

Markus Adolphs

Die Menschwerdung Gottes als Anerkennungs- geschehen

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Das Inkarnationsverständnis
Wolfhart Pannenberg's
in der Perspektive einer
nachmetaphysischen
Anerkennungstheorie

Verlag Friedrich Pustet

Die Menschwerdung Gottes als Anerkennungsgeschehen

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 80

Markus Adolphs

Die Menschwerdung Gottes als Anerkennungsgeschehen

Das Inkarnationsverständnis Wolfhart Pannenberg
in der Perspektive einer nachmetaphysischen
Anerkennungstheorie

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2023 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3462-0
Reihen-/Umschlaggestaltung: www.martinveicht.de
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2023

eISBN 978-3-7917-7470-1 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1. Einleitung	11
1.1 Problemaufriss: Glaubensverantwortung im säkularen Zeitalter	11
1.2 Thema: Das Ereignis der Inkarnation	14
1.3 Aufbau der Arbeit	15
2. Was ist nachmetaphysisches Denken?	18
2.1 Weltbild, Lebenswelt, objektive Welt, Alltagswelt	20
2.2 Vom Weltbild zur Lebenswelt	21
2.2.1 Vom Mythos zum Logos	23
2.2.2 Trennung von Glaube und Wissen	24
2.2.3 Trennung von Philosophie und Weltwissen	25
2.2.4 Merkmale metaphysischen Denkens	27
2.3 Detranszendentalisierung der Vernunft	28
2.3.1 Verfahrensrationalität	29
2.3.2 Geschichtliche und gesellschaftliche Situiertheit	29
2.3.3 Linguistic turn	30
2.3.4 Zusammenhang von Theorie und Praxis	31
2.4 Die Herausbildung der kommunikativen Vernunft	31
2.4.1 Die Theorie des kommunikativen Handelns	32
2.4.2 Formalpragmatik	33
2.4.3 Die Bedeutung der Lebenswelt für verständigungsorientiertes Handeln	37
2.5 Eine nachmetaphysische kommunikative Vernunft	39
2.6 Die Lebenswelt als Einheitsgrund kommunikativer Vernunft	41
2.7 Honneths Kritik an Habermas' Theorie kommunikativen Handelns	45
3. Das Inkarnationsverständnis von Balthasars	48
3.1 Mythos, Philosophie und Theologie	48
3.2 Metaphysik als Meta-Anthropologie	49
3.3 Das Verhältnis von Theologie und Philosophie	54
3.4 Die Herrlichkeit Christi und der Mensch in Christus	55
3.5 Kritische Würdigung	57
4. Das Inkarnationsverständnis Rahners	60
4.1 Philosophie	62
4.1.1 Der Hörer der Botschaft	62

4.1.2	Der Mensch als Frage nach seinem Heil	64
4.1.3	Der Mensch als der Angesprochene	65
4.2	Theologie	69
4.2.1	Inkarnation als Selbstmitteilung Gottes	69
4.2.2	Transzendente und kategoriale Erfahrung	70
4.3	Kritische Würdigung	73
5.	Das Inkarnationsverständnis Pannenberg's	78
5.1	Der Stellenwert der Metaphysik in der Theologie Pannenberg's	78
5.1.1	Die Aufgabe Systematischer Theologie	78
5.1.2	Die Metaphysikkritik Wilhelm Diltheys	81
5.1.3	Subjektphilosophische Vergewisserungen	85
5.1.3.1	Descartes – das Unendliche als Bedingung der Selbst- erfassung des Ich	85
5.1.3.2	Kant – das ‚Ich denke‘ als Voraussetzung der Selbstidentität	89
5.1.3.3	Fichte – die Unmöglichkeit der Selbstbegründung des Ich	90
5.1.3.4	Hegel – Selbsterfahrung und Welterfahrung	93
5.1.3.5	Ertrag und offene Fragen	96
5.1.4	Pannenberg's Neubegründung der Metaphysik	97
5.1.4.1	Metaphysik im Modus der Antizipation	97
5.1.4.2	Funktion und Grenzen metaphysischer Reflexion	101
5.2	Metaphysik und Humanwissenschaften	104
5.2.1	Die ‚Philosophische Anthropologie‘	105
5.2.2	Herder – das Selbstwerden des Menschen	110
5.2.3	Weltoffenheit auf das Unendliche hin	112
5.2.4	Selbstzentrierte Weltoffenheit	116
5.2.5	Selbstbewusstsein und Personalität	118
5.2.5.1	Das Selbstbewusstsein als Resultat eines Entstehungs- prozesses	119
5.2.5.2	Das Grundvertrauen und seine religiöse Dimension	128
5.2.5.3	Personalität und die Ganzheit des Selbst	131
5.2.5.4	Die Gegenwart des Ganzen im Gefühl	135
5.2.5.5	Die Entfremdung des Menschen	139
5.2.5.6	Geschichte und Antizipation	142
5.2.6	Geschichte und Geist	145
5.3	Jesus Christus als Vollendung der Geschichte	149
5.3.1	Zum Verhältnis von Natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie	149
5.3.2	Zum Verhältnis von Christologie und Anthropologie	151
5.3.2.1	Anthropologisches Vorverständnis und Offenbarungs- wissen	151

5.3.2.2	Das anthropologische Vorverständnis der Inkarnation	155
5.3.2.3	Inkarnation als Geschehen des Lebens Jesu	156
5.3.3	Christologie ‚von unten‘: Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft	157
5.3.3.1	Die Gottesherrschaft als Grund der faktischen Vollmacht Jesu	158
5.3.3.2	Die Ambivalenz des Vollmachtsanspruchs Jesu in der Geschichte	162
5.3.3.3	Auferweckung und Vollmachtsanspruch	163
5.3.3.4	Hypostatische Union – die Identität Jesu als Sohn des Vaters	164
5.3.4	Christologie ‚von oben‘ – die Inkarnation als Tat des trinitarischen Gottes	168
5.3.5	Inkarnation als Aufrichtung der Gottesherrschaft	171
5.3.6	Inkarnation als Versöhnung und Sühnetat	174
5.3.6.1	Sünde und Versöhnung	174
5.3.6.1.1	Sünde und Tod	176
5.3.6.1.2	Versöhnung durch Stellvertretung	179
5.3.6.1.3	Sühnetod und Bestimmung des Menschseins	182
5.3.6.1.4	Das Versöhnungsgeschehen als Tat des dreieinen Gottes	184
5.3.6.2	Heil und Anthropologie	186
5.3.6.2.1	Die Versöhnung des Menschen in Glaube, Hoffnung und Liebe	188
5.3.6.2.2	Sohnschaft Christi und Lebenssinn	200
5.4	Kritische Würdigung des anthropologischen Entwurfs Wolfhart Pannenberg's	208
5.4.1	Kritische Anfragen	209
5.4.1.1	Die Rolle der Metaphysik	209
5.4.1.2	Die Rezeption humanwissenschaftlicher Befunde	212
5.4.1.3	Das Verständnis von Personsein	217
5.4.1.4	Das Verständnis von Freiheit	222
5.4.2	Sozialphilosophische Anknüpfungspunkte	226
6.	Identität im Rahmen einer nachmetaphysischen Philosophie	231
6.1	Das Motiv des ‚Kampfes um Anerkennung‘	232
6.1.1	Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts	233
6.1.2	System der Sittlichkeit	237
6.1.3	Jenaer Realphilosophie	242
6.1.4	Grundlinien der Philosophie des Rechts	254
6.1.5	Metaphysische Prämissen Hegels	263
6.2	Die sozialphilosophische Theorie der Anerkennung	267
6.2.1	Der sozialpsychologische Ansatz Meads	267

6.2.2	Anspruch und Reichweite der Anerkennungstheorie Honneths	273
6.2.3	Ein nachmetaphysischer Entwurf menschlicher Identität	275
6.2.3.1	Liebe	276
6.2.3.2	Elementare Anerkennung und Verdinglichung	288
6.2.3.3	Recht	291
6.2.3.4	Solidarität	294
6.2.3.5	Erfahrungen von Missachtung	297
6.2.4	Zwischenreflexion: Positive und negative Anerkennungstheorien	301
6.2.5	Sozialisation und normative Gesellschaftstheorie	306
6.2.5.1	Negative Freiheit	309
6.2.5.2	Reflexive Freiheit	311
6.2.5.3	Soziale Freiheit	313
6.3	Kampf um Anerkennung und die Gabe der Anerkennung	316
6.3.1	Die Kritik Ricœurs	316
6.3.2	Friedenzustand und Gabetausch	318
6.3.3	Wechselseitige Anerkennung und Friedenszustände	322
7.	Inkarnation und Anerkennung	327
7.1	Methodische Voraussetzungen Pannenberg's	328
7.2	Eine anerkennungstheoretische Relecture Pannenberg's	330
7.2.1	Glaubensverantwortung unter nachmetaphysischen Denkbedingungen	331
7.2.2	Der Begriff eines letztgültigen Sinns	342
7.2.3	Fundamentaltheologischer Ertrag	344
7.3	Inkarnation als Ereignis der unbedingten Anerkennung	349
7.3.1	Der Anbruch der Gottesherrschaft	351
7.3.1.1	Die Gottesbeziehung Jesu als Verhältnis wechselseitiger Anerkennung	354
7.3.1.2	Unbedingtes Anerkanntsein und letztgültiger Sinn	358
7.3.2	Die Sündhaftigkeit des Menschen	360
7.3.3	Versöhnung des Menschen und Anbruch der Gottesherrschaft	364
7.3.3.1	Inkarnation als Wiedergewinnung des Gutseins der Schöpfung	367
7.3.3.2	Unbedingte Anerkennung durch Gott und Friedenzustände	370
7.3.3.3	Versöhnung und Stellvertretung	374
7.3.3.4	Ein anerkennungstheoretisches Verständnis der hypostatischen Union	376
7.3.3.5	Versöhnung und soziale Freiheit	379
7.4	Ergebnissicherung in fünf Thesen	388
	Literaturverzeichnis	393

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2022 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Promotionsschrift angenommen und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet. Sie wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung zahlreicher Menschen, die mich auf dem Weg begleitet haben.

An erster Stelle gilt mein Dank meinem theologischen Lehrer und Doktorvater Prof. Dr. Markus Knapp für seine geduldige und ausdauernde, in den rechten Momenten jedoch auch antreibende Begleitung. Er gab mir den Freiraum, den es für eine solche Arbeit braucht, half mir jedoch auch immer wieder, wenn ich mich zu verrennen drohte.

Mein Dank gilt auch Prof. Dr. Bernhard Grümme, der sich bereit erklärte, das Zweitgutachten zu übernehmen. Ferner danke ich Prof. Dr. Klaus von Stosch dafür, dass er mir die Teilnahme an seinem Doktorandenkolloquium ermöglicht hat. Dieser Kreis war für mich ein äußerst wertvoller Ort, um Ideen auszuprobieren und weiterzuentwickeln.

Prof. Dr. Matthias Sellmann gilt mein Dank dafür, dass er mir die Zeit gab, um die Arbeit erfolgreich abzuschließen. Großen Einfluss hatten auch Prof. Dr. Georg Essen und Prof. Dr. Magnus Striet, die in Bochum und Freiburg mein theologisches Denken geprägt haben. Ihnen und Prof. Dr. Saskia Wendel danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe ‚ratio fidei‘.

Dem Bistum Essen danke ich für die Unterstützung der Publikation durch einen großzügigen Druckkostenzuschuss.

Meinen Eltern danke ich dafür, dass sie mir zu jeder Zeit die Möglichkeit gegeben haben, meine Bildung ganz an meinen Interessen auszurichten, und mir auf dem langen Weg stets den Rücken gestärkt haben.

Unmöglich wäre die Arbeit jedoch gewesen ohne Dr. Lukas Wiesenhütter, Dr. Martin Steiner und Janne Holzmann. Die Bedeutung, die der fachliche und freundschaftliche Austausch, aber auch das gemeinsame Durchleben und Durchleiden der Promotionszeit für das Gelingen dieses Projektes hatte, lässt sich nicht in Worte fassen.

1. Einleitung

1.1. Problemaufriss: Glaubensverantwortung im säkularen Zeitalter

Eine bleibende Herausforderung der Theologie besteht in der Frage, wie der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens angesichts einer weitgehend säkularen Gesellschaft noch artikuliert werden kann. *Charles Taylor* unterscheidet drei Bedeutungen von Säkularität: 1) Säkularität als Ausbildung einer funktionalen Differenzierung eigenständiger Systeme mit einer jeweils eigenen Rationalität; 2) Säkularität als Rückgang religiösen Lebens; 3) Säkularität als gesellschaftliche Wirklichkeit, in der die Möglichkeit des Nicht-Glaubens oder des Glaubens keine Selbstverständlichkeit, sondern verschiedene Optionen sind.¹ Die fundamentaltheologische Herausforderung liegt in der dritten Bedeutung. Mit der Möglichkeit des Nicht-Glaubens wird die Frage aufgeworfen, ob der christliche Glaube wirklich für alle Menschen von Relevanz ist oder eben doch nur für jene, die die religiöse Option wählen. Der christliche Wahrheitsanspruch fordert jedoch den Aufweis der Relevanz für alle Menschen.

„Der christliche Glaube ist davon überzeugt, daß in der Offenbarung, auf die er sich bezieht, jene Heilswirklichkeit ins Spiel kommt, die *alle* Menschen *unbedingt* angeht. Der Universalitäts- und Verbindlichkeitsanspruch der christlichen Botschaft wird aber von einer Christenheit geltend gemacht, die selbst nur einen *Teil* der Menschheit ausmacht. Es scheint nur der Absolutheitsanspruch einer Gruppe zu sein. Ist hier eine vernünftige Verantwortung möglich, die das Ja zur Offenbarung infolgedessen nicht nur als eine sinnvolle Möglichkeit unter anderen, sondern als eine unbedingte Berufung für alle verständlich macht? Läßt sich die unbedingte gesamt menschliche Relevanz der Wirklichkeit, auf die der christliche Glaube sich bezieht, anders als nur bekenntnismäßig oder dogmatisch ausdrücken? Mit anderen Worten: Läßt sie sich apologetisch so plausibel machen, daß deutlich wird, was auf dem Spiel steht, so daß ihr gegenüber eine Haltung der Indifferenz vernünftig nicht mehr vertretbar erscheint?“²

Dieser christliche Wahrheitsanspruch wird durch das Weltverhältnis in Frage gestellt, das *Charles Taylor* als „ausgrenzenden Humanismus“³ beschreibt. Der ausgrenzende Humanismus ist dadurch charakterisiert, dass er welttranszendierende Ziele ausschließt, wodurch die Relevanz religiöser Aussagen in Frage gestellt wird. „Die gegenwärtige Lage läßt sich auch so beschreiben, daß man sagt, viele Menschen seien damit zufrieden, für rein immanente Ziele zu leben. Sie führen ein

¹ *Taylor, C., Zeitalter (2009), 13–15.*

² *Seckler, M., Offenbarung (2000), 56.*

³ *Taylor, C., Zeitalter (2009), 42, ebenso 401.*

Leben, in dem das Transzendente keine Rolle spielt.⁴⁴ Taylor rekonstruiert die historische Genese des ausgrenzenden Humanismus, indem er nachzeichnet, wie sich ein solcher „immanenter Rahmen“⁴⁵ herausgebildet hat, also „eine Ordnung, die für sich genommen und ohne Bezugnahme auf Eingriffe von außen verstanden werden kann“⁴⁶. Dabei grenzt er sich jedoch von der sog. Säkularisierungstheorie ab, also der Annahme, dass mit der Modernisierung von Gesellschaften in zwangsläufiger Weise Religiosität zurückgehe. Die Herausbildung eines immanenten Rahmens impliziert keineswegs das zwangsläufige Verschwinden von Religion. Durch die Möglichkeit eines rein immanenten Rahmens wird es stattdessen möglich, sowohl zu glauben wie auch nicht zu glauben. Glaube und Unglaube werden zu Optionen, zwischen denen der Mensch wählen kann.⁷

In großer sachlicher Nähe zur Entstehung des ausgrenzenden Humanismus ist auch die Ausbildung eines nachmetaphysischen Denkens zu verorten. Unter diesem Begriff zeichnet Jürgen Habermas ein Philosophieverständnis nach, in dem aus erkenntnistheoretischen Gründen darauf verzichtet wird, Aussagen über grundlegende Strukturen der Welt zu treffen.⁸ Die Erkenntnismöglichkeiten der Philosophie erschöpfen sich seiner Ansicht nach darin, nach den Bedingungen zu fragen, unter denen Verständigung gelingen kann. Die nachmetaphysische Philosophie ist damit außerstande, Aussagen über die Grundstruktur der Wirklichkeit oder deren letzten Grund zu treffen. Wie der ausgrenzende Humanismus beschränkt sich eine nachmetaphysische Philosophie somit auf einen immanenten Rahmen.

Auch Habermas leitet aus dem nachmetaphysischen Denken nicht die Unmöglichkeit religiösen Glaubens ab. Er zieht jedoch die Konsequenz, dass eine verständigungsorientierte Vernunft eine säkulare Vernunft sein muss. Als solche hat sie keinen Bezug mehr zu einer welttranszendierenden Größe. Gott ist kein Thema nachmetaphysischen Denkens. Sofern man davon ausgeht, dass in der Philosophie verhandelt wird, was in rationaler Weise Gültigkeit beanspruchen kann, wirkt sich ein solches Verständnis säkularer Philosophie auch auf die Möglichkeiten der Theologie aus, den Glauben an Gott intellektuell zu rechtfertigen. Durch den immanenten Rahmen der säkularen Vernunft verändern sich in grundlegender Weise die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, innerhalb derer eine Begründung religiöser Aussagen erfolgen kann. In einer nachmetaphysischen Philosophie wird nicht verhandelt, in welcher Weise die Wirklichkeit als Ganze zu erfassen ist. Die Be-

⁴ Taylor, C., *Zeitalter* (2009), 246; vgl. zur Einordnung der genannten Schlaglichter in den philosophischen Ansatz Taylors Knapp, M., *Gott* (2011).

⁵ Taylor, C., *Zeitalter* (2009), 899 ff.

⁶ Ebd., 905, Fußnote 7.

⁷ Joas, H., *Glaube als Option* (2013).

⁸ Vgl. zu dem Verständnis einer nachmetaphysischen Philosophie im Sinne von Habermas sowie deren Verhältnis zu religiösen Aussagen Kap. 2, 18 ff. Dort finden sich auch die entsprechenden Literaturangaben.

schränkung auf die Möglichkeitsbedingungen kommunikativen Handelns bedingt vielmehr, dass Aussagen über die Wirklichkeit im Ganzen, d. h. metaphysische Aussagen, auf der Grundlage philosophischer Erkenntnis nicht in rationaler Weise getroffen werden können. Während in den verschiedenen Spielarten metaphysischer Philosophie das ‚Wie‘ des Ganzheitsbezugs zur Debatte steht, bestreitet die nachmetaphysische Philosophie die Möglichkeit, Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit in intersubjektiv nachvollziehbarer Weise begründen zu können.

Um religiöse Aussagen als vernünftig ausweisen zu können, ist es unaufgebar, den religiösen Ganzheitsbezug so verständlich zu machen, dass er auch für eine nachmetaphysische Philosophie anschlussfähig bleibt. Insofern im Christentum Gott als eine Größe geglaubt wird, die alle Menschen unbedingt angeht, besteht deshalb die theologische Begründungsherausforderung darin, ein philosophisches Verständnis des Menschen und der Wirklichkeit in deren Bezogenheit auf ein Unbedingtes zu entwickeln.⁹ Wie kann diese Bezogenheit in philosophischer Weise plausibilisiert werden, ohne die erkenntniskritischen Einsichten eines nachmetaphysischen Denkens zu unterbieten?

Es stellt sich die Frage, ob in der theologischen Reflexion bereits die Konsequenzen gezogen wurden, die sich aus einem nachmetaphysischen Denken ergeben. Schaut man sich große theologische Entwürfe des 20. Jahrhunderts an, zeigt sich, dass in diesen zum einen die Möglichkeit eines rein immanenten Rahmens als intellektuell unredlich ausgeschlossen wird und sie zum anderen auf metaphysische Argumentationsfiguren rekurren, um die Relevanz Gottes für den Menschen aufzuzeigen. Die Frage, ob dem Problemniveau eines nachmetaphysischen Denkens entsprochen wird, wird in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg diskutiert.

Begrifflich ist dabei sauber zwischen Metaphysik, Theologie und nachmetaphysischem Denken zu unterscheiden. Metaphysik ist der Versuch, mit philosophischen Mitteln Aussagen über die Grundstrukturen der Wirklichkeit in ihrer Ganzheit zu treffen. Auch die Theologie trifft Aussagen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit im Ganzen. Dies geschieht jedoch auf der Grundlage einer geglaubten und damit vorausgesetzten Offenbarung. Aufgrund dieser verschiedenen methodischen Herangehensweise betreibt Theologie *nicht* Metaphysik, sondern Offenbarungstheologie. Nachmetaphysisches Denken ist methodisch außerstande, Aussagen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit in ihrer Ganzheit, d. h. metaphysische Aussagen zu treffen.

Geht man davon aus, dass metaphysische Argumentationsfiguren nicht überzeugen können¹⁰, braucht es eine andere Begründung für die religiöse Option. Es muss geprüft werden, ob die unbedingte Relevanz des christlichen Glaubens auch

⁹ Seckler, M., Offenbarung (2000), 56.

¹⁰ Vgl. auch Kap. 2, 18 ff. sowie die jeweiligen Kritiken an von Balthasar (Kap. 3.5, 57 ff.), Rahner (Kap. 4.3, 73 ff.) und Pannenberg (Kap. 5.4.1, 209 ff.).

in Auseinandersetzung mit einer nachmetaphysischen Philosophie begründet werden kann. Dabei wird einerseits ernst genommen, dass der immanente Rahmen eine intellektuell redliche Position darstellt. Dem immanenten Rahmen muss keine implizite Bezogenheit auf eine umfassende Transzendenz nachgewiesen werden, die in ihm selbst bestritten wird. Andererseits wird beansprucht, gute Gründe dafür anführen zu können, dass es gleichermaßen intellektuell redlich ist, den immanenten Rahmen auf ein ihn übersteigendes Unbedingtes – Gott – hin zu transzendieren. Entscheidend ist, dass diese guten Gründe innerhalb des immanenten Rahmens verständlich bleiben, also philosophische Gründe im Sinne des nachmetaphysischen Denkens sind. Es ist mit philosophischen Mitteln zu zeigen, dass religiöse Aussagen wahrheitsfähig sind, ihnen also ein Aussagegehalt innewohnen kann, der prinzipiell für eine autonome Philosophie verständlich ist.¹¹

1.2. Thema: Das Ereignis der Inkarnation

Es ist selbstverständlich viel zu unpräzise, von der Relevanz ‚des Christentums‘ auszugehen. Um die Relevanzfrage präzise stellen zu können, muss das Thema eingegrenzt werden. In dieser Arbeit liegt der Fokus auf dem Ereignis der Inkarnation. Diese Engführung ist nicht beliebig, sondern hat ihre Begründung in der theologischen Systematik. Ausgangspunkt jeder christlichen Rede über Gott und somit auch jeder Rede über die Relevanz Gottes für den Menschen muss die Offenbarung Gottes sein. Es ist ein weitgehender christlicher Konsens, dass von Gott nur insofern gesprochen werden kann, als er sich selbst offenbart. Wird die Inkarnation als das Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes verstanden, stellt sie das Ereignis dar, in dem Gott sich in unüberbietbarer Weise dem Menschen mitteilt. Aufgrund der konstitutiven Bedeutung der Inkarnation für jede theologische Rede ist es deshalb nur konsequent, die Frage nach der Relevanz des christlichen Glaubens auf das Thema der Inkarnation zu fokussieren.

Um einen Relevanzaufweis unter den Bedingungen eines nachmetaphysischen Vernunftverständnisses führen zu können, müssen im Wesentlichen drei Ebenen methodisch unterschieden werden:

Ebene 1: Rationalitätsstandards

Jeder theologische Entwurf setzt zumindest implizit Rationalitätsstandards voraus. Die Überzeugungskraft systematisch-theologischer Argumentation hängt wesentlich davon ab, ob die vorausgesetzten Rationalitätsstandards dem gegenwärtigen Reflexionsniveau der Philosophie entsprechen. Wird von einem nachmetaphysi-

¹¹ Knapp, M., Gott (2011), 678 f.

schen Philosophieverständnis ausgegangen, führt dies zwangsläufig zu einer Problematisierung theologischer Entwürfe, die einem metaphysischen Denken verpflichtet sind.

Ebene 2: Biblischer Befund

Die Frage nach der Relevanz der Inkarnation erfordert die systematische Rekonstruktion der Bedeutung der Inkarnation. Worin die Relevanz Gottes für den Menschen liegt, wird in unüberbietbarer Weise in der Gestalt Jesu offenbar, weshalb ein Relevanzaufweis auf die verschiedenen Zeugnisse über Jesus Christus angewiesen ist.

Ebene 3: Anthropologische Relevanz der Inkarnation

Auch wenn Relevanzaussagen ihren Ausgang beim biblischen Befund nehmen müssen, können sie eine anthropologische Relevanz nur dann beanspruchen, wenn es gelingt, sie als anschlussfähig an eine autonome Philosophie zu erweisen. Dafür muss den Rationalitätskriterien entsprochen werden, die für ein nachmetaphysisches Denken gelten. Gelingt dies, kann der Anspruch erhoben werden, dass die Relevanz der Inkarnation für jeden Menschen verständlich sein kann, unabhängig davon, ob die religiöse Option gewählt wird oder nicht.

Daraus folgt das Erkenntnisziel der Arbeit: Auf der Grundlage einer gründlichen Auseinandersetzung mit dem theologischen Werk Pannenberges soll ein Verständnis der Inkarnation entwickelt werden, das sich im Rahmen nachmetaphysischer Rationalitätsstandards bewegt. Es ist zu zeigen, dass in der Inkarnation eine Sinnperspektive eröffnet wird, die jeden Menschen unbedingt angeht. Damit muss der Anspruch verbunden sein, dass die Verständlichkeit der unbedingten Relevanz dieser Sinnperspektive nicht davon abhängt, ob existenziell die religiöse Option gewählt wird. Verständlichkeit kann nur beansprucht werden, wenn die Relevanz der Inkarnation sich mit philosophischen Gründen, d. h. innerhalb des immanenten Rahmens ausdrücken lässt.

1.3. Aufbau der Arbeit¹²

Die Arbeit setzt ein mit einer gründlichen Rekonstruktion des Verhältnisses von metaphysischem und nachmetaphysischem Denken (Ebene 1). Im engen An-

¹² Da es zumindest in den systematisch-theologischen Entwürfen des Inkarnationsverständnisses unvermeidlich ist, alle drei Ebenen einzubeziehen, können die drei Ebenen in der vorliegenden Arbeit nicht streng getrennt nacheinander abgearbeitet werden. Zugleich werden nicht in jedem Kapitel alle drei Ebenen gleichermaßen berücksichtigt.

schluss an *Jürgen Habermas* werden zunächst die Kernbegriffe nachmetaphysischer Philosophie benannt und von diesen ausgehend erläutert, weshalb ein metaphysisches Denken modernen Rationalitätsstandards nicht mehr genügen kann (Kap. 2).

Anschließend werden an zwei prominenten Beispielen die Konsequenzen aufgewiesen, die ein metaphysisches Denken für die Explikation der Relevanz des Inkarnationsereignisses hat. Die Entwürfe von *Hans Urs von Balthasar* (Kap. 3) sowie von *Karl Rahner* (Kap. 4) werden dabei aus einem explizit fundamentaltheologischen Interesse daraufhin untersucht, ob sie den Rationalitätsstandards nachmetaphysischen Denkens genügen können bzw. inwiefern sie metaphysischen Voraussetzungen verhaftet bleiben (Ebene 1). In diesem Kontext muss jeweils diskutiert werden, ob der Relevanzaufweis der beiden Entwürfe überzeugen kann (Ebene 3).

Die umfangreiche Auseinandersetzung mit dem Werk *Wolfgang Pannenberg*s verfolgt ein doppeltes Interesse: eine Öffnung theologischer Entwürfe auf die Rationalitätsstandards nachmetaphysischen Denkens (Ebene 1) sowie eine Sicherung des biblischen Befundes (Ebene 2) (Kap. 5). Zunächst wird auch Pannenberg's Werk daraufhin befragt, ob es den erarbeiteten Rationalitätsstandards einer nachmetaphysischen Philosophie genügt (Kap. 5.1 und 5.2).

Dass gerade Pannenberg für eine Hermeneutik der Inkarnation unter nachmetaphysischen Denkbedingungen gewählt wird, mag zunächst irritieren. Pannenberg's systematisch-theologischer Ansatz ist von dem expliziten Interesse getragen, die Wahrheit des Christentums mit Hilfe einer erneuerten Metaphysik darzustellen. Dieses Ziel versucht er durch eine systematische Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen verschiedener Humanwissenschaften zu erreichen.

Sowohl im Umfang als auch in der methodischen Konsequenz ist Pannenberg's Werk in dieser Hinsicht herausragend, was ihn zu einem anregenden Gesprächspartner über die Möglichkeiten einer Theologie unter nachmetaphysischen Denkbedingungen macht (Ebene 1).

Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit Pannenberg's Denkform wird seine systematische Aufarbeitung des biblischen Zeugnisses über Jesus Christus rezipiert, was bei der Rekonstruktion von Balthasars und Rahners Ansätzen ausgespart wurde (Ebene 2).

Auf dieser Grundlage wird nachvollzogen, in welcher Weise Pannenberg die bleibende Relevanz des Inkarnationsereignisses begründet (Ebene 3) (Kap. 5.3), bevor abschließend die Überzeugungskraft und der bleibende Wert von Pannenberg's Ansatz diskutiert werden (Kap. 5.4).

Um Pannenberg's Ansatz für einen theologischen Diskurs unter nachmetaphysischen Prämissen fruchtbar zu machen, braucht es eine Anthropologie, die einerseits konsequent auf metaphysische Prämissen verzichtet. Andererseits muss diese Anthropologie Anknüpfungspunkte für die Theologie bieten, mit denen begründet

werden kann, dass der immanente Rahmen eines säkularen Denkens auf theologische Gehalte hin offen ist (Ebene 1). Das Konzept einer solchen Anthropologie zeichnet sich in der Anerkennungstheorie *Axel Honneths* ab (Kap. 6). Dieser folgt Habermas in dem Anliegen einer nachmetaphysischen Philosophie, legt jedoch den Fokus auf jene Handlungen und Haltungen, die kommunikativem Handeln schon vorausgesetzt sind. Erweitert wird diese Perspektive durch die Fortschreibung der Anerkennungstheorie durch *Paul Ricœur*, der Honneths Hauptmotiv des Kampfes um Anerkennung um die Perspektive der Gabe der Anerkennung erweitert (Kap. 6.3).

Im letzten Kapitel werden die verschiedenen Linien zusammengeführt und ein Verständnis der Inkarnation unter nachmetaphysischen Vorzeichen entwickelt (Kap. 7). Ricœurs Fortschreibung der Anerkennungstheorie greift *Markus Knapp* auf, um die Anerkennungstheorie theologisch anschlussfähig zu machen (Kap. 7.2). Er arbeitet heraus, dass auch der immanente Rahmen der intersubjektiven Anerkennungsbeziehungen ein Moment von Unbedingtheit beinhaltet, bleibt in seiner Argumentation jedoch konsequent auf der Grundlage eines nachmetaphysischen Denkens. Damit legt er die methodische Grundlage für eine Rezeption von Pannenberg's Inkarnationsverständnis (Ebene 1).

Daran anknüpfend wird versucht, Pannenberg's Verständnis der Inkarnation im Rahmen der nachmetaphysischen Anerkennungstheorie Honneths zu reformulieren und auf diese Weise eine Hermeneutik der Inkarnation vorzulegen, die den Rationalitätsstandards nachmetaphysischen Denkens entspricht (Ebene 3) (Kap. 7.3).

2. Was ist nachmetaphysisches Denken?

Entscheidend für die Ausbildung eines nachmetaphysischen Denkens¹³ war „die Etablierung der neuzeitlichen Wissenschaften sowie die durch sie initiierten und vorangetriebenen Veränderungsprozesse in gesellschaftlicher, kultureller und sozialer Hinsicht“¹⁴. Diese Veränderungsprozesse fasst *Jürgen Habermas* in vier Denkmotiven zusammen, welche für die nachmetaphysische Situation der Philosophie charakteristisch sind: 1) nachmetaphysisches Denken, 2) linguistische Wende, 3) Situierung der Vernunft und 4) Umkehr des Vorrangs der Theorie vor der Praxis bzw. Überwindung des Logoentrismus.¹⁵

- 1) Mit der Etablierung der Erfahrungswissenschaften bildete sich eine neue Form von Rationalität heraus, die unter der Voraussetzung eines nachmetaphysischen Denkens zum Maßstab vernünftiger Rede wird, nämlich der „*neue Typus der Verfahrensrationalität*“¹⁶.
- 2) Durch den „*Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie*“¹⁷, dem linguistic turn, geht die weltkonstituierende Leistung von dem individuellen Bewusstsein auf die grammatischen Strukturen der Sprache über.
- 3) Durch die geschichtlich-hermeneutischen Wissenschaften wurde offengelegt, dass auch die Vernunft immer geschichtlich-gesellschaftlich situiert ist. Dies hat die „*Detranszendentalisierung* der überlieferten Grundbegriffe“¹⁸ und deren Einordnung in gesellschaftlich-geschichtliche Diskurse vorangetrieben.
- 4) Der „*klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis*“¹⁹ wird zurückgenommen und damit der Logoentrismus der metaphysischen Vernunft überwunden. Es wird eingesehen, dass theoretische Leistungen in praktische Lebenszusammenhänge eingebettet sind. Da kognitive Leistungen rückgebunden sind an vorwissenschaftliche Praxis, wird der lebensweltliche Hintergrund zu einem philosophischen Thema.

Das Ergebnis dieser Entwicklungen sieht Habermas darin, dass die Philosophie ihr Erkenntnisprivileg als ein im Voraus zu den anderen Wissenschaften stehendes

¹³ Vgl. zur Diskussion, ob Theologie ein metaphysisches oder nachmetaphysisches Denken braucht, die Aufsatzbände *Knapp, M. et al. (Hg.), Religion* (2001); *Dalferth, I. et al. (Hg.), Gott denken* (2014); *Göcke, B. et al. (Hg.), Wissenschaftlichkeit* (2019).

¹⁴ *Knapp, M., Christsein* (2006), 34. Besonders hilfreich für die Darstellung von Habermas' Konzept der kommunikativen Vernunft waren ders., *Gottes Herrschaft* (1993), 499–582; ders., *Christsein* (2006), 40–51; ders., *Herz* (2014), 33–45.

¹⁵ *Habermas, J., Horizont* (1989), 14.

¹⁶ *Habermas, J., Motive* (1989), 41.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

Wissen über die Wirklichkeit verliert. Sind rationale Aussagen den genannten Kriterien unterworfen – dass sie das sind, wird zu zeigen sein –, dann muss die Philosophie darauf verzichten, Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit zu machen. Sie muss sich vielmehr als eine Disziplin begreifen, die sich selbst nur noch in der Welt bewegen kann.

Vor dem Hintergrund eines theologischen Interesses folgt daraus die Frage, inwiefern überhaupt noch Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit getroffen werden können, wie sie in Weltbildern bzw. Weltanschauungen gegeben sind.²⁰ Beide Begriffe bezeichnen die „existentielle Bedeutung einer Lebensorientierung – Weltanschauungen und Weltbilder orientieren uns im Ganzen unseres Lebens“²¹. Als Orientierungswissen ist dieses Wissen jedoch zu unterscheiden vom wissenschaftlichen Wissen. Angesichts der Pluralität der Weltbilder, wie sie vor allem durch die großen Religionen der Achsenzeit geprägt wurden, kann keines dieser Weltbilder von sich aus Allgemeingültigkeit beanspruchen. Wieso die Philosophie, sofern sie eine Wissenschaft zu sein beansprucht, unter den Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens keine Weltbilder mehr formulieren kann, soll im Folgenden mit Habermas begründet werden.

Da das Ganze der Wirklichkeit unter den Voraussetzungen einer prozeduralen Vernunft mit philosophischen Mitteln nicht erfasst werden kann, sieht Habermas die einzige Möglichkeit, den Ganzheitsbezug der Philosophie aufrechtzuerhalten, im Rekurs auf die vorwissenschaftliche ‚Lebenswelt‘. In dieser ist das Ganze noch gegeben als „der jeweils nichtüberschreitbare, nur intuitiv mitlaufende Erfahrungshorizont und als nichthintergehbare, nur ungegenständlich präsenter Erlebnishintergrund einer personalen, geschichtlich situierten, leiblich verkörperten und kommunikativ vergesellschafteten Alltagsexistenz“²². Wesentlich für das Verständnis des hier formulierten Ganzheitsbezuges ist jedoch, dass daraus kein wissenschaftliches Weltwissen hervorgeht.

Mit den vier Denkmotiven nachmetaphysischen Denkens, der damit verbundene Unmöglichkeit einer philosophischen Thematisierung des Ganzen der Wirklichkeit sowie dem vorwissenschaftlichen Bezug auf das Ganze in der Lebenswelt sind die drei wesentlichen Aspekte genannt, die für die Frage nach der Möglichkeit christlicher Theologie unter nachmetaphysischen Bedingungen maßgeblich sind. Deshalb soll den bisher nur angerissenen Motiven nun detaillierter nachgegangen

²⁰ Habermas unterscheidet Weltbilder und Weltanschauungen in der Weise, dass ‚Weltanschauung‘ eher den Prozess bezeichnet, in dem das Ganze der Wirklichkeit erfasst wird, während ‚Weltbild‘ eher das Ergebnis einer Weltdeutung bezeichnet. Diese Unterscheidung kann im Folgenden vernachlässigt werden, insofern hier die relevante Gemeinsamkeit darin besteht, dass beide Begriffe ein vorwissenschaftliches Orientierungswissen bezeichnen (Habermas, J., Weltbilder (2012), 16).

²¹ Ebd.

²² Ebd., 17.

werden. Dazu werden zunächst die Begriffe Weltbild, Lebenswelt, Alltagswelt und objektive Welt voneinander abgegrenzt und erläutert, in welcher Weise sie von Habermas verwendet werden (Kap. 2.1). Anschließend wird anhand von Habermas' Skizze der Genealogie nachmetaphysischen Denkens nachvollzogen, in welcher Weise die Begriffe auseinandergetreten sind und welche Konsequenzen das Auseinandertreten für philosophische Aussagen über die Wirklichkeit hat (Kap. 2.2). Seiner Ansicht nach ist metaphysisches Denken dadurch geprägt, dass es die Unterscheidungen zwischen Lebenswelt, objektiver Welt und Alltagswelt gerade nicht aufrechterhält und dadurch zu vermeintlich philosophisch legitimierten Weltbildern gelangt, die auf methodischen Irrtümern beruhen. Den Beginn des nachmetaphysischen Denkens sieht Habermas bei Immanuel Kants transzendentaler Bearbeitung der metaphysischen Weltbilder an. Doch auch Immanuel Kant bleibt in seinem subjektphilosophischen Denken in spezifischer Weise dem metaphysischen Denken verhaftet. Habermas nimmt den kritischen Impuls Kants auf, überführt ihn jedoch in ein detranszendentalisiertes Denken. Er entwickelt anschließend ein Verständnis einer kommunikativen Vernunft, das geprägt ist, durch die vier eingangs erwähnten Charakteristika nachmetaphysischen Denkens (Kap. 2.3). Auf dieser Grundlage kann er die Begriffe Weltbild, objektive Welt, Alltagswelt und Lebenswelt neu sortieren und zeigen, in welcher Weise und in welchem Umfang ein nachmetaphysisches Denken das Erbe der Metaphysik antreten kann (Kap. 2.4 bis 2.6). Abschließend werden die Kritikpunkte Axel Honneths skizziert, mit denen Honneth zeigt, dass die Theorie kommunikativen Handelns zu kurz greift (Kap. 2.7).

2.1. Weltbild, Lebenswelt, objektive Welt, Alltagswelt

Unter einem ‚Weltbild‘ versteht Habermas eine theoretische Weltdeutung, die Wahrheit beansprucht. Mit dem Wahrheitsanspruch in theoretischer wie auch in praktischer Hinsicht ist eine existenzielle Lebensorientierung verbunden.²³ In einem Weltbild werden folglich Aussagen über die Wirklichkeit getroffen, wie sie sich dem Menschen in seiner Ganzheit darstellt.

Die ‚Lebenswelt‘ unterscheidet sich vom Weltbild dadurch, dass sie keine Darstellung der Ordnung der Dinge impliziert. Sie „steht uns nicht theoretisch vor Augen, wir finden uns vielmehr vorthoretisch *in* ihr vor. Sie *umfängt* und *trägt* uns, indem wir als endliche Wesen mit dem, was uns in der Welt begegnet, *umgeben*.“²⁴ Sie ist nicht als theoretisches Wissen gegeben, das falsifizierbar ist, sondern beruht auf einem performativen Bewusstsein, das den Vollzug von Akten begleitet, die auf

²³ Ebd., 16.

²⁴ Ebd., 17; vgl. auch die kritische Darstellung von Habermas' Lebenswelt-Konzept in *Matthesen, U., Dickicht* (1985), v. a. 43–84.

etwas anderes gerichtet sind.²⁵ „Wir erfahren uns performativ als *erlebende*, in organische Lebensvollzüge eingelassene, als *vergesellschaftete*, in ihre sozialen Beziehungen und Praktiken verstrickte, und als *handelnde*, in die Welt eingreifende Subjekte.“²⁶ Im kommunikationstheoretischen Verständnis von Habermas liegt der Fokus der Lebenswelt auf dem implizit gegenwärtigen und performativ wirksamen Horizont, „worin die jeweils aktuelle Begegnung in den ebenfalls nur performativ gegenwärtigen Dimensionen des erfahrenen sozialen Raums und der erlebten historischen Zeit lokalisiert ist“²⁷.

Als im Handeln performativ wirksames lebensweltliches Wissen stellt dieses nicht im gleichen Sinne Wissen wie theoretisches Wissen dar. Präziser ist es, von Hintergrundgewissheiten zu sprechen. Wenn diese aus ihrer lebensweltlichen Vollzugsform herausgelöst und in propositionales Wissen übertragen werden, hat dies jedoch zur Konsequenz, dass die im Vollzug gegebenen Gewissheiten in ihrer propositionalen Form anzweifelbar werden.

Die ‚objektive Welt‘ stellt jene Bezugsgröße dar, auf die sich Subjekte im Zuge sprachlicher Verständigung beziehen. Sie ist zu verstehen „als die Gesamtheit der beschreibungsunabhängig existierenden Gegenstände oder Referenten, von denen Sachverhalte ausgesagt werden können“²⁸. Werden überprüfbare Aussagen über Aspekte der Wirklichkeit getroffen, beziehen diese sich folglich auf die objektive Welt.

Mit dem Begriff der ‚Alltagswelt‘ führt Habermas einen weiteren Begriff ein. Dieser steht für den common sense, wie die Lebenswelt als Teil der objektiven Welt verstanden wird. Der Begriff geht über den der Lebenswelt hinaus, weil er nicht nur das performativ Vertraute umfasst, sondern auch die wahrgenommenen Dinge der Umgebung, die als propositionales Wissen gegeben sein können. Die Alltagswelt bestimmt nach Ansicht von Habermas das Bild, das wir uns von der objektiven Welt machen. Die Alltagswelt prägt unser Bild von der Welt – unser Weltbild.²⁹

2.2. Vom Weltbild zur Lebenswelt

Im Zuge der Ausarbeitung seines nachmetaphysischen Denkens legt Habermas eine „sehr grobe Skizze der Weltbildentwicklung“³⁰ vor, mit der er zu zeigen versucht, wie sich durch mehrere kognitive Schübe die Verhältnisse von Lebenswelt,

²⁵ Habermas, J., *Weltbilder* (2012), 19.

²⁶ Ebd., 17.

²⁷ Ebd., 20.

²⁸ Ebd., 21.

²⁹ Ebd., 22.

³⁰ Ebd., 24.

objektiver Welt und Weltbild verschoben haben und diese begrifflich unterscheidbar wurden. Durch diese Skizze wird dreierlei erreicht: Erstens bereitet Habermas seine These vor, dass metaphysisches Denken auf einer mangelnden Unterscheidung der Begriffe beruht. Damit werden zweitens die Voraussetzungen freigelegt, weshalb nach Ansicht von Habermas Philosophie bei rechter Verwendung ihrer Grundbegriffe keine Aussagen mehr über das Ganze der Wirklichkeit treffen kann. Drittens ist damit der Grund gelegt für das Verständnis der eingangs eingeführten vier Motive nachmetaphysischen Denkens, mit denen Habermas die Philosophie von den Voraussetzungen und der Methodik der klassischen Metaphysik absetzt.

Habermas fokussiert sich in seiner Skizze auf das Verhältnis der Begriffe Lebenswelt, objektive Welt und Weltbild. Sein Ausgangspunkt ist hierbei die rationale Reflexion des Mythos, die zunächst zur Ausbildung der Metaphysik in der Vielfalt ihrer Systeme führt, wie sie für das abendländische Denken prägend wurden. Durch die zunehmende Unterscheidung von Lebenswelt, objektiver Welt und Weltbild weist die Entwicklung jedoch auf ein nachmetaphysisches Denken, das dem metaphysischen Denken rückblickend eine unsachgemäße Vermischung von Lebenswelt und objektiver Welt nachweist.³¹

³¹ Habermas hat inzwischen eine sehr viel umfangreichere Genealogie des nachmetaphysischen Denkens vorgelegt (*Habermas, J., Geschichte* Bd. I (2019)): Er versucht anhand des Diskurses über Glauben und Wissen nachzuzeichnen, in welcher Weise eine nachmetaphysische Philosophie das Erbe der Metaphysik antreten kann. Motiviert ist seine Genealogie durch die Frage, ob die Philosophie der Gegenwart noch dazu imstande ist, Orientierungswissen bereitzustellen. Habermas sieht dementsprechend die Aufgabe der Philosophie darin, „zur rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses beizutragen“ (Bd. I, 12). Die (nachmetaphysische) Philosophie kam dieser Aufgabe nach, indem sie sich „wesentliche Gehalte aus religiösen Überlieferungen angeeignet und in begründungsfähiges Wissen transformiert hat“ (Bd. I, 14 f.), wobei die Transformation wesentlich in der Aufklärung des Menschen über seine zwei wesentlichen Weltbezüge liegt. „Der Rahmen, in dem sich das philosophische Denken seit seinen Anfängen bewegt hat, zeichnet sich zum einen durch den Bezug zur Welt im Ganzen aus, also zu dem, was wir von der Welt zum gegebenen historischen Zeitpunkt wissen, sowie zum anderen durch die systematische Selbstreferenz der Forscher zu sich als Menschen, sowohl als Individuen wie als Personen überhaupt, sodann zu sich als Angehörigen einer sozialen Gemeinschaft und schließlich als Zeitgenossen einer geschichtlichen Epoche.“ (Bd. I, 27 f.) Diese Verbindung religiöser und metaphysischer Weltbilder und dem darin artikulierten Orientierungswissen mit dem nachmetaphysischen Versuch der übersetzenden Aneignung dieses Orientierungswissens begründet Habermas’ Bemühen, das nachmetaphysische Denken genealogisch zu verankern. „Der Versuch einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens soll die Frage beantworten, ob und gegebenenfalls, wie die philosophische Bearbeitung von überwältigend komplexen Problemen dieser Art auch unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens fortgeführt worden ist“ (Bd. I, 28). Vgl. zu wesentlichen Schritten der Genealogie *Knapp, M., Naturalismus* (2021), 18–24.

2.2.1. Vom Mythos zum Logos

Seinen Ausgangspunkt nimmt Habermas bei mythischen Weltansichten. Diese sind seiner Ansicht nach dadurch charakterisiert, dass die kommunikativen Erfahrungen, die der Mensch in der bewohnten Welt macht und die dadurch seine Lebenswelt bestimmen, totalisiert werden. Indem die kommunikative Praxis zwischen Personen auf die Natur bezogen wird, wird der ganze Kosmos zu einem kommunikativen Raum, in dem beinahe „jeder [...] mit jedem und alles mit allem“³² kommunizieren kann. Das Ergebnis ist ein Weltbild, das durch lebensweltliche Erfahrungen geprägt ist und keine Unterscheidung zwischen Lebenswelt und objektiver Welt kennt. „Die Kategorien des verständigungsorientierten Handelns strukturieren das innerweltliche Geschehen im Ganzen, so dass *aus unserer Sicht* das Weltgeschehen *von den lebensweltlich konstituierten Ausschnitten der Alltagswelt absorbiert wird*.“³³

Entscheidend für die Entwicklung metaphysischer Weltbilder ist nach Habermas der kognitive Schub, der mit der Achsenzeit in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends einsetzt. Die narrativ vorgetragene mythische Weltanschauung bewegt sich auf einer einzigen Ebene und kennt kein Außerhalb der Welt. Die theoretische Erfassung des Weltganzen erfordert jedoch eine Perspektive, die außerhalb der Welt liegt. Nur aus einer solchen Perspektive können die Strukturen in den Blick genommen werden, die der Welt im Ganzen zugrunde liegen. Aufgrund dieses „kognitiven Durchbruch[s] zu einem transzendenten Standpunkt“³⁴ kommt die Welt als „objektivierte Ganzes“³⁵ in den Blick. Es wird unterscheidbar, was „in der Welt“³⁶ geschieht und wie sich dies von der „Welt im Ganzen“³⁷ unterscheidet. Durch die Korrespondenz von Innerweltlichem und Erscheinung sowie Welt und Wesen wird „die Alltagswelt zur Sphäre der bloßen Erscheinung abgewertet“³⁸.

Im Unterschied zum Mythos sind bei den achsenzeitlichen Weltbildern Alltagspraktiken und Weltbild nicht mehr untrennbar verbunden. Vielmehr wird ein theoretisches Weltbild entwickelt, das in der Erfassung des Ganzen der Welt deren objektive Struktur begreift. Daraus ergibt sich aus der damaligen Teilnehmerperspektive eine Trennung zwischen objektiver Welt und Alltagswelt und damit eine Abgrenzung vom Mythos. Die klare Trennung von objektiver Welt und Alltagswelt hat allerdings zur Folge, dass die Lebenswelt nicht als eigenständige Größe in den Blick kommt, sondern mit der Alltagswelt als Welt der Erscheinung verschmilzt. Dadurch bleiben die weiterhin gegebenen Projektionen aus der Lebenswelt auf die

³² Habermas, J., Weltbilder (2012), 23.

³³ Ebd., 23 f.

³⁴ Ebd., 25.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd., 26.

objektive Welt verborgen. So verdanken sich auch die Weltbilder der Achsenzeit noch einer methodisch unsachgemäßen Übertragung von Erfahrungen der Lebenswelt auf die objektive Welt.

Habermas nennt drei Beispiele für diese unsachgemäße Übertragung lebensweltlicher Erfahrungen auf die objektive Welt. Erstens werden der Kosmos bzw. die Heilsgeschichte, also die objektive Welt, „in Dimensionen des gelebten sozialen Raums und der erfahrenen historischen Zeit entworfen“³⁹. Die lebensweltliche Erfahrung einer bewohnbaren und auf den Menschen zentrierten Welt, von der die Welt der Erscheinung nur einen flüchtigen Anteil darstellt, gehen ein in die Vorstellung der objektiven Welt. Indem lebensweltliche Erfahrungen auf die Vorstellung der objektiven Welt übertragen werden, folgt daraus zweitens ein Weltbild, in dem die Grundbegriffe der theoretischen Weltdeutung verbunden sind, „mit Geboten der *praktischen* Lebensführung“⁴⁰. Im Ergebnis wird das Wesen der Dinge normativ verstanden, wodurch Wahrheit mit Richtigkeit verschmilzt. Drittens folgt aus der Verbindung ein Unfehlbarkeitsanspruch theoretischer Aussagen über die Welt. Aufgrund des normativen Charakters werden mit der objektiven Welt Heilsansprüche verknüpft, die als maßgeblich für die Wirklichkeit gelten sollen und deshalb nicht durch diese widerlegt werden können. „Mit dem Anspruch auf infallible Wahrheiten reicht gleichsam der *performative Wissensmodus* aus der Lebenswelt in den Bereich des expliziten Weltwissens hinein.“⁴¹

In dieser dreifachen Überlagerung der objektiven Welt durch Erfahrungen der Lebenswelt sind bereits Wege der Versachlichung angelegt, die in der weiteren Entwicklung gegangen werden. Es bildet sich ein dezentrierter Begriff der Welt als der Gesamtheit aller physikalisch beschreibbaren Zustände heraus, die theoretische Vernunft wird von der praktischen Vernunft getrennt, und es wird ein Verständnis von theoretischem Wissen entwickelt, das zwar fallibilistisch, jedoch nicht skeptisch ist.⁴²

2.2.2. Trennung von Glaube und Wissen

Eine unbefangene empirische Naturbetrachtung und die Begründung nomologischer Naturwissenschaften werden durch die Reflexion des scholastischen Nominalismus auf das Verhältnis von Gott und Welt ermöglicht. Wenn Gott in seiner vollkommenen Freiheit nicht an die Gesetzmäßigkeiten in der Natur gebunden ist, kann aus diesen Gesetzmäßigkeiten auch nicht mehr auf das Wesen Gottes zurück-

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 27.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., 28.

geschlossen werden.⁴³ Im Ergebnis verselbständigt sich die physikalische Welt gegenüber philosophisch-theologischen Reflexionen. Zudem löst sich das theoretische Wissen der Welt von der praktischen Vernunft und verliert dadurch seine lebensorientierende Kraft.

Indem die Erfahrungswissenschaften methodische Unabhängigkeit von vorausgehenden metaphysischen Aussagen erlangen (z. B. die Loslösung von einem metaphysischen Kausalitätsaxiom), bildet sich ein Verständnis von Natur heraus, das losgelöst ist, von lebensweltlichen Gewissheiten. „Die physikalisch erkannte Welt der bewegten und kausal aufeinander einwirkenden Körper verliert den Charakter eines ‚Worin‘ des menschlichen Daseins. Gleichzeitig büßt das theoretische Wissen von dieser Welt, das nicht länger mit der praktischen Vernunft verschwistert ist, seine lebensorientierende Kraft ein.“⁴⁴

2.2.3. Trennung von Philosophie und Weltwissen

Die damit erreichte Versachlichung befreit die objektive Welt von Projektionen der Lebenswelt. Das Problem, das jedoch auftritt, besteht in der Frage, wie das Subjekt der Erkenntnis adäquat beschrieben werden kann. Wenn der Begriff der objektiven Welt erkenntnistheoretisch das Gesamt der nomologisch erklärbaren Zustände und Ereignisse beschreibt, wird unklar, worin die Natur des menschlichen Geistes besteht, der dieser Welt als erkennendes Subjekt gegenübersteht. Sofern er sich selbst zum Gegenstand macht, muss er sich als Teil der objektiven Welt und ihrer Gesetzmäßigkeiten verstehen, als erkennendes Subjekt ist er jedoch von der objektiven Welt unterschieden.

Entscheidend für Habermas' Argumentation ist, dass seit Descartes der physikalisch beschreibbaren Welt das Mentale gegenübertritt, das nicht nomologisch erklärbar ist, und der Begriff der objektiven Welt dementsprechend um das Mentale erweitert werden muss. Zwar kann auch das Mentale zum Gegenstand gemacht werden, die geistige Tätigkeit ist aber nur im Vollzugsmodus zugänglich. Die Unfähigkeit, das tätige Subjekt adäquat in nomologischen Begrifflichkeiten zu beschreiben, zeigt die Grenze der physikalisch verstandenen objektiven Welt auf.⁴⁵

Die zweite Schwierigkeit, die das Phänomen des erkennenden Subjekts einem physikalischen Weltverständnis bereitet, ist die moralisch-praktische Leistung des

⁴³ Vgl. Knapp, M., Herz (2014), 17 f.: „Gottes absolute Macht und Freiheit sind nicht Teil einer für den Menschen erkennbaren objektiven Vernunftordnung. Die Erkenntnis Gottes, seines Willens und seines Handelns, kann nicht auf der Basis einer Erkenntnis der Ordnung der Natur und des Kosmos erfolgen, sondern bleibt ganz auf die Offenbarung Gottes verwiesen.“

⁴⁴ Habermas, J., Weltbilder (2012), 29.

⁴⁵ Ebd., 30 f.

Subjekts. Wahrheitsaussagen innerhalb einer physikalisch verstandenen Welt sind ausschließlich deskriptiv und schließen dadurch Normativität aus. Relevant ist somit nur noch die theoretische Vernunft. Die Unmöglichkeit, der praktischen Vernunft Geltung zu verschaffen, liegt nach Ansicht von Habermas darin, dass in einer physikalisch verstandenen, objektiven Welt der lebensweltliche Hintergrund des erkennenden Subjekts keine Berücksichtigung mehr findet.⁴⁶

Um den Anspruch der praktischen Vernunft nicht aufgeben zu müssen, befragt *Immanuel Kant* das der Welt gegenüberstehende Subjekt nach den Voraussetzungen seiner Erkenntnisfähigkeit. Durch diese Verschiebung ins Transzendente kann er nach den Bedingungen von Erfahrung überhaupt fragen und erreicht dadurch eine noumenale Ebene, die es ihm erlaubt, das Subjekt in seiner Spontanität zu untersuchen. Auf diese Weise kann neben die theoretische Vernunft, die die Welt der Kausalität beschreibt, auch die an die praktische Vernunft gebundene Willensfreiheit treten, die im ‚Reich der Zwecke‘ herrscht.⁴⁷

Indem Kant die Willensfreiheit an das „merkwürdige Faktum eines Gefühls unbedingter Verpflichtung“⁴⁸ bindet, eröffnet sich für Habermas ein Weg, die von Kant transzendental freigelegte noumenale Ebene mit der Lebenswelt zu verbinden. Mit diesem Gefühl verweist Kant auf ein „Hintergrundwissen“⁴⁹, das nur in der praktischen Betätigung der Freiheit gegeben ist und somit „nur im Vollzugsmodus thematisiert werden kann“⁵⁰.

Damit kommt bei Kant nach Ansicht von Habermas erstmals die eigenständige Bedeutung der Lebenswelt, wenn auch noch in transzendentaler Form, in den Blick. In seiner Verstandeskritik zeigt Kant, dass der aller Verstandestätigkeit performativ gegenwärtige Hintergrund „nur dann vergegenständlicht wird, wenn die theoretische Vernunft die Grenzen des legitimen Verstandesgebrauchs überschreitet“⁵¹. Zudem kann Habermas in der Unterscheidung praktischer und theoretischer Vernunft bereits einen „Vorgriff auf die Differenz zwischen Lebenswelt und objektiver Welt entdecken“⁵². Eine Anknüpfung an Kant erfordert jedoch eine Detranszendentalisierung seines Vernunftbegriffs.

Bevor die verschiedenen Phasen der Detranszendentalisierung des kantischen Vernunftbegriffes nachvollzogen werden, die schließlich zu einer Überwindung der metaphysischen Denkform führen, sollen zusammenfassend die metaphysischen Motive dargestellt werden, denen alle bisher dargestellten Denkentwicklungen, inklusive der kantischen kritischen Philosophie unterliegen.

⁴⁶ Ebd., 32.

⁴⁷ Ebd., 33.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., 34.

⁵² Ebd.

2.2.4. Merkmale metaphysischen Denkens

Die zentralen Aspekte metaphysischen Denkens fasst Habermas unter den drei Begriffen Identitätsdenken, Idealismus und starker Theoriebegriff.⁵³

Identitätsdenken: Das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie

Die antike Philosophie ist mit den mythischen Weltbildern darin verbunden, dass in beiden Fällen der Blick auf das Ganze der Wirklichkeit geht. Der Unterschied der antiken Philosophie besteht, wie gezeigt, im begrifflichen Niveau, das durch einen transzendenten Standpunkt erreicht wird. Auf diese Weise kann alles auf ein Erstes als Ursprung des Vielen zurückgeführt werden. „Das Eine und das Viele, abstrakt gefaßt als die Beziehung von Identität und Differenz, ist die Grundrelation, die das metaphysische Denken zugleich als eine logische und ontologische versteht: das Eine ist beides – Grundsatz und Wesensgrund, Prinzip und Ursprung.“⁵⁴ Entsprechend steht das Viele in Abhängigkeit vom Einen und verdankt diesem die Ordnung der Mannigfaltigkeit.

Idealismus: Gleichsetzung von Sein und Denken

Bestimmend für die antike Philosophie war die Gleichsetzung von Sein und Denken, also die platonische Annahme, „daß die einheitsstiftende Ordnung, die der Mannigfaltigkeit der Phänomene als Wesen zugrunde liegt, selber begrifflicher Natur ist“⁵⁵. In der Konsequenz folgt die sprachliche Ordnung der Dinge der idealen Ordnung des Seins selbst und partizipiert an dessen All-Einheit, sowie an der Allgemeinheit, der Notwendigkeit und Überzeitlichkeit der Ideen.⁵⁶

Mit der damit gegebenen Differenz von Idee und Materie ist die Grundspannung zwischen zwei Formen von Erkenntnis angelegt: auf Empirie gestützte diskursive und auf intellektuelle Anschauung gestützte anamnetische Erkenntnis. Als Grundirrtum des Idealismus sieht Habermas die „paradoxe Entgegensetzung von Idee und Erscheinung, Form und Materie“⁵⁷ an. Im Rekurs auf die Ideen als das eigentliche Sein der stofflichen Dinge wird das Konkrete der materiellen Dinge als nicht seiend ausgeblendet. Dabei stellen die Ideen jedoch nur die Verdopplung der materiellen Dinge ins Ideelle dar. Das eigentlich nicht Seiende, die empirischen Einzeldinge, werden durch die Ideen ausgedrückt, da sie selbst erst aus der Abstraktion von diesen hervorgegangen sind.

Durch den Wandel der antiken Metaphysik in Bewusstseinsphilosophie wird versucht, dieses Problem zu lösen. Im Nominalismus wird die Verknüpfung von

⁵³ Habermas, J., *Motive* (1989), 36.

⁵⁴ Ebd., 37.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 38.

⁵⁷ Ebd.

Sein und Sprache gelöst, indem die Begriffe zu bloßen Namen herabgestuft werden, die das erkennende Subjekt den Dingen zuteilt. Im Empirismus werden schließlich die Einzeldinge in die ihnen zugrunde liegenden Sinneseindrücke aufgelöst, auf deren Grundlage Begriffe erst entstehen.⁵⁸

Die Frage, wie Begriff und Sein, Erkenntnis und Empirie, in ihrer Einheit erfasst werden können, führt in der idealistischen Philosophie zur Erneuerung der Ideenlehre und des Idealismus auf der Grundlage der Subjektivität. Damit wird der „Paradigmenwechsel von der Ontologie zum Mentalismus“⁵⁹ vollzogen. Nicht mehr ein ideales Eines, sondern das Selbstbewusstsein bildet von nun an den Grund der Erkenntnis des Vielen. „Das Selbstbewußtsein wird entweder als spontane Quelle transzendentaler Leistungen in eine fundamentale Stellung gebracht oder als Geist selbst zum Absoluten erhoben.“⁶⁰ Metaphysik wird zu einer Theorie der Subjektivität, da auch der Idealismus am Vorrang der Identität vor der Differenz wie auch der Idee vor der Materie festhält und diesen Vorrang neu zu begründen versucht.

Starker Theoriebegriff: Vorrang der Theorie vor der Praxis

Das dritte Merkmal, das sich nach Ansicht von Habermas durch jede Form metaphysischen Denkens zieht, ist der Vorrang der Theorie vor der Praxis. „In der Verachtung von Materialismus und Pragmatismus überlebt etwas vom absolutistischen Verständnis einer Theorie, die sich nicht nur über Empirie und Einzelwissenschaften erhebt, sondern ‚rein‘ ist im Sinne der kathartischen Tilgung aller Spuren ihres irdischen Entstehungszusammenhangs.“⁶¹ In der Ausblendung von Interessen außerhalb der Theorie wird das Motiv des Identitätsdenkens aufgegriffen. Alle Prämissen einer metaphysischen Theorie liegen in ihr selbst und erheben dadurch den Anspruch, die Totalität erfassen zu können.

2.3. Detranszendentalisierung der Vernunft

Im Zuge der Detranszendentalisierung wurden alle drei Motive der Metaphysik problematisiert. Habermas sieht im Wesentlichen vier Entwicklungen, durch die die klassische Metaphysik, aber auch die transzendentalphilosophische Subjektphilosophie ihre Tragfähigkeit verlieren. Als Ergebnis dieser vier Entwicklungen lassen sich entsprechend vier Charakteristika eines nachmetaphysischen Denkens identifizieren, wie sie eingangs bereits eingeführt wurden.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd., 39.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., 40.

2.3.1. Verfahrensrationalität

Mit der Herausbildung naturwissenschaftlichen Denkens geht ein neuer Typus von Rationalität einher, der das auf das Ganze gerichtete Denken der Metaphysik herausfordert. Mit der Verfahrensrationalität steht eine neue Begründungsforderung im Raum, die das Erkenntnisprivileg der Philosophie grundsätzlich in Frage stellt.⁶² Die Voraussetzung eines jeden metaphysischen Vernunftbegriffs liegt in der Annahme, dass die Welt im Ganzen vernünftig strukturiert ist. „Das Ganze der Wirklichkeit lässt sich demnach begreifen als durch die Vernunft geordnet und zusammengehalten.“⁶³

Der Vernunftbegriff der modernen Wissenschaften bemisst sich dagegen an der Rationalität des Verfahrens. „Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozess des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt“⁶⁴. Über die Vernunfthaftigkeit des Ganzen der Wirklichkeit können moderne Erfahrungswissenschaften daher keine Aussage mehr treffen, insofern sie immer nur bestimmte Bereiche der Wirklichkeit untersuchen. Das gilt nicht nur für die empirisch verfahrenen Erfahrungswissenschaften, sondern gleichermaßen für die hermeneutisch verfahrenen Geisteswissenschaften. Eine vorgängige Einheit der Wirklichkeitsbereiche kann unter den Bedingungen einer Verfahrensrationalität nicht garantiert werden.

Das so erreichbare Wissen ist durch seine hypothetische Form charakterisiert. Alles Wissen der Wissenschaften ist hypothetisch und muss sich je neu überprüfen lassen, indem die Rationalität empirisch oder durch Kohärenz mit anderen Erkenntnissen aufgezeigt wird. Darin unterscheidet sich der „Fallibilismus wissenschaftlicher Theorien“⁶⁵ von einer Philosophie, die sich auf letzte, unhintergehbare Gründe bezieht, die selbst nicht mehr fallibel sind. Wenn die Philosophie mit den Erfahrungswissenschaften im Gespräch bleiben soll, muss sie sich auf deren Verfahrensrationalität einlassen, d. h. in ein nachmetaphysisches Denken übergehen.

2.3.2. Geschichtliche und gesellschaftliche Situiertheit

Nach den Naturwissenschaften entstehen im 19. Jahrhundert auch die historisch-hermeneutischen Wissenschaften, welche die Historizität und Kontingenz auch der Vernunft ins Bewusstsein rufen. Dadurch wird die Überzeugungskraft einer schein-

⁶² Ebd., 41.

⁶³ Knapp, M., Christsein (2006), 41.

⁶⁴ Habermas, J., Motive (1989), 42 f.

⁶⁵ Ebd., 44.

bar überzeitlichen, nicht-situierten Vernunft untergraben.⁶⁶ Diese mangelnde Situietheit wird besonders deutlich an Kants transzendentalen Subjekt, das als Erkenntnissubjekt, frei von aller Verstricktheit, der Welt im Ganzen gegenübersteht. Die historisch-hermeneutisch arbeitenden Humanwissenschaften erweisen jedoch „die leibliche, soziale und geschichtliche Situietheit der Einzelmenschlichen Existenz und schreiben dieser Situietheit eine erkenntnistheoretische Bedeutung zu“⁶⁷. Welterschließung und -konstitution können daher nicht mehr als die Leistung eines transzendentalen Subjekts verstanden werden. Vielmehr muss auch das erkennende Subjekt selbst in seiner geschichtlichen Besonderheit erfasst werden. Dies gelingt durch eine Orientierung am „Paradigma der Verständigung“⁶⁸, das Habermas zur Grundlage seines nachmetaphysischen Verständnisses einer kommunikativen Vernunft erhebt.

2.3.3. Linguistic turn

Die Berücksichtigung der Situietheit des Subjekts erfordert den „Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie“⁶⁹. Erst auf der Grundlage der Einsicht, dass Sprache kein äußeres Instrument ist, mit deren Hilfe Gegenständen Namen zugeordnet werden, ohne auf das Denken des Sprechers Einfluss zu nehmen, kann die Bedeutung des lebensweltlichen Hintergrunds in den Blick kommen. Der Wechsel zur Sprachphilosophie eröffnet die Möglichkeit, über eine Analyse der grammatischen Ausdrücke Urteile über die intersubjektive Gültigkeit von Aussagen treffen zu können. Der selbstbezügliche Charakter von Sprache, der über den semantischen Gehalt der Aussage hinaus auch Rückschlüsse auf die Intention des Sprechers erlaubt, wird über die Analyse von Sprechakten und den damit verbundenen Geltungsansprüchen aufgedeckt.⁷⁰ Im Paradigma der Verständigung geht es nicht nur um ein sachgemäßes Verständnis des semantischen Gehaltes einer Aussage, sondern um gelingende Kommunikation. Die erkenntniskritische Dimension der kantischen Philosophie wird in der Sprachphilosophie insofern aufgenommen, als sie auf die Voraussetzungen hinweist, „die erfüllt sein müssen, damit Kommunikationsteilnehmer sich über etwas in der Welt verständigen können“⁷¹. In diesem Sinne ist Sprachphilosophie eine Reflexion auf eine kommunikative Rationalität, die anschlussfähig ist für den prozeduralen, problemlösenden Charakter der modernen Wissenschaften.

⁶⁶ Ebd., 41.

⁶⁷ Knapp, M., Christsein (2006), 41.

⁶⁸ Habermas, J., Motive (1989), 59.

⁶⁹ Ebd., 41.

⁷⁰ Ebd., 54.

⁷¹ Knapp, M., Christsein (2006), 42.

2.3.4. Zusammenhang von Theorie und Praxis

Schließlich kommt die Einbettung theoretischer Leistungen in praktische Lebenszusammenhänge in den Blick, wodurch die Praxis und der lebensweltliche Hintergrund zu einem philosophischen Thema aufgewertet werden.⁷² Damit wird gezeigt, dass Genesis und Geltung nicht unabhängig voneinander bestehen, sondern Theorien in praktischem Handeln wurzeln. So muss der Vorrang der Theorie vor der Praxis aufgegeben werden und die Philosophie auf einen eigenständigen theoretischen Zugriff auf die Wirklichkeit verzichten. Will die Philosophie nicht darauf verzichten, das Ganze der Wirklichkeit zum Thema zu machen, muss sie sich nach Ansicht von Habermas auf das vortheoretische Wissen zurückwenden und „die Sinnesfundamente der wissenschaftlichen Theoriebildung in der vorwissenschaftlichen Praxis“⁷³ freilegen.

Damit ist die Brücke zur Lebenswelt geschlagen, mittels derer auch in einer nachmetaphysischen Philosophie noch Aussagen über Weltbilder getroffen werden können. Wie kann eine derart dezentrierte Philosophie, die aufgrund der Verfahrensrationalität jeden metaphysischen Einheitspunkt verloren hat, von dem aus Weltbilder einer Beurteilung unterzogen werden könnten, sich noch begründet zu Weltbildern verhalten?

2.4. Die Herausbildung der kommunikativen Vernunft

Um die Bedeutung der Lebenswelt für Habermas' Vernunftkonzept verstehen zu können, muss zunächst seine Theorie des kommunikativen Handelns erläutert werden, um anschließend zu zeigen, in welcher Weise (religiöse) Weltbilder auch für Habermas' Verständnis kommunikativer Vernunft noch von Bedeutung sind.

Wie gezeigt, richtet sich Habermas mit seinem kommunikativen Vernunftbegriff gegen eine Gleichsetzung der Vernunft mit instrumentellem Handeln. Weiterhin besteht dessen Anspruch darin, die Aporien zu überwinden, die mit der Entscheidung für das mentalistische Paradigma wirksam wurden. Dabei greift Habermas *Georg Wilhelm Friedrich Hegels* Kritik an der Subjektphilosophie Kants auf. Hegel kritisiert, dass Kant das Subjekt der Außenwelt gegenüberstelle und so einer mentalistischen Position ver falle. Erst durch die dualistische Gegenüberstellung von Mentalem und Nicht-Mentalem entsteht jedoch das Problem, diese Kluft überwinden zu müssen. Hegel verweist demgegenüber darauf, dass das Subjekt sich immer schon in Kontexte verstrickt vorfindet. Deshalb besteht für ihn gar nicht die Notwendigkeit, dass das „erkennende, sprechende und handelnde Subjekt [...] eine

⁷² Habermas, J., *Motive* (1989), 41 f.

⁷³ Ebd., 57.

Kluft zwischen sich und einem von ihm separierten Anderen⁷⁴ überbrücken muss. Ausgangspunkt ist daher nicht das mentalistisch gedachte Subjekt, sondern das im Sprechen und Handeln schon verbundene Innen und Außen des Akteurs. Dies hat zur Folge, dass der Kontext des jeweiligen Sprechens und Handelns in seiner geschichtlichen Variabilität an Bedeutung gewinnt. Hegel greift dieses Problem auf, indem er die Geschichte als Selbstentfaltung des Geistes versteht und eine Versöhnung aller Wirklichkeit im absoluten Geist zu erreichen versucht. Dieses Ganzheitsmotiv ist für Habermas unter nachmetaphysischen Vorzeichen nicht mehr zu erreichen. Sein Entwurf einer kommunikativen Vernunft stellt einen Versuch dar, an einer allgemeinen Vernunft festhalten zu können, die sich Auskunft geben kann über die Vernunfthaftigkeit ihrer Zielsetzungen, ohne dabei eine vernünftige Strukturierung der Wirklichkeit im Ganzen annehmen zu müssen.

2.4.1. Die Theorie des kommunikativen Handelns

Habermas bearbeitet die Sprache als Verkörperung der Vernunft im Kontext seiner Theorie des kommunikativen Handelns. Zuvorderst geht es ihm um eine Handlungstheorie, mit deren Hilfe er die gesellschaftstheoretische Frage beantworten kann, wie soziale Ordnung möglich ist. Dieser Frage entspricht, so Habermas, „die handlungstheoretische Frage, wie (mindestens zwei) Interaktionsteilnehmer ihre Handlungspläne so koordinieren können, daß Alter seine Handlungen an Egos Handlungen konfliktfrei, jedenfalls unter Vermeidung des Risikos eines Abbruchs der Interaktion ‚anschließen‘ kann“⁷⁵.

Zur Beantwortung der handlungstheoretischen Fragestellung unterscheidet Habermas zwischen zwei Handlungsbegriffen, dem ‚zwecktätigen‘ und dem ‚verständigungsorientierten‘ Handeln. Nimmt man jeweils die Perspektive der ersten Person ein, geht es im ersten Fall dem Akteur ausschließlich um die Durchsetzung seines Handlungsziels. Das Handlungsziel wird als kausal bewirkter Zustand in der objektiven Welt verstanden.⁷⁶ Das gilt auch dann noch, wenn zwecktätiges Handeln als sprachliches Handeln verstanden wird.

Wenn der Akteur zur Erreichung seines Handlungsziels auf die Mitwirkung eines anderen angewiesen ist, muss er mit diesem kommunizieren. Erfolgsorientiertes Handeln wird dann zu strategischem Handeln. Der Akteur versucht den anderen derart von außen zu beeinflussen (etwa durch Drohungen oder Versprechungen), dass er sein Handlungsziel erreicht. Der Erfolg des strategischen Handelns hängt

⁷⁴ Habermas, J., *Wege* (2006), 195. Hegels Kritik an Kants Subjektverständnis ist auch von elementarer Bedeutung für Pannenberg und Honneth; vgl. Kap. 5.1.3, 85 ff. sowie Kap. 6.1, 232 ff.

⁷⁵ Habermas, J., *Moralbewußtsein* (1983), 144.

⁷⁶ Habermas, J., *Handlungen* (1989), 66.

davon ab, „wie die egoistischen Nutzenkalküle ineinandergreifen“⁷⁷. Wenn die Interessen sich nicht mehr in Einklang bringen lassen, scheidet die Handlung, oder die strategische Handlung wird umgestellt auf eine verständigungsorientierte Handlung. Das entscheidende Merkmal verständigungsorientierten Handelns liegt darin, dass es schon in der Formulierung des Handlungsziels auf die Kommunikation angewiesen ist. „Beim verständigungsorientiertem Handeln ist die Sprache das Medium der Handlungskoordination; die Akteure stimmen ihre Handlungspläne aufeinander ab, indem sie sich über die Handlungssituation, ihre jeweiligen Ziele und die zu erwartenden Konsequenzen verständigen.“⁷⁸

Die handlungstheoretische Grundfrage, wie die Handlungen von mindestens zwei Interaktionspartnern koordiniert werden können, überführt Habermas deshalb in die Frage, was die Voraussetzungen für das Gelingen kommunikativen Handelns sind. Kommunikatives Handeln „bezieht sich auf die Interaktion von mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten, die (sei es mit verbalen oder extraverbalen Mitteln) eine interpersonale Beziehung eingehen. Die Akteure suchen eine Verständigung über die Handlungssituation, um ihre Handlungspläne und damit ihre Handlungen einvernehmlich zu koordinieren.“⁷⁹

Die entscheidende Frage ist damit die nach den Bedingungen von Verständigung. Wie sich zeigen wird, ist Verständigung nicht allein vom Verstehen eines grammatischen Ausdrucks abhängig, sondern durch „die Bindungsenergien der *Sprache selbst*“⁸⁰ begründet. „Das Konzept des kommunikativen Handelns entfaltet die Intuition, daß der Sprache das Telos der Verständigung innewohnt“⁸¹. Diesen verständigungsorientierten Geltungsanspruch der Sprache entfaltet Habermas mit Hilfe der Formalpragmatik.

2.4.2. Formalpragmatik

Die Frage nach den Voraussetzungen des richtigen Verständnisses eines Satzes erschöpft sich nicht in der Analyse syntaktischer und semantischer Konstruktion, sondern zielt ganz wesentlich auf die pragmatische Dimension der Sprache. „Die bedeutungstheoretische Grundfrage, was es heißt, die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks zu verstehen, läßt sich nicht isolieren von der Frage, in welchem Kontext dieser Ausdruck als gültig akzeptiert werden darf“⁸². Die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks zu verstehen, heißt auch zu wissen, wie er angewendet wer-

⁷⁷ Habermas, J., *Moralbewußtsein* (1983), 144.

⁷⁸ Knapp, M., *Gottes Herrschaft* (1993), 510.

⁷⁹ Habermas, J., *Kommunikatives Handeln* Bd. I (2011), 128.

⁸⁰ Habermas, J., *Handlungen* (1989), 69.

⁸¹ Ebd., 75.

⁸² Ebd., 76.

den kann. Ein Missverständnis eines Satzes kann nicht nur auf einem falschen semantischen Verständnis fußen, sondern auch auf einer Verwendung in einem falschen Kontext, weshalb die pragmatische Dimension für die Analyse der Verwendungsweise sprachlicher Ausdrücke unerlässlich ist.

Durch die Analyse der Sprachverwendung in Sprechhandlungen werden die formalen Regeln sichtbar, welche die Bindungsenergie der Sprache erklären. Ein Sprechakt setzt sich aus mehreren Bestandteilen zusammen: Er hat einen propositionalen Gehalt und stellt eine Beziehung zwischen Sprecher und Hörer her. Ein adäquates Verständnis dieses Aussagesatzes setzt voraus, dass neben der propositionalen Dimension auch die illokutionäre Dimension berücksichtigt wird. „Mit *illokutionären Akten* vollzieht der Sprecher eine Handlung, indem er etwas sagt.“⁸³ Durch den illokutionären Bestandteil des Sprechaktes führt der Sprecher eine Sprechhandlung aus und stellt durch den verwendeten performativen Ausdruck eine Beziehung zu dem Hörer her. Entsprechende Ausdrücke sind z. B. Behauptungen, Versprechen, Befehle, Geständnisse etc.⁸⁴ Der illokutionäre und der propositionale Aspekt einer Sprechhandlung können voneinander unterschieden werden, wodurch sich die Möglichkeiten der Bedeutung eines Ausdrucks erhöhen. Kommunikation geschieht zugleich auf der Inhalts- wie auf der Beziehungsebene.

„Kommunikativ verwendete Sätze dienen gleichzeitig dazu, Intentionen (oder Erlebnisse) eines Sprechers zum Ausdruck zu bringen, Sachverhalte (oder etwas in der Welt Begegnendes) darzustellen und Beziehungen mit einem Adressaten einzugehen. In diesen drei Funktionen spiegeln sich die drei grundlegenden Aspekte des: sich/ über etwas/ mit einem Anderem/ Verständnisses.“⁸⁵

Gelingende Kommunikation zwischen Sprecher und Hörer hängt, so Habermas, an der Übereinstimmung der Ebenen. Sprecher und Hörer müssen sowohl auf der Inhaltsebene, also bezüglich der Bedeutung eines Sachverhalts, als auch auf der Beziehungsebene, also bezüglich der Bedeutung, die der geäußerte Sachverhalt in einem gegebenen Kontext für den Sprecher und den Hörer hat, übereinstimmen. Die angestrebte Übereinkunft auf den verschiedenen Ebenen bietet die Grundlage für „eine Handlungs koordinierung auf kommunikativem Wege“⁸⁶.

Die Kriterien für eine gelingende Handlungs koordinierung sind die Geltungsansprüche, die in einem Sprechakt implizit erhoben werden.

„Es liegt in der kommunikativen Absicht des Sprechers, (a) eine im Hinblick auf den gegebenen normativen Kontext *richtige* Sprechhandlung zu vollziehen, damit eine als legitim anerkannte interpersonale Beziehung zwischen ihm und dem Hörer zustande kommt; (b) eine *wahre* Aussage (bzw. *zutreffende* Existenzvoraussetzung) zu machen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers

⁸³ Habermas, J., *Kommunikatives Handeln* Bd. I (2011), 389.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Habermas, J., *Handlungen* (1989), 76 f.

⁸⁶ Knapp, M., *Gottes Herrschaft* (1993), 514.

übernimmt und teilt; und (c) Meinungen, Absichten, Gefühle, Wünsche usw. wahrhaftig zu äußern, damit der Hörer dem Gesagten Glauben schenkt.“⁸⁷

Die von Habermas rekonstruierten Geltungsansprüche (a) der normativen Richtigkeit, (b) der propositionalen Wahrheit und (c) der subjektiven Wahrhaftigkeit können vom Hörer eines Sprechaktangebotes abgelehnt werden, weshalb sie ihre Gültigkeit in der Kommunikation immer wieder unter Beweis stellen müssen.⁸⁸ So verweist die Möglichkeit der Ablehnung der Geltungsansprüche auf die Notwendigkeit, die intersubjektive Anerkennung der Geltungsansprüche durch Gründe zu plausibilisieren. Der Hörer nimmt implizit oder explizit in der Reaktion auf ein Sprechaktangebot Stellung zu den Geltungsansprüchen. Jeden einzelnen kann er als begründet anerkennen oder als unbegründet ablehnen. Um einen Sprechakt verstehen zu können, muss der Hörer „die Art von Gründen kennen, mit denen der Sprecher seinen Anspruch, daß bestimmte Wahrheitsbedingungen erfüllt sind, gegebenenfalls einlösen könnte. Einen Aussagesatz versteht man, wenn man weiß, welche Art von Gründen ein Sprecher anführen müßte, um einen Hörer davon zu überzeugen, daß er berechtigt ist, für den Satz einen Wahrheitsanspruch zu erheben.“⁸⁹

Da auch der Sprecher prinzipiell in der Lage ist, die Berechtigung der von ihm erhobenen Geltungsansprüche mit Gründen zu rechtfertigen, ist „eine interne Verknüpfung der Geltungsansprüche mit einem Potential von Gründen“⁹⁰ gegeben. Durch die implizite wechselseitige Verpflichtung von Sprecher und Hörer, die Annahme oder Ablehnung der Geltungsansprüche durch Gründe zu kommunizieren, verbindet der in kommunikativer Absicht geäußerte Sprechakt die beiden Kommunikationspartner, eröffnet also die illokutionäre Dimension des Sprechaktes. Indem Hörer und Sprecher Bezug nehmen auf die kritisierbaren Geltungsansprüche, orientieren sie sich bereits an einer rationalen Verständigung, d. h. der begründeten Gewährleistung von Geltungsansprüchen.⁹¹ Die Anerkennung von Geltungsansprüchen führt Habermas nicht auf eine „empirisch motivierende Kraft eines mit Sprechhandlungen kontingent verknüpften Sanktionspotentials“ zurück, sondern auf „die rational motivierende Kraft der Gewährleistung von Geltungsansprüchen“⁹².

Im Ergebnis bedeutet dies, dass wir eine Sprechhandlung dann verstehen, „wenn wir die Art von Gründen kennen, die ein Sprecher anführen könnte, um einen Hörer davon zu überzeugen, daß er unter den gegebenen Umständen berech-

⁸⁷ Habermas, J., *Kommunikatives Handeln* Bd. I (2011), 413.

⁸⁸ Habermas, J., *Handlungen* (1989), 80.

⁸⁹ Ebd., 79 f.

⁹⁰ Knapp, M., *Gottes Herrschaft* (1993), 515.

⁹¹ Habermas, J., *Handlungen* (1989), 80.

⁹² Habermas, J., *Kommunikatives Handeln* Bd. I (2011), 406.

tigt ist, Gültigkeit für seine Äußerung zu beanspruchen – kurz: wenn wir wissen, was sie akzeptabel macht“⁹³.

Dies gilt jedoch nicht nur für kommunikativ verwendete Sätze, also Sätze, die auf Verständigung ausgerichtet sind, sondern gleichermaßen für zweckorientierte Handlungen, in denen ein Sprecher „Sprechhandlungen mit Absichten verknüpft und für Ziele instrumentalisiert, die mit der Bedeutung des Gesagten in einem nur kontingenten Zusammenhang stehen“⁹⁴. In Anschluss an J. L. Austin bezeichnet Habermas einen solchen Akt als perlokutionären Akt.⁹⁵ In diesem gibt der Sprecher, im Unterschied zum illokutionären Akt, seine Absichten nicht oder nicht vollständig zu erkennen, sondern versucht den Hörer in einer bestimmten Weise zu beeinflussen, um das nicht offengelegte Ziel zu erreichen. Doch liegt auch einem perlokutionären Akt ein verständigungsorientierter Sprachgebrauch zugrunde, wenn der Sprecher versucht, mit Hilfe kommunikativer Akte den Hörer in einer bestimmten Weise zu beeinflussen. Die einem verständigungsorientierten Handeln zugrunde liegenden illokutionären Sprechakte erweisen sich damit als normativ. Auch ein perlokutionärer Sprechakt setzt einen illokutionären Sprachgebrauch voraus, um das gesetzte Ziel zu erreichen. „So werden die rein illokutionären Sprechakte zum kritischen Maßstab jeglicher Sprachverwendung.“⁹⁶

Habermas rekonstruiert, wie gezeigt, die drei Geltungsansprüche einer verständigungsorientierten Sprechhandlung: ein Wahrheitsanspruch im Blick auf eine gemachte Aussage bzw. deren Existenzpräsuppositionen, ein Wahrhaftigkeitsanspruch im Blick auf die Intention des Sprechers und ein Richtigkeitsanspruch für die vorausgesetzten Normen und Werte.⁹⁷ Allerdings werden nicht bei jeder Sprechhandlung alle Geltungsansprüche gleichermaßen betont. Vielmehr wird jeweils einer besonders hervorgehoben. Dem Wahrheitsanspruch korrespondiert eine konstative Sprechhandlung mit Aussagesätzen, dem Wahrhaftigkeitsanspruch eine expressive Sprechhandlung mit Erlebnissätzen und dem Richtigkeitsanspruch eine regulative Sprechhandlung mit Aufforderungs- bzw. Absichtssätzen. Mit allen drei Typen von Sprechhandlungen kann der Sprecher sich auf Fragen der äußeren Natur, der Gesellschaft wie auch der inneren Natur, d. h. sich selbst, beziehen.⁹⁸

Bei aller Unterscheidung müssen dennoch immer alle drei Geltungsansprüche gleichzeitig erhoben werden. Den drei Geltungsansprüchen entsprechen die drei fundamentalen und damit auch universalen Weltbezüge, durch die die Welt erschlossen wird. Durch die Sprache grenzt sich das Subjekt, also Sprecher wie Hörer, gegenüber der Umwelt ab, „die es in der propositionalen Einstellung eines Beob-

⁹³ Habermas, J., *Handlungen* (1989), 80 f.

⁹⁴ Habermas, J., *Kommunikatives Handeln* Bd. I (2011), 390.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Knapp, M., *Gottes Herrschaft* (1993), 517.

⁹⁷ Habermas, J., *Handlungen* (1989), 79.

⁹⁸ Habermas, J., *Moralbewußtsein* (1983), 148.

achters vergegenständlicht“ (Geltungsanspruch der Wahrheit), gegenüber jener Umwelt, „die es in der performativen Einstellung eines Beteiligten erfährt“ (Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit) und „gegen seine eigene Subjektivität“⁹⁹ (Geltungsanspruch der subjektiven Wahrhaftigkeit). Mittels des Sprechaktes werden die verschiedenen Weltbezüge thematisiert und für Sprecher und Hörer erschlossen. Durch die sprachliche Verständigung über etwas in der Welt werden die Kommunikationspartner in die Lage versetzt, „sich in der Welt zu orientieren, sich mit ihr auseinanderzusetzen und sich ihrer zu bemächtigen“¹⁰⁰. Aufgrund der prozessualen Welterschließung ist es zu keinem Zeitpunkt möglich, die Welt in ihrer Ganzheit zu erschließen. Stets werden nur Teile der Welt sprachlich thematisiert und die damit verbundenen Geltungsansprüche möglicher Kritik ausgesetzt.

2.4.3. Die Bedeutung der Lebenswelt für verständigungsorientiertes Handeln

Nachdem oben bereits die allgemeinen Charakteristika der Lebenswelt in Unterscheidung zu objektiver Welt und Alltagswelt dargelegt wurden, muss nun die Bedeutung der Lebenswelt für verständigungsorientiertes Handeln in den Blick genommen werden. Da die Geltungsansprüche als detranszendentalisierte ihre Überzeugungskraft nur innerhalb des kommunikativen Handelns entfalten können, muss Habermas zeigen, wie die Geltungsansprüche in die Lebenswelt eingebettet sind.

Die in den Geltungsansprüchen ausgedrückten Idealisierungen sind dem Sprecher nicht als explizites Wissen gegeben, sondern verdanken sich einer „Sprachkompetenz [...], über die die Sprecher in der Form eines impliziten Wissens vorreflexiv verfügen“¹⁰¹. Plausibilisiert werden die Geltungsansprüche deshalb zunächst mittels eines unthematischen Wissens, auf dessen pragmatische und semantische Voraussetzungen sich die an der Kommunikation Beteiligten stützen. Habermas unterscheidet hierbei zwischen „situationsbezügliche[m] Horizontwissen“¹⁰², „themenabhängige[m] Kontextwissen“¹⁰³ und „lebensweltliche[m] Hintergrundwissen“¹⁰⁴. Situationsbezügliches Horizontwissen bezeichnet die jeweils wahrgenommene Umgebung, themenabhängiges Kontextwissen bezeichnet das Wissen, das in einer bestimmten Kultur als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.

⁹⁹ Habermas, J., *Universalpragmatik* (2010), 437.

¹⁰⁰ Knapp, M., Herz (2014), 35.

¹⁰¹ Habermas, J., *Handlungen* (1989), 89.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd., 90.

Hier ist jedoch vor allem das lebensweltliche Hintergrundwissen von Bedeutung. Wie die beiden anderen Formen stellt auch das lebensweltliche Hintergrundwissen ein Wissen dar, das in der Kommunikation vorausgesetzt wird und „ein vorgängiges und als unproblematisch empfundenes Miteinander-Verständigtsein“¹⁰⁵ sichert. Im Unterschied zu den beiden anderen Formen lässt es sich jedoch nicht ohne Weiteres intentional thematisieren, sondern bildet eine „Tiefenschicht unthematischen Wissens, in der das immer noch vordergründige Horizont- und Kontextwissen wurzeln“¹⁰⁶.

Lebensweltliches Wissen ist erstens charakterisiert durch den Modus „*unvermittelte[r] Gewissheit*“¹⁰⁷. Unter Normalumständen hat der Mensch keine Distanz zu diesem Wissen. Somit ist es auch nur in einem defizienten Sinne Wissen, da es erst zum Gegenstand wird, wenn es in seiner Selbstverständlichkeit problematisch und sein Geltungsanspruch angezweifelt wird. In diesem Fall wird es zu fehlbarem Wissen und verliert den Charakter unvermittelter Gewissheit. „Absolute Gewissheiten bleiben unerschütterlich, bis sie schockartig zerfallen; denn im strikten Sinne der Fehlbarkeit stellen sie überhaupt kein Wissen dar.“¹⁰⁸

Als unvermittelte Gewissheit ist es nicht auf bestimmte Bereiche beschränkt, sondern ist zweitens durch eine „*totalisierende Kraft*“¹⁰⁹ ausgezeichnet, d. h. es bildet eine Totalität, die zwar nicht festgelegt ist und einem steten Wandel unterliegt, die jedoch nicht transzendiert werden kann. Diese Totalität bildet die Grundlage einer jeden Gesprächssituation und liegt deshalb auch jeder (wissenschaftlichen) Objektivierung der Welt voraus.

Das dritte Charakteristikum lebensweltlichen Wissens ist dessen „*Holismus*“¹¹⁰, d. h. das Wissen um die Lebenswelt kann nicht in einzelne Teile zerlegt werden, sondern alle Teile verweisen aufeinander als Teile des Ganzen. Die Lebenswelt als Ganze kann nicht zur Disposition gestellt werden, da sie Voraussetzung aller Verständigung und damit Selbst- und Welterschließung ist. Sie erzeugt einen Sinnzusammenhang, ohne den menschliches Zusammenleben nicht denkbar ist.¹¹¹ Dies hat jedoch nicht zur Folge, dass in der Lebenswelt verankerte Überzeugungen nicht erschüttert werden können. Vielmehr können auch Elemente, die ursprünglich eine lebensweltliche Hintergrundannahme bilden, aus diesem Kontext herausgelöst werden und ihre Fraglosigkeit verlieren. Dadurch verliert die Lebenswelt zwar nicht ihre die Verständigung ermöglichende Bedeutung. Es wird jedoch möglich, Ele-

¹⁰⁵ Knapp, M., Gottes Herrschaft (1993), 519.

¹⁰⁶ Habermas, J., Handlungen (1989), 90.

¹⁰⁷ Ebd., 92.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd., 93.

¹¹¹ Knapp, M., Gottes Herrschaft (1993), 520 f.

mente der Lebenswelt einer kritischen Überprüfung zu unterziehen, indem sie aus eben dieser herausgelöst werden.

2.5. Eine nachmetaphysische kommunikative Vernunft

Bezieht man das von Habermas entwickelte Vernunftverständnis auf die eingangs dargestellten Probleme metaphysischer Philosophie, stellt sich die Frage, welche Ansprüche metaphysischen Denkens unter nachmetaphysischen Denkvoraussetzungen aufgegeben werden müssen – und welche unter modifizierten Umständen aufrechterhalten werden können.

Sowohl das Einheitsmotiv, die Gleichsetzung von Sein und Sprache wie auch der Vorrang der Theorie vor der Praxis können in ihrer klassischen metaphysischen Form im Rahmen einer kommunikativen Vernunft keine Geltung mehr beanspruchen.

„Die in dieser Formalpragmatik einer verständigungsorientierten Rede grundlegende kommunikative Vernunft ist weder eine substantielle, mit der Welt und ihrer Geschichte unverlierbar gegebene Vernunft im Sinne der metaphysischen Tradition oder Hegels, noch ist sie eine im (transzendentalen) Subjekt begründete Vernunft. Sie ist vielmehr eine in intersubjektiven Verständigungsprozessen angelegte und von ihnen zu verwirklichende Vernunft. Sie hat daher einen *prozeduralen* Charakter, weil sei in einem bestimmten rationalen Verfahren begründet ist.“¹¹²

Aufgrund der untrennbaren Verbindung von Verständigung und Vernunft stellt sich die Frage, welche Bedeutung den in der Kommunikation erhobenen Geltungsansprüchen zukommt. Ein Grundsatz der situierten Vernunft ist, dass die Geltungsansprüche nicht unabhängig von der konkreten Verständigung Gültigkeit beanspruchen können. Zugleich beansprucht Habermas, die Konsequenz vermeiden zu können, dass Geltungsansprüche ausschließlich in der konkreten Verständigungssituation Gültigkeit haben. Dies würde zu einem prinzipiellen Relativismus oder Kontextualismus führen, der eine normative Verständigung über die eigene Kulturgrenze hinaus nicht zulässt. Deshalb ist es die Aufgabe der Philosophie zu zeigen, wie Situierung und eine den jeweiligen Kontext transzendierende Normativität, wie Genesis und Geltung zusammengedacht werden können.

Der Geltungsanspruch von Propositionen und Ausdrücken „wird jeweils hier und jetzt, in bestimmten Kontexten erhoben und mit faktischen Handlungsfolgen akzeptiert oder zurückgewiesen“¹¹³. Zugleich impliziert der Geltungsanspruch eine Gültigkeit über die konkrete Situation hinaus, da die erhobenen Gründe für alle sprach- und handlungsfähigen Wesen prinzipiell verständlich sein sollen. Diese

¹¹² Knapp, M., Herz (2014), 36.

¹¹³ Habermas, J., Einheit (1989), 179.

Idealisierung erhebt die universale sprachliche Verständigung zur regulativen Idee von kommunikativer Vernunft. Richtig verstanden ist diese regulative Idee jedoch nur, wenn ihr sprachlicher und damit kontingenter Ursprung im Blick bleibt. Worin gute Gründe für einen erhobenen Geltungsanspruch bestehen, bleibt kontextabhängig und damit kontingent. Dass die Gründe Gültigkeit beanspruchen, transzendiert die Situation, indem der Gültigkeitsanspruch sich nicht nur auf die reale, sondern auch auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft richtet.¹¹⁴ Damit zeigt sich das „Janusgesicht“¹¹⁵ der Geltungsansprüche: „als Ansprüche transzendieren sie jeden lokalen Kontext; zugleich müssen sie hier und jetzt erhoben sowie faktisch anerkannt werden, wenn sie das koordinationswirksame Einverständnis von Interaktionsteilnehmern tragen sollen. Das transzendierende Moment *allgemeiner* Geltung sprengt alle Provinzialität; das Moment der Verbindlichkeit hier und jetzt akzeptierter Geltungsansprüche macht sie zum Träger einer *kontextgebundenen* Alltagspraxis.“¹¹⁶

Habermas' Konzept einer kommunikativen Vernunft berücksichtigt damit die Voraussetzungen einer nachmetaphysischen Philosophie. Sie arbeitet prozedural und reflektiert auf ihre geschichtliche Situiertheit, sie vollzieht den linguistic turn und berücksichtigt die Verwurzelung der Theorie in der Praxis. Darin folgt Habermas, Kants Anliegen einer kritischen Reflexion auf die Reichweite der Erkenntnis. Doch gelingt es Habermas Kants metaphysische und subjektphilosophische Voraussetzungen zu vermeiden.¹¹⁷ Habermas' nachmetaphysisches Denken geht davon aus, dass in der Moderne kein umfassendes Vernunftkonzept mehr gegeben ist, sondern die Vernunft sich entsprechend den Geltungsansprüchen Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit in die Eigenlogiken der Bereiche Wissenschaft, Moral und Kunst ausdifferenziert hat. Seine „Überlegungen laufen auf die These hinaus, daß die Einheit der Vernunft allein in der Vielfalt ihrer Stimmen vernehmbar bleibt – als die prinzipielle Möglichkeit eines immer wieder okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Diese nur noch prozedural gesicherte und transitorisch verwirklichte Möglichkeit der Verständigung, bildet den Hintergrund für die aktuelle Vielfalt des einander – auch verständnislos – Begegnenden“¹¹⁸. Damit verabschiedet Habermas die metaphysische Annahme einer die verschiedenen Bereiche durchwaltenden, alle Wirklichkeit umfassenden Vernunft. „Ein nachmetaphysisches Denken vermag nicht mehr die Totalität der Wirklichkeit zu erfassen und zu durchdringen.“¹¹⁹

¹¹⁴ Habermas, J., *Ausweg* (2007), 375.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Knapp, M., Herz (2014), 155.

¹¹⁸ Habermas, J., *Einheit* (1989), 155.

¹¹⁹ Knapp, M., Herz (2014), 38.