

Jürgen Habermas: „Auch eine Geschichte der Philosophie“

Rezension Hermann Düringer

Eine brillante intellektuelle (Zeit-)reise – und ein Beitrag für gegenwärtige Debatten; Habermas' doppelbändiges Alterswerk zu lesen ist ein Vergnügen, eine Jahresbeschäftigung, eine Herausforderung an das Durchhaltevermögen, eine Zumutung im doppelten Sinn. Dabei denke ich sowohl an Leserinnen¹ und Leser, die sich professionell mit Philosophie und Theologie beschäftigen, aber auch solche, die nur bedingt vom Fach sind, die aus anderen Fakultäten kommen, die es gar nicht (mehr) nötig haben, diese Anstrengung auf sich zu nehmen, nichts mehr für ihre Karriere oder ihr Renommee tun müssen – die einfach nur interessiert sind. Ich selbst bin Theologe – immer noch praktizierend.

Was begegnet den Leserinnen und Lesern auf diesen 1725 Seiten, was können sie lernen?

- Zweieinhalbtausend Jahre Religions- und Geistesgeschichte.
- „Auch eine Geschichte der Philosophie“;
- Die osmotische Beziehungsgeschichte von Glauben und Wissen.
- Die Genealogie der nachmetaphysischen Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas.

Gleich im Vorwort nennt Habermas ein Motiv, das in ähnlicher Weise auch manchen Leser leiten könnte: „Es hat mir einfach Spaß gemacht, die Lektüre vieler bedeutender Texte, die ich nie gelesen hatte, nachzuholen, und viele andere Texte, die ich in aktuellen Zusammenhängen schon so oft konsumiert hatte, wieder zu lesen.“ (I,9) Mit dem Hinweis auf dieses eher lockere Motiv sei hingewiesen auf zwei Modi der Lektüre: (1) beide Bände durchzieht stringent ein roter Faden, sodass eine durchgehende Lektüre unbedingt zu empfehlen ist.

(2) Wem derzeit dazu die Gelegenheit fehlt, sei empfohlen, beide Bände dennoch nicht im Bücherregal auf diese ferne Gelegenheit warten zulassen, sondern sie als philosophisches Lexikon zu nutzen.

DAS THEMA

„Glauben und Wissen“ ist kein neues Thema für Jürgen Habermas.² Es ist auch nicht erst Thema seit 2001, seit er das Stichwort der postsäkularen Gesellschaft in die Debatte warf. Die Gestalt der nachmetaphysischen Philosophie, wie Habermas sie über 60 Jahre entwickelt hat, ist von Beginn an wesentlich geprägt durch den Diskurs zwischen Glauben und Wissen. Etwas vergrößert lässt sich der Diskurs zwischen Glauben und Wissen in seinem Werk auf einer Zeitleiste in 4 Abschnitte gliedern:

- Gemäß dem seinerzeit gängigen Säkularisierungstheorem wird die kritische Gesellschaftstheorie des kommunikativen Handelns Religion auf ganzer Breite ablösen. Ihr gelingt eine Transformation ehemals religiöser Gehalte.

¹ Es ist zu hoffen, dass sich Leserinnen nicht von dem misslichen Tatbestand, dass in beiden Bänden ausschließlich Männer zu Wort kommen, von der Lektüre abhalten lassen. Hinweise auf die weiblich Mystik und ihre Repräsentantinnen als Teil der europäischen Geistesgeschichte wären angemessen gewesen.

² siehe Hermann Düringer, „Universale Vernunft und partikularer Glaube – eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas“, 1999

- Nachmetaphysisches Denken in Gestalt einer die frühere Kritische Theorie fortsetzenden Theorie des kommunikativen Handelns ist (noch) nicht in der Lage, alle Gehalte, die einmal religiös erfüllt wurden und immer noch erfüllt werden (z.B. Trost angesichts kontingenter Leiderfahrungen), abzudecken. Nachmetaphysisches Denken und Religion koexistieren; wobei dieses Koexistieren bis auf Weiteres *noch* gilt.
- Das einschränkende *noch* wird gestrichen. Die Theorie des kommunikativen Handelns beschränkt sich auf universalisierbare, prozedurale Gerechtigkeitsnormen und ist grundsätzlich nicht in der Lage, Weltanschauungen und Religionen zu ersetzen. Sie erörtert und formuliert die Bedingungen, unter denen unterschiedliche religiöse und nicht-religiöse Weltbilder und Lebensentwürfe koexistieren können in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft. Die ältere Habermassche Ausgangsvermutung: „*Wenn heute weltstabilisierende Deutungssysteme unwiderruflich der Vergangenheit angehören...*“ (1973)³ hat sich verändert und sollte stattdessen heißen: ‘Wenn weltstabilisierende Deutungssysteme unwiderruflich im Plural auftreten...’
- Spätestens seit der Rede von der postsäkularen Gesellschaft bei der Verleihung des Friedenspreises auf der Buchmesse 2001⁴ sieht Habermas Glauben und Wissen auf Augenhöhe im Gespräch miteinander. Religionen enthalten Ressourcen, auf die Gesellschaften nicht verzichten sollten.

Nun, in seinem Spätwerk, stellen sich zwei Fragen an das vorläufige Ergebnis des Diskurses zwischen Glauben und Wissen. Sie können als Leitfragen der beiden Bände „Auch eine Geschichte der Philosophie“ gelten:

1. Ist der Diskurs – was die Bedeutung der Religion betrifft - erschöpft oder enthält die Religion sowohl für die säkulare Gesellschaft als auch die nachmetaphysische Philosophie weiterhin bedeutsame Potentiale, die angesichts gegenwärtiger Herausforderungen unverzichtbar sein könnten?

Nötig wären sie. Dabei verweist Habermas auf eine „krisengeschüttelte, ökonomisch, militärisch und ökologisch bedroht Weltgesellschaft“ ebenso wie auf „die völlig neue Art von Fragen, die das unaufhaltsame Ende der Naturwüchsigkeit des menschlichen Organismus für die Voraussetzung der ethischen Autonomie der einzelnen Person“ betreffen (II,594). Zu diesen Beispielen „großformatiger Probleme“ zählt er auch offene Fragen der digitalen Kommunikation und der künstlichen Intelligenz.

Habermas plädiert für eine offen dialogische Haltung in der Begegnung von säkularem Denken und religiösem Glauben. An der Religion sind dabei nicht nur, nicht einmal in erster Linie deren kognitive Strukturen von Bedeutung, sondern „der gemeinschaftliche *rituelle Vollzug* der existentiell gelebten Glaubensinhalte...Religion *spiegelt* sich nicht primär in einem Weltbild, sondern *verkörpert* sich in jener Praxis, mit der die Gemeinde der Gläubigen die Inhalte ihres Glaubens performativ *bezeugt*.“ (I,192)

Der Dialog, so Habermas, sei zu führen, „ohne Abstriche am autonomen Gebrauch der Vernunft“, aber auch ohne eine „säkularistisch verhärtete Mentalität“ (I,15)

Von der Glauben-Seite muss die Wissen-Seite in diesem Dialog erwarten:

- Anerkennung der säkularen Wissenschaften
- Anerkennung des religiösen Pluralismus
- Anerkennung der demokratisch-rechtstaatlichen Verfassung

³ Habermas, ‚Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus‘, Frankfurt a.M. 1973

⁴ Habermas, ‚Glauben und Wissen‘, Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de, Frankfurt 2001

2. Für die nachmetaphysische Philosophie sieht er zum einen die Aufgabe dieser Genealogie darin, den über zweieinhalb Jahrtausende gehen Lernprozesses, aus dem sie hervorgegangen ist, zu rekonstruieren und sich dabei ihrer argumentativen Potentiale zu vergewissern.

Solche – mit unterschiedliche Formulierungen geforderte - Selbstvergewisserung ist verbunden mit einer selbstkritischen Fragestellung: „Die am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen zu entwickelnde Genealogie...wird auf die Frage hinauslaufen, ob die Vernunft aus sich selbst die Kraft behält, aus dem glimmenden Bewusstsein einer universal verbindenden Normativität immer wieder den *befreienden Funken einer Transzendenz von innen* zu entfachen.“ (I,200)

An anderer Stelle heißt es:

„Die Genealogie nachmetaphysischen Denkens wird auf die praktische Alternative hinauslaufen, ob wir auf den historischen Spuren der Lernprozesse endlicher Subjekte im Bewusstsein unserer Fallibilität nach wie vor versuchen können, von unserer Vernunft einen autonomen, also von selbstgegebenen Normen geleiteten Gebrauch zu machen, um auf unser gesellschaftliches Dasein doch noch einen, wie immer geringen, aber praktisch gestalteten Einfluss zu nehmen – oder ob es dafür keinen Spielraum gibt.“ (II,588) (s.auch I,343)

Im Gespräch mit der Religion „stellt sich für die praktische Philosophie die Aufgabe, ob und gegebenenfalls wie sie für die Bindungskraft des göttlichen Wortes ein säkulares Äquivalent finden kann. (I,15)

Zusammenfassend bringt Habermas beides auf den Punkt: „Nach meiner Auffassung dürfen wir diesen Diskurs (Glauben und Wissen, HD) im Streit über das richtige professionelle Selbstverständnis der Philosophie heute nicht links liegen lassen, weil sich diese Auseinandersetzung „auf die Frage zuspitzt, ob die Philosophie aus der begrifflichen Osmose ihrer Verschwisterung mit der Theologie ein Erbe geltend machen kann, das über die Schwelle der methodischen Trennung von Glauben und Wissen hinaus zählt. Gegebenenfalls schließt sich daran sogar die Frage an, ob sich eine Fortsetzung dieses Diskurses im Hinblick auf die Übersetzung möglicher unausgeschöpfter Wahrheitsgehalte religiöser Überlieferungen empfiehlt.“ (I,480)(mögliche fn mit bezug auf theunissen rez zu h's kapi-buch, in faz)

Eine Grenze zieht Habermas zu John Rawls, der „dem Eigensinn der Religion nicht nur *weit*, sondern *zu weit*, nämlich *auf Kosten* der Autonomie der Vernunft entgegenkommt.“ Das münde in einer „vorausseilenden Resignation vor der Hartnäckigkeit kultureller Differenzen“ und darin verrate sich der Zweifel an einer autonomen Vernunft, die universelle Geltungsansprüche erheben könne. (I,99f)

GENEALOGISCHER LERNPROZESS

Glauben und Wissen sind zwei Seiten eines geistesgeschichtlichen Entwicklungsprozesses. Im ersten Band, der überschrieben ist als „Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen“, benennt und erläutert Habermas sein Vorhaben als **genealogischen Lernprozess**, der nicht nur die Weltbildentwicklung betrifft, sondern sozial-evolutionäre Lernprozesse widerspiegelt. Habermas betont seine Hochachtung und Wertschätzung der Etappen und Stufen dieser Prozesse: „Die Rekonstruktion der Lernprozesse, aus denen das nachmetaphysische Denken hervorgegangen ist, nimmt dessen Voraussetzungen nichts an Überzeugungskraft.“ Das nachmetaphysische Denken ist nicht bloß als Negierung, bzw. als

Abkehr vom Pfad der Religion entstanden, sondern aus dessen Windungen und internen Entwicklungen. In diesem Sinne kann er sagen, dass „die säkularen Prämissen nachmetaphysischen Denkens sich einem langanhaltenden theologischen Diskurs über Glauben und Wissen verdanken.“ (I,71)

Bereits in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ von 1981 hatte sich Habermas auf Max Webers Versuch bezogen, „*die Prozesse der gesellschaftlichen Rationalisierung nicht am Leitfaden der Wissenschaftsentwicklung, sondern der Entwicklung religiöser Weltbilder zu verfolgen.*“⁵ Jetzt geht er darüber hinaus, bzw. macht in noch stärkeren Maß ernst damit, diese Entwicklung nicht objektivierend von außen zu betrachten, sondern sich auf deren „Windungen“; und das heißt: auch auf die der Theologie einzulassen.

Hat Habermas früher gerne betont, Theologie sei für ihn „ein unzureichend rekonstruiertes Gelände“, auf dem er sich nicht gerne bewege und „der Auseinandersetzung mit Theologen habe (er sich) bisher entzogen: (er) würde auch weiterhin lieber schweigen“⁶, so erweist er sich hier als ganz ausgezeichneter Kenner der Theologiegeschichte

ABGRENZUNGEN

Habermas geht es um die Rekonstruktion der nachmetaphysischen Philosophie als der Gestalt des Denkens, die konsequent an der Vernunft als der Ressource für die verantwortliche Gestaltung gesellschaftlicher und menschlicher Freiheit, gegen alle regressiven Formen von Obskurantismus, diktatorischer Herrschaft und Zementierung von Ungleichheit festhält.

Gleich zu Beginn grenzt Habermas dementsprechend sein Verständnis nachmetaphysischer Philosophie ab von philosophischen Ansätzen des frühen 20.Jhdts., die angesichts der Krisen der Moderne entweder der Vernunft eine normative Kraft absprechen oder sich von der Idee der Aufklärung ganz abwenden. Er nennt:

a) nachmetaphysisch-naturalistische/positivistische Philosophiekonzepte (komme darauf zurück). Keine Perspektive sieht Habermas auch auf dem Weg einer systemisch-funktionalistischen Gesellschaftstheorie, die den Bereich der zu gestaltenden Normativität vernachlässigt. Eher setzt er auf die Möglichkeit, „sich aus religiösen Überlieferungen einen normativen Kern vernünftig anzueignen.“

b) explizit religiöse Weltbilder; nachmetaphysisches Denken arbeitet „unter Verzicht auf die Idee rettender Gerechtigkeit“ (II, 589), d.h. ohne eine im engeren Sinn religiöse Anleihe.

c) verfallgeschichtliche philosophisch-politische Konzepte des 20. Jhdts., die mit Rückgriffen auf vergangene Konstellationen des Geistes die Krisen der Moderne bearbeiten wollen.

Dazu nennt Habermas folgende Namen:

- + Carl Schmitts Kritik an der Säkularisierung der Staatsgewalt und sein Gegenkonzept einer politischen Theologie mit Rückgriff auf einen autoritären Katholizismus
- + Leo Strauss' am antiken Naturrecht orientiertes autoritativ-staatliches Ethos
- + Bei Karl Löwith sieht Habermas hinter der Kritik an allen geschichtsphilosophisch verbrämten, letztlich religiösen Konzepten eine von Nietzsche inspirierte „notwendige Rückkehr zum antiken Naturverständnis“ (I,56) und den „stoischen Rückzug von der zeitgenössischen Aktualität.“ (57)

⁵ Habermas, „Theorie des kommunikativen Handelns“ Band 1, Frankfurt 1981, S.215

⁶ Habermas, „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“ in: Texte und Kontexte, Frankfurt 1991; siehe auch: Düringer, Universale Vernunft, partikularer Glaube, Leuven 1999, S.147ff

+ Martin Heideggers Konzept einer Seinsgeschichte, die allein durch eine Rückkehr zu den Anfängen der griechischen Mythologie der krisenhaften Entwicklung einer durch Wissenschaft und Technik geprägten und korrumpierten Moderne etwas entgegensetzen könnte.

Es seien allesamt nicht weiterführende Versuche einer „Erneuerung versiegter Quellen“.

In Hans Blumenbergs Rede von der „Legitimität der Neuzeit“ sieht Habermas hingegen eine angemessene Antwort auf die verfallsgeschichtlichen Konzepte.

Im Blick auf seine eigenen Versuch spricht Habermas die Hoffnung aus, dass am Ende seiner „Darstellung der Genealogie nachmetaphysischen Denkens auch die Gründe für sein Urteil einleuchten, warum die von Carl Schmitt, Leo Strauss, Karl Löwith und Martin Heidegger als verhängnisvoll diagnostizierten Lehren und philosophischen Entwicklungen (sprich: Aufklärungsschübe HD) als Erkenntnisfortschritte gelten dürfen.“ (I,70)

ACHSENZEIT

Die Genealogie nachmetaphysischen Denkens lässt Habermas mit der „achsenzeitlichen Weltbildrevolution“ beginnen. Den Begriff **„Achsenzeit“** übernimmt er von Karl Jaspers, der damit die weltgeschichtliche Besonderheit der Epoche zwischen 800 und 200 v. Chr. bezeichnete.

Gemeint sind gesellschaftliche und geistige Umbrüche, die in dieser Epoche in sehr unterschiedlichen Kulturräumen – Griechenland, Israel, Indien, China - festzustellen sind und „gegenwärtige Zivilisationen immer noch auf nachhaltige und unterscheidbare Weise prägen.“ (I,310)

Trotz Warnungen u.a. von Jan Assmann, den Begriff der Achsenzeit nicht zu starr zu verstehen, zumal er nicht als wissenschaftlich gesichert gelten könne, hält Habermas ihn für geeignet. Denn „diese Traditionen“ – so entgegnet er – „enthalten das gleiche kognitive Potential; insbesondere kristallisieren sie sich um die Initial- und Kerngedanken eines moralischen Universalismus.“ (I,310)

Das ist für ihn ein wesentliches Charakteristikum der achsenzeitlichen Weltbilder. Ausgelöst durch eine Erweiterung des Weltwissens sieht er sie darüber hinaus gekennzeichnet durch einen Bruch mit mythischem Denken, durch eine grundsätzliche Überwindung magischer Elemente und durch Abschaffung des Opfers. Die Weltlichkeit des Göttlichen weicht der Transzendierung Gottes. Soziale Dissonanzen führen zu sozial-evolutionären Veränderungen, die - verbunden mit einer „Moralisierung des Heiligen“ – die Entstehung individuellen Bewusstsein fördern und Anfänge eines universalistischen Ethos‘ entstehen lassen. Am deutlichsten sieht Habermas diese Entwicklung im antiken Judentum, wo im Bundesschluss am Sinai die Transzendierung und Moralisierung des Heiligen zur Idee einer tendenziell egalitär universalistischen Gesetzgebung eines transzendenten Gottes führt; eine Gesetzgebung, der auch die jeweils Herrschenden unterworfen sind.

Mit dieser Interpretation geht Habermas in eine Kontroverse mit den letzten Veröffentlichungen von Jan Assmann (I,334-338.352-360).

Dazu angemerkt: Wenn ich recht sehe, führt Habermas in beiden Bänden an drei Stellen Kontroversen mit (geschätzten!) jüngeren Kollegen. Neben Jan Assmann sind es Matthias Lutz-Bachmann, mit dem er in einer Anmerkung (I, 756) über einen Aspekt der Ethik Thomas

von Aquins diskutiert und der Leiter des Instituts für christliche Philosophie der Universität Wien, Rudolf Langthaler, der in dem von Kant eingeführten Vernunftglauben die Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz sehen will, was Habermas als eine „suggestive Ausdeutung“ kritisiert. (II,352f)

Die interpretatorisch-reflektierenden Durchgänge durch die achsenzeitlichen Veränderungen in Judentum, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus und griechischer Religion/Philosophie sind sehr komprimierte, informative Darstellungen dieser achsenzeitlichen Weltbilder, die bis heute kulturell wirksam sind. Nochmal: Es lohnt auch, diese Kapitel gesondert zu lesen.

Für die Darstellung der achsenzeitlichen Religionen und Weltbilder ist zu bedenken, dass sie gleichsam ein Destillat der intellektuellen Schübe ist, die sich in den Weltbildern vollzogen haben. D.h. sie lösen keineswegs die auch weiterhin gebräuchlichen und von magischen Elementen durchsetzten sakralen Alltagsrituale der Menschen ab.

Am Beispiel des antiken Judentums wird das von Habermas verdeutlicht, wenn er schreibt, dass das Bilderverbot die Transzendenz Gottes zum Ausdruck bringt und der diskursiven Vernunft den Weg zu einer negativen Theologie weist. In einer Fußnote merkt er an: „Die Frömmigkeit des Volkes findet nach wie vor ihren Ausdruck in rituellen Opferhandlungen, die einen Bruch zwischen Religion und Mythos allenfalls im Verständnis, nicht im äußeren Erscheinungsbild dieser Praktiken erkennen lassen.“ (I, 332)

Die Kapitel über die ostasiatischen religiös-philosophischen Lehren Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus schreibt Habermas, um die Breite der ähnlichen achsenzeitlichen Veränderungen sichtbar zu machen und damit, wie es auch die Intention Jaspers' war, „eine eurozentrische Blickverengung“ (I,479) zu überwinden. Im weiteren Verlauf der Genealogie wird er sich jedoch auf die für die okzidentale Entwicklung besonders wirksam gewordenen jüdischen, christlichen und griechischen Formationen von Glauben und Wissen begrenzen.⁷

FRÜHES CHRISTENTUM

Die Entstehung und Entwicklung des Christentums wird für die Genealogie des nachmetaphysischen Denkens eine besondere Rolle spielen.

Habermas sieht die Entstehung des Christentums aus einer jüdischen Bewegung noch als ein zeitlich versetztes Element der Achsenzeit an.

In der in den Evangelien dargestellten Jesusbewegung erkennt er eine Erweiterung und Radikalisierung der jüdischen Gesetzesethik, die jetzt aber dem Liebesgebot nachgeordnet und dadurch zugleich verschärft wird – mit einer Tendenz zur Universalisierung und Individualisierung. Letztere manifestiert sich, so Habermas, in dem Symbol der Taufe. „Mit dem persönlichen Entschluss zur Taufe ... verstärkt sich noch einmal der im Monotheismus ohnehin angelegte Zug zur Individualisierung.“ (I,502) „Die streng universalistische Deutung des göttlichen Gesetzes“ setzt sich erst mit der Heidenmission durch. (I,503)

Im Blick auf die nachfolgenden Betrachtungen zur Geschichte des Christentums fällt ein ausgesprochen wohlwollender Ton auf. Einer der Gründe ist wohl, dass Habermas stärker ideengeschichtlich und weniger materialistisch auf die Geschichte blickt. Dabei bleiben ihm

⁷ Über den Buddhismus sagt Habermas an anderer Stelle anerkennend: „Nach meinem Eindruck ist übrigens der Buddhismus die einzige andere Weltreligion, die eine ähnliche Abstraktionsleistung vollbracht und - strukturell gesehen – eine für den Gottesstandpunkt äquivalente Begriffsbildung vorgenommen hat.“ In: ‚Gespräch über Gott und die Welt‘, in: Zeit der Übergänge, Frankfurt 2001, S.174

unter dem Strich monokausale und zwanghafte Zuordnungen erfreulicherweise erspart, wie sie etwa in Erich Fromms sozialpsychologischem Essay „Das Christusbild“ von 1930⁸ nachzulesen sind.

Habermas erläutert sein Vorgehen so: „Wenn ich im Folgenden nolens volens die dunklen, ja schwarzen Seiten der Kirchengeschichte nur am Rande erwähne, erklärt sich diese Selektivität nicht aus apologetischer Neigung, sondern aus der genealogischen Fragestellung selbst; Ich werde mich auf die ... rational nachvollziehbaren Lernprozesse, aus denen das nachmetaphysische Denken hervorgegangen ist, konzentrieren.“ (I,635)

Was das bedeutet, lässt sich gut an der Augustin-Rezeption zeigen. Er spielt für Habermas eine zentrale Rolle für die Entstehung und Institutionalisierung der westlichen Kirche, die nach Begegnung und Abgrenzung mit, bzw. von Platonismus und Hellenismus beginnt, im engeren Sinne das Verhältnis von Glauben und Wissen zu thematisieren. („Das abendländische Thema ‚Glauben und Wissen‘ erklärt sich aus der spätantiken Arbeitsteilung zwischen Christentum und Platonismus.“ (I,484))

Augustins Sünden- und Gnadenlehre, deren epistemische Überlegenheit gegenüber dem Platonismus darin liege, dass ihre Wahrnehmung menschlicher Abgründe den höheren Realitätsgehalt habe, sei in der Philosophiegeschichte zu einem „Schlüssel zur Subjektivität“ (I,601) geworden.

Ebenso habe sein Nachdenken über die Zeit und sein Konzept der Geschichte als Heilsgeschichte für die Herausbildung sowohl einer Geschichtstheologie als auch säkularer Geschichtstheorien großen Einfluss ausgeübt.

Dagegen sei ihm „das Freiheitpotential, das mit der Rechtsform im egalitären Eigensinn dieses Mediums beschlossen“ ist, fremd geblieben und er habe die „Anwendung politischer Gewalt im Dienste kirchlichen Gewissenszwangs“ theologisch gerechtfertigt. (I,614)

An Thomas von Aquin bewundert Habermas wie er „den geoffenbarten Glauben im Horizont einer Vernunft“ gerechtfertigt hat, „die ... auf die scharfen Begriffe der aristotelischen Wissenschaftstheorie gebracht worden war.“ (I, 762)

Diese enge Verknüpfung, ja nahezu Einheit von Glauben und Wissen habe bis ins 20. Jhdt. im Katholizismus Geltung gehabt.

Daneben aber ist fest zu halten: „So wird Thomas zwar verdientermaßen für seine ungewöhnlich theoriekonstruktive Leistung als großer Philosoph bewundert. Aber seine ‚Synthese‘ wird nach der Wende vom metaphysischen Denken zur Bewusstseinsphilosophie.... am Rande der *via moderna* liegen bleiben.“ Interessant ist die Begründung, die Habermas dafür nennt. Die thomistische Synthese von Glauben und Wissen wird nicht von außen aufgesprengt, auch nicht nur oder vorrangig durch eine Zunahme des Weltwissens, sondern weil die theologischen Wegbereiter der *via moderna*, gemeint sind Duns Scotus und Wilhelm von Ockham „genuin christliche Motive gegen Thomas zur Geltung bringen konnten.“ (I, 763)⁹

Dennoch hat Thomas Anteil an dem auch für die Philosophie bedeutsamen ursprünglich christlichen Perspektivwechsel auf das Individuum, das nicht länger nur „eine ‚unteilbare‘ Substanz sei, die aus Form und Stoff zusammengesetzt“ sei, sondern „unter den individuierenden Blicken eines am Ende der Tage richtenden Gottes als unvertretbar und unverwechselbar einzige Person“ erfahrbar sei. (I,723)

⁸ Erich Fromm, ‚Das Christusbild – und andere Essays‘, dtv München 1981

⁹ Diese innertheologische Kontroverse findet ihren Widerhall in Umberto Eco's populären Meisterwerk ‚Der Name der Rose‘

In ähnlicher Weise macht Habermas deutlich, wie im weiteren Verlauf der okzidentalen Geistesgeschichte theologisches und philosophisches Denken sich wechselseitig befördert haben.

Er zeigt, wie zunächst durch die beiden britischen Franziskaner Johannes Duns Scotus und William von Ockham dann durch Martin Luther die Einheit von Glauben und Wissen - um des Glaubens Willen! - aufgegeben wird. In einer hervorragenden Darstellung und Analyse der Theologie Martin Luthers sieht Habermas eine konsequente Entkopplung des Glaubens vom Wissen. Der Versuch eine Kohärenz zwischen beiden herzustellen, sei immer eine Täuschung, so liest er Luther. Der Glaube sei primär eine Sache des Vertrauens, nicht der Erkenntnis. Trotz mancher Rückfälle in schwarze Elemente eines düster-mittelalterlichen Volksglaubens steht Luther für „eine radikale Versprachlichung des Sakralen und markiert den Übergang zur Moderne.“ (II,52)

Im Calvinismus, dem anderen Zweig der protestantischen Reformation findet besonders die Wurzel des Widerstandsrechts Habermas' Aufmerksamkeit. „Hier hat der Protestantismus die Widerstandsbewegungen ausgelöst, deren Protagonisten mit ihren verschiedenen Rechtfertigungen von Widerstand und Toleranz wichtige begriffliche Grundlagen für Vernunftrecht und liberale Demokratie gelegt haben.“ (II, 71)

Es ist also die frühe Neuzeit, die mit der Trennung von Glauben und Wissen einen Paradigmenwechsel zum Subjektivismus vollzieht, der in der Theologie, in der Philosophie und in den sich entwickelnden Naturwissenschaften eine je eigene Ausprägung findet. Dieser Paradigmenwechsel geht einher mit Krisen der gesellschaftlichen Integration und einem Zuwachs an Weltwissen. Auf theologischer Seite findet der Paradigmenwechsel durch Luther und die anderen Reformatoren, auf philosophischer Seite vor allem durch den erkenntnistheoretischen Rationalismus René Descartes', weitergeführt durch Hobbes, Locke und Spinoza, und auf Seiten der Naturwissenschaften durch Nikolaus Kopernikus, Johannes Kepler, Galileo Galilei, Isaac Newton Ausdruck. Die Trennung von Glauben und Wissen sagt nichts darüber, wie diese Personen im Einzelnen zur Religion standen, sie sagt nur etwas aus über die neu in Anspruch genommene, manchmal noch gefährdete und bedrohte Forschungsfreiheit, die methodisch-atheistisch - ‚etsi deus non daretur‘ - genutzt wurde.

Einem Säkularisierungsverständnis, wonach im 16. und 17. Jhdt. die wissenschaftliche Aufklärung die religiösen Weltbilder entzaubert habe und gegen deren Widerstand eine gesellschaftliche Ausdifferenzierung und Weiterentwicklung erreicht habe, widerspricht Habermas. Diese Entwicklung, so seine These, habe sich vielmehr innerhalb der Theologie, innerhalb des „jüdisch-christlichen Selbstverständigungsdiskurses“ vollzogen.

DAS ZENTRUM

Die folgenden Entwicklungsprozesse laufen auf eine „Wegscheide des modernen Weltverständnisses“ (I,37) hinaus, die Habermas durch die Namen David Hume und Immanuel Kant markiert sieht. Es ist das nachmetaphysische Denken selbst, das in zwei unterschiedlichen Strängen sich verzweigt. Die Genealogie nachmetaphysischen Denkens kommt an eine „Wegkreuzung“, an der die „Entscheidung zwischen einer vernünftigen Rekonstruktion oder einer überzeugenden Dekonstruktion“ der religiösen Überlieferung zu treffen ist. „Auf der einen Seite - bei David Hume - mündet der erkenntnistheoretische Strang des Empirismus in das Weltbild eines szientistischen Naturalismus“, auf der anderen

Seite stehe Immanuel Kant, der das „Erbe der christlichen Philosophie nicht ausschlägt, sondern es verwandelt aus der Sicht säkularen Denkens.“ (II,208)

In dieser Kontroverse zwischen einer Philosophie, die einerseits auf der Spur naturwissenschaftlichen Denkens menschliches Handeln und Verhalten naturalistisch objektiviert und einem hermeneutisch normativen Philosophie-Konzept vernünftiger Freiheit andererseits sieht Habermas den Kern einer Debatte, die bis heute virulent ist.

So groß Habermas' Anerkennung für beide Philosophen, Hume und Kant, ist, so sicher ist seine grundsätzliche Entscheidung gegen Hume, den „Wegbereiter des Szientismus“ (II,238) und für Kant, der - methodisch atheistisch – sich in der ‚Praktischen Vernunft‘ vornimmt, die biblische, in einem Bundesschluss entstandene, in der Tradition von Augustin und Luther theologisch ausformulierte unbedingte Moralität als vernünftig und grundlegend für menschliche Freiheit zu erweisen.

Es wird noch einmal betont, dass nicht allein im Gegenüber von Glauben und Wissen, religiösem Denken und nachmetaphysischem Denken, eine Scheidelinie verläuft. Sie verläuft vielmehr innerhalb des nachmetaphysischen Denkens selbst. Verwiesen sei in diesem Kontext auf Habermas' Veröffentlichungen „Zwischen Naturalismus und Religion“ und „Die Zukunft der menschlichen Natur“¹⁰.

In besonderer Weise interessant ist das Hegel-Kapitel. Um es ein wenig holzschnittartig und leicht despektierlich zu formulieren: Hegel erscheint bei Habermas als einer, der nicht mitbekam, was die Stunde geschlagen hat. Während Herder, Schleiermacher und Humboldt bereits eine Ahnung von der bevorstehenden linguistischen Wende haben und „das Motiv der Versprachlichung des Denkens bis an die Grenze des Paradigmenwechsels ausreizen“ (II,468), denke Hegel traditionell subjektphilosophisch. Und was allgemein als großer Wurf gilt, bei dem unter dem Dach des absoluten Geistes aber auch alles seinen Platz findet, liest sich als aus der Zeit gefallener Versuch, Glauben und Wissen wieder zu versöhnen, was weder dem Glauben, noch dem Wissen guttut, sondern unterm Strich nur eine „Erneuerung metaphysischen Denkens“ darstellt. (II,468) „Nachdem das Zeitalter der Weltbilder längst zu Ende gegangen ist, erneuert Hegel die totalisierende Denkform einer Objektivierung des Seienden im Ganzen ein letztes Mal.“ (II,506)

Verdienstvoll wird ihm zu Gute gehalten, dass er die Geschichte als Gegenstand philosophischen Denkens thematisiert und dass er damit Kants transzendentes Ich in die Leiden/ Freuden/ Kämpfe der realen Geschichte zurückgeholt habe.

Von besonderem Interesse ist diese Hegel-Rezeption deshalb, weil sie früher anders klang. Jede Nähe zu Geschichtsobjektivismus war Habermas immer schon suspekt, aber über eine andere gemeinsame Wurzel fühlte Habermas sich Hegel verbunden. Elemente der protestantischen (Jakob Böhme) Mystik hatten über den schwäbischen Pietismus Eingang gefunden in das Denken Schellings und Hegels gefunden. Für Habermas kamen kamen – vermittelt über Gershom Scholem und Walter Benjamin – ganz ähnliche Denkfiguren aus der jüdischen Mystik Isaacs Lurias hinzu. Habermas hat immer wieder darauf hingewiesen, dass hier ein wesentliches Motiv seines philosophischen Denkens liege. Es ist eine spekulative Denkfigur der Kontraktion Gottes, des Umschlags von Mystik in Aufklärung, der kritischen Offenlegung realer Unversöhnlichkeit, die ihren Impuls aus der Idee, bzw. Sehnsucht nach Versöhnung bezieht. *„Ich habe ein Gedankenmotiv und eine grundlegende Intuition. Diese geht übrigens auf religiöse Traditionen, etwa der protestantischen oder der jüdischen Mystiker zurück, auch auf Schelling. Der Gedanke ist die Versöhnung der mit sich selber*

¹⁰ Habermas, „Zwischen Naturalismus und Religion“, Frankfurt 2005

Habermas, „Die Zukunft der menschlichen Natur – auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?“, Frankfurt 2001

zerfallenen Moderne.“ Darauf hat Habermas verschiedentlich hingewiesen, hier in einem Interview aus dem Jahr 1985.¹¹ Interessant ist nun, dass dieser geistesgeschichtliche Strang der Mystik, der für Hegel, aber auch für Habermas von nicht unerheblicher Bedeutung ist, in diesem umfangreichen Spätwerk nur an zwei Stellen äußerst marginal erwähnt wird; man möchte sagen: keine Erwähnung findet.

Den Grund sehe ich in einer Verschiebung bei Habermas. Das dem Denken Hegels nahe und bei beiden der protestantischen und jüdischen Mystik entlehnte Motiv der Versöhnung ist nicht verloren gegangen, aber hat sich in Habermas' Werk mehr und mehr verschoben hin zu stärker an Kant orientierten rechts- und moralphilosophischen Fragestellungen. In diesem Bereich gewinnt Habermas' nachmetaphysische Theorie des kommunikativen Handelns den stärksten Praxisbezug: gesellschaftliche Integration, Fragen der Rechtsstaatsentwicklung, Universalität der Menschenrechte, Weiterentwicklung der Demokratie sind zugehörige Stichworte.

Auf dem Weg dorthin sieht Habermas in Herder, Schleiermacher und Humboldt, die mit ihren sprachphilosophischen und sprachpragmatischen Arbeiten die konsequent nachmetaphysische linguistische Wende vorbereiteten, eben die stärkeren Kräfte.

Nach Kant und Hegel gibt es ein breites Bedürfnis, mit der Befreiung aus selbstverschuldeter Abhängigkeit ernst zu machen und gegen frühkapitalistische Entfremdung und staatliche Repression anzudenken. Habermas skizziert von den Junghegelianern Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Sören Kierkegaard und – mit zeitlichem und örtlichem Abstand – Charles Sanders Peirce. Nachmetaphysisch denken sie alle, nachreligiös nur zwei von ihnen. Das mag an dieser Stelle noch einmal Anlass sein, zu betonen, dass für Habermas nachmetaphysisch nicht gleich nichtreligiös bedeutet. Man kann nachmetaphysisch denken und religiös glauben.

In Bezug auf Kierkegaard ist es vielleicht gerade dieses Paradoxon, als philosophisch Denkender und zugleich Christ einerseits für die entschiedene Trennung von Glauben und Wissen zu plädieren, andererseits mit der eigenen Person in beiden Bereichen zu leben. Das macht ihn unter den vier Porträtierten besonders und ist, so vermute ich, die Ursache dafür, dass Habermas sich über die Jahrzehnte immer wieder mit ihm beschäftigt hat.

An Feuerbach interessieren Habermas – außer, dass er mit seiner Religionskritik dem jungen Marx die Vorlage liefert – die starken intersubjektiven Konnotationen seiner Anthropologie. Emanzipatorische gesellschaftstheoretische Überlegungen des jungen Karl Marx sind für Habermas nach wie vor bedeutsam. Später habe er sich aber mehr und mehr an einem Arbeitsbegriff verhaftet, der zu kritisieren sei: „Marx traut ein kognitives Potential nur der Arbeit und nicht der Interaktion im Allgemeinen zu.“ (II,663) „Er hat das Erklärungspotential jener sprachtheoretischen Grundlagen kommunikativer Vergesellschaftung nicht ausgeschöpft, auf die der Grundbegriff der ‚produktiven Tätigkeit‘ als eine Weise der Kooperation vergesellschafteter Subjekte verweist.“ (II,662)

Das Anliegen aller Junghegelianer war es, gegen Hegels geschlossene Spekulation des absoluten Geistes, herauszufinden und stark zu machen, wie die endliche Vernunft in den konkreten Lebenszusammenhängen der – kollektiven und individuellen - Geschichte Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten eröffnen kann.

Unter diesen spielt Kierkegaard eine herausragende Rolle. Wahrscheinlich bedeutender als Marx. „Mit seinem Generationsgenossen Marx teilt er (Kierkegaard) das Krisenbewusstsein

¹¹ Habermas, „Die neue Unübersichtlichkeit“, Frankfurt 1985 S.202

einer ruhelosen Moderne.“ Kierkegaard, so Habermas, verfolgt dabei eine Intention, die komplementär zu der von Marx liegt: er „behandelt dieses Problem nicht wie Marx unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern im Hinblick auf die individuelle Lebensgeschichte.“ Er analysiert Lebensformen und Existenzweisen und „bildet damit einen Ansatz zur Methode aus, der in der religiösen Traditionslinie von Augustin über Duns Scotus zu Luther zwar praktiziert, aber bis dahin nicht explizit verfolgt worden ist: die rationale Rekonstruktion von lebensgeschichtlichen Vollzügen in typischen Formen der menschlichen Existenz. Er buchstabiert aus, wie es ist, in der einen oder anderen Weise das eigene Leben mehr oder weniger bewusst zu führen.“ (II, 670 f)

Das macht Kierkegaard für den praktischen Philosophen Habermas bedeutsam, der am normativen Bewusstsein von Individuen interessiert ist, die zurechnungsfähig und verantwortlich für ihr Leben einzustehen haben. Nicht nur für die Theologie sieht Habermas Kierkegaards Bedeutung: „Kierkegaard hat auch für die Philosophie als Auslöser des – vorerst letzten? - Schubs einer langen semantischen Osmose, aus der die Existenzphilosophie hervorgegangen ist, Bedeutung erlangt. Mit diesem Schub lernt nämlich das säkulare nachmetaphysische Denken, wie ethische Fragen des nichtverfehlten Lebens ... einer rationalen Erörterung zugänglich gemacht werden können.“ (II, 673)

ZUSAMMENFASSUNG

Habermas rekonstruiert die europäische Geistesgeschichte. Seine Rolle als Philosoph und seine Aufgabe als politischer Zeitgenosse in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. und zu Beginn des 21. Jhdts. sieht er darin, Anwalt der nachmetaphysischen kritischen Vernunft zu sein. Auf nicht zu übertreffende Weise hat der Zivilisationsbruch des 20. Jhdts. die offensichtlich „jederzeit gegenwärtige“ Möglichkeit des moralischen Zerfalls vor Augen geführt. Das ist der historisch-biographische Ausgangspunkt der Habermasschen Philosophie. Die erfahrene „Unvernunft der Geschichte“ hat ihn bewogen, die Ursachen dafür gerade nicht in der angeblich destruktiven Aufklärung und das Heil nicht in regressiven Konzepten zu suchen, sondern anders herum umso entschiedener am Imperativ der Kantschen Aufklärung: ‚Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen‘, festzuhalten. Dem entsprechend hat er über Jahrzehnte daran gearbeitet, die Strukturen und Potentiale der praktischen Vernunft als des menschlichen Vermögens zu klären und als Bedingungen für gelingendes menschliches Zusammenleben zu stärken; zunächst als kritische Vernunft, die die Bedingungen und Auswirkungen des Zivilisationsbruchs, die Verwerfungen des Kapitalismus, strukturelle Verletzungen von Menschenrechten und Herrschaftsstrukturen aufdeckt, öffentlich kritisiert und zur Debatte stellt. Er hat die Vernunft des kommunikativen Handelns erforscht, die die „Spiegelung einer sozio-kulturellen Lebensform sprachlich vergesellschafteter Subjekte ist, die nicht nur nicht *nicht* lernen können, sondern ..die die historische Gestalt ihrer Lebensformen ständig verändern... und auf rationale Weise verbessern können.“ (I,174) Er traut der Vernunft zu – an Kant anschließend – eine rationale, normative Grundlage für eine gerechte Gesellschaftsordnung zu formulieren.

Aber da sind auch die Grenzen der praktischen Vernunft, die Habermas immer deutlicher sieht. Ich habe es eingangs erwähnt. Ihm ist deutlich geworden was schon Kant beschäftigte: „Wir stoßen hier erneut auf die Verlegenheit des säkularen, nachmetaphysischen Denkens, eine vernünftige Erklärung für normative Bindungskräfte zu finden, die ursprünglich vom sakralen Komplex gekehrt hatten.“ (II,347)

Es sind genau genommen zwei Verlegenheiten, mit denen er sich auseinandersetzen musste.

Es ist zum einen die Motivation und die Verpflichtungskraft der Vernunftmoral, die nicht unmittelbar aus ihrer vernünftigen Begründung folgt. Es bedarf des Willens und der Entscheidung, das auch zu tun, was die Vernunft als richtig erkennt: „Beim Übergang vom christlichen Naturrecht zum säkularen Vernunftrecht bleibt die Frage, wie die säkulare Vernunft aus eigener Kraft die Bindungskraft der gesetzgebenden Autorität Gottes ersetzen kann.“ (II,201)

Es ist zum anderen „die Erkenntnis, dass wir unter Bedingungen säkularen Denkens über kein Äquivalent für das Versprechen ‚rettender Gerechtigkeit‘ verfügen.“ (II,778).

Habermas, der sich selbst gern, Max Weber zitierend, für „religiös unmusikalisch“ erklärt, ist natürlich nicht so unmusikalisch, dass er nicht wüsste, dass an der Stelle die Religion ins Spiel kommt, zumindest der Dialog mit der Theologie auf der Suche nach einer komprehensiven Vernunft. Mit dem Gedanken der ‚Transzendenz von innen‘ versucht Habermas etwas von der religiösen ‚rettenden Gerechtigkeit‘ in das Vernunftkonzept der Theorie des kommunikativen Handelns zu retten.

Die dialogische Haltung gegenüber Religion und Theologie, für die Habermas plädiert, hat in dem vorliegenden Werk „Auch eine Philosophiegeschichte“ sicherlich einen Höhepunkt erreicht. Es ist die Reflexion auf die gemeinsame Geschichte von Glauben und Wissen, die er durch eine „semantische Osmose“ gekennzeichnet sieht. Und auch die Geschichte der Säkularisierung bleibt für ihn eine gemeinsame Lern- und Übersetzungsgeschichte, keine triumphale Überbietungsgeschichte.

Eine humane Gesellschaft lebt aus den Potentialen beider.