

Johannes Fischer

Über das Verhältnis von Glauben und Wissen.

Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Genealogie des nachmetaphysischen Denkens.¹

1. Einleitung

Ich will vorausschicken, dass ich Jürgen Habermas' neues Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie*² mit großer Bewunderung und tiefem Respekt gelesen habe. Das betrifft die schier unglaubliche Rezeptionsfähigkeit des Autors in Bezug auf Erkenntnisse und Theorien aus den unterschiedlichsten Wissenschaftsgebieten. Und es betrifft seine Fähigkeit, sich durch diese Fülle des Materials einen in sich stimmigen Weg zu bahnen. Es ist keine einfache, aber eine überaus anregende Lektüre, und ich habe viel dabei gelernt.

Was Habermas bewegt, ist die Frage nach der Zukunft der Philosophie. Er sieht die heutige Philosophie vor einer Alternative, für die die Aufklärung der Moderne die Weichen gestellt hat, nämlich zwischen einer szientistisch verengten Vernunft und einer „komprehensiven“ Vernunft, die auf die rationale Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses gerichtet ist. Verbunden ist diese Alternative mit den Namen von *Hume* und *Kant*. „Die beiden Entwicklungspfade scheiden sich an der Frage, ob und gegebenenfalls wie die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt an dem Anspruch festhalten kann und soll, das im lebensweltlichen Hintergrund verankerte Welt- und Selbstverständnis der jeweils gegenwärtigen Generation zu erklären und so weit wie möglich im Lichte des wissenschaftlich akkumulierten und jeweils verbesserten Weltwissens kritisch zu prüfen und zu korrigieren.“³

Auch Religion ist Artikulation eines lebensweltlichen Welt- und Selbstverständnisses. Ja, Religion hat es recht eigentlich mit der Lebenswelt zu tun. Daher sieht sich die Philosophie in Verfolgung des Ziels, „das im lebensweltlichen Hintergrund verankerte Welt- und Selbstverständnis“ rational zu klären, auch auf die Religion verwiesen. Habermas rechnet damit, dass auch in Gegenwart und Zukunft die Religion eine Ressource sein kann für

¹ Dieser Text ist erschienen in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)*, 117. Jg. (2020), 316-346.

² Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2019.

³ Habermas, Bd. 1, 37.

Wahrheitsgehalte, die sich die Philosophie auf dem Wege rationaler Rekonstruktion und Klärung aneignen kann. Zwar „begründet sich das nachmetaphysische Denken, das sich vom *rechtfertigenden* Rekurs auf Glaubenswahrheiten emanzipiert hat, selbst aus eigenen Prämissen. ... Aber diese Grenzziehung nötigt die Philosophie nicht dazu, die Möglichkeit auszuschließen, dass sich in religiösen Überlieferungen *auch weiterhin* Wahrheitsgehalte auffinden lassen, die gegebenenfalls auf dem Wege einer hermeneutisch sensiblen Übersetzung als *wahrheitsfähige* Aussagen im allgemein zugänglichen Diskurs eingeholt werden können.“⁴

Wie schon gesagt, betrifft dies nicht nur religiöse Überlieferungen der Vergangenheit. Vielmehr sieht Habermas die heutige Philosophie vor der Aufgabe, ihr Verhältnis zum *gegenwärtigen* religiösen Bewusstsein, wie es in der Theologie reflexiv wird, zu klären, und zwar indem sie die gemeinsame Herkunft und die vielfältigen wechselseitigen Einflüsse zu verstehen sucht: „Diese moderne Vernunft wird sich nur selbst verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein klärt, indem sie den gemeinsamen Ursprung der beiden komplementären Gestalten des Geistes aus jenem Schub der Achsenzeit begreift.“⁵

Dies ist die Intention dieses voluminösen Werkes, das den Bogen schlägt von den Anfängen menschlicher Vergesellschaftung und der mythischen Zeit über die Weltbildrevolution der Achsenzeit, die Entstehung der christlichen Theologie und die Synthese von christlichem Glauben und philosophischem Denken bis hin zur Aufklärung der Moderne und den Weichenstellungen des 19. Jahrhunderts für die Gegenwart. Die leitende These dabei ist, dass diese Entwicklung sich als ein *Lernprozess* vollzogen hat, bei dem neue Entwicklungsschübe jeweils durch kognitive Dissonanzen ausgelöst wurden, die den Rahmen des überkommenen Denkens sprengten. Der Autor selbst vertritt dabei eine an Kant orientierte Auffassung von Vernunft, die auch bei der Rekonstruktion der einzelnen Entwicklungsstadien immer wieder durchscheint.

Ich habe dieses Werk als Theologe gelesen, dem zwar aufgrund der engen Verschwisterung von Theologie und Philosophie, wie Habermas sie nachzeichnet, auch die Zukunft der Philosophie ein Anliegen ist, dessen Interesse aber vor allem der Zukunft der Kirche und der

⁴ AaO. 77f.

⁵ Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: Michael Reder / Josef Schmidt, Hg., Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008, S. 26-36.

Theologie gilt. Die folgenden Bemerkungen und Anfragen sind von diesem Hintergrund her zu verstehen.

Meine grundsätzliche Anfrage geht dahin, ob in Habermas' Darstellung das Eigentümliche sowohl des Mythos als auch der Religion adäquat getroffen ist. Um es direkt zu sagen: Mich überzeugt die These nicht, dass das Sakrale aus Instabilitäten und Krisen sprachlich vermittelter Vergesellschaftung zu begreifen ist und dass das, was hier als „höhere Gewalt“ erfahren und verehrt wird, aus der „kollektive<n> Erfahrung des Aufatmens“ hervorgeht, „wenn sich Verknotungen im kommunikativ gewobenen Band der Intersubjektivität lösen“⁶. Damit steht eine zweite Anfrage in engem Zusammenhang, nämlich ob in der geschichtlichen Rekonstruktion, die Habermas vornimmt, das Konzept der Achsenzeit nicht dazu verführt, die tiefe Differenz zwischen jüdischem Monotheismus und griechischer Aufklärung zu nivellieren, indem vor allem das Gemeinsame der achsenzeitlichen Entwicklungsschübe herausgearbeitet wird. Damit aber bliebe das Verhältnis von religiösem Glauben und aufgeklärtem Wissen unterbelichtet. Damit verbindet sich eine dritte Anfrage, nämlich ob es, wenn man das Eigentümliche von Mythos und Religion in Rechnung stellt, angemessen ist, die Entwicklung vom mythischen Weltbild bis zum aufgeklärten Denken der Moderne als einen kognitiven Lernprozess zu begreifen, bei dem jeweils kognitive Dissonanzen neue Entwicklungsschübe ausgelöst haben. Ist dies nicht vom aufgeklärten Denken der Moderne her gedacht, in dem wir Heutigen uns bewegen, und werden damit Mythos und Religion nicht einfach unter diese Art des Denkens subsumiert? Schließlich überzeugt mich auch die Auffassung nicht, die Habermas bezüglich des Verhältnisses von nachmetaphysischem Denken und religiösem Glauben entwickelt. Ich werde im letzten Teil dieser Überlegungen die These vertreten, dass ein und derselbe Mensch widerspruchsfrei an beidem partizipieren kann, also inmitten der entzauberten Welt ohne Gott seinen Glauben an Gott leben kann, ohne dass das eine durch das andere auch nur die geringste Einschränkung erfährt.

Ich werde so vorgehen, dass ich der Reihe nach den Mythos, die Religion und die Aufklärung behandle, jeweils in Auseinandersetzung mit den diesbezüglichen Ausführungen von Habermas. Der Schlussabschnitt befasst sich dann mit dem Verhältnis von säkularer Vernunft und religiösem Glauben sowie mit den Folgerungen, die sich hieraus für die Theologie und die Philosophie ergeben.

⁶ Habermas, Bd. I, aaO. 270

2. *Der Mythos*

Ich beginne mit dem Verständnis des Mythos. Ich will dazu ein Zitat an den Anfang stellen, das für Habermas' Interpretation der achsenzeitlichen Weltbildrevolution aufschlussreich ist:

„Der Abstraktionsschritt von den Göttern zu Gott oder dem Göttlichen sprengt den kategorialen Rahmen narrativer Darstellungen, indem er von einem transzendenten Bezugspunkt aus den Blick auf die heilsrelevante Verfassung der Welt oder der Weltgeschichte eröffnet. Dieser Blick dringt durch die ontische Stufe der wahrnehmbaren und erzählbaren Dinge und Ereignisse hindurch in die Tiefe eines Explanans hinter den Dingen und Ereignissen – und dringt vor zum *Wesen*, das den *Erscheinungen* zugrunde liegt.“⁷

Es soll hier die Frage noch zurückgestellt werden, ob es zutrifft, dass der jüdische Monotheismus den kategorialen Rahmen narrativer Darstellungen sprengt, und ob es angemessen ist, ihn mittels der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung zu begreifen. Hier soll zunächst die Abgrenzung zum Mythos interessieren, die Habermas vornimmt, um das Neue der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung herauszustellen. Scheint es doch im Mythos an einer entsprechenden Unterscheidung zu fehlen:

„*Die Ausdrucksrelation* zwischen dem Zorn Poseidons und dem Sturm auf hoher See stellt die Beziehung zwischen zwei empirischen Zuständen her, die *auf der gleichen ontischen Stufe* nebeneinander oder nacheinander in der Welt auftreten. In der *logisch-semantischen Relation* zwischen Wesen und Erscheinung drückt sich hingegen eine ontologische Schichtung zwischen Gegenständen begrifflicher und sinnlicher Art aus. Das Wesen ist, gleichviel ob es als Substanz, Gesetz beziehungsweise Idee oder als Gedanke beziehungsweise Intention Gottes gedeutet wird, begrifflicher und geistiger Natur.“⁸

Ist es wahr, dass es sich bei dem Zorn Poseidons und dem Sturm auf hoher See um zwei empirische Zustände handelt, „die auf der gleichen ontischen Stufe nebeneinander oder nacheinander in der Welt auftreten“? Der Schlüssel zum Verständnis des Mythos und der Religion liegt in der Beobachtung, dass beide es mit Wirklichkeit im Modus der *Präsenz* zu tun haben, also mit Wirklichkeit, wie sie *erlebt* und *erlitten* wird. Ein Beispiel für das Gemeinte ist das, was der Zeuge eines Autounfalls erlebt: Quietschende Reifen, ein dumpfer Aufprall, ein Mensch, der in seinem Blut liegt. Das Erlebte, wie überhaupt *Wirklichkeitspräsenz*, wird

⁷ AaO. 318

⁸ AaO. 319

sprachlich durch *Narrative* artikuliert. Zum Kontrast vergegenwärtige man sich, wie sich der Autounfall in einem Polizeiprotokoll liest. Hier geht es um die möglichst genaue *Beschreibung* der feststellbaren *Tatsachen*.

Man stelle sich nun Menschen vor, für die es Wirklichkeit nur und ausschließlich im Modus ihrer Präsenz gibt: Wie können sie sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit dessen, was sie erleben, orientieren? Offensichtlich ist dies nur möglich, wenn es in den vielen einzelnen raumzeitlichen Ereignissen und Begebenheiten, die sie erleben, identisch Wiederkehrendes gibt, so dass die unendliche Mannigfaltigkeit sich auf überschaubar Vieles reduziert. Im Unterschied zu den raumzeitlichen Ereignissen und Begebenheiten kann dieses identisch Wiederkehrende nicht an einen bestimmten Raum oder eine bestimmte Zeit gebunden sein, sondern es muss etwas jenseits der raumzeitlichen Dinge und Ereignisse sein; denn andernfalls könnte es darin nicht identisch wiederkehren. Andererseits muss es als in ihnen präsent erlebt werden können, denn sonst könnte es die Mannigfaltigkeit dessen, was erlebt wird, nicht strukturieren. Ein Beispiel ist *die Nacht*, von der der Mythos erzählt, welche sich in jeder neuen Nacht im Modus der Präsenz identisch wiederholt. Ein anderes Beispiel ist der Zorn Poseidons, der in jedem Sturm auf hoher See aufs Neue als präsent erlebt wird.⁹

Es gibt also auch hier eine *Schichtung* zwischen dem, was unmittelbar sinnenfällig erlebt wird (der Sturm auf hoher See), und dem, was *in dem sinnenfällig Erlebten erlebt wird* (der Zorn des Poseidon). Hierauf beruht das für das mythische Denken eigentümliche *Verstehen*: Es geht darum, Präsenz aus Präsenz zu verstehen, nämlich die Präsenz dessen, was sinnenfällig vor Augen ist, aus der Präsenz von etwas anderem, das in ihm präsent ist. Weil Letzteres nicht Raum und Zeit unterworfen ist, handeln seine narrativen Artikulationen in Gestalt der mythischen Erzählungen von Begebenheiten jenseits der raumzeitlich verfassten Welt. Sie haben sich niemals in Raum und Zeit ereignet, aber sind doch immer, nämlich in Gestalt ihrer wiederkehrenden Präsenz in den raumzeitlichen Ereignissen und Begebenheiten. Die mythischen Erzählungen geben Antwort auf die Frage, womit der Mensch es in den raumzeitlichen Präsenzerfahrungen zu tun hat, und sie lassen ihn auf diese Weise *verstehen*, was er erlebt, und wie es dazu kommt, dass er es erlebt, zum Beispiel weil der den Zorn des Poseidon erregt hat. Das bedeutet, dass das eigentlich als präsent Erlebte nicht das ist, was sinnenfällig vor Augen ist, sondern dasjenige, was in dem sinnenfällig Erlebten präsent ist: „Die

⁹ Zum Phänomen der identischen Wiederholung vgl. Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München: Verlag C.H.Beck, 1985, 135ff.

Liebe ist Anwesenheit der Aphrodite, der Krieg Anwesenheit des Ares usf.“¹⁰, und so wird auch der Sturm auf hoher See *als* Präsenz des Zornes des Poseidon erlebt. Dass sich in den mythischen Erzählungen kategoriale Grenzen zwischen Menschen, Tieren und Göttern verwischen, hat seinen Grund darin, dass die mythische Weltsicht aufgrund ihrer reinen Präsenzorientierung nicht kategorial geordnet ist. Und der Mythos kann ja die Vorstellungen von dem, was von Jenseits der Zeit her durch seine Präsenz in der Zeit das Zeitliche bestimmt, von nirgendwo anders her nehmen als von dem her, was in der zeitlichen Welt sinnfällig vor Augen ist.

Treffen diese Überlegungen zu, dann lässt sich das Eigentümliche der achsenzeitlichen Weltbilder gegenüber dem Mythos nicht daran festmachen, dass sie eine Schichtung aufweisen zwischen der raumzeitlichen, sinnfälligen Welt und einer den Sinnen entzogenen Sphäre jenseits von Raum und Zeit, die gleichwohl in der raumzeitlichen Welt in „Erscheinung“ tritt. Eine solche Schichtung weist auch der Mythos auf. Beschränkt man sich auf den okzidentalen Bereich, dann sind es vielmehr zwei grundverschiedene und sich völlig unabhängig voneinander entwickelnde Wirklichkeitsauffassungen, in die die mythische Weltsicht übergeht, nämlich der jüdische Monotheismus einerseits und die griechische Aufklärung andererseits. In beiden bleibt die für den Mythos charakteristische Schichtung erhalten, wenn auch in sehr veränderter Gestalt. Was beide unterscheidet, ist die Tatsache, dass im jüdischen Monotheismus auch die Präsenzorientierung erhalten bleibt, die für den Mythos charakteristisch ist, während in der griechischen Aufklärung die präsenzorientierte Wirklichkeitsauffassung überwunden wird. Mit diesen beiden Entwicklungen werden für die weitere okzidentale Entwicklung die Weichen gestellt für die Unterscheidung zwischen *Glaube* und *Wissen*.

3. *Die Religion*

Um den Unterschied zwischen mythischer Wirklichkeitsauffassung und jüdischem Monotheismus zu begreifen, muss man sich eine Eigentümlichkeit der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung vergegenwärtigen. Die Erkenntnis der Präsenz von etwas oder von jemandem ist mit einer Veränderung des Ortes des Erkennenden verbunden, nämlich mit seiner Lokalisierung im Raum der Präsenz des Erkannten. In jeder Begegnung mit einem Menschen machen wir diese Erfahrung. In diesem Sinne kann man von `Präsenzräumen` sprechen, in denen Menschen sich aufhalten und zwischen denen sie ständig wechseln.

¹⁰ Hübner, aaO. 128.

Diese Präsenzraumgebundenheit des menschlichen Lebensvollzugs hat fundamentale epistemische Implikationen. Unser Wahrnehmen und Erkennen hängt entscheidend davon ab, in welchem Präsenzraum wir uns aufhalten und orientieren. Man mag sich dies an einer einfachen Armbewegung verdeutlichen, die wir an einem anderen Menschen wahrnehmen. Wir können in ihr eine Handlung vor uns haben, z.B. ein Winken, mit dem jemand begrüßt wird. Und wir können in ihr ein Körperereignis vor uns haben, das durch Muskelkontraktionen und Impulse des zentralen Nervensystems ausgelöst worden ist. Auf den ersten Blick mag es nahe liegen, beides als unterschiedliche subjektive Wahrnehmungen ein und desselben zu interpretieren. Doch was wäre dieses 'etwas', das indifferent ist gegenüber der Unterscheidung zwischen Handlung und Ereignis? Und wie kann etwas, das indifferent ist gegenüber dieser Unterscheidung, als Handlung wahrgenommen werden? Oder als Ereignis? Viel plausibler ist die Annahme, dass hier nicht ein und dasselbe auf unterschiedliche Weise, sondern dass hier zwei verschiedene Dinge wahrgenommen werden, einerseits eine Handlung und andererseits ein Ereignis. Der Unterschied aber ist in zwei verschiedenen Lokalisierungen des Wahrnehmenden begründet, einerseits im Raum der Präsenz dessen, der den Arm bewegt und dessen Präsenz bis in diese Bewegung hinein wahrgenommen wird ('Er winkt'), und andererseits in einem Raum, in dem diese Präsenz ausgeblendet ist und nicht ein Leib, sondern ein Körper vor Augen ist.¹¹

Auch das Leben der Menschen der mythischen Zeit bewegt sich im ständigen Wechsel zwischen unterschiedlichen Präsenzräumen, die durch die Präsenz von Göttern und numinosen Wesen bestimmt sind. Ein Beispiel ist der von den Erinnyen gehetzte Ödipus, der Zuflucht findet in einem heiligen Hain, der dem Gott Apoll geweiht ist. Da können die Erinnyen nicht hinein, weil der Hain von der Anwesenheit des Apoll erfüllt ist, und so kann Ödipus hier Ruhe finden. Dabei ist auch das Wahrnehmen und Erkennen der Menschen der mythischen Zeit bestimmt durch die Präsenzräume, in dem sie sich jeweils aufhalten. Auf hoher See bewegen sie sich dem Bereich, der durch die Präsenz des Poseidon bestimmt ist, und so nehmen sie in den tobenden Wellen dessen Zorn wahr.

¹¹ Wie man sich an diesem Beispiel verdeutlichen kann, hat dies Implikationen für die Frage, wie Handlungsfreiheit und kausale Determination zusammenbestehen können. Die Bestreitung der Handlungsfreiheit durch die Neurobiologie übersieht die Tatsache, dass die Wahrnehmung einer Handlung und die Wahrnehmung neurobiologischer Kausalitäten in unterschiedlichen Präsenzräumen verankert sind, die nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Die Neurobiologie hat es mit Ereignissen zu tun, nicht mit Handlungen, und daher kann sie auch keine Aussagen über Handlungsfreiheit machen. Vgl. dazu Johannes Fischer, Handlungsfreiheit und kausale Determination. Eine Kritik des neurobiologischen und psychologischen Determinismus, <http://profjohannesfischer.de/2016/02/01/handlungsfreiheit-und-kausale-determination-eine-kritik-des-neurobiologischen-und-des-psychologischen-determinismus/>

Der entscheidende Unterschied zwischen monotheistischer Religion und mythischer Wirklichkeitsauffassung liegt darin, dass die mythischen Götter *in den* raumzeitlichen Ereignissen und Begebenheiten präsent sind, während Gott dies nicht ist. In diesem Sinne ist Gott *weltjenseitig*, was mehr ist als nur dies, dass er nicht Raum und Zeit unterworfen ist. Das sind auch die mythischen Götter nicht. Er ist weltjenseitig, weil er nicht in Weltlichem präsent wird und auf diese Weise die raumzeitlichen Dinge und Ereignisse bestimmt. Vielmehr tut er Letzteres *mittelbar* durch seinen *Geist* und dessen Präsenz in der Welt. `Geist' (*pneuma*) meint in Mythos und Religion nichts anderes als eben das, was von jenseits der Zeit her – d.h. von der Sphäre des *Aion*, des Ewigen her – *durch seine Präsenz in der Zeit* das Zeitliche bestimmt. In dieser Weise wird das Werden und Gedeihen in der Natur, wie es an einem herrlichen Frühlingstag vor Augen ist, auf die Präsenz von Gottes Atem oder Geist zurückgeführt: „Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und Du machst neu die Gestalt der Erde“ (Psalm 104,30). Man kann daher die biblische Rede von der Schöpfung nicht ärger missverstehen, als wenn man die Schöpfung kausal denkt, d.h. als eine Tatsache, die durch eine andere Tatsache, nämlich das Schaffen Gottes, bewirkt wird.¹² Aufgrund ihrer Präsenzorientierung kennen Mythos und Religion keine „Tatsachen“, und sie kennen daher auch keine Kausalität. Sie begreifen vielmehr Präsenz aus Präsenz.

Aus der Weltjenseitigkeit Gottes erklärt sich die eigentümliche Gestalt, die das *Sakrale* im Judentum und Christentum annimmt. Wie angedeutet, erklärt Habermas das Sakrale aus Krisenerfahrungen, die aus der in sich spannungsvollen, sprachlich vermittelten Vergesellschaftung erwachsen. Seine Hypothese ist, „dass sich eine zutiefst ambivalente *Gattungserfahrung*, nämlich die für den evolutionären Ursprung von *Homo sapiens* entscheidende Umstellung auf einen umwälzend neuen Modus der Vergesellschaftung in der schwächeren Form von Resonanzen immer dann *wiederholt*, wenn das gesellschaftliche Kollektiv durch unerwartet unbeherrschbare Umstände in Krisen gestürzt oder der Einzelne an Bruchstellen des Lebenszyklus aus dem Gleichgewicht gerät. Die Regeneration einer Gesellschaft nach der Überwindung anomischer Zustände oder die Wiedergeburt des sozialen Selbst nach dem Untergang einer überwundenen Identitätsstufe werden zugleich als *katastrophische und rettende* Prozesse erfahren, die sich schicksalhaft *an* den vergesellschafteten Subjekten *vollzieht*. Beide Elemente, die ohnmächtige (!) Erfahrung der

¹² Johannes Fischer, Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 41 (1994), 491-514.

rettenden (!) Befreiung aus einer vernichtenden (!) Gefahr, spiegeln sich im ambivalenten, gleichermassen von Erschrecken und Ehrfurcht geprägten Modus des Umgangs mit sakralen Gewalten. ... Worin könnte sich das glückliche Wiedereinspielen einer aus der Balance geratenen, aber tragenden Intersubjektivität besser ausdrücken als im Glauben an das Walten sakraler, die jeweils eigenen Kräfte transzendierender Mächte?¹³ Auf der Linie dieses Verständnisses des Sakralen liegt das Neue der achsenzeitlichen Weltbilder darin, dass sie „das Sakrale in eine Macht transformieren, die eine *rettende Gerechtigkeit verheisst*, indem sie die Erlangung des Heils *mit einem ethisch anspruchsvollen Heilsweg verkoppeln*, also die Errettung aus irdischer Not ausdrücklich von der Befolgung eines universalistischen Ethos abhängig machen.“¹⁴

In den zitierten Sätzen wird der Glaube an das Walten sakraler Mächte psychologisch erklärt aus der „ohnmächtigen (!) Erfahrung der rettenden (!) Befreiung aus einer vernichtenden (!) Gefahr“. Dies geschieht aus der Perspektive eines Beobachters, der sich fragt, woher es kommt, dass Menschen an das Walten sakraler Mächte glauben. Demgegenüber ist zu fragen, ob sich solcher Glaube nicht erst adäquat erschließt, wenn man seine eigene Perspektive zu verstehen sucht. Versteht man Ausdrücke wie „Gewalten“ oder „Mächte“ nicht erst, wenn man sie von der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung religiösen Glaubens her begreift als Ausdrücke, die Präsenzerfahrungen artikulieren? Legt man diese Wirklichkeitsauffassung zugrunde, dann ergibt sich ein durchaus anderes Verständnis des Sakralen. Oben wurde gesagt, dass Gott im Unterschied zu den mythischen Göttern nicht *in den raumzeitlichen Dingen und Ereignissen* präsent ist. Das schließt jedoch eine andere Art von Präsenz nicht aus, nämlich seine Präsenz im Kultus, in den religiösen Vollzügen, in denen die Gemeinde seine Gegenwart aufsucht, im Vollzug der Sakramente, in der Heiligen Schrift, im Gebet. So begibt sich der Psalmbeter mit seinem Gebet in den Raum der Gegenwart dessen, den er anruft. Überhaupt kann man darin einen wesentlichen Sinn religiöser Praxis sehen, nämlich dass sie in den Präsenzraum des Heiligen vermittelt. Die mythische Erfahrung rettender Präsenzzräume, wie sie Ödipus zuteil wurde, ist dabei auch dem religiös Gläubigen vertraut. Darin liegt der Trost der Psalmen, ein Trost, der sich auch dem mitteilt, für den das, was mit dem Psalm erlebt wird, nicht in Erfüllung geht. Es ist die Teilhabe an einem Präsenzraum, der die Welt transzendiert und daher Zuflucht gewährt vor den Chaosmächten und Gewalten, die in der Welt die Seele bedrängen. Einen solchen die Welt transzendierenden Präsenzraum gibt es im Mythos nicht.

¹³ Habermas, aaO. 196-198.

¹⁴ AaO. 306

Die Hoffnung auf das ewige Leben ist Hoffnung darauf, einmal endgültig in diesen Präsenzraum einzugehen und ewigen Frieden zu finden. Diese rettende Kraft hat das Sakrale freilich nur, wenn es strikt von den weltlichen Dingen und Ereignissen geschieden bleibt und nicht *in diesen* aufgesucht wird. Denn damit würde es mit einem Götzen vertauscht.

Weil Religion es mit Präsenz zu tun hat und weil daher das Wort `Gott´ etwas *artikuliert*, das nur in der Seinsweise der Präsenz da ist, sei es unmittelbar im Kultus oder mittelbar in der Präsenz seines Geistes und Wirkens in der raumzeitlichen Welt, kann von Gottes *Wirklichkeit* nur so gesprochen werden, dass dabei die Lokalisierung des Sprechenden im Raum dieser Wirklichkeit immer mitenthalten ist. Dies kennzeichnet die *religiöse Rede* von Gott, im Unterschied zur philosophischen Thematisierung von etwas bloß Gedachtem, das mit dem Wort `Gott´ *bezeichnet* wird. In dieser die eigene Lokalisierung in sich schließenden Weise ist zum Beispiel in den Briefen des Paulus von Gott die Rede, und diese sind an Menschen gerichtet, die mit Paulus diese Lokalisierung teilen und die daher *Bekanntschaft* haben mit der Wirklichkeit, von der die Rede ist. Was hier Bekanntschaft heißt, das ist auch uns Heutigen aus säkularen Kontexten vertraut. Gibt es doch Dinge, die nur aufgrund ihrer Gegenwart erkannt und gekannt werden können. Menschliche Personen sind von dieser Art. Von Menschen, denen wir nie begegnet sind, können wir nicht sagen, dass wir sie „persönlich“ kennen. Wir mögen ihre Namen kennen. Oder wir mögen das eine oder andere über sie wissen. Wir mögen uns aufgrund dessen, was wir über sie gehört haben, eine bestimmte Vorstellung von ihnen gebildet haben. Aber wir haben keine Bekanntschaft mit ihnen, d.h. wir können mit ihren Namen nicht die Person verbinden, für die der Name steht. Und keine *Kennzeichnung* oder *Beschreibung* kann uns diese Person vergegenwärtigen. Daher ist die Begegnung mit einem Menschen, von dem wir schon oft gehört haben, ohne ihm je begegnet zu sein, jedes Mal ein Aha-Erlebnis: Ah, das ist die Person, welche sich hinter diesem Namen verbirgt! Der Gebrauch des Vornamens einer Person verweist in der Regel darauf, dass der Sprecher in einem solchen Bekanntschaftsverhältnis zu dieser Person steht, und er setzt voraus, dass auch der Angesprochene mit dieser Person bekannt ist und daher weiß, wovon die Rede ist.

Von dieser Art ist auch die religiöse Verständigung über Gott – „Ist Gott für uns, wer kann gegen uns sein?“ (Rm 8,31) –, und das unterscheidet sie von der philosophischen Thematisierung eines Gottesgedankens, die im Modus der Kennzeichnung bzw. Beschreibung erfolgt. Der Unterschied zeigt sich nicht zuletzt daran, dass beim religiösen Gebrauch des Wortes `Gott´ die Frage, ob Gott existiert, keine sinnvolle Frage ist. Denn bei diesem Gebrauch

ist im Wort `Gott´ seine Präsenz in der Wirklichkeit bereits enthalten. Das wäre, wie wenn man in Bezug auf den gemeinsamen Bekannten Klaus fragen würde, ob Klaus existiert, was offensichtlich keinen Sinn macht. Was der ontologische Gottesbeweis mit gedanklichen Mitteln zu zeigen versucht, nämlich dass in dem, was das Wort `Gott´ bedeutet, die Existenz Gottes enthalten ist, das ist beim religiösen Gebrauch des Wortes `Gott´ in Bezug auf Gottes Präsenz fraglos der Fall.

Eine andere Implikation von Gottes Seinsweise ist, dass die Antwort auf die Frage, wer Gott ist, die Gestalt von Narrativen hat, welche Ereignisse und Begebenheiten artikulieren, in denen Menschen die Präsenz und das Wirken Gottes erfahren haben. Dabei spielen in der jüdischen Tradition in der Tat Geschichten von der rettenden Befreiung aus vernichtenden Gefahren eine zentrale Rolle. Aber man muss fragen, ob es sich bei diesen Gefahren tatsächlich, wie Habermas meint, um Krisen handelt, die aus der sprachlich vermittelten Vergesellschaftung erwachsen. In den Befreiungsgeschichten Israels geht es vor allem um Auseinandersetzungen mit anderen Völkern, durch die Israel unterdrückt und geknechtet worden ist.

Habermas´ Intention geht, wie gesagt, dahin, das Sakrale als Reaktion auf „akute Erschütterungen der gesellschaftlichen Balance“¹⁵ zu rekonstruieren. Diese „rufen eine Praxis auf den Plan, in der sich die individuellen Mitglieder ihrer Abhängigkeit vom mächtigen Kollektiv auf dem Wege einer aggressionshemmenden `Submission unter das Höhere´ (Schelling) vergewissern. Diese Art der Vergewisserung nimmt eine selbstreferentielle Form an, weil der Referent nichts ist, worauf sich `in der Welt´ mit Fingern zeigen lässt. Der Referent, das Heilige oder die rettende, Unheil abwehrende Macht, ist Spiegelbild der Problemlage, die sich mit der sprachlichen Vergesellschaftung von Kognition und Motivation einstellt.“¹⁶ Könnte es nicht demgegenüber sein, dass die Tatsache, dass das Heilige nichts ist, worauf sich in der Welt mit Fingern zeigen lässt, mit der Struktur der präsenzorientierten religiösen Wirklichkeitsauffassung zu tun hat statt mit der Selbstreferentialität der Vergewisserung der eigenen Abhängigkeit von einem mächtigen Kollektiv in Anbetracht von Krisen der sprachlichen Vergesellschaftung von Kognition und Motivation? Habermas´ psychologische Erklärung des Sakralen unterscheidet nicht zwischen der Dimension des Sakralen und seiner inhaltlichen Bestimmtheit. Vielmehr sollen die „Erschütterungen der gesellschaftlichen Balance“, indem sie die Mitglieder zur „`Submission unter das Höhere´“ veranlassen, beides

¹⁵ AaO. 269

¹⁶ Ebd.

zugleich hervorbringen, die Dimension des Sakralen und seine Bestimmtheit als rettende Macht. Das ist wenig plausibel. Einleuchtender ist es, die Dimension des Sakralen in dem präsensorientierten Wirklichkeitsverständnis aufzusuchen, das für die Religion eigentümlich ist.

Die Bedeutung des Kultus erschöpft sich nicht darin, dass dieser in den Präsenzraum des Heiligen vermittelt. Der Kultus ist vielmehr der Ort, von dem her die Präsenz Gottes in der Welt erschlossen wird. Auch hier gibt es einen charakteristischen Unterschied zum Mythos. Bei diesem geht es darum zu verstehen, was gewissermaßen „hinter“ dem ist, was in Raum und Zeit sinnfällig vor Augen ist, ganz so, wie wenn man einen Strauch vor Augen hat, dessen Zweige und Äste durch etwas bewegt werden, und verstehen will, was es ist, das diese Bewegung verursacht. Demgegenüber vermittelt der Kultus bereits in den Präsenzraum dessen, der durch seinen Geist in der Welt gegenwärtig ist, und hier geht es daher umgekehrt darum, sehend zu machen für diese Gegenwart in den weltlichen Geschehnissen und Begebenheiten, damit aber zugleich für die Herrlichkeit und Güte dessen, der darin gegenwärtig ist. So wird im Schöpfungspsalm die vor Augen liegende Herrlichkeit der Schöpfung als Gegenwart der Herrlichkeit und Fürsorge des Schöpfers artikuliert (vgl. Psalm 104). Oder es wird die Errettung aus tiefer Not als Gegenwart der helfenden Güte Gottes artikuliert. Der Blick ist hier nicht auf das gerichtet, was hinter den sinnfälligen Dingen und Ereignissen ist, sondern vielmehr auf diese selbst, um darin der Präsenz von Gottes Geist und Wirken gewahr zu werden, von woher Licht fällt auf die Herrlichkeit und Güte Gottes selbst.

Im Vergleich mit dem Mythos erfährt hier also die sinnfällig gegebene raumzeitliche Welt eine ungeheure Aufwertung. Es kann daher keine Rede davon sein, dass mit dem „Abstraktionsschritt von den Göttern zu Gott oder dem Göttlichen“ ein Blick etabliert wird, der „durch die ontische Stufe der wahrnehmbaren und erzählbaren Dinge und Ereignisse hindurch<dringt> in die Tiefe eines Explanans hinter den Dingen und Ereignissen“ und vordringt „zum *Wesen*, das den *Erscheinungen* zugrunde liegt.“¹⁷ Auf die jüdische und christliche *Religion* trifft das nicht zu. Und ebenso wenig trifft darauf die Aussage zu, dass „alle achsenzeitlichen Weltbilder ... die Weichen für einen *Idealismus* <stellen>, der den Wesensgrund der Welt oder der Weltschöpfung als Geist begreift.“¹⁸ Das Wort `Geist` meint innerhalb der präsensorientierten religiösen Wirklichkeitsauffassung des Judentums und

¹⁷ AaO. 318.

¹⁸ AaO. 320.

Christentums etwas völlig anderes als innerhalb einer philosophischen Wirklichkeitsauffassung, wie sie mit dem Wort 'Idealismus' bezeichnet wird. Bei seiner religiösen Verwendung geht es nicht um etwas, das *hinter* den wahrnehmbaren und erzählbaren Dingen aufgesucht wird in Gestalt eines Wesensgrundes der Welt, sondern um etwas, das *in den* wahrnehmbaren und erzählbaren Dingen präsent ist im Sinne der Präsenz des Ewigen im Zeitlichen. Die Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung bildet sich demgegenüber in der griechischen Aufklärung heraus. In ihr findet die mythische Blickrichtung auf das, was hinter den wahrnehmbaren raumzeitlichen Dingen und Ereignissen ist, ihre Fortsetzung, wie man besonders bei Platon sehen kann.

Das Eigentümliche des religiösen Wirklichkeitsverständnisses gegenüber dem mythischen zeigt sich besonders im christlichen Gedanken der Menschwerdung Gottes. Bei ihrem Bemühen, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in philosophischer Begrifflichkeit zu durchdenken, ist der christlichen Theologie dieser Gedanke zur Zweinaturenlehre geronnen, die Menschheit und Gottheit als zwei „Naturen“ bzw. zwei Arten von Eigenschaftsketten zu denken suchte. Doch legt man das präsenzorientierte Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens zugrunde, dann geht es darum, dass die zeitliche Geschichte und Verkündigung des Menschen Jesus zu etwas wird, das von jenseits der Zeit her, also von der Sphäre des Ewigen her, durch seine Präsenz in der Zeit das Zeitliche bestimmt, wie dies in folgenden Sätzen des Paulus zum Ausdruck kommt: „Wir sind von allen Seiten bedrängt, aber wir ängstigen uns nicht. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht. Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um. Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar wird.“ (2. Kor, 4,8-10) In diesen Sätzen nimmt Paulus die eigene Bedrängnis und Verfolgung als Präsenz des Sterbens Jesu wahr. Und da das Sterben Jesu mit seiner Auferstehung einen unlösbaren Zusammenhang bildet, überträgt sich mit dieser Wahrnehmung auch die Perspektive der Auferstehung als „Offenbarwerden des Lebens Jesu an unserem Leibe“ auf diese Erfahrungen.

Wie der Mythos von etwas erzählt, das *immer ist*, so kommt in diesen Sätzen auch das Sterben Jesu als etwas zur Sprache, das immer ist bzw. das „wir allezeit an unserem Leibe tragen“, und mit dieser Allgegenwart des Sterbens ist auch die Hoffnung auf Auferstehung allgegenwärtig: wo immer Bedrängnis und Verfolgung erlitten wird. Während jedoch der Mythos von etwas erzählt, das sich *niemals* ereignet hat, nimmt Paulus auf etwas Bezug, das sich tatsächlich

ereignet hat. Es macht das innere Spannungsmoment des christlichen Glaubens aus, dass sich in ihm Zeitliches und Ewiges in dieser Weise verbinden und ein einmaliges Geschehen zu etwas wird, das immer ist. Dies ist es, was die christliche Tradition mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als *Mensch* und als *Gott* zum Ausdruck bringt: Er ist Mensch als der, von dem die Evangelien erzählen und der unter Pontius Pilatus ans Kreuz geschlagen worden ist; und er ist Gott, insofern seine textgewordene, in der christlichen Gemeinde tradierte Geschichte die Wirklichkeit im Ganzen qualifiziert, so wie sie für Paulus dessen Bedrängnis und Verfolgung qualifiziert.¹⁹ So verstanden heißt, an die Gottheit Jesu glauben: die in ihrer Präsenz erlebte und erlittene Wirklichkeit im Lichte der Texte wahrnehmen, die seine Geschichte erzählen. Das Skandalon des christlichen Glaubens liegt darin, dass es die Geschichte eines endlichen, leidensfähigen, schmachvoll gekreuzigten Menschen ist, von dem her die Wirklichkeit im Ganzen ihre Bestimmtheit bezieht, d.h. in der Gott begegnet. Das hat gerade in ethischer Hinsicht eine eminente Bedeutung gehabt im Hinblick auf die Sensibilisierung für jene, die auf der Schattenseite des Lebens stehen, wofür Texte wie Mt 25,35ff – wonach Jesus, und in ihm Gott, in den Hungernden, Kranken, Gefangenen usw. gegenwärtig ist – eine zentrale Rolle gespielt haben.²⁰

Wie mit den bisherigen Überlegungen deutlich geworden ist, unterscheiden sich die Wirklichkeitsauffassungen des Mythos und der Religion nicht einfach nur durch das, was es jeweils in ihnen gibt, zum Beispiel im einen Fall Götter und im anderen Fall Gott. Sie unterscheiden sich vielmehr durch die Präsenzräume, in denen sich die Menschen bewegen und die recht eigentlich ihre Wirklichkeit ausmachen. Denn weil Präsenzräume epistemische Implikationen haben, ist auch das, was es für diejenigen, die sich in ihnen aufhalten, gibt oder nicht gibt, durch sie vorgegeben. Wenn dies zutrifft, dann vollzieht sich der geschichtliche Wandel der Wirklichkeitsauffassungen als ein Prozess der Veränderung der Präsenzraumstruktur der Wirklichkeit. Er lässt sich dann nicht als ein rein kognitiver Lernprozess begreifen. Wie sich gleich zeigen wird, beruht auch die griechische Aufklärung auf einer fundamentalen Veränderung der Präsenzraumstruktur der Wirklichkeit.

Für das Verständnis des jüdischen Monotheismus kommt über das Gesagte hinaus der kommunikativen Struktur entscheidende Bedeutung zu, welche für den Präsenzraum des

¹⁹ Vgl. dazu Johannes Fischer, *Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibenden Aktualität eines alten Bekenntnisses*, in: NZStH, 37. Bd. (1995), 165-204.

²⁰ Vgl. etwa Dietrich Bonhoeffers Gedicht „Christen und Heiden“, in: ders., *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, DBW 8, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998, 515f.

Sakralen eigentümlich ist und die auch in Habermas' Analyse eine zentrale Rolle spielt. Sie basiert auf der Relation von erster und zweiter Person: in der Anrufung Gottes in Lob, Klage und Bitte, in der Gestalt des Bundes, den Gott mit seinem Volk schließt, oder in Gestalt der Gebote, die Gott im Rahmen dieses Bundes erlässt. Diese Struktur impliziert ein bestimmtes Verständnis des Handelns, das durch die Verständigung über Handlungen zwischen erster und zweiter Person bestimmt ist, in welcher der Handelnde auf seine Gründe und Motive angesprochen wird. Das unterscheidet dieses Verständnis von dem teleologischen Handlungsbegriff, der aus der griechischen Aufklärung hervorgeht und der aus der Beobachterperspektive der Verständigung über Handelnde gebildet ist, von der her betrachtet alles Handeln nach einem Ziel strebt. Aufgrund des leitenden Handlungsverständnisses gewinnt in Judentum und Christentum die Selbsterforschung im Blick auf die eigenen Gründe und Motive überragende Bedeutung. Der Mensch der mythischen Welt verhält sich strategisch, wenn er die Götter günstig stimmen will oder ihren Zorn abwenden will. Gott hingegen erwartet von den Menschen, dass diese seine Gebote aus dem Gehorsam des Herzens heraus befolgen, also aus keinem anderen Grund oder Motiv als nur dem, dass Gott sie geboten hat.

Eine geradezu revolutionäre Veränderung erfolgt hier allerdings durch das Gebot der Nächstenliebe. Ist dieses doch dadurch charakterisiert, dass es nicht nur Handlungen, sondern auch die Gründe und Motive des Handelns verbindlich macht. Nicht nur soll dem Bedürftigen beigestanden werden, sondern es soll ihm auch *um seiner Bedürftigkeit willen* beigestanden werden, in der zugleich der Grund für das Gebot liegt, dem Bedürftigen beizustehen. Das bedeutet im Blick auf die Befolgung dieses Gebots: Nicht *deshalb, weil* es von Gott geboten ist, ist es zu befolgen, sondern es ist zu befolgen *um des willen, weshalb* es von Gott geboten sind, z.B. um des Hungernden willen, damit dieser satt wird, oder um des Fremden willen, damit er eine Bleibe hat. Grund und Motiv des Handelns ist hier die Situation des Bedürftigen, und der Sinn des Gebots liegt darin, den Blick für dessen Situation zu schärfen. Zwischen diesen beiden Gebotsauffassungen gibt es im Judentum und Christentum eine bleibende Spannung. Bei der ersten gibt es für alles gebotene Handeln nur einen einzigen Grund und ein einziges Motiv, nämlich sein Gebotensein durch Gott, während es bei der zweiten so viele Gründe und Motive gibt, wie es Situationen gibt, in denen es um das Wohl von Menschen geht. Die Spannung zeigt sich zum Beispiel in dem Konflikt, den Jesu Heilung am Sabbat auslöst (Luk 13,10ff). Die Wirkungsgeschichte der beiden Gebotsauffassungen reicht bis in die Moderne und mündet dort in die deontische Moralauffassung des Kantischen Typus einerseits und in situationsethische Ansätze sowie Ansätze, welche sich auf der Linie des christlichen

Liebesethos mit der Bedeutung von Emotionen (Hume) und Tugenden für das adäquate Erfassen der Handlungsrelevanz von Situationen befassen, andererseits.²¹ Für Habermas selbst ist Moral gleichbedeutend mit dem deontischen Typus, und so verfolgt er in seiner Genealogie der postsäkularen Vernunft nur eine der beiden Linien, nämlich diejenige, die über Duns Scotus und einen gewissermaßen halbierten Luther zu Kant führt. Halbiert deshalb, weil natürlich auch bei Luther das Liebesethos eine zentrale Rolle spielt, etwa wenn er in seinem Freiheitstraktat von 1520 schreibt, dass ein Christenmensch keiner Gebote bedarf, weil die Liebe weiß, was im Sinne des Nächsten zu tun ist. So ist im Liebesgebot die Tendenz angelegt, dass sich das ethische Denken vom Modus des Gebots überhaupt emanzipiert.

Auch Gottes Gebote müssen von der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung her begriffen werden. So ist das Leben bzw. Heil, das für ihre Befolgung verheißen ist, weder ein innerweltlicher zeitlicher Zustand noch ein jenseitiger ewiger Zustand, sondern es teilt sich in der Weise seiner geistlichen *Gegenwart* mit. (Ähnliches steckt noch im aristotelischen Begriff der *Eudaimonia*, der sich in seiner ursprünglichen, auf die mythische Wirklichkeitsauffassung zurückgehenden Bedeutung auf die Gegenwart eines guten Dämons bezieht.) Daher lässt sich das, was die Ausdrücke `Leben´ und `Heil´ oder auch `Frieden´ artikulieren, nicht wie ein innerweltlicher Zustand kausal durch Handeln bewirken, und man kann sich das auch nicht durch Übung und Gewöhnung aneignen. Vielmehr handelt es sich bei alledem um eine Gottesgabe, um Präsenz des Ewigen im Zeitlichen. Und auch der Mensch, der die Gebote zu befolgen sucht, bleibt dabei auf den Beistand von Gottes Geist angewiesen. Denn die Wirklichkeit, in der er lebt, ist durch die Präsenz von Mächten und Gewalten gekennzeichnet, die sein Denken, Fühlen und Handeln in Beschlag nehmen können. Die Freiheit, mit der die Gebote ihn in Anspruch nehmen, ist eine zutiefst gefährdete Freiheit, zu der er stets aufs Neue befreit werden muss. Daher steht sein Leben und Handeln unter der Bitte um Gottes Geist. Wie überhaupt in religiöser Perspektive dies die alles entscheidende Frage ist, von welchem Geist Menschen sich in ihrem Leben und Handeln bestimmen lassen, weshalb es gilt, die Geister daraufhin zu unterscheiden, ob sie von Gott sind (1. Joh 4,1). Das vor allem unterscheidet dieses präsenzorientierte Verständnis des menschlichen Lebensvollzugs von jenem, das sich mit der griechischen Aufklärung herausbildet.

²¹ Vgl. hierzu Johannes Fischer, Die Bedeutung von Emotionen für Moral und Ethik. Eine moralphilosophische Skizze. Mit einem Nachtrag zu den religiösen Wurzeln der Moral: <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2019/01/Moral-und-Emotionen5.pdf>

4. Die Aufklärung

In der Einleitung zu diesen Überlegungen wurde die Frage aufgeworfen, ob Habermas sich nicht durch das Konzept der Achsenzeit dazu verführen lässt, die tiefe Differenz zu nivellieren, die zwischen jüdischem Monotheismus und griechischer Aufklärung besteht. Es zeigte sich, dass dies tatsächlich der Fall ist, nämlich in Gestalt der Übertragung des ontologischen Schemas von Wesen und Erscheinung auf den jüdischen Offenbarungsglauben. Umgekehrt wird von Habermas das, was er die „Moralisierung des Heiligen“²² nennt und was er an der jüdischen Gesetzesreligion beobachtet, auf die griechische Aufklärung übertragen, wobei er sich freilich selbst den Einwand macht, ob sich tatsächlich „der Durchbruch zur Transzendenz auch im alten Griechenland auf den Spuren einer Moralisierung des Heiligen vollzogen hat“²³, da bei den Vorsokratikern die Naturphilosophie im Zentrum stand. Doch ist die eigentlich zentrale Frage für das Verständnis der griechischen Aufklärung eine ganz andere, nämlich ob das Neue, das mit ihr auf den Plan tritt, nicht gerade darin besteht, dass das präsenzorientierte Wirklichkeitsverständnis des Mythos und der Religion, in welchem dasjenige seinen Ort hat, was der Ausdruck „das Heilige“ artikuliert, definitiv überwunden wird.

Genaugenommen handelt es sich um eine Überwindung *im Denken* über die Wirklichkeit. Sie kommt dadurch zustande, dass die Dinge vom Standpunkt *exklusiv menschlicher Kopräsenz* – modern gesprochen: vom Standpunkt menschlicher „Intersubjektivität“ – in den Blick gefasst werden, wie er im *dialegethai*, d.h. in der diskursiven, wahrheits- und geltungsorientierten Verständigung über die Dinge eingenommen wird. Das bedeutet, dass deren eigene Präsenz, mit der sie innerhalb der Lebenswirklichkeit in Erscheinung treten und erlebt und erlitten werden, ausgeblendet wird und sie zu bloßen *Gegenständen* des Besprechens und Denkens werden, in Bezug auf die zum Beispiel *sinnvoll* gefragt werden kann, ob sie *in Wirklichkeit* existieren oder nicht. Wie schon gesagt, würde bei etwas, das als anwesend erfahren wird, diese Frage keinen Sinn machen.

Zugespitzt ausgedrückt lässt sich das Neue des aufgeklärten Denkens folgendermaßen charakterisieren: Bei der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung verhält es sich so, dass die Sprache Spiegelbild der Wirklichkeit ist, die sie *artikuliert*, was sich in ihrem *narrativen* Charakter niederschlägt; beim aufgeklärten Denken verhält es sich umgekehrt so, dass das, was als Wirklichkeit im Blick ist, Spiegelbild der Sprache ist, mit der man sich über die Wirklichkeit

²² Habermas, aaO. 309

²³ AaO. 318

verständnis, nämlich Spiegelbild von deren *propositionaler* Struktur, unter der die Wirklichkeit die Gestalt von *Tatsachen* annimmt, womit alle Präsenz aus ihr verschwunden ist. Man mag sich dies an dem Satz `es regnet´ verdeutlichen. Er kann in bestimmten Kontexten ein Narrativ sein, zum Beispiel wenn jemand zum Fenster geht und überrascht ausruft: „Es regnet!“ Der Ausruf artikuliert das, was im Modus der Präsenz vor Augen ist. Jemand könnte fragen „Regnet es wirklich?“ und selbst zum Fenster gehen und einen Blick hinauswerfen. Wenn er dann sagt „Ja, es regnet“, dann ist auch dies ein Narrativ, das artikuliert, was vor Augen ist. Angenommen nun, jemand fragt: „Ist es wahr, dass es regnet?“ Bei dieser Frage geht es nicht um das, was sich im Modus der Präsenz vor dem Fenster abspielt, sondern um das Urteil `es regnet´, das wahr oder falsch sein kann. Dementsprechend geht es beim Blick aus dem Fenster darum festzustellen, ob dieses Urteil zutrifft oder nicht. Wenn es zutrifft, dann ist es eine Tatsache, dass es regnet. In dieser Weise drückt im aufgeklärten Denken die Sprache der Wirklichkeit ihren Stempel auf. Sie ist hier nicht *Artikulation* der Wirklichkeit, sondern *Bezeichnung* und *Beschreibung* dessen, was ist.

Natürlich gibt es in der griechischen Aufklärung Übergänge. *Der Nacht*, von der der Mythos erzählt und die sich identisch in jeder neuen Nacht wiederholt, entspricht im platonischen Denken die *Idee* der Nacht, die mit jeder neuen Nacht in der sinnenfälligen Welt in Erscheinung tritt, ja anwesend ist. Doch mit der Kritik an solchen Resten des mythischen Denkens verlieren sich dessen Spuren. Was sich allerdings durchhält, ist die Vorstellung einer *Schichtung* der Wirklichkeit, nur dass es nun nicht mehr darum geht, Präsenz auf Präsenz zurückzuführen, sondern darum, die beobachtbaren Tatsachen auf etwas dahinter Liegendes zurückzuführen, das ebenfalls den Charakter einer Tatsache hat, so das menschliche Streben auf die *Strebensnatur* des Menschen.

Die Umstellung *im Denken*, die mit der Aufklärung eintritt, hat eine Divergenz zur Folge zwischen der Orientierung im Denken einerseits und im Leben andererseits. Denn das Leben vollzieht sich auch für den aufgeklärten Menschen im Horizont von „erlebter“ Wirklichkeitspräsenz. Hier entscheidet sich das Wohl und Wehe seines Lebens. Diesbezüglich besteht kein Unterschied zwischen dem aufgeklärten und dem mythischen oder dem religiösen Menschen. Auch der aufgeklärte Mensch bewegt sich in ständig wechselnden Präsenzlräumen. Doch im Denken schrumpft ihm der Bereich der Wirklichkeitspräsenz auf den Bereich der menschlichen Intersubjektivität und Sozialität zusammen. Alle darüber hinausreichende Präsenz, zum Beispiel in Gestalt der Präsenz der Natur an einem strahlenden Sommertag, wird

in den Bereich des *Ästhetischen* ausgelagert. Denn als wirklich gilt ihm die Natur nur in der Gestalt der Naturtatsachen. Wo der religiös Gläubige die Wirklichkeit der Schöpfung und des Schöpfer preist,²⁴ da ist hier sprachloses Wohlgefallen. Dies hat einen Begriff der „Lebenswelt“ zur Folge, der sich nicht auf die erlebte Welt in ihrer Totalität bezieht, sondern von der menschlichen Interaktion und der gemeinsamen *sozialen Welt* her entworfen ist, in der Menschen sich in der Relation von erster und zweiter Person begegnen. In diesem Sinne beschreibt Habermas den Unterschied zwischen Tatsachenwelt und Lebenswelt als „Differenzierung zwischen dem in Sätzen explizit verfügbaren propositionalen `Wissen´ und dem performativ, aus der Teilnahme an eingewöhnten Praktiken `Bekanntes´“²⁵, wobei das letztere „implizit gewusste Hintergrundwissen sich auf alles <erstreckt>, was wir aus sozialen Umgangserfahrungen und entsprechenden Gefühlsdynamiken `kennen´. Auch diese Differenzierung zwischen der gemeinsamen und nur `performativ gewussten´ *Lebenswelt* und der *objektiven Welt der Gegenstände und Sachverhalte* bildet sich mit der Beherrschung einer grammatischen Sprache heraus.“²⁶ Weil diese Differenzierung in der Sprache angelegt ist, wie Habermas meint, kann er sie bereits für den Mythos unterstellen,²⁷ obgleich er andererseits die Narrativität als kennzeichnend für den Mythos erachten kann.

Charakteristisch für die griechische Aufklärung ist, dass in ihr die praktische Philosophie und die Ethik eine überragende Bedeutung erlangen. Das unterscheidet sie von der Aufklärung der Moderne, für die die Theoretische Philosophie mit ihrer Kritik der Metaphysik und Religion den Weg bereitet. Dieser Unterschied ist darin begründet, dass der Mythos, von dem die griechische Aufklärung sich absetzt, aufgrund seiner Präsenzorientierung keine Tatsachenbehauptungen über die Wirklichkeit aufstellt, welche durch die aufgeklärte Kritik destruiert werden müssten. Seine Attraktivität beruht vielmehr darauf, dass er eine Antwort hat auf die Frage, wie man Glück erlangen und Unglück vermeiden kann. Man kann es, indem man die Götter günstig stimmt. Daher kann der Mythos philosophisch nur überwunden werden, indem gezeigt wird, dass die Philosophie eine bessere Antwort auf diese Frage hat. Es muss eine Antwort sein, die dazu befähigt, mit den wechselvollen Präsenzerfahrungen des Lebens fertig zu werden, und so führt der Weg hier zur Tugendethik. Die Aufklärung der Moderne reagiert auf eine andere Ausgangslage. Hier geht es nicht um die Überwindung einer

²⁴ Man denke etwa an Paul Gerhards Lied „Geh aus mein Herz und suche Freud...“, <https://www.liederdatenbank.de/song/207>

²⁵ Habermas, aaO. 255.

²⁶ Ebd

²⁷ AaO. 250ff

präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung. Sie muss sich vielmehr mit einem metaphysischen Weltbild auseinandersetzen, das aus der Synthese von christlichem Glauben und philosophischem Denken in Gestalt der christlichen Theologie hervorgegangen ist. Daher ist hier die Stoßrichtung eine theoretische, zum Beispiel in Gestalt der Kantischen Destruktion der Gottesbeweise, die die theologische Tradition entwickelt hat.

Die Aufklärung der Moderne prägte dabei ein bestimmtes Verständnis religiösen Glaubens, von dem auch noch die heutigen Diskurse über Religion bestimmt sind. Die mythische Wirklichkeitsauffassung beruhte nicht auf einem Glauben. Vielmehr wird die Präsenz der Götter unmittelbar in dem wahrgenommen, was sinnfällig erlebt wird, so die Präsenz des erzürnten Poseidon im Toben des Meeres. Denn in dieser Präsenz liegt ja zugleich die Erklärung für das, was geschieht. In ganz derselben Weise ist für den Menschen des wissenschaftlichen Weltbilds die Schwerkraft etwas, das nicht geglaubt wird, obwohl es unsichtbar ist, sondern das erlebt wird, zum Beispiel bei einem Sturz. Denn auch in ihr liegt die Erklärung für dieses Ereignis. Erst die religiöse Wirklichkeitsauffassung beruht auf einem Glauben, und das hat mit der Weltjenseitigkeit Gottes zu tun. Seine Präsenz in der Welt in Gestalt seines Geistes muss erst vom Präsenzraum des Sakralen her, d.h. im Kultus, erschlossen werden, wobei der Präsenzraumbindung der Erkenntnis konstitutive Bedeutung zukommt. So begriffen ist religiöser Glaube ein durch religiöse Praxis vermitteltes *Lokalisiertsein* in dem Präsenzzusammenhang der Wirklichkeit, auf die er intentional bezogen ist. Sprachlich findet dies seinen Ausdruck im *adverbialen* Gebrauch des Wortes `Glauben': *Im Glauben*, d.h. im Lokalisiertsein im Raum von Gottes Gegenwart ist die Welt als Schöpfung vor Augen.²⁸ Mit der philosophischen Interpretation des christlichen Glaubens, wie sie durch die christliche Theologie vollzogen wird, tritt an die Stelle der präsentischen eine propositional strukturierte Auffassung der Wirklichkeit, und damit verändert sich auch das Verständnis des Glaubens, nämlich im Sinne eines prädikativen Gebrauchs des Wortes `Glauben': `X glaubt, dass die Welt Schöpfung ist.' Die Theologie hat freilich nie den gelebten Kirchenglauben durch einen philosophischen Glauben ersetzen, sondern ihn lediglich mit den Mitteln menschlicher Vernunft auslegen wollen. Doch die Religionskritik der Aufklärung hat hier nicht mehr unterschieden, sondern den christlichen Glauben, auf den ihre Kritik zielte, nurmehr als einen propositionalen, metaphysischen Glauben an überweltliche Tatsachen begriffen, und noch

²⁸ Dieses Verständnis des Glaubens dürfte gleichermaßen für Judentum und Christentum gelten. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass der Glaube im Christentum eine ungleich größere thematische Rolle spielt als im Judentum. Das hat seinen Grund darin, dass hier die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Heiligen an den Glauben geknüpft ist, womit der Glaube eine soteriologische Bedeutung bekommt.

Kants Versuch, den Glauben philosophisch zu retten – „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“²⁹ – spiegelt dieses Verständnis des Glaubens wider. Der gelebte Glaube der Kirche gerät damit ganz aus dem Blickfeld, und wo er noch Aufmerksamkeit findet, da erscheint er als ein naives, widervernünftiges, noch unaufgeklärtes Fürwahrhalten von Dingen, die im wissenschaftlichen Weltbild eigentlich keinen Platz mehr haben.

Die Synthese von christlichem Glauben und philosophischem Denken, an der die Theologie sich in ihrer zweitausendjährigen Geschichte abgearbeitet hat, gleicht im Grunde der Quadratur des Kreises. Denn wenn Philosophie ihre Entstehung der Überwindung der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung im Zuge der griechischen Aufklärung verdankt, religiöser Glaube es aber gerade mit eben dieser Wirklichkeitsauffassung zu tun hat: wie kann es dann eine Synthese aus beidem geben? Es sind zwei diametral verschiedene, einander wechselseitig ausschließende Wirklichkeitsauffassungen, die die christliche Theologie zusammenzuführen sucht. Während religiöse Glaubensaussagen Antwort geben auf die Frage, mit wessen Gegenwart der Mensch es in den Präsenzerfahrungen der zeitlichen Welt zu tun hat, geht es in der Perspektive aufgeklärten Denkens um die Welt in ihrer Tatsächlichkeit und weltimmanenten Ursächlichkeit. Während in religiöser Perspektive der Mensch gewissermaßen Medium ist für das Wirken numinoser Mächte, weshalb sich hier letztlich alles an der Frage entscheidet, von welchem Geist sich Menschen in ihrem Lebensvollzug und Verhalten bestimmen lassen (Gal 5,22f, 25; 1. Joh 4,1), ist der Mensch in philosophisch-ethischer Perspektive der Ursprung seiner Handlungen und kann von sich aus gestaltend Einfluss nehmen auf das eigene Leben und die Tatsachen der Welt.

Innerhalb der Synthesen, die die christliche Theologie geschaffen hat, gibt dabei die philosophische Erkenntniseinstellung den Blick auf die Wirklichkeit vor. Es war davon die Rede, dass von Gott aufgrund seiner Seinsweise der Präsenz nicht anders gesprochen werden kann als nur so, dass dabei immer die Lokalisierung des Sprechenden im Raum dieser Präsenz mitenthalten ist. Von Gott kann m.a.W. nur religiös gesprochen werden. Doch der Sprachmodus der Theologie ist ein anderer, nämlich der wissenschaftliche Diskurs, in dem aufgrund des propositionalen Charakters der theologischen Argumente Gott, Mensch und Welt als Tatsachen zur Sprache kommen. Und so ist es kein Zufall, dass sich die Theologie auch in ethischer Hinsicht bewusst oder unbewusst, reflektiert oder unreflektiert an die philosophischen

²⁹ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke in zehn Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 33.

Paradigmen ethischen Denkens anlehnt in Gestalt von Güterethik, Tugendethik und Pflichtenethik. Diese Synthese von religiösem Glauben und philosophischem Denken ist mit der Metaphysikkritik der Aufklärung zerbrochen. Die gegenständliche, objektivierende Rede von Gott ist damit nicht mehr möglich. Gott ist keine Tatsache. Als Tatsache fassbar ist lediglich der Glaube an Gott, und so hat die Religionskritik der Aufklärung zur Folge, dass die Religion in die *Subjektivität* verlegt wird, in der Theologie nicht weniger als in der Religionsphilosophie.³⁰ Dabei drängt es sich auf, sie im Gefühl bzw. in den Emotionen zu lokalisieren, weil es sich dabei um etwas handelt, das durch Präsenzbezug charakterisiert ist. Darin erhält sich die Erinnerung an das präsenzorientierte Wirklichkeitsverständnis religiösen Glaubens, in dem das, was für das aufgeklärte Denken Gefühl ist, Geist ist.³¹

Die gegenständliche Rede von Gott hatte darin ihren Vorzug, dass sie mit Gottes *Wirklichkeit* rechnete, so wie der religiöse Glaube an Gott dies auf seine Weise tut. Das war die Basis für den wechselseitigen Transfer zwischen Glaube und Wissen in der Geschichte der Theologie und für die Entwicklung einer durch die Religion inspirierten philosophischen Perspektive auf die Welt im Ganzen, wie sie noch bei Kant aufgesucht wird. Wenn nun freilich an die Stelle von Gottes Wirklichkeit die Wirklichkeit des religiösen Glaubens als Äußerung der menschlichen Subjektivität tritt, dann wirft dies die Frage auf, ob die Religion und die Theologie damit nicht ihr Anregungspotential für die philosophische Auslegung des menschlichen Welt- und Selbstverständnisses einbüßen, um die es dem postsäkularen Denken im Sinne von Habermas zu tun ist.

5. *Säkulare Vernunft und religiöser Glaube. Folgerungen für die Theologie und die Philosophie*

Blickt man auf den bisherigen Überlegungsgang zurück, dann dürfte deutlich geworden sein, dass die Geschichte des menschlichen Erkennens und Denkens vom Mythos bis zur Aufklärung der Moderne sich schwerlich als ein kognitiver Lernprozess begreifen lässt, in welchem kognitive Dissonanzen jeweils neue Erkenntnisschübe ausgelöst haben. Mindestens so entscheidend ist der geschichtliche Wandel der Präsenzraumstrukturen, in welchen sich das Erkennen und Denken vollzogen hat und bis heute vollzieht.

³⁰ Johannes Fischer, Barth oder Schleiermacher? Über eine fragwürdige Alternative, in: Kerygma und Dogma, 65. Jahrgang 2019/2, 161-169.

³¹ Johannes Fischer, Die Bedeutung von Emotionen, aaO. 25.

Diesbezüglich hat das aufgeklärte säkulare Denken einen blinden Fleck. Übersieht es doch beharrlich, dass es selbst in einer bestimmten Art von Präsenzräumen verankert ist, nämlich jenen der menschlichen Intersubjektivität, in welchen wir uns in Diskursen aufhalten, seien sie real geführt oder virtuell im Denken vollzogen. Weil wir bei der diskursiven Verständigung über die Wirklichkeit auf das konzentriert sind, *was* über die Wirklichkeit geäußert wird, liegt die Präsenz der Beteiligten außerhalb des Fokus unserer Aufmerksamkeit, und sie scheint auch nicht wesentlich zu sein für die Erkenntnis dessen, worüber wir uns verständigen. Tatsächlich jedoch ist die Bindung des säkularen Erkennens und Denkens an die *exklusiven* Präsenzräume der menschlichen Intersubjektivität absolut wesentlich, liegt doch hierin der Unterschied zu Mythos und Religion. Es ist dieser Blindheit für die eigene Präsenzraumgebundenheit zuzuschreiben, dass das säkulare Erkennen und Denken die für es eigentümliche Wirklichkeitsauffassung in aller Regel nicht zu relativieren bereit ist, sondern dass es sie als allgemeingültig erachtet, d.h. als gültig in dem Sinne, dass auch alle anderen Menschen, wenn sie die Dinge nur recht erkennen würden, diese Wirklichkeitsauffassung teilen müssten. Doch ganz ebenso können auch religiöse Menschen blind sein für die Präsenzraumgebundenheit ihres Erkennens und Denkens und infolgedessen das, was ihnen als Wirklichkeit gilt, für allgemein halten, und sie können dementsprechend dem säkularen Denken Blindheit vorwerfen, weil es nicht erkennt, was sie erkennen. So prallen dann die Ansprüche auf Allgemeinheit aufeinander, ohne dass sich auf rationalem Wege eine Entscheidung zwischen den strittigen Wirklichkeitsauffassungen herbeiführen lässt, weil jeder argumentative Standpunkt, den man hier beziehen wollte, seinerseits präsenzraumgebunden ist.

Auch Habermas hält am Universalitätsanspruch für die säkulare Vernunft fest. Der postsäkulare Dialog mit den Religionen, um den es ihm geht, ist daher kein Dialog auf Augenhöhe. Kann doch die präsenzbezogene Wirklichkeitsauffassung der Religionen hiernach nicht als vernünftig gelten. Wenn Habermas den religiösen Überlieferungen attestiert, dass sie „Wahrheitsgehalte“ aufweisen können, so treten diese doch für die nachmetaphysische Vernunft erst mit ihrer „Übersetzung“ in die säkulare Perspektive *als Wahrheitsgehalte* ins Blickfeld.

Doch kann die säkulare Vernunft überhaupt auf ihren Universalitäts- bzw. Allgemeingültigkeitsanspruch verzichten? Würde dies nicht auf einen unhaltbaren Wahrheitsrelativismus hinauslaufen? Diese Meinung ist zwar verbreitet, aber nicht zutreffend. Es geht hier um die wichtige Unterscheidung zwischen Wahrheit und Geltung beziehungsweise

zwischen Urteilen und Behauptungen. Mit *Urteilen* wird ein Anspruch auf *Wahrheit* erhoben, nämlich dass der Sachverhalt, der im Urteil ausgesagt wird, tatsächlich besteht. Ein Anspruch auf *Geltung* wird hingegen mit *Behauptungen* erhoben. Es ist eines, wenn jemand *urteilt*, dass etwas Bestimmtes der Fall ist, und ein anderes, wenn jemand *behauptet*, dass das Betreffende der Fall ist. Mit der letzteren Äusserung erhebt der Sprecher einen Anspruch *gegenüber anderen*, nämlich zeigen und den Nachweis führen zu können, dass es sich so verhält, wie er behauptet, so dass auch diese seiner Behauptung *zustimmen* müssen. Das ist es, was mit dem Wort ‚Geltung‘ ausgedrückt wird: Gemeint ist nicht einfach die Wahrheit eines Urteils, sondern die *Zustimmung* zur Wahrheit eines Urteils oder die *Anerkennung* dieser Wahrheit. Dabei macht es Sinn, zwischen *faktischer* Geltung und *normativer* Geltung zu unterscheiden. Ein Urteil steht faktisch in Geltung, wenn seine Wahrheit innerhalb des betreffenden sozialen Zusammenhangs faktisch anerkannt wird. Ein Urteil steht normativ in Geltung, wenn die Mitglieder des betreffenden sozialen Zusammenhangs sich der Anerkennung seiner Wahrheit nicht entziehen können, d.h. zu dieser genötigt sind. Auf solche Nötigung, also auf normative Geltung zielt der Nachweis, den führen zu können derjenige beansprucht, der eine Behauptung aufstellt. Wo Menschen sich zu solcher Anerkennung genötigt oder verpflichtet sehen, da hat das betreffende Urteil normative *Geltung für sie*. Dieses ‚für sie‘ verweist auf einen wichtigen Unterschied zwischen Geltung und Wahrheit. Das Wort ‚Geltung‘ hat eine *relative* Bedeutung – etwas hat *Geltung für jemanden* –, das Wort ‚Wahrheit‘ hingegen nicht: Ein Urteil ist wahr oder falsch, aber es ist nicht wahr für jemanden. Die Aussage, dass ein Urteil ‚wahr für jemanden‘ ist, macht lediglich Sinn, wenn sie so gemeint ist, dass der Betreffende das Urteil *für wahr hält*. Aber das ist dann keine Aussage über das Urteil und dessen Wahrheit, sondern eine Aussage über den Urteilenden und dessen Überzeugung.

Diese Überlegung verdeutlicht, dass man einen Anspruch auf Wahrheit erheben und zugleich auf einen Universalitäts- bzw. Allgemeingültigkeitsanspruch für diese Wahrheit verzichten kann. Man kann urteilen, ohne zu behaupten, dass auch andere so urteilen müssen. Das ist zum Beispiel bei moralischen Fragen wichtig, bei denen sich uns ein bestimmtes Urteil aufdrängen kann, ohne dass wir in der Lage sind, anderen gegenüber einen argumentativen Nachweis dafür zu erbringen, dass auch sie so urteilen müssen. Besonders wichtig aber ist diese Selbstbescheidung in einer Welt, in der unterschiedlichste präsenzraumgebundene Wirklichkeitsauffassungen aufeinandertreffen. Denn hier stürzen Universalitätsansprüche, mit denen andere Wirklichkeitsauffassungen faktisch bestritten werden, in unlösbare, weil rational nicht lösbare Konflikte. Bei genauer Betrachtung hat im Übrigen der an die Adresse der

Religionen gerichtete Allgemeingültigkeitsanspruch der säkularen Vernunft etwas Absurdes. Denn mit ihm wird für eine propositional strukturierte Wirklichkeitsauffassung *normative Geltung* eingeklagt bei Menschen, die sich innerhalb einer präsenzbezogenen Wirklichkeitsauffassung orientieren. Wenn überhaupt, dann könnte eine Nötigung, wie sie im Begriff der normativen Geltung enthalten ist, doch nur von ihrer eigenen Wirklichkeitsauffassung auf sie ausgeübt werden, aber ihnen nicht von einer anderen Wirklichkeitsauffassung her aufgezwungen werden. Die Religionskritik der Aufklärung konnte sich über diesen Sachverhalt nur deshalb hinwegtäuschen, weil sie sich den religiösen Glauben als ein propositionales Fürwahrhalten von metaphysischen Auffassungen begrifflich machte. Damit war er rational kritisierbar, und so konnte sie über seine Kritik die Universalität der säkularen Wirklichkeitsauffassung unter Beweis stellen. Von daher rührt das Bild der Aufklärung der Moderne als einem kognitiven Lernprozess, der durch philosophische Kritik sowie durch die Erkenntnisse der entstehenden Naturwissenschaften, vor allem der physikalischen Kosmologie und des Darwinismus, in Gang gesetzt wurde. Doch die Tatsache, dass der religiöse Glaube damit nicht etwa ausgerottet wurde, sondern vielmehr weiter lebendig war, ist der Beweis dafür, dass er in dem, was ihn eigentlich ausmacht, nämlich in seiner spezifischen Präsenzorientierung, durch die rationale Kritik gar nicht getroffen war. Die Wirklichkeit, auf die er bezogen ist, kann anderen gegenüber gar nicht behauptet, sondern nur bezeugt werden.³² So begriffen beruhte die Religionskritik der Aufklärung lediglich auf einem Absolutsetzen der propositionalen Wirklichkeitsauffassung, unter die auch der religiöse Glaube als ein vermeintliches kognitives Fürwahrhalten subsumiert wurde, womit er kritisierbar wurde.

Die Einsicht, dass – im Gegensatz zur Stoßrichtung der Religionskritik der Aufklärung der Moderne – der religiöse Glaube gar nicht durch die theoretische Vernunft kritisierbar ist, hat eine wichtige Implikation. Wäre es so, dass der Glaube *prädikativ* im Sinne eines propositionalen Fürwahrhaltens zu verstehen ist, also im Sinne des Satzes 'X glaubt, dass die Welt Gottes Schöpfung ist', dann stünden säkulares Weltbild und religiöser Glaube im Widerspruch zueinander, und ein und derselbe Mensch könnte nicht an beidem partizipieren. Beides müsste sich vielmehr auf verschiedene Menschengruppen verteilen, und es gäbe dann einerseits religiöse Menschen, für die die Welt Gottes Schöpfung ist, und andererseits säkulare Menschen, für die sie das nicht ist. Das ist das Bild, das auch bei Habermas begegnet, und

³² Johannes Fischer, Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott, in: ZThK 87. Jg. (1990), 224-244.

ähnlich wie bei John Rawls wird es dann zu einer zentralen Frage der politischen Philosophie, wie ein Zusammenleben dieser verschiedenen Menschengruppen möglich ist.

Anders verhält es sich, wenn man die Präsenzraumgebundenheit aller Erkenntnis in Rechnung stellt. Ein und derselbe Mensch kann dann einerseits am Präsenzraum exklusiv menschlicher Intersubjektivität partizipieren, von dem her das wissenschaftliche Weltbild entworfen ist, und andererseits an dem Präsenzraum partizipieren, in dem sich der *adverbial* verstandene religiöse Glaube orientiert und der über den religiösen Kultus erschlossen ist. Und er kann beides in der Weise vermitteln, dass er die vom Präsenzraum menschlicher Intersubjektivität her entworfene Welt *ohne Gott* im Kultus in Lob, Dank und Fürbitte *vor Gott* bringt, ganz so, wie dies z.B. in heutigen Nachdichtungen von Schöpfungspsalmen auf der Basis des heutigen Wissensstandes der physikalischen Kosmologie und der Evolutionsbiologie geschieht. Denn beim Schöpfungsglauben geht es nicht um das Weltbild, das in den biblischen Schöpfungsberichten begegnet, sondern um die Präsenz des Schöpfers in den Dingen, wie man sich an Psalm 104 verdeutlichen kann. Nebenbei gesagt liegt hier die Verwechslung, auf der der religiöse Fundamentalismus beruht. Er ist ein Abfallprodukt der Moderne, bei dem von der Religionskritik das prädikative Verständnis religiösen Glaubens übernommen und dann der vergebliche Versuch gemacht wird, den so verstandenen Glauben gegen die Religionskritik zu verteidigen.

Wird das Verhältnis von säkularer Vernunft und religiösem Glauben in dieser Weise begriffen, dann hat das Implikationen auch für das ethische Denken. Dies freilich nicht im Sinne einer christlichen oder theologischen Ethik, die Religion und Ethik zu einem einheitlichen Konzept zu synthetisieren sucht. Ethik ist nun einmal eine Frucht der Aufklärung, d.h. sie beruht auf der Überwindung der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung. Sie lässt sich daher nicht mit einer Wirklichkeitsauffassung synthetisieren, für die die Präsenzorientierung essentiell ist. Doch wenn ein und derselbe Mensch an beiden Wirklichkeitsauffassungen partizipiert, dann wirkt sich das auch auf sein ethisches Denken aus. So kann der religiöse Blick auf den Bedürftigen, wie er in der christlichen Fürbitte geschärft wird, Auswirkungen darauf haben, was ein Christ in der ethischen Verständigung über soziale Fragen für wichtig erachtet und mit Gründen zu vertreten sucht. Es handelt sich dann um ein rein säkulares ethisches Denken, das auf keinerlei religiöse Gründe rekurriert, aber das gewissermaßen den Geist der christlichen Sicht der Wirklichkeit weiterträgt, indem es mit jedermann zugänglichen Gründen für das eintritt, was nach dieser Sicht zu tun aufgegeben ist. In diesem Sinne kann man von einer

christlich inspirierten Ethik sprechen. Diese gibt es nur, wo es Menschen gibt, die inmitten der säkularen Welt ohne Gott als Christen zu leben suchen und sich dabei aus Verantwortung für diese Welt an deren ethischen Diskursen beteiligen. Das unterscheidet eine christlich inspirierte Ethik von dem *gedanklichen Konstrukt* einer christlichen oder theologischen Ethik, das völlig unabhängig davon ist, ob irgendjemand es sich zu eigen macht oder nicht. Ein solches Konstrukt scheitert an seiner inneren Widersprüchlichkeit.

Jürgen Habermas hat im Blick auf die Art und Weise, wie religiöse Glaubensüberzeugungen für das säkulare Denken fruchtbar und erkenntnisgenerierend werden können, den Begriff der „Übersetzung“ geprägt. Ein Beispiel ist die Übersetzung der religiösen Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in den säkularen Gedanken der Gleichheit aller Menschen. Doch inwiefern kann die religiöse Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen einen vollkommen areligiösen Menschen, für den diese Aussage keinerlei Wahrheit hat, zur *Erkenntnis der Wahrheit* der Aussage veranlassen, dass alle Menschen gleich sind? Das ist nicht leicht zu verstehen. Ist es nicht viel plausibler anzunehmen, dass sich religiöser Glaube und säkulares Denken in der Weise wechselseitig beeinflussen, wie dies soeben am Beispiel einer christlich inspirierten Ethik verdeutlicht wurde? Das würde freilich bedeuten, dass dieser Transfer sich nicht auf einer rein gedanklichen Ebene vollzieht, wie dies durch das Wort „Übersetzung“ nahelegt wird, sondern vielmehr in leibhaftigen Personen, die in Herz und Verstand an beidem partizipieren, am religiösem Glauben und an der säkularen Vernunft und Weltauffassung.

Im Blick auf das Verständnis religiösen Glaubens ist schließlich noch ein letzter Punkt von Bedeutung, der durch die Religionskritik der Aufklärung verdunkelt worden ist. Diese war, wie gesagt, gegen einen prädikativ verstandenen religiösen Glauben gerichtet, und das hat das Verständnis des Glaubens in der Moderne geprägt. Der Glaube schien eine *theoretische Option* zu sein im Sinne des Sich-zu-eigen-Machens von bestimmten kognitiven Überzeugungen, und alles kreiste dementsprechend um die Frage, wie man angesichts der philosophischen Religionskritik und der Erkenntnisse der Naturwissenschaften «noch» glauben kann. Anders verhält es sich, wenn der religiöse Glaube adverbial verstanden wird im Sinne des *Lokalisiertseins* in dem Präsenzzusammenhang, der durch das Wort `Gott´ artikuliert wird und der über den religiösen Kultus erschlossen ist. Hier ist der Glaube eine *praktische Option* im Sinne der Partizipation am religiösen Kultus und an der um diesen sich versammelnden

Gemeinde.³³ Insofern besteht hier eine gewisse Ähnlichkeit zur griechischen Aufklärung, in der die Konkurrenz zwischen Mythos und aufgeklärter Vernunft ebenfalls die Praxis betraf im Sinne der sokratischen Frage, wie zu leben ist. Der Sinn der *religiösen Option* zum Beispiel in Gestalt des christlichen Glaubens wird durch die Frage erschlossen, *aus welchem Geist* Menschen leben *wollen*. Denn dies ist es, was nach dem Gesagten religiösen Glauben charakterisiert, dass er in einen geistbestimmten Präsenzzusammenhang vermittelt. Dabei ist das voluntative Moment der Glaubensentscheidung in der Moderne weithin aus dem Blick geraten. In ihm jedoch spiegelt sich die Verfasstheit des menschlichen Lebensvollzugs als ein Teilhaben an Präsenzzäumen, die *willentlich* betreten oder verlassen werden können. Zugleich verweist die Frage nach dem *Geist*, aus dem Menschen leben wollen, auf dasjenige, woher in religiöser Perspektive das menschliche Leben und die Wirklichkeit im Ganzen ihre Einheit gewinnen, was, wie gesagt, auch die säkulare Welt ohne Gott einschließt, nämlich indem diese im Kultus vor Gott gebracht wird. Hierin liegt eine Anfrage an das religionskritisch gewendete säkulare Wirklichkeitsverständnis, nämlich was in ihm diese einheitsstiftende Funktion übernimmt bzw. übernehmen kann.

Die vorstehenden Überlegungen haben Implikationen auch für das Verständnis der christlichen Theologie. Es war bereits die Rede davon, dass die Synthese von christlichem Glauben und philosophischem Denken, welche die christliche Theologie in ihrer zweitausendjährigen Geschichte herzustellen bemüht war, mit der Aufklärung der Moderne endgültig zerbrochen ist. Unter dem Druck der Religionskritik haben große Teile der Theologie die Religion in die menschliche Subjektivität, ins Gefühl, verlegt, um die kognitiven Dissonanzen zum wissenschaftlichen Weltbild zu entschärfen. Habermas hat vor allem diese «anthropologisch-nachmetaphysische»³⁴ Gestalt der Theologie im Blick, die er besonders bei Kierkegaard findet, wenn er die Theologie als einen geeigneten Gesprächspartner für das nachmetaphysische Denken betrachtet und gar von einer «Wahrheitskonkurrenz» sprechen kann im Blick auf «das Ziel der Selbstverständigung angesichts dessen, was wir über die Welt – und über uns und unsere Lebenswelt als Entitäten in der Welt – wissen. Denn dieses Ziel teilt das nachmetaphysische Denken, so wie ich es verstehe, nach wie vor mit der Religion.»³⁵

³³ Die Rede vom religiösen Glauben als einer „Option“ (Charles Taylor) spiegelt allerdings nur die Außenperspektive der vernünftigen Verständigung über den Glauben wider, nicht jedoch die Perspektive des Glaubens selbst, insofern dieser sich als durch Gottes Geist gewirkt begreift. Zur Absolutheit von Gottes Gnadenwahl bei Luther vgl. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* Bd. 2, aaO. 20ff.

³⁴ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* Bd. 1, aaO. 76

³⁵ AaO. 76f.

Doch gibt es, wenn die vorstehenden zutreffen, überhaupt keinen Grund, vor der Religionskritik, oder besser: Metaphysikkritik in der Weise zu kapitulieren, dass man die Religion in die Subjektivität verlegt und als Tätigkeit des menschlichen Selbstbewusstseins begreift. Freilich ist auch die gegenständliche Rede von Gott, wie sie für die theologische Tradition kennzeichnend war und wie sie in Reaktion auf die anthropologische Wende in der Moderne noch einmal in der Theologie Karl Barths wiederkehrt, keine Option mehr.³⁶ Vielmehr hinterlässt das Auseinanderbrechen der theologischen Synthese aus Glaube und Wissen zwei Arten von Theologie, einerseits die Theologie des Glaubens, die an die religiöse Rede von Gott gebunden ist und in der sich diejenigen über die Wirklichkeit verständigen, die am christlichen Glauben partizipieren, und andererseits die wissenschaftliche Theologie. Letztere dient dem Ziel der Ausbildung für das kirchliche Amt, welches die Aufgabe hat, zum christlichen Glauben anzuleiten. Dazu muss die wissenschaftliche Theologie zweigeteilt sein, nämlich in Religionsphilosophie und in wissenschaftliche Theologie im engeren Sinne. Was Erstere betrifft, so geht es um diejenige Art von Reflexion, die in den hier angestellten Überlegungen vorgeführt wird und die darauf zielt, die Eigenart religiösen Glaubens gegenüber säkularem Denken zu verdeutlichen und den religiösen Glauben damit als eine ernstzunehmende praktische Option sichtbar zu machen und gegen Angriffe von außen zu verteidigen. Was Letztere betrifft, so geht es einerseits um das christliche Wirklichkeitsverständnis und andererseits um die christliche Glaubenspraxis. Was das Wirklichkeitsverständnis betrifft, so ist der Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie nicht Gott, sondern *das Verständnis Gottes* und der durch Gott bestimmten Wirklichkeit, wie es in den christlichen Glaubenszeugnissen begegnet. Denn Gott ist nach dem Gesagten kein möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis. Dieses Verständnis kann und muss die Theologie in Kontakt bringen mit dem heutigen säkularen Wissen z.B. in Gestalt der physikalischen Kosmologie oder der Anthropologie, und das kann dazu führen, dass es in bestimmten Hinsichten korrigiert wird. Doch betrifft diese Korrektur nicht das eigentlich Religiöse am christlichen Glauben, nämlich seine auf Gott bezogene Präsenzorientierung, sondern vielmehr die Verfasstheit der Welt, in der diese Präsenz aufgesucht und wahrgenommen wird. In diesem Sinne wird das Weltbild der biblischen Schöpfungsberichte durch den heutigen kosmologischen Wissensstand korrigiert.

Was schließlich die religiöse Praxis betrifft, so geht es um die Eigenart und den Sinn des Kultus und der religiösen Vollzüge und Praktiken, die in den Präsenzraum des Sakralen vermitteln und zugleich die Welt als Raum der Gegenwart Gottes erschließen. Hier hat die heutige Theologie,

³⁶ Johannes Fischer, Barth oder Schleiermacher, aaO. 166ff.

besonders die protestantische, ein erhebliches Defizit, was mit dem propositionalen Missverständnis des christlichen Glaubens in der Moderne zusammenhängt. Denn damit rückt das christliche Wirklichkeitsverständnis in den Fokus der Aufmerksamkeit, und die exegetischen Disziplinen sowie die Dogmatik werden zu den Schlüsseldisziplinen der Theologie. In diesen Disziplinen wurden die Gefechte ausgetragen, die die Religionskritik der Aufklärung ausgelöst hat. Aus dem Blick geraten ist dabei die Bedeutung des Kultus, der den Glaubenden überhaupt erst in dem präsentischen Wirklichkeitszusammenhang lokalisiert, auf den der christliche Glaube bezogen ist. So kommt es, dass im durchschnittlichen protestantischen Gottesdienst die Dimension des Sakralen kaum mehr erlebt werden kann.

Eine letzte Bemerkung gilt der Philosophie. Es war die Rede davon, dass die Überwindung der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung, die sich in der griechischen Aufklärung vollzogen hat und der die Philosophie ihre Entstehung verdankt, sich *im Denken* vollzogen hat, dass aber *das Leben* des aufgeklärten Menschen sich weiterhin unter den Bedingungen der Wirklichkeitspräsenz vollzieht. Darin besteht seine «Lebenswelt». Die Orientierung im Denken und die Orientierung im Leben können dadurch in Spannung zueinander geraten, und von den Präsenzerfahrungen des Lebens her droht ständig der Einbruch des Chaos in die im Denken geordnete Welt. Man kann die antike Tugendethik als den Versuch verstehen, diese Gefahr unter Kontrolle zu halten. Die christliche Theologie ist der Versuch, die Orientierung im Leben und die Orientierung im Denken miteinander zu verklammern, und zwar dadurch, dass die *Artikulation* von Wirklichkeitspräsenz, wie sie im christlichen Glauben Gestalt angenommen hat, mit dem propositional strukturierten Denken der Philosophie, für das die Wirklichkeit *gegenständlich* gegeben ist, synthetisiert wird. Die Einheit der Mannigfaltigkeit von Präsenzerfahrungen des Lebens, die in der Perspektive des christlichen Glaubens durch die verborgene Präsenz *Gottes* gestiftet ist, verwandelt sich für dieses Denken in die Einheit der gegenständlichen Wirklichkeit, die diese von einer *Transzendenz* her empfängt. Wie gesagt, gleicht diese Synthese der Quadratur des Kreises, und sie lässt sich in der heutigen Theologie nicht mehr wiedergewinnen. Nach ihrem Zerschneiden geht auch die Philosophie eigene Wege. Die Kantische Religionsphilosophie ist nicht der Versuch einer solchen Synthese von Glauben und Wissen, sondern der Versuch einer philosophischen Begründung von «Wahrheitsgehalten», die durch das in die Gegenstandsperspektive der Philosophie transferierte Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens angeregt sind. Freilich handelt es sich bei diesen Wahrheitsgehalten um etwas lediglich *Gedachtes* und *Postuliertes*, im Unterschied zu der in ihrer Präsenz wahrgenommenen und erlebten Wirklichkeit, innerhalb

deren sich der christliche Glaube orientiert. Die Pointe der Synthese von Glaube und Wissen in der theologischen Tradition bestand demgegenüber darin, dass hier die Wirklichkeit des theologisch Gedachten durch die religiöse Erfahrung des Glaubens verbürgt schien.

Für die Theologie gibt es nur eine Zukunft, wenn sie zwischen Glauben und Wissen, Wirklichkeitspräsenz und gegenständlicher Wirklichkeit nicht nur *unterscheidet*, sondern beides strikt und kompromisslos voneinander *trennt* und alles vermeidet, was die Wirklichkeit Gottes in die gegenständliche Perspektive ziehen könnte. Zu fragen ist, ob Ähnliches nicht auch für die Philosophie gilt, zwar nicht in Bezug auf Gott, aber doch in Bezug auf die Lebenswelt einerseits und die gegenständliche Wirklichkeit, auf die die philosophische Vernunft reflektiert, andererseits. Dieser Punkt ist zum Beispiel für die Ethik von Bedeutung: Geht es hier darum, die Moral in ihrer lebensweltlichen Verankerung *zu verstehen*, in der sie auf *Wirklichkeitspräsenz* bezogen ist, was seinen Niederschlag findet in moralischen Emotionen, die auf handlungsrelevante Situation reagieren lassen, und zwar mit dem Ziel, zu einem reflektierten moralischen Verhalten anzuleiten?³⁷ Das entspräche der Aufgabe der oben skizzierten Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie. Oder geht es darum, Moral rational zu *begründen*, wozu sie in die gegenständliche Perspektive der Vernunft gezogen werden muss, womit an die Stelle des Präsenzbezugs der Moral moralische Tatsachen treten?³⁸ Das ist, nun unter einem anderen Blickwinkel betrachtet, die Alternative zwischen *Hume* und *Kant*. Kann man von einer auf transzendente Moralbegründung gerichteten Ethik wie der Kantischen auch nur von Ferne sagen, dass sie es mit der lebensweltlich verankerten Moral zu tun hat? Ist aber Letztere nicht essentieller Teil des «im lebensweltlichen Hintergrund verankerten Welt- und Selbstverständnisses»³⁹? Inwiefern kann man dann aber von der Kantischen Philosophie sagen, dass sie dieses Welt- und Selbstverständnis reflektiert oder gar klärt? In diesem Punkt bedarf meines Erachtens der Begriff der «komprehensiven» Vernunft, mit dem Habermas die Kantische Philosophie im Unterschied zu derjenigen Humes charakterisiert, einer Klarstellung.

Zum Schluss sei noch ein Dilemma angesprochen, in dem sich die aufgeklärte säkulare Vernunft befindet. Sie ist verankert in den Präsenzräumen exklusiv menschlicher Intersubjektivität und Verständigung. Aber sie kann dies nicht adäquat reflektieren, weil sie über keine Sprache verfügt für Wirklichkeitspräsenz. Das Entscheidende in einem Diskurs liegt

³⁷ Johannes Fischer, Die Bedeutung von Emotionen, aaO. 12ff.

³⁸ Johannes Fischer, Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?, <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2019/07/Moralphilosophie.pdf>

³⁹ Habermas, aaO. 37

für sie in der nötigen Kraft der Argumente. Alles, was darüber hinaus noch eine Rolle spielt, kann sie nur in der ihr eigentümlichen gegenständlichen Tatsachenperspektive fassen als Emotionen, Motive, Interessen usw. Aber sie hat kein Wort für die *Artikulation* dessen, was die Beteiligten in ihrer Interaktion in seiner bestimmenden Präsenz erleben, d.h. für den Geist, in dem diese sich vollzieht, oder auch für den Geist, der in dem gegenwärtig ist, *was* jemand argumentativ vertritt und *wie* er es vertritt. Erinnerung sei hier an das, was an früherer Stelle zum Begriff eines christlich inspirierten ethischen Denkens gesagt wurde. Doch entscheidend für das Ergebnis eines Diskurses ist nicht nur die Rationalität der Argumente, sondern auch das, was solchermassen in der Interaktion der Beteiligten durch seine Präsenz wirksam ist. Ein Diskurs ist immer auch eine Auseinandersetzung auf dieser geistigen Ebene. So führt die Selbstvergewisserung der säkularen Vernunft, wenn sie denn bereit ist, hinter ihre eigene gegenstandsbezogene Perspektive zurückzugehen, in letzter Instanz in den Bereich der Wirklichkeitspräsenz und dort zu jener Frage, die an früherer Stelle im Blick auf die Religion als praktische Option formuliert wurde, nämlich von welchem Geist Menschen sich in ihrem Leben und Handeln bestimmen lassen wollen.