

Hanjo Sauer

Von höchster fundamental-theologischer Relevanz

„Auch eine Geschichte der Philosophie“ –
Eine Leseerfahrung mit Habermas

1 Warum ist Habermas für die Theologie interessant?

Im Gegensatz zu einem neuscholastischen Ansatz, der versucht hat, das überzeitlich Bleibende zur Geltung zu bringen, ist heute in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Pastoralkonstitution, die lehrt, auf die „Zeichen der Zeit“ zu achten, eine zeit- und gesellschaftsunsensible Theologie nicht mehr denkbar. Zeitdiagnosen bieten unterschiedliche geisteswissenschaftliche Disziplinen. Einer der prominentesten Versuche, das „säkulare Zeitalter“¹ zu erklären, findet sich bei Max Weber. Er sieht in Folge des Zusammenbruchs religiöser und metaphysischer Weltanschauungen, der sich schrittweise mit der Aufklärung vollzieht, das Entstehen unterschiedlicher Diskurse im Bereich von Wissenschaft, Moral, Recht und ebenso im Bereich der Kunst. Mit dem Entstehen dieser Diskurse, die zunehmend mehr von Experten geführt werden, geht für die meisten Mitglieder der Gesellschaft, die nicht zu diesen Expertengruppen gehören, eine Verarmung der Lebenswelt einher.² Auf diesen Erklärungsversuch bezieht sich Jür-

gen Habermas. Seine Bedeutung wird von dem britischen Publizisten Stuart Jeffries so charakterisiert: „Kein deutscher Philosoph und Sozialtheoretiker seit Kant und Hegel hat ein vergleichbar komplexes intellektuelles System ausgearbeitet. Dabei beruht dieses interdisziplinäre System auf einer einzigen schlichten Idee: Wir überwinden unsere egozentrischen und ethnozentrischen Perspektiven und unsere Vorurteile, indem wir vernünftig kommunizieren, und gelangen so zu einem Konsens oder errichten sogar eine Gemeinschaft der Vernunft. [...] Für Habermas können wir lediglich durch vernünftige Diskussion in dem Rahmen, den er als ‚unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft‘ bezeichnet, zu einem rationalen Konsens gelangen.“³ Dieser Ansatz geht gleichzeitig mit einer Frontstellung gegen die als Relativismus empfundene Postmoderne einher. Deutlich macht sich auch hier das Erbe Kants bemerkbar, der sein Denken als Antwort auf die berühmten drei Orientierungsfragen des menschlichen Lebens sah.

Entscheidend für unsere Überlegungen ist die Frage, welcher Stellenwert reli-

¹ So der bekannte Titel von *Charles Taylor*. Sein Buch „Ein säkulares Zeitalter“ ist auf Deutsch erstmals 2009 erschienen. Inzwischen vielfach kommentiert, z.B. *Michael Kühnlein* (Hg.), *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2019.

² Vgl. dazu: *Stuart Jeffries*, *Grand Hotel Abgrund. Die Frankfurter Schule und ihre Zeit*, Stuttgart 2019, 436.

³ Ebd., 425 f.

giösen Traditionen und ihren Geltungsansprüchen eingeräumt wird. In seiner Publikation „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“ führt Habermas aus: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisende Überlieferungen in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können.“⁴ Im Hinblick auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube wird gesagt: „Die religiöse Seite muss die Autorität der ‚natürlichen‘ Vernunft anerkennen als die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert.“⁵

2 Der Leitfaden des Diskurses: Die Beziehung von Glauben und Wissen

Nun legte Jürgen Habermas im Jahr 2019 ein monumentales Werk mit über 1700 Seiten mit dem Titel „Auch eine Geschichte der Philosophie“⁶ vor. Wie im Vorwort erläutert, hätte der Titel ursprünglich heißen sollen: „Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Auch eine Geschichte der Philosophie, am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen.“ (I,9)

Habermas gab den Bedenken des Verlages gegen den zu kompliziert erscheinenden Titel nach und war mit einer Verkürzung einverstanden. Interessant ist vor allem das Formalobjekt der Untersuchung, dass nämlich die Beziehung von Glauben und Wissen als Schlüssel zur Entstehung des nachmetaphysischen Denkens angesehen wird. Im Vorwort heißt es: „Das Zeitalter der Weltbilder ist seit dem 17. Jahrhundert aus guten Gründen vorbei. Mich bewegt die Frage, was von der Philosophie übrigbleiben würde, wenn sie nicht nach wie vor versuchte, zur *rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses* beizutragen“ (I,12).⁷

In der okzidentalischen Konstellation von Glauben und Wissen hat nach Habermas die Entwicklung des christlichen Glaubensverständnisses selbst zu einem Schub der Vernunft und damit auch zu einer zunehmenden Säkularisierung beigetragen: „Schon die reformatorischen Bewegungen, die der Luther'schen Reformation vorausgegangen, aber innerkirchlich noch aufgefangen worden waren, sind zugleich Protestbewegungen eines verinnerlichten Glaubens und gleichzeitig Schübe zur Verweltlichung, das heißt zu einer ‚Säkularisierung‘ gewesen. [...] Aber mit dieser Bewegung *verselbständigt* sich die ‚Säkularisierung‘ und schlägt auf Kirche und Glauben selbst zurück. Mit einer gewissen Zeitverzögerung antworten dann Hobbes und Spinoza auf Luthers entschieden *theologische* Entkoppelung des Glaubens vom Wissen mit einer *philosophischen* Distanzierung der Wissenschaft vom historisierten

⁴ Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, Frankfurt a. Main 2008, 14.

⁵ Ebd., 27.

⁶ 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.

⁷ Hervorhebungen jeweils im Original.

Glauben.“ (I,24) Damit ist einer der entscheidenden Paradigmenwechsel in der Beziehung von Glauben und Wissen benannt, der das okzidentale Denken geprägt hat. Ursprünglich theologische Impulse haben eine Entwicklung der Ausdifferenzierung eingeleitet, in deren Rahmen sich Kirche und Theologie aus der Gesellschaft zurückziehen, um dem Ansatz eines „sola fide“ die entsprechende Geltung zu verschaffen. Habermas entwickelt diesen Gedanken weiter: „Im Verhältnis von Theologie und Philosophie bereitet Luther gewissermaßen einen Stabwechsel vor. Indem er den Glauben vom Wissen entkoppelt, zerbricht die Theologie selbst den Rahmen, innerhalb dessen sich der Diskurs über Glauben und Wissen bewegt hatte. Sie beendet das Zeitalter des Weltbildes und verweist die Philosophie in die Schranken nachmetaphysischen Denkens. [...] Mit dieser ausschließenden Konzentration auf das Eigene enthüllt sich die Ironie ihrer Selbstentmachtung darin, dass die Theologie fortan der jeweils zeitgenössischen Philosophie die Sprache entlehnen muss, um über ihr Proprium verständlich reden zu können.“ (I,162 f.)

3 Worum geht es Habermas in seiner Genealogie?

Habermas erläutert seine Intention: „Der Versuch einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens soll die Frage beantworten, ob und gegebenenfalls wie die philosophische Bearbeitung von überwältigend komplexen Problemen dieser Art auch unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens fortgeführt worden ist.“ (I,28) Die Krisenszenarien in philosophischen Großtheorien des 20. Jahrhunderts entwickelt Habermas an vier ausgewählten Autoren

und resümiert: „Ein Vergleich der vier philosophischen Zeitdiagnosen lässt Gemeinsamkeiten erkennen. Die Autoren greifen jeweils einen prägnanten Zug aus dem Komplex der Moderne heraus:

- die Säkularisierung der Staatsgewalt und die Entwicklung des demokratischen Rechtsstaates (Carl Schmitt);

- die Positivierung einer Rechtsordnung, die von der antiken Vorstellung eines kollektiv verbindlichen Ethos verteilter Gerechtigkeit auf die gleichen subjektiven Rechte für jeden und auf den Vorrang privater Handlungsspielräume vor der Verbindlichkeit verpflichtender Normen umgestellt wird (Leo Strauss);

- die Entstehung eines historischen Bewusstseins, das die Vergangenheit aus dem Horizont der Zukunft auslegt und die Menschen von der Natur, und von der Orientierung an ihr, entfremdet (Karl Löwith); sowie

- die Durchsetzung der experimentellen und mathematischen Naturwissenschaften und die transformierende Kraft des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, die die Kultur und Gesellschaft im Ganzen erfassen (Martin Heidegger).“ (I,63)

Ein zentrales Phänomen, das Hegel als Ausdruck des „objektiven Geistes“ gesehen hat, ist die Religion. Wie lässt sich deren Stellung und Bedeutung in der modernen Gesellschaft beschreiben? Habermas einleitend dazu: „Die Religion hat bisher ihren Platz im differenzierten Gehäuse der Moderne auch dort behauptet, wo sich die säkulare Mentalität in der Bevölkerung ausbreitet und die Kirchen Mitglieder verlieren. Sie bleibt, solange sie als zivilgesellschaftlicher Akteur ernst genommen werden muss, ein Stachel im Bewusstsein einer säkularen Gesellschaft, die einstweilen nicht viel anderes als ‚Medikamente‘

für den Umgang mit schweren existentiellen Risiken bereithält. Bedingung für das Fortbestehen von Religionsgemeinschaften in Gesellschaften, die sich fortwährend säkularisieren, ist allerdings ein reflexives Selbstverständnis im Verhältnis zu den modernen Lebensgrundlagen und zu den jeweils anderen Religionen.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die drei anderen Dimensionen, für die ein Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung behauptet wird:

- Die Folgen der kulturellen und wissenschaftlichen Rationalisierung sind keineswegs eindeutig. Innerhalb der christlichen Theologie hat die Begegnung mit moderner Wissenschaft und humanistischer Aufklärung einen Reflexionsschub ausgelöst, der es möglich gemacht hat, einerseits die Glaubenswahrheiten mit der Autorität der Wissenschaften und den säkularen Grundlagen von Moral und Recht zu versöhnen, andererseits den religiösen Traditionalismus der Lebensführung auf rationale Lebensformen umzustellen. [...]

- Die Individualisierung von Gesellschaft und Lebensstil erfasst auch die religiöse Erfahrung und die Form der Religionsausübung. [...] Aber fortschreitende Individualisierungsprozesse müssen im Lebenshaushalt des Einzelnen nicht zwangsläufig zu einem Bedeutungsverlust der Religion führen; in der Regel intensivieren sie sogar die religiösen Erfahrungen.

- Ähnliches gilt schließlich für die Pluralisierung der Weltbilder, Religionen und Lebensformen. Die Vervielfachung der religiösen Angebote mag religiöse Bindungen schwächen, aber sie können auch

eine stimulierende Wirkung auf religiöse Interessen ausüben.“ (I,86f.)

Mit dieser Analyse wird das breite Spektrum der religionssoziologischen Forschung aufgenommen, das hinsichtlich der Beziehung von Säkularisierungsschüben und religiöser Erfahrung bzw. dem Interesse an religiös verstandener Spiritualität zu keinem eindeutigen Ergebnis kommt, sondern das Nebeneinander, Miteinander und auch Gegeneinander beider Einstellungen konstatieren muss.

4 Die sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen

Detailliert geht Habermas der Frage nach den sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen nach. Er holt geschichtlich denkbar weit aus, genauer gesagt bis zu den Ursprüngen dessen, was aufgrund von bezeugten Quellen überhaupt in den Blick zu nehmen ist. Die vielfältigen Wurzeln reichen von Konfuzius und Laotse, Buddha, den Upanishaden, Zarathustra und den Propheten Israels bis zu den Philosophen Griechenlands. Von Karl Jaspers, den Habermas zitiert, werden sie so zusammengefasst: „Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei Welten⁸, daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. [...] Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. [...] Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz.“ (I,178) Bei Habermas werden diese Wurzeln im Hinblick auf einen kognitiven Durchbruch gesichtet, der sich in der Weise vollzieht, dass der sakra-

⁸ Gemeint sind bei Jaspers die Welt der asiatischen Religionen, die der jüdisch-biblischen und die der philosophisch-hellenistischen.

le Kern gewahrt bleibt. In Mythos und Ritus schafft sich dieser sakrale Kern seinen Ort, sodass im religiösen Bewusstsein das Sakrale zugleich bewahrt, aber auch transformiert wird. Auslösend dafür sind Krisenphänomene, die ein Überdenken der Traditionen erzwingen und aus der Erfahrung, dass der bisherige Grund nicht mehr trägt, neue Fragehorizonte eröffnen. Den Weg zur achsenzeitlichen Transformation des religiösen Bewusstseins sucht Habermas an drei Elementen festzumachen:

„– die Herausbildung einer bürokratisch organisierten Herrschaft, die mit dem zentral verwalteten Kultus eine enge Symbiose eingeht;

– die Entstehung einer stark stratifizierten Gesellschaft mit einzelnen städtischen Zentren inmitten der großen Masse der Landbevölkerung; und

– die Erfindung der Schrift als des ersten Kommunikationsmediums, das eine Zeit- und Raumgrenzen übergreifende Externalisierung von Gedächtnisleistungen ermöglicht.“ (I,274)

Diese kulturellen Entwicklungen greifen tief in das Leben der Menschen ein, auch wenn in Rechnung gestellt werden muss, dass sich Prozesse von vergleichbarer Tragweite nicht schlagartig vollziehen, sondern über längere Zeiträume angesetzt werden müssen, wobei sich diese Entwicklung nicht in stetiger Gleichmäßigkeit, sondern oft auch schubweise vollziehen kann.

Von besonderem Interesse ist die Herausbildung des jüdischen Monotheismus, weil sich daran in Zusammenhang mit der Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt eine breite Diskussion entzündet hat. Habermas dazu: „Die Schlüsselszene am Sinai belehrt uns darüber, wie sich die Konstellation von Politik und Religion im Licht der verschärf-

ten moralischen Maßstäbe verschoben hat: Der Moralisierung von Heil und Unheil in Gestalt *eines moralisch gesetzgebenden und richtenden* Gottes entspricht die Verpflichtung des Bundesvolkes, jenen 248 Geboten und 365 Verboten der Tora, die Moses in 40 Tagen und Nächten aufgezeichnet hatte, absoluten Gehorsam zu zollen. Aus beidem, der Ausrichtung auf die eschatologische Idee einer künftigen Gottesherrschaft und der Selbstbindung der Juden an die Gebote der Tora, folgt für die Übergangszeit bis zur Ankunft des Messias eine vollständige *Umwertung der politischen Herrschaft*. Diese verliert die Aura, die sie der symbiotischen Verbindung mit der sakralen Macht verdankt hatte. Stattdessen enthüllen die prophetischen Klagen die *Zweischneidigkeit einer Legitimation von Gottes Gnaden*, welche die Person des Herrschers und den Modus seiner Machtausübung ihrerseits einklagbaren (und tatsächlich eingeklagten) moralischen Geboten unterwirft. Der Monotheismus sprengt also die mythische Weltauffassung in der Weise, dass er die *Moralisierung von Heil und Unheil* auf dem Wege einer Übertragung bekannter historisch-politischer Grundbegriffe auf die Sphäre einer welttranszendenten Macht vornimmt.“ (I,331)

5 Die Entstehung der christlichen Theologie als Paradigma der Konstellation von Glauben und Wissen

Im Zentrum der okzidentalen Konstellation von Glauben und Wissen steht paradigmatisch die Entstehung der christlichen Theologie in den ersten Jahrhunderten, die hinsichtlich Denkstrukturen und Begrifflichkeit verschiedene Kulturen zu überbrücken hatte. Immer wieder wurde unter

dem Schlagwort einer „Hellenisierung des Christentums“ der Verdacht eines Verrats an der jüdischen Tradition geäußert. Tatsächlich gehörte es zu den großen denkerischen Herausforderungen, sich mit einer kulturell überlegenen hellenistischen Bildungskultur auseinanderzusetzen. Diese Herausforderung ist bereits in den ersten theologischen Entwürfen, etwa bei Paulus, offensichtlich. Der Theorieimport griechischen Bildungsguts und griechischer philosophischer Begrifflichkeit und Denkstrukturen ermöglicht einerseits eine differenzierte Apologetik, etwa zur Abwehr gnostischer Strömungen, andererseits aber auch eine Form der Selbstverständigung auf dem hohen Niveau der griechischen Metaphysik, die in ein immer differenzierter ausgebautes dogmatisches Lehrgebäude einmündet.

Der Diskurs über das Verhältnis von Glauben und Wissen wird bis ins Zentrum theologischer Tradition geführt. Bereits Augustinus hat zwischen Glaubensakt und Glaubensinhalt unterschieden. Diese Unterscheidung wird von Habermas unter Bezug auf Überlegungen von Karl Jaspers aufgegriffen: „Die Gemeinsamkeit zwischen Philosophie und Religion soll in der Art eines Glaubensmodus bestehen, den schon Augustin als die Einheit von *fides qua* und *fides quae creditur* bestimmt hatte: Der Glaubensinhalt ist von den Akten des Glaubens als der Ressource, woraus eine Person im Vollzug ihrer Existenz lebt, nicht zu trennen. [...] Glaube ist der Grund vor aller Erkenntnis. Er wird im Erkennen heller, aber nie bewiesen.“ (I,103) Tatsächlich stehen die ersten Jahrhunderte in der Rekonstruktion von Habermas unter dem Titel einer „Symbiose von Glauben und Wissen“ (I,481), einer Symbiose, die sich erst mit der fortschreitenden Differenzierung von Sacerdotium und Regnum

in der Zeit des Mittelalters wieder auflöst.

Dass sich Habermas bei der Rekonstruktion der Entfaltung der christlichen Theologie tief in spekulative Gedankengänge einlässt, macht seine Darstellung der Trinitätstheologie in ihrer Beziehung zum menschlichen Geist, der sie spiegelt und der gleichzeitig von ihr abhängt, deutlich: „Augustin betrachtet den menschlichen Geist aus der epistemischen Einstellung einer sich reflexiv im Gespräch mit Gott erlebenden Person als ein Spiegelbild des göttlichen Geistes. Indem der menschliche Geist sich im Nachvollzug dieser Begegnung reflexiv einholt, also in diesem performativen Sinn ‚sich denkt‘, erkennt er explizit, was er intuitiv schon wusste, aber ‚woran er nicht dachte‘ (trin. XIV, 5, 8). Wenn er sich seine eigene, ihm immer schon bekannte trinitarische Verfassung explizit bewusst macht, kann er darin eine Spiegelung der analogen Struktur des göttlichen Geistes erfassen und gleichzeitig erkennen, dass dieser, von dessen Allmacht wir abhängen, unsere Selbstreflexion erst ermöglicht. Diese Spekulation – eine Spiegelung im wörtlichen Sinne – ist nicht nur akademische Übung, sondern zugleich ein Exerzitium, das uns zu Bewusstsein bringt, dass das ‚Denken der Trinität‘ nicht im Sinne eines *genetivus objectivus* unser eigenes Werk ist, sondern von dieser Trinität selbst, im Sinne eines *genetivus subjectivus*, ins Werk gesetzt wird – *cogitatio cogitatur*. Andernfalls wäre nicht zu erklären, wie die alles übersteigende göttliche Natur dem endlichen Geiste, der bei sich selber bleibt, überhaupt zugänglich ist.“ (I,579)

Einen Schwerpunkt der Phänomenologie des Glaubensmodus und seiner theologischen Durchdringung sieht Habermas bereits bei den alexandrinischen Kirchenvätern, die den Grundstock für die spätere theologische Begrifflichkeit vorzeich-

nen: „Daher entwickeln bereits die alexandrinischen Kirchenväter eine interessante Bestimmung des Glaubens, die sich in der theologischen Tradition durchsetzen wird: ‚Glauben‘ heißt demnach *allgemein*, ‚der Behauptung eines ›Sachverhalts‹ zuzustimmen‘. Das Für-wahr-Halten eines ›gewussten‹ Sachverhaltes drängt sich von der Sache selbst her auf, wenn der behauptete Sachverhalt (durch Wahrnehmung oder Intuition) offensichtlich ist oder wenn überzeugende Gründe für die Behauptung der entsprechenden Aussage vorliegen. Hingegen verändert sich der Modus des Für-wahr-Haltens vom ‚Wissen‘ zum ‚Glauben‘ in einem *spezifischen* Sinne, wenn die Überzeugung von der Wahrheit einer Aussage eines zusätzlichen Aktes der *willentlichen* Zustimmung bedarf, um eine praktische, für die Lebensführung der zustimmenden und damit gläubigen Person *tragende* Wirkung zu erlangen. Im Hintergrund steht natürlich die klassische Unterscheidung zwischen der *fides quae*, dem Für-wahr-Halten von Aussageinhalten, und der *fides qua*, der performativen, in Leben und Handeln orientierenden Kraft von Glaubenswahrheiten.“ (I,624)

6 Die kühne Symbiose von Glauben und Wissen bei Thomas von Aquin

Verschiedene Faktoren haben dazu beigetragen, dass sich im frühen Mittelalter ein Bedarf an vernunftgemäßer Durchdringung der Glaubenswahrheiten zeigt, den es seit der Zeit der Kirchenväter nicht mehr gegeben hat. Institutionell entspricht diesem Bestreben das Entstehen der Universitäten als Institutionen, in deren Rah-

men – entlastet von den Zwängen der lebenswichtigen Produktion von Lebensmitteln – sich eine intellektuelle Elite der Entwicklung einer wissenschaftlichen Theoriebildung widmet.⁹ Einen besonderen Ort fand diese Befassung mit den Fragen nach Sinn und Bedeutung des Glaubens insbesondere in den Orden. Wie wenige andere ist Thomas von Aquin das Beispiel eines theologischen Theoretikers, der sich dem Zusammenhang von Wissen und Glauben widmet. Habermas dazu: „Wissenschaftliche Erkenntnis muss von Wahrnehmungen ausgehen, um dann im Lichte von Prinzipien den Was-Gehalt des Seienden zu erkennen, den der menschliche Intellekt in Art- und Gattungsbegriffen aus der Materie heraushebt und als *essentia* vom *ens*, dem Sein des Seienden unterscheidet. Aber Gott ist weder mit den Sinnen erfassbar noch kann er unter einen Gattungsbegriff (wie ‚Lebewesen‘) oder einen Artbegriff (wie ‚Mensch‘ oder ‚Pflanze‘) fallen. Sonst wäre er lediglich eines unter anderen zusammengesetzten Seienden. Mittels unserer natürlichen Vernunft können wir nur indirekt, aus den Wirkungen, die Gott in der Welt verursacht, auf Gottes Existenz *schließen*. Wir erkennen, dass es ihn gibt, aber nicht, wer, oder was er ist – nicht einmal, ob er ein Wer oder ein Was ist (ScG I,25). Diese Konsequenz war für Aristoteles, der die Metaphysik, wie gezeigt, von Heilserwartungen entlastet hatte, weniger gravierend als für einen Theologen, der sich nicht damit zufriedengeben kann, dass wir ‚Gott am Ende unserer Erkenntnis gleichsam als einen Unbekannten erkennen‘ (*Super Boeth. De trin.* q.1, a.2). Umso dringlicher wird die inhaltliche Markierung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen, also die Frage, wie weit das wis-

⁹ Vgl. Frank Rexroth, Fröhliche Scholastik, München 2008.

senschaftlich zwingende Wissen in den Bereich der Glaubenswahrheiten hineinreicht. Thomas wählt zwei indirekte Wege, auf denen der menschliche Geist sich allein mithilfe metaphysischer Begriffe wenigstens eines Schattenrisses des göttlichen Wesens vergewissern kann – zum einen die *via negationis*, den Weg der Negierung von allgemeinen Aussagen, mit denen wir charakterisieren, was wir am innerweltlichen Geschehen als solchem typischerweise als unvollkommen wahrnehmen; zum anderen die *analogia entis*, also den Weg der analogen Auffassung von steigerungsfähigen Eigenschaften, die wir bevorzugten Gegenständen und vor allem bewunderungswürdigen Personen zusprechen. In beiden Fällen wird nicht nur von vornherein der teleologische Aufbau des Seienden im Ganzen vorausgesetzt, stillschweigend müssen wir auch schon von der persönlichen Natur Gottes ausgehen. Denn andernfalls könnte dessen Wesen nicht *via negationis* als die überschwängliche Kompensation der wahrgenommenen Mängel oder *per analogiam* als die infinitesimale Perfektionierung der am höchsten bewerteten Vermögen des *menschlichen*, also personal verkörperten und individuierten Geistes erkannt werden.“ (I,696f.)

Das Auseinanderbrechen dieser kühnen Symbiose von Glauben und Wissen vollzieht sich im unmittelbaren Anschluss an die Hochscholastik bereits bei Dun Scotus. Die spekulative Erkenntnis Gottes hat nicht länger eine Grundlage in der Metaphysik. Die Theologie soll sich fortan nur mehr als praktische Wissenschaft zur Erklärung des geoffenbarten Heilswissens verstehen. Dazu Habermas: „Die Brücken sind abgebrochen, denn Glauben und Wissen unterscheiden sich nun grundsätzlich im Hinblick auf ihren Habitus und ihren Wahrheitsanspruch: ‚Weder ist der Glau-

be ein spekulativer Habitus noch das Glauben ein spekulativer Akt, noch ist die Gotteschau, die dem Glauben folgt, eine spekulative Schau, sondern eine praktische.“ (I,781)

7 Kant und die Grenzen der Vernunft

Zu Beginn der Neuzeit steht der bereits erwähnte tiefgreifende Paradigmenwechsel im Verhältnis von Glauben und Vernunft bei Martin Luther und den Reformatoren. Aus dem leidenschaftlichen Versuch, dem Proprium des Glaubens gerecht zu werden – ausgehend von der Zuspitzung der theologischen Konzepte unter den Leitworten „sola scriptura“, „sola fide“, „sola gratia“ – wird die Selbstisolierung des christlichen Glaubens vor dem Hintergrund einer Dualität von Gott und Welt, Glauben und Wissen, Theologie und Wissenschaft. Die bisherigen Autoritäten haben ihre Glaubwürdigkeit für die Bezeugung des eigenen Glaubens verloren. „Wie erinnerlich spielt auch in Thomas von Aquins scharfsinniger Analyse des Glaubensaktes die Vertrauenswürdigkeit von Personen eine Rolle. Aber dabei geht es um die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse der Apostel und Evangelisten als *Belege für die Wahrheit* der Worte Christi. Denn für Thomas bemisst sich die Gültigkeit des Glaubens selbstverständlich an der Wahrheit des Inhalts der Verkündigung. Deren Wahrheit hatten Philosophie und Theologie 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. Luther steht dieser Weg nicht mehr offen, nachdem er die epistemischen Brücken zwischen der inneren Sphäre des Gottesverhältnisses

und dem Verhältnis zur externen Welt abgebrochen hatte. *Aus dem coram mundo gesammelten Wissen lässt sich für die Glaubenserfahrungen coram Deo nichts lernen.*“ (II,35 f.)

Auf philosophischer Ebene vollzieht Immanuel Kant eine transzendentalphilosophische Wende. Dies geschieht in der Absicht, das universalistische Begriffspotenzial der jüdisch-christlichen Tradition aufzugreifen und für eine tragfähige Subjektphilosophie fruchtbar zu machen. Nach einer kompromisslos durchgeführten Kritik der Vernunft bleibt nur mehr Raum für eine – von allen kulturellen und emotionalen Wurzeln abgeschnittene – „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“¹⁰. Welche Intention für Kant erkenntnisleitend ist, beschreibt Habermas so: „Anders als Humes Vernunftskepsis, lebt Kants Denken aus dem Impuls, mit dem ‚Vernunftglauben‘ einem in der Vernunft selbst brütenden Defätismus zu begegnen. Auf ihrem Wege von Athen über Rom, Paris, Salamanca und Oxford bis Königsberg hatte die Philosophie diese Aufklärungsarbeit auch anderthalb Jahrtausende lang in einer Arbeitsteilung mit der Theologie geleistet. 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.“ (II,299)

In seinen drei berühmten Kritiken geht es Kant jeweils darum, den legitimen Gebrauch eines bestimmten Vernunftvermögens darzulegen. In seiner Religionsphilosophie behandelt er kein weiteres Vermö-

gen des Menschen. Es geht ihm vielmehr um „einen Modus des Für-wahr-Haltens, der in Beantwortung der Frage ‚Was darf ich hoffen?‘ entweder als ‚doktrinaler‘ oder als ‚moralischer‘ Glaube problematische Ausprägungen annimmt (KrV, A 820 ff./ B 848 ff.).“ (II,304)

In allen seinen philosophischen Bemühungen verfolgt Kant die Absicht, den Menschen als ein freies Wesen zu begründen. Um seine Pflicht zu erkennen, bedarf es für Kant weder einer übergeordneten Idee, noch eines dem Menschen übergeordneten Wesens. Seine Vernunft begründet die Unbedingtheit seiner ihm innewohnenden Pflicht und damit auch seiner Freiheit.¹¹ Diese innere Verknüpfung von Vernunft und Freiheit beschreibt Habermas so: „Die Pointe besteht darin, dass beide im Begriff der Autonomie miteinander verschränkt sind: ‚Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück.‘ (KpV, AA 05: 29) Diese *Gleichursprünglichkeit* von Freiheit und vernünftiger Einsicht, die für dieses völlig neue *Konzept der vernünftigen Freiheit* spezifisch ist, können wir uns am Kreisprozess des Bewusstwerdens beider Elemente klarmachen.“ (II,343)

8 Geschichtlichkeit und Freiheit

Die weitere philosophische Entwicklung von Kant zu Hegel stellt Habermas unter den Titel: „Hegels Assimilation von Glauben und Wissen“ (II,468). Mit dem Perspektivenwechsel, der sich von Kant zum Geschichtsbewusstsein des 19. Jahrhunderts vollzieht, kommen die gesellschaftlichen Kontexte in den Blick, in denen sich

¹⁰ Vgl. dazu II,227.

¹¹ Vgl. II,320.

die Subjekte befinden und die ihr Handeln bestimmen.¹² Diese Dimension des Handelns wird dann im späteren Pragmatismus in den Blick genommen.

Habermas hat seine Genealogie des nachmetaphysischen Denkens in praktischer Absicht entwickelt. Entsprechend zieht er auch das folgende Resümee: „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 *gestaltenden* Einfluss zu nehmen oder ob es dafür keinen Spielraum gibt, sodass wir zu der fatalistischen beziehungsweise ‚realistischen‘ Einsicht genötigt sind, gegebene Präferenzen auf der Grundlage des technisch verwertbaren Wissens der objektivierenden Wissenschaften an die selbsterzeugte gesellschaftliche Komplexität *unbeherrschbarer* systemischer Zusammenhänge auf kluge Weise *anzupassen*. Eine nichtdefätistische Antwort wird davon abhängen, ob es philosophisch überzeugend gelungen ist und weiterhin gelingt, in nachmetaphysischen Begriffen wie ‚Moralität‘ und ‚Sittlichkeit‘ – unter Verzicht auf die Idee einer rettenden Gerechtigkeit – aus religiösen Überlieferungen einen normativen Kern vernünftig anzueignen.“ (II,588f.)

Obwohl sich Habermas ausdrücklich vom Grundduktus der kritischen Theorie

eines Horkheimer und Adorno abgrenzt, sind in vielfacher Hinsicht auch Abhängigkeiten und Affinitäten zu erkennen. Eine solche zeigt sich in seinem Verweis auf ein Wort Adornos, das ihn fasziniert: „Es gibt einen enigmatischen Satz von Adorno, der mich seit langem fasziniert: ‚Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.“ (II,806) Adorno war ein Meister in dem Vermögen, traditionelle Gedankengänge auf neue Horizonte hin durchlässig zu machen. Genau dies beansprucht er auch für theologische Gehalte. Somit stellt sich von theologischer Seite her die Frage, ob dieses Bemühen als illegitime Vereinnahmung oder als innovative Anschlussfähigkeit interpretiert wird. Habermas sieht diese Berührung der beiden Welten, nämlich des religiösen Bewusstseins und des nachmetaphysischen Denkens, als Chance von beiden: „Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert und damit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes behauptet. Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegen-

¹² Als Schlüsselautoren dieser Entwicklung sieht Habermas Kierkegaard, Hegel und Marx: „Dass Kierkegaard die Dimension der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz entdeckt, hat ein ähnliches philosophisches Gewicht wie Kants Entdeckung der Autonomie, Hegels Verwicklung dieser vernünftigen Freiheit in den objektiven Geist und Marxens nachmetaphysisch ernüchterte Übersetzung dieses Begriffs in die historische Naturwüchsigkeit der Gesellschaft.“ (II,682)

wärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren.“ (II,807)

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück, was Habermas für die Theologie interessant macht. In aller Prägnanz: 1. Seine bewundernswerte Vertrautheit mit den Diskursen der Theologie. 2. Sein mit allen Kräften versuchter und genealogisch vollzogener Brückenschlag von Glauben und Wissen. Und 3. das Angebot einer Partnerschaft im Kampf gegen die Inhumanität der Zeit.

Der Autor: *Hanjo Sauer*, geb. 1944, Promotion über den Theologiebegriff bei Franz von Baader (1765–1841) in Innsbruck, Habilitation über die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in Würzburg, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz 1993–2009, seitdem emeritiert. Aus den Publikationen: *Wie von Gott reden? Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 2013; *Glaube und Erfahrung. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt a. M. 1993. Weitere Publikationen: <https://hanjosauer.de/index.php/publikationen>.

Grundlagen – kompetent erklärt

Martin Dürnberger

BASICS SYSTEMATISCHER THEOLOGIE

Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben

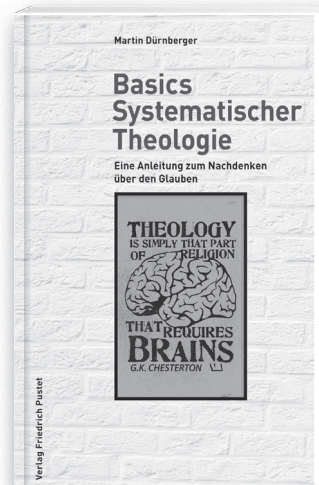
»Theology is simply that part of religion that requires brains.«

GILBERT K. CHESTERTON

Die Theologie steht vor der Herausforderung, neu für das Nachdenken über den Glauben zu werben. Dieser innovative Entwurf führt allgemein verständlich in Fragen, Probleme und Diskurse Systematischer Theologie ein.

512 S., kart., ISBN 978-3-7917-3051-6

€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE