

Gerhard Burda
Architekturen des Heiligen

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Seongha Hong · Jeollabukdo | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Markus Ophälders · Verona | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Hilmar Schmiedl-Neuburg · Boston | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandeveld · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Gerhard Burda

Architekturen des Heiligen

Habermas und eine
andere Geschichte der Philosophie

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2023

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-600-2

Wie soll man die tiefe Verwandtschaft dieser Geister nicht spüren! Wie kann man übersehen, dass sie sich um einen bitteren und privilegierten Ort sammeln, wo die Hoffnung keinen Platz mehr findet? Ich will entweder alles erklärt haben oder nichts. Und die Vernunft ist vor diesem Schrei des Herzens machtlos.

Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*

Der Blick nach oben zeigt einen von unbegreiflichen Widersprüchen, von Doppelaussagen und Mehrdeutigkeiten bewölkten Himmel. Unter ihm leben, heißt in ein absolutes Grau hinausragen – existere in dem Sinn, wie ihn der frühe Heidegger in seinen evokativen Analysen der Angst und der Langeweile erläutert hatte: Hinausgehalten in ein Etwas, das zugleich das Nichts der Bodenlosigkeit ist.

Peter Sloterdijk, *Wer noch kein Grau gedacht hat*

Inhalt

Vorwort
9

Einleitung
11

Intuitionen
15

Apophasen
24

Architekturen
33

Mediamorphosen
45

Transzendenzen
69

Referenzen
84

Vorwort

Habermas' monumentales Alterswerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* hat mich auf einer längeren Reise durch ein von extremen Gegensätzen geprägtes Land begleitet: bittere Armut neben elitärem Reichtum, tiefe Religiosität neben mörderischer Bandenkriminalität, perfide Wahlkampfmanipulation neben der Hoffnung auf einen erlösenden Bürgerkrieg. Gegensätze sind auch in meinen unterwegs entstandenen Essay eingeflossen, der sich entlang von Habermas' Text bewegt. Sein Text ist selbst auch so eine Fernreise, die zu den Grenzen von *Glauben und Wissen* führt, zu Grenzen, von denen wir nicht wissen, ob sie „nur“ verschiebbare Horizonte sind, oder ob sie doch die ersehnten Tore zu den Sternen sein könnten. Glauben wollen wir das, wissen können wir es dagegen nicht. Das bestätigt sich durchwegs nicht nur in der Geschichte der Denkweisen, auf die sich Habermas bezieht, sondern auch bei ihm selbst. Er erzählt von einer mindestens zweieinhalb Jahrtausende währenden kollektiven Reise auf der Suche nach Heil zwischen den Extremen von Kontingenz und Absolutheit sowie von vielfältigen Versuchen, die Grundfrage nach dem Heil zu beantworten. Alle Lösungsversuche entpuppen sich dabei als Stückwerke eines immer wieder neu auf-, ab- und umgebauten Hauses, an dessen Architektur sich Generation um Generation von Denkern erprobten. Habermas gesteht ein, selbst auf der Suche nach Antworten zu sein und sich nach Verbündeten umzusehen, von denen Hilfestellungen erhofft werden. Es wäre nun mehr als vermessen, selbst eine Antwort geben zu wollen. Möglich ist jedoch eine Anregung zum Aufmerken auf eine Reisebegleiterin, die in der Tradition gleichermaßen beansprucht wie gefürchtet wird. Gemeint ist die *Einbildungskraft* in ihren beiden Dynamiken von *Verbindung* und *Trennung*, durch die sie sich in sich selbst sowohl überschreitet als auch begrenzt. Diese Dynamiken sind ausnahmslos an der Basis unserer Denksysteme und Begriffsbildungen zu finden, sie verwurzeln sich in nicht auslotbaren Tiefen und schrauben sich hinauf bis in Höhen, die scheinbar nicht mehr von dieser Welt sind. Die Wirkweisen dieser Dynamiken zu realisieren, könnte verdeutlichen, dass es bei dem von Habermas thematisierten Verhältnis von *Glauben und Wissen* nicht um das Eine *oder* Andere geht, sondern vielmehr darum, dass immer schon etwas geglaubt werden muss, damit überhaupt so etwas wie Wissen entstehen kann. Dieses Eingeständnis bedeutet aber nicht, dass darauf zu verzichten wäre, das jeweils Geglaubte selbst auch weiter kritisch zu untersuchen. Derart kann sichtbar werden, wie *fragil* die jeweilige Architektur ist und wie durchlässig alle Mauern sind, hinter denen wir uns schützen wollen. Das zeigt gerade auch die von Habermas angeregte Diskussion mit der

Theologie, die sich an einem unterschiedlichen Verständnis von Transzendenz festmacht: Der *Transzendenz von innen* steht eine *Transzendenz ins Diesseits* entgegen. Was dabei auf der Strecke bleibt, lässt sich anhand der beiden im Titel *Architekturen des Heiligen* anklingenden Genitiva (*subjectivis, objectivus*) verdeutlichen: Was muss jeweils geglaubt werden, um überhaupt die eine oder die andere Position behaupten zu können? Und was kann dabei als Wissen ausgewiesen werden?

Preá, Dezember 2022

Einleitung

Von Jürgen Habermas ist vor einiger Zeit das beeindruckend umfangreiche, zweibändige Alterswerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* erschienen, die als Geschichte von *Glauben* und *Wissen* erzählt wird, in der Philosophie und Theologie aufeinandertreffen. Habermas argumentiert aus einer Notsituation heraus: Seine Hoffnung gilt „unabgegoltenen semantischen Gehalten“, die aus dem religiösen Kontext ins „Profane“ übersetzt werden sollen, um die blutleere Philosophie aus der Umklammerung durch den Szientismus zu erlösen und die Hoffnung auf eine *vernünftige Freiheit* zu unterstützen. Ich möchte zu Habermas' Werk eine *andere* Geschichte erzählen. Sie ergibt sich aus einer besonderen, radikal-skeptizistischen Zugangsweise zur Erkenntnistheorie. Diese andere Geschichte wird die Geschichte der Philosophie als umfassendes *mediales Verbindungs- und Trennungsverhältnis* (abgekürzt: VTV) nachzeichnen und eine Spur aufnehmen, die noch weiter zurück zum Mythos und in die graue Vorzeit reicht – also genau in jene Geschichte, von der auch Habermas berichtet. Durch den Umfang der Thematik werde ich mich auf Allgemeines konzentrieren müssen. Habermas erzählt seine Version der Geschichte rund um den Begriff des *Sakralen*. Auf diesen hochambivalenten Begriff wird sich auch meine Analyse konzentrieren, um zu zeigen, dass das Sakrale eine *profanisierte*, „kultivierbare“, aber auch eine *apophatische* „unkultivierbare“ Seite zeigt, die in unterschiedlichen Architekturen untergebracht werden. Das Heilige löst ein ganzes Spektrum von Emotionen wie Erschrecken, Angst, Unterwerfung, Faszination, Dankbarkeit, Hoffnung, Auflehnung, Liebe, Hingabe, Idealisierung, Verdammnis usw. aus. Es impliziert sowohl die Verbindung mit dem Sozialen als auch den Ausschluss. Es ist örtlich wie zeitlich relevant. Es verbindet und trennt das Heil und das Unheil, das Noumenale und das Phänomenale, das Empirische und das Transzendente, das Horizontale und das Vertikale. Sein Sitz, so meine These, ist mitten im Herzen der *conditio (in-)humana*. Das übliche Dual von *profan* und *sakral* ist demgegenüber sekundär und verschleiert dies. Die *Phantasien*, mit denen wir diesen Phänomenkomplex verarbeiten, führen uns das faszinierende wie erschreckende Janusgesicht der Bedingungen des Mensch-Seins vor Augen, jener Bedingungen, die immer an das Unverfügbare einer apophatischen Alterität reichen. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema ist deshalb nie allein aus der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters möglich.

Im ersten Teil geht es um das Verbindende und Trennende von Philosophie und Theologie, also um jene beiden Gestalten des *objektiven Geistes*,

die Habermas zueinander in Beziehung setzt. Dabei stehen vor allem zwei Begriffe von *Transzendenz* einander gegenüber: auf der einen Seite die von Habermas veranschlagte *Transzendenz von innen*, die er in der Kraft der Vernunft angesiedelt sieht und von der er sich die Plausibilität einer universal verbindenden Normativität erhofft, deren Überleben er sichern möchte, auf der anderen Seite die von der Theologie in Stellung gebrachte *Transzendenz ins Diesseits*, mit der die Position eines Gottes bezeichnet wird, der „inmitten der Welt jenseitig“ wirkt. Ist im ersten Fall das Heilige Gegenstand der Vernunft (*Genitivus objectivus*), so ist es im anderen Fall das eigentliche Subjekt (*Genitivus subjectivus*). Im zweiten Teil wird ausgehend von der *Ambivalenz des Begriffs des Heiligen*, der Heil und Unheil gleichermaßen impliziert, der einfache Dualismus von *profan* und *sakral* dadurch ersetzt, dass das Sakrale in den Aspekten eines *profanisierten* und eines *apophatischen* sowie in den topischen Aspekten eines *horizontalen* und *vertikalen (metatopischen)* Sakralen besprochen wird. Diese Unterscheidung kann man auch Habermas unterstellen, bei dem die Erfahrung der *existenziellen Bodenlosigkeit* (apophatischer Aspekt) mit *gelingender Sozialisation* (profanisierter Aspekt) in Verbindung gebracht wird. Das Adjektiv *apophatisch* erscheint mir als die passende Charakterisierung für die Unangemessenheit aller Versuche zu sein, die Bodenlosigkeit menschlicher Existenz zu erfassen. Der *apophatische* Aspekt ist die eigentliche dunkle Quelle der *Dialektik* von Glauben und Wissen. Diese weitere Auffassung ist von dem engeren Gebrauch dieses Adjektivs in der *Negativen Theologie* zu unterscheiden, wo „nur“ positive Aussagen über *Gott* als unangemessen abgelehnt werden.

Im dritten Teil kommt der radikal-skeptizistische Zugang zu Erkenntnistheorie zur Darstellung, der die Grundlage einer besonderen *Ontologie C* bildet. Im Zentrum stehen dabei die beiden Grunddynamiken der *Einbildungskraft*, nämlich Verbindung (*V-Phantasma*) und Trennung (*T-Phantasma*). Auf dieser Selbst-Differenz der Einbildungskraft beruhen sämtliche unsere Denkweisen und Begriffsbildungen. Diese Phantasmen stützen unterschiedliche Auffassungen von Wirklichkeit, sie wirken als *Ontologisatoren* sowohl in realistischen Ontologien (*Ontologie A*) als auch in konstruktivistischen Ontologien (*Ontologie B*), denen Habermas zuzuordnen ist. Vor dem Hintergrund einer *Ontologie C* zeigt sich der sakrale Kontext seiner *formalen* Struktur nach als Zusammenspiel von V- und T-Phantasmen: Es konstellierte sich in der Alltagswelt, aus der ein besonderer (sakraler) Bereich abgesondert, vom Profanen ausgenommen und zum Hort der Entscheidung von Heil

und Unheil wird. Dieser „Ort“ beherbergt das sinnstiftende Prinzip einer Gemeinschaft, dem sie sich zu verdanken glaubt. Dadurch, dass dieser Bereich ethisiert und zum idealisierten und absoluten Garant des Guten und Gerechten wird, zerfällt das Sakrale in einen profaniserten und einen gefürchteten apophatischen Aspekt, der als Träger des Unbekannten und der innerweltlich gebannten Gewalt metatopisch in eine Transzendenz ausgelagert wird. Durch die Einhaltung der innerweltlichen Ordnung kann der so etablierte Abstand scheinbar gewahrt bleiben. In einer Krisensituation kollabiert er jedoch wieder, die ausgelagerte Gewalt wird freigesetzt und muss wieder entsprechend gebannt werden. Das kann so lange im Rahmen eines alten VTV abgedefert werden, wie die Komplexität des Geschehens nicht ein neues VTV erfordert. Wenn es dabei zu inhaltlichen Veränderungen (Weltbild, Gottesbild etc.) kommt, ändert das jedoch grundsätzlich nichts am Formalen. Auch das neue VTV wird wieder durch das Zusammenwirken von Vorstellungen der Verbindung und der Trennung zustande kommen. So verändern sich zwar Ökonomie und Architektur mit den Weltbildern, konstant sind aber nicht die jeweiligen Räume des Sakralen und Profanen innerhalb eines bestimmten Weltbildes, sondern jene phantasmatischen Dynamiken, die diese Räume erst in der Vorstellung schaffen und aufrechterhalten.

Im vierten Teil wird anhand einiger Beispiele dargestellt, dass Geschichte als VTV aufgefasst werden kann. Habermas gibt mit seinem Paradigmenwechsel von der Ontologie zum Bewusstsein und letztlich zur Sprache einen Weg vor, der von einer *Ontologie A* (Antike, Mittelalter, V-Phantasma) zu einer *Ontologie B* (Neuzeit, nachmetaphysisches Denken, T-Phantasma) führt und auch dort endet. Dieser Weg lässt sich jedoch mittels einer *Ontologie C* weiterentwickeln, in der Verbindung und Trennung nicht mehr das übliche Entweder-oder bilden, sondern ein Sowohl-als-auch, das uns die Möglichkeit bietet, einander ausschließende Denk- und Begriffswelten auf einer *neutralen* Basis miteinander in Beziehung zu setzen und die üblichen Ausschließungsverhältnisse zu umgehen, bei denen etwa eine wissenschaftliche Disziplin als „Magd“ der anderen abqualifiziert wird. Die Teilung des Ganzen in eine profane und eine sakrale Sphäre kann dadurch *mediatopisch*, d.h. innerhalb eines Weltbildes, beschrieben werden und müsste nicht metatopisch-konkretistisch aufgefasst werden. Das könnte ein alternativer Ansatz für die von Habermas angeregte Diskussion mit der Theologie sein, die an unterschiedlichen Auffassungen von Transzendenz zu scheitern droht. Es wäre zu fragen, was eigentlich jeweils geglaubt und stillschweigend vorausgesetzt werden muss, damit die eigene Position

behauptet werden kann, woran sich dann die weitere Frage anschließt, was das für das Wissen bedeutet.

Im letzten Teil wird das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz genauer ausgelotet. Dabei zeigt sich die Schwierigkeit, das VTV von Gott und Mensch adäquat zu beschreiben, sobald das Thema *Freiheit* ins Spiel kommt. Ich beziehe mich dabei auf Grundzüge einer älteren Arbeit (2008a). Der *Panentheismus* verdeutlicht, dass ein relationales Konzept, dem zufolge Gott „in seiner Relationalität ganz transzendent und ganz immanent“ (Faber) sein soll, daran scheitert, dass die Immanenz des Menschen nicht adäquat transzendent gedacht werden darf. Das, was die Relationalität Gottes in einem System *gegenseitiger* Immanenz garantieren soll – die der ultimativen Freiheit des personalen Gottes angemessene *transzendenz-transzendente Transzendenz* –, verhindert sie letztlich. Im Rahmen einer Ontologie C kann „Gott“ dagegen als jenes besondere *Medium* beschrieben werden, das die beiden für das apophatische Heilige charakteristischen und in ihrer Kombination unerträglichen Vorstellungen einer absoluten Trennung *und* einer absoluten Verbindung in sich vereinigt. Das Unerträgliche dieser Kombination bedroht jeden vertrauten Raum und jede am Guten orientierte Gesetzmäßigkeit. Es zeigt sich auch, dass es angesichts dessen nicht bloß um kognitives Wissen und semantische Gehalte gehen kann, sondern vor allem auch um das ganze Spektrum von Emotionen/Affekten, die zum Phänomenkomplex des Heiligen gehören.

Voranzuschicken ist noch: Die beiden Bücher von Habermas werden im Folgenden mit 1 (Band 1) und 2 (Band 2) zitiert. Das Sakrale wird in meinem Text nicht streng vom Heiligen oder vom Religiösen unterschieden wird. Ausführungen dazu finden sich auch in anderen Arbeiten wie *Religion und Differenz* (2008b) oder *Psychoanalyse der Erlösung* (2016). Außerdem verwende ich hier die Bezeichnungen *Ontologie A* und *Ontologie B* anders als in anderen Arbeiten (z.B. 2021a), wo sowohl der Realismus als auch der Konstruktivismus als *Ontologie A* bezeichnet werden, da in beiden Formen das leitende phantasmatische Apriori nicht hinterfragt wird; *Ontologie B* meint, dass der Skeptizismus beim Hinterfragen der Grundphantasmen in beiden Formen von A auf eine *Isosthenie* stößt; *Ontologie C* heißt, dass der Skeptizismus auch sich selbst hinterfragt (*Radikaler Skeptizismus*).

Intuitionen

Jürgen Habermas ist unzweifelhaft einer der ganz großen Namen der deutschsprachigen Philosophie. Sein umfangreiches Lebenswerk hat der 1929 geborene Denker kürzlich mit einer zweibändigen Arbeit *Auch eine Geschichte der Philosophie* gekrönt, in der er seine schon seit einigen Jahren feststellbare Annäherung an die Religion weiter fortsetzt und präzisiert. Während bis Anfang der 1980er-Jahre Religion durch kommunikative Prozesse ersetzt werden sollte, kommt es ab den späteren Jahren zu einer Haltung der Koexistenz von Glauben und Wissen. Ab den späten 1990er-Jahren wird die Religion zur Kooperationspartnerin: Im Zuge der Debatten über das Embryonenschutzgesetz und über die Freigabe der Präimplantationsdiagnostik versucht Habermas verstärkt, Theologinnen und Theologen einzubinden. In seiner Friedenspreisrede *Glauben und Wissen* (2001) wird offensichtlich, dass sich Gott und die Sprache als Instanzen des Absoluten wechselseitig erhellen können. Säkularisierung muss deshalb nicht auf Vernichtung der Religion hinauslaufen, sondern kann sich als Übersetzung vollziehen. Bei seiner aktuellen Beschäftigung mit der Geschichte von *Glauben und Wissen* argumentiert Habermas nun aus einer Notsituation heraus. Seine Hoffnung gilt „unabgeholtenen semantischen Gehalten“, die aus dem religiösen Kontext ins „Profane“ übersetzt werden sollen, um die Philosophie weiter auf ihrem Weg halten bzw. sogar erst auf ihren Weg bringen zu können. *Osmose* bzw. *semantische Osmose* ist bei Habermas der Ausdruck für das besondere *Verbindungs-und-Trennungsverhältnis* von Philosophie und Religion, dem er nachgehen möchte:

„Dass diese Geschichte am Leitfaden von Glauben und Wissen durchgeführt werden soll, rechtfertigt sich aus der engen Symbiose der griechischen Philosophie mit den monotheistischen Religionen. Im Westen ist die Philosophie für mehr als ein Jahrtausend von Theologen betrieben worden, die nicht nur ihre Dogmatik in Begriffen der Philosophie ausgebildet haben, sondern auch umgekehrt *als* Philosophen aus der kritischen Aneignung theologischer Motive neue Begriffe, epistemische Einstellungen, Konzeptionen und Sprachen *in die Philosophie selbst* eingeführt haben. Dieser Prozess einer ‚begrifflichen Osmose‘ hat sich auch unter Prämissen säkularen Denkens und, im Junghegelianismus, sogar unter polemisch atheistischen Vorzeichen fortgesetzt“ (1, 38).

Wir werden dieses osmotische Verhältnis später nicht nur mit der Semiotik in Verbindung bringen, sondern viel tiefer gehend mit *phantasmatischen* Verhältnissen von Verbindung und Trennung, die die eigentliche Basis unserer Begriffe und unserer Vorstellungs- und Denkweisen ausmachen. Habermas fragt nun, was „heute noch ein angemessenes Verständnis der Aufgabe der Philosophie“ sein kann (1, 9) bzw. ob jene überhaupt noch eine Zukunft haben kann. Heute meint eine Zeit allgemeiner Krisenhaftigkeit, was sich unter anderem in einem Zerfall der Solidarität zeigt. Ich möchte diese allgemeine Krisensituation hier nicht näher thematisieren, sondern gleich *in medias res* zur Philosophie gehen. Einerseits findet in der Philosophie eine immer weiter gehende Spezialisierung statt, andererseits scheint sie in die Rolle einer begriffsanalytischen Dienstleistungsmaschine für Kognitionswissenschaften, Bio- oder Umweltethik und Wirtschaft bzw. Politik abzurutschen. In den diversen miteinander konkurrierenden Ansätzen lässt sich jedoch ein implizites Verständnis von Philosophie feststellen, das ungeachtet der Paradigmenwechsel von der antiken Metaphysik über die Bewusstseinsphilosophie hin zur intersubjektiven, *nachmetaphysischen* Sprachgemeinschaft besteht. Habermas weist daher zurecht darauf hin, dass der vielleicht zufällig anmutende Auf- und Abstieg konkurrierender Paradigmen – abgesehen von hinter den Diskursen maskierten sozio-kulturellen Machtverhältnissen – etwas voraussetzt, nämlich eine gewisse *Kontinuität*. Einem anspruchsvollen Selbstverständnis der Philosophie sollte es um die rationale Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses gehen. Diese Klärung ist auch im nachmetaphysischen Denken von Habermas *am Ganzen* orientiert, kann dabei aber nicht mehr auf ein metaphysisches und auch nicht auf ein wissenschaftliches Weltbild zurückgreifen (1, 12), weil ersteres einen nicht begründbaren Deutungsanspruch stellt, wohingegen das zweite den Menschen gleichsam von außen objektiviert und dabei sein subjektives Innenleben vernachlässigt und dadurch nicht in der Lage ist, Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit und Würde zu begründen.

Die Philosophie ist nicht mehr in der Lage, die Welt und den Menschen in ein Sinn Ganzes zu integrieren, weil sie nicht mehr jenen das Ganze transzendierenden Standpunkt einnehmen kann, der auch in der Theologie für den Sinnzusammenhang des Ganzen konstitutiv ist. Die Orientierung am „Ganzen“ und das Bemühen um die Klärung des Selbst- und Weltverständnisses des Menschen hat die Philosophie mit der Religion bzw. mit der Theologie gemeinsam. Beide Systeme teilen ihre Entstehungsgeschichte, die Habermas in der so genannten *Achsenzeit* beginnen lässt, beide haben auch den

reflexiven Bezug auf das praktisch relevante Selbstverständnis im Sinne einer epistemischen Einstellung miteinander gemeinsam (Habermas in: Gruber 2022, 226). Angesichts der „entgleisenden Säkularisierung“ (1, 250) sieht Habermas die Religion als Verbündete und erhofft sich von ihr „semantische Potenziale“, die auch für die säkulare Moderne bzw. für das nachmetaphysische Denken inspirierend sein können. Die Philosophie müsste dazu einen „komprehensiven, das Welt- und Selbstverständnis einbeziehenden Begriff der Vernunft“ (1, 171) erarbeiten, um jene *vernünftige Freiheit* zu begründen, die Habermas als den roten Faden seines Werkes ansieht. Dazu bedürfte es der Transformation der im religiösen Erbe verkapselten Potenziale. So, wie einstmal die Philosophie an der Ausbildung einer theologischen Dogmatik im Lauf der Geschichte beteiligt war, soll nun die Philosophie Gehalte aus der religiösen Tradition in begründungsfähiges Wissen transformieren (1, 14). Die Philosophie könnte sich ursprünglich aus dem Religiösen stammende Tendenzen und Ideen aneignen, sie rational-analytisch durchdringen und dadurch neue Synthesen erzeugen. Die Tradition entpuppt sich dadurch als ein umfassendes VTV – der gemeinsame Nenner ist der Umgang mit der *conditio(in-)humana*, die Daseinsbewältigung unter kontingenten Bedingungen.

Was Religion und Philosophie voneinander trennt, sind unterschiedliche Entstehungsquellen. Während die Philosophie im Kosmozentrismus der griechischen Philosophie wurzelt und den Fokus auf den Erwerb von *Wissen* legte, das seit Aristoteles auch das empirische, im Horizont der Lebenswelt reflektierte Weltwissen mit einbezog, wurzelt die aus der jüdisch-christlichen Tradition kommende Theologie in der Heilsbotschaft eines sich von sich selbst aus offenbarenden und in die Geschichte intervenierenden Gottes und in einer Ausrichtung nicht am Wissen, sondern am *Glauben*. Entscheidet in einem Fall der epistemische Zugang zum Verständnis des Kosmos über das Verhältnis von Heil und Unheil, so ist es im anderen Fall der Glaube an einen kommunikativen Zugang zu Gott. Kosmozentrismus steht so gegen Theozentrismus. Mit der Wende zur Neuzeit kommt das vernünftige, intersubjektiv verfasste Subjekt als Mitglied einer Sprachgemeinschaft immer mehr ins Spiel. Religion und Philosophie sind beide Verarbeitungsweisen der *conditio (in-)humana*, sie gehen jedoch von unterschiedlichen *Intuitionen* aus, die in der Ambivalenz des Begriffs des Heiligen mitschwingen, der Heil wie Unheil impliziert: Von der Philosophie wird gesagt, dass sie beim *Staunen* darüber anhebt, dass etwas *ist* und nicht nichts. Die Religion kann dagegen eher mit dem *Entsetzen* darüber in Verbindung gebracht werden, dass alles, was ist,

einem *fait brutal* ausgesetzt ist. Dass in jeder dieser Intuitionen auch die andere Seite nicht ausgeblendet werden kann, zeigt in der antiken Philosophie der dunkle Schatten des drohenden Nicht-Seins und in der Religion der goldene Schatten des Guten und der Erlösung, der die Intuition des Schrecklichen kompensiert. So gesehen ist es auch nicht verwunderlich, dass einerseits die Philosophie mitunter als Versöhnung mit der Endlichkeit und als Einübung in das Sterben charakterisiert wird, während andererseits die Begegnung mit dem „lebendigen Gott“ als traumatisches Erleben geschildert wird, in dem sich „Furcht“ mit „Staunen und jubelnder Freude“ mischen kann (Hornung, zit. bei Schmitz 1995, 77). Die Begegnung mit dem „lebendigen Gott“ „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 12) ist vermutlich nicht umsonst einer Begegnung im Jenseits vorbehalten. Wir können also festhalten, dass *beide* - hier zugegebenermaßen plakativ angeführten – Grunderfahrungen existenziell gegeben sind und für die menschliche Sinnsuche und Daseinsbewältigung eine Herausforderung darstellen. Den projektiven Charakter der Verarbeitung dieser Grunderfahrungen stellt indirekt auch Habermas fest, für den die achsenzeitlichen Weltbilder eine metaphysische Objektivierung *intuitiv* bekannter lebensweltlicher Totalitäten darstellen (Knapp 2022, 23). In diesen Totalitäten spiegelt sich der „performativ gegenwärtige holistische Hintergrund der Lebenswelt als ein vor Augen stehendes Ganzes“ (1, 471 f, zit. nach Knapp, ebd.). Dieser projektive Charakter der Verarbeitung der ambivalenten Grunderfahrungen soll ja auch im auf Emanzipation ausgerichteten geschichtlichen Lernprozess einer aufgeklärten Menschheit transparent werden, um die „zum unwesentlichen Schatten und vorübergehenden Diesseits entwertete Alltagswelt aus der Umklammerung dieser Totalitäten“ zu befreien (2, 206, zit. ebd.). Wir werden später untersuchen, dass und wie sich in allen drei „Lernschritten“ der sich aus ihrer Unmündigkeit befreienden Vernunft, die Habermas – von der Ontologie über das Bewusstseinsparadigma der Moderne bis hin zum Sprachparadigma des nachmetaphysischen Denkens – nachzeichnet, ein dynamisches Zusammenspiel von Verbindungs- und Trennungsvorstellungen nachweisen lässt, das genau diesem projektiven Charakter der Verarbeitung der ambivalenten Grunderfahrungen Rechnung trägt. Was die Ablöse und Weiterentwicklung bewirkt, sind dabei regelmäßige Vorstellungen von Trennung, welche wiederum neue Szenarien von Verbindungs- und Trennungsverhältnissen anregen. Das Ergebnis dieser de-konstitutiven Dynamik sind unterschiedliche Ontologien und diesen entsprechende Architekturen des Heiligen, in denen jene „*Erfahrung eines Absoluten in der Geschichte*“ (Knapp 2022, 26) verarbeitet wird, die Theologen als ihr alleiniges Hoheitsgebiet beanspruchen und mit einer

vertikalen (metatopischen) Transzendenz eines Schöpfer- und Erlösergottes in Verbindung bringen, der „mitten in unserem Leben jenseitig“ (Bonhoeffer, zit. ebd.) wirken und gewirkt haben soll bzw. auch weiter wirken wird.

Der das Ganze transzendierende Standpunkt, von dem aus das Ganze erst als solches in den Blick kommen kann, zeigt sich für Habermas bereits in der frühen Menschheitsgeschichte in Riten und verfestigt sich in den achsenzeitlichen Weltbildern zu dem von ihm so genannten *sakralen Komplex*. Er ist ein Geflecht aus besonderer Situation, ambivalenten Gefühlen, erneuerter Identität und Bezug auf eine außeralltägliche Wandlungsmacht. Das Ergebnis ist ein erneuertes soziales Gefüge. Der außeralltägliche Bezug ermöglicht einen Blick von außen auf das jeweilige Lebensweltganze und stiftet den Sinnzusammenhang einer Gesellschaft. Bei Habermas entspringt das Sakrale gattungsgeschichtlichen Krisenerfahrungen, bei denen es um eine Bedrohung des Einzelnen und des Kollektivs sowie um das geglückte Sich-Wiedereinspielen des aus der Balance geratenen Sozialen geht. Dieses Wirken wird übermenschlichen Mächten zugesprochen. Die Krisen können dabei einerseits von außen kommen, z. B. in Form von Naturereignissen oder neue Wissensformen, andererseits aber aus dem Inneren, nämlich dann, wenn es um Affekte wie Neid, Aggression, Angst usw. geht (vgl. auch Girard 1992). Es ist eine zutiefst ambivalente *Gattungserfahrung* – nämlich die für den evolutionären Ursprung des Homo sapiens entscheidende Umstellung auf neue Lebensumstände und neue Formen der Vergesellschaftung, die durch Krisen hervorgerufen werden, die den Einzelnen oder das Kollektiv betreffen (innergesellschaftlich, Umgang mit Neid, Aggression, Angst, aber auch Katastrophen, neue Wissensformen).

Die Bewältigung wirkt wie eine Wiedergeburt des sozialen Selbst und wird als sich schicksalhaft vollziehender, zugleich katastrophischer und rettender Prozess erfahren. Das wieder stabilisierte Welt- und Selbstverständnis bildet sich allmählich in identitätsstabilisierenden Weltbildern ab, zunächst in erzählten Geschichten und dann in verschriftlichten Formen. Riten sind solche erste Praktiken des Umgangs mit höheren Gewalten: Sie können ins Leben eingreifen, um Unheil abzuwehren. Der Ritus antwortet auf eine Gefährdung, er entfaltet eine psychodynamische Katharsis ambivalenter Gefühle wie Angst, Abscheu, Ekel, Ehrfurcht, Hingabe, Erhebung usw. Dabei kann es ebenso um die Bewältigung von Umweltereignissen wie um die Abwehr sozialer Spannungen wie Rivalität oder um Handlungen wie den Austausch von Gaben gehen. Auffällig am Ritus ist die *Selbstreferenz* – d.h.

die rituelle Praktik bezieht sich auf kein zu identifizierendes Etwas in der Welt, sondern verweist auf sich selbst als auf etwas Außeralltäglichen. Dieses Außeralltägliche wird später in den Mythen und in den Schriftsystemen immer weiter abstrahiert und schließlich zu einem ersten Prinzip, von dem her alles seinen Ursprung nimmt und auf das sich alles bezieht. Der Ritus wiederholt für Habermas die Erfahrung der *existenziellen Bodenlosigkeit* und konfrontiert mit dem grundlegenden Sozialisationsvorgang. Die gelingende Sozialintegration wiederholt jedes Mal die Urerfahrung unserer Spezies und damit ein Stück Menschheitserinnerung. Die Erfahrung des Sakralen ist demnach eine „Durcharbeitung“ und ritualisierte Wiederholung des schicksalhaften Ereignisses der Hominisation“ (1, 220). Der subjektive Sinn des Ritus und der archaische Sinn des Heiligen liegen demnach in der Überschreitung einer riskanten Schwelle von Identitätsverlust und in der Wiedergewinnung einer neuen, eigenen Identität. Es ist das Verlassen der Alltagswelt und der Kontakt mit dem Außeralltäglichen mit dem Ziel, am Ende neu wiedergeboren zu werden. Damit sind ambivalente Gefühle verbunden, die in ein Erleben von Rettung angesichts höchster Gefahr münden: Nach der Absonderung von der Gemeinschaft und dem sozialen Tod erfolgt der rettende Akt der Wiedereingliederung. Der sakrale Komplex spiegelt die Bewältigung eines gattungsgeschichtlichen Traumas wider und transformiert sich bei jeder Überschreitung einer neuen evolutionären Schwelle weiter. Er taucht als solcher später in Verbindung mit mythischen Erzählungen auf. Es besteht somit eine Kontinuität zwischen Ritus und Mythos, was die Integration in einen erweiterten Horizont des Welt- und Selbstverständnisses betrifft. Die Erfahrung des Sakralen spiegelt prozesshaft den Konflikt zwischen zwei Imperativen wider: dem Imperativ der Selbsterhaltung und dem zur Unterwerfung unter eine Norm, aus der dank der „rettenden Macht“ ein „neuer Mensch“ und eine erneuerte Gesellschaft hervorgehen können. Die achsenzeitlichen Weltbilder verbinden das Heilige mit einem ethischen Heilsweg. Die Rettung wird dadurch von der Befolgung eines universalistischen Ethos abhängig gemacht.

Habermas entwickelt deshalb seine Genealogie des nachmetaphysischen Denkens am Leitfaden der wechselvollen Geschichte von Glauben und Wissen. Die zentrale Frage ist, „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“ (1, 200). Dieser Universalismus ist Ergebnis einer „Moralisierung des Heiligen“ (1, 327), die im Zuge der achsenzeitlichen

Entstehung neuer Weltbilder auftritt und die Transformation lokaler Alltagsmoral bewirkt. Die Nachzeichnung der Genealogie von Glauben und Wissen in der abendländischen Geschichte führt Habermas zunächst von der frühen Vorzeit bis hin zur so genannten *Absenzeit*, jener Periode zwischen 800 und 200 v. Chr., in der in den eurasischen Hochkulturen neue Weltbilder entstehen, die aus der mythischen Vorzeit hervorgehen. Im Zentrum dieser Weltbilder steht ein sakraler Komplex, der allmählich verschriftlicht wird. Der sakrale Komplex umschreibt ein Szenario aus äußerer oder innersozialer Krise, ambivalent-emotionaler Betroffenheit und kognitiver Dissonanz, das nach einer Neustrukturierung des Verhältnisses von Individuum und Kollektiv verlangt. Die rettende Wirkung wird dabei übernatürlichen sakralen Mächten zugesprochen, mit denen rituell umgegangen wird. Ergänzen wir hier noch das Phänomen einer vorausgesetzten *geteilten Intentionalität* und unterschiedliche Einstellungen, die in der Moderne sprachpragmatisch im System der Personalpronomina entfaltet werden: Neben der subjektiven (ich) und intersubjektiven Einstellung (wir) fällt besonders die Einstellung einer von außen kommenden, phantasierten Größe auf, die später als Einstellung der *dritten Person* im Szientismus zur Prominenz gelangen wird. Das Sakrale wird im Lauf der Geschichte immer mehr zu einer die Naturzusammenhänge und die Weltgeschichte *im Ganzen* transzendierenden *unverfügbaren* Macht, die eine *rettende Gerechtigkeit* verheißt. Obwohl also die Erfahrung des Sakralen *innerweltlich* stattfindet, wird das Rettende immer weiter abstrahiert und schließlich zu einer der Alltagswelt enthobenen, *metatopischen* Größe. An dieser verabsolutierten Perspektive *von außen* orientiert sich ein ethisch anspruchsvoller Heilsweg: Die Errettung aus irdischer Not wird abhängig von der Befolgung eines universalistischen Ethos, das auf dieses Außen zurückgeführt wird. Diese Abstraktionsleistung stellt einen Bruch mit dem älteren mythischen Erbe dar, das die Krisen einer komplexer werdenden Gemeinschaft nicht mehr auffangen konnte. Aus diesen kognitiven Dissonanzen, die sich in den bisherigen Rahmen nicht mehr integrieren lassen, entwickelt sich eine intellektuell wie moralisch motivierte Kritik, in deren Folge das Sakrale zur alles bestimmenden Instanz wird. Die Alltagswelt wird allmählich zum profanen Bereich, der vom sakralen Bereich geschieden ist. Die dazu nötige Trennung wird vom jeweiligen Weltbild unterschiedlich gedeutet: Je nachdem, *wo* das Absolute lokalisiert wird, kann sie innerweltlich, außerweltlich oder auch in gemischter Form gedacht werden. Das ist insofern wichtig, als es um die Frage geht, *wo* das von Theologen ins Spiel gebrachte *Unverfügbare* gedacht werden soll bzw. ob es überhaupt lokalisierbar ist.

Für das Abendland sind zwei unterschiedliche achsenzeitliche Traditionen ausschlaggebend: der Platonismus mit seinem kontemplativen Zugang zum Absoluten und das Christentum mit einem kommunikativen Zugang. Beide stellen füreinander eine Herausforderung dar und stehen in einer wechsellvollen Beziehung. Der *sakrale Komplex* ist mit der allmählichen Abstraktion und Durchdringung nicht erledigt, sondern lebt für Habermas auch nach der spätmittelalterlichen nominalistischen Entkoppelung von Glauben und Wissen sowie der neuzeitlichen anthropozentrischen Wende zum weltkonstituierenden Subjekt weiter bis hin zum nachmetaphysischen, methodisch-atheistischen Denken, das insofern mit der Religion verbunden bleibt, als der Bezug zur Welt im Ganzen, in der man sich zurechtfinden möchte, nach wie vor vorhanden ist. Für Habermas ist die Lebenswelt jener „vortheoretisch gegebene Kontext des Ganzen unserer historischen, sozialen und kulturellen Umwelt“ (1, 190). Die achsenzeitlichen Weltbilder beruhen laut Habermas auf einer objektivierten und projizierten Ganzheit, die intuitiv bereits aus der Lebenswelt bekannt ist. Dies wird im Zuge von emanzipativen Lernprozessen immer mehr durchschaut. Diese Konzeption schließt eine von außen kommende *Transzendenz ins Diesseits* aus, der er eine *Transzendenz von innen* gegenüber stellt, die sich auch dem Szientismus mit der Objektivierung des Menschen nicht adäquat erschließt. Aus dem Wissen um Naturzusammenhänge seien Ideen von Gerechtigkeit, Freiheit und Würde nicht gewinnbar. Zudem beansprucht der Szientismus, ähnlich wie die Metaphysik, jenen metatopischen Blick eines unbeteiligten Beobachters auf das Große Ganze, den Habermas ablehnt (1, 473). Verwunderlich ist, dass er dennoch, also trotz der Ablehnung einer *God's-eye-view*, in der Religion nach „unabgeholten semantischen Gehalten“ sucht, die ihrer „Übersetzung ins Profane“ harren. Die Reise, die er durch die abendländische Denkgeschichte unternimmt, führt ihn deshalb unweigerlich auch durch und an jene metatopisch ausgelagerten Bereiche, die ihre Spuren auch im nachmetaphysischen Denken hinterlassen.

Habermas nimmt in der Säkularisierungsdebatte der letzten Jahrzehnte eine wichtige Rolle ein. Wollte er in den 1980er-Jahren Religion durch Kommunikation ersetzen, so änderte sich diese Haltung seit den 1990er-Jahren hin zu einem Kooperationsangebot. Unter den Theologen waren vor allem Johann Baptist Metz und Herbert Peukert frühe Gesprächspartner (1, 57). Auf sein neues Werk haben nun besonders katholische Theologen reagiert (z.B. Viertbauer 2022; Gruber/Knapp 2021). In Gruber/Knapp (2021) findet sich sogar eine erste Replik von Habermas auf diese Reaktionen. Knapp hat