

# Schwacher Naturalismus und Transzendenz

## Theologische Überlegungen zu Jürgen Habermas'

### Rekonstruktion des Diskurses über Glauben und Wissen

*Markus Knapp*

In seinem voluminösen Spätwerk „Auch eine Geschichte der Philosophie“ will Jürgen Habermas den Zusammenhang verschiedener Motive seines Denkens genauer klären. Im Folgenden soll zunächst die Intention, die er dabei verfolgt, verdeutlicht werden (1.). Anschließend werden einige Rückfragen aus einer theologischen Perspektive diskutiert (2.).

#### 1. Der Diskurs über Glauben und Wissen als Leitfaden einer Genealogie des nachmetaphysischen Denkens

Angesichts einer fortschreitenden Verwissenschaftlichung des Denkens ist die Situation der Philosophie prekär geworden. Habermas befürchtet, dass sie als wissenschaftliche Disziplin zu zerfasern droht: „Bisher konnte man davon ausgehen, dass es auch weiterhin ernstzunehmende Versuche geben wird, Kants Grundfragen zu beantworten: ‚Was kann ich wissen?‘, ‚Was soll ich tun?‘, ‚Was darf ich hoffen?‘ und: ‚Was ist der Mensch?‘ Aber ich bin unsicher geworden, ob die Philosophie, wie wir sie kennen, noch eine Zukunft hat – ob sich nicht das Format jener Fragestellungen überlebt hat, sodass die Philosophie als Fach nur noch mit ihren begriffsanalytischen Fertigkeiten und als die Verwalterin ihrer eigenen Geschichte überlebt ... An einigen Orten geht sie schon in der Rolle einer begriffsanalytischen Dienstleistung für die Kognitionswissenschaften auf; an anderen zerfasert der Kern der Disziplin in nützlichen Angeboten für einen wachsenden wirtschafts-, bio-

oder umweltethischen Beratungsbedarf.“<sup>1</sup> So vermag die Philosophie aber keine vermittelnde Funktion mehr zwischen einem verwissenschaftlichen Denken einerseits und einer Orientierung im Ganzen der Welt zu erfüllen.

Dieser Tendenz einer Verwissenschaftlichung der Philosophie setzt Habermas die Unterscheidung von wissenschaftlichen und philosophischen Problemen entgegen. Dabei ist auch für ihn die Philosophie selbstverständlich „eine wissenschaftliche Denkungsart, aber sie ist keine Wissenschaft, die daran arbeitet, immer mehr über immer ‚weniger‘, das heißt enger und genauer definierte Gegenstandsbereiche zu lernen“ (I, 12). Entscheidend für eine klassische Philosophie, wie sie sich bei Kant in einer paradigmatischen Weise zeigt, ist das Festhalten „an zwei epistemisch relevanten Bezügen“ und ihr Bestreben, diese zusammenzuführen, nämlich „zum einen durch den Bezug zur Welt im Ganzen ..., also zu dem, was wir von der Welt zum gegebenen historischen Zeitpunkt wissen, sowie zum anderen durch die systematische Selbstreferenz der Forscher zu sich als Menschen, sowohl als Individuen wie als Personen überhaupt, sodann zu sich als Angehörigen einer sozialen Gemeinschaft und schließlich als Zeitgenossen einer geschichtlichen Epoche“ (I, 27f). Darin besteht die aufklärende Funktion der Philosophie. „Aufklärung ist nicht selber wissenschaftliche Erkenntnis; sie erklärt vielmehr, was eine jeweils neue Erkenntnis ‚für uns‘, das ‚Selbst‘ unserer Selbstverständigung bedeutet“ (I, 190). Das ist aber nur möglich, wenn die Selbstreferenz der Philosophierenden zu sich selbst als Menschen nicht in einer rein objektivierenden Einstellung gekappt wird. Das Ziel dieser philosophischen Aufklärung besteht darin, die Perspektive ei-

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 11f. Ich zitiere diesen ersten Band i.F. mit der Sigle I plus der jeweiligen Seitenzahl als Klammerzusatz im Text (analog für den zweiten Band mit der Sigle II).

ner *vernünftigen Freiheit* zu begründen. Dieses Thema sieht Habermas selbst als den „roten Faden“ seines Werkes an.

Die Frage nach der Selbstverständigung des Menschen im Weltzusammenhang verbindet nun aber die Philosophie mit der Religion, und solange sie an ihrem Bezug zur Welt im Ganzen sowie an der Selbstreferenz der Philosophierenden zu sich als Menschen als ihren epistemisch relevanten Bezügen festhält, bleibt sie an die religiöse Tradition verwiesen. Ja, Habermas ist der Auffassung: „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). Wenn sie sich nicht dem Trend zu ihrer szientistischen Verkürzung ergibt, muss die Philosophie „einen komprehensiven, das Welt- und Selbstverständnis einbeziehenden Begriff der Vernunft“ (I, 145) erarbeiten, um so dann auch die Perspektive einer vernünftigen Freiheit zu begründen. Das kann ihr aber nur gelingen, wenn sie sich im religiösen Erbe verkapselte Einsichten anzueignen vermag.

Im Gefolge der Verwissenschaftlichung des Denkens und der aus ihr resultierenden philosophischen Erkenntniskritik haben jedoch metaphysische und religiöse Weltbilder ihre Plausibilität verloren. Die erkennenden Subjekte können sich „kein ‚Bild‘ mehr von einer sie *umgreifenden* Totalität machen.“<sup>2</sup> Damit wird ein *nachmetaphysisches Denken* unausweichlich, denn dieser „Verzicht der Philosophie, ein Bild einer *um uns zentrierten* Welt zu entwerfen, bedeutet den Übergang zum nachmetaphysischen Denken“ (I, 171). Unter dieser Prämisse arbeitet die Philosophie auf der Grundlage eines konsequenten *methodischen* Atheismus.

Um verständlich zu machen und zu begründen, dass ein komprehensiver Vernunftbegriff und das darauf verwiesene Konzept einer vernünftigen Freiheit auf einer Transformation des religiösen

---

<sup>2</sup> J. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 206.

Erbes beruht, nimmt Habermas eine groß angelegte Genealogie des nachmetaphysischen Denkens in Angriff. Als Leitfaden dafür konzentriert er sich auf den Diskurs über Glauben und Wissen, weil diese Genealogie ja erweisen soll, „wie sich die Philosophie – komplementär zur Ausbildung einer christlichen Dogmatik in Begriffen der Philosophie – ihrerseits wesentliche Gehalte aus religiösen Überlieferungen angeeignet und in begründungsfähiges Wissen transformiert hat“ (I, 14f).

Die Genealogie des nachmetaphysischen Denkens soll dieses als Konsequenz eines mehr als anderthalb Jahrtausende währenden Lernprozesses erweisen. So können sowohl die Herausforderungen, denen sich das nachmetaphysische Denken zu stellen hat, wie auch seine Leistungsfähigkeit, die auf diesen Lernprozessen beruht, verständlich werden. Programmatisch formuliert Habermas: „Die am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen zu entwickelnde Genealogie nachmetaphysischen Denkens wird auf die Frage hinauslaufen, ob die Vernunft aus sich selbst die Kraft behält, aus dem glimmenden Bewusstsein einer universal verbindenden Normativität immer wieder den befreienden Funken einer *Transzendenz von innen* zu entfachen“ (I, 200).

Diese von Habermas in Angriff genommene Genealogie reicht bis in die Kulturen der von Karl Jaspers sogenannten Achsenzeit zurück, also in die Periode zwischen 800 und 200 v. Chr., in der sich in den eurasischen Hochkulturen ähnliche Entwicklungen vollzogen haben. Durch einen Vergleich verschiedener Traditionen versucht Habermas die Hypothese zu erhärten, „dass erst die achsenzeitlichen Weltbilder 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“ (I, 306). Es kommt zur Ausbildung einer transzendenten Perspektive, „die den Blick auf die Teleologie der Natur beziehungsweise der Weltgeschichte *im Ganzen* eröffnet“ (I, 314).

Im Okzident kam es nun insofern zu einer Sonderentwicklung, als sich hier eine Synthese von zwei unterschiedlich akzentuierten achsenzeitlichen Traditionen entwickelt hat, nämlich einerseits dem Platonismus, der einen kontemplativen Zugang zum Absoluten eröffnet, sowie andererseits dem Christentum, das den Gläubigen einen kommunikativen Zugang zu Gott ermöglicht.<sup>3</sup> Diese Synthese bildet die Grundlage für den Diskurs über Glauben und Wissen, in dem die Vernunftgemäßheit des Glaubens erwiesen wird und so das Christentum als die „wahre Philosophie“ verstanden werden kann. Auf diese Weise wird dann auch der Weg geebnet für „die *philosophisch folgenreiche Einbeziehung* neuer Bereiche performativen Wissens in den Horizont begrifflicher Explikation“ (I, 152).<sup>4</sup> Diese Synthese von Glauben und Wissen bildet die Legitimationsbasis für die konstantinische Ära des Christentums. In ihm kommt es zu einer Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt, die der Kirche in allen Bereichen des Lebens einen dominanten Einfluss verschafft.

Mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus beginnt dann die Entkoppelung des Glaubens vom Wissen. Die entscheidende Weichenstellung sieht Habermas darin, die Ontologie „von einer *grundbegrifflich an die Naturphilosophie anschließenden Metaphysik zu entkoppeln*“ (I, 777). Denn „der Abstand des Glaubens vom Wissen nimmt in dem Maße zu, wie die Philosophie davon Abstand nimmt, aus der Frage nach dem Sein des Seienden die Bestimmungen eines Gottesbegriffs zu entwickeln, die der Theologie eine *Begründung ihres Gegenstandes* aus natürlicher Vernunft versprechen“ (I, 810f).

Endgültig vollzogen wird dieser Bruch im 16. Jahrhundert bei Martin Luther. Er trennt die Theologie nun konsequent von der Philosophie. Die Theologie muss ganz in der Perspektive des Gläubigen betrieben werden. Das Glaubensverständnis wird fideistisch;

---

<sup>3</sup> Vgl. I, 153.

<sup>4</sup> Vgl. I. 573.

die Glaubwürdigkeit des Glaubens ist nicht mehr angewiesen auf seine Kohärenz mit dem auf anderen Wegen gewonnenen Wissen. Deshalb ist der Glaube auch nicht mehr an den Kontext eines bestimmten Weltbildes gebunden.<sup>5</sup> Seit dem 17. Jahrhundert wird stattdessen von der Philosophie mehr und mehr die weltkonstituierende Bedeutung des Subjekts in den Fokus gerückt und reflektiert. Religiöse Überzeugungen werden dabei nach und nach marginalisiert und so der Weg eines nachmetaphysischen Denkens beschritten.

Einen mustergültigen Vertreter dieses Denkens sieht Habermas in I. Kant, der um eine philosophische Aneignung von bleibend bedeutsamen Gehalten der christlichen Tradition bemüht ist. Unbeschadet dessen muss die Entwicklung dann jedoch auch über ihn hinausgehen. So macht Hegel darauf aufmerksam, dass Kant im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie den gesamten Bereich der Gesellschaft und der Kultur in ihrer spezifischen Relevanz für die Erkenntnisleistungen des Subjekts völlig ausblendet. „Mit Hegel beginnt die Detranszendentalisierung der weltbildenden Spontaneität des Geistes, dessen theoretische und praktische Tätigkeit nicht länger einem intelligiblen Ich zugeschrieben wird, sondern einem Geist, der sich *auch* in Gestalt der endlichen Intelligenzen vergesellschafteter, also in historische Kontexte *eingebetteter* Subjekte durch die Geschichte hindurcharbeitet“ (II, 511).

Die Junghegelianer lenken dann den Blick auf die repressiven Umstände geschichtlicher und gesellschaftlicher Kontexte, um den handelnden Subjekten Perspektiven zu eröffnen, wie sie sich mittels ihrer vernünftigen Freiheit aus repressiven Verhältnissen befreien können. Habermas schwebt offensichtlich vor, diese soziokulturellen Lernprozesse als Fortsetzung der animalischen, evolutionsbiologisch zu analysierenden Lernprozesse zu verstehen, um auf diese Weise den epistemischen Dualismus „zwischen dem ob-

---

<sup>5</sup> So kann Habermas konstatieren: „In gewisser Weise beendet der Protestantismus das ‚Zeitalter des Weltbildes‘“ (II, 14).

jektivierenden Zugang des Beobachters zu physikalisch messbaren Gegenständen auf der einen Seite und dem sinnverstehend-hermeneutischen Zugang des virtuellen Teilnehmers zu den begrifflich erzeugten soziokulturellen Lebensformen auf der anderen Seite“ (II, 746) zu überbrücken. In diesem Sinne versteht er sein philosophisches Konzept als einen schwachen, d. h. nicht szientistischen Naturalismus.<sup>6</sup>

## 2. Eine theologische Replik

Im Folgenden wird diese überaus beeindruckende und lehrreiche Rekonstruktion des Diskurses über Glauben und Wissen aus einer theologischen Perspektive reflektiert und diskutiert. Dabei soll zunächst versucht werden, diesen Diskurs theologisch einzuordnen, um auf diese Weise die Herausforderung präziser bestimmen zu können, die sich daraus für die Theologie ergibt (1). Das führt dann in einem zweiten Schritt zu der Frage nach den unterschiedlichen Perspektiven, die ein nachmetaphysisches Denken im Sinne von Habermas bzw. ein theologisches Wirklichkeitsverständnis in der säkularen Moderne eröffnen. Die damit anvisierte Debatte hat ihr Zentrum im Verständnis von Transzendenz im nachmetaphysischen Denken einerseits, in der Theologie andererseits (2). Im Zuge dessen muss dann schließlich auch das Verhältnis von Glauben und Wissen unter nachmetaphysischen Prämissen diskutiert werden. Von der Antwort darauf hängt nicht zuletzt auch ab, ob eine Fortsetzung des Diskurses über Glauben und Wissen im Sinne eines Lernprozesses möglich und aussichtsreich erscheint (3).

(1) Der Zeitraum des von Habermas rekonstruierten Diskurses über Glauben und Wissen umfasst die konstantinische Ära des

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu auch W. E. Simon, *Lebenswelt oder Natur. Schwacher Naturalismus und Naturbegriff bei Jürgen Habermas (Religion in der Moderne 26)*, Würzburg 2015.

Christentums, d. h. die Epoche, in der das Christentum in der okzidentalen Welt eine kulturelle und gesellschaftliche Dominanz erlangen und über eine lange Zeit hin behauptet hat. Dieser Diskurs bewegte sich auf der gemeinsamen Grundlage achsenzeitlicher Weltdeutungen. Mit dem Bruch zwischen Glauben und Wissen sieht Habermas dann das Zeitalter der achsenzeitlichen Weltbilder zu Ende gehen. Damit wird ein nachmetaphysisches Denken unausweichlich, d. h. ein philosophisches Denken, das sich nicht mehr in der Lage sieht, das „Bild“ einer den Menschen umgreifenden Totalität, einer auf ihn hin zentrierten Welt zu entwerfen. Ein theozentrisches Selbstverständnis des Menschen wird abgelöst durch ein anthropozentrisches Selbstverständnis. In einer christentumsgeschichtlichen Perspektive markiert diese Überwindung der achsenzeitlichen Weltbilder das unwiderrufliche Ende der konstantinischen Ära des Christentums.

Das Christentum kann jedoch nicht einfachhin gleichgesetzt werden mit dem achsenzeitlichen Weltbild, mit dem es in seiner konstantinischen Ära verwoben war. Habermas weiß vielmehr: „Religion *spiegelt* sich nicht primär in einem Weltbild, sondern *verkörpert* sich in jener Praxis, mit der die Gemeinde der Gläubigen die Inhalte ihres Glaubens performativ *bezeugt*“ (I, 192).

Für ein nachkonstantinisches Christentum erwächst daraus die Herausforderung, sein theologisches Wirklichkeitsverständnis in einem säkularen Kontext und angesichts eines diesem entsprechenden nachmetaphysischen Denkens als rational zu rechtfertigen.<sup>7</sup> Das macht es nötig, zunächst den Transzendenzbezug des Christentums zu klären, denn es ist ja gerade dieser für den Glauben elementare Aspekt, der sich einem nachmetaphysischen Denken entzieht.

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu M. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung, Freiburg/Br. 2020.

(2) Auch ein schwacher Naturalismus, wie Habermas ihn in Abgrenzung von einem szientistischen Naturalismus vertritt, bewegt sich ganz im Bereich des Innerweltlichen und schließt daher eine affirmative Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit aus, weil eine solche unerkennbar bleibt. So hat sich denn auch „die säkulare Moderne ... aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet“ (II, 807) und entspricht darin dem nachmetaphysischen Denken. Fragt man, welches Verständnis von Transzendenz der Konstatierung dieses Transzendenzverlustes zugrunde liegt, so lässt sich für Habermas sagen: Entscheidend ist die das Konzept der Achsenzeit bestimmende Überzeugung, dass erst ein transzendenter Bezugspunkt den Blick auf das Ganze der Natur und der Geschichte eröffnen und so dann auch die Perspektive eines aus den innerweltlichen Abhängigkeiten und Verstrickungen befreienden Heilsweges begründen konnte. Angesichts einer solchen „weltenthobenen Transzendenz“ (I, 476) wird die diesseitige Wirklichkeit zum bloßen Schatten einer wahren jenseitigen Realität entwertet.

In Anknüpfung an die Religionskritik der Aufklärung attestiert Habermas den achsenzeitlichen Weltbildern einen projektiven Charakter. Genauer gesagt beruhen sie auf einer metaphysischen Verobjektivierung der intuitiv bekannten lebensweltlichen Totalität, so dass sich in ihnen „der performativ gegenwärtige holistische Hintergrund der Lebenswelt als ein uns vor Augen stehendes Ganzes“ (I, 471f) spiegelt. Es ist dieser projektive Mechanismus, der dann im Zuge eines Lernprozesses durchschaut wird, so dass schließlich „die bis dahin zum unwesentlichen Schatten und vorübergehenden Diesseits entwertete Alltagswelt aus der Umklammerung dieser Totalität heraus(tritt) und ein neues *Eigenrecht als geschichtliche Sphäre* einer Gesellschaft und Kultur (gewinnt), die darauf wartet, von einer aufgeklärten Menschheit erforscht, gestaltet und verbessert zu werden“ (II, 206). Motor dieses den transzendenten Bezugspunkt auflösenden Lernprozesses sind einerseits die durch ein wachsendes Weltwissen erzeugten kognitiven Dissonanzen, andererseits in moralisch-praktischer Hinsicht

die durch Konflikte der gesellschaftlichen Desintegration vorangetriebene Ausdifferenzierung von Recht und Moral.

Dennoch bleibt auch ein nachmetaphysisches Denken mit der Religion verbunden, nämlich durch den Bezug zur Welt im Ganzen sowie dem Anspruch, eine Orientierung in diesem Ganzen zu ermöglichen. Das nachmetaphysische Denken sichert diesen Bezug zum Ganzen durch sein Verhältnis zur performativ gegenwärtigen Lebenswelt als einem „vortheoretisch gegebenen Kontext des Ganzen unserer historischen, sozialen und kulturellen Umwelt“ (I, 190), während die Theologie einen Bezug zum Ganzen durch ihren Rekurs auf die Verheißung Gottes als einer rettenden Instanz gewinnt.

Dieser unterschiedliche Ansatzpunkt eines Bezuges zum Ganzen findet seinen markanten Ausdruck im Verständnis von Transzendenz. Da das nachmetaphysische Wirklichkeitsverständnis ganz auf das Innerweltliche festgelegt ist, muss der Gedanke einer von „außen“ kommenden und sich in der Welt erfahrbar machenden Transzendenz ausgeschlossen bleiben; das würde dem methodischen Atheismus dieses Denkens zuwider laufen. Habermas transformiert deshalb den Gedanken des Transzendenten in eine „Transzendenz von innen“, d. h. eine in der Vernunft selbst angelegte Transzendenz, die in ihrem über die jeweilige Alltagspraxis hinausreichenden idealisierendem Überschuss begründet ist und vorausgreifend in den Dimensionen der gesellschaftlichen Praxis operiert.

Wie Habermas selbst weiß, bleibt das nun allerdings zwiespältig. Denn zwar ist diese transzendierende Kraft in der Vernunft angelegt, aber es ist damit keineswegs gewährleistet, dass sie auch tatsächlich zur Geltung kommt. Eben in diesem Tatbestand gründet die Gefahr eines Defaitismus der Vernunft, wie er sich heute in Gestalt eines szientistischen Naturalismus breit gemacht hat. Deshalb sieht auch Habermas den Gedanken einer Transzendenz von innen *allein* als unzureichend an. Denn „die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern“ (II, 807). Ein solcher Gedanke ist aber für das nachmetaphysische Denken selbst uner-

reichbar. Deshalb kann Habermas nur hoffen, dass die Frage offen bleibt, „ob es unabgeholte semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren“ (ebd.), um so der Gefahr eines Defätismus der Vernunft begegnen zu können. Und er sieht das Offenhalten dieser Frage eben als die Aufgabe einer Religion an, die sich als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes behauptet, insofern sie sich in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert, d. h. einer Religion, deren religiöse Überzeugungen unter nachmetaphysischen Prämissen säkularer Gesellschaften keine allgemeine Verbindlichkeit mehr beanspruchen, sondern nur noch als bloß private Überzeugungen gelten können, die aber durch die kultische Praxis ihrer Anhänger öffentlich sichtbar und wirksam bleibt.

Die Zwiespältigkeit, die sich bei Habermas hinsichtlich der Transzendenzthematik zeigt, erscheint darin begründet, dass er das nachmetaphysische Denken auf eine Position festgelegt sieht, die Charles Taylor als ausgrenzenden Humanismus bezeichnet.<sup>8</sup> Gemeint ist damit eine Form des Humanismus, die höhere Ziele für das menschliche Leben ausschließt, also Ziele, die jenseits seiner selbst und des Lebens in dieser Welt liegen. Die Bezugnahme auf eine außerweltliche Transzendenz bleibt hier grundsätzlich „ausgegrenzt“, weil auf der Basis unseres innerweltlichen Wissens kein Zugang mehr zu ihr gefunden werden kann.

Den Grund für einen solchen ausgrenzenden Humanismus sieht Taylor in der Abwertung der inneren Quellen des Selbst zugunsten der äußeren Quellen. Hier trifft er sich zunächst einmal mit Habermas in der Überzeugung: Wenn der Mensch sich selbst nur noch mit dem objektivierenden Blick der Wissenschaften, d. h.

---

<sup>8</sup> Vgl. M. Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft. Zum Gottesverständnis in Charles Taylors Philosophie der Religion, in: M. Kühnlein/M. Lutz-Bachmann (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, 650–680. Auf diesen Aufsatz greife ich im Folgenden verschiedentlich zurück.

„von außen“, wahrnimmt, beschädigt er sein eigenes Selbstverhältnis. Um dem zu begegnen, müssen nach Taylor die inneren Quellen des Selbst rehabilitiert und gestärkt werden. Denn „wir können unser Tun nicht einfach auf der Basis der von außen empfangenen Informationen erklären, ohne zu berücksichtigen, was wir mit den inneren Informationen angefangen haben.“<sup>9</sup> Es geht dabei um Vorstellungen davon, was dem menschlichen Dasein im Tiefsten entspricht, worin es die ihm angemessene Erfüllung findet. Diese Vorstellungen speisen sich aus inneren Quellen; sie gründen nicht in einem objektivierenden Blick auf den Menschen, sondern in dem, was Menschen für sich und ihr Leben als gut und erfüllend empfinden.<sup>10</sup> Das gilt auch für Ideen wie Gerechtigkeit, gleiche Würde aller Menschen usw. Auch sie gründen ja nicht in einem Wissen über Naturzusammenhänge, sondern in Vorstellungen über das, was unserem Menschsein zutiefst entspricht. Auch ein schwacher Naturalismus muss also auf solche inneren Quellen rekurrieren.

Wenn nun mit Taylor (im Gefolge Augustins oder Pascals) diese innere Wirklichkeit des Menschen auch als die Grundlage seiner Hinwendung zu Gott zu gelten hat, bedarf auch das Transzendenzverständnis einer eingehenderen Reflexion, die die achsenzeitlichen Weltbildkonstruktionen sprengt. Erst so kann das Transzendenzverständnis der jüdisch-christlichen Tradition adäquat erfasst und in ein Verhältnis zum nachmetaphysischen Denken gesetzt werden. Auch Habermas weiß ja, dass die biblischen Gedanken der Heilsgeschichte und der Menschwerdung Gottes mit den achsenzeitlichen Konzeptionen des Gott-Welt-Verhältnisses unvereinbar sind und sich Theologen von daher andere Diskursuniversen eröffnen. Denn „mit beiden Themen – mit der *Erfahrung des Absoluten in der Geschichte* sowie mit der verzeitlichenden *Inkar-*

<sup>9</sup> Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 949.

<sup>10</sup> Vgl. dazu vor allem: Ch. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994.

*nation des Geistes* – sprengen sie die ontologische, auf das Seiende als solches gerichtete Begrifflichkeit der Metaphysik“ (I, 539). Es geht nicht einfachhin um eine „weltenthobene Transzendenz“, die der Welt als ihrem bloßen Schatten gegenübersteht. Theologisch verstanden erweist Gott seine Transzendenz vielmehr *in* innergeschichtlichen Zusammenhängen, indem er diese in Bewegung versetzt und erneuert. Um es mit der prägnanten Formulierung Dietrich Bonhoeffers zu sagen: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“<sup>11</sup> Kurzum: Theologisch sachgemäß kann von der Transzendenz Gottes nicht gesprochen werden, ohne zugleich von seiner Immanenz zu sprechen. Das stellt dann vor die Herausforderung, das bleibende Unterschiedensein Gottes von der Welt zusammenzudenken mit seinem Bezogensein auf sie und seinem Verbundensein mit ihr.<sup>12</sup> Die christliche Theologie hat dieser Herausforderung mit der Entwicklung des trinitarischen Gottesgedankens zu entsprechen versucht, der es erlaubt, das Gott-Welt-Verhältnis in einer solch differenzierten Weise zu denken. Sie kann diesen Gottesgedanken als Fortführung und Explikation des biblischen Bundesgedankens wie auch der Erläuterung des Gottesnamens Jahwe als der „Ich bin da“ in Ex 3,14 verstehen.

In einem grundlegenden Sinne ereignet sich dieses Nahekommen Gottes im Inneren des Menschen, das die Bibel zumeist mit der Metapher des Herzens bezeichnet (vgl. 1 Sam 16,7; 1 Kön 3,9–12; Ez 11,19f; Lk 16,15; Röm 5,5 u. ö.). Es erweist sich in der inneren Verwandlung und Erneuerung des Menschen, durch die seine Ichfixiertheit und die darin gründende Angst um sich selbst

<sup>11</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E. Bethge, Gütersloh 1976, 135 (30.4.44).

<sup>12</sup> In Abgrenzung vom Pantheismus, der die Welt als Moment des göttlichen Seins versteht und damit letztlich die Differenz von Gott und Welt aufhebt, kann dieses Konzept des Gott-Welt-Verhältnisses als *Panentheismus* bezeichnet werden. Vgl. dazu M. Knapp, *Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung*, Freiburg/Br. 2020, 154–158.

überwunden werden. Damit wird die Hinwendung des Menschen zu Gott ebenso ermöglicht wie eine Veränderung seiner Weltbeziehungen, so dass das Nahkommen Gottes seine innergeschichtliche Dynamik entfalten kann.<sup>13</sup>

Auf dieser Grundlage eines differenzierteren Transzendenzverständnisses kann dann auch die Frage nach einer Fortsetzung des Diskurses über Glauben und Wissen zwischen einer für die modernen Lebens- und Denkbedingungen offenen Theologie und einem lernbereiten nachmetaphysischen Denken neu gestellt werden. Eine unerlässliche Voraussetzung dafür ist jedoch, die von Habermas vorgenommene Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen aus einer theologischen Perspektive zu reflektieren.

(3) Mit dem Ende des Zeitalters der achsenzeitlichen Weltbilder endet auch die seit den Kirchenvätern in unterschiedlichen Varianten konzipierte Synthese von Glauben und Vernunft, christlicher Theologie und griechischer Philosophie. Infolge dessen kommt es nach Habermas zu einem Bruch zwischen Glauben und Wissen, den er für nicht wieder revidierbar hält. Daher gehen nun auch Theologie und Philosophie getrennte Wege: „theologisch im nachreformatorischen und philosophisch im nachmetaphysischen Denken“ (I, 539).

Für die Theologie bedeutet das insbesondere, dass ihr Glaubensverständnis nach Habermas unweigerlich fideistisch wird. Das besagt im Kern zunächst einmal: Es ist nicht mehr möglich, die Glau-

---

<sup>13</sup> Charles Taylor erläutert: „Im Rahmen der christlichen Überlieferung ist dieser Gedanke normalerweise im Sinne der Vorstellung ausgedrückt worden, dass der Mensch am Leben Gottes teilnehmen werde. Die griechischen Kirchenväter und später die Cambridger Platoniker pflegten von ‚Theiosis‘ zu sprechen, von der ‚Vergöttlichung‘, die im Schicksal des Menschen angelegt sei. Diese Aussicht ist in gewissem Sinn das Gegenstück zur Forderung nach Überwindung des bloß menschlichen Gedeihens. Dem Aufruf, Gott zu lieben und die Geschöpfe mit der gleichen Überschwänglichkeit zu lieben, wie Gott es tut, entspricht die Verheißung einer Wandlung, die es uns gestattet, diese Höhen wirklich zu erreichen“ (Ein säkulares Zeitalter, 384).

benswahrheit in Verbindung mit einer philosophischen Metaphysik „auf dem Wege der *Einbettung der Glaubensinhalte in den Kontext eines begründeten Weltbildes*, also mit dem Nachweis der Kohärenz von Glauben und Wissen“ darzulegen (II, 35). Das macht eine neue Reflexion des Glaubensverständnisses erforderlich, die allein der dem Glauben selbst inhärenten Logik zu folgen sucht.

Als grundlegend dafür sieht Habermas Martin Luther und die reformatorische Bewegung an, die die weitere Entwicklung der Theologie entscheidend prägen. Dabei wird der Glaube konsequent vom Weltwissen entkoppelt. Bei Luther sieht Habermas das als eine Konsequenz seiner Rechtfertigungslehre. Denn „*der als Gegenstand ungreifbare Gott begegnet allein in der kommunikativen Zuwendung des gepeinigten, um sein Heil ringenden Sünders zum biblisch bezeugten und im Gebet aktualisierten Wort des gekreuzigten Gottessohnes*“ (II, 34). Ein Einbezug des im Umgang mit der Welt erworbenen Wissens ist dabei nicht erforderlich, denn aus diesem „*lässt sich für die Glaubenserfahrungen coram Deo nichts lernen*“ (II, 35f). Umgekehrt lassen sich die Glaubenserfahrungen von den Wissensbeständen her nicht erschließen, so dass der Glaube angesichts ihrer etwas Fremdes, Opakes bleibt.<sup>14</sup>

Diese Entkoppelung des Glaubens vom Wissen hat Folgen für den Status des Wahrheitsanspruchs, den der Glaube erhebt. „*Natürlich behält der Glaube einen propositionalen Gehalt; insofern wird er nicht um die Dimension des Für-wahr-Haltens verkürzt; aber an die Stelle der Wahrheitsgarantie der Tatsachen, die uns sagen, was der Fall ist oder sein wird, tritt der Glaube an die Wahrfähigkeit einer Person*“ (II, 36). Aussagen über Glaubenswahrheiten scheiden daher für Habermas aus der Klasse der Aussagen aus, für die assertorische Geltungsansprüche erhoben werden. Und daraus folgt dann: „*Der Glaube ist eine Sache des Vertrauens, nicht der Erkenntnis*“ (II, 35). Das ist der Kern des fideistischen Glaubens-

<sup>14</sup> Vgl. II 29 sowie J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 150.

verständnis, das Habermas für das Christentum unter nachmetaphysischen Prämissen für unausweichlich hält. Dabei sieht er nicht mehr den Glaubensinhalt, die *fides quae*, sondern den Glaubensakt, die *fides qua*, zum entscheidenden Aspekt des Glaubensvollzugs werden. Das ist es dann auch, was an einem solchen fideistischen Glauben für die Philosophie opak bleibt. Denn das hat eine „Selbstimmunisierung“ des Glaubens zur Folge, seine „Abschirmung (...) gegen Einsprüche des Weltwissens! (II, 37). Darin manifestiert sich der Bruch zwischen Glauben und Wissen im nachkonstantinischen Christentum, das sich so „in einen *Zirkel der Selbstbestätigung* (verstrickt)“ (II, 36): Entscheidend für die Glaubenzustimmung ist nicht die Kohärenz der Glaubenswahrheiten mit dem auf rationaler Erkenntnis beruhenden Weltwissen, sondern die auf dem Gefühl der Authentizität des Glaubensaktes beruhende willentliche Zustimmung. Doch „wenn Authentizität Wahrheit ersetzt, wird der Glaube selbstaffirmativ“ (ebd.).

Versucht man aus einer theologischen Perspektive auf diese Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen zu reagieren, so ist zunächst klarzustellen: Der christliche Glaube ist keine Weltanschauung, sondern gründet auf einer Heilsbotschaft, die nun allerdings die gesamte Wirklichkeit in eine neue, nämlich in eine eschatologische Perspektive rückt. Diese eröffnet sich durch die als Selbstmitteilung verstandene Offenbarung Gottes, durch die Gott sich selbst, seinen rettenden Beistand zusagt und die Erfüllung seines Heilswillens verheißt.<sup>15</sup> Der sich auf diese Offenbarung beziehende und berufende Glaube setzt sich selbst in ein Verhältnis zum Weltwissen, weil er von der Überzeugung durchdrungen ist, dass er in Einklang mit diesem steht und deshalb auch gegen ihn vorgebrachte Einwände mit Gründen zu entkräften vermag.<sup>16</sup> Des-

<sup>15</sup> Vgl. dazu M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br. 2009, 231–290.

<sup>16</sup> Vgl. dazu etwa die Erläuterung des 2. *Vatikanischen Konzils* in seiner Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“: Nr. 36/DH 4336.

halb kann auch die Theologie das Wissensmonopol der Wissenschaften anerkennen, wie ja auch Habermas sehr wohl weiß.<sup>17</sup> So bleibt es unverständlich, wenn er dem religiösen Glauben nach dem Ende der metaphysischen Weltbilder pauschal (also nicht nur fundamentalistischen Ausprägungen) „eine selbstreferentielle Abkapselung (...) gegenüber allen Einmischungen von Aussagen anderer Observanz“ (II, 36) unterstellt.

Grundsätzlich ist Habermas aber auf jeden Fall auch theologisch zuzustimmen: Der Glaube ist eine Sache des Vertrauens. Als solcher bleibt er zunächst einmal „in seiner epistemischen Leistung zwangsläufig individuell.“<sup>18</sup> Es ist immer der einzelne Mensch, der vertraut, und er bleibt als solcher unvertretbar. Daher erschließt sich der epistemische Gehalt des Glaubens auch zunächst einmal dem glaubenden Individuum.<sup>19</sup> Dieser Gehalt ist jedoch mit einem assertorischen Geltungsanspruch verbunden, der einen universalen Charakter hat. Er kann nur eingelöst werden durch Gründe, die einerseits das im Glauben zum Ausdruck kommende Vertrauen rechtfertigen, andererseits seinen epistemischen Gehalt bestätigen und stützen.

Das setzt allerdings voraus, dass Vertrauen prinzipiell als ein rationales Phänomen gelten kann. Es ist nicht per se als blind oder grundlos anzusehen, sondern beruht auf Gründen, die häufig zunächst einmal implizit sind, jedoch auch explizit gemacht werden können. „Aber die Gründe, die unser Vertrauen leiten, unterscheiden sich oft von den Gründen, die wir anführen, wenn wir etwa irgendeine unserer Überzeugungen rechtfertigen wollen.“<sup>20</sup> Ver-

<sup>17</sup> Vgl. I 190f.

<sup>18</sup> V. Gerhardt, Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart <sup>2</sup>2016, 66.

<sup>19</sup> Deshalb gehört es auch zu den elementaren Handlungen des Glaubens, das im Glaubensakt sich Erschließende anderen gegenüber zu *bezeugen*. Vgl. dazu E. Arens, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989.

<sup>20</sup> M. Hartmann, Die Praxis des Vertrauens, Berlin 2011, 11.

trauen beruht nicht auf der Feststellung von Tatsachen oder einer bestimmten Deutung eines Sachverhaltes oder einer Situation. Es richtet sich vielmehr – zwar nicht ausschließlich, aber in der Regel – auf andere Personen und ihr Verhalten in der Zukunft. Es kann daher bei der Gewährung von Vertrauen keine absolute Gewissheit geben, es ist vielmehr immer von einer mehr oder weniger großen Ungewissheit begleitet.

Das verweist auf die Eigenart der Gründe, die Vertrauen rechtfertigen. Denn diese „entstehen erst, wenn es in gewisser Weise schon zu spät ist, und können nicht zur anfänglichen Grundlage des Vertrauens gemacht werden. Sie entstehen erst im Vertrauen, mehr noch, sie können erst entstehen, weil vertraut wird“.<sup>21</sup> Das heißt aber nicht, dass man zunächst „blind“ in ein Vertrauensverhältnis hineinschlittert. Wer jemanden vertraut, der kann normalerweise auf Erfahrungen verweisen, die denjenigen, dem vertraut wird, zumindest nicht als vertrauensunwürdig zeigen.<sup>22</sup> Aber dass das daraufhin gewährte Vertrauen tatsächlich berechtigt ist, ist damit nicht gewährleistet; die anfänglichen „Gründe, auf denen es beruht, können es nicht erschöpfen, sie sind, wenn man so will, ungesättigt und bedürfen erst einer Praxis, in der sie gleichsam vervollständigt oder gesättigt werden.“<sup>23</sup> In diesem Sinne kommen sie immer zu spät, denn das gewährte Vertrauen kann in dieser Praxis ja auch enttäuscht werden, sich also im Nachhinein als unbegründet erweisen. Derjenige, dem vertraut wird, bleibt ja eine eigenständige Person, die deshalb nicht einfach mit den eigenen Erwartungen und Wünschen verrechnet werden kann.<sup>24</sup> Das

---

<sup>21</sup> Ebd. 16.

<sup>22</sup> Martin Hartmann erläutert dies ebd. so: Vertrauen „beruht wesentlich darauf, dem, dem vertraut wird, die Kompetenz zuzumuten, mit dem Vertrauen verantwortungsvoll umzugehen.“

<sup>23</sup> Ebd. 16f.

<sup>24</sup> M. Hartmann formuliert: „Wer vertraut, will nicht, dass sich das Vertrauen nicht bestätigt, aber er riskiert es und kann gar nicht anders als dieses Risiko in Kauf zu nehmen, wenn ihm die Selbständigkeit des anderen am Herzen liegt.“

ändert aber nichts daran, dass dem Phänomen des Vertrauens Rationalität zuerkannt werden muss.<sup>25</sup>

Was über Vertrauen grundsätzlich gesagt werden kann, gilt auch hinsichtlich des als Sache des Vertrauens zu verstehenden Glaubens, d. h. für das im Glauben zum Ausdruck kommende Vertrauen eines Menschen auf Gott und seine Heilszusage. Auch ihm ist Rationalität zuzubilligen, wenn es denn Gründe gibt, die das glaubende Vertrauen auf Gott rechtfertigen. Auch diese Gründe lassen sich nicht im Voraus zum Akt des Vertrauens feststellen, es gilt vielmehr auch hier: „Die Rationalität des Vertrauens bemisst sich nicht an einem explizit durchgeführten, argumentativ strukturierten Beweisverfahren, das mir den anderen als vertrauenswürdig ausweist.“<sup>26</sup> Auch im Falle des Gottvertrauens entstehen die dieses Vertrauen rechtfertigenden Gründe erst mit dem Vertrauensakt selbst. Sie stützen und bestätigen den mit dem Glauben unbedingbar verbundenen Anspruch, dass das im Glaubensakt sich Erschließende wahr ist.

Dabei sind diese Gründe gewissermaßen auf zwei Ebenen angesiedelt. Das ist zum einen, schlechterdings grundlegend, die praktisch-lebensweltliche Ebene. Hier kann sich das Vertrauen auf Gott bewähren und bewahrheiten, wenn es sich im Lebensvollzug eines Glaubenden als tragfähig erweist. Sofern das der Fall ist, wird sein Vertrauen auf Gott dadurch gerechtfertigt. Es sind dies nun aber individuelle, in der Erfahrung und der Biographie eines bestimm-

---

Diese Selbständigkeit ist das, was durch das Vertrauen wirklich werden kann“ (ebd. 17).

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch ebd. 257–273.

<sup>26</sup> Ebd. 19. Wilfried Joest gibt dieser Einsicht eine entsprechende theologische Wendung: „Christlicher Glaube ist nicht begründbar im Sinn einer Argumentation, die dem Sich einlassen auf ihn eine vorhergehende Vergewisserung dafür bieten könnte, dass er sich nicht auf Illusion einlässt. Er bleibt also, von dem Anspruch vorhergehender Vergewisserung aus geurteilt, ‚riskiert‘“ (Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart 1974, 131). In diesem Sinne gibt es für die Theologie Habermas zufolge keine „Begründung ihres Gegenstandes aus natürlicher Vernunft“ (I, 881).

ten Menschen entstehende Gründe. Aufgabe der Theologie als der wissenschaftlichen Reflexion des Glaubens ist es dann, die anthropologische Relevanz des epistemischen Gehalts dieser Glaubenserfahrung zu explizieren. Auf dieser zweiten Ebene geht es also in einem eigenen Reflexionsgang um die grundsätzliche anthropologische Bedeutung der im je individuellen Glaubensvollzug entstehenden Gründe. Es ist argumentativ aufzuweisen, inwiefern diese alle Menschen unbedingt angehen, weil sie die existentielle Grundsituation menschlichen Daseins betreffen. Um ihre Argumente unter nachmetaphysischen Prämissen zu plausibilisieren und nachvollziehbar zu machen, muss die Theologie dabei auf allgemeine Wissensbestände zurückgreifen. Sofern sich das als möglich erweist, bleibt der Glaube auch unter nachmetaphysischen Bedingungen anschlussfähig an das von den Wissenschaften generierte Wissen. Er wird nicht durch dieses begründet, zeigt sich aber als mit ihm in Einklang stehend. Die Rede von einem Bruch zwischen Glauben und Wissen ist deshalb problematisch.

Der Glaube verweist auf die Grundsituation menschlicher Existenz, die bestimmt ist durch letzte Bedingungen und Grenzen menschlichen Lebens. In der religiösen Rede von Erlösung, Auferstehung oder Endgericht artikuliert sich daher auch „kein wissenschaftliches Wissen, sondern ein primär *praktisches Welt- und Selbstverständnis unbedingten Ernstes* angesichts der Endlichkeit (des Todes) und angesichts moralischer Ansprüche.“<sup>27</sup> Es geht um die Frage, wie menschliches Leben als ein spezifisch humanes Leben jenseits blinder Naturwüchsigkeit gelebt und gestaltet werden kann. Dazu ist es erforderlich, das Leben als Ganzes zu thematisieren, „sich nicht auf Einzelerfahrungen *im* Leben allein“ zu be-

---

<sup>27</sup> Th. Rentsch, Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik, in: H.-J. Höhn (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt/M. 1996, 235–262, 255. Vgl. dazu auch M. Knapp, Die Vernunft der Religion, in: M. L. Frettlöh/H. P. Lichtenberger (Hg.), Gott wahr nehmen (FS Chr. Link), Neukirchen-Vluyn 2003, 523–539, bes. 529–536.

ziehen, „sondern auf Erfahrungen *mit* dem ‚unermesslichen Wunder‘ (F. Kambartel) unseres Lebens als einmaliger Ganzheit, als singularer Totalität.“<sup>28</sup> Dieses Ganze des Lebens lässt sich jedoch nicht vergegenständlichen<sup>29</sup>, in einer grundlegenden Weise wird es vielmehr in praktischen religiösen Lebensformen thematisiert.<sup>30</sup> Ganz in diesem Sinne insistiert Habermas daher mit vollem Recht darauf, dass Religion sich in der rituellen Praxis der Gemeinde verkörpern muss, wenn sie auch weiterhin als zeitgenössische Gestalt des Geistes gelten soll.

Solche praktische religiöse Lebensformen bilden deshalb auch die Grundlage der Rationalität des glaubenden Vertrauens. Sie orientieren Menschen auf ein solches Vertrauen hin, indem sie diese auf die letzten, unhintergehbaren Bedingungen und Grenzen menschlicher Existenz verweisen, um es ihnen zu ermöglichen, diese durch die Ausprägung bestimmter lebenspraktischer Einstellungen als die „*unverfügbaren Sinnbedingungen unserer Existenz*“<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Th. Rentsch, *Religiöse Vernunft*, 256.

<sup>29</sup> Th. Rentsch erläutert dies so: „Dieses Ganze, diese Totalität steht nicht pragmatisch, sprachlich oder in der einzelnen Erfahrung zur Verfügung: gleichwohl bleibt alles menschliche Leben, im Scheitern und im Gelingen auf diesen pragmatisch nicht verfügbaren Horizont allen Sinns zurückbezogen ... Die tradierten religiösen Reden und Handlungen ... nehmen Bezug auf den existentiellen Horizont des In-der-Welt-Seins (Heidegger), auf die Grenzen unseres Lebens und unserer Sprache, auf unsere endliche Lebenssituation als ein ‚begrenztes Ganzes‘ (Wittgenstein). Diese einmalige Ganzheit ist weder subjektiv noch objektiv vorstellbar, weder wissenschaftlich noch metaphysisch zu vergegenständlichen. Das Ganze unseres Lebens (und der Welt) entzieht sich jeder Vergegenständlichung“ (ebd. 257).

<sup>30</sup> Für das, was sich in praktischen religiösen Lebensformen erschließt, ist die Teilnehmerperspektive konstitutiv. Sie lassen sich daher auch „nicht subjektivistisch und psychologistisch verstehen. Sie gründen *in realer kommunikativer Praxis* und *in konkreten religiösen Sprachhandlungszusammenhängen*. So ist z. B. ein ‚abstraktes‘ und in diesem Sinne theoretisches ‚Bewusstsein von Gott‘ gar nicht aufweisbar und auffindbar, und wer es, losgelöst von Lebensformen, sucht, wird scheitern“ (ebd. 256).

<sup>31</sup> Ebd. 255. Deshalb „(ist) genuine Religiosität *a primis fundamentis* schon

anzuerkennen. So verweist beispielsweise die Rede von der Geschöpflichkeit der Welt darauf, dass der Mensch sich wie auch die Wirklichkeit im Ganzen nicht sich selbst, dem eigenen Wollen und Handeln verdankt, sondern er sich selbst wie auch die Welt ihm gegeben sind und daher auch letztlich für ihn unverfügbar bleiben. Diese letzte, unhintergehbare Unverfügbarkeit kann auch unabhängig vom Glauben eingesehen werden. Im Glauben wird diese Einsicht jedoch in eine Haltung der Dankbarkeit gegenüber einer transzendenten Macht transformiert und so eben zum Element einer religiösen Lebensform. In diesem Sinne wird die Erfahrung, sich nicht sich selbst zu verdanken, sich selbst vielmehr im letzten entzogen zu bleiben, in einer religiösen Lebenspraxis als unverfügbare Sinnbedingung menschlicher Existenz anerkannt.

Religion lässt sich somit geradezu definieren „als *Aufklärung über sinnkonstitutive Unverfügbarkeit*: Denn es sind, folgen wir religiösen Sinntraditionen, gerade die dem menschlichen Handeln auf Dauer entzogenen Lebensbedingungen, seien sie natürlich, existentiell oder sozial, deren bewusstes Innewerden eine Dimension untilgbaren Sinnes eröffnen kann.“<sup>32</sup> Aufklärung ist dabei mit Habermas zu verstehen als die Erläuterung der Bedeutung, die die letzten Bedingungen und Grenzen „für uns“, für das „Selbst“ unserer Selbstverständigung hat. Sie verweisen auf einen letztgültigen Sinn, der nicht vom Menschen „gemacht“ werden kann, sondern sich ihm ohne sein Zutun von anderswoher eröffnen muss und für ihn daher genauso unverfügbar bleibt wie seine ganze Existenzsituation.

So lässt sich sagen: „Das Bewusstwerden dieser Zurückbezogenheit auf unverfügbare Sinnbedingungen ist das Spezifikum genuin religiöser Vernunft.“<sup>33</sup> Die im Glaubensakt entstehenden Gründe

---

metaphysikkritisch“ (ebd.), denn eine solche Daseinshaltung bzw. Lebensform der praktischen Anerkennung der Totalität der unserem Handeln vorausliegenden Sinnbedingungen lässt sich nicht theoretisch vergegenständlichen.

<sup>32</sup> Ebd. 258.

<sup>33</sup> Ebd. 257.

manifestieren, dass das Vertrauen auf Gott der sinnkonstitutiven Unverfügbarkeit menschlicher Existenz gerecht wird.

Der Glaube als Teil einer praktischen religiösen Lebensform generiert somit Gründe, die einen ausgrenzenden Humanismus, ein ganz und gar anthropozentrisches Selbstverständnis sprengen. Damit ist „eine Möglichkeit der Verwandlung gegeben, die uns über die bloß menschliche Vollkommenheit hinausführt. Sinn hat diese Vorstellung von einem für uns erreichbaren höheren Gut aber nur im Kontext des Glaubens an eine höhere Macht: den transzendenten Gott des Glaubens.“<sup>34</sup> Denn diese Transformation zielt auf eine „Bejahung des Menschlichen, die umgreifender ist, als sie von den Menschen ohne Hilfe erreicht werden kann“.<sup>35</sup> Es ist eine Bejahung, die *unbedingt* ist und als solche auch an den Grenzen und Brüchen menschlichen Daseins, angesichts von Versagen und Schuld, ja sogar angesichts des Todes nicht endet.<sup>36</sup>

Es ist diese Spannung zwischen dem auf sich allein gestellten Menschen und seiner über eine rein menschliche Vollkommenheit hinausreichenden Transformation, die den Diskurs über Glauben und Wissen immer wieder angetrieben und in Gang gehalten hat. Wo die Dynamik dieses Transformationsstrebens infolge eines Transzendenzverlustes erlischt, droht das, was Habermas als einen Defätismus der Vernunft bezeichnet: die nietzscheanische „Entzauberung“ des auf sich allein gestellten Menschen als bloßer Teil einer sich blind entfaltenden, nur auf sich selbst fixierten Natur. Habermas setzt dem einen schwachen, d. h. einen nicht szientistischen Naturalismus entgegen, der die natürlichen Fortschritts- und Lernprozesse ergänzt durch eigengesetzliche, nicht auf natur-

---

<sup>34</sup> Ch. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 45.

<sup>35</sup> Ch. Taylor, Quellen des Selbst, 899.

<sup>36</sup> Dies lässt sich unter nachmetaphysischen Prämissen mit Bezugnahme auf die philosophische Anerkennungs-theorie und die von ihr in Anspruch genommenen Wissensbestände, insbesondere aus der Entwicklungspsychologie, eingehender explizieren und begründen. Vgl. dazu ausführlich M. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung.

gesetzliche Zusammenhänge reduzierbare soziokulturelle Lernprozesse. Damit bleibt er aber auf einen ausgrenzenden Humanismus festgelegt, der sich prinzipiell gegen jeglichen von außerhalb des Naturzusammenhangs kommenden Beistand verschließt und deshalb auch die Möglichkeit eines durch den Bezug zu einer transzendenten Wirklichkeit ermöglichten Transformationsprozesses des Menschlichen ausschließen muss.

Wenn es nach dem Ende der achsenzeitlichen Weltbilder nicht zu einem unüberbrückbaren Bruch zwischen Glauben und Wissen kommt, kann der Glaube sich auch weiterhin als eine *fides quae-rens intellectum* verstehen und auslegen, weil sich das in ihm zum Ausdruck kommende Vertrauen als rational, d. h. gerechtfertigt durch Gründe erweisen lässt. Sie nehmen auch auf moderne Wissensbestände Bezug und erweisen den Glauben damit als an diese anschlussfähig und mit ihnen in Einklang stehend. So kann er dann aber gerade angesichts dieses Wissens eine Orientierungsfunktion als Aufklärung über sinnkonstitutive Unverfügbarkeit erfüllen. Das macht auch unter nachmetaphysischen Prämissen eine Fortsetzung des Diskurses über Glauben und Wissen im Hinblick auf unausgeschöpfte Wahrheitsgehalte religiöser Überlieferungen möglich und aussichtsreich.

Ein zentrales Thema muss dabei sicherlich das Verständnis einer letzten Unverfügbarkeit der Existenzsituation des Menschen und seiner Lebensbedingungen sein. Ein szientistischer Naturalismus sowie ein darauf basierender „Futurismus, der auf technische Selbstoptimierung setzt“<sup>37</sup>, und nicht zuletzt der spätestens durch den Klimawandel unübersehbar gewordene Tatbestand, dass die natürlichen Lebensgrundlagen für den Menschen nicht willkürlich verfügbar sind, sondern seinem Verfügungswillen letztlich entzogen bleiben, all dies nötigt Philosophie und Theologie gleichermaßen zu einer aufklärenden Reflexion unseres Selbstverständnisses

---

<sup>37</sup> J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt/M. <sup>4</sup>2002, 152.

als Menschen, die einerseits Teil des Naturzusammenhangs sind, andererseits aufgrund ihrer spezifischen Lebensweise auch über diesen hinausragen. Es sind diese zwiespältige Situation des Menschen und seine Konfrontation mit für ihn unverfügbar Bleibendem, die eine Fortsetzung des Diskurses über Glauben und Wissen unausweichlich erscheinen lassen.