Ist Religion opak? Zu einer missverständlichen Formulierung von Jürgen Habermas

La religion est-elle opaque ? À propos d'un concept ambigu de Jürgen Habermas

*Is Religion Opaque? On a Concept by Jürgen Habermas Liable to
Misunderstanding*

Klaus Viertbauer

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ceg/2617>

DOI : 10.4000/ceg.2617

ISSN : 2605-8359

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 26 avril 2018

Pagination : 37-48

ISBN : 979-10-320-0160-8

ISSN : 0751-4239

Référence électronique

Klaus Viertbauer, « Ist Religion opak? Zu einer missverständlichen Formulierung von Jürgen Habermas », *Cahiers d'Études Germaniques* [Online], 74 | 2018, Online erschienen am: 26 Oktober 2019, abgerufen am 26 November 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ceg/2617> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceg.2617>

Ist Religion opak? Zu einer missverständlichen Formulierung von Jürgen Habermas

Klaus Viertbauer
Universität Innsbruck

In seiner Debatte an der Hochschule für Philosophie (München) mit Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken und Josef Schmidt führte Jürgen Habermas 2007 den Begriff des Opaken in den Religionsdiskurs ein: „Der Glaube behält für das Wissen etwas Opakes“, so Habermas, „das weder verleugnet noch bloß hingenommen werden darf.“¹ Dieses Zitat bildet den Ausgangspunkt meines Beitrages. Um den schwierigen und kontrovers diskutierten Begriff des Opaken zu klären, gehe ich in zwei Schritten vor: Zunächst erörtere ich die der Formulierung zugrundeliegende These und stelle sie in einem zweiten Schritt Kierkegaards Begriff des Paradoxon gegenüber. Abschließend versuche ich zu bilanzieren, ob genügend Indizien vorliegen, um von einer Kierkegaardrezeption von Seiten Habermas' zu sprechen.

Das Opake als Deutungskategorie bei Habermas

Der Begriff, der nicht ausschließlich, aber vor allem in der theologischen Szene für Irritation sorgt und den Habermas für die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Wissen einführt, ist jener des Opaken.² Es handelt sich um die substantivierte Fassung des Adjektivs opak, dessen Bedeutung die Undurchsichtigkeit bzw. Lichtundurchlässigkeit eines Stoffes beschreibt. Im philosophischen Diskurs ist er bis dato fremd. Um sich der Intention zu vergewissern, die Habermas mit der Einführung dieses Begriffes verbindet, empfiehlt es sich, zwei Fragen voneinander zu unterscheiden. Die erste Frage

1. Jürgen Habermas, „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, in ders., *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte* 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, S. 408-416, hier S. 411.

2. Als Beispiel sei verwiesen auf Hans Joas, „Welche Gestalt von Religion für welche Moderne? Bedingungen für die Friedensfähigkeit von Religionen angesichts globaler Herausforderungen“, in Michael Reder, Matthias Rugel (Hrsg.), *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010, S. 210-223, hier S. 205 f.: „Habermas kennzeichnet den Kern religiöser Einstellung als opak. Ich habe ihn gefragt, ob er nicht sieht, dass das für religiöse Menschen geradezu eine Beleidigung ist. Für religiöse Menschen ist der Kern ihrer Auffassung das subjektiv Evidenteste, was es gibt, die Erleuchtung. Es opak zu nennen, ist eine reine Außenperspektive.“

lautet: Worauf bezieht Habermas das Adjektiv? Und die zweite: Was will Habermas mit der Wahl gerade dieses Begriffes zum Ausdruck bringen?

Ich wende mich der *ersten* Frage zu und greife das eingangs erwähnte Zitat auf: „Der Glaube behält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch bloß hingenommen werden darf.“ Betrachtet man den Hauptsatz der Formulierung näher, so zeigt sich, dass die Bestimmung des Opaken nicht unmittelbar auf den Glauben bezogen wird. Denn die Formulierung lautet nicht „der Glaube ist opak“, sondern „der Glaube behält für das Wissen etwas Opakes“. Folglich muss man Habermas konzедieren, dass mit der Formulierung keine Aussage über den Glauben an sich getroffen wird. Opak ist nicht der Glaube, sondern das Wissen, das auf den Glauben bezogen wird, sodass es sich um eine „Kritik der Vernunft“ handelt. Dies führt mich unmittelbar weiter zur *zweiten* Frage. Diese bemüht sich um eine inhaltliche Bestimmung der Vernunftkritik: Die Vernunft, die sich selbst in einem Entwicklungsprozess befindet und das Wissen im historischen Verlauf zunächst aus der ontologischen, dann bewusstseins- und schließlich sprachphilosophischen Perspektive auffasst, stößt bei der Erfassung des Glaubens an ihre Grenzen.³ Habermas diagnostiziert eine Mangelerscheinung des Wissens, das im Prozess der Säkularisierung an die Oberfläche tritt. Im sprachphilosophischen Format des nachmetaphysischen Denkens vermag

die Philosophie [...] sich das, wovon im religiösen Diskurs die Rede ist, nicht *als* religiöse Erfahrung zu eigen [zu] machen [...], da Religion] als deren eigene Erfahrungsbasis [erst] anerkannt werden [kann], wenn die Philosophie [...] Religion] unter einer Beschreibung identifiziert, die nicht mehr der Sprache einer bestimmten religiösen Tradition entlehnt ist, sondern dem Universum der vom Offenbarungsgeschehen entkoppelten, begründenden Rede angehört.⁴

Diese epistemische Differenz kennzeichnet Habermas als „methodischen Atheismus“, der sich vom Atheismus der Säkularisierungsthese dadurch unterscheidet, dass er keine Aussage über das Religiöse trifft, weder positiv (theistisch), noch negativ (atheistisch) und auch nicht skeptisch (agnostisch). Aussagen über das Religiöse werden mit Verweis auf den methodischen Mangel suspendiert. Trennt man die Aufklärung allerdings von ihrem religiösen Ursprung, so läuft diese Gefahr – wie Adorno und Horkheimer darlegen – sich in ihrem Streben nach einer immer stärkeren Rationalisierung in eine Dialektik zu versteigen, gemäß deren Verlauf sich die Vernunft zwar zunächst aus dem Mythos zu lösen vermag und als rational geltende Standards anlegt. Besagte Rationalisierungsbestrebungen schlagen allerdings selbst wieder in den Mythos um, sodass sich die Ausgangs- von der Endposition nicht

3. Diese Stadienlehre übernimmt Habermas von Herbert Schnädelbach, „Philosophie“, in Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Hamburg, Rowohlt, 1985, S. 37-75 und Ernst Tugendhat, Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, Reclam, 1986, Kap. 1, die diese im Unterschied zu ersteren allerdings nur eingeschränkt, für den Bereich der Logik aussagen und nicht als paradigmatisch werten.

4. Jürgen Habermas, „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“, in ders., *Kritik der Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, S. 417-450, S. 427 f.

wesentlich unterscheidet.⁵ Bereits in seiner Adorno-Preis-Rede *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980) macht Habermas demgegenüber deutlich, dass er trotz der ausdrücklichen Warnung von Adorno und Horkheimer am Begriff der Moderne, den er unmittelbar mit dem der Aufklärung verknüpft, festzuhalten gedenkt. Denn die Alternativen, die Habermas in der Gestalt von postmodernen Kritikern wie Georges Bataille, Jacques Derrida und Michel Foucault vor Augen hat, erscheinen ihm in der Sache als unangemessen. Mit der „methodologische[n] Vernunftfeindlichkeit [...] bewegen] sich Untersuchungen dieses Typs heute im Niemandsland zwischen Argumentation [...] und Erzählung“⁶. Die unabgeschlossene Dialektik der Aufklärung lässt sich allerdings nur unter der Bedingung überwinden, dass das säkulare Wissen sein Verhältnis zum Glauben thematisiert. In seiner Friedenspreisrede *Glauben und Wissen* (2001) legt Habermas mit dem Konzept der postsäkularen Gesellschaft Kriterien vor, die eine derartige Bezugnahme ermöglichen. Es handelt sich um eine Übersetzungsthese, die auf drei Grundpfeilern beruht:

Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitive dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.⁷

Ich fasse zusammen: Mit dem Begriff des Opaken bezeichnet Habermas ein Defizit des nachmetaphysischen Denkens in der Erfassung des Glaubens. Auf dieses Defizit muss die aus der Aufklärung hervorgegangene kommunikative Vernunft reagieren, um ihre Dialektik zu überwinden. Mit dem Modell einer postsäkularen Gesellschaft eröffnet Habermas eine Möglichkeit, wie sich die kommunikative Vernunft auf ihren religiösen Ursprung beziehen kann.

Das Paradoxon als Deutungskategorie bei Kierkegaard

Im zweiten Abschnitt wird der Begriff des Paradoxons zunächst vor dem Hintergrund von Kierkegaards Analyse des Selbst, die dieser in der Anfangspassage A. A. seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode* (1849) entwickelt, verortet und sodann mit Blick auf die *Philosophischen Brocken* (1843) inhaltlich näher bestimmt.

Der besagte Abschnitt aus *Die Krankheit zum Tode* (1849) weist in seinem Aufbau einige Eigentümlichkeiten auf. So findet sich eine Definition des Selbst, die in Form einer komplexen Verhältnisbestimmung entwickelt wird und in zwei unterschiedliche Selbstmodelle eingebettet ist. Der Unterschied dieser

5. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, Kap. 1: „Begriff der Aufklärung“.

6. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, S. 353.

7. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, S. 14.

Selbstmodelle, die dieselbe Definition des Selbst als Grundlage haben, besteht in der Bestimmung der Provenienz des Selbst. Während das erste Selbstmodell für eine Selbstsetzung optiert, spricht sich das zweite für eine Fremdsetzung aus. Zunächst soll die Definition des Selbst geklärt werden, ehe die Frage der Selbstmodelle bzw. der Provenienz des Selbst in den Fokus rückt. Die Definition des Selbst wird zu Beginn des Abschnittes entwickelt. Dazu liefert Kierkegaard einen zweifachen Definitionsversuch, der die Form eines Frage-Antwort-Schemas aufweist:

- a Der Mensch ist Geist.
- b Was aber ist Geist?
- c Geist ist das Selbst.
- d Was aber ist das Selbst?⁸

Der erste Blick ist irritierend. Kierkegaard kokettiert offen mit einem logischen Syllogismus, der den Menschen als Geistwesen bestimmt und mit dem er sich in die Tradition der klassischen Philosophie von Platon bis Hegel einreihen würde. Dazu präsentiert er in a und c je eine Implikation, die sich dann – so der Schluss – zu einem Syllogismus verbinden lässt. So formuliert Kierkegaard in a: Wenn ‚Mensch‘ (A) dann ‚Geist‘ (B) und in c: Wenn ‚Geist‘ (B) dann ‚Selbst‘ (C). Diese beiden Implikationen legen den Schluss nahe, dass wenn ‚Mensch‘ (A) dann auch ‚Selbst‘ (C) gilt. Genau diesen Schluss weigert sich Kierkegaard allerdings in d beharrlich zu ziehen. Anstelle des logischen Schlusses wirft er vielmehr erneut die Frage nach dem Selbst auf und verweist seine Leserschaft zurück an den Anfang der Überlegung.

Nach diesem ersten Versuch wechselt Kierkegaard die Strategie und konfrontiert seine Leserschaft in einem zweiten Versuch mit einer komplexen Verhältnisbestimmung. Dabei bestimmt er das Selbst in Form eines Selbstverhältnisses:

- e Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält
- f oder ist das an dem Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält⁹

Kierkegaard identifiziert in e das Selbst zunächst mit einem „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“ (V1). Damit wird allerdings eine Spaltung in einen Subjekt-Pol und einen Objekt-Pol eingeleitet. Das Selbst, das sich zum Reflexionsgegenstand erhebt, begegnet sich zweifach: einmal als Subjekt-Pol, der für den Reflexionsakt verantwortlich ist und diesen vorantreibt; einmal als Objekt-Pol, der zum Gegenstand der Reflexion wird. Kierkegaard reagiert auf

8. Die Zitation Kierkegaards wird zweisprachig angegeben: Zunächst wird die Stelle gemäß den von Bent Rohde, Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Tonny Aagaard Olesen und Steen Tullberg im Gads Forlag besorgten 28 Bände umfassenden „Søren Kierkegaards Skrifter“ (1997 ff.) im dänischen Original zitiert. Sodann wird die deutsche Übersetzung gemäß der bei Eugen Diederichs in 36 Abteilungen erschienenen und von Emanuel Hirsch, Hans Martin Junghans und Hayo Gerdes (1950 ff.) verantworteten „Gesamtausgabe“ angeführt. Bei der deutschen Übersetzung wird ein Sigel mit der jeweiligen Seitenzahl angegeben, wobei KT = Die Krankheit zum Tode: SKS 11,129 / KT, 8.

9. SKS 11,129 / KT, 8.

die herausgestellte Spaltung in e, indem er sich in f zu V1 mit einer erneuten Reflexion, nämlich „dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (V2), ins Verhältnis zu setzten versucht. Ein solches Unternehmen ist aber zum Scheitern verurteilt. Es ist schlichtweg nicht einzusehen, dass mit der Konkretisierung aus V2 die eingeleitete Subjekt-Objekt-Dichotomie als eine solche hinreichend überwunden ist. Vielmehr kann man sich auch zu V2 mit V3 und zu V3 mit V4 und so *ad infinitum* in ein Verhältnis setzten. Das Pronomen ‚sich‘ markiert dabei den im Hintergrund stets aufrecht bleibenden Subjekt-Pol. Dieser Kritik schließt sich Kierkegaard an, wenn er konstatiert, dass „auf die Art betrachtet [...] der Mensch noch kein Selbst“ ist.

Damit erbrachte Kierkegaard den Nachweis, dass der Mensch als Geistwesen allein noch kein Selbst ausbilden kann. Dies erfordert einen zusätzlichen Schritt, nämlich jenen, die Frage nach dem eigenen Ursprung zu thematisieren. An dieser Stelle wird die oben erwähnte Unterscheidung von Selbstbegriff und Selbstmodell deutlich. Der Selbstbegriff konzeptualisiert das Selbst als Verhältnis und das Selbstmodell vermittelt den Selbstbegriff mit seinem Ursprung. Dabei bieten sich zwei Varianten an:

- g Ein Selbst muß entweder sich selbst gesetzt haben
h oder durch ein Andres gesetzt sein.¹⁰

Ich wende mich zunächst der in g formulierten These zu. Diese möchte ich als Selbstmodell 1 kennzeichnen und mit Fichtes Tathandlung identifizieren. Worin besteht die Aussage? Das Selbst konstituiert sich in einem Akt der Selbstsetzung. Dieser Akt besteht in Form einer Selbstrepräsentation und beschreibt die Genese des Selbst als „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“. Dabei konstituiert sich das Selbst, so die Pointe, im Akt der Reflexion. Folglich präzisiert Kierkegaard die These in V2, dass er nicht am Verhältnis an sich interessiert sei, sondern auf das, „daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ abzielt und somit den Reflexionsakt alleine im Blick hat. Dass sich der Reflexionsakt auf diese Weise nicht vom Reflexionsgegenstand trennen lässt wird aus Kierkegaards Ablehnung von g deutlich. Besagte Subjekt-Objekt-Dichotomie legte nicht Kierkegaard, sondern Fichte als erster frei¹¹. Fichte erkannte die oben herausgestellte Aporetik der Selbstrepräsentation und versucht sie einer performativen Lösung zuzuführen. Vor diesem Hintergrund spricht sich Fichte gegen eine weitere Reflexion aus. Mit V2, so lässt sich mit Blick auf Kierkegaards Versuchsanordnung konstatieren, ist „der Philosoph, der *analytisch* verfährt [...] am Ende“¹². Von diesem Punkt an muss er „sein Ich *synthetisch* fortschreiten“,

10. SKS 11, 129 / KT, 9.

11. Dieter Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in Dieter Henrich, Hans Wagner (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, S. 188-232.

12. Johann Gottlieb Fichte, „Wissenschaftslehre nova methodo“, in *Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, Reihe IV, Bd. 2, 1978, S. 28-32 – künftig zitiert mit GA IV/2.

d. h. „es unter seinen Augen handeln lassen“¹³. Fichte rechtfertigt diese mit V2 einsetzende Dezision in Form eines methodischen Umschwungs von der Analysis zur Synthesis: „Zuerst sein Ich setzen, und es in seinem Handeln nach gewissen Gesetzen beobachten, und dadurch sich eine Welt konstruieren.“¹⁴ Damit bewegt sich seine Argumentation im Anschluss an Descartes und Kant im Rahmen eines Repräsentationsparadigmas. Diesen vermag er erst an dem Punkt zu durchbrechen, wo er auf die Selbstbestimmung des Ich zu sprechen kommt:

Es denke nur jeder sein Ich, und gebe dabei Achtung wie er es mache. Er denke sich hingegen einen äußeren Gegenstand. Er wird sich dabei nicht als das Denkende des Objekts bemerken, daß er das Denkende des Objekts sei, sondern gleichsam im Objekt verschwinden. Es findet sich aber leicht und offenbar, daß das Denkende und Gedachte einander verschieden sei. Hieraus folgt nun, daß wir bei beiden Arten von Vorstellungen, also bei allen tätig sind; kein Gedanke kann in uns sein, außer der Tätigkeit unseres Denkens. Dies haben sie gemein. Verschieden sind sie dadurch: bei der Vorstellung meines Ichs ist das Denkende und das Gedachte ebendasselbe – im Begriff des Ichs.¹⁵

Offenkundig geht es Fichte darum herauszustellen, dass sich die Reflexion ab einem gewissen Punkt – mit Blick auf Kierkegaards Versuchsanordnung ist dieser mit V2 erreicht – verselbständigt und ins Leere zielt. Theoretisch lässt sich die Reflexion über V2 vorantreiben, doch verfährt sie dabei destruktiv und vernichtet sich selbst. Da das Ziel der Selbstbestimmung nun aber nicht in einer Selbstvernichtung liegen kann, gilt es, so Fichtes ursprüngliche Einsicht, das Verfahren zu wechseln. Mit der von Kierkegaard in V2 aufgegriffenen Formel „Ich = Ich“ ist der „absolut erste, schlechthin unbedingte Grundsatz alle[n] menschlichen Wissens“¹⁶ erreicht. Bisher konnte gezeigt werden, was es bedeutet, dass der Mensch ein Geistwesen ist. Damit, so hat Kierkegaard oben konstatiert, ist der Mensch noch kein Selbst. Damit der Mensch ein Selbst wird, bedarf es folglich mehr, nämlich eines angemessenen Verhältnisses zum Anderen. Dies wird deutlich, sobald man sich Kierkegaards Alternative aus h zuwendet. Darin spricht sich Kierkegaard für eine Fortsetzung der Reflexion über V2 aus, ohne die Konsequenzen zu scheuen. Das Selbst, so Kierkegaards These, erfasst sich erst im Moment der Selbstverleugnung, nämlich dann, wenn es sich durchsichtig im Andren als der es setzenden Macht gründet. Diese These lässt sich über den Weg einer Verhältnisanalyse begründen. Auffällig ist, dass der Begriff des Verhältnisses innerhalb der Passage von Kierkegaard in drei voneinander abweichenden Bedeutungen gebraucht wird.

Der *erste* Typ beschreibt ein Verhältnis in Form einer Relation zwischen zwei Polen. Es handelt sich um ein dichotomisches, d. h. unbewusstes Verhältnis. Kierkegaard kennzeichnet es als ein negatives Verhältnis, da dabei die Pole in

13. GA IV/2, 28.

14. GA IV/2, 28.

15. GA IV/2, 29.

16. Johann Gottlieb Fichte (1965) 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer', in *Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1962 ff., Reihe I, Bd. 2, S. 174–451, hier 255 – künftig zitiert mit GA I/2.

Form einer Antinomie zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, ohne dass es zu einer bewussten Bezugnahme kommt. Mit anderen Worten: Das Verhältnis an sich, d. h. das, was die Pole zu einem Verhältnis aufspannt, bleibt im Dunklen. Umgelegt auf den Menschen entspricht es dessen anthropologischer Bestimmung: Es geht um eine Relationierung eines Seienden „zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichem und Ewigem, Freiheit und Notwendigkeit“¹⁷. Dabei wird der Mensch als das Seiende definiert, dessen Parameter einer bestimmten Konfiguration entsprechen.

Der *zweite* Typ bezieht sich auf ein Verhältnis im Sinn eines Zwischenseins. Folglich wird das Verhältnis als Ambiguität zwischen den beiden Polen beschrieben. Es handelt sich um ein trichotomisches, d. h. bewusstes Verhältnis. Kierkegaard stellt es dem ersten gegenüber, indem er es als ein positives Verhältnis kennzeichnet. Dabei erfolgt der Ansatz nicht bei den Polen, sondern deren Verbindungsglied, das als Interesse beschrieben wird. Es geht dabei um die subjektiven Dispositionen, die ein Mensch gegenüber seiner Umwelt einnimmt und die ihn in seinem Sosein kennzeichnen.

Beide Typen – so Kierkegaards Pointe – bleiben allerdings der Reflexionsstufe von V1 und V2 verhaftet. Gemeinsam mit Fichte beschreiben sie ein Verhältnis im Sinn eines Repräsentationsmodelles. Mit diesen Methoden, so Kierkegaards Einspruch, lässt sich der eigene Existenzgrund, d. h. das eigene Sein, nicht thematisch einholen. Vor diesem Hintergrund spricht sich Kierkegaard für einen *dritten* Typen aus. Es handelt sich um ein Verhältnis im Sinn eines Verhaltens zum eigenen Grund. Auf diese Weise lässt sich Kierkegaards Kritik an Fichtes Tathandlung in den Blick bekommen: Zwar vermag Fichte mit seinem Modell einer Tathandlung das handelnde Selbst eines Menschen zu beschreiben, nicht allerdings kann er es begründen, d. h. dessen Verhältnis zu seinem Existenzgrund, der es ins Sein gesetzt hat, thematisieren. Während die beiden ersten Verhältnistypen von V1 und V2, respektive Fichtes Tathandlung, in der Zeit stehen und auf das Sosein gerichtet sind, thematisiert der dritte Verhältnistypus die Abhängigkeit des Selbst von dessen Sein. Die Denkform, die bei Kierkegaard zur Anwendung kommt, ist das frühromantische Postulat eines präreflexiven Bewusstseins. Dieses geht davon aus, dass dem Reflexionsakt, in dem sich ein Selbst oder Ich mittels eines Repräsentationsmodells selbst in den Blick nimmt und folglich in ein reflektierendes Ich/Selbst-Subjekt und ein reflektiertes Ich/Selbst-Objekt aufspaltet, ein vorreflexives Bewusstsein vorangehen muss. Dieses vorreflexive Bewusstsein hat die Form eines impliziten Mit-sich-Vertrautseins und ist aus zwingend logischen Gründen zu postulieren. Die dritte Verhältnisform fußt auf dieser Annahme, in der die Abhängigkeit als gnoseologischer und voluntativer Akt eines Sich-durchsichtig-Gründens beschrieben wird. Während Kierkegaard für die voluntative Seite den Begriff der Verzweiflung wählt, beschreibt er die gnoseologische mittels des Terminus des Paradoxons. In seiner Schrift *Philosophische Brocken* (1843) verknüpft er ihn mit der Christologie und in *Furcht und Zittern* (1843) mit dem Offenbarungsdiskurs.

17. SKS 11,129 / KT, 8.

In einem dritten Abschnitt möchte ich zeigen, wie Habermas Kierkegaards These aufnimmt und inwiefern diese für seinen Begriff des Opaken relevant wird.

Habermas und Kierkegaard – Eine Auswertung

Kierkegaard zählt mit Sicherheit nicht zu den Autoren, auf die sich Habermas regelmäßig bezieht. Allerdings taucht der Kierkegaard-Bezug bei Habermas immer dann auf, wenn er sich an neuralgischen Stellen über das Wesen von Religion äußert. Um es vorwegzunehmen, eine Korrelation ist keine Kausalität und so ist die Dichte an verwertbaren Materialien einfach zu gering, um von einer Kierkegaard-Rezeption durch Habermas zu sprechen. Vor diesem Hintergrund präsentiere ich mit vier Belegstellen eine Reihe von Indizien und vergleiche abschließend die Deutungsmodelle von Paradox (Kierkegaard) und Opak (Habermas) miteinander.

Die *erste* Belegstelle, die ich für meinen Vergleich heranziehen möchte, stammt aus der Aufsatzsammlung *Nachmetaphysisches Denken* (1988), in der Habermas im Zuge seiner Replik auf Dieter Henrich die These des präreflexiven Selbstbewusstseins durch die einer Individuierung mittels Vergesellschaftung zu überwinden gedenkt.¹⁸ Auffällig ist, dass Habermas Henrichs These eines präreflexiven Selbstbewusstseins an Kierkegaards Selbst aus *Die Krankheit zum Tode* (1849) veranschaulicht. Weder Henrich selbst, noch ein anderer Vertreter der Heidelberger Schule, ob Konrad Cramer, Ulrich Pothast oder Manfred Frank, haben sich in diesem Zusammenhang auf Kierkegaard bezogen.¹⁹ Vor diesem Hintergrund ist die Wahl Kierkegaards Habermas zuzurechnen. „Das Subjekt, das sich *erkennend* auf sich bezieht“, so Habermas, „trifft das Selbst, das es als Objekt erfaßt, unter dieser Kategorie als ein bereits Abgeleitetes an und nicht als Es-Selbst in der Originalität des Urhebers der spontanen Selbstbeziehung.“²⁰ Damit wird Subjektivität gemäß den Maßstäben des Ich-Objekts thematisiert. Daraus leitet Habermas zwei Thesen ab: Sein Selbst wird einem Menschen *erstens* nur im Selbstbewusstsein, d. h. im aktiv unterhaltenen Selbstverhältnis zugänglich; *zweitens* muss sich dieses Selbstverhältnis „entweder [...] selbst] gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein“²¹, wobei die erste Position von Fichte und die zweite von Kierkegaard vorgezeichnet wurde. Dieter Henrich folgt, so Habermas, der Position Kierkegaards, womit sich Kierkegaards „Anderes“ mit Henrichs „präreflexivem Selbstbewusstsein“ in Übereinstimmung bringen lässt. Allerdings verweisen diese „beide[n] Interpretationen [...] in eine religiöse Dimension und damit auf eine Sprache, die vielleicht die der alten Metaphysik ist, aber doch

18. Jürgen Habermas, „Metaphysik nach Kant“, in ders., *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, S. 18–34.

19. Eine Ausnahme bildet die schmale Skizze von Manfred Frank, *Selbstbewusstseinstheorie von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, S. 501–505.

20. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 33.

21. *Ibid.*

über die moderne Bewußtseinsstellung hinausgreift“²². Der Übergang von Fichtes zu Kierkegaards Position wird allerdings, so die Lesart von Habermas, „durch einen Wechsel des Paradigmas gegenstandslos“²³. Als Begründung führt Habermas „die Struktur sprachlicher Intersubjektivität“ an, gemäß der „die reziproken Beziehungen von Ego, Alter und Neuter“ zu einem Selbstverhältnis verschränkt werden und die These „vorsprachliche[r] Subjektivität nicht voranzugehen [braucht], weil sich alles, was den Namen Subjektivität verdient [...] dem unnachgiebig individuierenden Zwang des sprachlichen Mediums von Bildungsprozessen verdankt – die nicht aussetzen, solange überhaupt kommunikativ gehandelt wird“²⁴. Folglich identifiziert Habermas Henrichs mit Kierkegaards Selbstkonzeption und verschiebt sie in eine religiöse Denkform.

Eine zweite Belegstelle stammt aus *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001), wo sich Habermas gegen Liberalisierungstendenzen im Bereich der Eugenik wendet.²⁵ Den Einsatzpunkt bildet die genuin Habermas'sche Unterscheidung von Moral (Ich-Perspektive) und Ethik (Wir-Perspektive):

Allein das ‚Sollen‘ erhält einen anderen Sinn, wenn wir nicht mehr aus einer inklusiven Wir-Perspektive nach den Rechten und Pflichten fragen, die alle einander gegenseitig zuschreiben, sondern wenn wir aus der Perspektive der ersten Person um unser eigenes Leben besorgt sind und fragen, was zu tun ‚für mich‘ [...] das Beste ist. [...] Diese Frage] ist mit Fragen der Identität verschwistert: Wie wir uns verstehen sollen, wer wir sind und sein wollen.²⁶

Die Pointe besteht darin, dass die moralphilosophischen Theorien „in der Nachfolge Kants [...] noch so gut erklären können, wie moralische Normen zu begründen und anzuwenden sind“; allerdings können sie die ethische Frage, „warum wir überhaupt moralisch sein sollen“ keiner Lösung zuführen.²⁷ Mit Bezug auf Kierkegaard versucht Habermas diese Kluft zu überbrücken.²⁸ Bei Kierkegaard, so Habermas, „eignet sich [...] der Einzelne] die Vergangenheit seiner faktisch vorgefundenen und konkret vergegenwärtigten Lebensgeschichte im Hinblick auf künftige Handlungsmöglichkeiten selbstkritisch an. Dadurch

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, S. 34.

24. *Ibid.*

25. Zu den Mängeln der Kierkegaard-Bezüge in der Durchführung der Argumentation von Habermas: Klaus Viertbauer, „Authentizität und Selbst-Bestimmung: Die Aporetik des ‚ethischen Selbst‘ bei Habermas mit einem Seitenblick auf Taylor“, in Christoph Niemand, Ansgar Kreutzer (Hrsg.), *Authentizität: Modewort, Leitbild, Konzept*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2016, S. 161-177.

26. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt am Main., Suhrkamp, 2005, S. 14.

27. *Ibid.*, S. 15.

28. Die u. a. von Reinhard Merkel vorgetragene Kritik eines unbegründeten Wechsels Habermas' von der Moralphilosophie in die Sozialphilosophie ist in dieser Form nicht haltbar. Vielmehr markiert Habermas besagte Unterscheidung und versucht diese sodann in Form seiner Diskurstheorie, die die Erste-Person-Perspektive durch jene der zweiten Person ablöst, einem Lösungsansatz zuzuführen. Darin wird die ursprüngliche Unterscheidung freilich aufgehoben und ist als solche nicht mehr nachweisbar. Die Frage, ob man der Diskurstheorie die Lösung dieses Problems zuschreibt, steht auf einem anderen Blatt. Vgl. Reinhard Merkel, *Forschungsobjekt Embryo*, München, Fischer, 2001, 117 ff.

erst macht er sich zur unvertretbaren Person und zum unverwechselbaren Individuum“²⁹. Im Zuge einer Liberalisierung der Genetik wird die Entscheidung über die genetische Konfiguration vom Zufall der Natur den jeweiligen Interessen der Eltern überantwortet.

Denn sobald Erwachsene eines Tages die wünschenswerte genetische Ausstattung von Nachkommen als formbare Produkte betrachten und dafür nach eigenem Gutdünken ein passendes Design entwerfen würden, übt sie über ihre genetisch manipulierten Erzeugnisse eine Art der Verfügung aus, die in die somatischen Grundlagen des spontanen Selbstverhältnisses und der ethischen Freiheit einer eigenen Person eingreift und die, wie es bisher schien, nur über Sachen, nicht über Personen ausgeübt werden dürfte.³⁰

Der Einzelne, der sich, im Sinn Kierkegaards, als Selbst zum Reflexionsgegenstand erhebt, trifft dabei in seinem Innersten auf die Interessen seiner Eltern, die seine genetische Konfiguration festgelegt haben. Damit – so die Schlussfolgerung von Habermas – lässt sich die Attribuierung von Individualität in solchen Fällen nicht länger begründet aussprechen.

Die dritte Belegstelle stammt aus seinem Aufsatzband *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005). Im Ausgang von Kants Religionsphilosophie verortet Habermas Kierkegaard als dessen Gegenspieler in der Bestimmung von Glaube und Wissen: Denn während bei Kant die Vernunft den Glauben begrenzt, weist bei Kierkegaard „die religiöse Erfahrung [...] die Vernunft in ihre Schranken“³¹:

Erst Kierkegaard konfrontiert das nachmetaphysische Denken mit der unüberbrückbaren Heterogenität eines Glaubens, der die anthropozentrische Sicht des innerweltlich ansetzenden philosophischen Denkens kompromisslos leugnet.³²

Mit dieser Verhältnisbestimmung propagiert Kierkegaard weniger ein vormodernes Weltbild, sondern fordert die konstitutive Unterscheidung der Sphären von Glaube und Vernunft aus religiöser Perspektive ein. „Die Perspektiven, die *entweder* in Gott *oder* im Menschen zentriert sind, lassen sich nicht *ineinander* überführen. [...] Die Philosophie zehrt nur so lange *auf vernünftige Weise* vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt.“³³ Damit beschreibt Kierkegaard erstmals das dialektische Verhältnis der Universen von Glauben und Vernunft in hinreichender Form. Mit anderen Worten: Der Glaube markiert weder eine Anleitung zum sittlichen Leben (Kant), noch eine Vorform des absoluten Geistes (Hegel), sondern wird bei Kierkegaard der säkularen Vernunft dialektisch gegenübergestellt.

Die *vierte* Belegstelle auf die ich mich stützen möchte, findet sich in der Aufsatzsammlung *Nachmetaphysisches Denken II* (2012). Im Rahmen einer

29. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, S. 19.

30. *Ibid.*, S. 29 f.

31. Jürgen Habermas, „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in ders., *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, S. 216-257, hier S. 244.

32. *Ibid.*, S. 251.

33. *Ibid.*, S. 252.

Replik auf Jay Bernstein verteidigt Habermas Kierkegaards Interpretation von Abrahams Opfer aus Gen 22³⁴. Das vorangehende Argument Bernsteins fasst Habermas wie folgt zusammen:

Jay Bernstein stellt die überraschende Behauptung auf, dass die alttestamentarische Geschichte von Abraham und Isaak im Zentrum der religiösen Spiritualität des Abendlandes stehe. Mit Berufung auf Kierkegaard entwickelt er eine Lesart dieser Episode, wonach Abrahams blinder Gehorsam gegenüber Gottes Gebot, ihm seinen geliebten Sohn als Opfer – als Menschenopfer! – darzubringen, die masochistische Qualität des Glaubens an diesen Gott enthüllt.³⁵

Dem widerspricht Habermas in drei Punkten: Erstens ist „das von Abraham geforderte Opfer [...] für das Judentum, welches das heidnische Opfer abschafft und als ‚Götzendienst‘ verurteilt, untypisch“³⁶; zweitens verarbeitet „die Hebräische Bibel [...] Überlieferungen aus verschiedenen Epochen der jüdischen Geschichte [...], weshalb] sich noch Spuren älterer Praktiken [...] und] heidnische Überreste“³⁷ darin finden; drittens ist Gen 22 innerhalb der Theologie umstritten und vereinzelt wurde sogar die Forderung „von Abraham ‚Abschied zu nehmen““³⁸ formuliert. Kierkegaard bilde dabei eine Ausnahme. Er versucht sich „in Abrahams zerrissenen Gemütszustand hinein[zu]versetz[en], um an die Dimension des Rettungsversprechens zu erinnern, die mit der säkularen, aus Vernunft allein begründeten Moral verlorengegangen ist“³⁹. Ich konzentriere mich auf den dritten Einwand von Habermas: Kierkegaard mahnt aus der Perspektive des Glaubens die bleibende Unterscheidung von Glauben und Wissen ein: „Die Moralisierung von Heil und Unheil, mit der das Judentum den Mythos überwindet, lässt das Proprium der Religion [...] nicht in bloßer Moral *verschwinden*. Die komplexe Gestalt der *rettenden* Gerechtigkeit Gottes ist eine Synthese, worin die unpersönliche Gerechtigkeit der Moral nur *eines von zwei* Momenten bildet“⁴⁰. Habermas interpretiert Kierkegaards These aus *Furcht und Zittern* (1843) in Form einer Kritik an Kants Ethiktheologie aus dessen Religionsschrift. Zwar konzidiert Kierkegaard Kant, dass der Glaube die Moral, d. h. das sittliche Gemüt des Gläubigen prägt. Deshalb lässt sich der Glaube – so Kierkegaards im Anschluss an Schleiermacher erhobener Einwand – allerdings nicht mit der Moral schlechterdings identifizieren. Besagte Differenz, gemäß der für den Glauben mit der Moralisierung des Gläubigen zwar eine notwendige, allerdings noch keine hinreichende Bedingung benannt ist, bildet den eigentlichen Gegenstand von Kierkegaards Genesis-Interpretation. So ist

34. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Berlin, Suhrkamp, 2012, S. 147–154; die Ausführung Bernsteins, auf die Habermas repliziert, finden sich in Jay Bernstein, „Forgetting Isaac: Faith and the Philosophical Impossibility of a Postsecular Society“, in Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (Hrsg.), *Habermas and Religion*, Cambridge / UK, Polity, 2013, S. 154–178.

35. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, S. 149 f.

36. *Ibid.*, S. 150.

37. *Ibid.*, S. 151.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, S. 151 f.

40. *Ibid.*, S. 152.

„die Gesetzestreue [...] zwar in der *Glaubenstreue* [...] fundiert, *aber nicht mit ihr identisch*“⁴¹.

Vor dem Hintergrund dieser vier Belegstellen möchte ich meine Ausführung beschließen, indem ich die Termini des Opaken (Habermas) und Paradoxen (Kierkegaard) in systematischer Absicht einander gegenüber stelle:

1. Mit dem Opaken bzw. Paradoxen wird weder etwas über den Glauben, noch über Gott an sich ausgesagt.
2. Bei beiden Begriffen handelt es sich um Interpretanda. Als solche verfolgen sie keinen Selbstzweck, sondern versuchen in einer teils in den Bereich des Metaphorischen abgleitenden Form komplexe Sachverhalte in den Blick zu bekommen.
3. Bei dem Sachverhalt, den die Begriffe des Opaken und des Paradoxen zu verdeutlichen versuchen, handelt es sich um eine Verhältnisbestimmung.
4. In besagter Verhältnisbestimmung wird die Vernunft beschrieben, die im Akt der reflexiven Aneignung von Glaubensinhalten scheitert.
5. Folglich trifft Habermas mit dem Opaken, ebenso wie Kierkegaard mit dem Paradoxen, eine Aussage über die säkulare Vernunft. Diese zerbricht, wie im Prozess der Aneignung von Glaubensinhalten deutlich wird, an ihren universalistischen Ansprüchen.
6. Mit dem Opaken bei Habermas bzw. dem Paradoxen bei Kierkegaard ist somit eine Leerstelle in der Vernunft markiert, die es im Rahmen eines religionsphilosophischen bzw. theologischen Diskurses auszubuchstabieren gilt.
7. Während die Begriffe des Opaken und Paradoxen an sich Gegenstand des philosophischen Diskurs sind, verweisen sie auf eine Referenz, die es im Rahmen theologischer Forschung zu erhellen gilt.
8. Bei Kierkegaards Begriff des Paradoxen ist dies mit Blick auf die Kreuzestheologie des Paulus oder das Kenosis-Theologumenon bereits hinreichend geschehen.

Gleichwohl es überzogen wäre, so mein Resümee, von einer Kierkegaard-Rezeption durch Habermas zu sprechen, ebenso abwegig wäre es, den ideengeschichtlichen Windschatten zu verleugnen, den Kierkegaard Habermas bietet.

41. *Ibid.*