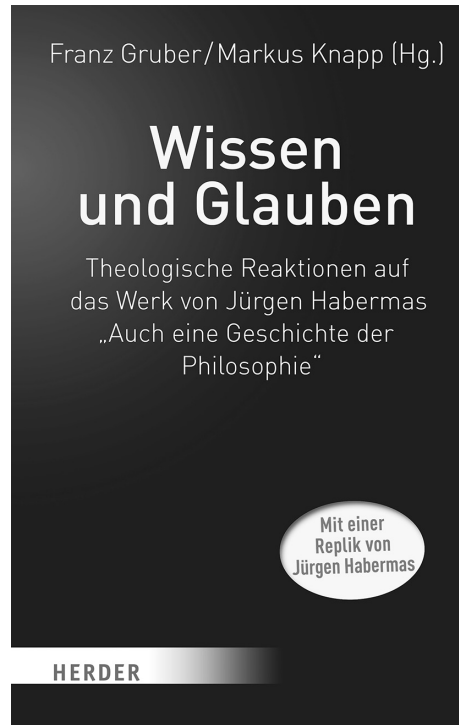


## Das aktuelle theologische Buch

♦ Knapp, Markus / Gruber, Franz (Hg.): Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Mit einer Replik von Jürgen Habermas. Herder Verlag, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2021. (254) Geb. Euro 32,00 (D, A) / CHF 35,00. ISBN 978-3-451-83891-0.

Bereits der an J. G. Herder gemahnende Titel lässt es erahnen: „Auch eine Geschichte der Philosophie“, das jüngst erschienene monumentale Alterswerk von Jürgen Habermas,<sup>1</sup> intendiert keine doxographische Überblicksdarstellung über ‚Leben und Meinungen berühmter Philosophen‘; Historiografie betreibt Habermas hier höchstens – „auch“. Denn die Auswahl und Anordnung der dort behandelten Autoren, in der sich eine immense Bandbreite und stupende Gelehrsamkeit spiegelt, dient insbesondere der Frage nach der Standortbestimmung und Möglichkeit von Philosophie heute. Damit vollzieht Habermas an der europäischen Denkgeschichte, was er für eine gelungene gegenwärtige philosophische Reflexion theoretisch einfordert: Gefragt ist keine objektivierende Beschreibung dessen, was ist und was war, sondern eine Selbstverständigung in Auseinandersetzung mit philosophischen Wissensformationen der Vergangenheit.

Mit dem ganzen Recht der Gegenwart setzt Habermas dabei, ganz wie einst Hegel, eine totalisierende Perspektive: Habermas’ eigenes, von ihm so genanntes ‚nachmetaphysisches Denken‘ wird zur Richtschnur der Darstellung. Und dies hat auch seinen Grund: Keine noch so edle Abstammung eines philosophischen Gedankens verbürgt erst einmal dessen Konsistenz und Zukunftsfähigkeit. Deswegen kann sich auch ein nachmetaphysisches Denken nicht unbesehen unter den Schutzschirm einer bestimmten Denktradition stellen, sondern



setzt sich bewusst mehrfachen Spannungen aus: zur Denkgeschichte, zu bestimmten philosophischen Positionen der Gegenwart und nicht zuletzt zu außerphilosophischen Gegengewichten, an denen sich jene Denkgeschichte abgearbeitet hat.

Bei Letzterem denkt Habermas vor allem an das Christentum, mit dem sich die abendländische Philosophie in einer derart langen und wechselvollen Geschichte – in Phasen der Attraktion sowie der Repulsion – verbunden weiß, dass ein handstreichartiger Ausstieg aus diesem Szenario für beide Seiten gravierende Folgen hätte. Das Verhältnis von Philosophie und Christentum, von Wissen und Glauben, ist vielmehr alles andere als eindeutig auf Trennschärfe angelegt. Habermas’ nachmetaphysisches Denken versteht sich daher als Resultat eines prononcierten Denkfortschrittes, der sich

<sup>1</sup> 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, Frankfurt am Main 2019. Mittlerweile liegt das Werk in der vierten Auflage vor. Im Folgenden zitiert als AGPh.

allerdings durchaus bewusst hält, wovon er sich emanzipiert hat.

Angesichts der Struktur dieser Philosophiegeschichte, die weitaus mehr ist als bloß eine solche, sind die produktiven Rezeptionslinien damit im Prinzip vorgezeichnet. Zum einen können Habermas' zugespitzte Lesarten der einzelnen, geschichtlich gewachsenen Denkfiguren zum Gegenstand kritischer Nachfragen werden.<sup>2</sup> Zum anderen ermöglicht und provoziert das von Habermas rekonstruierte intrikate Verhältnis von Glauben und Wissen auch eine Perspektive von derjenigen Seite aus, über die das nachmetaphysische Denken eigentlich bloß von außen befinden kann: eine Reaktion der Theologie, die als die akademische Sachwalterin in Glaubensdingen genug Erfahrung mitbringt bei jener Verhältnisbestimmung.<sup>3</sup>

Die beiden erstgenannten Rezeptionspielarten finden sich in dem anzuzeigenden, von Franz Gruber und Markus Knapp verantworteten Band in vorbildlicher Weise repräsentiert. Die hier versammelten acht „Reaktionen“ katholischer Theologinnen und Theologen aus dem deutschsprachigen Raum bieten jeweils auf ihre Art, bei allem Respekt vor Habermas, selbstbewusst Paroli. Entweder betonen sie den irreduziblen Zugang – den ‚Eigensinn‘ – der Theologie zu den von Habermas ausgemachten Problemfeldern (1) oder sie versuchen im Ausgang von Habermas' konkreten Interpretationen weiterführende theologische Alternativen zu entwickeln (2). Der besondere Clou an dieser Publikation sind natürlich die Repliken, die Jürgen Habermas eigens für die verschiedenen Aufsätze dieses Bandes beigesteuert hat.

(1) *Markus Knapp* hat große Sympathien für Habermas' Diagnose, wonach es vor allem das philosophisch angeeignete religiöse Erbe ist, das einen resistenten Restbestand gegen mannigfache zeitgenössische Fehlentwicklungen – vor allem gegen die Naturalisierung der menschlichen Vernunft und die damit verbun-

dene Erosion von Normativität – aufzubieten vermag (17). Freilich wurde jene Aneignung mit einer „Entkoppelung des Glaubens vom Wissen“ (19) seit dem Spätmittelalter erkaufte. Luther ist es nach Habermas, der den Bruch endgültig ratifiziert und damit eine für die nächsten Jahrhunderte folgenreiche Abspaltung eines fideistischen Glaubensverständnisses von einer sich zunehmend aufs Subjekt konzentrierenden Philosophie inauguriert.

Unbefriedigend an dieser Rekonstruktion bleibt für Knapp, dass hier ‚das‘ Christentum seit seinen Anfängen zu einem erratischen Block verschmilzt; Christentum ist vielmehr als eine historisch sich wandelnde Praxis zu verstehen (22); und daher ist es auch keineswegs ausgemacht, dass der von Luther initiierte Bruch zwischen Glauben und Wissen irreversibel ist (28f.). Denn wenn das Christentum „eine affirmative Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit“ (23) ausbildet, so zementiert es dabei nicht das Jenseits zu etwas Weltabgehobenem, das der Welt gegenübersteht (27). Es reicht daher nicht aus, Transzendenz wie Habermas als eine interne, aus der menschlichen Vernunft hervorgehende zu denken, sondern als eine wirklich extramundane, die jedoch der Welt zugleich innewohnt. Erst dadurch wird eine irreduzible, weil eigenständige Art der Reflexion auf das Ganze ermöglicht.

Auch für *Franz Gruber* lässt sich Religion nicht einfach in die Position eines Lieferanten drängen, dessen Sinnangebote für deren Überleben in der Moderne nurmehr der philosophischen Ernüchterung bedürfen. Gruber redet damit keiner neuerlichen „simple[n] Opposition“ (66) das Wort. Vielmehr ist auch für das religiöse Heilswissen die Einlassung auf das Weltwissen unverzichtbar (68), womit für Gruber die Aufgabe verbunden ist, „das ‚Heilswissen‘ [...] in unsere Zeit hinein ‚übersetzen‘ zu können“ (73) – und das meint: inmitten des Weltwissens ein Heilswissen in Anschlag zu

<sup>2</sup> Von mediävistischer Seite aus hat dies etwa *Isabelle Mandrella* für Thomas getan: „Thomas von Aquin und die Selbstständigkeit der praktischen Vernunft. Kritische Bemerkungen zu Jürgen Habermas“, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 65 (2020), 159–174.

<sup>3</sup> Als eine dritte Rezeptionslinie wäre die kritische Revision von Habermas' philosophischem Selbstverständnis in *AGPh* durch anders gelagerte philosophische Positionen der Gegenwart zu nennen, die bisher, soweit ich sehe, noch nicht eingesetzt hat.

bringen, das ein Bewusstsein für das Unverfügbare, dem herstellenden Wissen nicht gänzlich Unterworfenen wachhält (74). Damit ruft Gruber dem „philosophischen Gesprächspartner“ in Erinnerung, „dass zu einem authentischen Selbstverständnis des Menschen seine Bezogenheit auf Transzendenz gehört“ (84).

Hans-Joachim Höhn teilt mit Habermas die Überzeugung, dass ein Verständnis von Religion als einer lebensdienlichen Instanz, die vor allem in existenziellen Krisen gefragt ist, ein viel zu funktionalistisches Konzept darstellt (110). Dem geht bei Habermas ein „Interesse an der unabgeholten ‚Vernunft- und Sozialrelevanz‘ religiöser Überzeugungen und Praktiken“ (114) einher. Vor allem Letztere schaffen in Form von „Kontemplation, Anbetung, Liturgien“ einen Raum der Zweckfreiheit – und werden genau dadurch wieder zu „Instrumente[n] der Kontingenzbewältigung“ (ebd.): sie verfolgen einen zweckfreien Zweck. Diese Funktion als Nische der Freiheit von Verzweckungen können Riten für Höhn jedoch allenfalls nebenher erfüllen. Denn das ist nicht der intrinsische – und d.h. wesentliche – Sinn von Ritus. Anhand des christlichen Totenrituals veranschaulicht Höhn plastisch, dass und wie im Ritus zunächst einmal „Kontingenz nicht bewältigt, sondern verschärft“ wird (116). Erst in der rituell vergegenwärtigten Ohnmacht angesichts des Unwiderwärtigen und Unwiederbringlichen können die Beteiligten „in die Transzendenz“ aufbrechen (117). Und so vollführt „die Religion in der Moderne“ bewusst einen Spagat: sie will gebraucht werden, aber nicht ausgenutzt sein für bloß profane Zwecke (120). Ideales Ziel wäre für Höhn daher, wenn es gelänge, den „Eigensinn des Religiösen“ auch im säkularen Zeitgeist zu bewahren und zugleich „seine Vernunftkompatibilität zu demonstrieren“ (121).

Was hat nun Habermas auf diese selbstbewusst vorgetragenen und sachlich fundierten Reaktionen zu replizieren? Seine Antworten fallen knapp aus, was durchaus kein Manko

ist, soll der Leser doch in erster Linie durch die theologischen Beiträge zum Weiterdenken animiert werden. Wie nicht anders zu erwarten, insistiert Habermas durchwegs auf der grundsätzlichen Verschiedenheit des Weltzugangs von Philosophie und Theologie. Anders als bei der Philosophie bleibt es für ihn bei einer „interne[n] Rationalität des Glaubens einer bestimmten Glaubensgemeinschaft“ (232). Dagegen muss eine profane Rationalität für ihre Wissens- und Geltungsansprüche dem, so scheint es, anspruchsvolleren formalen Kriterium genügen, dass ihre Aussagen „uneingeschränkt intersubjektiv“ überprüfbar und „öffentlich gerechtfertigt“ sind und bleiben (229). Ob allerdings eine Philosophie jemals diesem Idealbild auch nur nahegekommen ist, steht auf einem anderen Blatt.<sup>4</sup>

(2) Bei den übrigen fünf Beiträgen, die sich in erster Linie mit bestimmten Habermas'schen Lesarten von Einzelproblemen befassen, sieht sich der Leser immer wieder in ein Gestrüpp von Metaebenen verwickelt (nach dem Muster: „A sagt, dass Habermas behauptet, dass Kant meint – worauf Habermas wiederum A antwortet“). Das bedeutet keinesfalls, dass diese Beiträge weniger gehaltvoll wären. Allerdings fällt es hier dem nicht in der zeitgenössischen Theologie Beheimateten etwas schwerer, Konzepte namhaft zu machen, die nicht nur *pro domo theologico* entwickelt sind.

Und so versucht etwa Martin Dürnberger, in Habermas' *AGPh* „Ressourcen“ (98) für einen nicht-fideistischen Glaubensbegriff zu eruieren. Dazu dient ihm der bei Habermas prominent platzierte ‚Lernfortschritt‘, der dort geradezu die treibende Kraft in der europäischen Philosophiegeschichte ist. Dürnberger beansprucht nun auch für den Glauben ein solches Selbstverständnis, wonach „Glaube nicht bloß *wandlungs-*, sondern auch *lernfähig* ist – und das heißt nicht zuletzt: *von Gründen affizier- und bewegbar*“ (102). Dieser Parallelisierung kann Habermas offensichtlich wenig abgewinnen,

<sup>4</sup> Selbst innerhalb der eigenen Zunft hegt Habermas einen „Argwohn gegen eine Verwischung des säkularen Profils unseres Faches, dem selbst ich in der Profession immer wieder begegne“ (225). Die bange Frage wird also die alte philosophische sein, ob sich bereits innerhalb der Philosophie eine interne Rationalität von bestimmten ‚Glaubensgemeinschaften‘ oder Schulen überhaupt breit machen darf.

„weil die Philosophie eben nicht *in derselben Weise* wie die Theologie mit wissenschaftlichen Fortschritten kommuniziert“ (238). Für ihn passt sich Theologie höchstens nachträglich dem Zuwachs von Weltwissen an, während bei der Philosophie Weltwissen von vornherein in deren Wissensformen verschlungen ist (239).

Auch *Martin Breul* fragt sich, was es für die Theologie aus *AGPh* zu lernen gibt, um damit Habermas ebenso für theologische Belange einzuspannen, wie ja diesen selber an Religion nur deren „*Funktionalität*“ für die „säkulare“ Vernunft“ (62) interessiert. In den Fokus kommt bei Breul dabei die christliche „Rede vom Handeln Gottes“ in der Welt, die ja eine massive „*Deutung der Wirklichkeit*“ (49) impliziert, jedoch in der säkularen Welt damit keinen exklusiven Anspruch (mehr) verbinden kann. Unter den Bedingungen eines unhintergehbaren Perspektivismus von Weltzugängen in der Moderne muss daher für Breul diese theologisch gängige Rede entschärft werden: Gottes Handeln kann kein wissenschaftlich zu verifizierendes kausales Wirken meinen, sondern ist „als kommunikatives Handeln“ (51) zu begreifen. An Markus Knapp anknüpfend, heißt dies für Breul: Gott wirbt um die Schöpfung, versucht sie für seinen Heilsplan zu gewinnen etc. Nicht ohne Grund wendet hier Habermas ein, dass es auch für solch ein kommunikatives Handeln einen kausalen Konnex („causal joint“) braucht (241). Breul sieht sich offenbar selbst noch vor große Aufgaben gestellt, wenn er davon spricht, dass sein Beitrag „die christliche Rede von einem Handeln Gottes bei weitem noch nicht begründet oder rational nachvollziehbar“ gemacht hat (55).

Die restlichen drei Beiträge konzentrieren sich vor allem auf Habermas' Kant-Lektüre, die, wie schon öfters bemerkt wurde, eine Scharnierfunktion in der Gesamtkonzeption von *AGPh* erfüllt: Mit Kant beginnt für Habermas die eigentliche Rekonstruktion der religiösen Überlieferungen mittels deren philosophischer Aneignung.

*Saskia Wendels* „Anknüpfung“ an Habermas' Kant-Interpretationen vollzieht sich in Form der Nachfrage, wie sich bei Kant das Verhältnis von Moralität und Religion gestaltet. Zwar gründet Moral für Kant in der unableit-

baren Spontaneität der praktischen Vernunft, doch der daraus erwachsende Sollensanspruch überfordert das Vermögen der endlichen Vernunft: ein letzter Grund (*ratio essendi*) des Sollens scheint aus ihr nicht strikt ableitbar zu sein. Daher verlängert („übersetzt“) Kant für Wendel die praktische Vernunft in Richtung einer Vernunftreligion, die freilich auf epistemisch (noch) schwächeren Füßen steht als jene (136f.). Damit ist klar, dass Religion „nicht Grund, sondern Folge der Moral“ (138) sein muss. Religiöse Überzeugungen können demnach keine Begründungsleistung für ethische Normen erbringen (ebd.). Gleichzeitig erfüllt Religion durch diese systematische Stelle aber eine genuine Funktion: sie bietet ein Bollwerk gegen die aufkommende Verzweiflung, da nur mit ihr sich die Kantische Frage „Was darf ich hoffen?“ einigermaßen befriedigend beantworten lässt.

Verzweiflung ist auch das Stichwort, unter dem *Magnus Striet* seine Reflexionen zu Kierkegaard und Kant bündelt. Ganz wie bei Kant ist für Kierkegaard der Einzelne der Dreh- und Angelpunkt: der anthropologischen Universalbestimmung, notgedrungen der Verzweiflung anheimzufallen, kann nur dasjenige Individuum entgehen, das im eigenen Selbst-Sein-Wollen den Grund für diese Verzweiflung erkennt und erst dann den wahren Grund seines Selbstverhältnisses finden kann (212). Dieser Grund kann aber nur durch den Sprung in den Glauben erreicht werden, durch den der Einzelne wahrhaft zu sich selbst kommt. Für Striet wie Habermas ist es allerdings die Frage, ob dieser letzte Grund im Sinne eines persönlichen Gottes ausbuchstabiert werden muss (213). Denn schon Kant wusste, dass die menschliche Vernunft bei ihrem Versuch, ihren absoluten Grund zu denken, „nur die eigene Abgründigkeit“ (215) zu Gesicht bekommt. Vor allem in praktischer Hinsicht hat dies Folgen: Die in der autonomen Vernunft gegründete Freiheit kann keinen Grund im herkömmlichen Sinne mehr haben: „Gott darf [!] die menschliche Freiheit nicht kausalursächlich erwirkt haben“ (219). Freiheit, so scheint es, wäre ansonsten derart neccessitiert, dass ihr diese Heteronomie nicht mehr auszutreiben wäre. Daher hat Striet große Sympathien für eine Be-

schreibung des Menschen, die der „faktischen Selbstursprünglichkeit von reflexivem Bewusstsein“ Rechnung trägt (ebd.). Freilich hat diese Selbstursprünglichkeit ihren Preis: einerseits bildet sie nurmehr eine „sich ins Dunkle verlierende und gleichwohl anzusetzende“ Instanz (219); andererseits bleibt für Gott nur die Rolle eines geduldgigen Zusehers übrig: „Gott konnte nur warten, bis sich irgendwo Freiheit regt und sich zu kultivieren beginnt“ (221). Fast schon amüsant ist es, wie Habermas in seiner Replik versucht, Striet vor sich selbst in Schutz zu nehmen: Jene Aufwertung der menschlichen Freiheit zu einem dunklen Grund, vor dem sich Gott als ein *innocent bystander* ausnimmt, mündet für Habermas in der lebensgeschichtlichen Kontingenz des Einzelnen, der sich zum Glauben aus freien Stücken entschließt – oder auch nicht. Wäre diese Kontingenz tatsächlich das letzte Wort der Theologie, dann wäre der von ihr oftmals beklagte „Verlust der Gottesgewissheit [...] nicht länger vorwerfbar“ (235).

Die umfangreiche Abhandlung von *Matthias Lutz-Bachmann* fächert zunächst eine systematisch ebenso scharfsinnige wie historisch gelehrte Begriffsanalyse von ‚Hoffnung‘ auf, um dann der Frage nach einer spezifisch Kantischen Hoffnung – der Hoffnung auf ein „ethisches Gemeinwesen“ – nachzugehen. Damit verbindet Lutz-Bachmann, wie Habermas zu Recht festhält, keine bloß „immanente Deutung“ (252) Kants. Vielmehr profiliert sich diese Deutung auch gegen Habermas’ Lesart von Kant. Insbesondere Habermas’ These, der zufolge die Erbsündenlehre des späten Augustinus und dann Luthers einen integralen Baustein von Kants Moralphilosophie ausmachen, hält Lutz-Bachmann denn doch für „übertrieben“ (163). Konkreter: Wenn für Kant der menschliche ‚Hang zum Bösen‘ in der Freiheit wurzelt, bedeutet das noch nicht sogleich, dass Kant hier von einer Bösartigkeit spricht, die zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört (worin Habermas das transzendentalphilosophisch angeeignete Theologumenon der Erbsünde erblickt). Jener Hang zum Bösen ist es nun, der einen „Ewigen Frieden“ letztlich verhindert und allenfalls Surrogate desselben – die Vermeidung von Krieg – ermöglicht. Allerdings kann der „Ewige Friede“ nicht recht-

lich erzwungen werden, er muss vielmehr von allen Beteiligten intendiert werden, da er in „die Dimension der inneren Einstellung“ (168) reicht. Das einzige Korrektiv für den Hang zum Bösen sieht Kant daher in der Ausbildung „einer öffentlich-ethischen Gesellschaft“, deren Errichtung zwar nicht eingeklagt werden kann, doch aber Gegenstand berechtigter Hoffnung ist (170). Berechtigt ist diese Hoffnung deswegen, weil ihr eine Pflicht zugrunde liegt, die keine Überforderung des Menschen und seiner Vernunft mit sich bringt. Denn diese Pflicht zur Errichtung jenes Gemeinwesens obliegt ja nicht dem Einzelnen, ihr Adressat ist vielmehr das menschliche Geschlecht (175) – was auch in der dritten, der ‚Menschheitsformel‘ des kategorischen Imperativs zum Ausdruck kommt. Grundlegend ist also nicht das der menschlichen Vernunft heterogene Lehrstück von der Erbsünde, sondern Kant sieht in der menschlichen Freiheit selbst jene Ambivalenz angelegt: den bleibenden Hang zum Bösen ebenso wie die Möglichkeit seiner Überwindung (198). Eben letztere, als in der Freiheit gründend, bleibt Gegenstand einer vernunftgeleiteten Hoffnung, die damit ihrerseits zum Äquivalent von Freiheit nobilitiert wird.

Ohne ins Detail gehen zu können, deutet Habermas „einige Zweifel“ (252) an Lutz-Bachmanns Konstruktion an: Vor allem das moralische Gesetz, wie Kant es entwickelt, reiche nicht hin, um die Etablierung jenes ethischen Gemeinwesens zur Pflicht machen zu können. Daher bleibe es beim überfordernden Charakter, der auch nicht durch das Konzept einer vernunftgeleiteten Hoffnung kompensiert werden kann, da dieses in Kants praktischer Philosophie eigentlich „keinen systematischen Ort“ habe (248).

Auf sein Ganzes gesehen bietet dieser fast fehlerlos redigierte Sammelband ein buntes Spektrum an „Reaktionen“, was angesichts des Umfangs und Gehalts von *AGPh* nicht Wunder nimmt. Was sich aber nicht minder zeigt: Die zeitgenössische Theologie erweist sich als quicklebendiger Partner eines Dialogs, bei dem Habermas aktuell das letzte Wort haben mag, welches aber sicher nicht diesen Dialog beschließen kann und will.

Linz

Stephan Grotz