

»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. I, 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 okzidentalen 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.

der These, dass diese Übersetzung noch fortgeführt werden könne und müsse.³⁴ Die Legitimität dieser Übersetzungsarbeit gründe darin, dass Religion und Philosophie gemeinsame Wurzeln in der sogenannten Achsenzeit haben.³⁵ Wir werden darauf zurückkommen. Die Trennung beider Sphären sei eine Besonderheit des okzidentalen Entwicklungspfad s achsenzeitlicher Kulturen. So sehr Habermas diese Trennung befürwortet, so sehr zielt sein Unternehmen darauf, die Beziehung der Getrennten aufrechtzuerhalten und für unsere Kultur und mehr noch für die Weltkulturen neu zu bestimmen. Meine Überlegungen zur *Dialektik der Neuzeit* und damit zur Dialektik von Philosophie und Theologie kreuzen sich in gewisser Weise mit diesem Projekt von Jürgen Habermas. Allerdings mit anderen Prämissen und einer verschiedenen Zielsetzung.

Die Neuzeit erscheint in meinem Projekt als eine geschlossene Epoche des metaphysischen Zeitalters. Dabei stellt sich zunächst die Frage nach Möglichkeit von Epocheneinteilungen, sodann diejenige der konkreten Verwirklichung. Die erste Frage möchte ich hier zurückstellen. Meine konkrete Antwort darauf ergibt sich gewissermaßen aus den Argumentationen dieses Buchs. Die Anwendung von Epocheneinteilungen gestaltet sich je nach Disziplin sehr unterschiedlich. Ein historischer Neuzeitbegriff ist anders als ein kunstgeschichtlicher und ein philosophiehistorischer und unterscheidet sich ebenso von einem literaturwissenschaftlichen. So gehören Mozart und Goethe zweifellos in die Musik und Literatur der Neuzeit, nicht aber unbedingt der Moderne, zu der wohl eher Arnold Schönberg und Bertolt Brecht zu rechnen sind. Zudem ist die Frage nach der Epoche, die der Neuzeit vorausgeht, prekär. Üblicherweise würde man vom Mittelalter sprechen. Doch ist dieser Begriff hochgradig ideologisiert. Im Humanismus (Petrarca) und im Barock (Christoph Cellarius)³⁶ aufgekommen, wurde er schließlich zu einem Kampfbegriff, der eine dunkle, intolerante, wissenschaftsfeindliche, von Religion dominierte Zeit bezeichnet, die als Negativfolie für alles

34 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,74.

35 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,109.

36 David C. Lindberg und Michael H. Shank (Hgg.), Cambridge History of Science, Bd. 2: Medieval Science, Cambridge 2013, 2–5.

»Moderne« dient.³⁷ Mein hier vertretener Ansatz widerspricht diesen Vorurteilen nicht nur hinsichtlich der qualitativen Einschätzung des sogenannten Mittelalters. Die der Neuzeit vorausgehende Epoche wird hier, bezogen auf die rationale und humane Dignität, als allen anderen Epochen westlicher Geschichte ebenbürtig angesehen. Es gibt kein dunkles Mittelalter und schon ein Verweis auf die Hexenverfolgungen, die Konfessionskriege und die Gräueltaten der Französischen Revolution in der Neuzeit, die Weltkriege und die Shoah in der Moderne und schließlich die Völkermorde und Naturzerstörung in der Postmoderne mögen hier zur Zurückhaltung mahnen. Auch was die Abgrenzung der vorausgehenden Epoche angeht, unterscheidet sich der vorliegende Ansatz von üblichen Einteilungen erheblich. Die philosophisch-theologische Neuzeit im hier verwendeten Sinn beginnt unmittelbar nach Thomas von Aquin (1224/5–1275) bei Meister Eckhart (ca. 1260–1328), also einem Denker des späten Mittelalters. Die Epoche, die der neuzeitlichen Denkart in diesem speziellen Sinn vorausgeht, wird im Folgenden in einer gewissen Zweiteilung als patristisch-scholastische Epoche vorgestellt, dabei wird dem Sachverhalt Rechnung getragen, dass einerseits die spezielle Disziplinfrage für die Einteilung maßgeblich ist, und zweitens diese vorausgehende Phase ihrerseits mindestens zwei wesentliche Abschnitte kennt. Zunächst die von der griechisch-römischen Antike geprägte Art des christlichen Denkens, sodann die durch die Wiederentdeckung des Aristoteles geprägte Denkform christlicher Wissenschaft im »mittelalterlichen« Europa.

Die andere Grenze der neuzeitlichen Philosophiegeschichte wird im frühen 19. Jahrhundert etwa mit dem Tod Hegels (1831) und Goethes (1832) angesetzt. Es gibt gute Gründe, die Kontinuität des philosophischen Denkens von der theologischen Neuzeit in die anthropologische Moderne in Frage zu stellen und den radikalen Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts ernst zu nehmen.³⁸ Die Industrialisierung sowie das Aufkommen des Historismus, Naturalismus und Realismus bringen hier maßgebliche Innovationen vor sich. In der Philosophie wird vor allem das Denken Hegels durch

37 Vgl. dazu auch Thomas Bauer, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, München 2018, 15–28.

38 Siehe Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1950.

eine junge Generation von Philosophen schärfstens kritisiert. Hier wären etwa Artur Schopenhauer (1788–1869), Ludwig Feuerbach (1804–1872), Sören Kierkegaard (1813–1855) und Karl Marx (1818–1883) zu nennen. Ihnen ist gemeinsam, dass sie den christlichen Idealismus und damit die metaphysische Denkart ablehnen. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) kann als letzter großer Repräsentant jener Neuzeit angesehen werden. In seinem Spätwerk überschreitet er selbst die Grenzen der Neuzeit hin zur Moderne und wird doch zugleich etwa von Sören Kierkegaard oder Michail Alexandrowitsch Bakunin (1814–1846) als anachronistisches Relikt aus metaphysischen Zeiten wahrgenommen.³⁹

Die hier vorgelegten Ausführungen konzentrieren sich also auf die letzte Phase metaphysischen Denkens. Im Folgenden soll das Besondere dieser philosophischen Epoche herausgearbeitet werden, damit es dann legitim erscheint, von einer geschlossenen Phase zu sprechen, die sich signifikant von der vorausgehenden und der nachfolgenden unterscheidet. Nicht nur die Auswahl der hier dargestellten Positionen bleibt kontingent und lückenhaft, sondern auch die Konzentration auf die Neuzeit ist in gewisser Weise *willkürlich*. Man hätte auch die Philosophie der Postmoderne oder der griechischen Antike untersuchen können. Auch hier wären für unsere heutige Gegenwart maßgebliche Zusagen zu finden. Wenn also die neuzeitliche Philosophie in den Blick genommen wird, dann deshalb, weil meine Einschätzung der aktuellen Lage davon ausgeht, dass wir gegenwärtig eine *Zeitenwende* erleben.⁴⁰ Die beiden nachmetaphysischen Phasen, die Moderne und die Postmoderne sind an ein gewisses Ende gekommen. Um dieses Ende zu verstehen, ist es geboten, auf jene Epoche zu schauen, die dem nachmetaphysischen Denken vorausgeht. Und das ist die letzte Epoche des metaphysischen Denkens, die Neuzeit, da sich hier Philosophie und Theologie noch in einem *konstruktiven* Verhältnis befanden. Um es mit den Begriffen Heideggers und Derridas zu sagen: Wenn wir die *Destruktion* und die *Dekonstruktion* der Metaphysik verstehen wollen, dann müssen wir uns daran erinnern, was Metaphysik in ihrer letzten Epoche gewesen ist. Die Metaphysik der Neuzeit leistet eine freie

39 Dass Schellings Werk in diesem Buch nicht weiter untersucht werden, mag als eine der größten Schwächen dieser Darstellung neuzeitlicher Philosophie angesehen werden.

40 Fischbach, Tautz (Hgg.), *Zeiten wenden?!*.

Rekonstruktion des christlichen Glaubens. Damit stellen sich zwei Fragen: Was war es, das da destruiert bzw. dekonstruiert werden sollte? Und: Was war Metaphysik?

Wenn die nachmetaphysische Moderne ein säkulares Zeitalter ist, dann kann das metaphysische Denken dadurch bestimmt werden, dass es der Trennung von Theologie und Philosophie vorausgeht.⁴¹ Beide waren auch noch in der Neuzeit wie schon bei Aristoteles engstens verbunden. Wann aber beginnt die postmetaphysische Trennung von Philosophie und Theologie? Die Einschätzungen bezüglich des Endes der Metaphysik variieren erheblich. Während nicht selten das Ende des Mittelalters und seiner Synthese von Glauben und Wissen als Startschuss für die sogenannte »Moderne« genannt wird, verbinden andere das Ende der Metaphysik und den Anfang der »Moderne« mit dem Namen Immanuel Kant.⁴² Martin Heidegger dagegen sieht auch noch den antimetaphysischen Kraftakt Friedrich Nietzsches als abschließenden Höhepunkt der Metaphysik.⁴³ Und Jacques Derrida äußert seine Skepsis gegenüber der Möglichkeit, überhaupt dem metaphysischen Denken entkommen zu können und spricht deshalb von der Geschlossenheit (*clôture*) der Metaphysik, die eine unmögliche Möglichkeit bleibt.⁴⁴ Dieter Henrich schließlich startet den Versuch, Metaphysik mit den Mitteln eines sprachphilosophisch aktualisierten Subjekt Denkens für die Moderne zu erneuern.⁴⁵ Gewisse andere, besonders analytische Traditionen gehen noch heute davon aus, dass Metaphysik eine philosophische Disziplin neben anderen ist, die nie wirklich obsolet wurde. Bei all diesen Philosophien ist die Frage nach der Metaphysik immer auch mit der Gottesfrage verbunden.⁴⁶

41 Wir werden später noch deutlich machen, dass auch diese Trennung nur oberflächlich ist und das auch nachmetaphysische Philosophie eine Theologie *sub contrario* ist.

42 So Jürgen Habermas.

43 Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*: 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen Des Nihilismus, Gesamtausgabe: Bd. 67, Frankfurt 1999, 44–81.

44 Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt 1974, 13f.

45 Dieter Henrich, Was ist Metaphysik – was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas, in: Ders., *Konzepte*, Frankfurt 1987, 11–43.

46 Vgl. Göcke, Pelz, *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*.

Es ist hier nicht der Ort für eine ausführliche und angemessene Diskussion über die Semantik des Wortes ›Metaphysik‹.⁴⁷ Man kann einerseits, wie Habermas das tut, einen engen Metaphysikbegriff ansetzen. Dann meint Metaphysik die Betrachtung der höchsten Allgemeinbegriffe als objektive Gegebenheiten, wie sie die vorkantische Schulmetaphysik der Neuzeit prägt, von der sich Kants Denken abgrenzt. Andererseits ist es möglich, etwa mit Dieter Henrich einen weiteren Begriff ins Spiel zu bringen. Dann kann »jede Art der Bearbeitung metaphysischer, auf das Ganze von Mensch und Welt abzielender Fragen den Ausdruck ›Metaphysik‹ für sich beanspruchen.⁴⁸ In diesem Sinn wäre Metaphysik die ganzheitliche Grenzwissenschaft schlechthin, die dann aber in das Dilemma gerate, dass einerseits das Ganze gedacht werden soll, doch andererseits diese Totalität niemals gedacht werden kann.⁴⁹ Metaphysik wäre dann die unmögliche Wissenschaft schlechthin. Entsprechend betont Habermas immer wieder, dass wir heute in der sogenannten Moderne »andere als säkulare und nachmetaphysische Erklärungsmuster und Weltdeutungen nicht mehr für plausibel halten«⁵⁰. Dabei kommt sein eigener Ansatz hier an eine *Grenze* und mehr noch schleicht sich eine gewisse Doppeldeutigkeit ein. Denn Habermas selbst scheint mit seiner Philosophie über das nachmetaphysische Denken hinauszudrängen, indem er die Gottesfrage jenseits der Metaphysik in aller Vorsicht und Distanz wieder ins Spiel bringt. Er selbst trägt in seinem Spätwerk die Krise der nachmetaphysischen Moderne in sich aus. Wenn er statt einer terminologischen Klärung des Begriffs der Metaphysik auf die *Sache selbst* verweist, wird klar, worum es

47 Der Philosoph führt das metaphysische Denken in Übereinstimmung mit einer alten Tradition auf Parmenides, Platon und Aristoteles zurück. Mit Heidegger betrachtet er die Frage nach dem *Sein des Seienden* als die Grundfrage Metaphysik, die deshalb als *Ontologie* aufzufassen sei: »Wahre Erkenntnis geht auf das schlechthin Allgemeine, Unveränderliche und Notwendige.« Metaphysik wäre dann die Lehre vom Sein. Bedenkt man, dass der Seinsbegriff und der Gottesbegriff in dieser Tradition identifiziert wurden, dann kann die Metaphysik als *Onto-Theo-Logie* betrachtet werden. Das Sein der göttlichen Wahrheit ist in diesem traditionellen Verständnis objektiv gegeben. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988, 21.

48 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 21.

49 Habermas spricht hier vom »ontologischen Paradox«, Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 772.

50 Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 68.

hier geht: Um jene semantische Osmose bzw. um jene Erschließung des religiösen und theologischen und damit auch in gewissem Sinn metaphysischen Erbes.

Bereits in seiner Aufsatzsammlung »Nachmetaphysisches Denken« verbindet Habermas die wesentliche Aufgabe der Philosophie mit der Frage nach der *Möglichkeit von Metaphysik*. Aufgabe der heutigen Philosophie sei es, »sich die Antworten der Tradition, nämlich das in den Hochkulturen entwickelte Heilswissen der Religionen und das Weltwissen der Kosmologien im schmalen und schärfer gewordenen Lichtkegel dessen anzueignen, was davon den Töchtern und Söhnen der Moderne mit guten Gründen noch einleuchten kann«. ⁵¹ Damit aber arbeitet Habermas selbst dem Ende des nachmetaphysischen Paradigmas zu, und befindet er sich in Nachbarschaft zu seinen bereits erwähnten Generationsgenossen Dieter Henrich ⁵² und Charles Taylor ⁵³. In der aktuellen philosophischen Landschaft gibt es eine breite Diskussion über die Möglichkeit einer Erneuerung von Metaphysik, Idealismus und religiös inspirierter Philosophie. So halten Vertreter der analytischen Philosophie eine Kehre zum absoluten Idealismus für notwendig, ⁵⁴ (Natur-)Wissenschaftstheoretiker fordern eine neue Metaphysik, ⁵⁵ und Vertreter der hermeneutischen Denkart favorisieren einen neuen Idealismus. ⁵⁶

Könnte es sein, dass sich ca. 200 Jahre Metaphysikkritik erschöpft haben? ⁵⁷ Damit werden wir zurückverwiesen auf die Neuzeit als die letzte Phase des metaphysischen oder onto-theo-logischen Denkens. Wir müssen klären, was Metaphysik zuletzt gewesen ist, nämlich theologische Philosophie und Onto-Theo-Logie der Freiheit, deren epochales Kennzeichen es war, die *Dialektik von Gott und Mensch* zu begreifen. In der Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Glauben und Wissen sowie Offenbarung und Vernunft vollzog sich die *Dia-*

51 Habermas, Nachmetaphysisches Denken.

52 Dieter Henrich, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999.

53 Vgl. Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt 2002.

54 Robert B. Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, Frankfurt 2015.

55 Holm Tetens, *Gott denken*, Stuttgart 2015.

56 Vittorio Hösle, *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*, München 2018.

57 Vgl. auch Volker Gerhard, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.