoordinierten Gebrauch von Gesten sind auch höhere Primaten in der Lage. Aber 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.

Mit der Umstellung auf diesen «umwälzend neuen Modus der Vergesellschaftung» (Bd. 1, 196) durch Kommunikation, ist zugleich ein spezifisches Risiko verbunden, das andere Lebewesen nicht kennen. Die Vergesellschaftung durch kommunikatives Handeln stiftet nämlich 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 hochriskanter Prozess. Jede gesellschaftliche Krise zeigt, dass es misslingen kann, symbolische Bedeutungen zu reproduzieren, die für alle Mitglieder dieser Gesellschaft verständlich und akzeptabel erscheinen. Umgekehrt erlebt jedes Individuum in existentiellen Krisen und biographischen Wendepunkten den doppelläufigen Prozess von Individuierung und Sozialisierung als das Drama, sich entweder von der Gemeinschaft ausgeschlossen und isoliert zu fühlen oder von ihr geschluckt und verschlungen zu werden.

Hier nun 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» (Bd. 1, 201) nennt. Der sakrale Komplex bildet einen anthropologisch tiefstehenden Mechanismus, der im Falle von Krisen der kommunikativen Vergesellschaftung, die zu Zerfall und Anomie, Gewalt und Rebellion führen können, eine Art «Ausfallbürgschaft» (Bd. 1, 141) übernehmen kann. Der sakrale Komplex setzt sich zusammen aus Praktiken des Umgangs mit Mächten des Heils und des Unheils einerseits, aus mythischen

Weltbildern andererseits. Mythen verkörpern den semantischen Aspekt des sakralen Komplexes, der sich auf die Darstellung der Welt durch Sprache bezieht, Rituale repräsentieren den performativen Aspekt der kommunikativen Krisenbewältigung.

IV

Religionstheoretische Grundbegriffe wie Ritual oder Sakralität werden von Habermas schon seit langem im Kontext einer Entwicklungstheorie der modernen Gesellschaft erörtert, wie etwa der Bezug auf Émile Durkheims Begriff des Heiligen in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zeigt. Dieser religionssoziologischen Spur der gemeinschaftsbildenden Funktion des Rituals folgt Habermas auch in seinem jüngsten Werk. Aber in der *Theorie des kommunikativen Handelns* wurde die Geschichte der gesellschaftlichen und philosophischen Modernisierung noch als eine zunehmende Versprachlichung des Sakralen gedeutet. Religion mag dann zwar empirisch gesehen noch eine Weile mit dem nachmetaphysischen Denken koexistieren; in normativer wie begrifflicher Hinsicht befindet sich die aus der Versprachlichung des Sakralen hervorgegangene Religion aber nicht auf Augenhöhe mit dem nachmetaphysischen Denken.

Diese Einschätzung hat sich offenbar geändert. Dies schlägt sich in seiner modifizierten Theorie des Heiligen nieder, die Habermas unter dem Begriff des sakralen Komplexes weiter entfaltet. Denn der Mythos gewinnt seine Wirksamkeit nicht nur aus seiner «sakralen Bindungskraft» (Bd. 1, 147), also aus der performativen Einbindung in Rituale. Der Mythos besitzt unabhängig vom Ritual eine eigenständige rationale Überzeugungskraft, der seinen kognitiven und moralischen Erklärungen innewohnt. Während die soziale Bindungskraft des Rituals aus der Orientierung an exemplarischen Gestalten und Vollzügen erwächst, zehrt die «legitimierende und allgemein sozialintegrative Kraft der Weltbilder [...] davon, dass die Macht des Sakralen mit der Kraft guter Gründe kommuniziert» (Bd. 1, 147).

Aufgrund dieser internen Verknüpfung der mythischen Weltbilder «mit der Kraft guter Gründe» kann eine Weise der Rationalisierung des sakralen Komplexes gedacht werden, die diesen zwar transformiert, aber nicht notwendig zerstört. Denn die durch Rituale erzeugte «Autorität, die sich im exemplarischen Anspruch und im Sollen normativer Verhaltenserwartungen ausdrückt» (Bd. 1, 266) ist stärker und robuster als die «schwache grammatische Normativität der Sprache» (Bd. 1, 265). Daher zerstört eine zunehmende Versprachlichung der bannenden Kraft mythologischer Vorstellungen und ihre rationalisierende Transformation in die bindende Kraft diskursiv einlösbarer Geltungsansprüche

nicht zwangsläufig jene Form symbolisch erzeugter gesellschaftlicher Solidarität, die der Ritus hervorbringt. Dieser Gedanke repräsentiert eine bemerkenswerte Revision bzw. Präzisierung des bekannten Motivs der «Versprachlichung des Sakralen» aus der *Theorie des kommunikativen Handelns*.

Das, was wir heute Religion nennen, lässt sich somit als Resultat eines transformierenden, aber nicht destruktiven Rationalisierungsschubes der archaischen Mächte Mythos und Ritual verstehen. Diese Geschichte der Rationalisierung des sakralen Komplexes erläutert Habermas mit Bezugnahme auf den von Karl Jaspers geprägten Begriff der Achsenzeit.¹³ In dieser Epoche, so stellt Jaspers fest, bildeten sich alle großen Weltreligionen ebenso wie die griechische Philosophie heraus, und zwar in den unterschiedlichsten, nicht miteinander in Verbindung stehenden Teilen der Erde und somit weitestgehend unabhängig voneinander. In der Folge haben Robert Bellah, Shmuel Eisenstadt und Hans Joas die These vertreten, dass sich tatsächlich eine konkret benennbare Gruppe von sogenannten «Achsenkulturen» feststellen lässt, unter denen besonders wichtig waren: das alte Israel, das antike Griechenland, das frühe Christentum, der Iran in der Zeit des Zoroaster, das chinesische Kaiserreich sowie die hinduistischen und buddhistischen Zivilisationen. Das Gemeinsame an diesen unterschiedlichen Achsenkulturen besteht laut Eisenstadt darin, dass in all diesen Kulturen eine systematische Reflexion stattgefunden habe, die in die «Entdeckung» von Transzendenz mündete. Der Glaube an die Legitimität einer transzendenten, d.h. nicht mehr physisch präsenten Herrschaft ist nicht zuletzt eine funktionale Voraussetzung für die Entstehung der Großreiche der Achsenkulturen mit ihrem kodifizierten Recht und ihrer durch Repräsentation wirksamen politischen Souveränität. Habermas' Rezeption der achsenzeitlichen Vorstellung, dass ähnliche Entwicklungen zeitgleich in voneinander unabhängigen Zivilisationen eintreten und unterschiedliche lokale Ausprägungen erhalten können, soll zugleich den Vorwurf der westlichen Partikularität der hier entfalteten Genealogie des nachmetaphysischen Denkens entkräften.

Folgt man der Theorie der Achsenzeit, dann ist Transzendenz in der Geschichte der Religion kein Ursprungsphänomen. Die ursprünglich innerweltliche Grenze zwischen profanen und heiligen Bezirken wird erst auf einer späteren Entwicklungsstufe in Gestalt einer Trennung des Innerweltlichen im Ganzen von einer transmundanen Göttlichkeit gezogen. Die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz im Sinne einer Außengrenze zwischen Weltlichem und Göttlichem reagiert auf den Umstand, dass das profane Weltwissen im Zuge der sozialen und kulturellen Evolution immer umfassender und komplexer wird. Auf diese Weise werden die lokalen Deutungsmymen und konventionellen rituellen Praktiken, die Heil sichern und Unheil abweh-

ren sollen, zunehmend entwertet. Das Ritual verliert seine Bedeutung, unmittelbar auf Heil und Unheil des Menschen Einfluss zu nehmen – diese Aufgabe übernehmen Medizin, Technik, soziale Wohlfahrt, der Staat. Zugleich büßt der Mythos seine Funktion ein, innerweltliche Vorgänge zu erklären und in einen deutenden Rahmen einzuordnen.

Angesichts des wachsenden Weltwissens koppelt sich die Erfahrung des Heiligen immer mehr von der Deutung und Bewältigung innerweltlicher Vorgänge ab. Habermas betrachtet diesen Vorgang vor allem als eine «Moralisierung des Heiligen» (Bd. 1, 307). An die Stelle moralisch neutraler instrumenteller Bewältigungsmuster von Heil und Unheil durch das stellvertretende Wirken vieler Gottheiten tritt die Frage nach der unbedingten Gerechtigkeit des einen Gottes. Sichtbar wird dies am Hiob-Problem. Mit steigendem Wissen über natürliche und soziale Ursachen von Unheil kann das persönliche Leid nämlich nicht mehr länger durch einen schlichten Tun-Ergehen-Zusammenhang erklärt werden. Der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes kann vielmehr nur so bewahrt werden, indem diese für kognitiv unzugänglich erklärt wird. Gottes Güte wird zu einer transzendenten, die Welt übersteigenden absoluten Gerechtigkeit erhoben. Gerade so behält sie innerweltliche erlösende Kraft für den Einzelnen. Der individuelle Weg zum Heil bemisst sich nicht mehr am innerweltlichen Wohl und Wehe, sondern am Vertrauen auf die unbedingte außerweltliche Gerechtigkeit Gottes.

Die Pointe des Habermasschen Begriffs einer Moralisierung des Heiligen besteht darin, dass das Moralische gerade keinen religiösen Ursprung besitzt. Das Moralische gehört zu unserem praktischen Weltwissen, es entstammt den partikularen Sitten, Gewohnheiten und konventionellen Regeln. Mit der Etablierung der Vorstellung von Transzendenz reagiert der sakrale Komplex auf jenes Anwachsen des profanen Weltwissens, das lokale Mythen, Rituale und Sitten entwertet. Damit leistet die Religion aber den entscheidenden Beitrag zur *Universalisierung* des Moralischen. Statt des partikularen Guten, dem individuellen und parochialen Heil und Unheil, verkörpert das Heilige nun den universalen Gesichtspunkt absoluter Gerechtigkeit.

V

Die Abkehr des jüdischen Monotheismus vom «Heidentum» seiner altorientalischen Umwelt wird befördert durch die doppelte Funktion der Prophetie. Sie kritisiert das innerweltlich erklärbare, menschlich verantwortete Unrecht im Namen der göttlichen Gerechtigkeit und richtet sich polemisch gegen götzendienerische magische Praktiken einer irdischen Manipulation des Göttlichen. An die Stelle magischer Rituale tritt nun sukzessive ein intellektualisierter und

versprachlichter Kultus, der um die Heilige Schrift als Träger des Wortes und der Weisung des transzendenten Gottes zentriert ist. Aus diesen Gründen beginnt die von Habermas entfaltete Genealogie des nachmetaphysischen Denkens beim Bruch Israels mit dem mythischen Denken. Sie führt sodann über die anderen Traditionen der Achsenzeit, also Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus zu den griechischen Naturphilosophen und schließlich, als einem ersten Zwischenhalt, zu Sokrates und zu Platons Ideenlehre. Eine erste resümierende Zwischenbetrachtung zu den «begrifflichen Weichenstellungen der Achsenzeit» (Bd. 1, 461–480) fasst diesen Inhalt der ersten drei von insgesamt zehn Kapiteln zusammen und reflektiert ihn systematisch.

Die drei Eingangskapitel bieten die methodologische und religionstheoretische Grundlage für die folgenden, philosophisch materialen Teile dieser Genealogie. Habermas eröffnet sie im vierten Kapitel mit dem Blick auf die «Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus» und ihre Rolle bei der Entstehung der römisch-katholischen Kirche. Dies ist der entscheidende Einsatzpunkt der Rekonstruktion, denn ein «profilierter Gegensatz von Glauben und Wissen» bildet sich für Habermas erst im Zuge dieser «Symbiose von Platonismus und Christentum aus» (Bd. 1, 355). In Unterabschnitten reflektiert er über das Urchristentum, analysiert die Begegnung von Christentum und Hellenismus in der gräkoromanischen Umgebung des Kaiserreichs und betrachtet Plotin und Augustin als zentrale Figuren der christlichen Transformation der Philosophie Platons. Unter dem Titel «Das christliche Europa: Fortschreitende Differenzierung zwischen *sacerdotium* und *regnum*, Glauben und Wissen» werden im fünften Kapitel die «Herausforderungen des Aristoteles für die Theologie des 13. Jahrhunderts» thematisiert und die Antworten des Thomas von Aquin. Die von den spätmittelalterlichen Theologen Duns Scotus und Wilhelm von Ockham eingeleitete Wende interpretiert er als philosophische Weichenstellungen zur wissenschaftlichen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Moderne. Diese Wende hinterlässt auch Spuren im neuzeitlichen Diskurs über Recht, Politik und Macht etwa bei Machiavelli und Francisco de Vitoria (Kapitel VI).

Die nominalistische Wende des späten Mittelalters leitet über zum zweiten Band «Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen». Dieser Band beginnt mit einem Kapitel über die Trennung von Glauben und Wissen im Protestantismus, der den Aufstieg der Subjektphilosophie vorbereitet. Hier kündigt sich die für die Moderne konstitutive Trennung von Glauben und Wissen an. In der Folge sieht Habermas Hume und Kant an «der Wegscheide des nachmetaphysischen Denkens» (Bd. 1, 37), das sich im Modus selbstgewisser Subjektivität von vorgegebenen Inhalten aus den Quellen von Tradition und Offenbarung unabhängig macht. Kant und Hume repräsen-

tieren zwei zentrale Aspekte moderner Subjektivität: Authentizität und Autonomie. Während für Hume die Erfahrung des eigenen inneren Erlebens und Fühlens den Maßstab gültigen Wissens darstellt, fasst Kant den Gedanken der Subjektivität unter der Idee einer freien Selbstbestimmung nach vernünftigen Prinzipien. Die Versöhnung dieser beiden Aspekte denkender Subjektivität erfolgt für Habermas im Begriff sprachlich vermittelter Intersubjektivität, für den der Bezug zu den eigenen inneren Zuständen und verallgemeinerbaren Normen mit dem Erwerb und dem erfolgreichen Gebrauch kommunikativer Kompetenz gleichursprünglich gesetzt ist. Die Philosophie der Subjektivität wird transformiert zu einer Theorie der Intersubjektivität, der Leitbegriff des Bewusstseins wird durch den der Sprache ersetzt. Daher interessiert sich Habermas vor allem für philosophische Ansätze der sprachlichen Verkörperung der Vernunft. Bei Herder, Schleiermacher und Humboldt findet er Motive einer solchen «linguistischen Wende» (Bd. 2, 428–467). Diese wird aber zunächst aufgehalten durch Hegels Versuch einer Erneuerung des metaphysischen Denkens nach Kant. Habermas würdigt Hegel durchaus als jenen Denker der Moderne, der als erster den historischen, sprach- und kulturtheoretischen Impuls der entstehenden Geisteswissenschaften philosophisch aufgenommen habe. Diese geisteswissenschaftliche Vorstellung einer in den gesellschaftlichen Institutionen und kulturellen Phänomenen verkörperten Vernunft werde aber von Hegel wieder verspielt, da er diesen objektiven Geist als etwas ontologisch Selbstständiges verstehe, das den kognitiven und praktischen Leistungen endlicher Subjekte vor- und übergeordnet werde. Erst mit den Junghegelianern werde der Weg frei für eine konsequent nachmetaphysische Auffassung einer in Sprache, Leiblichkeit, Geschichte und Gesellschaft situierten kommunikativen Rationalität. Als Zeugen dieser Entwicklung betrachtet Habermas Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Sören Kierkegaard und schließlich Charles Sanders Peirce, die Gründungsfigur des amerikanischen Pragmatismus. Mit abschließenden Bemerkungen zum Modus der Verkörperung der Vernunft in Praktiken der Forschung und der Politik landet Habermas wieder in der Gegenwart und ihrer kritischen Reflexion.

VI

Charakteristisch für diese Genealogie des nachmetaphysischen Denkens ist der Umstand, dass sie Philosophiegeschichte nicht als reine Ideengeschichte erzählt. Die Entstehungsgeschichte des nachmetaphysischen Denkens als einen Lernprozess zu verstehen, bedeutet vielmehr, die internen kognitiven Fortschritte philosophischen Denkens «mit der *Verarbeitung des jeweils akkumulierten Weltwissens* einerseits und mit dem soziologisch erklärbaren *Formwandel der So-*

zialintegration andererseits in Beziehung» (Bd. 1, 136) zu setzen. In Habermas' Genealogie des nachmetaphysischen Denkens verschränken sich daher Philosophiegeschichte, Wissenschaftsgeschichte und Sozialgeschichte. Das Scharnier dieser Verschränkung bildet das Verhältnis von Glauben und Wissen. Denn hier entscheidet sich, ob vor dem Hintergrund einer immer komplexer werdenden systemischen Integration der Gedanke der Universalität der Gerechtigkeit noch mit dem individuellen Weg zum Heil, säkular gesprochen, mit der Frage nach dem richtigen und gelungenen Leben verknüpft werden kann.

Genau aus diesem Grund will die hier vorgelegte genealogische Rekonstruktion nicht rein historisch auf Religion zurückblicken, als sei sie etwas Vergangenes und Überlebtes. Sie soll vielmehr als etwas Zeitgenössisches und Lebendiges betrachtet werden, als eine bleibende Herausforderung für das säkulare, nachmetaphysische Denken. Aber ist Religion wirklich noch eine gegenwärtige Gestalt des Geistes, gar ein bleibender «Pfeiler im Fleisch der Moderne» (Bd. 2, 807)? Der sakrale Komplex gerät immer stärker unter den Druck einer atemberaubend schnell anwachsenden Komplexität unseres wissenschaftlichen und unseres moralisch-praktischen Weltwissens. In praktischer Hinsicht stehen religiöse Institutionen vor der zunehmend unlösbar erscheinenden Aufgabe, den «Formwandel der Sozialintegration» in Gestalt normativer Standards wie individuelle Selbstbestimmung, Gleichberechtigung und demokratische Partizipation mit einem traditionellen Verständnis vom sakrosankten Charakter ihrer Ämter und Strukturen zu vermitteln. In theoretisch-kognitiver Hinsicht wird der sakrale Komplex durch die ungeheure Vermehrung und Beschleunigung von Informationen herausgefordert, vor allem aber durch die radikal veränderte Art der Aneignung und Distribution dieses Wissens. Wenn sich durch Digitalisierung die Verbreitung und Verwendung von theoretischem Wissen zunehmend von verständigungsorientierten Prozessen abkoppelt, kann dann ein sakraler Komplex, dessen liturgische Formen immer noch um Texte und ihre analoge Rezeption zentriert sind, diese Form des Weltwissens noch produktiv verarbeiten und ihre Pathologien kompensieren? Diese Fragen werden von Habermas selbst hellsichtig an einigen Stellen angedeutet, aber nicht weiterverfolgt.¹⁴

Aber natürlich muss sich auch eine solche umfassende Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie hinsichtlich der erörterten Fragen und Argumente beschränken. Habermas musste nicht nur in systematischer Hinsicht eine Auswahl treffen, sondern auch mit Blick auf die behandelten Autoren und Positionen. Daher erscheint es in gewisser Weise wohlfeil zu monieren, dass wichtige Repräsentanten des Diskurses über Glauben und Wissen nicht oder nicht ausreichend berücksichtigt wurden. So bleibt etwa die Tradition der philosophischen Theologie des Rationalismus nur schwach ausgeleuchtet. Habermas legt

zwar eine beeindruckende Rekonstruktion von Spinoza (Bd. 2, 151–163) vor, aber es fehlt die Würdigung der rationalistischen Gotteslehre der Neuzeit in Gestalt eines eigenständigen Unterkapitels. Leibniz, dessen Theodizee einen Meilenstein im rationalen philosophischen Diskurs über die Gottesfrage darstellt, bleibt vollkommen unerwähnt. Auch mit Blick auf die nachhegelsche Philosophie wäre zu fragen, warum ein zentraler Kritiker der Religion wie Nietzsche nicht weiter Berücksichtigung findet. Schließlich trifft die Konzentration auf Pierce als einzigem Philosophen, dessen Werk in das 20. Jahrhundert wenigstens hineinragt, bereits im Kontext des Pragmatismus eine einschränkende Auswahl, welche die religionsphilosophischen Beiträge von John Dewey, vor allem aber von William James außer Acht lässt. Aber diese Bemerkungen sind nicht als Konstatierungen von Mängeln zu verstehen, sondern eher als Ausdruck einer Neugier, wie sich Habermas wohl zu den genannten Positionen verhalten würde. Wie er den «religious turn» im Horizont des postmodernen Denkens und die Renaissance systematischer Theologie im Kontext der analytischen Philosophie in seine Genealogie nachmetaphysischen Denkens einbeziehen würde, wäre ebenfalls spannend zu erfahren.

VII

Die hier vorgelegte Rekonstruktion ist eine in jeder Hinsicht exemplarische Geschichte der Philosophie. Bewundernswert und inspirierend ist dabei gerade die Freiheit von den Fesseln hochausdifferenzierter Spezialdiskurse. Denn die expertokratische Professionalisierung der Philosophie trägt ja zu ihrer als einseitig wahrgenommenen Verwissenschaftlichung und ihrem damit verbundenen öffentlichen Bedeutungsverlust in erheblichem Maße bei. Habermas, der über die letzten Jahrzehnte hinweg nicht ganz unschuldig war an einem gewissen Theoretizismus der philosophischen Sprache, entdeckt in diesem Alterswerk den, so wörtlich, «Spaß» (Bd. 1, 9) wieder, den philosophische Klassiker bereiten können. Dies ist nicht die schlechteste Antwort auf die Frage, warum man sich neben der wissenschaftlichen Theoriebildung noch mit einer Geschichte der Philosophie beschäftigen sollte: weil das Lesen philosophischer Texte Spaß bereiten kann! In den unübersichtlichen Konstellationen, in denen wir uns in nachmetaphysischen Zeiten bewegen, zeigt die Freude an philosophischer Lektüre, wer wir sind – jenseits der Trennung von religiösem Glauben und positivistischer Wissenschaft. Dies hat tiefere Gründe, die Habermas natürlich reflektiert. Für das, was wir glauben, erheben wir unvermeidlich Geltungsansprüche, wir betrachten unsere Überzeugungen als Kandidaten für Wissen und Wahrheit. Darin besteht der diskursive Sinn vernünftiger Freiheit. Aber «nichts und niemand» zwingt uns dazu, uns überhaupt «als autonom han-

delnde Subjekte zu verstehen» (Bd. 2, 805f). In der Frage, wie wir leben, wer wir sein wollen, orientieren wir uns nicht vorrangig an Gründen, sondern an – Exemplaren. Ob Religion auch in Zukunft noch zu diesen exemplarischen Gestalten des Lebens zählen wird, kann das nachmetaphysische Denken weder vorhersehen noch beeinflussen. Und so beantwortet das Buch von Habermas nicht die Frage nach der Zukunft der Religion, sondern hebt die Suche nach einer Antwort auf ein höheres, der Philosophie und Gesellschaft der Gegenwart angemessenes Niveau.

Anmerkungen

- 1 Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981.
- 2 Jürgen HABERMAS, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, 35–60.
- 3 HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken* (s. Anm. 2), 60.
- 4 Ebd.
- 5 Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt/M. 2001.
- 6 Ebd.
- 7 Jürgen HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019.
- 8 Angaben in Klammern beziehen sich auf: Jürgen HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin 2019.
- 9 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Dem Leiden der Menschen ein Gedächtnis geben. In memoriam Johann Baptist Metz*, in: *IKaZ* 49 (2020) 98–108.
- 10 Jürgen HABERMAS, *Ein Bewußtsein, von dem was fehlt*, in: Michael REDER – Josef SCHMIDT (Hg.), *Ein Bewußtsein, von dem was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 2008, 26–36.
- 11 Jürgen HABERMAS, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 216–257; Jürgen HABERMAS, *Ein Symposium über Glauben und Wissen. Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 183–237.
- 12 Jürgen Habermas, «Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus», in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken II* (s. Anm. 11), 77–95.
- 13 Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.
- 14 «Die Frage, was die Umstellung auf digitale Kommunikationsmedien und die Ermächtigung weltweit vernetzter Leser zu Autoren für einen weiteren Formwandel des sakralen Komplexes oder das mögliche Versiegen dieser Quelle von Solidarität bedeuten könnte, ist einstweilen offen» (Bd. 1, 272).

Abstract

The Constellation of Faith and Knowledge: Jürgen Habermas on the Genealogy of Post-Metaphysical Thinking. Over the past decades Jürgen Habermas has reflected intensively on the relationship between faith and knowledge. This path of thought leads to his new monumental work addressing the concern question what philosophy might still be able to achieve today. This question is embedded in the defense and further development of the project of modernity, the social realization of the idea of reasonable freedom. The almost 1,800 pages offer a treasure trove, full of refreshing and new inter-

pretations of well-known, but also to some extent neglected texts of the philosophical tradition. It is not just playful curiosity that drives Habermas to deal with the classic texts on faith and knowledge with such depth and perseverance. Rather, this attitude expresses his basic conviction that post-metaphysical thinking can contribute to contemporary public debates only if secular reason is capable to reflect on its religious origin and to relate to this heritage in an appropriate manner.

Keywords: faith and knowledge – post-metaphysical thinking and religion – history of ideas – Habermas and theology