

*von seinem Strahl lebt und seine Seele hat.
Die Philosophie ist daher Theologie und die
Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr
ist für sich Gottesdienst. Dieser Gegenstand ist
allein durch sich selbst und um seiner selbst
Willen; er ist dies sich schlechthin Genügende,
Unbedingte, Unabhängige, Freie, sowie der
höchste Endzweck für sich. Wie der Gegen-
stand ist, so ist dann... Die Beschäftigung mit
ihm kann keinen anderen Endzweck weiter
haben, als ihn selbst; sie ist selbst die freieste,*

Karlheinz Ruhstorfer

Philosophie ist Theologie

Die Provokation der Neuzeit

VERLAG KARL ALBER



Karlheinz Ruhstorfer

Philosophie ist Theologie

Die Provokation der Neuzeit

VERLAG KARL ALBER



Copyright Coverbild: Kalligrafie eines Textes von G. W. F. Hegel (Vorderseite) und Aristoteles (Rückseite) von Elia Carbognani – Freiburg 2024.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2024

© Karlheinz Ruhstorfer

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99302-6

ISBN (ePDF): 978-3-495-99303-3

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495993033>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
4.0 International Lizenz.

»Das Mittelalter gilt als ausgesprochen religiöse, ja als die am stärksten von Religion beherrschte Epoche überhaupt. Man hat dies romantisch verklärt oder als schlimme Verdüsterung des Menschen Geistes verurteilt, aus der uns erst die Neuzeit erlöst habe.«

(Thomas Bauer, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*, 15f.).

»Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst.«

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 1, Manuskript, 4).

»Die am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen zu entwickelnde Genealogie des 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.«

(Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 200)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	15
Einleitung	19
1. Philosophie ist Theologie – eine aktuelle Provokation . . .	19
2. Dialektik der Neuzeit – eine metaphysische Epoche	30
3. Produktive Konstellation – eine neue Methode	38
4. Denkformen und -inhalte – eine kurze Geschichte	47
5. Thesen und Vorblick	66
Hauptteil	73
Erstes Kapitel. Die Geburt der Neuzeit aus dem Geist des Mittelalters	75
1. Meister Eckhart (ca. 1260–1338): Der vernünftige Gott in uns	75
2. Johannes Duns Scotus (ca. 1266–1308): Gottes absolute Freiheit	84
3. Wilhelm von Ockham (1288–1347): Eine neue Ordnung der Dinge	91
4. Martin Luther (1483–1546): Entweder Theologie oder Philosophie	102

Zweites Kapitel.

Rationalismus – Gott und Vernunft 115

- 1. René Descartes (1596–1650): Die Philosophie des Subjekts 115
 - 1.1 Einschätzungen des cartesianischen Beginns 115
 - 1.2 Die cartesianische Revolution 125
 - 1.2.1 Der Kontext 125
 - 1.2.2 Die Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft und der Diskurs über die Methode 127
 - 1.2.3 Die Meditationen über die erste Philosophie 134
- 2. Baruch de Spinoza (1632–1677): Die Philosophie der Substanz 142
 - 2.1 Religion und Politik unter dem Vorzeichen der Freiheit 144
 - 2.2 Die Ethik oder aus Einem Alles und aus Allem Eines 155
- 3. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716): Die philosophische Rechtfertigung Gottes 166
 - 3.1 Das Wechselspiel von Einem und Allem 166
 - 3.2 Die Theodizee als vernünftige Theo-Logie 171

Drittes Kapitel.

Empirismus – Gott und Erfahrung 183

- 1. John Locke (1632–1704): Die demokratische Erfahrung der Philosophie 183
 - 1.1 Die empiristische Einhegung des Glaubens 183
 - 1.2 Die rationale Freilegung der Offenbarung 196
 - 1.3 Die politischen Konsequenzen: Freiheit und Demokratie 200
- 2. David Hume (1711–1776): Die metaphysische Negation der Metaphysik 206
 - 2.1 Die Negation des Rationalismus 208
 - 2.2 Die Negation der vernünftigen Offenbarungsreligion 215

Viertes Kapitel.**Idealismus – das begriffene Evangelium 223**

1. Immanuel Kant (1724–1804):

Die allein rechtfertigende Gesinnung 223

1.1 Metaphysik des Glaubens, der Liebe und der

Hoffnung 223

1.2 Kritik der reinen Vernunft 231

1.2.1 Der transzendentalphilosophische Glaube . . . 231

1.2.2 Analytik von Sinn und Verstand 236

1.2.3 Dialektik der drei Vernunftideen
(Seele, Welt, Gott) 240

1.3 Kritik der praktischen Vernunft 248

1.3.1 Analytik der freien Liebe zur Pflicht 250

1.3.2 Dialektik des höchsten Guts 259

1.4 Die Kritik der Urteilskraft 264

1.4.1 Der Zweck von Schönheit und Lust 267

1.4.2 Der Zweck der Natur und die Hoffnung 270

1.5 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen
Vernunft 2791.5.1 Kontext und Struktur der philosophischen
Hoffnung 279

1.5.2 Das erste Stück 284

1.5.3 Das zweite Stück 288

1.5.4 Das dritte Stück 294

1.5.5. Das vierte Stück 302

2. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814): Das Ich und

der Logos 305

2.1 Die offenbarte Freiheit 305

2.2 Versuch einer Kritik aller Offenbarung 308

2.3 Die frühe Wissenschaftslehre oder das Ich als Gott in
uns 3162.4. Die göttliche Weltregierung und die Bestimmung des
Menschen 3272.4.1 Der Grund unseres Glaubens an eine göttliche
Weltregierung 327

2.4.2 Die Bestimmung des Menschen zum Glauben . 332

2.5 Wissenschaftslehre ab 1804 oder das Absolute als Gott
in uns 337

2.6	Anweisung zum seligen Leben oder die johanneische Religion	345
3.	Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831): Gottes Geschichte im Menschen	361
3.1	Der theologische Anfang	361
3.2	Das Werden des Geistes als der Gott in uns (Die Phänomenologie)	366
3.3	Das Berliner System als trinitarische Selbstentfaltung des Absoluten	376
3.3.1	Die Wissenschaft der Logik	383
3.3.1.0	Vorbemerkungen zum metaphysischen Charakter	383
3.3.1.1	<i>Die Lehre vom Sein</i>	390
	Exkurs: Gottesbeweis	395
3.3.1.2	<i>Die Lehre vom Wesen</i>	396
3.3.1.3	<i>Die Lehre vom Begriff</i> – das Reich der Freiheit	405
3.3.1.3.1	Der subjektive Begriff	405
	a) Der Begriff	408
	b) Das Urteil	410
	c) Der Schluss	415
3.3.1.3.2	Das Objekt	422
3.3.1.2.3	Die Idee	425
3.3.2	Die Naturphilosophie	430
3.3.3	Die Philosophie des Geistes	437
3.3.3.1	Der subjektive Geist	440
3.3.3.1.1	Anthropologie – die Seele	440
3.3.3.1.1.2	Phänomenologie des Geistes – das Bewusstsein	444
3.3.3.1.3	Psychologie – der Geist	449
3.3.3.2	Der objektive Geist	455
	Exkurs: Das Wirkliche und die Eule der Minerva	456
3.3.3.2.1	Recht – die Grenzen der Personen	462
3.3.3.2.2	Moralität – die Pflichten der Personen	465

3.3.3.2.3	Sittlichkeit – die gemeinsame Freiheit der Personen	468
a)	Die Familie – empfundene Gemeinsamkeit	470
b)	Die bürgerliche Gesellschaft – Entwicklung der Besonderheit	473
c)	Staat – Realisierung der Freiheit	477
	α) Der Staat in sich (inneres Staatsrecht)	478
	β) Die Begegnung der Staaten (äußeres Staatsrecht)	484
	γ) Die Weltgeschichte	485
	Philosophie der Geschichte	490
	Übergang zum absoluten Geist	495
3.3.3.3	Der absolute Geist	498
3.3.3.3.1	Kunst	500
a)	Die symbolische Kunst – maßlose Erhabenheit	503
b)	Die klassische Kunst – ideale Schönheit	506
c)	Die romantische Kunst – phantasievolle Freiheit	509
3.3.3.3.2	Religion	512
a)	Der Begriff der Religion – Mitteilung Gottes	514
b)	Die bestimmte Religion – besondere Botschaften	521
	α) Die Naturreligionen – die Entdeckung des Einen	526
	β) Die Religion der Schönheit und die Religion der Erhabenheit	530

γ) Die Religion der Zweckmäßigkeit	535
c) Die vollendete Religion – Selbstmitteilung	538
Exkurs: Offenbarung und Offenbarsein	539
α) Vater – der dreieine Gott in sich	548
β) Sohn – die Geschichte Jesu	553
γ) Geist – Gott in seiner Gemeinde	565
3.3.3.3.3 Philosophie – der begriffene Gott	577

Schluss.

Die Neuzeit in der Zeitenwende	585
1. Die Neuzeit und das nachmetaphysische Denken	586
2. Der Ertrag der Neuzeit für heutige Theologie und Philosophie	595
2.1 Vernunftbewusste Offenbarungswissenschaft	595
2.2 Gottbewusste Vernunftwissenschaft	606
2.3 Religionsneutrale Philosophie im planetarischen Zeitalter	611
3. Die Neuzeit in der produktiven Konstellation der Gegenwart	617
3.1 Die Universalität der achsenzeitlichen Religionen	619
Viele Wege	619
Gottesstandpunkt?	623
Die Vermittlung der Wahrheiten	626
3.2 Das konkrete Universale der westlichen Philosophie/Theologie	628
3.2.1 Die Ambiguität des Resultats	628
3.2.2 Der theologische Blick: die Konstellation als Geschichte Jesu	632
3.2.3 Der philosophische Blick: die Konstellation als logisches Gefüge	640

4. Das Resultat: Liebe und Selbstbestimmung	651
5. Nachklang: Metaphysik und Jazz	656
Literaturverzeichnis	659
Personenregister	675

Vorwort

»Man könnte die Geschichte der Grenzen schreiben – dieser obstkurten Gesten, die, sobald sie ausgeführt sind, notwendigerweise schon vergessen sind –, mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie *außerhalb* liegt [...]«

(*Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, 9)

Grenzen zu überschreiten ist eine zwiespältige Angelegenheit. Einerseits winkt Befreiung. Andererseits droht Verletzung. Dieses Buch überschreitet Grenzen – in mancherlei Hinsicht. Verletzt wird zunächst die bestehende Grenzziehung zwischen Philosophie und Theologie, wenn etwa ein Mensch, der als Theologe sein Geld verdient, eine Geschichte der neuzeitlichen Philosophie verfasst. Es wird in dieser Geschichte aber auch die Grenze des nachmetaphysischen Denkens überschritten. Es ist nicht mehr – wie das vor wenigen Jahren erschienene große Werk der philosophischen Legende Jürgen Habermas – der Versuch, eine Genealogie des modernen Denkens zu schreiben, vielmehr versteht es sich als Prolegomenon zu einer künftigen Denkart, die weder säkular noch postsäkular, weder metaphysisch noch postmetaphysisch sein will. Glauben und Wissen werden darin in eine neue affirmative Relation gesetzt, die weit über das von Habermas intendierte hinausgeht. Dabei wird es notwendig, auch die Grenzen jedweder konfessionellen oder kirchlichen Theologie zu sprengen. Durch Rückblicke in die Geschichte der Metaphysik werden von überkommenen Barrieren befreite Ausblicke in die Zukunft vernünftiger Religiosität und religiöser Vernunft ermöglicht. Darüber hinaus werden auch neue Möglichkeiten für das säkulare Denken sichtbar, wenn es von der unmittelbaren Bindung an die europäische Denkgeschichte und dem damit verbundenen Christentum befreit neue interkulturelle und interreligiöse Perspektiven findet.

Ein neues Miteinander von Religion und Wissenschaft, von westlicher Philosophie und planetarischem Denken, von außereuropäi-

schen Sichtweisen und aufgeklärtem Universalismus des Westens betritt die Bühne. Der Verfasser dieser Zeilen mag eine persönliche religiöse Prägung haben, doch kommt es auf diese hier nicht an. Ebenso wenig kommt es auf die unvermeidliche europäische oder westliche Perspektive des Schreibers an. Dadurch dass die Grenzen des eigenen Denkens sichtbar gemacht werden, rückt auch das Jenseits dieser Grenzen in den Blick. Dabei kennzeichnet die Notwendigkeit, das Eigene radikal in Frage zu stellen, um das Andere sehen und würdigen zu können, die aktuelle Zeitenwende. Ob sich jenseits der gegenwärtigen Grenzen ein neuer Raum des planetarischen Friedens und der universalen Lebensfülle eröffnet oder ob globale Verwüstung und Krieg drohen, bleibt ungewiss. Welcher Weg gegangen wird, ist auch eine Frage der persönlichen und der politischen Entscheidung. In jedem Fall zeigt sich immer deutlicher, dass wir auch an Grenzen unserer Vermögen angekommen sind. Doch kann aus neu erschlossenen Ressourcen Hoffnung entspringen. Als eine dieser Ressourcen arbeitet dieses Buch die theologische Dimension der neuzeitlichen Philosophie heraus. In neue Kontexte gestellt kann dieses temporal und regional begrenzte Wissen zu einer Inspirationsquelle für Demokratie und Menschenwürde, Säkularität und Religiosität, aber auch planetarische Universalität und individuelle Partikularität sowie rationale Spiritualität werden.

Dieses Buch brachte mich auch persönlich an Grenzen. Oftmals schmerzlich musste ich beim Verfassen meine Begrenztheit erfahren, gegen die ich doch immer wieder angegangen bin. So sind die hier versammelten Gedanken gleichermaßen ein Akt der Selbstbefreiung und der Selbstbescheidung. Sie markieren eine Reise in die philosophische Vergangenheit, die zugleich ein Aufbruch ins Ungewisse ist. Der konkrete Anlass, diese Reise zu unternehmen, war die Corona-Pandemie. Als es noch unklar war, wie unter den Bedingungen des Lockdowns und der Isolation an der Universität überhaupt unterrichtet werden kann, begann ich, für meine Studierenden Vorlesungsmanuskripte unter dem Titel »Dialektik der Neuzeit« auszuarbeiten. Zugleich entwickelte sich dieses Projekt zu einem »Gespräch« mit Jürgen Habermas, dessen Opus Magnum über Glauben und Wissen ich zu dieser Zeit intensiv studierte. Aus diesen Gelegenheitstexten entstand über die Jahre ein Buchprojekt mit dem Titel: »Gott im Wissen der Neuzeit«. Der didaktische Versuch, aus der coronabedingten Isolation in die Kommunikation mit

Studierenden auszubrechen, mutierte zum Versuch, den Horizont meines wissenschaftlichen Ansatzes zu überwinden. So entstand schließlich das vorliegende Buch als eine weite Reise durch die Denk- und Glaubenslandschaften der Neuzeit. Auf dieser riskanten Reise, auf der es einige Grenzen zu überschreiten galt, haben mich viele Menschen begleitet, die an der Entstehung dieses Buchs auf unterschiedliche Weise beteiligt waren. Ihnen gilt mein herzlichster Dank!

Zuerst möchte ich hier Anne-Kathrin Fischbach nennen. Frau Fischbach las meine Manuskripte, half mir bei der Erstellung von Powerpoint-Präsentationen und ermutigte mich, die Geschichte einfach weiterzuerzählen. Sodann übernahm Elia Carbognani die Aufgabe des Mitlesens und Mitdenkens. Herr Carbognani war mir ein unverzichtbares Gegenüber in vielen inspirierenden Gesprächen. Durch seine zahllosen Anregungen gelang es, meine Gedanken klarer zu fassen und deutlicher zu artikulieren. Er motivierte mich immer wieder, »unser Buch« auch in schwierigen Phasen nicht aufzugeben. Besonderer Dank gilt ihm auch für die kalligraphische Gestaltung des Buchcovers. Mit Cora Wirs und Hannah Stör kamen zwei weitere Mitwisserinnen ins Spiel, die akkurat Korrektur lasen und viele konkrete Anregungen gaben bis hin zur komplexen Frage des Umgangs mit Gender-Problemen. Auch Clemens Wagner bearbeitete sachkundig und ausdauernd mit sensiblem Sprachgefühl manche Kapitel. Schließlich stieß in der Schlussrunde noch David Schilling zum Kreis der Mitwirkenden. Seine sorgfältige Lektüre und seine klugen Kommentare trugen sehr zum guten Gelingen bei. Darüber hinaus wären noch die vielen Diskussionen mit Stephan Tautz, Robert Pfeiffer, Piotr Kubasiak, Bernhard Knorn, Daniel Remmel und Sarah Scotti sowie Peter Paul Morgalla zu erwähnen. Ohne diesen Kreis von Grenzgänger:innen wäre dieses Werk nicht entstanden.

Ebenso möchte ich dem Gesprächskreis der »Blockfreien« herzlich danken. Veronika Hoffmann, Ansgar Kreutzer, Matthias Remenyi und Michael Seewald haben in vielen Begegnungen und Diskussionen zahlreiche große und kleine Impulse gegeben, die in dieses Werk eingegangen sind. Das freundschaftlich kollegiale Miteinander war mir immer eine Ermutigung. Dank gilt auch Frau Maria Saam vom Verlag Alber; sie begleitete die Publikation des Buchs kompetent und geduldig. Ich weiß es zu schätzen, dass der

Vorwort

renommierte philosophische Verlag diesen gewagten Grenzgang in sein Programm aufgenommen hat. Das Buch erschien zeitgleich als Open-Access-Publikation und wurde dankenswerterweise vom Publikationsfonds der Universität Freiburg großzügig gefördert.

Schließlich danke ich einmal mehr Susann für vieles und eines.

Freiburg im Breisgau im Frühjahr 2024

Karlheinz Ruhstorfer

Einleitung

1. Philosophie ist Theologie – eine aktuelle Provokation

Philosophie ist Theologie. Dieser Satz kann provozieren, werden doch darin zwei akademische Disziplinen mit sehr unterschiedlichem und teilweise konträrem Selbstverständnis identifiziert. Wir kennen Philosophie als Wissenschaft der reinen Vernunft, als Wissenschaftstheorie, als Denkkunst, als kritische Theorie, als Dekonstruktion oder als Analyse von Propositionen. Es gibt heute unzählige Selbstverständnisse in der Philosophie. In einem Punkt dürften die meisten übereinstimmen, dass sie sich selbst nicht als Theologie begreifen, sondern als ein säkulares Unternehmen. Mit der Aufklärung, spätestens aber im 19. Jahrhundert trennten sich Glauben und Wissen scheinbar unwiderruflich, sodass heute, auch wenn es wieder eine Annäherung von der Philosophie und der Theologie, Wissen und Glauben, dem Säkularen und dem Sakralen gibt,¹ wohl kaum ein Philosophie treibender Mensch ernsthaft behaupten wollte, dass Philosophie Theologie sei.² Gemeint ist damit nicht, dass sich diese Wissenschaft nicht irgendwie mit Religion befassen könne, sondern dass Philosophie im eigentlichen Sinn bereits Theologie sei, weil sie in letzter Konsequenz von Gott spreche.

Ebenso wenig verstehen sich die Theologien der verschiedenen christlichen Konfessionen als Philosophie. Theolog:innen sehen ihre Zunft als Glaubenswissenschaft, als eine rationale Reflexion auf den Glauben an Gott und Jesus Christus, als wissenschaftliche Beglei-

1 Siehe dazu Klaus Müller, *Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus*. Hg. v. Fana Schiefen, Münster 2021, 19ff., dort zahlreiche Literaturangaben.

2 Solche Annäherungen sehen wir bei etwa bei Jürgen Habermas, Volker Gerhard oder Holm Tetens, bei Jacques Derrida, Jean-Luc Marion oder Jean-Luc Nancy, bei Alvin Plantinga, Richard Swinburne oder John Caputo.

tung religiöser Praxis, als Theorie der Offenbarung oder als Funktion der Kirche. Kaum ein:e Vertreter:in der Religionsphilosophie, der Fundamentaltheologie oder der Dogmatik würde behaupten wollen, dass die eigene Arbeit sich mit derjenigen der Philosophie decke und sie selbst damit Philosophie, ja, die eigentliche Philosophie sei. Auch dort, wo Theolog:innen selbst explizit Philosophie treiben, wird auf die Differenz beider Wissenschaften bestanden. Philosophie erscheint dann als eine besondere theologische Disziplin und eine propädeutische Hilfswissenschaft der Theologie. Und selbst wenn es zum »metaphysical re-turn« kommt und etwa philosophische Theologie oder gar praktische Metaphysik betrieben wird,³ bleibt eine schwer zu überbrückende Kluft zwischen einer möglicherweise erfahrbaren Gottesgegenwart in der religiösen Praxis und der auf diese Praxis reflektierenden Metaphysik,⁴ die doch nicht beansprucht, selbst in diese Gottesgegenwart zu führen oder selbst Gottesdienst zu sein. Außerdem ist auch eine christliche Metaphysik der Hoffnung im Sinne einer »rationalen Theologie, die als Wissenschaft wird auftreten können«, noch keine »reine« Philosophie, sondern eine spezielle Disziplin im ausdifferenzierten theologischen Fächerkanon. Stets erhält sich die strenge Trennung zwischen der religiösen Philosophie an theologischen Fakultäten und der säkularen Philosophie an philosophischen Fakultäten. Also sind Religion, Theologie und Philosophie üblicherweise zu unterscheiden.⁵

Eine säkulare Philosophie, die als ihre ureigenste Aufgabe die existenzielle Gottesfrage begreift, findet sich heute am ehesten in der theologischen Phänomenologie von Jean-Luc Marion.⁶ Hier gibt

3 Saskia Wendel und Martin Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg 2020, bes. 12f.

4 Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl (Hgg.), *Spekulative Theologie und gelebte Religion. Falk Wagner und die Diskurse der Moderne*, Tübingen 2015.

5 Vgl. dazu auch Benedikt Paul Göcke und Christian Pelz (Hgg.), *Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 3, *Theologie und Metaphysik*, Münster 2019.

6 Siehe dazu jüngst Peter Paul Morgalla, »Seit ein Gespräch wir sind« – Theologische Phänomenologie und heilsgeschichtliche Metaphysik, in: Anne-Kathrin Fischbach und Stephan Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?! Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne. Festschrift für Karlheinz Ruhstorfer zum 60igsten*, Paderborn u.a. 2023, 33–71, bes. 55. Morgalla stellt fest, dass Marion sehr wohl zwischen Philosophie und Theologie unterscheidet. Siehe auch Ulli Roth, *Ein gemeinsamer Fluchtpunkt in den philosophischen Panoramabildern Heribert Boeders und Jean-Luc Marions*, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten*

es deutliche Anzeichen »einer gegenseitigen Öffnungsbewegung von Theologie und Philosophie für die jeweils andere Disziplin«. ⁷ Die ihrem Selbstverständnis nach eher philosophische Position Marion findet durchaus weltweite Zustimmung, aber eben auch sehr scharfe Ablehnung. Ihm und verwandten Strömungen der neueren französischen Philosophie wurde der Vorwurf gemacht, das Wissen durch den Glauben zu unterwandern. ⁸ Weitestgehend unbekannt geblieben ist der Versuch des Heideggerschülers Heribert Boeder, eine neue Bestimmung der Philosophie zu finden, die jedenfalls die Theologie des Mittelalters als eigenständige epochale Ausprägung der Philosophie anerkannte. ⁹ Darüber hinaus sah Boeder die höchste Aufgabe der Philosophie darin, als »Liebe zur Weisheit« ein gegebenes Wissen von der Bestimmung des Menschen logisch zu erschließen. Dieser Versuch blieb ein marginales Fragment. In der protestantischen Theologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts beanspruchte etwa Falk Wagner ein dezidiert philosophisches Selbstverständnis der Glaubenswissenschaft. Auch ihm erschien Philosophie als die eigentliche Theologie. Wagner bezog sich dabei vor allem auf die Philosophie Hegels, wenn er eine Dialektik von spekulativer Theologie und gelebter Religion behauptete. Wagners dialektische Formel ›Selbstsein im Anderssein‹ bedeutet, dass Theologie im Anderen der Philosophie bei sich ist, wie auch die Philosophie in der Theologie zu sich kommt. Allerdings löste sich der Theologe in seinem Spätwerk wieder von diesem Konzept. Er betrachtete seinen Versuch, den Philosophen Hegel zu aktualisieren, als gescheitert. ¹⁰ Gemeinsamer Fluchtpunkt dieser Bemühungen war, dass die Selbstverständigung der Philosophie unter anderem zu den biblischen

wenden?!, 72–85, bes. 82f. Und Daniel Rimmel, Vom (göttlichen) Paradox sprechen – Topologische Denkversuche zum Status einer grenz-gängigen Phänomenologie an der Zeitenwende nach der Postmoderne, in: Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?!*, 136–158.

7 Ulli Roth, *Ein gemeinsamer Fluchtpunkt*, 83.

8 Siehe dazu Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991 und Martin Koci, *La phénoménologie est-elle une théologie? Jan Patočka entre le tournant théologique et la tâche de penser*, in: *Transversalités* 156 (2021), 87–111.

9 Siehe Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik*, München-Freiburg 1980.

10 Danz, Murrmann-Kahl (Hgg.), *Spekulative Theologie und gelebte Religion*, 35 und 39f.

Schriften führte.¹¹ Allerdings blieben diese Versuche umstritten, unbekannt oder gescheitert. Doch zeigte das *Opus magnum* über Glauben und Wissen, das Jürgen Habermas vor Kurzem vorlegte,¹² dass die Fragen nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie virulent bleiben, gerade auch angesichts des dramatischen Verfalls der christlichen Kirchen in Europa.

An dieser Stelle empfiehlt es sich, den Titel des Buchs als indirektes Hegelzitat offenzulegen. In seiner Religionsphilosophie schreibt Hegel: »Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst«.¹³ Ja, er behauptet, Gott sei der »eine und einzige Gegenstand der Philosophie«. Diese Gedanken dürften provozieren, und sie haben schon zu Hegels Zeiten sowohl die Philosophie- als auch die Theologietreibenden provoziert. Hegel beginnt mit diesen Worten seine »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« im Jahr 1824, und er beendet diese Vorlesungen im Jahr 1827 noch einmal mit der Wendung: »Die Philosophie ist insofern Theologie.«¹⁴ Inwiefern? Zunächst meint Hegel damit, dass es die höchste Aufgabe der Philosophie ist, die Religion vor der Vernunft zu rechtfertigen. Aber ist diese Aufgabe überhaupt notwendig? Denn die reine und unmittelbare Glaubenspraxis bedarf der denkerischen Rechtfertigung scheinbar nicht. Man kann auch fromm sein, ohne groß nachzudenken. Die gelebte Religion scheint ohne philosophisch-theologische Refle-

11 Dazu Roth, *Ein gemeinsamer Fluchtpunkt*, 81f.: Für Roth ist diese theologische oder postsäkulare Wende dieser Denker kein Zufall. »Vielmehr sammeln sich in ihrem Denken diesseits und jenseits des Rheins Fragen und Antworten, die mit den Herausforderungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts und in der Übergangsphase von der postmodernen Weitung und Entgrenzung des Denkens hin zu einem sich noch klärenden Selbstverständnis unserer heutigen Zeit Ernst machen.«

12 Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt 2019.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 1, Neu hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1993, 3f.: »Er [Gott] ist der eine und einzige Gegenstand der Philosophie; mit ihm sich zu beschäftigen, in ihm alles zu erkennen, auf ihn alles zurückzuführen, sowie aus ihm alles Besondere abzuleiten und alles allein zu rechtfertigen, insofern es aus ihm entspringt, sich in seinem Zusammenhang mit erhält, von seinem Strahl lebt und seine Seele hat. Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst.«

14 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 3, 269.

xion auszukommen.¹⁵ Umgekehrt kann ein aufgeklärter Verstand seinerseits scheinbar völlig auf Religion verzichten. Intelligenz und Bildung sind nicht notwendigerweise mit dem Glauben an Gott verbunden. Schon zu Hegels Zeiten waren Menschen, die sich ihr kritisches Denken zugutehielten, der Religion gegenüber oft negativ eingestellt. Und auch eine theologische Wissenschaft, die sich den Ansprüchen des aufgeklärten Verstandes verpflichtet weiß, führt nicht selbstverständlich zur Rechtfertigung des Glaubens, vielmehr kann sie zu dessen innerer Aushöhlung beitragen, wenn sie Gott objektiviert, religiöse Überzeugungen historisiert und sich von lebendigem Glauben distanzieret. Für Hegel ist eine verständige Theologie, die das Unendliche verendlicht, Gott nicht zu Wort kommen lässt und den göttlichen Geist nicht in ihrer eigenen Vernunft erfährt, kein Gottesdienst. Doch kann sich nach Hegels Überzeugung weder eine »unbefangene Frömmigkeit« noch eine sich an den säkularen Zeitgeist anpassende Theologie auf Dauer halten.¹⁶ Für ihn ist es die Philosophie, die einerseits das lebensweltliche und das wissenschaftliche Selbstverständnis einer Epoche – kurz: den Geist der Zeit – auf den Begriff bringt und die andererseits den jeweiligen Zeitgeist mit der Religion versöhnt. In dieser doppelten Tätigkeit wird die Philosophie selbst ein Teil der Religion und damit Gottesdienst. Die Vernunft selbst wird geistlich, wenn sie vom Geist getrieben ist. Der Geist, den Hegel im Blick hat, ist der Geist Gottes, der Gott und Mensch versöhnen will. Deshalb formuliert er an besagter Textstelle: »Diese Versöhnung ist die Philosophie. Die Philosophie

15 Gerade auch in unseren Tagen boomen genau diese Formen von vernunftkritischer Religiosität. Die reflektierten und damit kritischen Formen des Glaubens verlieren dagegen an Zulauf, was sich nicht zuletzt am dramatischen Rückgang der Studierendenzahlen an Theologischen Fakultäten zeigt. Das Ende des nachmetaphysischen Zeitalters scheint sich hier offenkundig noch nicht geltend zu machen. Vielleicht aber liegt der Verfall der herkömmlichen Theologien auch an deren Bindung an die *condition postmétaphysique*, d. h. an der Überzeugung, dass Theologie eben nicht Philosophie ist.

16 Auch das erleben wir derzeit. Für immer mehr Menschen schwinden religiöse Plausibilitäten. Die kirchlichen Lehren zerbröseln vor dem gewandelten wissenschaftlichen und lebensweltlichen Selbstverständnis der Menschen. Die aktuellen Theologien sind angesichts dieser Situation weitgehend ratlos; sie oszillieren ihrerseits zwischen wissenschaftlicher Betriebsamkeit und spirituellem Ausverkauf.

ist insofern Theologie.«¹⁷ Denn die Philosophie ist nicht nur eine intellektuelle Anstrengung der Menschen, um ihre religiöse Praxis wissenschaftlich zu plausibilisieren. Vielmehr ist Philosophie scharf formuliert eine Tätigkeit Gottes im Menschen. Sie »stellt die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur dar [...].« Gott ist damit nicht nur das eine und einzige *Objekt* der Philosophie, wie Hegel schreibt, sondern deren maßgebliches *Subjekt*. Spätestens mit diesen Gedanken verlassen wir allerdings jedes Selbstverständnis heutiger Philosophie.

Wohl kaum eine heutige Theologie, auch nicht in den rationalsten Formen philosophischer Theologie, würde Hegels Philosophieverständnis gelten lassen. Damit aber zeigt sich, dass nicht nur der provokativ verdichtete Titel »Philosophie ist Theologie« Widerspruch hervorruft, sondern auch dessen philosophiegeschichtlicher Kontext. Denn für Hegel war Philosophie nicht nur deshalb Theologie, weil Gott in ihr zur Sprache kommt, sondern vor allem deshalb, weil er:sie das Wort ergreift und sich selbst zur vernünftigen Gegenwart bringt. In diesem existenziellen Sinn war die Philosophie auf der Höhe ihrer Zeit zugleich Religion und zugleich *Theologie*. Sie war nicht Rede *von* Gott, sondern *religiöse Rede Gottes über sich selbst*. Philosophie war ein ausgezeichneter Ort, an dem Gott in der Geschichte zu sich kommt und sich offenbart. In der Philosophie war Gott für die Vernunft nicht weniger gegenwärtig, als er:sie etwa für den Glauben in der Eucharistie oder in der gelebten Liebe erfahrbar war. Und diese theologische Philosophie verstand sich nicht als spezielle Unterdisziplin irgendeiner kirchlichen Wissenschaft, sondern als das durchweg kritische und mithin radikal freies Denken. Die schönste Aufgabe dieser Philosophie war es, rationale Gottesliebe oder eben Gottesdienst zu sein. Dieser Anspruch ist im Verlauf der letzten beiden Jahrhunderte den meisten Philosophien ebenso fremd geworden wie den meisten Theologien.

Hegels weitreichende Identifikation von Philosophie und Theologie ist in der Philosophiegeschichte allerdings kein Einzelfall. Die Einheit von Denken und Gott findet sich vielmehr bereits am Beginn des metaphysischen Denkens. Aristoteles entwickelte das erste große System europäischer Philosophie. In der Hierarchie der Wissenschaften nannte er die höchste Form des Denkens »erste Philoso-

17 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 3,269.

phie« oder »Theologie«. Der höchste Gegenstand des Wissens war Gott. Streng genommen war Gott aber nicht nur Gegenstand des Wissens, sondern selbst Wissender. Gott wurde als das Sich-selbst-Denken des Denkens begriffen. Später erhielt diese Wissenschaft der obersten Prinzipien auch den Namen »Metaphysik«. Dieser Ausdruck meint dasjenige, was »nach« (*méta*) den Dingen der Natur (*phýsis*) kommt. Das kann auf die Anordnung der Bücher des Aristoteles in der Bibliothek von Alexandria bezogen werden. Dort stand die »Metaphysik« nach den Büchern über die Physik. Oder es kann auf die Sache bezogen werden. Dann handelt die Metaphysik eben nicht mehr von der sichtbaren Natur, sondern von deren unsichtbaren Prinzipien, deren höchstes Gott ist.

Im Kontext der frühen christlichen Metaphysik kommt es zu einem gewandelten Verständnis der Begriffe Theologie und Philosophie. Doch nur scheinbar sind hier die Verhältnisse völlig klar: hier die Reflexion des Glaubens auf die Offenbarung in der Zeit, da das zeitlose Denken der Vernunft. Genauer betrachtet hängen beide Denkweisen seit dem Beginn christlichen Wissens innerlich zusammen und die Begriffe Philosophie und Theologie sind teilweise austauschbar. Der Kirchenvater Augustinus reservierte den Namen Theologie für die natürliche Gotteserkenntnis der Stoiker, während er seine eigene Arbeit als Philosophie betrachtete. Seine vernünftigen und zugleich von der Gnade Gottes ermöglichten Einsichten in die Offenbarungsschriften nannte er »*philosophia*«, war doch Christus für ihn die menschgewordene Weisheit Gottes. Sich selbst sah er als »*amator sapientiae*« – als Philosoph.¹⁸ Basierend auf Augustin entstand im Mittelalter im Kontext der Aristotelesrenaissance jene Ordnung der Dinge, die in katholischen Wissensgefüge offiziell und amtlich bis heute gilt.¹⁹ Der Aristoteliker Thomas von Aquin war der Überzeugung, dass Gott die eigentliche Sache von Philosophie

18 Augustinus, De Trinitate. Cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Aurelii Augustini Opera: Bd. 16,1–2, (Corpus Christianorum / Series Latina 50) Turnholti 1968, 14,1,2. Zum *amor sapientiae* als *amor Christi* siehe Ubaldo Ramón Pérez Paoli, Der plotinische Begriff, Hypostasis' und die augustinische Bestimmung Gottes als subiectum, Würzburg 1990, 91f., 143, 203, 243.

19 Vgl. das Dekret des Zweiten Vatikanums über die Priesterausbildung, Optatum totius 16,2 und die Enzyklika über Glaube und Vernunft von Johannes Paul II, Fides et ratio, Nr. 43–44. Dieser Abschnitt trägt den Titel: »Die bleibende Neuzeit des Denkens des heiligen Thomas von Aquin.«

und Theologie sei. Der maßgeblich Unterschied beider bestehe aber darin, dass die philosophische Gotteserkenntnis ausschließlich auf Vernunfteseinsichten basiere, während die Theologie zu ihrer Sache habe, was in keines Menschen Auge und in keines Menschen Ohr jemals gedungen sei: die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret, wie sie in der Bibel ausführlich und im Glaubensbekenntnis verdichtet dokumentiert ist.²⁰ Die Philosophie bildete die rationale Grundlage der Gotteserkenntnis, und die Offenbarungstheologie errichtete auf diesem Fundament ihr dogmatisches Lehrgebäude. In diesem Sinn wurde die Philosophie über Jahrhunderte zur Magd der Theologie herabgesetzt. Philosophie war nicht mehr Theologie, sondern deren wegbereitende formale Voraussetzung, während die Theologie zur prinzipiellen inhaltlichen Voraussetzung für das Treiben der Vernunft wurde.

Nach landläufiger Überzeugung emanzipierte sich die Vernunft im Lauf der Neuzeit von dieser dienenden Funktion. Bereits das spätmittelalterliche Denken eines Johannes Duns Scotus habe diese Synthese von Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben aufgebrochen, und es sei in der Folge eine vollkommen autonome, von christlichen Vorgaben unabhängige Philosophie entstanden. In dieser Freiheit von religiöser und kirchlicher Bevormundung bestehe die Legitimität der Neuzeit.²¹ Bereits in der Neuzeit seien wir in ein säkulares Zeitalter eingetreten,²² in dem der religiöse Glaube und die Theologie zunehmend in Bedrängnis geraten seien und sich eine *reine* Vernunft ausgebildet habe, die im Verein mit den aufkommenden Naturwissenschaften die religiöse Deutung der Welt zunehmend obsolet gemacht habe. In diesem Sinn sei die Philosophie der Neuzeit zum Motor der Verweltlichung oder der Entzauberung der Welt (Max Weber) geworden.²³

Gegen dieses Säkularisierungsnarrativ wird im vorliegenden Buch die These vertreten, dass die Philosophie auch in der Neuzeit ihren sakralen Grundzug, den sie seit ihren griechischen Anfängen und mehr noch seit ihren christlichen Fortschreibungen besitzt, nicht

20 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*. Editio leonina IV-XII, Rom 1888–1906, p. 1, q. 1, a. 1.

21 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966.

22 Vgl. auch Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009.

23 Siehe dazu auch Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014.

verliert. Insofern ist der Titel des Buches *Philosophie ist Theologie* zunächst so zu verstehen, dass *in der Neuzeit Philosophie durchgehend Theologie* gewesen sei – nicht im Sinne einer kirchlichen Wissenschaft namens Theologie, wohl aber im Sinne einer für die Kirchen relevanten Vernunftlehre. Die höchste Sache neuzeitlichen Denkens bleibt Gott. Darüber hinaus bleibt die Philosophie der Neuzeit in ihren wesentlichen Positionen radikal von christlichen Vorgaben geprägt, von denen sie sich nicht löst, die sie aber sehr wohl transformiert. Deshalb wird *die neuzeitliche Philosophie als epochal eigene Ausprägung christlichen Denkens* begriffen – auch dort, wo sie als *reine Philosophie* auftritt.

Dieser Gedanke birgt eine zweifache Provokation. Einerseits wird dadurch das rationale Selbstverständnis etwa der katholischen Theologie prinzipiell in Frage gestellt. Das Haus des kirchlichen Wissens wird erschüttert. Wenn die neuzeitliche Philosophie christliche Theologie ist, wenn diese Theologie eine unverzichtbare Fortbestimmung des christlichen Selbstverständnisses ist, und mehr noch, wenn die neuzeitliche Philosophie Teil der christlichen Offenbarungsgeschichte ist, dann müssen die katholische Theologie und Kirche, die bis heute auf einem patristisch-scholastischen Fundament aufruh, einen fundamentalen Umbau ihres Wissensgefüges vollziehen. Beispielsweise wäre Kants Philosophie der Freiheit dann essenzieller Bestandteil des christlichen Offenbarungsverständnisses und kirchlicher Tradition. Autonome Vernunft und unbedingte Freiheit gehörten dann zu einem katholischen Selbstverständnis, will sich die Katholizität der Kirche nicht auf eine Verabsolutierung ihrer patristisch-scholastischen Wurzeln stützen. Dies hat Folgen bis dahin, dass die Kirche heute ihre hierarchisch-monarchische Kirchenstruktur egalitär-demokratisch fortschreiben müsste, wären doch Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit christliche Kernbestimmungen. Das glaubende Individuum und die Verbindung der Individuen zum Kirchenvolk bildeten dann die strukturellen Basismomente der Kirche. Alle Glaubenden würden gleichermaßen Christus repräsentieren und nicht so sehr die Bischöfe als amtliche Repräsentanten Christi, wie dies noch das II. Vatikanum bestimmt.²⁴

24 Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, Nr. 20. Dort ist zu lesen, dass die Bischöfe an der Stelle Gottes der Herde vorstehen und dass, wer sie hört, Christus hört. In: Heinrich Denzinger und Peter Hünermann

Doch auch die protestantischen Kirchen, die ja der Neuzeit entstammen und die Entwicklungen auch der neueren Philosophie offener begleitet haben, werden auf ihre Weise von der Christlichkeit neuzeitlicher Philosophie provoziert, da diese einen bloßen biblischen oder gefühlsmäßigen, aber auch einen historisch-kritisch fundierten oder erfahrungsmäßig-existenziellen Glauben scharf in Frage stellt. Der Gedanke, *dass Gott im Denken der Vernunft performativ gegenwärtig ist*, bleibt den allermeisten Formen des Protestantismus ebenso fremd wie dem Katholizismus. Gerade mit diesem Gedanken bildete die protestantische Philosophie der Neuzeit aber die Speerspitze der wissenschaftlichen Entwicklung. Heute sind die beiden großen Formen des westlichen Christentums nicht mehr die Fackelträger des – religiös – epistemischen Fortschritts, wie dies im Fall des Katholizismus im Mittelalter und eingeschränkt in der Neuzeit, und im Fall des Protestantismus und ebenso eingeschränkt in der Moderne zutraf. Deutlicher und vielleicht überspitzt formuliert: *Seit der Neuzeit gibt es keinen maßgeblich und ausdrücklich religiös motivierten Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens mehr.*²⁵ Religion und Kirchen werden reaktiv. Sie reagieren auf äußere Entwicklungen – oder eben nicht.

Wie bereits angedeutet ist die These von der Einheit von Theologie und Philosophie auch für die zeitgenössische Philosophie ein Unding. Im nachmetaphysischen Zeitalter der Moderne hat sich die faktische Trennung von religiöser Vernunft und säkularem Denken ereignet. Der Philosoph Volker Gerhard erinnerte daran, dass bis vor kurzem ein antireligiöses Bekenntnis als Zulassungsvoraussetzung für eine ernstzunehmende Philosophie galt. Diese Negation des christlichen Denkens durch die philosophische Wissenschaft mag sich zwar im Horizont postmoderner Pluralität und postsäkularer Entwicklungen abgeschwächt haben, allerdings gibt es doch noch immer einen weitverbreiteten antireligiösen Affekt der akademischen Denkkunst und der universitären Wissenschaften überhaupt. An den staatlichen Universitäten gelten theologische Fakultä-

(Hgg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (DH), 45. Auflage, Freiburg u. a. 2017, 4101–4179.

25 Habermas jedenfalls bezeichnet Kierkegaard als den letzten ernstzunehmenden religiösen Philosophen.

ten immer mehr als exotische Relikte vergangener Zeiten, die im Kontext ›echter‹ Wissenschaften nichts verloren haben.

Eine andere Provokation der angeführten These für die heutige Philosophie besteht darin: Ist die Philosophie der Neuzeit wesentlich christlich, dann sind jedenfalls auch Humanismus, Aufklärung oder Idealismus christliche Phänomene, dann sind auch Descartes, Leibniz, Kant und Hegel christliche Denker und schließlich sind die autonome Vernunft und Freiheit, Demokratie und Menschenrechte christlich motivierte und jedenfalls christlich kontaminierte Konzepte, deren religionsneutrale universale Gültigkeit damit in Frage steht. Und mehr noch wäre dann selbst die Trennung von Religion und Philosophie im nachmetaphysischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts ein wesentlich christliches Moment. *Der Begriff säkularer Vernunft wäre ein christliches Konzept.* Wenn nämlich die metaphysischen Vernunftbegriffe der Neuzeit christlich sind, dann gilt dies auch von der *Negation christlicher Philosophie* in der nachmetaphysischen Moderne ab Feuerbach, Marx und Nietzsche. Die Negation bleibt dem Negierten verhaftet. Auch der Antichrist ist ein christliches, kein jüdisches und kein muslimisches Phänomen. Die Destruktion christlicher Metaphysik und schließlich auch noch die Dekonstruktion dieser Tradition wären selbst in einer noch näher zu bestimmenden ›Dialektik‹ Momente der Selbstentfaltung des Christlichen – *sub contrario*.

Wenn aber die bisherige Säkularisierung als ein christliches Phänomen zu begreifen ist – analog zur Inkarnation oder Menschwerdung Gottes –, dann ist eine religionsneutrale Philosophie nicht schon das Resultat der bisherigen Vernunftgeschichte Europas, sondern vielmehr ein Projekt der Zukunft. Wenn die europäischen Rationalitätsdiskurse durchgehend vom Christentum infiziert sind, dann muss eine nichtreligiöse Vernunft überhaupt erst gefunden werden. Vielleicht aber ist das Ziel dann gar nicht eine rein säkulare Philosophie, da diese ja immer schon ein Moment der christlichen Geschichte wäre, sondern eine *polyreligiös sensible Vernunft*. Die Suche nach einer universalen und globalen Philosophie wäre dann die Aufgabe eines interkulturellen Diskurses, der zudem interreligiös geführt werden muss. Auf diesen Sachverhalt hat jüngst Jürgen Habermas hingewiesen.

»Soweit sich die verschiedenen Modernisierungsprojekte aus Quellen der jeweils eigenen Weltreligion speisen, fehlt der kulturell fragmentierten Weltgesellschaft eine einheitliche säkulare Ebene für den interkulturellen Diskurs«²⁶.

2. Dialektik der Neuzeit – eine metaphysische Epoche

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben während des Zweiten Weltkriegs ein Buch mit dem Titel »Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente« verfasst. Dieses Buch wurde zu einem Bestseller der Nachkriegsphilosophie. Ziel der Aufklärung sei es, »den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen«.²⁷ Die Entzauberung der Welt sollte »die Mythen auflösen und die Einbildung durch Wissen ersetzen«. Damit hängt auch die bereits angedeutete Trennung von Theologie und Philosophie in der Aufklärung zusammen. Der Begriff der Aufklärung ist für Horkheimer und Adorno mit dem der Neuzeit mehr oder weniger identisch. Beide Epochenbezeichnungen decken sich auch weitgehend mit dem schillernden Ausdruck *Moderne*. Aufklärung, Neuzeit, Moderne reichen bis in die Gegenwart, allerdings mit einer radikalen dialektischen Umkehrung. Was im 16. Jahrhundert als Überlegenheit des Menschen über die Natur begonnen habe, wandle sich zum »totalen Betrug der Massen« um,²⁸ sodass um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts schließlich von einem »gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang« gesprochen werden müsse.²⁹ Religion und Theologie spielen in dieser Dynamik keine herausragende Rolle mehr, sondern fallen der Dialektik der Aufklärung zum Opfer. Sie verlieren ihre tragende Bedeutung, allerdings mit einem zweideutigen Ausgang. Einerseits sei die Befreiung des Menschen von mythischen Weltbildern und religiöser Herrschaft ein zu begrüßendes Resultat der Aufklärung, andererseits könne der Verlust von Transzendenz zu einem Versiegen der menschlichen Vernünftigkeit

26 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,120.

27 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1969, 9.

28 Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, 49.

29 Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, 48.

selbst führen. Bemerkenswerterweise erhält sich in der kritischen Theorie eine Achtung vor religiösen Gehalten, und noch der späte Jürgen Habermas weist mit Adorno darauf hin, »dass die Moderne entgleist, wenn die weltentwerfende Spontaneität der Vernunft zu einer ›Transzendenz von innen‹ versiegt«³⁰. Eine Vernunft, die jeden Gedanken, der die Welt im Ganzen transzendiert, tilge, würde in letzter Konsequenz selbst verkümmern. Damit wäre eine von allen theologischen Resten gereinigte Philosophie ein verkümmertes Denken.

Habermas sah und sieht sich selbst innerhalb der Moderne verortet, die er bei Kant beginnen lässt und die über Marx, Peirce und Adorno zur Theorie des kommunikativen Handelns als wegweisender Wissenschaft führt.³¹ In seinem frühen Werk begrüßt er allerdings noch die moderne »Verwissenschaftlichung« der Philosophie, die ihr religiöses, theologisches und metaphysisches Erbe überwindet. Im fortgeschrittenen Lebensalter kommt der Philosoph zu einer Neubewertung der okzidentalischen Konstellation von Glauben und Wissen. Er prägt dabei den Begriff des *postsäkularen Zeitalters*. Es komme zu keinem Verschwinden der Religion im Sinne einer unaufhaltsamen Säkularisierung, vielmehr werde dem gelebten Glauben und der auf sie reflektierenden Theologie eine neue Stellung im Wissensgefüge der Moderne eingeräumt. Im Zusammenhang mit dieser These verfasste der Philosoph sein episches Spätwerk über die Geschichte der Philosophie, das eine Art »Vergangenheitsbewältigung« darstellt. Die Absicht von Jürgen Habermas' Ausführungen über Glauben und Wissen ist es, der Philosophie die »erinnernde Aufarbeitung des eigenen Bildungsprozesses« zu ermöglichen und mehr noch zu leisten. Die Verdrängung des genealogischen Zusammenhangs zwischen der aktuellen Lage in der Gegenwart und der geschichtlichen Herkunft bezeichnet er als »pathologisch«³², und er fordert, die »systematische Aneignung religiöser Motive als ein wesentliches Erbe«³³ anzuerkennen. Dabei betrachtet Habermas den langen Übersetzungsprozess der religiösen Wahrheit in Vernunftwahrheit durchaus nicht als abgeschlossen. Vorsichtig nähert er sich

30 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,807.

31 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,13.

32 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,67.

33 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,75.