

Aussagen zum Status der Offenbarungstheologie festlegen. Neben deistischen Einflüssen lassen sich in seinen Gedanken auch Spuren von Simson, Hutcheson, Hume und deren liberaler Lesart des Calvinismus ausmachen (vgl. 305–309).

Smiths politische Philosophie stützt sich, ähnlich wie bereits Hume, auf historische Beobachtungen (vgl. 338), nimmt aber auch immer wieder auf Hutcheson Bezug, ohne dessen naturrechtlich geprägte Position zu teilen (vgl. 341). Rechts- und Staatsphilosophie werden von der Moral her gedacht (vgl. 312). Beide dienen dem menschlichen Zusammenleben in einer Gesellschaft, die wesentlich durch den Tausch bestimmt ist (vgl. 319). Recht und Staat können nach B. insofern als „theologische Größen“ (327) gedeutet werden, als sie einen Raum der Freiheit und des Glücks eröffnen und damit auf die Verwirklichung des Zweckes der Schöpfung – deren Mitarbeiter auch der Mensch als Bürger ist – zielen. Ein Blick auf die konkrete Geschichte zeigt, dass Politik nicht von „Religion als Lebensmacht“ (330) und den mit dem Ringen um Toleranz verbundenen Konflikten absehen kann. In *The Wealth of Nations* (1776), das zugleich ein Zeugnis des ökonomischen Wandels ist, entwickelt Smith die Grundzüge seiner breit angelegten ökonomischen Philosophie. Wenn dabei mit dem Bild der *invisible hand*, das an die göttliche Vorsehung erinnert, auch eine religiöse Dimension angesprochen wird, so doch eher am Rande (vgl. 367, 370f.) – weshalb sie auch nicht theologisch überinterpretiert werden sollte.

In seiner Studie geht B. unterschieden über die Zielsetzung der klassischen Arbeiten zum Verhältnis von Religion und Philosophie hinaus. Neben der genealogischen Bedeutung des Calvinismus für die schottische Aufklärung werden auch Grundlinien der Transformation des Calvinismus selbst thematisiert und kritisch diskutiert. Der Blick auf konkrete historische Aneignungsprozesse kann darüber hinaus auch Kreativität wecken und neue Perspektiven auf bzw. für Religion und Glaube in der modernen Gesellschaft eröffnen. Werden die Einflüsse der schottischen Aufklärung auf die klassische deutsche Philosophie im Gefolge von Kant in den Blick genommen, könnte die vorliegende Studie Anregungen dazu bieten, herkömmliche Formen einer dogmatischen Ethik kulturkritisch zu hinterfragen und entschieden für eine Ethik zu optieren, die vom Menschen her denkt und argumentiert, ohne deshalb Gott aus dem Blick verlieren zu müssen. P. SCHROFFNER SJ

HABERMAS, JÜRGEN: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp 2019. 1752 S., ISBN 978-3-518-58736-2 (Hardback); 978-3-518-76144-1 (EPUB).

Kein philosophisches Buch hat in den letzten Jahren bei seiner Veröffentlichung eine größere Aufmerksamkeit gefunden als die von Jürgen Habermas (= H.) publizierte Summe einer zehnjährigen Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie, die in der Form einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens vorgelegt wird. Nicht allein der Umfang des Werkes nötigt Respekt ab. Es ist auch die Verknüpfung von historischer Rekonstruktion anhand einer präzisen Interpretation philosophischer Klassiker mit einer systematischen Reflexion auf komplexe intellektuelle Lernprozesse und soziokulturelle Umbrüche, aus denen eine Philosophie hervorgeht, die um die vernünftige Freiheit kommunikativ vergesellschafteter Subjekte kreist und nicht bloß als Eskorte eines szientistischen Naturalismus auftreten will.

Bereits in der Einleitung werden mit der Frage „Was kann heute noch ein angemessenes Verständnis der Aufgabe der Philosophie sein?“ (I, 9) der Zielpunkt dieser Erörterungen und H.s leitendes Interesse benannt: Die Philosophie „darf nicht vor dem Komplexitätswachstum unserer Gesellschaft und unseres immer weitergehend spezialisierten Wissens von der Welt resignieren, wenn sie [...] ihre Zeitgenossen nach wie vor mit Gründen dazu ermutigen will, von ihrer Vernunft einen autonomen

Gebrauch zu machen und ihr gesellschaftliches Dasein praktisch zu gestalten“ (I, 13). Dieses Plädoyer verlangt zum einen nach einer präzisen Bestimmung von Entwicklungen und Umständen, die heute gleichermaßen Bedarf und Skepsis an der lebenspraktischen Orientierungskompetenz der Philosophie aufkommen lassen. Zum anderen nötigt es zu einer breit angelegten Sondierung von Ressourcen philosophischer Theoriebildung und rationaler Praxis. Unumgänglich ist auf diesem Weg eine retrospektive Vergewisserung jener Diskurse, welche die Philosophie zu einer gesellschaftlich produktiven Kraft werden ließen. Dabei darf die Einbettung dieser Produktivität in soziokulturelle Entstehungskontexte nicht übersehen werden. Stets war die philosophische Verarbeitung des „Weltwissens“ des jeweiligen Zeitalters mit der Funktion verbunden, „die ein kollektiv geteiltes und identitätsstiftendes Welt- und Selbstverständnis für den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft erfüllt“ (I, 72). Allerdings muss dieser Rückblick auch Brüche und Erosionen, Innovationen und Paradigmenwechsel thematisieren, die das okzidentale Denken und sein Bemühen um eine „holistische“ Weltdeutung nicht minder kennzeichnen. Zu den epochalen Disruptionen zählt H. das Abrücken von einer Metaphysik, welche die großen Fragen des Menschen nach sich selbst (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?) noch aus einem Guss beantworten und für ihre (religiös imprägnierten) Auskünfte einen Anspruch auf Letztbegründung erheben konnte. Ein sich seit dem 17. Jahrhundert herauschälendes nachmetaphysisches Denken steht vor der Herausforderung, seine erkenntnistheoretischen und ethischen Aufgaben ohne Rekurs auf metaphysische Begründungshorizonte oder religiöse Beglaubigungsinstanzen zu meistern. Allerdings schließt sich H. keineswegs einer „säkularistischen“ Lesart dieses Prozesses an (vgl. I, 75–91). Angesichts der Krisen jener Projekte, denen sich die Moderne verschrieben hat, gehören für ihn das Emanzipationspathos dieser Vorhaben ebenso auf den Prüfstand wie das *sola ratiōne* ihrer Prämissen und Regulative: „Kann die Moderne ihre eigenen Prinzipien der Erkenntnis, ihre rechtlichen und moralischen Grundlagen, ihre Ideen von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, ihr historisches Selbstverständnis als einer ‚neuen‘ Epoche der selbstkritischen Befreiung von Vorurteil und Repression vernünftig, also ganz aus eigenen, das heißt profanen und nachmetaphysischen Beständen rechtfertigen, oder bleibt sie den religiösen Quellen, die sie verleugnet, in Wahrheit verhaftet?“ (I, 65) Soll diese Anfrage nicht im Spekulativen verbleiben, sind präzise Vermessungen jener Weichenstellungen nötig, welche die okzidentalen Zuordnungen und Differenzen von Glauben und Wissen nachhaltig beeinflusst haben: „Wenn wir die Wurzeln der gegenwärtigen Konstellation von Wissenschaft, philosophischer Vernunft und Religion freilegen wollen, sehen wir uns auf den Weg einer rationalen Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der eigenen Denkweise verwiesen.“ (I, 109) Erst im Licht des Erbes, zu dem eine nachmetaphysische Philosophie auf Distanz gegangen ist, „erkennt man das Erbe, das sie angetreten hat, in seinen richtigen Proportionen: die Emanzipation zum Gebrauch der vernünftigen Freiheit bedeutet Befreiung und normative Bindung in einem“ (I, 14). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, inwiefern in zwei Bänden zwar auch eine Geschichte der Philosophie erzählt wird, aber damit zugleich viel mehr als eine historiographische Absicht verbunden ist. Vorgestellt wird ein historischer Längsschnitt anhand der „Diskursgeschichte“ des Verhältnisses von Glauben und Wissen mit einem unverkennbar starken Gegenwartsbezug und einer provokanten These: „Die Frage, was sich die Philosophie noch zutrauen kann und soll, entscheidet sich heute, ungeachtet ihres unverhohlenen säkularen Charakters, an jenem transformierten Erbe religiöser Herkunft“ (I, 15). Ob und inwieweit diese These zu halten ist, kann erst nach einer Lektüre von zehn Kapiteln über philosophisch-theologische Diskurskonstellationen von der Spätantike bis ins 19. Jahrhundert und drei systematischen Zwischenbetrachtungen diskutiert werden.

Nach einem umfangreichen Exposé zu Relevanz und Aktualität sowie zum methodischen Design einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens (I, 21–174), geht H. zunächst auf ein kulturgeschichtliches Stadium einer Transformation des religiösen Bewusstseins ein, das er mit einer von Karl Jaspers entlehnten Denkfigur als „achszeitliche“ Unterscheidung von Weltimmanenz und Weltranszendenz beschreibt. Die von 800 bis 200 v. Chr. erfolgte Ausbildung monotheistischer Gotteskonzepte, der kognitiv bedeutsame Schritt vom Mythos zum Logos – ungeachtet einer fortbestehenden Verknüpfung von religiös-mythischer Weltdeutung und kultischer Praxis – sowie die Verankerung moralischer Verbindlichkeiten in einem göttlichen Gesetz, dessen Erfüllung zugleich Gerechtigkeit, Erlösung und Heil verspricht, deutet H. als gemeinsame Vorgänge, die das jüdische (und danach das christliche und islamische) Verständnis einer Gott-Welt-Beziehung ebenso wie die griechische Metaphysik prägen (I, 174–360 und 406–460). Ähnliches beobachtet er im indischen Buddhismus und in den Weltbildern des Konfuzianismus und Taoismus (I, 361–405). In einer ersten Zwischenbetrachtung (I, 463–480) resümiert H. die Konsequenzen dieser Umstellungen und markiert eingehend die Zäsur, welche die „Achszeit“ im Strukturwandel der Weltbilder darstellt: die Konstruktion einer transzendenten Bezugsgröße theoretischer Weltdeutung und praktischer Weltgestaltung, sei es „unter dem einheitsstiftenden Gesichtspunkt einer kosmischen Ordnung oder dem der Herrschaft eines Schöpfer- und Erlösergottes“ (I, 475). Beide Konzeptionen zeichnen sich durch jeweils unterschiedliche epistemische Zugänge und lebensweltliche Verankerungen aus. Aber gemeinsam ist ihnen, dass die Wahrheitsgeltung deskriptiver Aussagen über den Kosmos bzw. über die Schöpfung mit der Sollensgeltung evaluativer und normativer Aussagen zur praktischen Lebensführung eng verklammert ist. Wie aus dieser Parallele in der Spätantike eine Symbiose von Glauben und Wissen entsteht, verfolgt H. in einer weit ausgreifenden Darstellung des christlichen Platonismus und der Heraufkunft eines kirchlich verfassten Christentums (I, 481–615). In diesem Kapitel untermauert H. auch seine Auffassung, dass die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen für die Referenzdisziplinen Theologie und Philosophie für geraume Zeit zu einer „semantischen Osmose“ (I, 15) geführt habe. H. konstatiert, dass im Westen die Philosophie für mehr als ein Jahrtausend von Theologen betrieben worden sei, „die nicht nur ihre Dogmatik in Begriffen der Philosophie ausgebildet haben, sondern umgekehrt als Philosophen aus der kritischen Aneignung theologischer Motive neue Begriffe, epistemische Einstellungen, Konzeptionen und Sprachen in die Philosophie selbst eingeführt haben“ (I, 38). Reichhaltiges Belegmaterial für die Berechtigung dieser These liefert die Inkulturation der christlichen Rede von Gott und seiner Manifestation in Jesus Christus in eine hellenistisch geprägte Denkwelt (vgl. I, 532–545). Diese wird zum einen ermöglicht durch eine neuartige Synthese von Kosmologie und Schöpfungs-theologie sowie durch die Ausbildung einer Logos-Christologie, welche den Weg zu den Lehrentscheidungen der altkirchlichen Konzilien bereitet. Zum anderen steht dafür auch die christliche Transformation des (Neu-)Platonismus durch Augustinus (vgl. I, 546–583) und schließlich eine auch institutionell, in Gestalt der römisch-katholischen Kirche greifbare „Synchronisierung“ von Welt- und Heilsgeschichte bzw. einer in ihrem Einflussbereich kulminierenden „Interpenetration von Gottesstaat und Weltstaat“ (I, 612).

Den Scheitelpunkt dieser Entwicklung, der den Übergang von einer Symbiose zu einer fortschreitenden Differenzierung zwischen Glauben und Wissen, *sacerdotium* und *imperium*, markiert (I, 617–758), situiert H. im 13. Jahrhundert. Die Aristoteles-Rezeption der Scholastik ermöglicht nicht allein eine philosophisch einseitige Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens im Format einer „summa theologiae“, sondern verhilft auch dem Gedanken der Vernunftautonomie (zunächst auf dem Feld der Ethik) zur Geltung. Dass es für den Durchbruch dieses Gedankens einer

längeren Inkubationszeit bedurfte, zeigt H. exemplarisch anhand der nach Thomas von Aquin einsetzenden nominalistischen Kritik an den seinsphilosophischen Hintergrundannahmen der Scholastik auf. Bereits bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham sieht er einen bewusstseinsphilosophischen Paradigmenwechsel eingeleitet, der über die spanische Spätscholastik (Francisco de Vitoria) verläuft und weitreichende Konsequenzen hat, „und zwar sowohl für die Wissenschaftsentwicklung als auch für die [...] Erkenntnistheorie und den Übergang vom metaphysisch begründeten Naturrecht zum Vernunftrecht“ (I, 764). In der ausführlichen Rekonstruktion dieser Weichenstellungen, die zur Anbahnung einer wissenschaftlichen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Moderne führen (I, 759–918), erweitert H. den zuvor auf ideengeschichtliche, moral- und religionsphilosophische Fragestellungen fokussierten Gedankengang um sozial- und rechtsphilosophische Exkurse. Deren Gegenstand ist die in zunehmender Distanz zum Christentum erfolgende Suche nach Medien und Formen der gesellschaftlichen Integration – bis hin zur Konzeption von Legitimationen politischer Herrschaft und technischer Naturbeherrschung *etsi deus non daretur*. Hinter dieser Distanzierung steht ein Vorgang, der bis in die Gegenwart anhält und nach H. seine Dynamik aus der Akkumulation eines „Weltwissens“ bezieht, das zu kognitiven Dissonanzen mit lebensweltlichen Hintergrundannahmen führt, die sich im Rahmen eines „metaphysisch-religiösen“ Weltbildes nicht mehr bewältigen ließen.

Die moderne Trennung von Glauben und Wissen – verbunden mit einer subjekttheoretischen Wende – sieht H. mit der von Martin Luther initiierten und im Protestantismus vollzogenen Ablösung der Theologie von der Metaphysik antizipiert. Luthers Rechtfertigungslehre trenne „den Akt eines vollständig verinnerlichten Glaubens von dem bis dahin aufrechterhaltenen Anspruch der Philosophie, die Vereinbarkeit von Glaubensinhalten mit den Erkenntnissen aus natürlicher Vernunft nachzuweisen“ (I, 162). Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“ und seine Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium“ interpretiert H. als weitere Schritte einer – zunächst theologisch motivierten – Differenzierung religiöser und säkularer Deutungsbezüge einer Subjektexistenz *coram mundo* und *coram deo*. Diese Unterscheidung hebt in letzter Konsequenz die Gottesreferenz für die Bewältigung innerweltlicher Belange auf und macht den Weg frei für die fortan dominierende moral- und sozialtheoretische Denkfigur eines (autonomen) Vernunftrechts, das allerdings mit dem Problem konfrontiert ist, für die normative Bindungskraft göttlicher Gebote ein säkulares Äquivalent zu finden (II, 9–187).

Der Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie und die Bedeutung eines methodischen Atheismus für die theoretische und praktische Vernunft beschäftigen H. in einer zweiten „Zwischenbetrachtung“ (II, 189–211). Sie listet auch jene neuen philosophischen Diskursthemen auf, die sich seitdem aus der Begegnung von Glauben und Wissen entwickelt haben: „die an verpflichtende Gesetze gebundene Willensfreiheit, die Historizität des menschlichen Daseins und die Individualität der sich ihrer Identität erst vergewissernden Person“ (II, 198). H. sieht die Subjektphilosophie im 18. Jahrhundert vor einer weiteren Herausforderung. Sie ergibt sich aus einem *turn*, der nur noch in einer objektivierenden Einstellung seriöse Wissenschaft für möglich hält. Wie aber soll man dann mit den moralischen und ästhetischen Gegenständen der praktischen Vernunft umgehen, die andere als nur empirische Zugänge verlangen? Als eigentliche Wegscheide des nachmetaphysischen Denkens betrachtet H. vor diesem Hintergrund die von David Hume und Immanuel Kant vorgezeichnete Alternative einer den Empirismus favorisierenden, „szientistisch“ eingestellten, nichtkognitivistischen Auffassung der praktischen Vernunft einerseits und einer sowohl transzendental gewendeten als auch praktisch gesetzgebenden Vernunft andererseits (II, 215–374). „Entweder muss die erkennende subjektive Vernunft um ein Vermögen der praktischen Vernunft ergänzt werden, das für die entwertete transzendente Gesetzgebung Gottes ein innerweltliches Äquivalent erzeugen kann;

oder die normativen Gehalte der transzendierenden Begriffe des Gerechten, Guten und Schönen müssen [...] im buchstäblichen Sinne ‚dekonstruiert‘, also auseinandergenommen und ‚reduziert‘, das heißt via empirischer Erklärung auf beobachtbare Phänomene zurückgeführt werden.“ (II, 207) Zwar teilt Kant mit Hume die Intuitionen nachmetaphysischen Denkens, jedoch will er die aus dem theologischen Erbe der praktischen Philosophie stammenden Grundfragen derart reformulieren, dass sie auch unter säkularen Denkvoraussetzungen mit guten Gründen, d. h. kompatibel mit dem Prinzip der Vernunftautonomie beantwortet werden können. Unter dieser Rücksicht kann in H.s ausführlicher Kommentierung beider Ansätze nachgelesen werden, Welch unterschiedlichen Ausgang eine Philosophie nehmen kann, wenn sie wesentliche Gehalte aus religiösen Überlieferungen um ihrer eigenen „Wissenschaftlichkeit“ willen meint verwerfen zu müssen oder um der Wahrung ihrer Eigenständigkeit gegenüber anderen Wissenschaften willen diese Gehalte in rechtfertigungsfähige Vorhaben der Vernunft zu transformieren versucht.

Dass die Philosophie allerdings mit einer transzendentalen Wende das Risiko einget, ein geschichtslos-ungeschichtliches Vernunftkonzept zu vertreten, macht H. deutlich, indem er G. W. F. Hegels Unternehmen nachzeichnet, das Verhältnis der subjekttheoretisch konfigurierten Vernunft zu ihren geschichtlichen Objektivationen zu bestimmen (II, 377f. und 468–551). Ansätze einer „linguistischen Wende“, mit der ebenfalls eine bewusstseins- und subjekttheoretische Engführung praktischer Rationalität aufgesprengt werden kann, entdeckt H. bei Herder, Schleiermacher und Humboldt (II, 428–467). Warum sich ein solcher Paradigmenwechsel erst recht einem Denken aufdrängt, das an kritischer Zeitgenossenschaft interessiert ist, ergibt sich für H. aus den politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Umbrüchen zu Beginn des 19. Jahrhunderts (II, 384–427). Einen letztmaligen Versuch der Erneuerung metaphysischen Denkens und einer geschichtsphilosophisch motivierten Assimilation von Glauben an Wissen erblickt H. in Hegels Konzeption eines „Idealismus, der die weltkonstituierende und selbstgesetzgebende Subjektivität des Kantischen Ichs zu einem Prozess begreifenden Denkens erweitert, wobei wiederum das Ganze aus Natur und Geschichte generiert [...], um sich in diesem Anderen selbst als die in dessen Inneren treibende Kraft reflexiv wiederzufinden“ (II, 505). Instruktiv ist H.s kurzer Rückblick auf den Stand der Diskussion zwischen Kant und Hegel und deren Bedeutung für die Profilierung eines nachmetaphysischen Denkens (II, 551–555). Hierbei fallen vor allem zwei Diskursverschiebungen ins Auge: die „Detranszendentalisierung des Kantischen Autonomiebegriffs“ und die Transformation des Themas „Vernunft in der Geschichte“ in die Beschäftigung mit „falliblen Lernprozessen“ bei der Gestaltung sozialen Miteinanders.

Beide Themen geben auch die Richtung an, in der sich H.s Erörterungen in seiner dritten „Zwischenbemerkung“ (II, 559–589) bewegen, in der er den weiten Bogen von Hegels Verständnis des „objektiven Geistes“ zur kommunikativen Vergesellschaftung erkennender und handelnder Subjekte schlägt. Thematik und Terminologie deuten an, dass damit auch ein Vorausblick auf H.s eigene, bereits publizierte Studien zur Theorie der Moderne, Sprach-, Moral-, Rechts- und Sozialphilosophie verknüpft ist. Bevor er diese Theoriestränge aufgreift und in aktuelle Diskussionszusammenhänge einbringt, geht er noch einmal dem Zerfall des Hegel'schen Systems und seinen Fortwirkungen bei Ludwig Feuerbach und Karl Marx nach (II, 591–667). Das Problem, wie die Freiheit geschichtlich situierter Handlungssubjekte unter dem Aspekt der Befreiung aus sozialisatorisch oder sozialstrukturell erklärbaren Abhängigkeiten konzipiert werden kann, definiert nach H. nicht nur ein zentrales Thema bei Marx, sondern auch bei Søren Kierkegaard und motiviert ihn zu einer intensiven Beschäftigung mit Kierkegaards Existenzanalytik (II, 668–702). Mit der Lektüre von Ch. S. Pierces *linguistic-pragmatic turn*, der eine Detranszendentalisierung der Vernunft unter den Prämissen einer sprachpragmatisch ansetzenden Philosophie der Praxis

vornimmt, beschließt H. seine Exegese philosophischer Klassiker (II, 703–748). Im Schlusskapitel wendet er sich dem „Modus der Verkörperung der Vernunft in Praktiken der Forschung und der Politik“ (II, 749) zu und legt in der für ihn typischen Manier eine von Pierce ausgehende zeitdiagnostisch und systematisch angelegte Anschlussreflexion zur diskursiven Verfassung praktischer Rationalität vor (II, 749–766). Ein ausführliches „Postskriptum“ greift die in der Einleitung skizzierten Intentionen einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens noch einmal auf und setzt die dabei gewonnenen Erkenntnisse in Relation zu aktuellen Herausforderungen, Chancen und Grenzen einer rationalen Verständigung über die Bedeutung von Zuwachs und Reichweite wissenschaftlicher Kenntnisse für das normativ-praktische Selbstverständnis des Menschen in der späten Moderne (II, 767–807).

Die letzte Textpassage erinnert an ein Anliegen, das im Fortgang der Untersuchung zunehmend hintergründig präsent blieb: die Bedeutung semantischer Gehalte religiöser Traditionen, die gegen den Reduktionismus eines szientistischen Naturalismus und gegen einen möglichen Defätismus der Vernunft angesichts der Rückschläge beim Aufbau einer moralischen Weltordnung in Stellung gebracht werden können. H. lässt keinen Zweifel daran, dass das nachmetaphysische Denken sich jeglichen Trost versagen muss, „der sich mit dem religiösen Versprechen einer rettenden Gerechtigkeit verbindet. 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 Weg einer hermeneutisch sensiblen Übersetzung als wahrheitsfähige Aussagen in allgemein zugängliche Diskurse eingeholt werden können“ (I, 77f.). Der Verzicht auf eine solche Anstrengung ließe die Vernunft verkümmern, wie auch die Unfähigkeit des Glaubens, sich unter säkularen Bedingungen als eine „Gestalt des Geistes“ (II, 807) zu behaupten, dazu führen würde, dem neuzeitlichen „Sog zu einem transzendenzenlosen Sein“ (ebd.) nachzugeben. Nur eine religiöse Praxis, die sich auf die Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, hält nach H. „für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoldene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren“ (ebd.).

Welche Rezeption wird H.s Werk nach der ersten Phase einer Anerkennung seiner souveränen Interpretation der verschiedenen Pfade und Wegmarken okzidentalen Denkens finden? Dass er mehr als nur eine Geschichte der Philosophie erzählt, wird bei einem ersten Lesedurchgang schnell deutlich. Wer mit H.s gesamtem Œuvre vertraut ist, stellt ebenso rasch fest, dass hier mehr als nur eine nachgeholt philosophiehistorische Vergewisserung seiner systematischen Beiträge und Wortmeldungen zur Ethik, Rechts- und Sozialtheorie oder zur Religionsphilosophie vorgelegt wird. Mit seiner „Genealogie“ nachmetaphysischen Denkens stellt H. auch ein originäres Konzept kulturgeschichtlicher und kulturhermeneutischer Forschung zur Diskussion. Wie werden die Spezialisten der einzelnen Epochen auf seine Rekonstruktion von Entwicklungsschritten und Lernprozessen der philosophischen Vernunft reagieren? Zweifellos wird es etliche Experten geben, die für sich in Anspruch nehmen, ausgiebiger und intensiver zu den jeweiligen philosophischen Klassikern geforscht zu haben. Ob sie ihre Referenzautoren aber besser verstanden haben und deren Wirkungsgeschichte prägnanter als H. darlegen können, steht auf einem anderen Blatt. Und erst recht wird man bezweifeln können, ob sie in der Lage sind, aus ihren philosophiegeschichtlichen Kenntnissen auch systematische Beiträge zur Gegenwartsrelevanz der Philosophie abzuleiten. Damit soll keineswegs behauptet werden, dass H.s Rekonstruktion der Entflechtung von Religion und Philosophie nicht durch weitere Fallstudien ergänzt werden könnte. Auch seine Auswahl von Belegen für eine „semantische Osmose“ von Glauben und Wissen kann kritisiert und erweitert werden. Er selbst gibt zu, dass eine Auseinandersetzung mit Nietzsche zu den gravierendsten Leerstellen seines Werkes gehört. Weitere Namen (z. B. Cusanus,

Pascal) könnte man hinzufügen, die zugleich zu einer Überprüfung der These einladen, dass sich auch der theologische Diskurs an der Schwelle zur Neuzeit und zur frühen Moderne abseits des Mainstreams auf ein metaphysikkritisches Theoriedesign zubewegen bzw. sich von substanzontologischen Prämissen der Rede von Gott und Welt distanzieren konnte. H.s Plädoyer für eine „komprehensive Vernunft“ und eine „vernünftige Freiheit“ schließt nicht aus, dass sich auch jenseits eines philosophischen Paradigmenwechsels von der Substanzmetaphysik über die Subjektphilosophie zur Kommunikationsreflexion eine Fährte entdecken lässt, welche Glauben und Wissen an ein nachmetaphysisches Denken heranführt.

Zunächst aber ist die Theologie gefragt, inwieweit sie sich H.s Analysen zu ihrer Geschichte und seine Erwartungen an ihre Gegenwartsrelevanz zu eigen machen kann. Das Ergebnis dieser Selbstbefragung hat auch Folgen für H.s Suche nach möglichen Verbündeten gegen die Demoralisierung praktischer Rationalität durch Naturalismus und Szientismus. Erbringt die Theologie hierbei die notwendige Übersetzung unabgeleiteter religiöser Gehalte in ein säkulares Denken und ist sie zugleich bereit, einen dogmatischen Wahrheitsmodus für den Geltungsanspruch dieser Gehalte zu sistieren? Man darf ferner darauf gespannt sein, ob und inwieweit H.s These aufgegriffen wird, dass Religion dann ein „Pfahl im Fleisch“ einer sich transzendenzlos gebenden Moderne bleibt, wenn es ihrer rituellen Praxis gelingt, die „Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen“ (II, 807; vgl. I, 246–272). Offenkundig traut H. einer politischen oder moralisch ausgelegten Glaubenspraxis weniger zu, sich dem „Sog zu einem transzendenzlosen Sein“ (II, 807) zu widersetzen. Im Sinne einer Differenzhermeneutik kommen dafür wohl eher identitätsstiftende Unterschiede zwischen Glaube und praktischer Vernunft in Betracht. In der Tat ist die zweckfreie Ausübung eines Ritus eine der letzten Möglichkeiten des modernen Menschen, eine Erfahrung unverzweckter Freiheit zu machen, die sich über alle Kalküle innerweltlicher Sinnstiftung hinwegsetzt bzw. diese transzendiert. Eine Sinngewandtheit religiöser Praxis, die sich hingegen in der Funktionalität oder Zweckrationalität dieser Praxis erschöpft, dürfte irgendwann mit funktionalen Äquivalenten konfrontiert werden. Soll dies vermieden werden, ist die Bedeutung des Glaubens im Prä- oder Metafunktionalen zu suchen. In diesem Bereich kann der Glaube nicht vom Wissen absorbiert werden.

Das Gemeinte mag ein prominenter „Religionsdialog“ illustrieren: Blaise Pascals Dialog zwischen dem Gläubigen und seinem skeptischen Widerpart (vgl. *Pensées*, Fragment 233) führt über eine Erörterung der Gründe der theoretischen Vernunft für und gegen die Existenz Gottes über das von der praktischen Vernunft entworfene Kalkül von Gewinn- und Verlustchancen einer mit Gottes Existenz rechnenden Lebensweise nicht zu einer klaren Entscheidung. Nachdem selbst die besten Gewinnaussichten für den Skeptiker kein hinreichendes Motiv sind, auf die Existenz Gottes zu wetten, bleibt dem Gläubigen zuletzt nur der Hinweis, im Vollzug einer liturgischen Praxis eine religiöse Erschließungserfahrung machen zu können. Entscheidend ist hier die Reihenfolge: Die ästhetischen Formate des Glaubens ersetzen nicht das Bemühen um seine rationale Rechtfertigung, sondern setzen sie voraus. Allerdings verliert er dadurch nicht den Charakter einer intellektuellen Zumutung. Die Vernunft betet nicht. H.-J. HÖHN

BRUL, MARTIN: *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung*. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (ratio fidei; 68). Regensburg: Pustet 2019. 272 S., ISBN 978-3-7917-3049-3 (Paperback); 978-3-7917-7239-4 (EPUB).

Nicht erst seit dem Erscheinen von *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) vor einigen Monaten arbeiten sich Theologinnen und Theologen am Werk von Jürgen