

Auch eine Geschichte der Religion

Annäherungen an Jürgen Habermas' Opus Magnum

Von Edmund Arens, Luzern

Das nach elfjähriger Arbeit endlich fertiggestellte und soeben erschienene Werk des Frankfurter Philosophen „Auch eine Geschichte der Philosophie“ ist eine Sensation. Nie zuvor hat sich Habermas so intensiv und extensiv auf die Geschichte der okzidentalen Religionen eingelassen; nie zuvor hat er kenntnisreiche Diskurse mit diversen theologischen Traditionen geführt; nie zuvor hat er sowohl biblische Texte als auch religiöse und kirchliche Vollzüge, Glaubensinhalte und Organisationsformen so eingehend analysiert und reflektiert. Wer sich in Zukunft wissenschaftlich *à jour* mit westlichen Religionen, den Interferenzen von Theologie und Philosophie, der Brisanz und Relevanz des Glaubens in der Gegenwart nachmetaphysischen Denkens befassen will, kommt um das Studium von Habermas' zwei voluminösen Bänden nicht mehr herum.

Religion in der Gegenwart

Für Habermas ist Religion eine gegenwärtige Gestalt des „objektiven Geistes“. Er diagnostiziert zwar deren Relevanzverlust im Zuge der Zunahme existentieller Sicherheit, der Ausdifferenzierung der Gesellschaft, der Individualisierung, des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sowie des religiösen Pluralismus. Zugleich konstatiert er missionarische Erfolge von Kirchen und charismatischen Gemeinschaften in Umbruchsituationen und angesichts kultureller Entwurzelung. Als zivilgesellschaftliche Akteure erscheinen ihm Religionen als „Stachel im Bewusstsein einer säkularen Gesellschaft“. Als öffentliche Religionen sind sie für ihn kollektive Akteure, die in politische und normative Konflikte eingreifen, sich an gesellschaftlichen Verständigungsprozessen beteiligen oder aber, unter anderem in religiösen Massenveranstaltungen Menschen Erfahrungen des „Außeralltäglichen“ vermitteln.

Habermas hat den „Eindruck einer weltweiten *resurgence of religion*“, 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 allerdings ein reflexives Selbstbewusstsein.

Achsenzeitlicher Durchbruch

Die in eurasischen Hochkulturen um 500 v. Chr. erfolgte Revolution der Weltbilder und Religionen skizziert Habermas im Rückgriff auf Jaspers' Konzept der Achsenzeit als einen, „die Reflexion auf die Stellung des Individuums in dem Ganzen von Natur und Geschichte“ 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 Autor 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 Habermas etwas im „sakralen Komplex“ wurzelndes Eigenes der Religionen aus: dass sie eine „rettende Instanz“ bzw. Gegenmacht 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 der Frankfurter Philosoph die Einheit von Lehre und Ritus. Religion besteht folglich nicht nur aus Lehrinhalten, sondern zugleich aus gemeinschaftlichen rituellen Vollzügen; sie verkörpert sich in einer Praxis, „mit der die Gemeinde der Gläubigen die Inhalte des Glaubens performativ bezeugt“.

Den kognitiven Schub der Achsenzeit beschreibt Habermas im Anschluss an Robert Bellah als soziale wie individuelle Horizonterweiterung sowie als zunehmende Reflexivität, welche von einem transzendenten Standpunkt aus sowohl universalistische als auch individualisierte Denk- und Handlungsformen ermögliche.

Jerusalem – Athen – Rom

Für die Geschichte der okzidentalen Religion ist laut Habermas die Konstellation von Jerusalem, Athen und Rom von elementarer Bedeutung. Jerusalem steht für die achsenzeitliche Umformung des Stammesgottes JHWH in den einen und einzigen Schöpfer und Erlösergott, der mit seinem Volk einen, Rettung verheißenden Bund schließt, welcher

zugleich absolut verpflichtend ist. Der Denker der okzidentalen Konstellation betont den „revolutionären Charakter der Zehn Gebote“, die die göttliche Transzendenz mit der Idee der rettenden Gerechtigkeit verknüpfen und den Kern einer universalistischen Moral bilden.

Im Judentum geschieht gleichfalls eine radikale Verwandlung der rituellen Praxis, die mit der Magie bricht und die Lektüre und Auslegung der sakralisierten Texte ins Zentrum stellt. Die Propheten als politische Zeitgenossen und Gesellschaftskritiker werden zu „Sprechern des unsichtbaren Gottes“. Im Umgang mit der Schrift konstatiert der Philosoph eine Ritualisierung und Intellektualisierung. Zugleich erfolge bei den Eliten eine Vergeistigung des rituellen Umgangs mit der rettenden Macht, die in breiten Schichten „den Weg zu einer existentiellen Verinnerlichung und Individualisierung des Vertrauens auf Gottes Beistand“ bahne.

In Jesus macht Habermas einen eschatologischen Wanderlehrer aus, dessen messianische Reformbewegung zunächst als eine der jüdischen Sekten wahrgenommen wurde. Bei ihm findet der Philosoph eine radikalisierende Auslegung des Ethos des Gesetzesgehorsams, der durch das Liebesgebot inklusive der Feindesliebe zu einer Ethik der Versöhnung wird, welche auf solidarische Lebensverhältnisse zielt und „die Dynamik der menschlichen Gewaltverhältnisse aufbrechen soll“.

Dem auf Jerusalem ausgerichteten Jesus stellt Habermas den Hellenisten Paulus gegenüber, der nicht nur mit seinen Missionsreisen Brücken nach Athen baut, sondern auch in seiner systematischen Theologie des Kreuzestodes die für das Christentum konstitutive „Dialektik von Karfreitag und Ostern“ expliziert. Paulus begründe „seine Theologie aus einer ganz und gar originellen Gnadenkonzeption des Glaubens an den Sühnetod Christi“, die Habermas in einer ebenso konzisen wie glänzenden Auslegung des Römerbriefs in den Grundzügen präsentiert. Bei Paulus findet Habermas den „bahnbrechenden Gedanken, dass Gott mit dem stellvertretenden 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“.

Habermas erinnert daran, dass Jaspers der eurozentrischen Sicht auf Jerusalem und Athen die pluralistische These der achsenzeitlichen Gleichursprünglichkeit der großen eurasischen Zivilisationen entgegenstellt und vermerkt, dass es nicht nur in Athen Philosophen gab, die den Durchbruch zur „Vergeistigung“ schafften. Athen hatte außer den Philosophen Sokrates,

Platon, dessen Ideenlehre er ein eigenes Kapitel widmet, und Aristoteles, die an diesem Durchbruch beteiligten Dichter und Tragiker. An Athen fasziniert den Frankfurter besonders die Entstehung einer philosophischen Lehre von der Politik, für deren Entstehung er drei Bedingungen ausmacht: die Erfahrung des Herrschaftswechsels zwischen Adel, Tyrannei und Demokratie, die Gesetzgeber und Reformen sowie ein neues Legalitätsbewusstsein. Im klassischen Athen bildete Habermas zufolge „die unvergleichliche Gestalt eines demokratischen Lebens in der politischen Öffentlichkeit der Stadt“ den Kontext für die Freisetzung von explosiven Kräften der Individualisierung und Aufklärung.

Die Einbeziehung Roms in die Genealogie der okzidentalen Konstellation ist laut Habermas 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“ dar, welche weit über eine politische Konzeption hinausreicht.

Das Römische kommt nicht zuletzt in der römisch-katholischen Kirche zum Zuge, die laut dem Kritischen Theoretiker die Aneignung der Organisationsform imperialer Macht mit dem Rechtsmedium verbindet, deren Machtanspruch und Machtgebaren er genüsslich darlegt, um sie zugleich qua weltlicher, politisch handlungsfähiger Macht als „eine im Vergleich zu anderen Weltreligionen einzigartige Organisationsform“ zu würdigen.

Römische Symbiose von Glauben und Wissen

In der gräcoromanischen Umgebung des römischen Kaiserreiches kam es zur Begegnung zwischen Christentum und Hellenismus, wobei die politische und gesellschaftliche Struktur der römischen Zivilisation dem Christentum entgegenkam. Platonistische Strömungen boten dem Christentum dabei Anknüpfungspunkte. Letzteres stand vor der Herausforderung, sich Sprache und Geist der griechischen Philosophie anzueignen, um Gegnern intellektuell standhalten zu können. Laut Habermas half dabei eine aus Bibelübersetzungen gewonnene hermeneutische Flexibilität. Er stellt pointiert heraus, dass der kosmozentrische Platonismus und das monotheistische Christentum sich dezidiert auch mit Blick auf ihr Ethos und die

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“, hingegen abwehrend gegenüber den gnostischen 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, erbitterten Auseinandersetzungen um die Christologie und Trinitätslehre lassen sich auch als Streit um die „Hellenisierung“ der zentralen Glaubensgehalte lesen. Laut Habermas ist die paradoxe chalcedonensische Formel 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“.

Das riesige Werk des Kirchenvaters Augustinus nimmt Habermas nachdrücklich in den Blick. Er legt dar, wie jener 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 will den religiösen Glauben als das konkurrenzlos wahre Wissen philosophisch begreifbar machen, wobei er „von der fehlenden kultischen Verankerung auf eine Schwäche des philosophischen Glaubensmodus“ schließe. Im Besitz der Wahrheit befindet sich nicht der einzelne Gläubige, sondern die Autorität einfordernde Kirche.

In den *Confessiones* findet der Frankfurter Philosoph die Auffassung, dass das Wissen aus dem von Gott empfangenen Glauben hervorgeht. Die dort erfolgende „Umkehrung der Blickrichtung vom Kosmos ins eigene Innere“ mitsamt der Erschließung der Subjektivität bedeutet für Habermas „eine Weichenstellung, die von der ontologischen Fragestellung der Metaphysik weg in Bereiche performativ gegenwärtiger Erfahrungen hinein führt“. 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“.

In Bezug auf die Reformation konzentriert sich Habermas 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“ markiert. Luther will laut seinem Interpreten „den performativen Eigensinn christlicher Glaubenswahrheiten“ retten und bringt deshalb den „methodischen Vorrang des performativen Sinns der religiösen Erfahrung vor dessen propositionalen Gehalt hermeneutisch zu Bewusstsein“. Mit seiner Entkopplung des Glaubensaktes von der durch die Sünde korrumpierten Vernunft und der theozentrischen Lehre von der Auslieferung an Gottes Erbarmen stosse der Reformator das Tor zur anthropozentrischen Wende auf und werde zum „Bahnbrecher nachmetaphysischen Denkens“.

Auf der Basis seines anthropologischen Pessimismus entkoppelt Luther die Gerechtigkeit vom Heil und profiliert 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“, zweitens eine veränderte Einstellung der Theologie, welche sich von der theoretischen Erfassung des Ganzen abwendet und dem „Nachvollzug der im Inneren des Subjekts aufspürbaren kommunikativen Erfahrung des Gläubigen im Umgang mit Gottes Wort zuwendet“. Die Entkopplung von Glaube und Wissen ist laut Habermas eine Konsequenz der Rechtfertigungslehre. Das Wie des Glaubensaktes hat Vorrang vor dem Glaubensinhalt. „Der Glaube ist eine Sache des Vertrauens, nicht der Erkenntnis.“ Der Theoretiker des kommunikativen Handelns diagnostiziert diese „fideistische Wendung“ als eine „selbstreferentielle Abkapselung des religiösen Glaubens“. 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 öffnet und damit die „Inklusion aller Gläubigen in die unbegrenzte Interpretationsgemeinschaft“ vorantreibt.

In der Konsequenz förderten die von Luther wortmächtig mitgeprägte Reformation und die protestantische Lehre Habermas zufolge die Säkularisierung der Staatsgewalt, die autonome Selbststeuerung, das prinzipienorientierte Handeln sowie den Eigensinn und die Autorität autonomer Wissenschaften.

Nachmetaphysisches Denken

Der Denker der kommunikativen Vernunft legt in seinem neuen Werk dezidiert dar, dass mit der in der Achsenzeit geschehenen, zeitgleichen Entstehung von Monotheismus und Metaphysik auch das nachmetaphysische Denken (ND) als Möglichkeit aufscheint. Während die griechische Kosmologie unterdessen entwurzelt worden ist, sind laut Habermas „semantische Gehalte biblischen Ursprungs in die Grundbegriffe des nachmetaphysischen Denkens überführt worden“. Er differenziert zwei konkurrierende Gestalten des ND, eine aus der Beobachterperspektive konzipierte naturalistische Form, welche, paradigmatisch bei Hume, die Dekonstruktion des religiösen Erbes betreibt. Dem steht ein aus der reflektierenden Perspektive von Beteiligten geschehendes Denken gegenüber, welches die systematische Aneignung religiöser Motive als ein unverzichtbares Erbe begreift. Dafür steht Kant, der laut Habermas dem „methodischen Atheismus des nachmetaphysischen Denkens gerecht werden will, aber gleichzeitig dem ‚dogmatischen Unglauben‘ eines in der Vernunft selbst wurzelnden Defätismus“ entgegentritt. Kant bedürfe allerdings noch einer unter den Prämissen des ND „nicht mehr überzeugenden Vernunftreligion“. Nach Hegels Tod führe die radikale Religionskritik seiner Schüler zu einem nicht mehr an das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie gebundenen ND. Die Gestalt des ND hat sich laut dem Frankfurter Philosophen in Peirces Pragmatismus durchgesetzt. Dessen Leistung charakterisiert er als „Detranszendentalisierung der Vernunft unter Prämissen einer sprachpragmatisch ansetzenden Philosophie der Praxis“.

Im Kantischen Denken verrate sich indessen eine mentalitätsbildende Kraft, „die den Leser zum autonomen Gebrauch seiner Vernunft ermutigen soll“. Ein solches Selbstverständnis teile auch unter Bedingungen des ND „mit dem verabschiedeten christlichen Glauben noch jene formale Doppelstruktur, die sich in der Formel ausspricht, dass sich die *fides quae* im Vollzug der *fides qua* bewähren muss“.

Fazit

Habermas zeigt sich in seinem Opus Magnum als ein Meister der Anverwandlung, der die großen Errungenschaften und Werke der religiös-theologischen und 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. Habermas stellt ganz im Gegenteil die Präsenz und die Potenziale von Religion heraus, die er nicht zuletzt an den Bindungskräften ihrer rituellen Performanz festmacht und als „Stachel im Bewusstsein einer säkularen Gesellschaft“ auffasst und anerkennt. Im Blick auf religiöse Erfahrungen, Handlungen und theologische Reflexionen weist er auf den sprachphilosophisch von ihm seit geraumer Zeit bedachten Zusammenhang von propositionalen Gehalten und performativen Kräften hin, die in der Ritualität ein Gegengewicht zum Säkularen bewahren und kommuniale sowie gesellschaftliche Bindungskräfte freisetzen. Die in vielen Facetten durch ihre okzidentale Geschichte hindurch untersuchte Religion erscheint aus der Perspektive des Säkularen als störendes und widerspenstiges Element, welches 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. Es ist aber nicht notwendig, dass das nachmetaphysische eo ipso ein nachreligiöses Denken sein muss. Die Vitalität von Religion spricht ebenso dagegen wie ihre andauernden propositionalen und performativen Beiträge zu Grundfragen des persönlichen Lebens und gesellschaftlichen Zusammenlebens.

An Paulus, Augustinus, Luther, Kierkegaard und anderen hat Habermas theologische Denkfiguren, Anstöße und Potenziale demonstriert, die die naturalistische und ökonomistische Dominanz der auf Bemächtigung angelegten Beobachterperspektive durchbrechen und demgegenüber die involvierte performative Erfahrung und Artikulation der Beteiligten betonen. Letztere bleibt von elementarer religiöser, gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Relevanz und Brisanz.

Habermas' Buch ist eine Einladung, den Diskurs zwischen Gläubigen, Andersgläubigen und Ungläubigen ebenso reflektiert wie historisch instruiert fortzusetzen. Mit seinem ausladenden Opus hat er eine Steilvorlage geliefert für das Bemühen um Vertiefung der Reflexion auf das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Proposition und Performanz und von dort aus um hermeneutisches Verständnis sowie kommunikative Verständigung.