



⇒ Edmund Arens

Von der rettenden Gerechtigkeit zur vernünftigen Freiheit: Jürgen Habermas rekonstruiert Konstellationen von Glauben und Wissen

Was der Kritische Theoretiker und Denker der kommunikativen Vernunft mit seinem Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* geschaffen hat, ist ein großer Wurf, der Philosophiegeschichte schreiben wird und auch die Geschichte der Religion betrifft und bereichert. Dabei geht es ihm vor allem um die Geschichte der Emanzipation der zunehmend säkular gewordenen Philosophie von der Religion bis in die postsäkulare Gegenwart.

⇒ 1 Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens

Der Autor will auf dem Weg zu einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens jene als eine Reihe nachvollziehbarer Lernschritte aufzeigen. Er sucht dazu nach systematischen Hinweisen für sein Vorhaben, wobei es ihm im Sinne einer aus der Perspektive des Beteiligten erfolgenden Selbstvergewisserung darauf ankommt zu eruieren, »warum wir die kognitiven Praktiken, denen wir intuitiv zutrauen, vernünftige Ergebnisse zu generieren, als allgemein verbindlich akzeptiert haben« (1/68). Die genetische Erklärung müsse sich dafür zu einer rekonstruktiven Darstellung von historischen Lernschritten verdichten, welche »den Beteiligten selbst als Lernschritte eingeleuchtet haben« (1/69).

Für Habermas stellt Religion eine »gegenwärtige« Gestalt des objektiven Geistes« (1/75) dar. Zwar diagnostiziert er Relevanzverluste im Zuge der Zunahme existenzieller Sicherheit, des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sowie des religiösen Pluralismus; er konstatiert

aber auch missionarische Erfolge in Umbruchsituationen und angesichts kultureller Entwurzelung. Als zivilgesellschaftliche Akteure erscheinen ihm Religionen als »Stachel im Bewusstsein einer säkularen Gesellschaft« (1/86). Als öffentliche Religionen erkennt er in ihnen kollektive Akteure, die

Jürgen Habermas (2019): 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: Suhrkamp. 1752 S., ISBN 978-3-518-58736-2, EUR 58,00.

DOI: 10.18156/eug-1-2020-rez-4

in politische und normative Konflikte eingreifen, sich an gesellschaftlichen Verständigungsprozessen beteiligen sowie Menschen Erfahrungen des ›Außeralltäglichen‹ vermitteln.

Konträr zu sozialwissenschaftlichen Säkularisierungstheorien hat Habermas den »Eindruck einer weltweiten *resurgence of religion*« (1/82; Herv. i.O.), wobei sich ihm zufolge fundamentalistische Bewegungen und politische Instrumentalisierungen als besonders vital erweisen. Gegenüber solchen Radikalisierungen markiert er als Bedingung für den Fortbestand von Religion freilich ein reflexives Selbstbewusstsein.

Der Frankfurter Philosoph befasst sich in seinem Opus indessen allein mit dem okzidentalen Entwicklungspfad von Religion, erhebt aber gleichzeitig für das nachmetaphysische Denken einen Universalitätsanspruch, der idealerweise nur in einem interkulturellen Diskurs zu verteidigen wäre. Für einen solchen Diskurs fehle allerdings in der kulturell fragmentierten Weltgesellschaft eine einheitliche säkulare Ebene. Darum erscheint ihm von größter Wichtigkeit die philosophische Frage »nach den kognitiven Voraussetzungen, die für das Gelingen einer interkulturellen Verständigung über Normen des Zusammenlebens in einer multikulturellen Weltgesellschaft erfüllt sein müssen« (1/125f.) Nach ihm ginge es um eine säkulare Vernunft, deren universaler Geltungsanspruch verstanden wird im Sinne einer »durch ein comprehensiv-nachmetaphysisches Denken interpretierten Vernunft selbst« (1/130).

⇒ 2 Der achsenzeitliche Durchbruch

Im Rückgriff auf Karl Jaspers' Konzept der Achsenzeit skizziert Habermas einen revolutionären Durchbruch, der sich um 500 v. Chr. in den Mentalitäten der Eliten verschiedener Kulturen ereignet hat. Die in frühen eurasischen Hochkulturen zwischen dem achten und dem ersten Jahrhundert voneinander unabhängig erfolgte Revolution der Weltbilder und Religionen brachte ganze Zivilisationen prägende, schriftlich kanonisierte Lehren hervor, welche »rationalisierungs- und institutionalisierungsfähige Kristallisationskerne« für differenzierte dogmatische Überlieferungen sowie für die »Organisation umfassender Kultusgemeinden« (1/177) bilden.

Jaspers erkenne im achsenzeitlichen Durchbruch ein neues Zeitalter, in dem der Mensch sich des Seins im Ganzen und der eigenen Grenzen bewusst werde. Mit dem Bewusstsein der Differenz von Transzendenz und Immanenz komme es zugleich zu einem »die Reflexion auf die Stellung des Individuums in dem Ganzen von Natur und Ge-

schichte« (1/178) ermöglichenden kognitiven Schub, der sich mit einem neuen moralischen Bewusstsein im Horizont eines neuen Zeitbewusstseins verbindet. Mit den starken kosmologischen Weltbildern gibt es zum ersten Mal Philosophie. Den Frankfurter Philosophen interessiert insbesondere, ob sich aus dem gemeinsamen Ursprung von Metaphysik und Monotheismus in der Achsenzeit auch die Sicht des nachmetaphysischen Denkens auf religiöse Überlieferungen verändert. Dabei macht er etwas im *sakralen Komplex* wurzelndes Eigenes der Religionen aus: dass sie eine rettende Instanz bzw. eine »*via negationis* bestimmte Gegenmacht« (1/191; Herv. i.O.) kennen und anrufen, die verspricht, die Fallibilität, Not und Endlichkeit zu überwinden und mit der ultimativen Schwelle des Todes zu versöhnen.

Als konstitutiv für den sakralen Komplex kennzeichnet Habermas die Einheit von Lehre und Ritus. Religion besteht folglich nicht nur aus überlieferten und dogmatisierten Lehrinhalten, sondern zugleich aus gemeinschaftlichen rituellen Vollzügen existenziell gelebter Glaubensinhalte. Ihm zufolge spiegelt sich Religion nicht primär in einem Weltbild, sondern verkörpert sich vielmehr in einer Praxis, »mit der die Gemeinde der Gläubigen die Inhalte ihres Glaubens performativ bezeugt« (1/192).

Den kognitiven Schub der Achsenzeit fasst der Autor im Anschluss an Robert Bellah (vgl. Bellah 2010) als soziale wie individuelle Horizonterweiterung sowie als zunehmende Reflexivität auf. Von einem transzendenten Gottesstandpunkt aus nehme diese Perspektive theoretisch sowohl Weltbilder als auch die Weltgeschichte im Ganzen in den Blick; praktisch ermögliche sie zum einen universalistische, zum anderen individualisierte Denk- und Handlungsformen und setze ebensolche frei.

⇒ 3 Jerusalem, Athen und Rom

Anders als der interkulturell versierte Religionssoziologe und Japanologe Bellah beschränkt sich der Philosoph Habermas in seinem Buch auf die *okzidentale Konstellation*. Für die Geschichte der okzidentalen Religion ist ihm die Konstellation von Jerusalem, Athen und Rom von elementarer Bedeutung. Jerusalem steht für die achsenzeitliche Umformung des Stammesgottes JHWH in den einen Schöpfer- und Erlösergott, der mit seinem Volk einen Rettung verheißenden, absolut verpflichtenden Bund schließt. Der Autor betont den »revolutionären Charakter der Zehn Gebote« (1/336), die die göttliche Transzendenz mit der Idee der rettenden Gerechtigkeit verknüpfen und den Kern einer universalistischen Moral bilden.

Im Judentum geschieht eine radikale Verwandlung der rituellen Praxis, die mit der Magie bricht und die Auslegung der sakralisierten Texte ins Zentrum stellt. Die Propheten als Gesellschaftskritiker werden zu Sprechern »des unsichtbaren Gottes« (1/347). Im Umgang mit der Schrift erfolge eine Ritualisierung und Intellektualisierung. In den Eliten komme es zu einer Vergeistigung des rituellen Umgangs mit der rettenden Macht, welche in breiten Schichten »den Weg zu einer existentiellen Verinnerlichung und Individualisierung des Vertrauens auf Gottes Beistand« (1/351) bahne.

In Jesus macht der Kritische Theoretiker einen eschatologischen Wanderlehrer einer messianischen Reformbewegung aus. Bei ihm findet der Philosoph eine radikalisierende Auslegung des Ethos des Gesetzesgehorsams, das durch das Liebesgebot zu einer Ethik der Versöhnung wird, welche auf solidarische Lebensverhältnisse zielt und »die Dynamik der menschlichen Gewaltverhältnisse aufbrechen soll« (1/500).

Dem auf Jerusalem ausgerichteten Jesus stellt Habermas den Hellenisten Paulus gegenüber, der nicht nur Brücken nach Athen baut, sondern in seiner systematischen Theologie des Kreuzestodes die für das Christentum konstitutive »Dialektik von Karfreitag und Ostern« (1/505) expliziert. Paulus begründe »seine Theologie aus einer ganz und gar originellen Gnadenkonzeption des Glaubens an den Sühnetod Christi« (1/506), die der Interpret in einer ebenso konzisen wie glänzenden Auslegung des Römerbriefs präsentiert. Bei Paulus findet er neben dem bahnbrechenden Gedanken, dass Gott mit dem Opfer seines Sohnes der sündigen Menschheit zuvorkommt, zudem die Universalisierung dieses Heilsweges auf alle Menschen. Beim Völkerapostel verschiebe sich die Achse der Heilsgeschichte vom Messias zur angebrochenen neuen Zeit, und deren Thema wechsele vom Rettungsversprechen Gottes »zum kosmischen Ursprung der Sünde« (1/513).

Habermas erinnert daran, dass Jaspers der binären eurozentrischen Sicht auf Jerusalem und Athen die pluralistische These der achsenzeitlichen Gleichursprünglichkeit der großen eurasischen Zivilisationen entgegenstellt. Er vermerkt, dass es nicht nur in Athen Philosophen gab, die den Durchbruch zur *Vergeistigung* schafften. An Athen fasziniert ihn vor allem die Entstehung einer philosophischen Lehre von der Politik, für die er drei Bedingungen ausmacht: die Erfahrung des Herrschaftswechsels zwischen Adel, Tyrannei und Demokratie, die Gesetzgeber und Reformer sowie ein neues Legalitätsbewusstsein. Im klassischen Athen bilde »die unvergleichliche Gestalt eines demokratischen Lebens in der politischen Öffentlichkeit der Stadt«

(1/458) den Kontext für die Freisetzung von explosiven Kräften der Individualisierung und Aufklärung.

Die Einbeziehung Roms in die Genealogie der okzidentalen Konstellation hält der Autor für wichtig, weil die institutionellen Verflechtungen zwischen Rom und Jerusalem zur globalen Ausbreitung und weltgeschichtlichen Wirkung des Christentums beigetragen haben, wobei die römische Kirche tief in die Entwicklung der okzidentalen Rechtskultur involviert war. Die Römer gelten ihm als die politischen Schöpfer eines um die Stadt Rom zentrierten Weltreichs. Das Selbstverständnis Roms kennzeichnet er als das einer universalen, mit dem Reich netzförmig verwobenen Stadt. Für Habermas stellt Rom eine »zivilisationsstiftende Idee« (1/529) dar, welche weit über eine nur politische Konzeption hinausreicht.

Das Römische kommt beim Autor nicht zuletzt in der römisch-katholischen Kirche zum Zuge, die die Aneignung der Organisationsform imperialer Macht mit dem Rechtsmedium verbindet, deren Machtanspruch und Machtgebaren er beispielhaft darlegt, um sie zugleich qua weltlicher, politisch handlungsfähiger Macht als »eine im Vergleich zu anderen Weltreligionen einzigartige Organisationsform« (1/587) zu würdigen.

⇒ 4 Eine Symbiose von Glauben und Wissen

Nach Habermas kam die politische und gesellschaftliche Struktur der römischen Zivilisation dem Christentum bei der Begegnung mit dem Hellenismus entgegen. Platonistische Strömungen boten dabei Anknüpfungspunkte. Das Christentum stand vor der Herausforderung, sich Sprache und Geist der griechischen Philosophie anzueignen, um Gegnern intellektuell standhalten zu können. Dabei half eine aus Bibelübersetzungen gewonnene hermeneutische Flexibilität.

Der Autor unterstreicht, dass der kosmozentrische Platonismus und das monotheistische Christentum sich dezidiert auch mit Blick auf Ethos und Eschatologie voneinander abheben. Wurde in der alexandrinischen Theologie die christliche Lehre als die *wahre Philosophie* verstanden, so konfrontiert Augustinus seinen christlichen Platonismus den häretischen gnostischen Strömungen. Der Frankfurter Philosoph kennzeichnet das Christentum als gegenüber der »platonistischen Bildungsreligion der Oberschicht produktiv-aneignend« (1/537), hingegen abwehrend in Bezug auf gnostische Bewegungen. Die Entstehung der christlichen Theologie führt er auf die dogmatische Klärung der Glaubenssubstanz in der Terminologie der zeitgenössischen Philosophie zurück. Die zu den Konzilien von Nizäa und Chalcedon

führenden Auseinandersetzungen um die Christologie und Trinitätslehre ließen sich als Streit um die *Hellenisierung* der zentralen Glaubensgehalte lesen. Die chalcedonensische Formel sei der Versuch, die narrativ eingeführte, in die Geschichte verwickelte Person Jesu in einer Sprache zu beschreiben, »deren platonisch-aristotelische Grundbegriffe für eine ontologische Darstellung des Kosmos entwickelt worden waren« (1/542).

Das riesige Werk des Kirchenvaters Augustinus nimmt Habermas nachdrücklich in den Blick. Er legt dar, wie dieser im Sinne eines christlichen Platonismus die Vernunft des Glaubens in immer neuen Anläufen bedenkt und den christlichen Glauben zugleich mit der Autorität der Kirche zusammenzubringen sucht. Augustinus wolle den religiösen Glauben als das konkurrenzlos wahre Wissen philosophisch begreifbar machen, wobei er »von der fehlenden kultischen Verankerung auf eine Schwäche des philosophischen Glaubensmodus« (1/560) schließe. Im Besitz der Wahrheit sei aber nicht der einzelne Gläubige, sondern die Autorität einfordernde Kirche.

Der deutsche Denker findet in Augustins *Confessiones* die Überzeugung, dass das Wissen aus dem von Gott empfangenen Glauben hervorgeht. Die dortige »Umkehr der Blickrichtung vom Kosmos ins eigene Innere« (1/573) und damit die Erschließung der Subjektivität markiere »eine Weichenstellung, die von der ontologischen Fragestellung der Metaphysik weg in Bereiche performativ gegenwärtiger Erfahrungen hinein führt« (1/573). Mit seiner Entdeckung der epistemischen Autorität der Teilnehmerperspektive erschließe Augustinus der Philosophie einen neuen Erfahrungsbereich und setze »die Theologen-Philosophen auf die Fährte, die Versprachlichung des Sakralen in anderen Begriffen fortzusetzen« (1/583).

⇒ 5 Differenzierungen innerhalb des christlichen Europas

In pointierten Gegenüberstellungen zeigt Habermas auf, dass und wie nach dem Ende des römischen Imperiums im christlichen Europa Differenzierungsprozesse erfolgen, angefangen mit der Trennung von römisch-katholischer Westkirche und griechisch-orthodoxem Osten, über die Konkurrenz der Herrschaftsansprüche zwischen Papst und Kaiser sowie die Spannungen zwischen Weltklerus und Bettelorden. Die Konkurrenz zwischen *sacerdotium* und *regnum* stelle die »Weiche für eine funktionale Trennung zwischen Kirche und politischer Herrschaft und damit für eine Säkularisierung dieser Herrschaftsgewalt« (1/654). Mittels des kanonischen Rechts nehme die Kirche im Zuge der Kirchenreformen des 12. und 13. Jahrhunderts »selbst Züge ei-

nes ersten ›modernen‹ Staates an« (1/654) und gewinne Vorbildcharakter für spätere profane Verfassungen. Die oftmals aus Orden hervorgegangenen Universitäten, an denen bald bedeutende Theologen-Philosophen lehren, bilden ein wichtiges Element der dynamischen Städtkultur des hohen Mittelalters, die über ihre feudale Verfassung hinaustreibt.

Mit Blick auf die Differenzierung von Glauben und Wissen ruft der Autor die durch arabische Gelehrte wie Averroes und Maimonides geleistete Aristoteles-Rezeption des 12. und 13. Jahrhunderts in Erinnerung. Während sich in Aristoteles' System der Wissenschaften eine Kluft zwischen Glauben und Wissen auftue, stelle sich Thomas von Aquin die Aufgabe, die Glaubenslehre begrifflich an die Metaphysik anzuschließen und die bei Aristoteles von Heilszielen abgekoppelte und also profan gewordene Ethik erneut in das ontotheologische Weltbild zu integrieren. Mit dem Aquinaten beginne ein neuer Zyklus der Versprachlichung des Sakralen. »Im Zuge dieser Rekonstruktion von Glaubenswahrheiten in Begriffen der Metaphysik geraten [...] umgekehrt jedoch auch die metaphysischen Grundlagen selbst ins Rutschen.« (1/693)

Nach Thomas entzieht sich das göttliche Wesen der philosophischen Erkenntnis. Gleichwohl müsse auch der Glaube ein Akt der Vernunft sein, freilich nicht der ›natürlichen‹. Insofern er eben Erkenntnisse vermittelt, die den irdischen Verstand transzendieren, falle er unter einen »inklusive Vernunftbegriff« (1/714). Gott begegnet dem Menschen dem Aquinaten zufolge als *actus purus* nicht nur als Gegenstand der Erkenntnis, sondern zugleich performativ »im Vollzug der religiösen Praxis in Gebeten und kultischen Handlungen als der schlechthin Andere« (1/715). Bei den thomasischen Reflexionen handle es sich um »theologisch bearbeitete Glaubenserfahrungen, die sich aufdrängen, um in philosophischen Begriffen ausgedrückt zu werden« (1/722f.). Dabei könne aus der vergegenständlichten Perspektive der Metaphysik der intersubjektive Erfahrungshorizont der Begegnung mit anderen aber nicht adäquat thematisiert werden.

Thomas begreife die Ethik als *scientia practica*, die sich in handlungsorientierender Absicht der Ausdehnung des Intellekts auf den Willen verdankt. Über eine Ontologisierung der aristotelischen Ethik vermöge der Aquinate seine Güterethik an das bindende christliche Ethos anzuschließen. Dieser Schritt erweise sich »als Weichenstellung zu einem moralischen Kognitivismus« (1/730). Thomas hole die praktische Philosophie aus der Sphäre von Klugheitserwägungen in den Bereich der *ratio* zurück. Seine Güterethik gehe von der metaphysischen Erkenntnis aus, dass Gott Prinzip alles Seienden sei, das

auf ihn als Telos hingeordnet sei. Das höchste Gut, die Glückseligkeit, bestehe in der Anschauung der göttlichen Wesenheit. Mit endlichem Geist könne der Mensch Gott zwar erkennen, aber dessen Wesen bleibe ihm verborgen. Laut dem Frankfurter Philosophen zeigt sich in diesem Unvermögen nicht nur eine epistemologische Schranke, sondern ein existenziell erfahrenes praktisches Defizit, das die Sehnsucht nach dem vollständigen Glück verstärkt. Für Thomas gelte: Die »aus natürlicher Vernunft entwickelte Ethik ist auf Religion als ihre Fortsetzung angelegt« (1/740).

⇒ 6 Weichenstellungen auf der *via moderna*

Am Übergang vom 13. zum 14. Jahrhundert leiten Duns Scotus und Wilhelm von Ockham einen philosophischen Paradigmenwechsel ein. Die revolutionäre Leistung des Scotus sieht Habermas darin, die Ontologie »von einer grundbegrifflich an die Naturphilosophie anschließenden Metaphysik zu entkoppeln« (1/777). Dies geschieht mit Hilfe einer transzendentalen Semantik, die Scotus den Schlüssel zur Klärung der Erkennbarkeit Gottes liefert. Aus der Umstellung der Ontologie von Natur auf Semantik folge für die Theologie konsequenterweise, dass sie »als eine praktische, auf die Erklärung des geoffenbarten Heilswissens spezialisierte Wissenschaft« (1/781) zu verstehen sei, welche zugleich das für den christlichen Heilsweg wegweisende Ethos erklärt. Der Schotte betone voluntaristisch in Gott die uneingeschränkte Willkürfreiheit und verstehe die menschliche Willensfreiheit als »Bindung der eigenen Willkür an ein unbedingt verpflichtendes Gebot« (1/795).

Scotus, der Ethik und Naturrecht allein als Sache der praktischen Vernunft begreife und für den das Liebesgebot das Prinzip des Letzteren ausmache, stelle damit die Weichen zu einer deontologischen Moral. Weil für ihn aber nur die ersten beiden der Zehn Gebote die Grundlage des Naturrechts bilden, »entsteht ein weiter Spielraum für das positive Recht« (1/802).

Den Dominikaner Wilhelm von Ockham feiert Habermas als Höhepunkt der nominalistischen Revolution sowie als intellektuellen Streiter gegen den päpstlichen Machtanspruch und für die Freiheit des Individuums. Ockham entkopple die Theologie nicht nur von der Metaphysik; mit ihm reiße auch der transzendentaltheologische Faden zwischen Philosophie und Theologie ab. Damit seien die Weichen in Richtung eines fideistischen Glaubensverständnisses gestellt. Mit seiner nominalistischen Ontologie schaffe Ockham zudem »die

Grundlagen für eine Vergegenständlichung der Natur im Sinne der modernen Wissenschaft« (1/823).

Der deutsche Denker hält fest, dass Ockham in Auseinandersetzung mit Papst Johannes XXII. eine originelle praktische Philosophie entwickelt habe. Seine politische Philosophie mache die Legitimität der weltlichen Herrschaft von der Übertragung der Gesetzgebungskompetenz von Seiten des Volkes auf den Herrscher abhängig. Mit der Freiheit des evangelischen Gesetzes trage Ockham einen religiösen Begriff befreiender Gerechtigkeit in die politische Sphäre hinein. Die Vorstellung, »dass legitime Herrschaft immer nur eine über Freie und Gleiche sein kann« (1/849), kennzeichnet Habermas als revolutionären Gedanken.

Als Pionierleistung der päpstlichen Revolution markiert der Verfasser die Konstitutionalisierung einer an rechtliche Normen gebundenen Herrschaft. Marsilius von Padua liefere den Entwurf einer politischen Verfassung mit antizipativer Kraft. Den Gegensatz zwischen säkularer Gewalt und Kirche erkenne er darin, dass dieser »eine Verfassung aus eigenem Recht« (1/865) fehle. Darum bedürfe die Kirche der Sanktionsgewalt des Recht setzenden Staates. Für Marsilius tritt die Konstitutionalisierung von Herrschaft an die Stelle sakraler Autorität. Der antiklerikale Staatstheoretiker wolle eine Art »protodemokratischer Gesetzgebungskompetenz der gesamten Bürgerschaft« (1/872) mit kollektiver Willensbildung, legitimierenden Entscheidungsverfahren und Ermächtigung einer abrufbaren Regierung.

Niccoló Machiavelli entwirft Habermas zufolge im 16. Jahrhundert eine funktionalistische Theorie der Macht. Damit begründe er die empirische Wissenschaft von der Politik und werde zum Vordenker des moralisch neutralisierten politischen Realismus. Das Interesse des Florentiners gelte der Dynamik des Erwerbs, der Erhaltung und Erweiterung von Macht, die für ihn ein agonales, stetig zu reproduzierendes, »selbstbezügliches Telos« (1/890) darstelle. Hinter dem Ziel der Herrschaftssicherung werden Legitimationsprobleme obsolet. Die funktionalistische Perspektive komme besonders bei der Rolle der Religion zum Zuge, die nach Machiavelli für Herrscher »einen ›Grundpfeiler‹ im Kalkül ihrer Machtsicherung« (1/900) bildet.

Im Rahmen der spanischen Spätscholastik trägt der Dominikaner Francisco de Vitoria angesichts der brutalen Landnahme der Konquistadoren und deren grausamer Herrschaft in der *Neuen Welt* entscheidend dazu bei, das römische *ius gentium* zum Völkerrecht weiterzuentwickeln. Ausgehend vom zentralen Rechtsbegriff des *dominium* markiere er »die Nahtstelle zwischen Naturrecht und positivem Recht« (1/914). Er beziehe das *dominium* nicht mehr auf die Herr-

schaftsgewalt, sondern »auf die Befähigung der einzelnen Person, über sich, seine Handlungen und sein Eigentum frei zu verfügen« (1/914). Dem Fürsten werde das öffentliche *dominium* erst durch den politischen Willen des Volkes übertragen. Laut Vitoria stehe jedem Indigenen wie allen Menschen, unabhängig von Glauben, Kultur oder Gemeinwesen, als Person das subjektive Recht des *dominium sui* zu.

⇒ 7 Die reformatorische Trennung von Glauben und Wissen

Mit Blick auf die Reformation weist Habermas kurz auf das politisierte Freiheitsverständnis des Zürcher Reformators Huldrych Zwingli hin und skizziert beim Genfer Reformator Jean Calvin neben den repressiven Zügen einer »Moralisierung des Rechts« (2/76) die egalitären Aspekte seiner Verrechtlichung des Gemeindelebens. Der Frankfurter Philosoph konzentriert sich indes auf die welthistorisch bedeutende Gestalt Martin Luthers, der ihm zufolge mit der Abkehr von dem Glaube und Vernunft verbindenden Programm der Kirchenväter eine »weltgeschichtliche Zäsur« (2/12) markiert. Luther wolle »den performativen Eigensinn christlicher Glaubenswahrheiten« (2/13) retten und bringe deshalb den »methodischen Vorrang des performativen Sinns der religiösen Erfahrung vor dessen propositionalem Gehalt hermeneutisch zu Bewusstsein« (2/13). Mit seiner Entkopplung des Glaubensaktes von der durch die Sünde korrumpierten Vernunft und mit der theozentrischen Lehre von der Auslieferung an Gottes Erbarmen stoße der Reformator das Tor zur anthropozentrischen Wende auf und werde zum »Bahnbrecher nachmetaphysischen Denkens« (2/14). Auf der Grundlage seines anthropologischen Pessimismus entkopple Luther die Gerechtigkeit vom Heil und profiliere sie als gerecht machende Gnade Gottes, die der im Ablasshandel evidenten katholischen Käuflichkeit der Vergebung entgegensteht. In Luthers Werk erkennt Habermas durchgängig erstens eine »thematische Konzentration auf das in der Rechtfertigungslehre rekonstruierte Gottesverhältnis des Gläubigen« (2/32), und zweitens eine veränderte Einstellung der Theologie, welche sich von der theoretischen Erfassung des Ganzen abwendet und dem »Nachvollzug der im Inneren des Subjekts aufgespürten kommunikativen Erfahrung des Gläubigen im Umgang mit Gottes Wort zuwendet« (2/33). Die Entkopplung von Glaube und Wissen ist für Habermas eine Konsequenz der Rechtfertigungslehre. Das Wie des Glaubensaktes habe Vorrang vor dem Glaubensinhalt. »Der Glaube ist eine Sache des Vertrauens, nicht der Erkenntnis« (2/35). Der Theoretiker der kommunikativen Vernunft kennzeichnet diese fideistische Wendung als eine »selbstreferentielle Abkapse-

lung des religiösen Glaubens« (2/36). Zugleich unterstreicht er die philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung der hermeneutischen Wende der Theologie, die, gegen die klerikale Entmündigung des Kirchenvolkes, den Zugang zu den biblischen Quellen für alle öffne und damit die »Inklusion aller Gläubigen in die unbegrenzte Interpretationsgemeinschaft« (2/41) vorantreibe.

Dem Verfasser zufolge förderten in der Konsequenz sowohl die von Luther wortmächtig mitgeprägte Reformation als auch die protestantische Lehre die Säkularisierung der Staatsgewalt, die autonome Selbststeuerung der Subjekte, das prinzipienorientierte Handeln sowie den Eigensinn und die Autorität autonomer Wissenschaften.

Der Denker der kommunikativen Vernunft widmet sich dabei eingehend Luthers Sakramentenlehre. In dessen Eucharistieverständnis gewahrt er eine Überwindung magischen Denkens sowie eine Versprachlichung des rituellen Elements. Er unterstreicht gegen Zwinglis Sicht eines reinen Gedächtnismahls Luthers Beharren auf der Realpräsenz des Leibes Christi, in dem »der inkarnierte Gott [...] durch sein Wort gegenwärtig ist« (2/50). Demgegenüber nimmt er in der inzwischen erfolgten »lutherischen Aufhebung des Ritus in eine sprachliche Kommunikation mit Gott selbst« das Problem einer »Aufhebung des sakralen Komplexes« wahr, welche »das Versiegen der sakralen Quelle sozialer Integration einleitet« (2/51).

Laut Habermas liefern Luthers ambivalente Rechts- und Staatsphilosophie sowie Calvins Reflexionen zum Widerstandsrecht einen Beitrag zum modernen Vernunftrecht. Bei Luther sieht er das Recht normativ entkernt »bis auf den nüchternen Imperativ der Aufrechterhaltung von *law and order*« (2/64; Herv. i.O.). Am positiven Recht interessiert diese die eindämmende Rolle des angedrohten Strafwangs, während mit Bezug auf die Freiheit des Glaubens der schützende Aspekt im Vordergrund stehe. Luthers »Loyalismus« gegenüber der Obrigkeit lasse keine klare Position zum Recht auf Widerstand zu, während sich im Anschluss an Calvin im Calvinismus ein von den Hugenotten begründetes Recht auf Widerstand gegen Tyrannei ergebe.

⇒ 8 Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie

Mit René Descartes entsteht ein neuer Typus von Philosophie, der die Selbsterkenntnis und Selbstverständigung des Subjekts zu ihrem Angelpunkt macht. Seine Erkenntnistheorie bleibt laut Habermas allerdings widersprüchlich, insofern er sich festlege auf die »drittpersonale Beobachterperspektive, die gleichzeitig in der erstpersionalen Einstel-

lung zu sich selbst als erlebendem Subjekt einen beobachtenden Zug behält« (2/119). Ungeachtet der Wende zum Subjekt belasse es der Franzose bei der ontologisch begriffenen Beziehung von Gott und Welt, richte sein Interesse indes auf einen der Introspektion zugänglichen Raum von geistigen Kräften. Die Erkenntnis, dass der methodische Zweifel nicht den Akt des Zweifels betreffen kann, erklärt Descartes zum »ersten Grundsatz der Philosophie« (2/129). Der Frankfurter Philosoph resümiert, Descartes sei mit dem Paradigmenwechsel nicht konsequent, insofern er seine Erkenntnistheorie einem metaphysischen Rahmen einordne. Doch was seine deistische Ontologie vom christlichen Weltbild behalte, sei nicht mehr als eine selbstläufige Schöpfung.

Blaise Pascal erscheint dem Verfasser als »der radikalere, der erste konsequent nachmetaphysische Denker« (2/133). Dieser reflektiere nicht nur auf die Grenzen des Wissens, sondern auf die Endlichkeit der *situation humaine* in toto. Pascal wolle der Vernunft eine neue, über die kognitive Dimension des Zweifels hinaustreibende existenzielle Dimension erschließen, eine für die Widersprüche des gelebten Lebens und zugleich für das Religiöse empfängliche Vernunft, die Vernunft des Herzens (vgl. Knapp 2014).

Thomas Hobbes nimmt in der Geschichte des Vernunftrechts einen bedeutenden Platz ein. Religion beschäftigt ihn als anthropologisches Phänomen, in kulturanthropologischer Hinsicht sowie im Rahmen der politischen Theorie, in der es um deren herrschaftsstabilisierende Rolle geht. Der Autor hält fest, Hobbes sei »der erste Szientist« (2/141), für den sowohl religiöse als auch normative Aussagen keinen Wahrheitsgehalt haben. Laut dem Materialisten Hobbes haben wir apriorische Erkenntnis allein von Dingen, die wir selber konstruieren. In seiner naturalistischen Beschreibung des Naturzustandes gebe es am Anfang natürliche Rechte, wobei als Maßstab der Nutzen gelte. Als Hobbes' Problem bei der Vertragstreue benennt Habermas das Dilemma, dass jener die natürlichen Gesetze nicht zu begründen vermag. Die Struktur des wechselseitigen Misstrauens der Vertragspartner verrate »eine kognitive Schranke des rationalen Egoisten [...], der unfähig ist, sich von der Perspektive der ersten Person zu lösen« (2/147). Das Hobbes'sche Vernunftrecht scheitere an der begrifflichen Engführung des naturalistisch konzipierten Naturzustandes. Aus dem »ursprünglichen ›Recht auf alles‹ lässt sich die Normativität, die den Willen von Bürgern bindet, nicht gewinnen« (2/151).

Baruch de Spinoza verfolge im Rahmen einer pantheistischen Konzeption der Natur die Absicht, den Gegensatz zwischen notwendigen Naturgesetzen und konventionellen, doch bindenden Rechtsnormen

plausibel zu machen. Der Determinismus des naturgesetzlichen innerweltlichen Geschehens stehe in schroffem Gegensatz zum göttlichen Gesetz. Spinozas bahnbrechende historische Bibelkritik erweise ihn als Pionier einer Religionskritik, »die im Gegensatz zu Hobbes nicht als eine empirische Theorie über Religion, sondern als Gespräch mit ihr angelegt ist« (2/155). Die Philosophie zielt nach Spinoza auf Wahrheit, während der Glaube an Gott der Unterwerfung unter moralische und rechtliche Gesetze diene. Die mosaische Unterwerfung unter Gottes Gesetze deute er »als die theokratische Vorwegnahme der demokratischen Herrschaftsform« (2/161). Als säkularer Philosoph suche er in der biblischen Religion verborgene Wahrheitsgehalte zu erschließen, welche sich mit den »metaphysischen Grundaussagen des Spinozismus selbst in Einklang bringen lassen« (2/157).

John Locke ist für den deutschen Denker höchst relevant, weil sein subjektphilosophischer Ansatz bis heute die Kognitionswissenschaften wie die analytische Philosophie dominiere und sein Vernunftrecht auf die politische Theorie enormen Einfluss hatte. Locke führt das Wissen auf Sinneseindrücke und das Vermögen der Introspektion zurück. Die Wahrheit von Aussagen resultiere aus der Evidenz von Erlebnissen. Die ›Person‹, die er durch Selbstbeobachtung und Sich-Gleich-Bleiben vom Menschen als organisches System unterscheidet, bezeichnet Locke »als einen ›juristischen Begriff‹« (2/171). Personen seien für ihre Handlungen verantwortlich.

Locke führt die Gottesidee als metaphysischen Baustein seiner Philosophie ein. Das Gesetz Gottes hat ihm zufolge unwandelbare Regeln von Recht und Unrecht aufgestellt. Die natürlichen Rechte ergeben sich aus einem göttlich autorisierten Naturgesetz. Gemäß Habermas verleiht Locke »dem Naturzustand die Gestalt einer egalitären Gesellschaft von gesitteten und friedlichen Kleineigentümern« (2/181). Die Menschen verlassen den Naturzustand, indem sie einen Richter auf Erden einsetzen. Dabei handelt es sich um die Legislative bzw. die von dieser ernannten Obrigkeit. Das demokratische Prinzip komme bei Locke freilich »unverkürzt nur in der Unterstellung eines Herrschaftsvertrages zum Zuge« (2/187).

Ziel der politischen Vergesellschaftung sei für Locke primär der Rechtsstaat. Als Stärke des Liberalismus hält der Frankfurter Forscher fest, dass darin das private Interesse der Bürger an ihren Handlungsspielräumen und die normative Idee ihrer öffentlichen Freiheit ineinandergreifen.

⇒ 9 Wegscheide nachmetaphysischen Denkens

Die bis in die Gegenwart reichende Wegscheide zwischen empiristischem und transzendentalphilosophischem Denken verfolgt Habermas einerseits an David Hume, der das theologische Erbe der praktischen Philosophie dekonstruiert sowie Recht und Moral anthropologisch erklärt, und andererseits an Immanuel Kants subjektphilosophischer Rekonstruktion religiöser Grundbegriffe und Motive.

Hume, für den die Psychologie die Erste Wissenschaft markiert, unterwerfe introspektiv erschlossene Vorgänge einer Kausalanalyse, um durch die empiristische Differenzierung einer Vielfalt von Gefühlen, dem *moral sense* für Tugenden und Anerkennung auf die Spur zu kommen. In der Naturgeschichte des Menschen fahnde er nach psychologischen Wurzeln religiöser Anschauungen, wobei er die Naturgeschichte der Religion als einen Prozess begreift, der von der Unterwerfung der unwissenden Masse unter die Machtgier betrügerischer Priester getragen wird. Von der pejorativ qualifizierten ›Volksreligion‹ unterscheidet Hume indes eine ›natürliche‹ Religion, welche durch ihre vernünftige, deistische »Sublimierung der Gottesidee« (2/243) mit dem philosophischen Naturbegriff der Naturwissenschaften kompatibel werde. Mit der natürlichen Religion versuche Hume, einen Rest »von der Erhabenheit der Kontemplation zu retten« (2/252).

Die Moralphilosophie ist für Hume eine Erfahrungswissenschaft. Da er soziale Tatsachen auf psychische reduziert, könne er soziale Beziehungen nur »auf die ansteckende Kraft von Emotionen stützen« (2/274). Dabei gehe er von einer prosozialen Gefühlsbasis aus. Er unterscheidet die natürliche Tugend der Sittlichkeit von der künstlichen Tugend der Gerechtigkeit. Bei Hume werde der deontologische Charakter allgemeiner Normen aber verfehlt. Die Entstehung der Staatsgewalt erkläre er aus dem Bedürfnis der Sanktionierung konventionell eingespielter Rechte, und das staatliche Recht gelte, »weil und soweit abweichendes Verhalten mit Strafen belegt wird« (2/296).

Nach Habermas hat Hume einen radikalen Bruch herbeigeführt, indem er den Naturzustand als empirischen Ausgangszustand fasse, die Subjekte zunächst in einem rechtsfreien sozialen Raum ansiedle, ihnen erst mit der Entstehung der privatrechtlichen Eigentumsordnung subjektive Rechte zuspreche, die Staatsgewalt aus der Unterwerfung unter einen Herrscher entstehen lasse und die Untertanen zum Rechtsgehorsam verpflichte. Zudem stelle sich das Problem der Herrschaftslegitimation bei Hume nicht, weil die Gesetze »keinen intrinsischen Maßstäben der Gerechtigkeit unterliegen und weil die Bevölke-

«... keinen Anspruch auf eine Beteiligung an der politischen Gesetzgebung hat» (2/297).

Bei Immanuel Kant findet der Autor ein umfassendes Konzept von Vernunft vor, die mit ihrer erfahrungstranzzendierenden Kraft den Menschen über die Grenzen des Wissens belehre, ihn mit ihrer normsetzenden Kraft auffordere, dem Moralgesetz zu folgen und ihn mit ihrer »sinnstiftenden und totalisierenden Kraft« zudem ermutige, »sich der Spannung zwischen moralisch-praktischem Anspruch und den Grenzen von Verstand und eigener Natur gewachsen zu zeigen« (2/309).

Während das empirische Ich für Kant bloße Erscheinung sei, begreife er das transzendente Ich als den Ursprung der Leistungen einer Einheit stiftenden Synthesis. Es erschließe sich einer Rekonstruktion jener Operationen, »deren Vollzug auf eine Quelle der Selbsttätigkeit – auf einen Akt der Spontaneität der Vorstellungskraft – verweisen« (2/313). Laut Habermas bildet das ›handelnde‹ Subjekt bei Kant das Modell für das erkennende Subjekt. Den Schlussstein des Gebäudes der Vernunft setze die Freiheit. Insofern räume Kant der praktischen Vernunft den Primat vor der spekulativen Vernunft ein. Der Frankfurter Philosoph stellt heraus, dass Kants Begriff der Subjektivität von der Umwidmung eines theologischen Erbes zehre, insbesondere von Luthers Rechtfertigungslehre.

Weil pflichtbezogene Religion sich nicht material vom philosophischen Begriff der Moral unterscheidet, darf sich die Philosophie gegenüber der Theologie die Rolle eines Richters zutrauen. Doch der Interpret hält dezidiert fest, dass Kant mit dem Begriff der Moralität das reichere Konzept der rettenden Gerechtigkeit nicht einholen könne. »Er muss zeigen, dass die praktische Vernunft die Postulate von Gott und Unsterblichkeit der Seele aus dem Moralgesetz selbst erzeugt.« (2/323)

Während die Allgemeinheit moralischer Gebote den Vernunftaspekt betreffe, korrespondiere deren Sollgeltung dem Aspekt der Willensfreiheit. Beide seien im Begriff der Autonomie verschränkt, der einsichtige Selbstbindung meine. Die Gleichursprünglichkeit von Freiheit und vernünftiger Einsicht manifestiere sich in Kants völlig neuem »Konzept der vernünftigen Freiheit« (2/343). Freilich moniert Habermas die Abstraktheit dieser Freiheit, insofern sie dem »weltentobenen intelligiblen Ich zugeschrieben wird« (2/347).

Kants Postulate bilden den Inhalt des Vernunftglaubens, doch dessen Reichweite ist umstritten. Rudolf Langthaler (vgl. Langthaler 2014) verfehle die Pointe, wenn er die »Hülle des Glaubens für den theologischen Kern der Kantischen Vernunftkritik hält« (2/353f.).

Habermas sieht in der Vernunftmoral eine zu schmale Basis, um den Orientierungsbedarf eines endlichen Vernunftwesens, das sich aus »Lebensformen selbstverschuldeter Unmündigkeit emanzipieren will, zu befriedigen« (2/354).

Als Ausweg, um zum Projekt der Aufklärung Mut zu machen, bietet sich für den Autor die teleologische Urteilskraft mit ihrer ermutigenden Funktion an. Hingegen bleibe Kants Versuch erfolglos, der Religion mit der Vernunftmoral als deren vernünftigen Kern eine *docta spes* zu entlocken. »Konsistent ist allein der heuristische Gebrauch der Urteilskraft für eine teleologische Deutung der Menschheitsgeschichte.« (2/368)

⇒ 10 Vernunft, verkörpert in Sprache

Der Paradigmenwechsel zur sprachlich verkörperten Vernunft erfolgt im Kontext der politischen und rechtlichen Revolutionen, die zu Verfassungsordnungen führen, welche mit dem Gedanken der Volkssouveränität die Menschenrechte und die Vorstellung der Selbstgesetzgebung verbinden. Mit dem Übergang vom Handels- zum Industriekapitalismus werde die Arbeitskraft kommodifiziert und die Marktwirtschaft von Adam Smith als ein System »natürlicher Freiheiten« rationaler Egoisten konzipiert, das durch die deistisch konnotierte *invisible hand* systemisch stabilisiert werde. Durch die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft drängt sich laut Habermas »die Objektivität des Geistes dem öffentlichen Bewusstsein« (2/389) auf. Zudem treibe das geschichtsphilosophische Denken der Aufklärung dazu an, den mentalistischen Begriff der subjektiven Vernunft zu überwinden.

Bei Johann Gottfried Herder, dem Begründer der Historik, wird die Geschichte als Ganzes in den Blick genommen; dabei komme die Historizität und Individualität geschichtlicher Phänomene zur Geltung. Herder begreife Sprache als verkörperte Vernunft und als Mechanismus und Motor der Vergesellschaftung. Sprache besitzt ihm zufolge eine kognitive und eine kommunikative Funktion, dient damit der Darstellung und Verständigung, ist wichtig für Sozialisation und Bildung von Tradition. In der grammatischen Form der Sprache sehe er die Logik der Vernunft verkörpert und mache damit »den ersten Schritt zur linguistischen Wende der Subjektphilosophie« (2/438).

Friedrich Schleiermacher behaupte ebenso die Einheit von Sprechen und Denken und konzentriere sich auf den Austausch kommunikativer Akte zwischen Subjekten, die sich als Individuen mit eigener Lebensgeschichte in einer gemeinsamen Lebensform vorfinden. Er sehe sich angesichts der Probleme des Verhältnisses von Vernunft und Spra-

che genötigt, von der Hermeneutik zur Dialektik überzugehen. Wenngleich er das Gespräch, in dem Behauptungen bestritten werden können, »als Ort des dialektischen Widerstreits« (2/445) auffasse, seien für ihn Prozesse der Verständigung durch Überbrückung der Abstände zwischen Individuen möglich. Damit bleibe »dem Gespräch das Telos des vernünftig hergestellten Einverständnisses eingeschrieben« (2/445).

Bei Wilhelm von Humboldt geschieht laut Habermas der entscheidende Schritt zum Sprachparadigma, wenn jener das Sprachzeichen zum bildenden Organ des Gedankens erkläre und in der Phonetik das Denken sprachlich materialisiert sehe. Humboldt erkenne die Verbindung zwischen der Grammatik der Sprache als *ergon* und deren kommunikativem Gebrauch als *energeia*. An diesem Dualis stelle er die elementare Zweierbeziehung vor, auf der Kommunikation beruhe und die im Gespräch lebe. Der performative Sinn der aus der Beteiligtenperspektive eingegangenen Ich-Du-Beziehung liege darin, »dass beide Personen einander als Handelnde gegenüberreten, die wissen, dass sie sich mit ihrem Sprechakt in die Abhängigkeit von einer anderen Person begeben« (2/459). Habermas unterstreicht, dass Humboldt die universalisierende Kraft der Vernunft in der Fähigkeit der Beteiligten verankert, »ihre jeweilige [sic] Perspektiven wechselseitig zu übernehmen« (2/465), um so zu einem komprehensiven Verstehen fremder Sprache und Kultur zu gelangen.

In Georg Wilhelm Friedrich Hegel, mit dem der philosophische Diskurs der Moderne beginne, nimmt Habermas den ersten geschichtlich denkenden Philosophen wahr, der die mit der mobilisierten, komplexer werdenden Gesellschaft einhergehende Gefährdung des sozialen Zusammenhalts zu begreifen suche. Im Rahmen seiner Subjektphilosophie sei es ihm aber nicht möglich, gesellschaftliche Integration anders zu denken denn als Subordination. Damit breche er dem bahnbrechenden »Gedanken einer Individuierung durch Vergesellschaftung« (2/478) die Spitze ab.

Indem Hegel die Menschwerdung Gottes zum Modell für die Vermittlung und Vereinigung von Einzelem, Allgemeinem und Besonderem mache, stelle er die Weichen für einen absoluten Idealismus. Für Hegel ist das Christentum durch die Idee der Inkarnation die »vollendete« Religion. Aus Sicht von Habermas logifiziert Hegel indes das »ungeheure« Narrativ jenes Glaubens »zur narzisstischen Selbstvermittlung des absoluten Geistes in seinem »Anderen«« (2/500). Zudem zeige sich bei ihm eine gnostische Auffassung als Kehrseite der Menschwerdung Gottes: die Vergöttlichung des Menschen, nämlich ein Bewusstsein, welches ihm in der Performanz einer religiösen Pra-

xis »im rituellen Vollzug des Abendmahls lebendig« (2/503) werde. Bei Hegel wird das Wissen nicht gegen den Glauben ausgespielt, sondern der Glaube als eine differenzierte Gestalt des absoluten Wissens dargestellt.

Mit Hegel beginnt nach Habermas die »Detranszendentalisierung der weltbildenden Spontaneität des Geistes« (2/511), indem in der Geschichte selbst Spuren des Geistes verfolgt werden. Auf der Stufe des objektiven Geistes von Interaktionen und Institutionen führe Hegel die Dimension des Formwandels gesellschaftlicher Integration ein, verspiele allerdings die »individualistische Pointe einer gesetzlichen Freiheit« (2/513).

Für Hegel gewinnt das Leben des Volkes seine reflektierte Gestalt erst im Staat, den er als Instanz versöhnter Sittlichkeit begreift. Indem er den Bürgern die gleichberechtigte Beteiligung verwehre, verfehle er freilich die demokratische Gestalt des objektiven Geistes. In seiner Rechtsphilosophie konzipiert Hegel das Recht als maßgebendes Medium der Freiheit. Der subjektive Geist werde zur Rechtsperson, zur moralisch handelnden Person und zum Bürger »gebildet«, wobei Bildungsprozesse die ganze Person ergreifen. Laut seinem Frankfurter Kritiker muss Hegel die »Möglichkeit einer vernünftigen demokratischen Meinungs- und Willensbildung [...] bestreiten, weil die Individuen als solche in den Grenzen des subjektiven Geistes eingeschlossen sind; ohne kommunikative Verbindung miteinander« (2/534).

Während Hegels staatstheoretisches Denken obrigkeitsstaatlich-monarchisch ausfällt, ist er für den Autor ein Pionier in puncto Gesellschaftstheorie. Seine Diagnose der »Entzweiung« und des »Abstraktionsprozesses« der bürgerlichen Gesellschaft werde »zum Ausgangspunkt einer kritischen Gesellschaftstheorie« (2/535). Der antagonistischen Gesellschaft trete bei Hegel der substanzielle Staat gegenüber und überführe die Einzelnen »aus dem Kampf um die bürgerliche Existenz in die sittliche Totalität des staatlich organisierten Volkes« (2/541).

Der Frankfurter Philosoph weist Hegels Unterordnung der Moralität unter die Sittlichkeit aus der Perspektive vernünftiger Freiheit zurück. Die von Hegel kritisierte »moralische Aufladung« des demokratischen Rechtsstaats bezeichnet der Autor als unvermeidlich. Fallible Lernprozesse schlugen sich gesellschaftlich nicht nur in Produktivkräften nieder, sondern »ebenso in den mühsamen und stets von Regressionen bedrohten Fortschritten in der Institutionalisierung gleicher Freiheiten« (2/555).

⇒ 11 Perspektiven vernünftiger Freiheit

Die Detranszendentalisierung nimmt bei den Junghegelianern, die sich aus materialistischer Perspektive vom absoluten Idealismus ihres Lehrers verabschieden und von der kommunikativen Freiheit zum Nein sagen Gebrauch machen, Fahrt auf. Ludwig Feuerbach vollziehe eine anthropologische Wende »zur Lebensform organisch verkörperter und kommunikativ vergesellschafteter Subjekte« (2/603), die mit der Kritik und Bekämpfung der Religion einhergehe und durch die ›Verwandlung von Theologie in Anthropologie‹ das praktische Projekt der ›Verwirklichung‹ Gottes auf Erden intendiere. Den Ausgangspunkt der Weltbeziehung bilde für Feuerbach der vorgängig in Raum und Zeit erfahrene bzw. erlebte, geteilte Horizont. Marx und Engels bemängeln Habermas zufolge Feuerbachs Subsumption der Gesellschaft unter kulturelle und religiöse Vorstellungen und kritisieren »die Vernachlässigung des handfesten objektiven Geistes als den blinden Fleck« (2/617) in dessen Theorie.

Der junge Karl Marx begreife das Proletariat als entfremdete soziale Klasse, die mit der Abschaffung der repressiven Staatsgewalt die gespaltene Gesellschaft versöhnt wird. Dabei unterschläge er den Unterschied zwischen dem demokratischen Verfassungsstaat und der bürgerlichen Gesellschaft. Sein materialistischer Ansatz gehe von der produktiven Tätigkeit aus, die mit der Befriedigung materieller Bedürfnisse einen Lernprozess in Gang setze und eine gesellschaftliche Dynamik entfalte, welche durch Klassenkämpfe die bestehenden Produktionsverhältnisse umwälze und die Gesellschaft revolutioniere. Der junge Marx begreife die politische Praxis als Fortsetzung produktiver Tätigkeit und betrachte »die Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit als Energiequelle für den politischen Gebrauch der vernünftigen Freiheit« (2/654).

Seit den 1850er-Jahren tritt an die Stelle der historisch-materialistischen Geschichtstheorie die Kritik der Politischen Ökonomie. Laut Habermas begründet Marx erst damit »die Tradition der im engeren Sinne ›kritischen‹ Gesellschaftstheorie« (2/655). Nun verschiebe sich die Kritik von historischen Gestalten der Klassenherrschaft auf die innerhalb des kapitalistischen Systems versachlichte Machtausübung. Laut dem Frankfurter Forscher verstellte die »Fixierung auf die Selbstbewegung« dieses Systems »den Blick auf den Eigensinn des Rechtsmediums« (2/664); zudem sieht er einen blinden Fleck in den normativen Grundlagen von Marxens Theorie, die ein kognitives Potenzial zwar der Arbeit zutraue, aber nicht der Interaktion.

Der ›religiöse Schriftsteller‹ Søren Kierkegaard macht die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen zum Ausgangspunkt seiner lebensgeschichtlichen Deutung der Formen und Vollzüge menschlicher Existenz. Die Rechtfertigung des christlichen Glaubens beginnt für ihn mit der Anerkennung des Faktums, »dass das Narrativ der Menschwerdung Gottes gegen alle Vernunft gerichtet ist« (2/674). Was den Dänen vor allem umtreibe, sei das Gelingen bzw. Verfehlen des ›Selbstseins‹, das die Aufgabe einer bewussten ›Selbstwahl‹ impliziere und vom Frankfurter Philosophen als »Emanzipation [...], allerdings die des Individuums« (2/677) qualifiziert wird. Um die eigene Lebensgeschichte zu verstehen, müsse das involvierte Ich sich zu dieser verhalten, d.h. davon reflexiv Abstand nehmen. Den Wendepunkt vom ethischen zum religiösen Lebensstadium markiere das Bewusstsein, »›daß der Existierende sich zu seiner ewigen Seligkeit verhält« (2/690). Kierkegaard biete das Subjekt in dialogische Beziehungen ein. Es könne sich nur zu sich selbst verhalten, indem es sich in Beziehungen zum Anderen verhält. Kierkegaard gehe es darum, »mit seinem Gegenüber in eine außerordentliche Kommunikation über das Wie des authentischen Lebens« (2/697) einzutreten.

Habermas merkt kritisch an, dass bei Kierkegaard die Sakramentallehre nur eine marginale Rolle spielt und die Eucharistie vernachlässigt wird. Er gibt zugleich zu bedenken, dass eine religiöse Lehre »nur solange eine Überlebenschance hat, wie sie im gottesdienstlichen Ritus der Gemeinde praktiziert, also auch im existentiellen Sinne angeeignet wird« (2/699).

Als Letzter kommt der Initiator des Pragmatismus, Charles Sanders Peirce, zur Sprache, der Rationalität und Freiheit als problemlösendes Handeln kommunikativ vergesellschafteter Subjekte auffasst und auf der Basis seiner Zeichentheorie einen sprachpragmatischen Begriff des Geistes entwickelt. Peirce behauptet, dass Erkenntnis durchgängig diskursiv strukturiert ist, es somit ohne Zeichen kein Denken gibt. Für ihn bilde die Gemeinschaft der Interpretation, welche als unbegrenzte, universale Einheit gedacht werden müsse, »das neue ›Subjekt der Erkenntnis« (2/716). Letztere vollziehe sich in Form grundsätzlich fallibler Lernprozesse der jeweiligen *community of investigators*. Peirce gelange zu einem sprachlogischen Begriff von Realität, wonach diese als Ergebnis dessen gelte, »worüber die Interpretationsgemeinschaft der kommunikativ vergesellschafteten Menschheit im Laufe ihrer Lernprozesse wahre [...] Überzeugungen ausbilden würde« (2/731).

In seiner Zeichentheorie erweitert Peirce die herkömmliche zweistellige Zeichenrelation zwischen Signum und Signifikat zu einer dreistelli-

gen Relation zwischen Interpreten, der Bedeutung des Zeichens und dem dargestellten Objekt. Damit rücke er die Pragmatik des Zeichengebrauchs in der Interpretationsgemeinschaft in den Focus.

Als Pointe des Pragmatismus betrachtet Habermas die Radikalisierung des Kant'schen »Verweisungszusammenhangs zwischen den konstitutiven Leistungen des erkennenden und der vernünftigen Autonomie des handelnden Subjekts« (2/734). Im Forschungsprozess gebe sich die theoretische Vernunft selbst als eine pragmatische Vernunft zu erkennen, die sich in der Wissenschaft, im Alltag und im *common sense* verkörpere. Eine herausragende Leistung von Peirce sei, dass er die Detranszendentalisierung der Vernunft im Rahmen einer sprachpragmatisch ansetzenden Philosophie der Praxis durchführe. Den entscheidenden Zug dafür bilde die »pragmatische Erklärung der Wahrheit als der regulativen Idee, an der sich die kooperative Wahrheitssuche der Forscher orientiert« (2/755).

Im Postskriptum geht der Kritische Theoretiker auf aktuelle Gefährdungen vernünftiger Freiheit ein. Dem weltweit entfesselten Finanzkapitalismus stehe eine nach wie vor fragmentierte Staatenwelt gegenüber. Er plädiert dafür, »aus den historischen Spuren jener moralisch-praktischen Lernprozesse« Mut zu schöpfen, »die sich im Zuwachs an institutionalisierten Freiheiten und heute vor allem in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfassungsstaaten verkörpern« (2/806). In der liturgischen Praxis der Gemeinde verkörperte Religion bleibt für den Proponenten des nachmetaphysischen Denkens »ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt« (2/807).

⇒ 12 Fazit

Der weltweit rezipierte und diskutierte Theoretiker der kommunikativen Vernunft (vgl. Allen/Mendieta 2019; Corchia u.a. 2019) hat mit seinem neuesten Werk einen brillanten Durchgang durch die okzidentale Philosophie- und Religionsgeschichte vorgelegt, die er als Geschichte der fortlaufenden Detranszendentalisierung der Vernunft präsentiert. Damit geht nicht nur eine Ablösung der Metaphysik, sondern zugleich eine zunehmende Subjektorientierung einher, die sich schließlich in der sprachlich verkörperten Vernunft vergesellschafteter und miteinander interagierender Subjekte artikuliert. Der Gesellschaftsbezug des Denkens wird auch dadurch deutlich, dass der Frankfurter Philosoph immer wieder Verbindungen zwischen philosophischen Meilensteinen, intellektuellen Errungenschaften, politischen Umwälzungen und gesellschaftlichen Entwicklungen herstellt. Auf

diese Weise werden die geistigen und gesellschaftlichen Prozesse als fortgesetzte Lernprozesse erkennbar, die sich vom achsenzeitlichen Durchbruch bis zum nachmetaphysischen Denken der Gegenwart spannen. Als Schrittmacher kommen insbesondere Augustinus, Luther, Kant, Hegel und Marx zur Sprache.

An Habermas' Werk sticht heraus, dass er durchgehend die Differenz zwischen Beobachter- und Beteiligtenperspektive betont. Erstere ist geprägt vom distanzierten und objektivierten Nachdenken über etwas (Welt, Kosmos, Mensch, Natur) und reicht von der achsenzeitlichen Metaphysik bis zum zeitgenössischen Szientismus. Letztere erkennt die Reflektierenden bzw. Forschenden als reflexiv bzw. selbstreflexiv in ihre Gegenstände involvierte Subjekte. Der Beteiligtenperspektive und -forschung entspricht ein performativer Zugang, welcher die Beteiligten als einbezogen erkennt und die Wahrnehmung und Reflexion dieses Involviert-seins als unverzichtbar für die Erlangung relevanter Forschungsergebnisse erklärt. An der Gegenüberstellung von Kants selbstreflexiv-performativem Ansatz und Humes szientistischem Zugang werden die folgenreichen philosophischen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Weichenstellungen beider Perspektiven messerscharf herausgearbeitet.

Als wichtiges Ergebnis der beiden Bände darf auch die Erweiterung der Dyade von Jerusalem und Athen zu einer Rom einbeziehenden Triade gelten. Damit wird die religionsgeschichtlich heiß umstrittene Frage der ›Hellenisierung‹ des Christentums relativiert. Zugleich bringt der Denker der kommunikativen Vernunft so bereits in die antiken Diskurse die später als ›objektiver Geist‹ bedachte Rolle von Institutionen für die Ausbildung, Stabilisierung und Erweiterung von Räumen und Foren vernünftiger Freiheit ein, die er paradigmatisch an der Rechtsentwicklung sowie an staatlichen, politischen und gesellschaftlichen Organisationsformen expliziert.

In seinem Opus Magnum zeigt sich Habermas einmal mehr als ein Meister der Anverwandlung, der die großen Errungenschaften und Werke der religiös-theologischen sowie der philosophischen Tradition in seine Terminologie übersetzt, in sein Theoriengeflecht einbezieht und für sein nachmetaphysisches Denken anschlussfähig und fruchtbar macht.

Das Buch bietet eine breit abgestützte Kritik des Säkularismus, die minutiös von der Achsenzeit bis zur Gegenwart Säkularisierungsprozesse aufzeigt, welche Religiöses verwandeln, entmachten und verallgemeinern, aber nicht zum Verschwinden bringen. Der Frankfurter Philosoph stellt im Gegenteil die Präsenz und die Potenziale von Religion heraus, die er nicht zuletzt an den Bindungskräften ihrer rituel-

len Performanz festmacht und als Stachel im Bewusstsein einer säkularen Gesellschaft erkennt.

Zudem weist er auf den sprachphilosophisch von ihm seit geraumer Zeit bedachten Zusammenhang von propositionalen Gehalten und performativen Kräften hin, die, wie er nunmehr unterstreicht, in der Ritualität ein Gegengewicht zum Säkularen bewahren und kommunikale sowie gesellschaftliche Bindungskräfte freisetzen. Die in vielen Facetten durch ihre okzidentale Geschichte hindurch untersuchte Religion erscheint aus der Perspektive des Säkularen als widerspenstiges Element, weil sie das nachmetaphysische Denken transzendiert, irritiert, aber auch fasziniert. Das Faszinosum von Religion hat auch damit zu tun, dass reflexiver religiöser Glaube einen Widerhaken gegen die Banalität bildet.

Das nachmetaphysische Denken lässt die Metaphysik hinter sich und verabschiedet diese. Nicht notwendig muss nachmetaphysisches aber auch nachreligiöses Denken sein. Die Vitalität von Religion spricht ebenso dagegen wie deren Beiträge zu Grundfragen des persönlichen Lebens und gesellschaftlichen Zusammenlebens. Von Paulus bis Kierkegaard werden theologische Denkfiguren, Anstöße und Potenziale demonstriert, welche die naturalistische und ökonomistische Dominanz der auf Bemächtigung angelegten Beobachterperspektive durchbrechen und demgegenüber die involvierte performative Erfahrung und Artikulation der Beteiligten vor Augen führen.

Habermas' Buch ist eine Einladung, den Diskurs zwischen Gläubigen, Andersgläubigen und Ungläubigen ebenso reflektiert wie historisch instruiert fortzusetzen (vgl. Viertbauer/Gruber 2018). Dass es ihm selbst um die Emanzipation der säkular gewordenen Philosophie von der Religion bis in die Gegenwart nachmetaphysischen Denkens geht, er aber gleichzeitig die bleibende Brisanz und Relevanz des Glaubens bedenkt, macht das Studium seines jüngsten Werkes zur anspruchsvollen Pflichtlektüre für Philosophinnen wie Theologen.

In den beiden voluminösen Bänden finden sich so gut wie keine orthografischen Fehler. Der alexandrinische Theologe Anfang des 4. Jahrhunderts trägt indes den Namen Origenes. Im Zusammenhang der Performanz des Rechts hätte eine Bezugnahme auf Judith Butler (vgl. Butler 2016) nahegelegen, bei der rettenden Gerechtigkeit eine auf Helmut Peukert (vgl. Peukert³2009).

⇒ Literaturverzeichnis

Allen, Amy / Mendieta, Eduardo (Hg.) (2019): The Cambridge Habermas Lexicon, Cambridge: Cambridge University Press.

Bellah, Robert N. (2011): Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age, Cambridge: Belknap Press.

Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin: Suhrkamp.

Corchia, Luca / Müller-Doohm, Stefan / Outhwaite, William (Hg.) (2019): Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks, Berlin: Suhrkamp.

Knapp, Markus (2014): Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn: Schöningh.

Langthaler, Rudolf (2014): Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven ›zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz‹, 2 Bde., Berlin: de Gruyter.

Peukert, Helmut (1978; ³2009): Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Viertbauer, Klaus / Gruber, Franz (Hg.) (2018): Habermas und die Religion, 2., erweiterte Auflage, Darmstadt: WBG.

Edmund Arens, *1953, Prof. Dr. theol., emeritierter Professor für Fundamentaltheologie, Theologische Fakultät, Universität Luzern (edmund.arens@unilu.ch).

Zitationsvorschlag:

Arens, Edmund (2020): Rezension: Von der rettenden Gerechtigkeit zur vernünftigen Freiheit: Jürgen Habermas rekonstruiert Konstellationen von Glauben und Wissen. (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik).
Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-rez-4> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2020: Kritik der Identitätspolitik

Sebastian Pittl

Was meint Identität? Begriffsgeschichtliche Erkundungen zu einem umkämpften Terminus

Annette Langner-Pitschmann

Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität

Anna Maria Riedl

Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten

Gert Pickel

Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?

Heinrich Wilhelm Schäfer

Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika

Oliver Hidalgo

Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie

Christoph Baumgartner

Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?

Wolfgang Palaver

Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus

Hermann-Josef Große Kracht

›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität?

Michelle Becka

Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik

Walter Lesch

Konturen einer anti-identitären Sozialethik

Matthias Möhring-Hesse

Antiidentitäre Sozialethik