

Eine Auseinandersetzung mit Habermas' pragmatischer Sicht auf Augustin

Autor(en): **Schulthess, Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **69 (2022)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1047489>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PETER SCHULTHESS

Eine Auseinandersetzung mit Habermas' pragmatischer Sicht auf Augustin

EINLEITUNG

In seinem monumentalen Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie*¹ versucht Habermas in den Kapiteln IV (Die Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus und die Entstehung der römisch-katholischen Kirche) und V (Das christliche Europa: Fortschreitende Differenzierung zwischen *Sacerdotium* und *Regnum*, Glauben und Wissen) auf annähernd einhundert ebenso anregenden, inhaltlich dicht gedrängten wie stilistisch etwas langfädigen und nicht leicht verständlichen Seiten eine Erklärung des für die Entwicklung der okzidentalen Philosophie entscheidenden Themas „Glauben und Wissen“ im Rahmen der Dreier-Konstellation: Jerusalem, Athen und Rom. Die Erklärung setzt bei der Vermengung von Religion und Vernunft in der anfänglichen Symbiose von „Christentum und Platonismus“ im christlichen Platonismus der Spätantike an, aus der sich „das für Europa massgebende kulturelle Programm“ (I, 490) ergeben habe. Die Symbiose greife die Vorarbeit jüdischerseits von Philo und christlicherseits von den alexandrinischen Kirchenvätern auf, die eine „Einheit von *pistis* und *sophia*“ beanspruchten. Diese anfänglich ebenso von Apologetik wie auch von Hellenisierung des Christentums geprägte Einheit sei mit fortgeschrittener Prüfung brüchiger geworden (I, 485) und mittels Ausdifferenzierung zweier Formen des Für-wahr-Haltens oder der Erkenntniseinstellungen – einerseits Glauben mit einem kommunikativen und andererseits Wissen mit dem vergegenständlichenden Zugang zum Absoluten – in der thomistischen Synthese stabilisiert (Abgrenzung von Glauben und natürlicher Vernunft) und schliesslich bei Luther aufgetrennt oder entkoppelt worden.

In diesem Prozess sei der vom Neuplatonismus zum Christentum bekehrte Rhetoriklehrer Augustin, so Habermas, in dem Masse wichtig, als sich in seiner Werkgeschichte die Begegnung von Christentum und Platonismus, also von einer theozentrischen Lehre mit Kult und der entritualisierten, kosmozentrischen griechischen Philosophie, in der Konstellation von Glauben und Wissen verdichtet habe (I, 546). Habermas stellt

¹ HABERMAS, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*; Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp 2019. Die Seitenverweise beziehen sich auf die Erstauflage 2019; die römische Ziffer bezieht sich auf die Bandzahl.

Augustins Werk dreifaltig als „Summe aus der römischen Verbindung von Christentum und Platonismus“ dar (I, 601) und will in dessen Platonismus die christlichen Züge entdecken oder in dessen Christentum „den Geist des Platonismus“ (I, 559). Augustin habe den „Funken der griechischen Vernunft im Zentrum des Glaubens angefacht“ und eine christliche Lehre als bessere Philosophie entworfen (II, 770). Zwar eigne sich Augustin die christliche Lehre unter dem Einfluss von Origenes und Ambrosius philosophisch an, jedoch assimiliere er – anders als die alexandrinischen Kirchenväter – diese nicht an den neuplatonischen Zeitgeist, sondern beharre gerade auf jenen Gehalten des Evangeliums, an denen die philosophische Vernunft Anstoss nehme (I, 586). Deshalb gelte es für Augustin, den „dogmatischen Glaubenskern der paulinischen Lehre mit dem massgebenden philosophischen Wissen seiner Zeit zu versöhnen“, d.h. diesen religiösen Glauben als das konkurrenzlos wahre Wissen „philosophisch, also in den Worten von Sokrates und Plato, begreiflich zu machen“ (I, 559). Umgekehrt sei mit Augustins Leistung die Aneignung christlicher Topoi wie Sündenbewusstsein, Gnade, Willensfreiheit, Zeitbewusstsein und Sphäre der Innerlichkeit durch die Philosophie verbunden. Habermas zeigt überzeugend auf, wie die Philosophie dadurch gewinnt und sich durch das Christentum verändert, ohne zum Interpretament einer „christlichen Philosophie“ greifen zu müssen. Darüberhinaus weist Habermas die „Romanisierung des Christentums“ mit dem Dualismus zwischen weltlicher und geistlicher Macht auf, den Augustin theologisch im Rahmen der Heilsgeschichte mit einer Trennung des Gottesstaates von der institutionellen Gestalt der realen Kirche untermauert.

Habermas' Augustin-Darstellung lebt insgesamt von der Gegenüberstellung zweier Heilswege: Einerseits dem neuplatonischen, kontemplativen Heilsweg der Theorie oder Metaphysik mit seiner vergegenständlichenden Beobachterperspektive und dem Intellekt als Subjekt und andererseits dem Augustinischen kommunikativen christlichem Heilsweg, der von der Selbsterfahrung des Subjekts im Gegenüber mit anderen (incl. Gott) in der Teilnehmerperspektive im Rahmen des Kults ausgehe. Durch sein ganzes Buch hindurch weist Habermas auf innovative Weise auf die grundsätzlichen bedeutungsvollen Differenzen in den diesen Heilswegen und der Unterscheidung von Glauben und Wissen zugrundeliegenden Perspektiven (Beobachter- oder Teilnehmerperspektive) und epistemischen Einstellungen (1., 2. und 3. Person, Sg. und Pl.) hin. Das systematische Gewicht, das Habermas dieser Unterscheidung beilegt, zeigt sich im Motiv zu seinem ganzen Buch, das er in seinem Postscriptum nennt: Es geht ihm um die „Klärung eines comprehensiven Vernunftbegriffs“, d.h. nicht so sehr eines eng geschnittenen, an der Vernunft als dem Vermögen eines Individuums, an der Rationalität der Naturwissenschaften, an der Beschreibung in der Einstellung der dritten Person und an einem ewigen Logos orientierten, sondern an einer intersubjektiven, kommunikativen, öffentlichen, lebensweltlich und ge-

schichtlich situierten Vernunft, die sich im verständigungsorientierten kommunikativen Handeln zeigt. „Das kognitive Potential jenes intuitiv gegenwärtigen Wissens“ der Lebenswelt, das wir mit der lebensweltlichen Vernunft „im Vollzug der nichtvergegenständlichenden epistemischen Einstellungen der ersten und zweiten Person sammeln“, d.h. in der Kommunikation oder in einer normengeleiteten Interaktion, z.B. einer kultischen Handlung, soll erhoben werden. Wenn wir dieses gewonnene intuitive Wissen in der Beobachterperspektive in der Einstellung der dritten Person beschreiben, dann ergebe sich Verstehen von Sinnzusammenhängen und normatives Wissen über das geregelte Verhalten, welches Interaktionsteilnehmer voneinander erwarten dürften. Dem stehe das aus der Perspektive eines Beobachters gewonnene Erfahrungswissen gegenüber. Dieses kann in der Perspektive der dritten Person gewonnen werden oder auch in der Perspektive der ersten Person Singular, wo es dann als Erlebnisaussage mit dem Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit einen epistemisch privilegierten Zugang hat und in der vergegenständlichenden Perspektive der dritten Person beschrieben und zu Erfahrungswissen wird. Auf die Bedeutung dieser unterschiedlichen epistemischen Perspektiven und pragmatischen Einstellungen sei Habermas „im Lauf der historischen Darstellung immer wieder, wenn auch eher beiläufig², gestossen“ (II, 778–782).

Es wäre natürlich sehr wünschenswert gewesen, wenn Habermas seine *Geschichte der Philosophie* von Anfang an mit dieser für sie wesentlichen Perspektivendifferenz entwickelt hätte. Er erörtert diese Differenz jeweils bei Gelegenheit, etwas ausführlicher aber erst im Postskriptum³, wo er zudem restlos deutlich macht, dass Augustin der Philosophie methodisch mit neuen pragmatischen Einstellungen in epistemisch aufschlussreichen Perspektiven und deren epistemischem Gehalt einen neuen Erfahrungsbereich erschlossen habe: in der lebensgeschichtlichen Selbsterfahrung und der Heilsgeschichte. In der Augustinus-Darstellung selber ist Habermas diesbezüglich noch zurückhaltender: „Er [scil. Augustin] erschliesst der Philosophie einen neuen Erfahrungsbereich dadurch, dass er auch die epistemische Autorität der Teilnehmerperspektive entdeckt (auch wenn er diese noch nicht ausdrücklich von der ontologisch massgebenden Beobachterperspektive einer dritten Person unterscheidet)“ (I 576). Im Folgenden versuche ich, Habermas' Augustin-Darstellung in erster Linie von dieser Perspektivendifferenz und der Differenz in den pragmatischen Einstellungen her zu befragen, zu beleuchten, darzustellen, explizit zu machen und zu ergänzen, auch indem ich mit kleinen Exkursen die Resultate von Augustins Erkenntnissen, die dieser in Beobachterperspektive gewonnen hat, konturierend zu Habermas' Analyse vorstelle. Habermas' Darstellung werde ich dazu in I-

² Man muss tatsächlich die Stellen zusammensuchen und vermisst dafür umso schmerzlicher das Begriffsregister.

³ Z.B. I, 152–154; I, 724–29.

IV in indirekter Rede in grösserem Satz referieren und in kleinerem Satz meine erläuternden und kritischen Kommentare oder ergänzenden Exkurse einfügen.

Habermas' Darstellung des Einsatzes von Augustin in der Philosophiegeschichte und insbesondere in der abendländischen Geschichte der Auseinandersetzung von Glauben und Wissen führt er in den Kapiteln IV.3 (Plotin und Augustin: Die christliche Transformation des Platonismus), IV.4 (Die römisch-katholische Kirche – zwischen Heilsanstalt und weltlicher Macht) und V.1 (Kirche, Gesellschaft und Staat im ‚christlichen Europa‘) durch. Das Kapitel IV.3 hat Habermas in 3 Abschnitte⁴ gegliedert, sodass das Referat vier Teile hat:

- I. Heilswege der Philosophie und Religion: Plotin und Augustin (1): I, 546–558;
- II. Augustins Versuch einer „Harmonisierung von Glauben und Wissen“ (2): I, 558–571;
- III. Augustins philosophische Innovationen: Subjekt und kommunikative Dimension des Heilsweges (3): I, 571–583;
- IV. In IV.4 und V.1 thematisiert er dann vorab Kirche, Kult, Glaube und Heilsgeschichte im Zusammenhang mit der Romanisierung des Christentums.

I. HEILSWEGE DER PHILOSOPHIE UND RELIGION: PLOTIN UND AUGUSTIN

Im Zuge der Verschiebung des Schwerpunktes des philosophischen Denkens von der *Welterklärung zur Heilslehre* (I, 557) im Laufe der Kaiserzeit habe, so Habermas in diesem Abschnitt (1), die Philosophie den Erlösungscharakter der Religion insbesondere in der Nachfolge von Plotin angenommen. Dessen philosophischer Fokus auf der Bewegung des Aufstiegs der Seele zum Heil zeige, dass es in der Philosophie nicht mehr in erster Linie um Welterklärung, sondern um Erlösung gehe: nicht um Ontologie also, sondern um Soteriologie. Diese Einheit von Philosophie und Religion verstärkte sich im späteren Neuplatonismus noch, wo der philosophische Heilsweg durch praktische Riten in der Theurgie, die der Reinigung der *anima intellectualis* für den Aufstieg dienen sollen, ergänzt werde; so bei Porphyry, der die Identität von Philosophie (eigentlich Theologie) und Religion unterstütze und dann ibs. bei Iamblich⁵. Damit werde eine theozentrische

⁴ Bei Habermas (1), (2) und (3); die Überschriften sind von mir (P.S.)

⁵ Schon Plutarch allerdings habe einen Parallelismus zwischen Philosophie und kultischer Praxis angenommen, so DÖRRIE, Heinrich: *La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 23 (1973), 116–134 (ibs. 129). Zu ergänzen wäre hier der im ganzen Buch nicht erwähnte Proklos, der mit seiner Apologie des griechischen Polytheismus wieder zur griechischen Religion im Rahmen seiner Metaphysik, die allen Göttern Homers einen Platz in der Hierarchie des Seienden anweist, zurückkehren woll-

Philosophie um den Ritus bzw. Kult zu einer vollendeten Religion und theologischen Heilslehre ergänzt: Habermas nennt diese auch hellenistische „Bildungsreligion“ der römischen Oberschicht (I, 152).

Im Rahmen der gemeinsamen Zielsetzung von Philosophie und Religion, nämlich dem Heil, vergleicht Habermas zwei Zugänge zur Transzendenz – Habermas nennt sie „Heilswege“ –, nämlich die „hellenistisch geprägte Theologie der Kirchenväter“ als christlichen Heilsweg und den im klassischen Platonismus und bei Plotin vertretenen Heilsweg der Theorie oder der Metaphysik (I, 553, 556). Beide hätten eine verwandte Problemlage. Mit der radikalen Transzendenz eines weltjenseitigen Gottes gegenüber dem Diesseits teile das Christentum mit Plotin die philosophische Problematik des Bruchs zwischen Einem und Vielen.⁶ Das Eine sei dabei nicht die Einheit von Allem, die All-Einheit oder Totalität, sondern deren abgründiger Grund, insofern es nämlich nichts von allem sei (I, 549). In diesem Rahmen könne das Christentum allerdings das neuplatonische Problem klären, ob das Herausgehen der Einheit in die Vielheit, die Emanation, als notwendige oder kontingente Abfolge zu verstehen sei – es bleibe für das Christentum ein kontingentes Ereignis, indem es einen in der Zeit und Geschichte frei handelnden, personalen Gott ansetze, der eben Heil schafft und eine Heilsgeschichte konstituiert (im AT: willentliche Schöpfung; im NT: Christusgeschehen als heilträchtiges Wirken). Allerdings handle sich das Christentum damit das Theodizee-Problem ein. Diese radikale Transzendenz bereite für beide Heilswege aber analoge epistemologische Schwierigkeiten: Das Eine sei unaussprechlich, unerkennbar, als Gegenstand des Denkens nicht fassbar und es könne nicht in einem lokutionären Akt vergegenwärtigt werden, sondern man könne ihm nur in einem performativen Akt begegnen.

Als Differenz der beiden Heilswege oder gegensätzlichen Zugänge zur Transzendenz nennt Habermas folgende: Der philosophische oder kontemplative Heilsweg einer Metaphysik sei eine epistemische Annäherung des Weisen/Philosophen an das unerkennbare Eine im Denken und intellektuellen Anschauen, wohingegen der Heilsweg der christlichen Religion als „Heilsweg der Kommunikation des Gläubigen mit Gott“ (I, 563) vom Glauben des Sünders an die Heils*usage* des unsichtbaren, aber kommunikativ vernehmbaren Gottes ausgehe. Dabei sei dann nicht einfach vernünftiges Streben wirksam, sondern eine willentliche Umkehr (Konversion) zu diesem heilsträchtigen Glauben vonnöten. Der heilsrelevante Zugang zum Transzendenten werde damit mittels Willen zur Umkehr und Vertrauen auf Gnade und Hoffnung auf Erlösung zunächst als *Glaube* vom *Wissen* des

te. Damit prätendiert der Neuplatonismus, eine Religion zu sein, die alle lokalen Religionen und Kulte transzendiert oder sie in einen pluralen Geist der Wertschätzung einbettet.

⁶ Der Bruch setzt allerdings, was Habermas nicht erwähnt, schon im Mittelplatonismus ein.

Platonikers unterschieden, der seinerseits *wisse*, „dass er seine Geistseele von den materiellen Verstrickungen einer leiblichen Existenz nur durch *Einsicht*, d.h. auf dem Wege einer intellektuellen Selbstbefreiung lösen und mit dem transzendenten Guten wieder vereinen“ könne (I, 556). Dem vernünftigen Streben des Menschen im Wissen, wo sich Weltwissen und Heilswissen in einer ontologischen Stufenordnung verschränkten, stehe also der Wille zur Umkehr im vertrauenden Glauben gegenüber, wo ein monopolisiertes Heilswissen eine „Arbeitsteilung“ mit der Metaphysik eingeleite, welche nunmehr nur noch für eine philosophische Verarbeitung des Weltwissens zuständig sei. Augustin verändere dann diese Arbeitsteilung zu einer „Integration“ und versuche, so das Christentum nicht nur als überlegene Religion, sondern auch – wie die Alexandriner (I, 534) – als bessere Philosophie auszuweisen. Damit wolle Augustin den Glauben zwar philosophisch durchdringen und aber gleichzeitig der christlichen Heilsbotschaft nichts von ihrer provokativen, der Vernunft unzugänglichen Positivität nehmen (I, 558).

Der Ausdruck „Heilswege“, den Max Weber schon brauchte, sollte, weil er ein konstitutives Instrument der Habermas'schen Darstellung ist, m.E. deutlicher reflektiert und präzisiert werden. Die Etiketten „Heilsweg der Theorie“ oder „Heilsweg der Metaphysik“ sind m.E. zu grobe Instrumente, mit denen Heterogenes leicht eingeebnet wird.

Zunächst einmal ist darin vom *Weg* das *Ziel* zu unterscheiden. In Plotins Heilsweg etwa scheint im philosophierenden Aufstieg zum Einen (*Anagoge / Anabasis*), der eine Geistwerdung ist (Enn V.3.4.), das Ziel die gottbegeisterte, stille, entrückte Schau des Einen in der *henosis* zu sein. Wenn Habermas den christlichen Heilsweg als „gläubig-kommunikativen Heilsweg zur seligen Nähe Gottes“ (I, 570) bezeichnet, scheint es eher um den Weg zu gehen, um das Wohnen bei Gott⁷. Habermas hätte den christlichen Heilsweg nicht nur von Augustin her erläutern können, sondern auch auf diejenigen kirchenbildenden verweisen können, den der Apostel Petrus nach dem Pfingstereignis – bemerkenswerterweise als Antwort auf die Frage der multikulturellen Hörerschaft: „Was sollen wir tun?“ – gibt. Er enthält die Abkehr von der bisherigen Lebensführung, das Bekenntnis zur Schuld und die Umkehr oder Zuwendung zu Gott (z.B. „Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ [Mk 1,15]), die Taufe (Sakrament) als zweite Geburt, und die Gabe des Hl. Geistes (Apg 2,37–40).

Weiter wäre zur Klärung dieses Ausdrucks auch die Unterscheidung von *Heil* und *Glück* zu reflektieren.⁸ Wenn Habermas vom „epistemischen Heilsweg des Weisen“ (I, 561), vom „philosophischen Heilsweg der Vernunftkenntnis“ (I, 563) oder vom „elitären Heilsweg der griechischen Metaphysik“ (I, 574) spricht, ist das Wort „Heil“ m.E. kaum adaequat. Besser wäre es da, vom „Weg zum Glück“ zu sprechen. Die philosophische Suche nach Glück und die religiöse nach dem Heil

⁷ Vgl. unten Exkurs zu IV.

⁸ Habermas weist selbst auf den „wesentlichen“ Unterschied zwischen der „kontemplativ zu befriedigenden Glücksuche des antiken Weisen“ und der „existentiellen Unruhe“ des heilssuchenden Christen hin (I, 573).

trennt, bei Thomas⁹ wie auch heute, gewiss die Philosophie von der Religion. Die Erkenntnis des Glücks wird bei Platon und Aristoteles zur Sache der Philosophie. Glück wird dabei gerade von den von Göttern und Zufall abhängigen, nicht in der Verfügung des Menschen stehenden Glücksgütern unterschieden und gilt als in der Natur des Menschen selbst sowie in seinem tätigen Lebensvollzug begründbare Erfüllung. Die Kernfrage der antiken Philosophie ist die Frage nach dem guten Leben, wobei dasjenige, das im Streben danach um keines andern willen erstrebt wird, eben das höchste Gut, im Zentrum des Strebens steht. Das höchste Gut erfüllt dementsprechend den Strebenden oder vollendet sein Streben und bedeutet sein Glück oder seine Glückseligkeit (*eudaimonia*). Man spricht vom „Primat der praktischen Philosophie“: Praktische Philosophie oder Ethik, das Streben nach dem guten Leben, ist ebenso Anfang / Ursache wie Ende / Ziel der antiken Philosophie. Das Wissen steht dabei ganz im Dienst der geglückten Lebenspraxis. Ethiken der Antike sind Glücksethiken. Wenn die Philosophie fragt, worin das menschliche Glück, welches – gemäss dem teleologischen Axiom der antiken Ethik – alle suchen, besteht und wie die Menschen es mit dem Streben ihrer Seele erreichen können, dann zielt sie vom Ansatz her nicht auf kontingentes und kurzfristiges Glück, das uns zufällt, sondern bezieht es im Streben auf das ganze menschliche Leben, also auf das Gelingen des Lebens. In dieser Sicht kann man in der philosophischen Lebensform sein Glück *autonom* erreichen. Die philosophischen Glückslehren sind immanent, insofern das Philosophieren ausreicht, um Glück zu erlangen; in der stoischen Auffassung etwa reicht Tugend allein für das Glück aus; sie verweisen nicht auf und brauchen nicht Transzendenz.

Unpassend scheint also für die auf das Glück zielende antike Ethik insgesamt die Vermischung mit dem Streben nach dem Heil oder dem Heilsziel der Erlösung. Denn *Heil*, das Zentrum der Religionen (Heilsweg, Heilsgeschichte, Eschatologie), kommt bei Augustin nämlich von Gott her: „Alles Heil kommt von Gott“ (*salus omnis ex deo, vera rel. XVIII.36*) – als Zuwendung der Liebe Gottes in einem Gnadenakt. Die liturgischen Formen der christlichen Religion kreisen denn auch um das Heil: Dank für Heil, Klage wegen Unheil und Bitte um Heil. Heil ist wohl auch gepaart mit dem (religiösen) Gefühl – anachronistisch in schleiermacherscher Terminologie – der absoluten Abhängigkeit. Auch Habermas bestätigt: Die christliche Religion habe das Motiv der Heilssuche und sei „auf das Telos eines rettenden Kontakts mit dem Göttlichen angelegt“ (I, 542). Der Mensch kann es nicht selber bewirken; er kann sich nicht selbst erlösen. Anders beim „irdischen“ Glück, das die praktische Philosophie erwirken kann. In den Augen Augustins ist diese philosophische Selbstbeglückung aber nur Eitelkeit: Die Philosophen hätten „die wunderliche Eitelkeit, sich aus sich selbst – in diesem Leben – beglücken zu wollen“ (*hic beati esse et a se ipsis beatificari mira vanitate voluerunt, Ciu. 19.4*). Diesem Wunsch nach vollständiger Glückseligkeit stünde aber klar entgegen, dass sie Unglück (*miseria*) und Gefahr (*periculum*) nicht von sich fernzuhalten vermögen. Die Selbsterlösung – genauer: Selbstbeglückung – in der Philosophie, die Augustin als Pelagianismus bekämpfte, ist also für ihn Hochmut, Stolz (*superbia*), mithin das Gegenteil des unreligiösen Gefühls, das der antiken Ethik fremd war, der Demut (*humi-*

⁹ Die Theologie ist bei Thomas von Aquin über die Philosophie hinaus notwendig: Ihr Kern ist das menschliche Heil (*salus hominis*) ST I, q. 1, a. 1.

litas). Wenn der Mensch in sich selbst gefangen sei, sich selbst bloss diene¹⁰, sei er nicht offen für die Gnade Gottes. Die *Selbsterlösung* der Philosophie steht also der *Fremderlösung* in der Religion gegenüber und so der praktischen Philosophie die Soteriologie. Dem ethischen Streben nach dem Guten und dem Glück steht die existentielle Form des Heils gegenüber: Erfülltsein, Ruhen in einem Höheren, Mächtigeren als man selbst. Glück ist Glück des Sterblichen, Heil ist aber mehr. Diesem Unterschied liegt auch ein anthropologischer zugrunde: Wesentlich ist für die paulinische Theologie der „elende Mensch“ (*homo miser / alaiporos anthropos*), der mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde (*nomos hamartias / lex peccati*) diene, d.h. auf das Fleisch und damit auf den Tod ausgerichtet ist, nicht aber mit der Vernunft (*nous / mens*) dem Gesetz Gottes (*nomos theou / lex Dei*) diene und auf den Geist (*pneuma / spiritus*) und damit auf das Leben ausgerichtet sei (Röm 7,24f.; ib. 8,5). Dieses Gebrochensein des Menschen im Rahmen eines „anthropologischen Pessimismus“ (I, 569) entspricht nicht der angemassen griechischen Autarkie einer optimistischen Anthropologie, in welcher der Mensch die Möglichkeit hat, autark sein Glück zu finden. Heil ist Erlösung aus einem der menschlichen Existenz wesenseigenen Unheilszustande, einer grundlegenden Daseinsnot, z.B. der Sterblichkeit, dem Elend (*miseria*) oder dem Ausgerichtetsein auf das Fleisch und damit der Ruhelosigkeit und dem Unerfülltsein. Der Philosophie einen „Heilsweg“ zuzusprechen, scheint also fraglich zu sein.

Vom „*Heilsweg der Theorie*“ (I, 553, 555) zu sprechen, wie Habermas das tut, scheint ohne weitere Klärung ebenfalls nicht angezeigt: Wichtig ist demgegenüber auf Pierre Hadots¹¹ Forschungsergebnisse hinzuweisen: Dieser sog. „Heilsweg der Theorie“ gehört in den Rahmen des antiken Begriffs der Philosophie: Die Philosophie gilt da als *Lebensform*, nicht so sehr als Theorie. Das Philosophieren vollzieht sich nicht in erster Linie als rein theoretische Betrachtung, sondern in einer „das Leben gestaltenden Reflexion über das Leben“¹², zu der auch Praxis in Form von „exercices spirituelles“ – geistigen, nicht geistlichen – Übungen gehören. Zum Glücksweg der Philosophie gehört also in der Philosophie der Antike eine Praxis. Das nimmt Habermas m.E. zu wenig zur Kenntnis. So ist Philosophie z.B. bei Plato im rezeptionsgeschichtlich wichtigen Dialog *Alkibiades* Selbst-, ebenso wie Seelsorge, sie vermittelt in existenzieller Dimension Lebensführung, lebenspraktische Orientierung, Transformation des Menschen durch Selbstwissen und eine Selbstgestaltung, die ebenso einstellungsändernd wie handlungsanleitend sein sowie als Heilmittel oder Therapeutikum verfehlte Lebenshaltungen korrigieren kann.¹³ Ebenso bieten sich Übungen an: Die Platonischen Dialoge können dabei durchaus als solche geistigen Übungen verstanden werden, in denen sich, nur zusammen

¹⁰ „Wenn die Seele [...] auf sich selbst ausgerichtet – gottverlassend – wäre und aus eigener Kraft ohne Gott glücklich sein wollte, dann bläst sich der Hochmut auf, was der Ursprung aller Sünde ist. / Si anima [...] ad seipsam deserto deo conversa fuerit, et sua potentia tanquam sine deo frui voluerit, intumescit superbia, quod est initium omnis peccati“ (Gn. adu. Man. 2,12).

¹¹ Habermas nennt ihn nicht. HADOT, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Frankfurt: Fischer 2002.

¹² KOBUSCH, Theo: *Christliche Philosophie: Das Christentum als Vollendung der antiken Philosophie*, in: KOBUSCH, Theo/ERLER, Michael (Hgg.): *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. München: de Gruyter 2002, 239–260, zit. 240.

¹³ Vgl. HORN, Christoph: *Antike Lebenskunst*, (2. Aufl.). München: C.H. Beck 2010, 15–19.

mit andern Subjekten, ein wahrhaftiges, philosophisches Subjekt, das sich selbst erkennt – genauer: ein Intersubjekt – bildet.¹⁴ Das philosophische Leben ist also ein gezieltes, strukturiertes, einübendes Handeln, nicht einfach ein Hinsitzen und Nachdenken oder gar „graue Theorie“! Der Philosoph ist in der Antike so sogar eher durch seine Lebensform als durch seine Theorien bestimmt.

Vom „Heilsweg der griechischen Metaphysik“ als „Heilsweg der Theorie“, womit man am ehesten die aristotelische Metaphysik als reine Theorie assoziiert, zu sprechen, ist auch insofern unpräzise, als Habermas den spätantiken, in der platonischen Tradition stehenden *Heilsweg einer praktischen Metaphysik*, einer *Metaphysik des innern Menschen* oder *Metaphysik der christlichen Philosophie* (Theo Kobusch), die ihren Ausgangspunkt in der Analyse der innern Erfahrung hat, nicht erwähnt, die Kobusch als „Vollendung der griechischen Philosophie durch das Christentum“¹⁵ charakterisiert: Diese auf Origenes' Hoheliedkommentierung zurückgehende Philosophie des Christentums, die geistige Schau, Eoptie oder *inspectiva*, war wirksam über Gregor von Nyssa, Augustin, Wilhelm von St. Thierry, Bernhard von Clairvaux bis zu Meister Eckhart. Darin verortet Origenes die Philosophie im Alten Testament in den Büchern Salomonis so: Die *Sprüche* (*proverbia*) enthalten die Ethik, der *Prediger* (*Ecclesiastes*) die Physik und das *Hohelied* (*canticum canticorum*) die Metaphysik. In den ersten beiden Disziplinen wird eine Praxis oder Lebensform eingeübt, die im *Hohelied*, wo der Gegenstand die Liebe zwischen Braut und Bräutigam, menschlicher Seele und Christus oder Gott ist, zur Vollendung kommt. Da gelangt die Seele zur Selbsterkenntnis (Cant., I.7 [Version der Septuaginta / Vulgata: *si ignoras te*]), also zu sich, zu ihrer Innerlichkeit, zum inneren Menschen, dem Sterblichen, der das Bild Gottes trägt.¹⁶ Das pythische „Erkenne Dich selbst“ gewinnt über die theoretische Bedeutung hinaus auch diejenige einer *praktischen Selbsterkenntnis*: Prüfe Dein Gewissen.¹⁷ Durch diese Selbsterfahrung in praktischer Selbsterkenntnis und affektiver Kontemplation, transformiert sich das Selbst im Gipfel der Schau, weshalb die Eoptie auch als „Mystagogie“ oder als „praktische Metaphysik“ bezeichnet wird. Als Heil gilt dabei gewissermassen die Rückkehr der Seele zu Gott (Origenes). Auf diese Weise ist die Metaphysik also gerade keine theoretische, sondern eine wesentlich praktische Disziplin.

Der Ausdruck „Heilsweg der Theorie“ ist aber auch in folgendem Sinn inadäquat: Das Philosophieren führt bei Plato nicht nur Theorie oder Schau mit sich, sondern auch die *philosophischen Affekte*: Nach dem Staunen oder der Verwunderung (*thaumazein*) als Anfang des Philosophierens und dem *eros* bei der Suche nach dem obersten Gut und der Idee – folgen bestenfalls das geistige Entzücken, Entrücken oder Ergriffensein (*ekplexis*) angesichts philosophischer [scil. erinnernder] Schau des wahrhaft Seienden (*to on ontos*), der Ideen oder des Wahren (*ti ton alethon*) [auch: des Heiligen (*eidon hieron*)] durch die Seele (Phaidros 249d-250a). Die Tradition der abendländischen Wissenschaft und Theorie hat sich allerdings eher am aristotelischen Philosophieren orientiert.¹⁸ Bei Aristoteles dagegen ist das

¹⁴ Vgl. die Schlussbemerkungen in V.

¹⁵ KOBUSCH, Theo: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: wbg 2006, 138.

¹⁶ Vgl. DERS.: *Christliche Philosophie*, loc. cit. Kap. V.

¹⁷ KOBUSCH, Theo: *Das Christentum als Vollendung*, loc. cit., 241.

¹⁸ Vgl. dazu MATUSCHEK, Stefan: *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1991.

Staunen nur der zeitliche Anfang (Met. I.2 982b 11-13); das Philosophieren hingegen soll die Affekte gerade zum Verschwinden bringen (ib. 983a12ff). Habermas spricht zwar auf diese Differenz zwischen Plato und Aristoteles an: Aristoteles habe in der theoretischen Philosophie („aristotelisch ernüchterter Theoriebegriff“) die starken Konnotationen eines Heilsweges beim platonischen Aufstieg zu den Ideen abgestreift, weshalb auch Thomas der theoretischen Philosophie innerhalb der Dimension der Vernunft (verschmolzen mit dem christlichen logos-Begriff) eine Grenze ziehen könne (I, 694f.). So kann zwar Habermas' Bezeichnung des platonisch-neuplatonischen Weges der Philosophie als „Heilsweg“ passen, gerade im Lichte dieser Differenz nicht aber die Bezeichnungen: „Heilsweg der Theorie“ oder „Heilsweg der Metaphysik“ im aristotelischen Sinne.

Diese etwas undifferenzierte Einebnung der zwei Zugänge zur Transzendenz als „Heilsweg“ führt auch dazu, dass Habermas im Folgenden von „Assimilierung“ derselben sprechen kann.

II. AUGUSTINS VERSUCH EINER „HARMONISIERUNG VON GLAUBEN UND WISSEN“

Auf dem Hintergrund der Einebnung der beiden Zugänge zu „Heilswegen“ stellt Habermas in diesem Abschnitt (2) Augustins Bestreben anhand der frühen Werke des jungen, „platonisierenden“ (I, 565) Augustin, dem nach der Bekehrung zum Christentum auch als Bekehrung zum Platonismus gelesenen *De vita beata* und *De vera religione*, dar, „Glauben und Wissen zu harmonisieren“ (I, 561) oder die „monotheistische Ursprungsreligion“ mit der „kosmoethischen Lehre“ reflexiv zu verarbeiten (I, 152). Augustin habe eine „Vereinbarkeit“ für „selbstverständlich“ gehalten (I, 605).

Hier wäre allererst im Blick auf die Frage eines differenzierten Verhältnisses von Glauben und Wissen zu klären, was die für die Darstellung verwendeten Begriffe „Vereinbarkeit“ im Unterschied zu „Harmonisierung“, die Habermas auch durch „Assimilierung“ oder „platonisierende Angleichung“ (I, 606) ersetzt, genau bedeuten sollen. Bedeutet „Vereinbarkeit“ „keine Ausschliesslichkeit oder Opposition“, z.B. „Überschneidung“, „Inklusion“, oder etwa gar „Ergänzung“ oder „Äquivalenz“? Ist Vereinbarkeit der Ziele gemeint, oder eine solche der Schritte auf dem Heilsweg oder der als wahr betrachteten Satzmengen? Bedeutet „unvereinbar“ „säkular“ wie im 19. Jh.? Diesbezüglich hätten m.E. auch die dazu alternativen Begriffspaare zur Klärung analysiert werden müssen: Glaube – Vernunft, Offenbarung – Vernunft, Vernunftwahrheiten – Offenbarungswahrheiten, *credere* – *intelligere*, Philosophie – Glaube, Philosophie – Theologie, Heilswissen – Profanwissen. Ebenso die Frage: Ist Glaube *übervernünftig* oder *widervernünftig*?¹⁹

¹⁹ Wie zentral diese begrifflichen Klärungen für Habermas' gesamtes Anliegen wären, zeigt eine Auseinandersetzung über Augustins Lehre vom Glauben und Wissen vor ungefähr einem Jahrhundert, von der Martin Grabmann berichtete. Adolf von Harnack meinte, Augustin sei sich nie über das Verhältnis von Glauben und Wissen klargeworden und habe den Glauben auf Kosten der Vernünftigkeit des Wissens übermässig betont. Wolfram von den Steinen wunderte das nicht, weil er der Meinung war dieses neuchristliche Problem sei keineswegs das, was Augustin unter dem Namen *credere* und *intelligere* beschäftigte. Und M. Grabmann wendet sich darauf gegen die Auffassung, dass das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen erst

Die Verwandtschaft der neuplatonischen Lehre mit derjenigen des christlichen Platonismus, z.B. eines Ambrosius, zeige sich, so Habermas, in beider zentralen Fragestellung nach dem glückseligen Leben im begrifflichen Rahmen der Ideenlehre und in der Bildsprache der platonischen Aufstiegsdialoge, welche die Antworten innerhalb der Hierarchie: Körper, Seele und Geist im Aufstieg vom Nicht-Sein zum Sein, von Irrtum zur Wahrheit und vom Schlechten zum Guten konzipierten. Eine darin angelegte „Harmonisierung“ des philosophischen Wissens und des religiösen Glaubens und „die stillschweigend vorgenommene Assimilation der Heilswege“, nämlich des „kontemplativen Aufstiegs zum Guten“ einerseits und der „Kommunikation mit dem geoffenbarten Gott“ andererseits, komme in Augustins Aussage zum Ausdruck: „[D]enn so lautet die Glaubenslehre, an der das Heil der Menschen hängt: Philosophie, d.h. ‚Streben nach Weisheit‘ und Religion [kultische Praxis²⁰] sind nicht voneinander zu trennen“ (*vera rel.*, V.8; I, 559).

Die konstatierte Assimilation der Heilswege könnte auch auf Habermas' eigener Einebnung derselben beruhen. Darauf deutet sein vorschneller Schluss: Dieses Zitat verrate die „stillschweigend vorgenommene Assimilation der Heilswege“. Augustins Aussage über die Ungetrenntheit von Religion und Philosophie ist vor dem Hintergrund des für Augustin zentralen Konzeptes der *vera religio*, in dem sie steht, zu verstehen. Augustin will im Zitat ausdrücken, dass in der wahren Religion die Philosophie nicht von ihr getrennt sein kann. Hierbei geht es nämlich um die Ungetrenntheit als Einheit oder Entsprechung von Kult und Lehre innerhalb der Religion. Das Heil des ganzen Menschen (*humana salus*) liege darin, so Augustin, dass die Philosophie als Bemühung um die Weisheit (*studium sapientiae*) *nicht anders* sei als die Religion und entsprechend mit ihrer Lehre übereinstimme. Und fügt über das Trennen bei, was Habermas nicht zitiert: „So können diejenigen, deren Lehre wir ablehnen, nicht an unseren Sakramenten teilhaben.“ Diese *vera religio* hebt als *vera* die christliche Religion von paganer Religion und häretischen *religiones*, aber auch von gewissen Philosophien ab. Wenn Religion Lehre bzw. Weltdeutung und Kult (Gottesverehrung) – Habermas spricht zusammen vom „sakralen Komplex“ – vereint, dann muss eine *wahre* Religion, die sich von dem Aberglauben (*superstitio*) abgrenzt, Lehre und Kult *wahrhaft* vereinen. Nur so kann sie zum Heil führen. Der Götterkult darf nicht einfach sozial und institutionell oder bloss orthopraktisch verankert sein. Vielmehr soll im Kult *derselbe* Gott verehrt werden, der auch in der Lehre erkannt wird: „in der wahren Religion [...], in der *ein und derselbe* Gott verehrt und mit einer Frömmigkeit von höchster Reinheit als Ursprung aller Naturen *erkannt* wird (*in vera religione [...] qua unus deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium*)“ (*vera rel.*, I.1). Dieses Konzept von Religion wurde noch nicht bei Cicero, sondern erst im frühen Christentum thematisiert. Denn bei den Römern war *religio* eher ein orthopraxer Staatskult, bei dem die äusserliche Einhaltung und der sozial-politische Aspekt

ein neuchristliches Problem sei. GRABMANN, Martin: *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. II. München: Max Hueber Verlag 1936, 35f.

²⁰ Dieser Einschub ist irreführend. Religion bedeutet: Lehre und Kult.

zentral waren, die innere Haltung beim Kult ebenso wie der Inhalt jedoch nebensächlich. Cicero hat, wohl unter stoischem Einfluss, für die *religio* ein *iunctim* von Kult mit einem philosophischen Gehalt gefordert, also eine Übereinstimmung von Gotteserkenntnis und Gottesverehrung im Sinne Senecas: Derjenige verehrt Gott, der ihn kennt (*Deum colit qui novit*, Ep 95,47). Die Christen forderten dann zusätzlich die entsprechende affektive *innere Haltung* dazu; bei Augustin erfolgt die Verehrung im Kult aus ganzem Herzen.²¹ Aus diesem Begriff der *vera religio* lasse sich, so Augustin, die Philosophie kritisieren mit dem Verweis auf die Vielmeinigkeit ihrer verschiedenen Schulen, die offenbar in ihren Erkenntnissen nicht über verzagte Mutmassungen (*coniecturae timidae*) hinaus kämen. Zudem kritisiert Augustin mit Verve, dass die Philosophen je an verschiedenen Staatskulten teilnahmen, die mit ihrer Lehre gar nichts zu tun hätten oder mit ihr nicht kompatibel seien. Er bezichtigt schon Sokrates und Plato des Aberglaubens (*superstitio*), weil sie Götzenbilder verehrten (*vera rel.*, II.2; *Ciu.* VIII.12). Seine Kritik gilt auch den Platonikern, mit denen der frühe Augustin die Lehre zwar grossmehrheitlich teilt (*Ciu.* VIII.5), sie aber einen anderen Kult (nämlich den paganen polytheistischen) hätten.²²

Habermas behauptet m.E. diese Assimilation der Heilswege auch im Folgenden etwas zu vorschnell, wenn er formuliert: „Natürlich besetzen die Christen die Stelle des von Plotin zum göttlichen Einen transformierten Guten mit der Person Gottes“ (I, 558). An dieser Ersetzung erstaunt vor allem Habermas' Ausdruck „natürlich“, welcher wohl eher der Interpretationsabsicht des Autors entspricht, als dass sie so einfach in der Natur der Sache läge.²³ Für den frühen Augustin schon hatte die Philosophie keine andere Aufgabe als zu lehren, „welches der Ursprung aller Dinge ist, der selbst keinen Ursprung mehr hat“ (*De ord.* 2,16). In *De civitate Dei* teilt er die Begründung der Ersetzung: „Plato aber sagt, das wahre und höchste Gut selbst sei Gott (*Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum*)“ (ib. VIII.8) nach Disziplinen (Natur, Erkenntnis und Streben) in der Platonischen Philosophie auf: In der Naturphilosophie erweise sich der ungeschaffene Ursprung aller Dinge und des geschaffenen Seins als Gott; in der Erkenntnis- oder Vernunftlehre zeigten die Platoniker, dass das Licht des Geistes zu jeglicher Erkenntnis, also Quelle aller Erkenntnis, derselbe Gott sei, der alles geschaffen habe und in der Ethik gelte: Das höchste Gut sei das Ziel, das wir nicht um eines ändern willen, sondern um seiner selbst willen anstrebten, sodass, wenn wir es erreicht haben, wir nichts weiter bedürften, um glücklich (*beatus*) zu sein. Das *summum bonum* ist für Augustin *summus deus*, weil das *summum bonum* Spender der Glückseligkeit, und auch derjenige der Erkenntnis und des Seins in eins ist. Platons Weisheitsstreben ziele nämlich insgesamt auf das Erste oder Letzte: auf das Ziel im Handeln, die Ursache im Sein sowie die Basis oder das Licht im Denken. Die Philosophie erkennt also, dass das Erste und Letzte, das höchste Mass und Prinzip von allem das Eine oder Gute oder Gott ist. Augustin versteht dementsprechend die Philosophie der Platoniker als *Liebe zu Gott* und „philosophieren“ (*philosophari*) bedeute damit „Gott lieben“ (*amare Deum*). Die Platoniker seien als Liebhaber der Weisheit (*phi-*

²¹ Vgl. die beiden Exkurse in III und IV.

²² Vgl. den Exkurs zu Kult in IV.

²³ Dass eine Begründung erforderlich ist, ist Habermas auch klar, wenn er von der schwierigen Aufgabe berichtet, die Thomas hatte, als er das höchste Gut mit Gott identifizieren sollte (I, 725).

losophi) Liebhaber Gottes (*amatores Dei*), für die in Gott leben, einsehen und glücklich sein dasselbe sei (ib. VIII.8).

Diese Assimilation der Heilswege nun ermögliche es, so Habermas weiter, dass die beiden Mittel zum Heil (*medicina animae*), nämlich *ratio* und *auctoritas*, beim jungen Augustin nicht auseinander brächen. Die Wahrheit könne sich dem der Vernunft folgenden „gläubigen Intellektuellen“, etwa dem philosophisch aufgeklärten begnadeten geistlichen Volkspädagogen, der gottesfürchtig, verehrend, gereinigt und auch pädagogisch überzeugend zum Volk sprechen könne, durchaus vernünftig erschliessen. Dieser vernünftige Modus sei dem rein „autoritätsabhängigen Glaubensmodus“ aber überlegen, auf welchem die am „Fleisch“ orientierte ungebildete Masse durch Glauben an die Autorität des verkündeten Wortes auf den rechten Pfad und zur Wahrheit geführt werde. Das Verständnis des Grundsatzes „*credo ut intelligam*“ drücke hierbei, so Habermas, nur den Vorrang eines zeitlichen, uns als Glaubende zum Heil rufenden Heilmittels aus. Der biblischen Geschichte komme so „eine propädeutische Rolle“ zu (I, 605): So könnten also erzählte und metaphorische Glaubenswahrheiten zu Einsichten führen (I, 713). Diesen pädagogischen Vorrang zwischen den Heilswegen des Denkens und der Kommunikation versucht Habermas mit einer allzu undifferenzierten „platonisch-aristotelischen Auffassung, die der Rhetoriker Augustin teilt“, zu untermauern, wonach das Zeichen gegenüber dem ausgedrückten Gedanken und damit die Kommunikation gegenüber dem Denken ontologisch abgeleiteten Charakter habe. Wenn der bloss Glaubende auf dem Weg der Kommunikation oder der Zeichen, nicht aber des Denkens auf die Wahrheit gebracht werden muss, dann sei das Christentum doch lediglich „Platonismus für das Volk“.²⁴ Zur Bestätigung dieses pädagogischen Vorranges des *credere* vor dem *intelligere* zitiert Habermas Augustin: „Die Autorität fordert Glauben ein und bereitet den Menschen auf die Vernunft vor, die Vernunft führt ihn weiter zur Einsicht und zum Denken [*ratio ad intellectum cognitionemque perducit*]. Aber auch die Autorität selbst entbehrt nicht jeglicher Vernunft, da zu überlegen ist, wem Glauben geschenkt werden kann und auch soll“ (*vera rel.*, XXIV/45). Diese bloss zeitliche, pädagogische Priorität des *credere* vor dem *intelligere* sei, so Habermas, eine Fortsetzung der Lehre von Glauben und Wissen der alexandrinischen Schule.

Hätte Habermas das Zitat vollständig wiedergegeben, wäre ihm nicht entgangen, dass hier auch die Umkehr des Verhältnisses von Glauben und Wissen, von Autorität und *ratio* für Augustin richtig sein kann: „und nicht minder eignet auch der bereits einleuchtenden und erkannten Wahrheit unzweifelhaft höchste Autorität (*et certe summa est ipsius iam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas*).“ Gegen

²⁴ Habermas schreibt diesen Ausdruck Kurt Flasch zu (I, 563); er kommt aber von Nietzsche (*Antichrist* §55, GA KSA Bd. 6, 239).

Habermas ist damit ins Feld zu führen, dass schon der Lehrer von Origenes an der Katechetenschule in Alexandria, Clemens von Alexandrien (150–215), der erste, der die Frage nach der *Epistemologie des Glaubens*²⁵ stellte, die Auffassung vertrat, dass Glaube und Erkenntnis keinen Gegensatz bilden und dass gelte: „Es gibt weder Erkenntnis ohne Glauben, noch Glauben ohne Erkenntnis“ (Strom. V.I.1.3). Zudem hat er darauf verwiesen, dass selbst die bloss vernünftige Einsicht, z.B. Argumentieren mittels Syllogismen, in den Schlussregeln, Grundsätzen und in der unerschütterlichen Gewissheit des Bewiesenen – Glauben (*pistis*) bereits voraussetze (Strom. II.IV.13.4): So müssten nämlich Schlussregeln oder Axiome der Syllogistik als evident und nicht beweisbar *geglaubt* werden wie auch, dass man mit ihnen Wahrheiten in Wahrheiten überführen könne. Man schenkt dann dem *logos* Glauben (Strom. II.IV.16,2). Dieses wissenschaftstheoretische Argument, dass Wissen auch Glauben voraussetze, hatte Clemens in seiner Analyse des Glaubensbegriffs in den *Stromata* gegen diejenigen eingewendet, die dem Christentum Irrationalismus vorwarfen (ib. II.II.8.4). Augustin hat dieses wissenschaftstheoretische Argument hier aufgenommen und oft vorgebracht (z.B. *diu. qu.* 48). Wenn sich Augustin von der Wahrheit angezogen erlebt und diese in sich findet, dann *glaubt* er, dass Wahrheit ist und somit Erkenntnis sein kann. Habermas entgeht also, dass es hier nicht nur einen zeitlich-pädagogischen Vorrang des Glaubens gegenüber dem Wissen gibt, sondern auch einen umgekehrten wissenschaftstheoretischen.

Mit dieser Abwertung der Autorität der Offenbarung gegenüber dem epistemischen, denkerischen Heilsweg könne, so Habermas, Augustin zwar zur Assimilierung der Heilswege beitragen, verschärfe damit aber das Problem, den dogmatischen Kern der christlichen Lehre – Habermas nennt: eschatologischer Sinn des Kreuzestodes, Narrativ von der Menschwerdung Gottes und rituelle Praxis des Abendmahls – vernünftig aufzuklären und damit der „Positivität der geoffenbarten Wahrheit“ in der Form einer rationalen Unterweisung (*disciplina rationalis, vera rel.* XVII.33) gerecht zu werden. Zur Erreichung dieses Ziels aber müsse Augustin in der christlichen Lehre (*doctrina*), welche nur teilweise unverhüllt und klar (in Aussagen), teilweise auch durch Gleichnisse in Worten, in Taten (Geschichten, Erzählungen), bildlichen und praktischen Ausdrucksformen (Sakramenten, Handlungen im Ritus) für die ganze Unterweisung der Seele (*ad omnem animae instructionem*) dargestellt sei, den vernünftigen Kern freilegen.²⁶

Bevor er diese Forderung im nächsten Abschnitt untersucht, thematisiert Habermas zum Schluss des Abschnittes die beim alternden Augustin verstärkt hervortretenden Differenzen zwischen griechisch-philosophischem und christlichem Heilsweg in Bezug auf *das Heil oder Glück suchende Subjekt*, das sich auf beiden Wegen von der Knechtschaft zur Frei-

²⁵ Der Gedanke: *credo ut intelligam* findet sich bereits bei Clemens als Leitsatz: „Denn aus dem Glauben gelangt man zur Erkenntnis“ (*ek pisteos eis gnosin*, Strom. V.I.1,4); Clemens sagt aber auch: „Denn durch die Erkenntnis kommt der Glaube zu seiner Vollendung“ (ib. VII.X.55,2); er nimmt in Strom. II.II.8,2 auch Bezug auf Jes 7,9.

²⁶ Vgl. nächster Abschnitt (3).

heit und von der Blindheit zur Einsicht bewege. Das Einsicht suchende, freie philosophische Subjekt des kontemplativen Heilsweges der Theorie, bei dem die sittliche Erkenntnis handlungsmotivierende Kraft habe, stehe dabei demjenigen des kommunikativen Heilsweges gegenüber: Dem sich um sein Heil sorgenden, von seinem Sündenbewusstsein gepeinigten, gnadenbedürftigen, Erlösung suchenden, sich von Gottes Allmacht abhängig wissenden Subjekt, das aber ebenso Freiheit²⁷ und Einsicht suche. Freiheit werde aber im Christentum statt durch Einsicht insbesondere durch den moralischen Willen garantiert: Der Christ könne das sündige Handeln wollen oder, wenn er die göttlichen Gebote befolgen will, die Überwindung der zur Sünde treibenden Knechtschaft des Fleisches. Die Suche des Christen nach dem guten und glücklichen Leben – wohl präziser: dem Heil – sei bestimmt durch dieses existentielle Ringen des Willens und durch die Selbsterfahrung der Sünde. Nicht das intellektuelle Irren sei wie bei den Griechen Ursache des Unrichtigen, sondern beim christlichen Subjekt sei dies die Sünde. Als Vorbedingung für das Heil gelte aber auf dem christlichen Heilsweg die göttliche Gnade, denn der Glaube gelte in Augustins späterer, über die Franziskaner bis zu Luther wirkenden, radikalen Erbsündenlehre sogar nicht mehr als eigene Leistung, sondern als von Gottes Gnade empfangener. Angesichts des dadurch ungewissen Ausgangs einer Suche nach Erlösung oder Heil löse dies beim Subjekt eine „existentielle Unruhe“ aus (I, 573). Der durch Erbsünde belastete Mensch, der alte Mensch, Adam also, sei so zwar – trotz der Allmacht des Schöpfers – für sein wegen seiner Willkürfreiheit frei gewolltes, sündiges Handeln selbst verantwortlich, könne aber, obwohl durch Vernunft der Hang zum Bösen überwindbar sei, für sein Heil nicht selber sorgen, er müsse durch den Heilmittler, Christus, entschuldigt werden. Er sei also auf dem Heilsweg auf einen anderen angewiesen. Ohne diesen „anthropologischen Pessimismus“ (I, 569) sei das Narrativ der Menschwerdung Gottes und das Symbol des Kreuzestodes nicht interpretierbar.

III. AUGUSTINS PHILOSOPHISCHE INNOVATIONEN: SUBJEKT UND KOMMUNIKATIVE DIMENSION DES HEILSWEGES

Habermas bespricht in diesem Abschnitt (3) die philosophisch folgenreichsten Innovationen von Augustins späterem Philosophieren, wo sich die Frage nach dem Vorrang zwischen Glauben und Wissen zugunsten des Glaubens erledigt habe und dementsprechend der „für die platonische Trans-

²⁷ Man müsste hier klar machen, dass Freiheit nicht nur Willensfreiheit meint, sondern ibs. bei Augustin auch das Befreien aus dem Leib dieses Sterbelebens (*liberabit de corpore mortis huius*, *Conf.* VII.21.27) und damit auch von dem Gesetz des Fleisches bzw. der Sünde, nämlich auf das Fleisch ausgerichtet zu sein. *Liberare* bedeutet dann „erlösen“. Am Ende des 10. Buches von *Ciu.* X.32) fasst Augustin den christlichen Heilsweg als allgemeinen (d.h. für alle Völker) Weg zur *Befreiung* der Seele (*via liberandae animae*).

formation des Christentums wichtigste Anspruch“ (I, 580) sei, zu zeigen, dass aus dem Glauben Wissen hervor gehe (*credo ut intelligam*), womit die Autorität der Offenbarung Anstoss zur Entfaltung der Einsicht in die Vernünftigkeit der überlieferten Dogmen sei (I, 713). Im Unterschied zu den alexandrinischen Kirchenvätern assimiliere Augustin nun aber „diese Lehre nicht an den neuplatonischen Zeitgeist, sondern beharrt gerade auf jenen Gehalten des Evangeliums, an denen die philosophische Vernunft Anstoss nehme“ (I, 586). Entsprechend müsse nun der späte Augustin versuchen, gemäss der Harmonisierungsthese den offenbarten Glaubenskern, ibs. die für die Philosophie als Lehre von der Seele und Gott zentralen dogmatischen Heilswahrheiten über das sündige Subjekt des christlichen Heilsweges (z.B. Gnadenwahl und Sündenbewusstsein) (*Confessiones*) und die Trinität (*de trinitate*) als vernünftig zu erweisen und als das konkurrenzlos wahre Wissen philosophisch begreiflich machen.

In Augustins Werken *Confessiones* und *De trinitate* werde, so Habermas, eine Umkehr der philosophischen Blickrichtung „von der Anschauung des Kosmos zur Erforschung der eigenen, um ihr Heil besorgten Seele“ (I, 722, vgl. I, 583) vollzogen, also vom Welt- zum Selbst- und Seelenverständnis: Nicht die Welt sei zu untersuchen, sondern die Subjektivität bzw. das eigene Innere. Auch Gott begegne dabei nicht in der Welt, sondern in der Seele – im Rahmen der Selbsterkenntnis nämlich.

Für Origenes, Plotin, Porphyrius und auch Augustin führt der (Heils)Weg zum Einen oder zu Gott durch die Station der Seele²⁸ und damit, weil im Platonismus der Mensch wesentlich Seele ist, durch die Selbsterkenntnis. Das beginnt beim in der Spätantike zentralen platonischen Dialog *Alkibiades* und setzt sich im Rahmen des im Neuplatonismus dominierenden Themas: „Die Seele und das Selbst“ fort.²⁹ Charakteristisch für die Metaphysik des inneren Menschen oder die Epoptie ist die Ablösung des welttranszendenten Gottes, des Demiurgen oder unbewegten Bewegers zu einem innersten Prinzip des Menschen.³⁰ Auch Augustin hat in *De ordine* als die zentralen Themen der Philosophie *deus et anima* genannt (II.18.47).

Im Neuplatonismus strebe der endliche Geist in der Selbstreflexion in den Intellekt als sein wahres Selbst, erkenne in ihm die in den Grund des Einen zurückstrebende Selbstbeziehung und vollziehe damit – in der ekstatischen Vereinigung mit dem Einen – performativ eine Selbstauflösung. Der Neuplatoniker begegne dem Absoluten also performativ im Denken, wenn er seinem Denken selbst auf dessen Grund gehe. Auch im Christentum sei die Vergegenwärtigung Gottes nur im Vollzugswissen, in einem *performativen*, aber *kommunikativen* Akt nämlich, denkbar: im kommunikativen

²⁸ Anklänge dazu schon in Bibel: z.B. Hohelied I.7 (Fassung der Septuaginta und Vulgata, vgl. oben I) und Jes 46,8.

²⁹ DÖRRIE, Heinrich: *La doctrine*, loc. cit. 116.

³⁰ KOBUSCH, Theo: *Christliche Philosophie*, loc. cit., 145.

Akt des Gebets etwa, oder bei der Lektüre des Wortes Gottes, in einer interpersonalen Beziehung jedenfalls, in dem der *Glaubende* dem Wort eines autoritativen Andern, das unsichtbar, aber kommunikativ vernehmbar ist, dem Wort Gottes nämlich, vertraue. Als Dimensionen des christlichen Heilsweges rücken hier das *Subjekt und die Teilnehmerperspektive* ins Zentrum. Damit stellen sich, so Habermas, gegenüber der Philosophie der Antike neue Fragen:

(1) Die epistemologische Frage nach der Möglichkeit einer Vergewisserung der Wahrheit in der Subjektivität: Ist dieser Ort der Begegnung des Glaubenden mit Gott überhaupt der Erkenntnis zugänglich? Die Vergewisserung der Wahrheit im Geist vollziehe sich bei beiden Heilswegen *mit je einem anderen Subjekt*, im Neuplatonismus anders als bei Augustin. Auf Augustins christlichem kommunikativen Heilsweg der Erlösung der individuellen, durch Gottes Gnade glaubenden Seele setze die Vergewisserung des ‚wahren‘ Selbst mit der Reflexion auf ein vom Sündenbewusstsein gepeinigtes, sich mit ruhelosem Herzen um sein Heil sorgendes und sich von der Allmacht des Schöpfer- und Erlösergottes abhängig wissendes Subjekt „im Ausgang von einer lebensgeschichtlichen *Situation des Zweifelns*“ ein (I, 574). Gott begegne dem Subjekt in der lebensgeschichtlichen *Selbsterfahrung im Vollzug erlebten Lebens* (I, 576) im Innern. Bei dieser Fragestellung geht es offenbar nicht nur um intellektuelle, monologische Selbsterkenntnis, sondern um *Selbsterfahrung* im kommunikativen Austausch mit einem Gegenüber.

(2) Zur epistemologischen Frage, ob diese selbsterfahrene lebensgeschichtliche, kommunikative und interagierende Subjektivität möglicher Ort der Vergewisserung von Wahrheit sei, gehöre die „gleichsam ontologische“³¹ Frage: Was begegnet im Vollzug der *Selbsterfahrung* des erlebten Lebens? Was für ein Gegenstand ist dieses selbsterfahrene Seelenleben, im intuitiven Vollzug, im „performativ gegenwärtigen Erleben“ (I, 583)? Augustin erschliesse hier einen *neuen Erfahrungsbereich*, der „den Griechen nicht nur dem Inhalt nach“, sondern auch in seinem „Modus“ nach fremd gewesen sei (II, 769). Habermas nennt ihn etwas missverständlich „Sphäre der Innerlichkeit“ (I, 491). Auf dem christlichen Heilsweg, der nicht mehr als bloss kontemplativer, beobachtender, sondern als wesentlich teilnehmender, kommunikativer gelte, insofern er auf Kommunikation mit Gott als zweiter Person und auf einen vergemeinschaftenden Kult ausgerichtet sei, vollziehe sich der Zugang zu diesem Selbst in der *Selbsterfahrung* in der *Perspektive des Teilnehmers*. Der Teilnehmerperspektive komme gegenüber der monologischen, beschreibenden, vergegenständlichenden Beobachterperspektive epistemische Autorität (I, 576), kognitive Nithintergebarkeit (II, 773) und epistemischen Vorrang (II, 775) zu. Für die dabei ange-setzte kommunikative Vernunft ist die Intersubjektivität konstitutiv, denn

³¹ Habermas scheint hier auf eine „soziale Ontologie“ zu verweisen (I, 622).

im teilnehmenden Zugang zum andern gelte: ich (an)erkenne ihn so, wie er mich (an)erkennt. Das zeige der Beginn des 10. Buches in Augustins *Confessiones* (X.1.1.): „Erkennen werde ich Dich, der du mich kennst, ‚erkennen, wie ich erkannt bin‘. *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum*“ [1 Kor 13,12]. Habermas stellte schon früher³² fest, dass Augustins innere Monologe in den *Confessiones* eigentlich die Struktur des Gebetes, also einer Kommunikation, hätten. Mit diesem *Wechsel in der Perspektive von der Beobachter- in die Teilnehmerperspektive* (II, 777) passiert aber der Bruch in der Ontologie und für Habermas betritt Augustin wohl dadurch das Feld des nachmetaphysischen Denkens: die Frage ist nur noch „gleichsam“ eine ontologische.

Hier wird nun also die in der Einleitung angekündigte *Perspektivendifferenz für die Betrachtung des Subjekts des Heilsweges virulent*: Die *Beobachterperspektive* in der Einstellung der dritten Person sei die objektivierende; sie gehöre zur theoretischen Vernunft und sei in der antiken Ontologie³³ und in der Naturwissenschaft, aber auch in der philosophischen Kontemplation, am Werk und für das Wissen relevant. Die auf der Basis der Introspektion in der Psychologie oder der philosophischen Selbstreflexion in der erstpersionalen Einstellung gewonnenen Erlebnisaussagen mit dem Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit könnten in Beobachtungs- oder Tatsachenaussagen oder philosophische Aussagen über das Subjekt oder den Geist (*mens*) mit dem Geltungsanspruch der Wahrheit umgeformt werden. Die *Beteiligten- bzw. Teilnehmerperspektive* dagegen sei in den Geistes- und zum Teil auch in den Sozialwissenschaften relevant; sie zeige sich sprachlich in den Pronomina der ersten und zweiten Person, die stets einen performativen Sinn hätten. In der Teilnehmerperspektive der ersten Person Plural und der zweiten Person bildeten sich soziale Gruppen und Identitäten aus. Die soziale Teilnehmerperspektive vollziehe sich in intersubjektiv geteilter Praxis in normengeleiteten Interaktionen, ibs. aber in der Kommunikation oder dem Verständigungsprozess. Sie sei nicht gegenständlich, sondern performativ (verrichtend) und als intersubjektive Beziehung zwischen einem *alter ego* und einem *ego*, das in der Rolle der ersten Person teilnimmt, selbstinvolvierend. In der Teilnehmerperspektive zeigten sich beide beteiligten Personen gleichsam von innen. Das Subjekt nehme eine Innenperspektive ein, indem ihm sein Erleben, Befinden, sein Selbstgefühl, seine Intentionen und seine Verhaltensnormen im spontanen Beteiligungshandeln intuitiv gegenwärtig seien. Es erlebe sich als Beteilig-

³² HABERMAS, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp 1988, 204.

³³ Cicero berichtet über Pythagoras, der sich „Philosoph“ nenne und auf die Frage, was ihn als Philosophen von andern unterscheide, geantwortet habe: Das Leben der Menschen gleiche dem Markt an einer Olympiade. Die einen kämen wegen dem Ruhm, die andern wegen dem Gewinn; er aber als Philosoph komme, um des Schauens willen (*visendi causa*) und um aufmerksam zu betrachten (*studiose perspicere*), was geschehe und wie (*Tusculanae disputationes* V. 7).

tes. Dem Subjekt sei im Rahmen von zwischenmenschlichen Interaktionen in fraglos *vorthoretischem, performativem Wissen* eine unhintergehbare, soziokulturelle, intersubjektiv geteilte *Lebenswelt* – zusammen mit andern (Du, wir) – gegeben, worin es sich als ein geschichtlich situiertes und vergesellschaftetes, beteiligtes, handelndes Subjekt erlebe, das eine Rolle spiele, Erfahrungen mache und Handlungen verstehe. Diese Lebenswelt, die gleichsam der mitlaufende Horizont der Handlung sei, gehöre zum Bereich der praktischen Vernunft (I, 726). Der intersubjektive Erfahrungshorizont der Begegnung mit andern und mit sich selbst, in dem ich mich selbst – *intuitiv gegenwärtig, als unverwechselbares und unvertretbares Individuum in meiner Einzigkeit* erfahre, mich und den anderen als Person nämlich, entziehe sich dem unmittelbaren kognitiven Zugriff der drittpersonalen epistemischen Einstellung (II, 773), könne aber im Wechsel in die Beobachterperspektive in Sinnzusammenhänge oder normatives Wissen überführt werden.³⁴

Das Subjekt des Heilsweges, in Beobachterperspektive der Geist (*mens*), oder in Teilnehmerperspektive das lebensgeschichtliche Subjekt, gilt in der Selbsterfahrung in beiden Perspektiven als ein Individuum: Habermas versteht entsprechend die Kommunikationsbeziehung, die Gott mit jedem einzelnen Gläubigen unterhält, als „individuiierend“ (II, 769). Auch für die vergegenständlichende Selbstbeschreibung ist der Mensch für Augustin ein „einzelner Mensch“ (*singulus quisque homo; aliquid singulare atque individuum*), eine „Person“ (*persona*) (*De trin.* XV.7.11). Bei Platon dagegen war die Selbsterkenntnis der Seele (*gnoti se auton*) nie diejenige einer Person als Person: In Selbsterkenntnis erkenne ich kein Individuum, sondern die Vernunft als das Wesen des Menschen. Hier liegt auch Augustins Unterschied in der Selbsterkenntnis zu Plotin, wo das Selbst auch kein personales und individuelles ist, sondern ein supraindividuelles intellektuelles (Geistseele), von dem die Individualität der Seele gerade Abfall oder die Entfremdung vom Ursprung bedeutet.³⁵ Für Augustin ist die Selbsterfahrung und Selbsterkenntnis des Subjekts des christlichen Heilsweges dagegen eine personale, weil Verheissung und Unsterblichkeit ihr zukommen, nicht einem supraindividuellen Subjekt. Auch der Glaubensakt fordert diese Personalität des religiösen Subjektes: ich selbst bin es, der sich nach Gott ausrichtet.

Die gleichsam ontologische Frage (2) nach dem Gegenstand der *Selbsterfahrung im kommunikativen Heilsweg* behandelt Habermas also methodisch entsprechend anders: Habermas thematisiert diese Selbsterfahrung in der Teilnehmerperspektive, der sozialen oder Handlungsperspektive, sowohl in der Einstellung des ersten Person, die ihre Interessen reflektiert

³⁴ Dieser Abschnitt müsste auch im Kleindruck stehen, denn Habermas selbst macht hier die Perspektivendifferenz zu wenig explizit; ich sammle die Eigenschaften derselben aus dem ganzen Opus von Habermas zusammen.

³⁵ Habermas meint, im Monotheismus sei der Zug zur Individualisierung des Glaubens angelegt (502).

als auch in der Einstellung der zweiten Person, nicht wie in der Tradition, ibs. auch bei Augustin, in der vergegenständlichenden Perspektive in der Einstellung der ersten Person und dann der dritten. Diese letztere Möglichkeit wird von Habermas gar nicht bestritten; er streicht aber in seiner Darstellung nur die Teilnehmerperspektive heraus, die bei der Selbsterfahrung des Subjekts, das sich in einer kognitiv unhintergehbaren soziokulturellen Lebenswelt zusammen mit andern vorfindet, wesentlich sei. Daraus entsteht dann aber keine Metaphysik des inneren Menschen, sondern eine nachmetaphysische Subjektphilosophie oder eine Philosophie des lebensgeschichtlichen, um sein Wohl besorgten handelnden, beteiligten Subjekts.

Es ist also, was Habermas leider hier zu wenig explizit und deutlich macht, das Subjekt in der Selbsterfahrung in Beobachterperspektive von demjenigen in der Teilnehmerperspektive zu unterscheiden. Zwar thematisieren beide die innere Erfahrung; das Subjekt der Selbsterfahrung in Teilnehmerperspektive jedoch erlebt sich, sein Innenleben nicht primär als denkendes, wollendes und affektives für sich mit gegenständlichen Bewusstseinsinhalten, sondern primär als mit einem Gegenüber beteiligt handelndes, z.B. kommunizierendes Subjekt. Deswegen sind seine Handlungen, Intentionen und Verhaltensnormen den andern gegenüber vorab Thema. Deswegen spricht Habermas vom Subjekt in der Teilnehmerperspektive von dem sich um sein Heil sorgenden, von seinem Sündenbewusstsein in seinen Handlungen mit andern gepeinigten, gnadenbedürftigen, Erlösung suchenden, sich von Gottes Allmacht abhängig wissenden Subjekt – in seinem Bezug auf andere. Wenn Habermas das Subjekt des christlichen Heilsweges vorab als sündenbewusstes und reuiges anspricht, dann sieht er es wie in der Bibel³⁶ unter dem Gewissensaspekt der moralischen Prüfung seiner selbst und seiner Handlungen. Das erklärt, weshalb das Sündenbewusstsein selber ein „Schlüssel zur Subjektivität“ ist (I, 601). Man muss hier also die Perspektive des in der Lebenswelt zielstrebig handelnden, am Miteinander beteiligten, lebensgeschichtlichen Subjekts, das um *sein* Wohl oder Heil besorgt ist, und damit die Einstellung der ersten Person ebenso wie der zweiten hat, von derjenigen des in der Einstellung der ersten Person reflexiv sich erlebenden und sich in der vergegenständlichenden Perspektive vorstellenden Subjekts unterscheiden. Die Einstellung des Handelnden darf man mit der reflexiven Einstellung des erlebenden und vorstellenden Subjekts nicht verwechseln (I, 727).

Mit der Umkehr der Blickrichtung von der Welt auf das Selbstverständnis, die Habermas Augustin attestiert, ist für ihn im Rahmen des kommunikativen Heilsweges auch der *Perspektivenwechsel* von der vergegenständlichenden Beobachter- auf die Teilnehmerperspektive verbunden. Habermas' Sichtbarmachung der Selbsterfahrung des Gläubigen im Rahmen der Teilnehmerperspektive der ersten Person Plural (wir) sowie derjenigen der zweiten Person – der Gläubige und Gott – ist für die Augustin-Forschung –

³⁶ Der inwendige Mensch ist auch biblisch der Mensch, der zum Gesetz des Geistes oder der Vernunft (*nomos tou noos, lex mentis*) und zum Gesetz Gottes gehört und nicht zum Gesetz des Fleisches oder der Glieder oder der Sünde (Röm 7,22).

soweit ich sehe – innovativ: Für Habermas ist sie *das* innovative Moment bei Augustin selbst:

„Die Theologie von Augustin bis Luther hatte bei der Rekonstruktion der Erfahrungen des Gläubigen neben der Einstellung des Beobachters zwei weitere epistemische Einstellungen berücksichtigt: Als praktizierendes Mitglied einer universalen Glaubensgemeinschaft betrachtet sich der Gläubige aus der Wirt-Perspektive der ersten Person Plural, während er in den Interaktionen mit Gott und dem Nächsten die Einstellung gegenüber einer zweiten Person einnimmt“ (I, S. 32).

Das Absolute begegnet nicht gegenständlich in der Welt in der Beobachterperspektive der dritten Person, auch nicht in derjenigen der ersten Person, sondern für Habermas im christlichen Heilsweg dem *beteiligten Subjekt in der Teilnehmerperspektive* und Einstellung der zweiten Person (in Verkündigung, Gebet, Kult, Lektüre).³⁷ So rufe der gläubige Mensch Gott im Gebet an und vernehme ihn – vertrauend – in der Verkündigung. Das bedeutet u.a., dass die Wahrheit in kommunikativer Perspektive mitgeteilt/verkündigt, verstanden und vertrauend geglaubt, nicht geschaut, wird.³⁸ In der gewissenhaften Erforschung des Bewusstseins eines von der Sorge um das eigene Heil umgetriebenen Subjekts weiche also die „Einstellung des Beobachters“ der Teilnehmerperspektive „in der epistemischen Einstellung einer sich reflexiv im Gespräch mit Gott erlebenden Person“ (579). In der Teilnehmerperspektive mit Gott, mit andern und mit sich selbst, lässt der Glaube den Glaubenden, das religiöse Subjekt, das Gott liebt und nahe sein will, als handelnden mit Intentionen und Normen erfassen, der in einer performativ gegenwärtigen, ungegenständlichen *Lebenswelt* als wollender, kommunizierender, preisender, feiernder, dienender, betender, und auf den Mitmenschen und Gott vertrauender performativ gegenwärtige Erfahrungen eines Ich mit einem Du und auch mit sich selbst macht. Augustin habe damit, so Habermas, einen *neuen Erfahrungsbereich*, den Bereich der über *gegenständliche* Bewusstseinsinhalte hinausreichenden Bewusstseinsakte erschlossen. Es sei ein „Bereich eines immer schon vertrauten, subjektiv gewissen und nur im intuitiven Vollzug, also *performativ gegenwärtigen* Erlebens“ bzw. „performativ gegenwärtiger Erfahrungen“ (I, 573), in „Selbsterfahrung im Vollzug erlebten Lebens“ (I, 576). Die Perspektive des um sein Wohl besorgten, beteiligten Handelnden zeige von vorherein in andere epistemische Richtung: von der theoretischen zur praktischen Vernunft. Es geht um das Verstehen von Sinn und auch um

³⁷ Den Heilsweg des kommunikativen Zugangs zu Gott, so Habermas, eröffne das Judentum mit dem Gesetzesgehorsam; in der paulinischen Theologie werde der kommunikative Zugang auf den Glauben umgepolt (I, 530).

³⁸ Habermas müsste hier wohl auch berücksichtigen, dass Offenbarung und damit die Teilnehmerperspektive in der spätantiken Philosophie ein vielbeachtetes Thema ist, das sich auch im Zusammenhang mit den philosophischen Autoritäten, z.B. Platoniker, Pythagoräer etc. zeigt.

„den intuitiven Blick auf ein normatives Wissen, das im Hintergrundbewusstsein von Handelnden immer dann mitläuft, wenn diese an normativ geregelten Praktiken teilnehmen“ (II, 782).

Es wäre, wie eingangs erwähnt, sehr begrüßenswert gewesen, wenn Habermas sein Augustinkapitel deutlicher unter diesem m.E. innovativen Interpretationsansatz der Perspektivendifferenz, der Augustins Bedeutung für die nachmetaphysische Philosophie des Subjekts herauszustellen durchaus geeignet ist, strukturiert hätte. Habermas urteilt zwar zu Recht, dass Augustin die Teilnehmerperspektive noch nicht ausdrücklich von der ontologisch massgebenden Beobachterperspektive einer dritten Person unterschieden habe (I, 576); es wäre aber für den Leser aufschlussreich gewesen, wenn er das (Un)Unterschiedensein in seiner Darstellung jeweils klar markiert hätte. Selbst wenn der epistemische Vorrang der Teilnehmerperspektive gegenüber der Beobachterperspektive gelten würde und wir in der Rolle von Beobachtern immer auch zugleich Beteiligte wären (II, 775), wäre zur Darstellung von Augustins gesamter Subjektphilosophie oder Philosophie des Geistes (*mens*), an der Habermas doch gelegen ist, der Hinweis auf Augustins Konzept des Innern, das sich in vergegenständlichender Perspektive in selbstreflexiver Einstellung der ersten Person, die zur Beschreibung des Gegenstandes in die Einstellung der dritten Person wechseln muss (II, 781f.) zeigt, zur Abgrenzung erhellend gewesen. Dies hätte auch eine deutlichere Konturierung des neuen Ansatzes gegenüber der traditionellen Augustinauslegung ergeben, in der Augustin einerseits in seiner Einnahme des „Standpunktes der ersten Person“ in „radikaler Reflexivität“ als der Entdecker des Subjekts mit seiner „Innerlichkeit“ und „Selbst-Gegenwärtigkeit“, woraus sich „eine durch und durch neue Lehre moralischer Ressourcen“ eröffne (Charles Taylor)³⁹, oder andererseits als zur „Metaphysik des innern Menschen“ oder der „praktischen Metaphysik“ (Theo Kobusch) zugehörig ausgezeichnet wird. Gerade beim Thema „innere Erfahrung“ hätte der Unterschied in der Selbsterfahrung des Subjekts klarer gemacht werden können. Die christliche Bewegung der Metaphysik des innern Menschen setzt auch bei der Selbsterfahrung an, wenn sie theoretische und praktische Selbsterkenntnis unterscheidet. Man könnte hierbei wie in der praktischen Metaphysik⁴⁰ die praktische Selbsterkenntnis, die ihr Gewissen in moralischer Selbstprüfung erforscht, von der theoretischen Selbsterkenntnis unterscheiden, die sich selbst als *mens* erfassen will. Augustin wäre damit nicht der erste, der auf die Selbsterkenntnis in praktischer Absicht aufmerksam gemacht hätte. Es ist diese Selbstprüfung aber durchaus schon ein Sokratisches Thema. Und Origenes hat in seinem Hoheliedkommentar diesen Unterschied so ausgedrückt: Die Seele erlange die Erkenntnis ihrer selbst (*agnitio sui*) auf zweierlei Weise – theoretisch und praktisch: Was sie hinsichtlich ihres Wesens ausmache (*quid in substantia habet*), was sie also selbst sei (*quid sit ipsa*), also etwa etwas Unkörperliches und Geistiges, gelte es zu unterscheiden davon, was sie hinsichtlich ihrer Affekte ausmache (*quid in affectibus habeat*), d.h. wie sie sich bewege und bewegt

³⁹ TAYLOR, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung neuzeitlicher Identität*. Frankfurt: Suhrkamp 1998, 241–243, 257.

⁴⁰ Vgl. I.

werde (*qualiter moveatur*)⁴¹, also etwa welche ihrer Affekte gut und welche schlecht seien. Das Verhalten der Seele wird dabei aber von ihr selbst, ihren Affekten her – gleichsam immer noch gegenständlich für sie selbst, betrachtet, nicht von der Handlung mit andern in der Lebenswelt her, wie bei Habermas in Teilnehmerperspektive. Schon Plato hatte im *Phaidros* (245c) den Zugang zum Wesen der Seele über die *Betrachtung* (*idonta*) ihrer Veränderungen – sie heißen bei Augustin „Affekte“ (*affectus mentis*) –, ihres Tuns (*erga*) und Leidens (*pathe*) vollzogen; zum Verändertwerden (*kineisthai*) gehören auch Verhaltensweisen (*ethe* 435e) und Handeln (*prattein* 436a). Insofern die Seele die „*sich selbst bewegende Quelle aller Bewegung*“ (Phdr. 245c) ist und im Unterschied zum Körper in ihrem Bewegtwerden nicht einfach von aussen bestimmt werde, gehört die Betrachtung der Affekte, so wiederum Origenes, zur Betrachtung ihres Selbstseins. Ihr Handeln reflektiert die Seele in praktischer Selbsterkenntnis im Blick auf sich selbst als selber Strebende: „ob sie die bösen Dinge, die sie tut, aus Leidenschaft und mit Eifer tut oder aufgrund einer Schwäche“.⁴² Habermas würde diese theoretische wie auch die praktische Selbsterfahrung wohl als „kontemplativen oder meditativen Zugang“ beschreiben, wo man in erstpersonaler Einstellung dem eigenen Innern als Gegenstand in geistiger Anschauung begegnet“ (I, 153). Es geht ontologiegeschichtlich wohl bei dieser gegensätzlichen Sicht auf die Perspektiven auch um das Verständnis der Relation: Ob sie eine Entität *sui generis* oder ein Akzidens eines Trägers (*subiectum*) oder eine Vollzugs- bzw. Seinsweise eines strebenden Subjektes ist. In diesem Sinne hat Habermas recht, wenn er meint, die Perspektiven seien noch nicht ausdrücklich voneinander unterschieden. Ich stelle zur Konturierung im Folgenden diese Innensicht auf das Subjekt, seine praktische und theoretische Selbsterfahrung und -erkenntnis, wo z.B. meine Akte, meine Affektionen, mein Innenleben als es selbst und für es selbst in den subjektiven Blick der ersten Person in der vergegenständlichenden Perspektive genommen werden, exkursiv dar, die Habermas wegen seines anderen und als epistemisch prioritär verstandenen Zuganges in der intersubjektiven Teilnehmerperspektive unterlässt, die auf die Interessen, das Wohl oder Heil und das Verhalten im Handeln fokussiert.

Exkurs zur Metaphysik des innern Menschen

Was für ein Subjekt, Inneres (*mens*) oder „innerer Mensch“ (*homo interior*)⁴³ zeigt sich für Augustin mit der Selbsterfahrung oder innern Erfahrung in reflexiver, erstpersonaler Einstellung, wenn er versucht, dieses Selbst in vergegenständlichender Perspektive, in Kontemplation, in seinem Wesen als Geist (*mens*) zu beschreiben und zu konzipieren, wenn er also gleichsam eine Metaphysik des innern Menschen versucht? Seine Selbstbeschreibung und Konzeption des Geistes versuche ich an zwei berühmten Stellen aufzuzeigen.

Im Buch X von *De trinitate*: Wenn das Subjekt (*mens, caput animae*) sich danach sehnt, sich selbst kennenzulernen (*se ipsa mens nosse desiderat*, X.2.4), also seine Natur oder die Wahrheit über sich sucht oder erkennen will, muss es

⁴¹ ORIGENES: *Der Kommentar zum Hohelied*, eingel. und üb. von Alfons Fürst u. Holger Strutwolf (= Werke in deutscher Übersetzung Bd. 9/1). Berlin: de Gruyter 2016, Buch II.5, 232f. Vgl. dazu KOBUSCH, Theo: *Das Christentum als Vollendung*, 241.

⁴² ORIGENES: loc. cit. 235.

⁴³ Der *homo interior* ist die *mens* (Ep. 147 [= *De videndo Deo*], 45).

sich fragen, wie es sich suchen und finden will. Im Unterschied zur Erkenntnis äusserer Gegenstände, von denen es Bilder hat und wobei die Gegenstände möglicherweise auch absent sein können, findet es sich selbst immer bildlos und gegenwärtig (*praesens*) vor. Dieser präsenste Selbstbezug, dieses Sein ist der Geist; er kann sich selbst nicht entziehen. Nichts ist dem Geist so gegenwärtig wie der Geist selbst (X.7.10); in allen seinen Akten des Einsehens, Wollens, Erinnerns oder Fühlens ist er sich stets selbst gegenwärtig oder präsent, nie absent (X.8.11); er ist das unmittelbar Präsenste. Er erfährt sich also immer bei sich selbst als *Bewusstsein* nicht von anderem, sondern von sich selbst, er erfährt sich durch sich, nicht durch Vermittlung der Sinne – also gleichsam „drinnen“. Diese selbstreflexive Präsenz ermöglicht ihm auch das Wissen von sich als gewisses und die Erfassung und Beschreibung seiner Akte, seiner Strebensvollzüge oder seiner Veränderungen, als *seiner*. So, wenn er sich suchen will, weiss er zugleich oder ist sich gewärtig oder sieht ein, dass er sich suchen will. Diese Hinwendung in der vergegenständlichenden Perspektive in der Philosophie zum Selbst, zur Innerlichkeit mit der selbstreflexiven Präsenz – ich bin mir immer präsent, immer innerlich gegenwärtig in meinem innern Licht – ist für Charles Taylor⁴⁴ zurecht die eigentliche Augustinische Neuerung.

Augustins Selbstbeschreibung und Konzeption des Geistes in Kontemplation oder Beobachterperspektive versuche ich auch in ihrem Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis anhand der berühmten Augustinus-Stelle in *De vera religione* darzustellen (*vera rel.* 39/72). Wie bei Plato geht die Erforschung des Wesens der Seele über deren Bewegungen, Regungen oder Affekte; sie wird als Streben erfasst. Eine Anleitung zu einer solchen Erforschung der Seele (*anima*) und damit ihres Strebens (*mentis affectus*) lautet bei auch ihm so: „Frag nur, was an leiblichem Genuss dich fesselt (*teneat*)“. Das Subjekt erfährt im Selbstgefühl seines affektiven Strebens (Lust und Unlust): Es sei *convenientia*, d.h. Stimmigkeit, natürliche Passung, Verbindung von Natur aus, oder Einigung, der das Subjekt von sich aus zustimme oder wonach es von sich aus strebe. Diese erzeuge Genuss (*voluptas corporis*), wohingegen Unstimmigkeit oder Ablehnung (*resistentia*) schmerze. „Nun erforsche (*quaere*), welches die höchste Übereinstimmung (*summa convenientia*) ist!“ Die Aufforderung führt nun nicht mit der Frage: Bei welchen äusseren Gegenständen ist die *convenientia* hoch? nach draussen, sondern wiederum nach innen, zur erlebten, affektiven innern Zustimmung und ihrem Grad. Welche innere Passung und Zustimmung ist am höchsten? Die bestätigende Anleitung „Gehe nicht nach draussen (*Noli foras ire*), kehre wieder in dich selbst zurück. Im innern Menschen (*in interiore homine*) wohnt die Wahrheit [...]“⁴⁵ begründet Augustin so: Reflektiere: Was tust Du jetzt, wo Du die höchste Übereinstimmung suchst? Du suchst die Wahrheit über die höchste Zustimmung. Im inneren Menschen aber wohnt die Wahrheit. Denn in den geistigen Akten des Wahrheit Suchens und Suchen

⁴⁴ TAYLOR: *Quellen des Selbst*, 241.

⁴⁵ Habermas versteht diese Anleitung, ohne den Kontext zu berücksichtigen, einfach als „erstaunlich moderne Antwort“ auf die Frage, ob die Subjektivität als „Ort der Vergewisserung letzter Wahrheiten“, „letztlich des Wirkens der göttlichen Wahrheit“ (I 574f.) ausgezeichnet werden könne, und ohne sie allerdings eigens zu begründen, wohl weil er sie als Bestandteil der Teilnehmerperspektive und der nachmetaphysischen Subjektphilosophie verstehen will.

Wollens wohnt die Wahrheit inne, so z.B. im Zweifeln (ist p wahr oder falsch?), im Urteilen (wahr oder falsch) wie auch im Argumentieren oder Schlussfolgern (wenn p und q wahr ist, dann ist auch r wahr). Augustin findet die Wahrheit also in sich – drinnen als Stimmigkeit vor. „Wo ich die Wahrheit fand, da fand ich meinen Gott, die Wahrheit selbst“ (*Conf. X.24.35*). Augustin entwickelt nämlich so weiter: „Im innern Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn Du Deine Natur noch wandelbar (*mutabilis*) findest, so schreite über dich selbst hinaus (*transcende te ipsum*)“. Deine Natur ist nicht die Wahrheit, denn diese ist unwandelbar: Das Streben Deines Geistes (*mentis affectus*), die Wahrheit mit rechtem Gebrauch des Intellekts zu finden, ist also nicht die Wahrheit selbst. Die Wahrheit, so Augustin, sei zudem ein wahres *bonum commune*: sie sei nicht mein und nicht dein, sondern allen gemeinsam, gleichsam öffentlich: sie sei die Mitte von allen, die sie suchen (*en. Ps. 75,17*). Die Wahrheit zieht Dich, den vernünftig Suchenden (*rationans appetens/quaerens*) an und erleuchtet Dich in deinen Akten als inneres Licht, mit denen du sie suchst und erkennst. Was aber ist die unwandelbare Ursache oder der unwandelbare Ursprung dieses Lichtes der Wahrheit, das jedes Erkennen erleuchtet; wo kommt der Lichtstrahl her?⁴⁶ Um diesen zu finden, musst Du offenbar über Dich selbst hinaus-schreiten. Die denkbar höchste Ausrichtung Deines Geistes ist also auf die Wahrheit, der du gleichsam aus Sympathie von Natur aus oder Harmonie im stoischen Sinne zustimmen, mit ihr übereinstimmen willst. Augustin schliesst mit der Aufforderung⁴⁷ ab: „Stimme Du mit ihr [scil. der Wahrheit] überein“ und vollziehe so Dein Wesen und endet mit dem Wunsch: „So möge denn der innere Mensch (*interior homo*) mit ihr [scil. der Wahrheit], die bei ihm Wohnung genommen hat (*inhabitor*), nicht zu niederstem und fleischlichem, sondern zu höchstem und geistigem Genusse (*summa et spiritali voluptate*) übereinstimmen (*convenire*).“⁴⁸ Die *convenientia* erweist sich als natürliche Sehnsucht – gleichsam *desiderium naturale* – oder Streben des Geistes (*mentis affectus*) von seiner Natur aus nach etwas, was Grund für ihn selbst ist. Die Anleitung zur Selbsterkenntnis führt so zur Gotteserkenntnis. Das Subjekt strebt also im christlichen Heilsweg über sich selbst hinaus zum Erhabenen (*eminentia*, *Ciu. XI.28*), zur unwandelbaren Wahrheit, zum Grund des wahren Erkennens, und will die Wahrheit affektiv „kosten“, mit ihr übereinstimmen, ihr zustimmen, bei ihr wohnen oder ihr anhängen (*inhaerere*). Den Zusammenhang von Selbst- und Gottesbegegnung formuliert Augustin schlank und biblisch so: „Wo ist er? Da,

⁴⁶ Das ist die biblisch abgestützte Illuminationslehre: Der Logos, Christus, erleuchtet jeden Menschen (Joh 1,9). Das verleiht dem Erkennen den Charakter der personalen Begegnung mit der Wahrheit.

⁴⁷ Man könnte nun einwenden, die Selbstbeschreibung finde im kolloquialen oder dialogischen Stil statt und so in Teilnehmerperspektive. Allein Soliloquia sind wohl keine Form der Teilnehmerperspektive, sondern ein Verbleib innerhalb einer Person, wenn auch im Modus des dialogischen *logon didonai*, so doch wesentlich beschreibend und begründend.

⁴⁸ Mit einer andern Metapher von Sitz von Leib und Seele: So wie die Schwerkraft des Körpers diesen nicht nur nach unten, sondern zu seinem eigentlichen Ort (*ad locum suum*), zu seinem Wesensgrund zieht, wo er in Ruhe ist und eigentlich oder ordentlich, von Natur aus, hingehört, so zieht die Schwerkraft der Seele, ihre Liebe, diese nach oben, zu ihrem Wesensgrund, zu Gott, wo sie in Ruhe verweilen kann. Dabei ist dies jedoch kein örtliches Oben, sondern ein Höchstes im Sinne des *summe sapiens, summe bonus* (*Ciu. XI.28*).

wo die Wahrheit gekostet wird (*ubi sapit veritas*), zuinnerst im Herzen ist er (*intimus cordi est*), aber das Herz ist abgeirrt von ihm (*erravit ab eo*). ‚Wendet euch zurück, ihr Abtrünnigen, zum Herzen (*Redite, praevaricatores, ad cor*)‘ [Jes 46,8] und hanget dem an (*inhaerete*), der Euch erschaffen hat“ (*Conf. IV.12.18*).

In dieser Erforschung, Beschreibung seiner selbst als des Geistes zeigt sich offenbar nicht nur der wahrheitssuchende Intellekt, sondern auch das affektive Streben zu einem Gut: hier sein Übereinstimmen oder Zustimmen wollen zur Wahrheit. Darin liegt aber ein Doppeltes: In den geistigen Akten des Suchens der Wahrheit liegt einerseits immer auch das Sich regen, sich bewegen (*motus*) des Wollens, denn der Geist muss die Wahrheit erst erkennen *wollen*: Man kann nicht erkennen oder denken⁴⁹, ohne es zu wollen, ebenso wie man nicht wollen kann, ohne etwas Erkanntes zu wollen. Nur wenn der Mensch überhaupt für die Wahrheit offen ist und sie will, ihr innerlich zustimmt, kann er sie auch suchen. Wollen (*velle*) und Denken, Einsehen oder Erkennen (*intellegere*) sind gleichursprüngliche, aufeinander verwiesene Akte desselben Subjekts, des Geistes (*mens*). Ohne Ziele und Zwecke sei alles Denken und Wollen nichts. Das Denken ist nicht einfach die schlussfolgernde *ratio* im Menschen, die von Wahrheit zu Wahrheit führt, sondern an seiner Wurzel liegt ebenso das Streben oder Sich Ausrichten des Geistes auf etwas, das etwas will oder nicht will. Das Denken oder Einsehen (*intelligere*) ist kein vom Wollen isolierter Modus, wir müssen es als Teil eines gerichteten Strebens nach einem Gut, hier dem Wahren erfassen. Das Streben ist also nicht einfach rohes Wollen oder Drang, sondern es ist auf ein Ziel oder Gut ausgerichtet: Beim denkenden oder erkennenden Wollen ist dieses die Wahrheit, beim Handeln das Gute. Das Wollen im Streben nach etwas bedarf also eines stellungnehmenden, wertenden Aktes. So sprechen wir – willentlich und wertend stellungnehmend – von „Zustimmung“ (*consensio*) oder „Bejahung“ (*affirmatio*) oder von „Ablehnung“ (*dissentio*) oder „Verneinung“ (*negatio*) gegenüber einem Sachverhalt, je nachdem wir etwas als wahr oder gut bzw. falsch oder schlecht beurteilen oder bewerten. Die *mens* ist nicht nur theoretische Vernunft (wahr oder falsch), sondern auch praktische (gut und schlecht). Formen des gerichteten Strebens (nach dem Guten und Wahren) oder gerichtete, wertende oder stellungnehmende Willensregungen, also strebende Bewegungen nach etwas sind immer Veränderungen oder Bewegungen der Seele (Aktionen und Reaktionen) wie wahrnehmen, erinnern, denken, vorstellen, fühlen oder wollen. Augustin nennt sie *Affekte* (*affectiones mentis*). Das Zustimmen oder Ablehnen Wollen des Geistes begleiten die vier Grundaffekte: Wenn mir etwas zustösst, was ich will und wozu ich zustimme, stellt sich in meinem Geist der Affekt der Freude ein; wenn ich etwas willentlich erstrebe und bejahe, stellt sich in meinem Geist der Affekt der Begierde, Lust oder Liebe ein, wenn ich etwas, was mir widerfahren ist, nicht will und ablehne, dann stellt sich in meinem Geist der Affekt der Trauer ein; wenn ich etwas nicht will und ablehne, das noch nicht passiert ist, dann stellt sich in der Seele der Affekt der Furcht ein (*Ciu. XIV.6*). Diese auf Selbsterfahrung des ganzen Innern, seines Wesens als Geist wie seiner Strebungen nach Gutem und Wahrem, aufbauende praktische und theoretische Selbsterkenntnis ist bei Augustin entsprechend nicht bloss Erkenntnis des reinen Intellekts von

⁴⁹ Übrigens auch nicht wahrnehmen.

sich selbst bzw. rein intellektuelle Selbsterkenntnis; sie ist praktische und theoretische Selbsterfassung des ganzen Innen: Denn der Intellekt setzt den Willen zur Wahrheit, die er affektiv erstrebt, voraus. *Der Geist (mens), der nach der Wahrheit oder nach dem Guten strebt, ist also nicht nur Intellekt, sondern in eins damit Wille und Affekt.* Geist (*mens*) oder Innerlichkeit ist der Ort, in dem alle unsere verschiedenen Gedanken, Bestrebungen oder Affekte ihren Sitz haben.⁵⁰ Die Vollzugsweise der *mens* ist also ein Streben. Die *mens* ist nicht einfach ein Träger, der verschiedene Akzidenzien haben könnte, sondern sie vollzieht oder aktuiert sich in Strebungen; die Relation ist schon gleichsam in ihr eingebaut.

In seiner Kontemplation des Wesens des strebenden Geistes entwirft Augustin damit gleichsam eine (affektive) Metaphysik des inneren Menschen (*homo interior*), die ein Menschenbild trägt, das in Platonischer Tradition wesentlich ein Seelenbild ist: Der Mensch ist seit Plato, als Mensch, wesentlich selbstbewegende Seele; sein Leben sind die seelischen Lebensvollzüge oder sein Streben. Augustin erfasst das von Natur aus erstrebte Wahre und Gute im menschlichen Leben, das höchste Gut als *Gott*, welcher das Gute selbst, Grund allen Seins und aller Wahrheit sei. Die antike Anthropologie des Menschlichen wird so zur *theozentrischen Anthropologie*. Der Mensch bzw. der menschliche Geist hat von Natur aus ein Verlangen (später „*desiderium naturale*“ genannt), seinen Ursprung zu erkennen und in seiner Wahrheit zu wohnen. Diese Anthropologie steht allerdings im Gegensatz zur anthropozentrischen Wendung des Selbst- und Weltverständnisses (I, 71), die Habermas' Philosophieverständnis charakterisiert. Erstaunlicherweise thematisiert Habermas auch die Dimension der Affekte nicht, obwohl sie doch durchaus primär zur Selbsterfahrung und zum Selbstgefühl, nicht nur in der Einstellung der ersten Person, sondern auch der zweiten, gehören, auch und gerade in Teilnehmerperspektive.⁵¹ Sie prägen doch unser Verhalten zum anderen, z.B. in der Haltung der Demut oder der Liebe.⁵² Zudem: Gerade als an der praktischen Rationalität Interessierter müsste Habermas m.E. den Willen ausführlicher thematisieren⁵³, ist doch der Begriff des Willens ein spätes begriffliches „Produkt“, das aber einer entscheidenden Vorprägung bei Augustin bedurfte, welcher deshalb als „erster Philosoph des Willens“ (Hannah Arendt) oder als „Urheber des modernen Willensbegriffs“ (Albrecht Dihle) gerühmt wird. Der Wille, wie er dann im Mittelalter als ein unabhängiges, rein rationales Strebevermögen des menschlichen Geistes bestimmt wird, der sich überlegt Ziele (Güter) setzen, sie planmässig, in freier Wahl entschliessend, im Handeln verfolgen kann, ist nämlich noch kein Konzept der antiken Philosophie. Er nahm seinen Ausgang als freier Wille, als Grundanlage des menschlichen Geistes bei Augustin und wurde bei Johannes Damascenus und im Mittelalter ein eigenes Vermögen des rationalen, vom sinnlichen abgegrenzten, Strebens. Zudem wurde er im Christentum auf Gottes

⁵⁰ Vgl. TAYLOR: *Quellen des Selbst*, 207f.

⁵¹ Habermas neutralisiert die Affekte als Einstellungen von Frömmigkeit, Anbetung und Verehrung, grenzt sie also nicht von Denken und Wollen ab (I, 715).

⁵² Vgl. den Exkurs in IV.

⁵³ Er weist zwar später im Text selber darauf hin: „Wie schon bei Augustin nehmen die Phänomene des menschlichen Willens und der Willensfreiheit im Kontext von Sünde, Schuld und Gnade [...] einen anderen Stellenwert ein als in der griechischen Philosophie“ (I, 724).

Geist übertragen, wo er als freier allmächtiger Schöpfungswille in Allmacht fungierte. Seit Thomas von Aquin prägte der Wille den ethischen Begriff der für ihre Taten verantwortlichen Person (Mensch als *principium operum suorum*). In seinem ebenso interessanten wie einseitigen Fokus auf die Teilnehmerperspektive entgeht Habermas m.E. der für die Religion und ihr theologisches Menschenbild wesentliche Kern der augustinischen *mens*-Konzeption die auch für den Kult wichtig⁵⁴ ist: Das ganze Herz, *cor* oder *mens*, das liebend/wollend mit Freude und erkennend nach Gott strebt. Die Analyse des Subjekts nur in der Teilnehmerperspektive und nicht in der vergegenständlichenden bringt auch das Ausgerichtetsein des Subjekts auf die Wahrheit, die gewollte Übereinstimmung mit oder Zustimmung zu ihr nicht auf den Begriff. Die theoretische Vernunft, die auf das Wissen über den Gegenstand zielt, ist nicht im Blick.

Die gleichsam ontologische Frage: Was für ein Gegenstand ist das erfahrene Seelenleben? wird von Habermas ganz von der intersubjektiven Teilnehmerbeziehung (religiöses Subjekt – Gott) her aufgeschlossen. Was begegnet im Vollzug der Selbsterfahrung, des erlebten Lebens einer Person im Zusammenhang mit andern, dem Nächsten und Gott? Das handelnde Subjekt, das vom Sündenbewusstsein gepeinigt ist, umgetrieben von der Sorge um sein Seelenheil und sich von der Allmacht Gottes abhängig wissend, und im Unheil Heil und Erlösung bei Gott suchend, erfahre sich lebensweltlich und lebensgeschichtlich handelnd als zerrissenes und zerstreutes Leben, ständig im draussen gefangen und dahin ausgerichtet (*ecce distentio est vita mea, Conf. XI.29.39*). Diese Selbsterfahrung zeige sich als Zeiterfahrung. Augustins Blick auf die Zeit, der konstitutiv für die Selbsterkenntnis des Subjekts sei, vollziehe damit übrigens dieselbe Umkehr der Blickrichtung: Wir schauen, wenn wir auf die Zeit schauen, nicht auf die physikalisch gemessene Zeit und damit auf die kosmologischen Bewegungen der Gestirne, sondern auf die erlebte Zeit in der lebensgeschichtlichen Zeiterfahrung unseres Subjektseins.

Durch Habermas' Abstandnehmen von der Metaphysik des Subjektes bleibt m.E. der Grund für diesen Fokus der Selbsterfahrung auf der Fragmentarizität, mangelnden Einheit oder Zerfahrenheit (*distentio*) eines zeitlich zerrissenen Subjekts ungeklärt. Augustins vergegenständlichende Perspektive auf sich selbst vermag diesen Mangel zu beheben: Der Geist (*mens*) ist zeitlich charakterisiert durch die stete Selbstpräsenz sowie durch seine veränderlichen Strebungen (*affectiones mentis*), die sich nicht im Raum, sondern nur in der Zeit vollziehen und das zeitliche Sein konstituieren. Wie der *Raum* der eigentliche Sitz, Bereich oder Bezirk für die ausgedehnten und teilbaren Körper oder die Leiber selbst und ebenso für deren Bewegungen ist, so ist das gerichtete Streben (*affectio*) der eigentliche Sitz, Bereich oder Bezirk für den Geist und sein Innenleben „[...] *locis corpora continentur, animo autem locus est affectio sua*“ (*en. Ps. 6,9*). Geist, *mens*, ist der Sitz aller unserer Gedanken, Vorstellungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, Intentionen, Willens-

⁵⁴ Vgl. Exkurs zu IV.

regungen und Gefühle. Augustin trennt damit als erster auch ontologisch Innen (*intus*) und Aussen (*foris*): Zum Aussen gehören die Körper und Gegenstände der Welt im Raum, zum Innen eben der Geist und seine Lebens- bzw. Strebensvollzüge oder Affekte. Affekte, Streben nach Gutem gehören also ebenso zum Wesen der Seele (*mens*) und damit des Menschen wie der Raum zum Wesen der Körper. Deswegen werden sie bei Augustin auch in der gegenständlichen Perspektive betrachtet. Die Ordnung des Innen ist ausschliesslich die Zeit; die Selbsterfahrung spielt sich also lediglich in dieser Ordnung ab. Die augustinische Selbsterfahrung ist immer gegenwärtig, enthält aber in erwartenden oder erinnernden Akten die andern Zeitdimensionen in sich. In den wechselnden, veränderlichen Bestrebungen, wenn das Herz „draussen“ ist, zeigt sich: Das Herz (*cor*) „flattert in den zukünftigen und vergangenen Veränderungen der Dinge umher und ist nichtig“, „weiss keinen Halt“ (*Conf.* XI.11.13). Oder:

„Ich bin zersplittert in Zeiten, deren Ordnung ich nicht kenne, und im aufgeregten Unbestand (*tumultuosis varietatibus*) werden meine Gedanken, wird das tiefste Leben meiner Seele (*intima viscera animae meae*) hin und her gezerzt, bis ich in Dich zusammenfliessen werde, in der Glut Deiner Liebe zusammengesmolzen und gereinigt“ (*Conf.* XI.29.39).

Die Zeitlichkeit macht aus dem Menschen ein Fragment, aus dem nie ein ganzes wird – so die Botschaft auch des Kohelet, der Naturphilosophie der Bibel. Diese zeitliche Bedingtheit des umherstrebenden Menschen bedeutet Gefahr und Unruhe, die er in Sicherheit, Ruhe, Frieden und zukünftiges Leben zu verwandeln strebt dadurch, dass er sich aus der Zerrissenheit (*distentio*) in die liebende Ausrichtung (*intentio*) seines gesamten Strebens auf Gott sammelt. Die aus der Selbstreflexion gewonnene Beschreibung des Subjektes in der gegenständlichen Perspektive zeigt, dass das Subjekt, der Geist des Menschen stetem Wandel, wechselnden Gedanken oder Erinnerungen unterworfen ist und dass verschiedene Begehren und Willensregungen ihn zerreißen: Er hat keine Stabilität oder Einheit in oder aus sich. Der Einheitspunkt in den Zeiten ist der Geist, der sich stets gegenwärtig ist, sich aber in seinem Sein von einer höheren Einheit, einem Einen-Selbst (*idipsum*), das sein Grund, Lehrer und Lenker sei, abhängig weiss (*en. Ps.* 121.6).

Als für die Teilnehmerperspektive (Gott-Glaubender) entscheidende Frage formuliert Habermas: Wie erscheint Gott „im Prisma eines in die vielen täglichen Geschichten verwickelten individuellen Lebens“? (I, 575). Vor dem Erfahrungshintergrund des sündenbewussten reuigen Subjekts in einer auf die Gegenwart des zeitenthobenen Gottes gespannten Beziehung könne sich dieses in Erinnerungsarbeit aus der Zerstreung ziehen. Denn in der bekennden, reflexiven Vergegenwärtigung des sich als sündig und in Zeiten zersplittert erlebenden Lebens (in den *Confessiones*) scheine das identitätsstiftende Verhältnis zu dem zeitenthobenen, ewigen, aber stets gegenwärtigen Gott (*semper praesens aeternitas*) auf. Der teilnehmende Bezug des erlebenden Subjekts zum ewig gegenwärtigen Gott stifte also für die eigene Lebensgeschichte und für das Selbst Kontinuität im Zeitfluss. In Augustins Intentionenanalyse der Zeiten als Seinsweisen eines Subjektes

der Zeiterfahrung im Einsehen (*intelligere*), im Erwarten und Wollen (*velle*) sowie im Erinnern (*memini*) verschränkten sich die Dimensionen von erinnerter Vergangenheit und erwarteter Zukunft im intuitiven Gegenwartsbewusstsein: „Die Erwartung des Zukünftigen geht durch Aufmerken auf das Gegenwärtige hindurch in die Erinnerung an das Vergangene über“ (*Conf. XI,28*). Dieses dreidimensionale Zeitbewusstsein werde durch die ewige Gegenwart Gottes erzeugt, dessen sich das Bewusstsein als seines Grundes inne werde.

Diese triadische Beziehungsstruktur des einen menschlichen Geistes, der einsieht, erinnert und will und dabei einer bleibt, dieser reziproke Verweisungszusammenhang der intentionalen Einstellungen bzw. das „intentionale Netzwerk“ (I, 582), diene Augustin auch als Spiegelbild der göttlichen Trinität. Augustin zeige in *De trinitate* auf, dass die substanzontologischen, kategorialen Strukturen nicht zureichten, diese Einheit der drei intentionalen Einstellungen zu denken. Für diesen Aufweis, dass die genannten geistigen Intentionen zugleich einerseits *eins* sind und aber aufeinander bezogen *drei*, verweist Habermas zwar zurecht auf *De trinitate* (X.1 1,18); er argumentiert aber ganz anders als es m.E. Augustin an dieser Stelle tut: Habermas geht nämlich dabei – übrigens wie in der Diskussion über die *enuntiabilia* im 12. Jh. –, von den drei Intentionen mit demselben propositionalen Gehalt aus. Zusammen mit dem Verweis auf die Argumentation in *De trinitate* V. 5.6, wonach die innergöttlichen Relationen keine Akzidenzien seien, schliesst Habermas kritisch, dass Augustin keine „überzeugende analytische Klärung der Wesenseinheit der drei intern aufeinander bezogenen göttlichen ‚Personen‘“ gebe (I, 581).

Augustin jedoch argumentiert m.E. so: Eine Intention eines Subjektes kann, wie Augustin in *De trinitate* (X.10.15) herausarbeitet, nicht als Akzidens eines Trägers (*subiectum*) gedacht werden. Wie Plotin ist auch Augustin überzeugt, dass die aristotelischen Kategorien und das Träger-Akzidens-Schema weder auf Gott, noch auf die geistigen Strukturen anwendbar sind. Erinnern, Erfassen und Wollen sind weder drei Geister (*mens*), noch drei Leben (*vita*) noch drei Substanzen (*substantia*, auch *essentia*), sondern ein Leben, ein Geist, eine Substanz, insofern sie sich alle aufeinander (z.B. „Ich sehe ein, dass ich will“) und damit auf sich selbst (z.B. „Ich sehe ein, dass ich einsehe“), einzeln (z.B. „Ich sehe ein, dass ich einsehe, mich erinnere und will“) und ganz (z.B. „Ich erinnere mich an all meine Erinnerungen“) beziehen. Sofern die Geistseele sich erinnert, heisst sie Erinnerung (*memoria*), sofern sie erkennt, Vernunft, sofern sie will, Wille. Sie ist nur in ihrer Funktion verschieden, selbst ist sie numerisch eins. Keine der Funktionen kann ohne die andere sein. Augustin zeigt also, dass die geistigen Akte nicht – wie Aristoteles noch meinte (*Cat. 1b1-2*) – als Akzidenzien in einem Träger (*subiectum*) vorgestellt werden dürfen, sondern dass sie selber je die Substanz bzw. das Sein (*Bewusstsein*) sind. Hier stellt sich m.E. die spannende Frage, ob das Streben der Seele besser ontologisch oder besser oder überhaupt nur als Handeln in Teilnehmerperspektive gefasst werden kann.

Augustins radikaler theologischer Versuch, „dogmatische Gehalte diskursiv zu klären“, also das sündige Bewusstsein und die Trinität, „den Glauben in seinen dunkelsten Theologoumena zugleich ernst zu nehmen und gleichwohl mit der platonischen Begriffswelt zu versöhnen“ und damit die vorausgesetzte Vernünftigkeit der Glaubensinhalte im *intellectus fidei* zu erweisen⁵⁵, führe ihn „zu seinen philosophisch folgenreichsten Innovationen.“ Er habe damit „die *philosophische Begriffssprache* mit der Semantik ihrer Glaubenserfahrungen *infiltriert, umgeformt und erweitert*“ (I, 545) und neue philosophische Themen über die Ontologie hinaus in die Philosophie getragen: Sündenbewusstsein, Gnade, Erbsünde und Gnadenwahl, Problematik der Willensfreiheit, christliches Zeitbewusstsein, Sphäre der Innerlichkeit, praktische Begriffe der Person, Individuum, Sollen, christliche Heilsgeschichte (I, 491, 769). Durch die philosophische Aneignung christlicher Gedanken habe er der Philosophie neu im Feld der Selbsterfahrung des Glaubenden Erfahrungsbereiche, die den Griechen und Römern nicht als theoriefähig galten, erschlossen (I. 152f., 722; II, 769), nämlich den „Bereich eines immer schon vertrauten, subjektiv gewissen und nur im intuitiven Vollzug, also *performativ gegenwärtigen* Erlebens“ und damit auch den Einbezug performativen Wissens in den Horizont begrifflicher Explikation. Die Theologie habe also der Philosophie einiges zu sagen, so dass die Philosophie aus dieser Auseinandersetzung mit der christlichen Religion, welche eine epistemische Ordnung ist, die moralische Ressourcen liefere, verändert hervorgehe. Augustins Versuch, die Versprachlichung des Sakralen (in den geoffenbarten Texten) in anderen Begriffen fortzusetzen, habe das Vertrauen in die Angemessenheit der substanzmetaphysischen Grundbegriffe erschüttert. Es zeige sich nämlich, dass der Versuch, mit philosophischen Begriffen (ontologischen, auf sinnliche und abstrakte Gegenstände gerichtete) die theologischen – ibs. heilsgeschichtlichen Dogmen zu bearbeiten, scheitern müsse. Damit habe Augustin den Anstoss gegeben, die Engführung der Philosophie auf Fragen einer als Grundwissenschaft ausgezeichneten Ontologie zu überwinden, was eine wichtige Zäsur in der Genealogie des nachmetaphysischen Denkens gewesen sei (I, 572). Die Philosophie gewinne damit eine Selbstreflexion, die sie nach dem Ende von Ontotheologie und Metaphysik in die Bahnen von Subjekt- und Sprachphilosophie, also in nachmetaphysisches Denken lenken wird.

⁵⁵ Mit der Forderung des *intellectus fidei* will Augustin den göttlichen Urgrund aller menschlichen Wahrheit ins Licht stellen. Durch sein Streben nach dem *intellectus fidei* sei Augustin der wahrhaftige Schöpfer der Theologie des Abendlandes geworden (BATTIFOL, Pierre: *Le catholicisme de St. Augustin*. Paris: Lecoffre 1920, 73). Dass Augustin in seiner blendenden Rhetorik bei den Resultaten des *intellectus fidei* allerdings manchmal über das Ziel hinausschiesst, bekräftigt sein grosser Kenner Bonaventura, wenn er von ihm sagt: „er sagt dann, mehr sei eingesehen, als er einsehen wollte (*plus dicens et minus volens intelligi*)“ (*Sent.* II, d. 33, a.3, q. 1 ad 1), z.B. wenn die Glaubensgeheimnisse, etwa die Trinität, zu durchsichtig erscheinen.

IV. KIRCHE, KULT, GLAUBE UND HEILSGESCHICHTE

Das Kapitel IV.4 stellt den späten Augustin nicht als Philosophen (2), nicht als Theologen (3), sondern als Kirchenmann bzw. Amtsträger der Kirche, als Bischof, dar, der als Theologe über die Rolle der Kirche nachdenkt (ibid. in *de civitate Dei*) und bringt damit neben der Rolle der Kirche in der Heilsgeschichte eine weitere Dimension des kommunikativen Heilsweges ins Spiel: Die Selbsterfahrung in sozialer Teilnehmerperspektive wird nun in den Dimensionen der Teilnehmerperspektive im christlichen Heilsweg expliziert: Kult, Glauben und Kirche. Denn den kommunikativen Heilsweg der christlichen Religion begehe der Christ in Teilnehmerperspektive sowohl in der Einstellung der ersten Person Plural (wir, soziale Perspektive) im Verhältnis zur christlichen Gemeinschaft oder Kirche, als auch als Mitglied einer Gemeinde von Gläubigen im Rahmen des kirchlich verwalteten Kults, aber auch in Teilnehmerperspektive der zweiten Person mit dem Nächsten wie auch mit dem Anderen, dem Absoluten, Erhabenen oder mit einem in der Zeit handelnden Gott als Erlöser (I, 695), oder einer sakralen Macht, die rettende Gerechtigkeit verheisst – im Anruf, Gebet oder in seiner Antwort (Verkündigung von Verheissung, Bund, Geboten durch Propheten, durch Christus, durch Gott als Urheber einer Schrift von alles überragenden Autorität [*Ciu. XI.3*]).⁵⁶

Die Kirche sei nicht nur für die Teilnehmerperspektive in der Einstellung der ersten Person Plural als Gemeinschaft wichtig, sondern als Hüterin der Verkündigung auch in der Einstellung in zweiter Person für den Glauben. Als institutionalisierte Glaubensautorität vermittele sie zwischen der *auctoritas* der Bibel und der *ratio* und gewinne so zusätzlich grosse theologische Bedeutung (I, 584). Die höchste Autorität der Kirche übertreffe die Autorität der Offenbarungswahrheiten der Schrift: Diese Funktion der Kirche als höchste Autorität erhelle durch den Verweis auf die kirchlichen bzw. konziliaren Entscheidungen über die Kanonbildung oder Autorisierung der biblischen Texte und damit aber den Bestand an Glaubenswahrheiten, aber auch durch denjenigen auf die rechtgläubigen Auslegungen der Glaubenswahrheiten, d.h. auf die „kirchlich institutionalisierte Verkündigung“ (I, 606). Letztlich schenke Augustin also dem Evangelium wegen der Autorität der Kirche Glauben (*c. ep. Man.*, 55,6).

Für die Thematik des Kults hat Kobusch Augustins zentrale Bedeutung so formuliert: „Der philosophiegeschichtliche Ort, wo das Problem des Kultus in seiner universalen Dimension erstmals als solches erörtert wird,

⁵⁶ Man kann diesen kommunikativen Ansatz über Habermas hinaus für die Analyse der monachischen Lebensform fruchtbar zu machen versuchen. Seit den Wüstenmönchen, über die Mystik im 12. Jh. bis zu Bonaventura (*De triplici via*), sind für den kommunikativen Heilsweg die geistlichen Uebungen (*spirituale exercitium*) im mönchischen Leben relevant, in denen sich die Kommunikation mit Gott vollzieht: Für sie gilt traditionell eine Dreigliederung: *lectio-meditatio, oratio und contemplatio*.

ist die Philosophie des heiligen Augustinus.⁵⁷ Habermas' Fokus auf die Teilnehmerperspektive im kommunikativen Heilsweg hat zweifellos grosses Klärungspotential für den „kirchlich verwalteten Kultus“ (I, 601) mit seiner „eingemeindenden Kraft“ (I, 572) und damit auch für die Religion: Zur Religion als sakralem Komplex gehört nach Habermas neben der Lehre oder dem Weltbild auch wesentlich der Kult. Kultische Handlungen hätten wesentlich einen sozialen Aspekt: sie würden in der Gemeinschaft durchgeführt und gäben kollektive Identität und ein kollektives Selbstverständnis (I, 588). Der Kult erfordere eine Teilnahme und entsprechend eine Beteiligtenperspektive, etwa wenn der Ritus beanspruche, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht zur Abwehr von Unheil und Gewinnung von Heil herzustellen (II, 807).

Habermas legt in der sozialen Teilnehmerperspektive alles Gewicht auf die soziale Beziehung nach Aussen, vernachlässigt m.E. aber den Blick auf die selbstinvolvierenden inneren Haltungen, etwa die Interessen oder das höchste Gut, oder im kultischen Handeln generell die innere Haltung der *pietas* des gläubigen Subjekts dem andern gegenüber, welche in den affektiven Strebungen, z.B. der Liebe, welche die soziale Beziehung begleiten, zum Ausdruck kommen. Damit schöpft Habermas m.E. das epistemische Potential, das der Kult bzgl. der normativ geregelten Praktiken und Erwartungen wohl hat, nicht aus, so z.B. dem Erhabenen gegenüber die geforderte Haltung der Demut im Gebet oder das Verhalten des Preisens. Das hängt wohl auch damit zusammen, dass Habermas nicht hervorhebt, dass der Kult, die Verehrung, für Augustin eine Angelegenheit des ganzen Herzens ist. Das menschliche Leben insgesamt ist ein affektives Streben nach dem Guten, das man verehrt, dem man anhängt, bzw. an das man sein ganzes Herz hängt (*inhaerere, adhaerere*).⁵⁸ Wer also im religiösen Leben sein ganzes Herz an Gott hängt, der hängt Intellekt, Willen und Affekt an denselben, den man erkennt und auf den man sich affektiv ausrichtet. Schon die Bekehrung gilt als eine Umkehr mit ganzem Herzen – im Unterschied zur platonischen intellektuellen *Epistrophe* (Rep 521c) und zur plotinischen. Zudem berücksichtigt Habermas zu wenig das Konzept der *vera religio*, das die Übereinstimmung zwischen wahrer Lehre und wahren Kult einfordert (vgl. oben II). Dieses verbindet allerdings wesentlich die Teilnehmerperspektive des Kultes mit der Beobachtungsperspektive der Lehre, was Habermas Schwierigkeiten bereiten muss.

Ergänzender Exkurs: teilnehmend-beteiligtes Handeln mit innerer Haltung der pietas im Kult

Für Augustins Heilsweg, den er auch „*religio*“ (gemeint ist natürlich die wahre *christiana religio*) oder „*philosophia* [im Sinne einer Lebensform] *christiana*“ oder „Glaube“ nennt, ist im Unterschied zum Heilsweg der Theorie der wahre, mit der Lehre übereinstimmende Kult wesentlich. Augustin berichtet, dass er

⁵⁷ KOBUSCH, Theo: *Das Christentum als die Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultus*, in: *Revue des études Augustiniennes* 29 (1983), 97–128, zit. 98.

⁵⁸ KOBUSCH, Theo: *Das Christentum als Religion der Wahrheit*, 115.

bei Paulus alles Wahre fand, was er bei den Platonikern gelesen habe und darüber hinaus aber noch etwas, was die Platoniker nicht fassen und wofür sie Augustin kritisiert: Wenn der Christ mit den Platonikern die Lehre teile, dass Gott Ursache des Seins von allem, Grund der Erkenntnis und Spender der Glückseligkeit sei, dann klaffe bei den Platonikern Theorie oder Lehre und Praxis oder Kult auseinander, da diese auf ihrem mit ihrer Lehre bzw. der natürlichen Erkenntnis des einen, der Welt überhobenen höchsten Gottes nicht übereinstimmenden Götzenkult (Anbetung vieler Götter – in der Idolatrie selbstgemachter Götter als Standbilder oder der Menschen selbst) beharrten. So spalteten sie im Kult von ihrer Lehre einen Teil ab oder fielen von der Wahrheit ab und hätten so keine wahre Religion. Platoniker meinten dann z.B. fälschlicherweise, sie müssten den Dienst der Götter wegen ihres künftigen Lebens nach dem Tode beibehalten. Wer aber meine, Gott oder Götter wegen sich selbst bzw. seiner Güter verehren zu sollen, verehere doch eigentlich sich selbst (*Ciu. X.32*). Die solches täten, dienten lediglich sich selbst, dem Geschöpf also, statt Gott, dem Schöpfer (*Röm 1,25*). Dementsprechend blieben Philosophen denn überhaupt bei sich stehen, seien auf sich selbst bezogen oder begnügten sich in ihrem Streben mit sich selbst, wenn sie das Glück nicht in der Quelle der Glückseligkeit, in Gott, sondern in sich selbst sähen: in der Seele (Stoiker), im Leib (Epikur) oder in beidem (Aristoteliker). Darüberhinaus begnügten sie sich mit ihrer eigenen Weisheit und seien als Philosophen Freunde ihrer eigenen Weisheit. Zudem setzten sie fälschlich voraus, dass man das höchste Gut in diesem Leben rein aufgrund menschlicher Möglichkeiten erlangen könne. In diesem ihren Selbstgenügen (*fiducia sui, Conf. VII.18.24*) vergässen sie, dass die menschliche Seele (und Weisheit) nicht selber das Licht der Wahrheit sei, sondern nur vom wahren Licht zeuge, das jeden Menschen erleuchte (*Conf. VII.9.13*). Damit aber beschnitten die Platoniker die Erkenntnis der Weisheit um deren Ursprung und seien so bezüglich Gott gerade unwissend oder Toren. Wenn also Philosophie, so Augustin, wesentlich unter der Forderung der Selbsterkenntnis: *Gnoti se auton!* stehe, dann falle der Platoniker von seiner wahren Selbsterkenntnis ab, die er im Rahmen seiner Philosophie von Gott haben sollte. Denn seine philosophische rationale Selbsterkenntnis erschliesse den Menschen *als Abkömmling des Guten*. Sie verfehlten sich also selbst in ihrem Wesen als Kreatur! Diese Philosophen können also auch ihr Selbstbild in der wahren Kult-Praxis nicht aufrechterhalten. In dieser Haltung lieben sie also die Welt und sich selbst, statt den, der sie gemacht hat und spalten diesen wider besseren Wissens ab. Dieses innere und äussere Getrenntsein, das Abfallen von Gott aber sei Sünde. Sündig ist für Augustin nämlich, wer sich selbst zum Ziel macht und/oder sich frei für das Böse entscheidet. Denn mit solchem pervertierten Willen sei ein willentlich falscher Gebrauch der Liebe verbunden: das Begehren nach Selbstherrschaft, das Begehren, selbst Gott sein zu wollen, sich als höchstes Gut zu setzen (*incurvatus in se ipsum*). Wer Gottes Erhabenheit nicht anerkenne und verdrehe, mache sich selbst zu ihm und meine, er sei sich selber Grund, sich selber Lehrer und Lenker (z.B. *en. Ps. 121.6*). So diagnostiziert Augustin als Hauptursache aller Übel: Statt der christlichen Zentraltugend der Demut (*humilitas*) Hochmut oder Stolz (*superbia*), die erste und der Ursprung aller Sünden (*primum peccatum*): sich an seiner eigenen Fähigkeit allein zu erfreuen.

Damit verfehlten die Platoniker und Philosophen den wahren Kult, nämlich die wahre fromme Haltung, die als intuitive Norm aus der Teilnehmerperspektive im Kult hervorgeht: In der wahren Religion sollten kultische Handlungen, z.B. Kommunikation in Teilnehmerperspektive mit dem in der Lehre erfassten Andern mit den entsprechenden affektiven Intentionen und den daraus folgenden Normen des Verhaltens in der Verehrung des Erhabenen erfolgen. Der Platoniker sollte also für seine kontemplative Schau Gottes dessen Gnade preisen, wie auch dafür, dass er nicht nur sieht, sondern selbst überhaupt sehen könne, denn: „Was hat er, das er nicht empfangen hätte?“ (1 Kor 4,7; *Conf.* VII.21.27). Aus der Einsicht in die ontologische Ordnung und Wertung in der philosophischen Gotteserkenntnis in Beobachterperspektive folge in den kultischen Handlungen in Teilnehmerperspektive entsprechend die fromme Haltung (*pietas*) zu Gott als dem andern Gegenüber, die eine normative Praxis des Kultes regelt. Gottes Erhabenheit als Schöpfer sei anzuerkennen (*susplicari*), er sei dankbar zu verehren, es sei ihm zu dienen, ihm zu vertrauen, und auf ihn zu hoffen und er sei zu lieben.⁵⁹ Den Akt der Verehrung vollziehe ich gleichzeitig mit Demut (*humilitas*), dem Bewusstsein meiner eigenen Unerhabenheit. Dies sei die geschuldete innere affektive Haltung der Frömmigkeit (*pietas*) im Kult (*cultus debitus*); eine andere Haltung werde der erkannten Ordnung nicht gerecht.

Die Wahrheit in der Lehre muss also im kultischen Handeln in der wahren Religion zur Sache des ganzen Herzens werden: Erst das ganze Herz ermögliche im Kult die religiöse Beziehung zu Gott. Sehe ich ein, dass mein wahres Erkennen, das ich erstrebe, der Wahrheit selbst oder der Quelle des Lichtes meines Einsehens, Gott, geschuldet ist, dann, wenn mein Streben mit ganzem Herzen im Kult, in der Kommunikation mit ihm erfolgt, verehere ich diesen mir gegenüber erhabenen Gott. Wer Gott mit ganzem Affekt anhänge, der liebe ihn von ganzem Herzen (*in toto corde*), von ganzer Seele (*in tota anima*) und aus allen Kräften (*in tota virtute*, *Ciu.* X.3; Mt 22,37; Dtn 6.9). Dem kommunikativen christlichen Heilsweg, der zum *cohaerere* führt, geht nämlich das *toto affectu adhaerere* (Hinkehr des Willens zu Gott, Liebe (*amor*), Verehrung (*colere*, *pietas*), Ergebenheit (*devotio*), Demut (*humilitas*) seitens des ganzen Herzens voraus. Die Haltungen oder Modi der affektiven Strebungen der kultischen Handlungen seien die göttlichen, christlichen oder theologischen Tugenden: *Glaube* an die Verkündigung Christi: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6); *Liebe* zu Gott und *Hoffnung* auf Erlösung. Diese führte zum Glück (*beatitudo*).

Die *mens* brauche für ihren Heilsweg zur Nähe Gottes die religiöse, fromme Haltung (*pietas*), wo sich alles auf die Liebe zu Gott beziehe (*doctr. chr.* I.22.21). Sein ganzes Leben und Denken lenke man auf ihn, man wohne in seinem Licht und navigiere in die Heimat⁶⁰ – der Mensch sei ein *peregrinus ad patriam*

⁵⁹ So deutet Paulus: Gottlosigkeit sei gegenüber der eingesehenen Wahrheit eine Ungerechtigkeit: „Denn es offenbart sich Gottes Zorn vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit unterdrücken durch Ungerechtigkeit“ (Röm 1,18).

⁶⁰ Augustin verweist auf Plotin in *Ciu.* IX.17: „Zum teuersten Vaterland muss man fliehen. Da ist der Vater, das ist alles. Und das Schiff, der Weg dahin, was ist's? Gott ähnlich werden. = Fugendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem Deo fieri.“

(Augustinus, *sermo* 395). Im wahren Kult richte man sich mit ganzem Herzen auf Gott aus, d.h. man hänge ihm an (*inhaerere*) und suche seine Nähe. Der christliche Heilsweg wird von Habermas zurecht „Heilsweg zur seligen Nähe Gottes“ (I,570) genannt, ohne aber die Metapher näher auszuführen: Er ist gewiss kein kontemplativer Heilsweg zur blossen Schau Gottes (*ad videndum Deum*), sondern ein kommunikativer mit der Teilnahme oder handelnden Beteiligung an einem Kult, in dem der Glaubende im lebensgeschichtlichen Handeln nahe bei Gott „wohnt“. Denn bei der philosophischen, rein auf den Intellekt vertrauenden Schau Gottes aus dessen Werken im kontemplativen Aufstieg, auf die Paulus rekurriert⁶¹, ergebe sich, so Augustin, nur eine Fernsicht auf Gott (*Ciu.* X.29); man sehe ihn in geistiger Einsicht durch die Schöpfung, mithin bloss relative, nicht in seinem Wesen selbst, in seinem Selbstsein, eben nur „von ferne, verschleierte[n] Blicks (*de longinquo, etsi acie caligante*)“, also mit Täuschungsmöglichkeit. Was man so von Ferne sieht, ist der Gott der Philosophie. Auf dem christlichen Heilsweg dagegen kämen wir ihm nahe, näher an seine Gegenwart, wo „näher“ meint „ähnlicher werden“ (*Ciu.* IX.17) in der Ausrichtung auf ihn. Der christliche Heilsweg führe also nicht einfach zum Sehen, sondern in Teilnehmerperspektive im Kult in *innerer* frommer Haltung, sich auf das Gesehene *auszurichten*, ihm stets anzuhängen (*eique in aeternum cohaerendum*, *Ciu.* X.32; *doct. Chr.* I.X.10) und im Handeln an ihm festzuhalten (*tenere conf.* VII.21.27) und von ihm *nicht abzufallen*, um so *nahe* bei der Heimat zu wohnen. Die Gott ewig anhängende Seele (*eique in aeternum cohaerendum*)“ (*Ciu.* X.32) gilt als befreit, erlöst und ruhend und dem Psalmenvers entsprechend glücklich: „Mein Glück aber ist es, Gott nahe zu sein“ (Ps 73,28; *Diu. Qu.* 54). Wir sollen also die Heimat nicht nur erschauen, sondern auch – durchaus lebensweltlich in Beteiligtenperspektive – bewohnen (*non tantum cernendam sed et habitandam*, *Conf.* VII.20.26). So lautet die Norm für das am Kult beteiligte Subjekt.

Der christliche Heilsweg ist also nicht nur ein intellektuell-kontemplativer, zur Schau führender, sondern ineins immer auch ein kultischer, wobei der Kult (u.a. die innere Frömmigkeit) mit ganzem Herzen geregelt erfolgt. Der Kult wird als Wohnen mit ganzem Herzen verstanden, nicht bloss Schau mit Intellekt. Denn der christliche Heilsweg oder die *vera religio* involviert den ganzen Menschen, d.h. den ganzen Geist: Religion ist eine Beziehung der ganzen Person, des ganzen Herzens (Intellekt, Wille und Affekt) zu Gott. Die Erkenntnis der Wahrheit, der *intellectus fidei* ist nicht bloss Aufgabe des Intellekts, sondern fordert eben den ganzen Menschen, sein ganzes Herz. Davon ist auch der nicht-intellektuelle „Teil“ des Menschen oder des Geistes, eben der Affekt und der Wille, betroffen. Diese Dimension des ganzen Herzens und der Affekte im Kult, das Wohnen bei Gott in der Beteiligtenperspektive und die intuitiv darin angelegten Normen entgehen Habermas, der die Metaphysik des inneren Menschen beiseite lässt und den Kult nicht auf seine Norm für die Beteiligten hin auslegt – nicht nur deshalb, weil etwas aus der Beobachterperspektive etwas in

⁶¹ „Denn was von ihm unsichtbar (*invisibilia*) ist, seine unvergängliche Kraft und Gottheit (*sempiterna virtus et divinitas*), wird seit der Erschaffung der Welt mit der Vernunft an seinen Werken erfasst (*a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*)“. Diese Sicht gilt als natürliche Theologie und wird als Naturphilosophie der Platoniker von Augustin in den kontemplativen Aufstieg der Platoniker integriert (*Ciu.* VIII.6).

der Teilnehmerperspektive zur Folge hätte, sondern vielleicht auch deshalb, weil die geforderte Demut den emanzipativen Bestrebungen, die in der Folge mit der Teilnehmerperspektive verbunden sind, zuwiderzulaufen scheint.

Die Kirche sei nicht nur eine geistige Macht, sondern auch eine weltliche und aufgrund der Kultpraxis hätte sie darüberhinaus nicht nur in Bezug auf eine spirituelle Gemeinschaft der Gläubigen eine sozial-integrative Kraft, sondern auch eine gesellschaftsbildende Funktion in der Konstitution des christlichen Europa gehabt, dessen Einheitlichkeit als christliches Volk (*populus christianus*) Augustin im Zerfall des Reichs beschworen habe. Für die Entwicklung des Christentums im Rahmen der Kirche sei nämlich die Romanisierung desselben bedeutend: Zum einen sei nur schon die Entstehung des paulinischen Christentums im Rahmen des römischen Kaiserreichs für es selbst prägend (I, 611). Zum anderen sei die christliche Religion unter Kaiser Theodosius (379–395) zur Staatsreligion (380) avanciert und die Kirche damit zur Reichskirche, die sich das altrömische Erbe (z.B. die Übernahme römischen Rechts ins Kirchenrecht und der Organisationsform der imperialen Herrschaft in die römisch-katholische Kirche als Papstkirche, nachdem in der Westhälfte des Imperiums die Macht des Kaisers erlischt) anzueignen und es umzuwidmen verstanden hätte. Die Romanisierung des Christentums sei unter dem Dualismus zwischen weltlicher und geistlicher Macht vollzogen worden, was Augustin die Frage der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Kirche stellen gelassen habe.

Der Darstellung des Weges zur Reichskirche lässt Habermas diejenige von Augustins Spätschrift *De Civitate Dei* folgen, für die das historische Ereignis der Eroberung Roms, welches das Kontingenzbewusstsein der Christen zugespitzt habe, Anlass war, die Erweiterung der „Heilsgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Bipolarität von Gottesstaat und weltlicher Herrschaft zu einer Geschichtstheologie“ (I, 596f.) zu konzipieren. Hätte die Geschichte in der Antike kaum Relevanz, es sei denn für die politische Philosophie in der Form von Ereignissen, die „als empirische Belege für Regelmässigkeiten [...] im Kreislauf politischer Regime“ fungierten, so werde sie nun im Rahmen der Heilsgeschichte als „spezifischer, sich in der Zeitdimension erstreckender ‚Stoff‘“ (I, 597) mit ihren einmaligen, neuen Ereignissen, die das „Kontinuum dessen, was sich wiederholt“, unterbrächen (I, 604), für die Philosophie und Theologie von Interesse. Das Veränderliche und Veränderbare beginne erstmals zu interessieren; ein geschichtliches Denken etabliere sich. Die Integration der Weltgeschichte und die Geschichte der römisch-katholischen Kirche in die Heilsgeschichte oder die Verschränkung von Profan- und Heilsgeschichte begreife Augustin als „Neben- und Ineinander von zwei als Gemeinwesen organisierten Bürgerschaften“ (*civitas Dei, civitas terrena*) nach dem Modell des römischen Staates und der christlichen Kirche, aber nicht damit identisch. Mit seinem Anstoss zur Entwicklung des heilsgeschichtlichen Denkens und damit der Er-

schliessung des zweiten neuen Erfahrungsbereichs – neben der Selberfahrung des Subjekts des Heilsweges – für die Philosophie, konzipiere Augustin die neue Gattung einer „Geschichtstheologie“, worin die Geschichte ein Ziel oder Ende der Zeiten habe. Diese habe Nachfolger über Joachim von Fiore bis ins geschichtsphilosophische Denken des 18. und 19. Jh. gefunden (I, 40). Dabei sei die Heilsgeschichte jedoch nicht als Wesen der erscheinenden Profan- und Weltgeschichte, auch nicht als Idee von ihr als deren Abbild zu deuten, sondern als deren Anfang (Schöpfung, Adam, Paradies) und Ende (Urteil des jüngsten Gerichts: Scheidung der beiden Bürgerschaften), und als etwas, das den Lauf der Profangeschichte unterbrechen könne.

Habermas beendet das Kapitel mit der Diskussion der sich aus der römischen Verbindung von Christentum und Platonismus beim späten Augustin ergebenden systematischen Themen: Glauben und Wissen (a) und dem neuen Erfahrungsbereich: Geschichte und Geschichtstheologie (b).

(a) Die *spezifisch abendländische Konstellation von Glauben und Wissen* entstehe aus der Abgrenzung der christlichen Lehre gegenüber paganen Überlieferungen und dem Gott der Philosophen. Augustin bringe gegenüber der antiken *theologia*, die Varro in mythische (homerische Götterwelt), natürliche (Philosophie) und zivile (Staatsreligion: griechischer Polis- oder römische Reichsreligion bei Konstantin) einteile⁶², die wahre christliche Theologie in Anschlag. Zwar anerkenne Augustin bei der natürlichen Theologie der Platoniker (intellektuelle Anschauung des Kosmos und Erkenntnis Gottes aus dessen Werken via den Begriff des Guten) eine Verwandtschaft mit dem christlichen Heilsweg, bestreite aber die in den Kreislauflehren angesetzte Ewigkeit der Welt mit dem soteriologischen Einwand, dass die natürliche Theologie Heil, Gnade und Erlösung für die Seele ausschliessen müsse und das christlich vorgestellte Ende (*eschaton*) als ein geschichtliches Telos philosophisch nicht fassen könne, wie sie überhaupt das Neue, einmalige Ereignis – und also einen heilsgeschichtlich wirkenden Gott und Heilsgeschichte überhaupt – nicht denken könne, insofern nämlich solchem kontingenten, individuellen Geschehen keine wissenschaftliche begründbare Struktur zugrundeliegen könne. Damit sonderte sich Glauben und Wissen. Die Heilsgeschichte oder die biblische Geschichte habe nunmehr beim späten Augustin nicht mehr nur propädeutischen Charakter wie beim frühen. Der pädagogische Vorrang des Wissens vor dem Glauben bzgl. der Wahrheit habe sich zur ursprünglichen Unabhängigkeit der Glaubensautorität vom Wissen weiterentwickelt. Das *credo ut intelligam* drücke damit nunmehr nicht mehr den pädagogischen, sondern den sachlichen Vorrang der Offenbarung und des Glaubens vor dem Wissen aus und schlussendlich und letztbegründend den institutionellen Vor-

⁶² Ob es Varro war, ist fraglich: Vgl. LIEBERG, Godo: *Die theologia tripertita als Formprinzip des antiken Denkens*, in: Rheinisches Museum für Philologie, N.F. Bd. 125 (1982), 25–53.

rang der Autorität der Kirche noch vor der Autorität des biblischen Wortes. Die platonisierende Angleichung der Heilswege sei für Augustin somit problematisch geworden. Der Heilsweg der intellektuellen Anschauung Gottes im kontemplativen Aufstieg könne angesichts der Gnadenlehre und der Heilsgeschichte nicht mit dem rechten Heilsweg, dem Zuvorkommen Gottes gegenüber dem Sünder, harmonisiert oder angeglichen werden. Der „lebendige, existentiell beglaubigte Gott Abrahams und Isaaks“, der Schöpfer- und Erlösergott, der mit mir selber zu tun hat, differiere ebenso vom Gott der griechischen *theoria*, vom „bleichen Gott der Philosophie“ wie Glauben von Wissen. Der kontemplative Aufstieg könne das Narrativ der Heilsgeschichte unmöglich ersetzen (I. 606, 712). Glauben und Wissen sollten aber für den späten Augustin nicht einfach getrennt werden, sondern weiterhin vereinbar und verflochten sein: der Glaube ergänze das Wissen (I, 606). Ein komprehensiver Begriff der Weisheit sichere den Anschluss des mundanen Wissens an das religiöse Heilsversprechen. Das *credo ut intelligam* bleibe so inkraft: Ihre Glaubwürdigkeit gewannen die offenbarten Wahrheiten nur dadurch, dass sie vernünftig eingesehen werden könnten. Zum Glauben, der eine Erkenntnisquelle eigenen Rechts sei, gehöre die christliche Hoffnung auf das Heil und das Zählen auf die Heilsgeschichte. Mit diesem Ergänzungsmodell wahre das Christentum den Anspruch, die bessere Philosophie zu sein.

Mit dem handelnden Gott in der Lebenswelt und mit dem Glauben verbunden seien aber neue epistemologische – nämlich pragmatische – Aspekte für die Philosophie: „Die Glaubenswahrheiten müssten in Gestalt einer glaubwürdig bezeugten Erzählung vermittelt werden“ (I, 606f.). Als Glaubensüberzeugung sei der Glaube bezüglich seines Wahrseins gewiss, er sei aber nicht *unmittelbar* gewiss wie z.B. noetische, nicht diskursive Erkenntnis, sondern eben wesentlich vermittlungsbedürftig. Es gebe keinen unvermittelten Glauben, so wie es auch hienieden keine Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht gebe (1 Kor 13,12). Für Augustin sei klar, dass der Intellekt allein aus sich selbst den Weg zu Gott nicht finden könne; er wisse sich damit eins mit Plato (*Ciu. X.29*). Wie aber vollzieht sich die Vermittlung der Wahrheit, wenn nicht diskursiv durch Argumente? Der Mensch könne die Wahrheit von Gott nicht von sich aus erfassen, sie könne ihm nur von Gott mitgeteilt werden. So wie wir uns alltäglich bei Ereignissen und Dingen, die wir nicht selber gesehen hätten, auf das Zeugnis deren verließen, denen wir vertrauten und die es selber gesehen hätten und so wie profane Glaubensüberzeugungen (etwa: „ich glaube ihm“) in der Kommunikation mit und im Vertrauen auf andere Personen als kundige Zeugen gegründet seien, so vertrauten wir auch im Glauben, dessen Gegenstand Unsichtbares oder jedenfalls hienieden von Angesicht zu Angesicht nicht Sichtbares ist, auf Autoritäten (Propheten, Christus, Apostel, die Schrift als „Buch Deines Geistes“ [*stilum spiritus tui, Conf. VII.21.27*]), oder die kirchliche Verkündigung. Der Glaube ähnele also der nicht argu-

mentativ bzw. diskursiv vermittelten noetischen Erkenntnis im Modus der Gewissheit, könne aber nicht aus eigener Kraft zustandekommen, sondern bedürfe anderer, hier unserer Zugehörigkeit zu „einem sozialkognitiven Beziehungsnetz einer Kultusgemeinde“, womit der Glaube also der Mitgliedschaft in einer Kommunikationsgemeinschaft der Gläubigen mit Gott bedürfe. Die oberste Autorität komme hierbei der kirchlichen Verkündigung zu. Der Glaube gründe also letztlich in der sozialen Teilnehmerperspektive – sei es in der Autorität eines Lehrers oder der Kirche bzw. im Vertrauen darauf: „Die Kommunikationsstruktur der kirchlichen Gemeinden verankert die individuierende Beziehung, die Gott mit jedem einzelnen Gläubigen unterhält, in dem horizontal vergemeinschaftenden Netz von Beziehungen, das in der universalen Gemeinde der Gläubigen jedes einzelne Mitglied reziprok mit allen andern Mitgliedern verbinden soll“ (II, 769). Der Glaube sei mit einem kommunikativen Zugang unlöslich verbunden: Diese ganze soziale Erkenntnistheorie setze doch die Teilnehmerperspektive voraus und damit auch die Lebenswelt und die Geschichte mit Gott. Der Glaube an einen heilsgeschichtlich handelnden Gott setze kontingente Einzelereignisse der Heilsgeschichte voraus, die nicht einfach beobachtet, sondern von vertrauenswürdigen, beglaubigten Quellen mitgeteilt werden.

Habermas zeigt hier die epistemische Differenz beim späten Augustin zwischen Glauben und Wissen – auch mit der Differenz zwischen Beobachter- und sozialer Teilnehmerperspektive auf: Dabei allerdings ist die Explikation der Voraussetzungen des Glaubens auf Seiten des Subjekts: Wille und Affekte (glauben als vertrauen) hier wiederum etwas zu kurz geraten. Ergänzend möchte ich aber Augustins epistemische Innovation noch verstärken: Im Glauben reicht die Beobachterperspektive des Wissens keinesfalls aus, denn Gott selber kann nie in Beobachterperspektive gewusst, er kann nur erschlossen oder als Handelnder vermittelt geglaubt werden. In der Beobachterperspektive, für uns selbst, autonom, wissen wir gegenwärtig (*praesto*) (dem Geist oder den Sinnen) vorliegendes Gegenständliches aus der Welt oder kennen uns (unseren Geist) selbst. Im Glauben tritt aber nicht nur eine Vermittlung durch kundige Zeugen von aussen hinzu, sondern es treten auch noch – von innen gleichsam – in der Teilnehmerperspektive der Wille und der Affekt des Vertrauens hinzu.⁶³ Zwar ist der Glaube kognitiv⁶⁴ und intellektuell begründend oder evidenzsensitiv, da das Geglaubte durchaus mit dem Vertrauen, der Beglaubigung oder der Autorität begründet wird sowie auch dadurch, dass das Geglaubte mit den andern Überzeugungen zusammenstimmen soll. Der Glaube ist aber nicht rein intellektuell. Er hat vielmehr neben dem Akkusativobjekt noch ein Dativobjekt: Der Glaubende vertraut jemandem. Es geht hier um eine ganz neue pragmatische Dimension in der Epistemologie, die Augustin mit dem Glaubens-thema eröffnet: um das sozial gerechtfertigte Wissen. Die klassische, auch aufklärerische oder intrinsische, Epistemologie betrachtet nämlich nur die individuellen

⁶³ Darüber spricht Habermas erst im Kapitel V; vgl. unten.

⁶⁴ Der Glaube hat auch für Paulus und Johannes (Joh 6,69) seine kognitive Dimension, wenn Paulus etwa vor dem Glaubenseifer ohne rechte Erkenntnis (Röm 10,2) warnt (I, 530).

Erkenntnisquellen (Erfahrung: Wahrnehmung, Selbstbeobachtung, Erinnerung; Vernunft: vernünftige Schlussfolgerung), sämtliche Erkenntnisse scheinen alle von einem einzelnen Individuum erworben werden zu können. Die *soziale Epistemologie*, welche die gesellschaftliche Dimension von Wissen betrachtet, berücksichtigt auch die Bezugnahme auf doxastische Akteure in der Teilnehmerperspektive, die als direkte (Gespräch) oder indirekte (Buch) Erkenntnisquellen (kommunikativ entstandene Belege) fungieren können. So entsteht zeugnisbasierte Meinung oder mitteilungs-basierte Überzeugung, testimoniale oder soziale Erkenntnis, die ein Hörer oder Leser sich aufgrund des Zeugnisses anderer Menschen bildet. Das ist kein eigenständig allein erworbenes Wissen, sondern eine Weitergabe von Informationen, die also auf Verlässlichkeit (Motive eines Sprechers) und Vertrauen (Kontext einer Aussage) hin geprüft werden. Zur Teilnehmerperspektive des Glaubens gehört also wesentlich der Affekt des Vertrauens.

(b) Das zweite Thema steht auch im Zusammenhang mit dem Verflochtensein von Glaube und Wissen: Die Rückbindung der Theologie an den kirchlich verwalteten Kultus erschliesst der Philosophie neue Gegenstände: neben dem bisher genannten, der Subjektivität in der Selbsterfahrung in Beteiligtenperspektive, geselle sich nun auch in Teilnehmerperspektive die Geschichte und damit eine *Geschichtstheologie*, wofür die Erweiterung der Heilsgeschichte, verbunden mit dem Blick auf die Weltgeschichte, die Weichen gestellt habe. Die Historie, das Einmalige, die Kontingenz und das Neue hielten damit im Christentum Einzug in die Philosophie, die als Metaphysik aber letztlich auf das Allgemeine, Unveränderliche und Notwendige fixiert sei. Die Metaphysik sei demzufolge zu sprengen, wenn das Absolute sich auch in der Geschichte erfahren lasse. Die Annahme einer Welt, die Anfang und Ende habe, gebe den Anstoss zu geschichtsphilosophischem Denken (I, 153f.). Die Glaubenswahrheiten beträfen gerade den historischen Kern des Glaubensbekenntnisses, nämlich die erzählte, narrative Heilsgeschichte: der in die Geschichte eingreifende Gott (der heilhaft handelnde Gott des AT: Schöpfung, Paradies, Heilsschicksal des israelischen Volkes), ebenso wie im NT der rettende Akt der Menschwerdung Gottes (Inkarnation des Geistes in der menschlichen Person Jesus Christus), die Entsöhnung der Glaubenden durch Gott sowie die Erfahrung des Absoluten in der Geschichte. Diese seien lauter historische Themen, die dem griechisch-kosmologischen Denken (ebenso wie den asiatischen Weltreligionen) fremd seien und die ontologische Begrifflichkeit sprengten (I, 539), ebenso wie den Zugang rein in vergegenständlichender Beobachterperspektive.

Die Erzählung, die den Wechsel von der Beobachter- auf die Teilnehmerperspektive erfordert, gewinnt zentrale methodologische Bedeutung für den Heilsweg, wie Habermas im Zusammenhang mit den Streitereien um die Formulierungen in den Konzilien schon im Vorfeld der Augustinsdarstellung darlegte (I, 542–545). Die Hellenisierung sei der falschen Fragestellung nachgegangen: Wie lässt sich dieser heilsgeschichtliche, historische Kern des Glaubensbekenntnisses, und der heilsgeschichtlich handelnde

Gott in ontologischen Termini (platonischer oder aristotelischer Observanz) und im epistemischen Zugang der Beobachterperspektive der dritten Person metaphysisch in ein trinitarisches Dogma bannen? Habermas überlegt: Müsste man nicht methodisch zum Verständnis des Sinnes von Handlungen in dieser Erzählung statt der Beobachterperspektive die kommunikative Teilnehmerperspektive der zweiten Person bevorzugen, einen narrativ-heilsgeschichtlichen Zugang statt eines kontemplativen also? Dazu sei der Differenz von Sprachspielen, die auf verschiedene epistemische Einstellungen zurückgehen, gerecht zu werden. Die Problematik der Trinität ergebe sich, wenn die Sprache, die im narrativ-heilsgeschichtlichen Zugang zu Gott als Jesus Christus am Werk sei, in die ontologische Sprache übersetzt werden solle. Aber: Als erzählt ist die Heilsgeschichte verständlich, wenn auch der darin auftretende Gott nicht erkennbar ist. Wir könnten die erzählten Handlungen (z.B. Kreuzigung des Menschensohnes) verstehen und von der Intention der Handlung her deren Sinn deuten: das Leiden Christi als Symbol für die Entsöhnung der Menschheit durch Gott; die Handlung selbst wird dann als solche Gottes angesehen: Gottes Geist verkörpere sich am Kreuz in Christus in der Intention der Entsöhnung der Menschheit. Diese erzählte Inkarnation Gottes im gekreuzigten Christus gilt als ausgeführte Handlung Gottes, die etwas symbolisiert oder Bild dafür ist: die Entsöhnung der Menschheit. In der dabei vorausgesetzten kommunikativen Teilnehmerperspektive, d.h. aus der Sicht der kommunikativen Verwendung von Symbolen in Handlungszusammenhängen, liessen sich semantische Gehalte (Intention, Sinn) verkörpert in Handlungen besser aufklären als in der rein ontischen Beobachterperspektive, nämlich wenn es im Anschluss an das in Teilnehmerperspektive Erfahrene in gegenständlicher Perspektive als verstandener Sinn beschrieben werde (I, 544f.). „Der Sinn der sperrigen sozialen Ontologie von Handlungen und historischen Ereignissen, denen eine tiefere symbolische Bedeutung zuwächst, weil sie in einen eschatologischen Verweisungszusammenhang eingebettet sind, bleibt dem paganen Denken fremd“ (I, 622). Denn diese im jüdisch-christlichen Denken neue Dimension geschichtlicher Erfahrungen und Handlungen (auch lebensgeschichtlicher von einzelnen Glaubenden in der kommunikativen Begegnung mit Gott), bei denen sich Lebens- und Heilsgeschichte verschränkten, seien bei den kosmologisch geschulten Denkern notwendig auf Unverständnis gestossen. Sie erforderte eine „Erweiterung der Metaphysik der Natur um die Dimension geschichtsmetaphysischer Einschnitte sowie heilsgeschichtlich relevanter und lebensgeschichtlich bedeutsamer Ereignisse“ (I, 622f.). Dazu gehöre die Vorstellung der Welt als Gottes intentionaler, freier Schöpfung mit der Intention der Erlösung, wobei Gott als intentional in der Zeit handelnde Person angesetzt werde. Solches radikal geschichtliche, jüdisch-christliche Denken sei mit Wesensbegriffen aus einer Metaphysik, die auf

Unveränderliches ziele, unvereinbar. Der Wissenskanon müsse also um die Disziplin der Geschichte (Welt- und Heilsgeschichte) erweitert werden.⁶⁵

Im folgenden Kapitel V (Das christliche Europa: Fortschreitende Differenzierung zwischen *sacerdotium* und *regnum*, Glauben und Wissen) arbeitet Habermas die christliche Vereinbarkeit von Glauben und Wissen in Abgrenzung zur Kritik heidnischer Philosophen daran heraus. Diese hätten den Glauben der Christen als allein auf die Heilzusage Gottes gestützt gedeutet und sprächen deshalb von blindem, allem Zweifel entzogenen Glauben (*alogos pistis*). Wenn man beim Glauben nur auf den Modus des Fürwahrhaltens abstelle (mit oder ohne Begründungsforderung), und nicht einen zusätzlichen willentlichen Akt der Zustimmung zum Sachverhalt verlange, dann könne man dem christlichen Glauben durchaus „Blindheit“ vorwerfen. Ein solcher willentlicher Akt der Zustimmung aber, etwa im Sinne der Wahrationalität einer nach Werten selektierten Zwecksetzung oder einer an verpflichtende Gesetze gebundenen Willensfreiheit, bestünde z.B. darin, dass der glaubende neue Mensch sich nach dem Gesetz der Vernunft oder dem Gesetz Gottes dem inneren Menschen nach, nicht nach dem Gesetz in seinen Gliedern ausrichten will (Röm 7,22). Wenn es in der willentlichen Zustimmung darum gehe, eine praktische, für die Lebensführung der gläubigen Person tragende Wirkung zu erlangen, dann gehe es nicht um die *fides quae*, das Für-wahr-Halten von Glaubensinhalten allein, sondern um die *fides qua*, die performative, in Leben und Handeln orientierende Kraft von Glaubenswahrheiten. Um aus einer wohlbegründeten praktischen Einsicht, bsw. aus guten moralischen Gründen, zu handeln, bedürfe es eines willentlichen Moments der Zustimmung zu einem moralischen Gebot. Für Augustin seien im Glauben, wenn dieser eine Ressource sei, woraus eine Person im Vollzug ihrer Existenz lebe (I, 103), beide Elemente konstitutiv. Diese Unterscheidung zwischen theoretischem Wissen und handlungswirksamem praktischen Wissen sei unter antiken Platonikern noch nicht geläufig.

Diese wichtige Einsicht hätte Habermas durchaus bei Augustin selbst verorten können, etwa in einer Diskussion der Bedeutung des Willens für den Geist (*mens*). Habermas hätte bei der Darstellung Augustins selbst aber auch auf noch weitere Neuerungen, die er erst später – bei der Behandlung von Thomas von Aquin herausarbeitet, aufmerksam machen können: Etwa die Einsicht, dass sich mit dem Blickwechsel vom Kosmos zum Erforschen der um ihr Heil besorgten einzelnen Seele, diese sich in Teilnehmerperspektive der zweiten Person im intersubjektiven Erfahrungshorizont der Begegnung mit Gott, mit andern und mit sich selbst als Individuum oder Person in ihrer Einzigkeit, Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit erfährt. Sie mache dabei Glaubenserfahrungen über sich, der sie dann,

⁶⁵ Vgl. die beiden Aufsätze zur Bedeutung des geschichtsphilosophischen Denkens in: HABERMAS, Jürgen: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt: Suhrkamp 1997, 98–136.

wenn sie sich als sündenbewusstes Subjekt des christlichen Heilsweges als unvertretbare, einzelne Person selbst erlebt und erfährt, Handlungen und Haltungen zuschreibt, für die sie selbst verantwortlich ist. Diese Person könne nicht in der vergegenständlichenden Perspektive der Metaphysik zum Thema gemacht werden – etwa in der ontologischen Sprechweise „unteilbare Substanz“, die durch Materie individuiert wird (I, 723). Individualität der Person lasse sich nicht in Begriffen der Substanz in Beobachterperspektive denken. Der christliche Begriff des Individuums als der vor Gott unvertretbaren, einzigartigen Person (II.424) erschliesse sich allein aus dem lebensgeschichtlichen Horizont und der Teilnehmerperspektive.

Gewöhnlich gilt Augustin als derjenige, welcher der Philosophie methodisch die reflexive Einstellung der ersten Person Singular eröffnet hat; Habermas erweitert diesen methodischen Blick von der Beobachterperspektive weg, freilich ohne diese Reflexion bei Augustin näher zu thematisieren, auf die Teilnehmerperspektive. Er zeigt auf, wie die religiöse Beziehung bei Augustin wesentlich als Teilnehmerbeziehung erfasst werden sollte. Das religiöse Subjekt müsse nicht nur als innerer Mensch, sondern durchaus als ein lebensgeschichtlich und lebensweltlich handelndes, kommunizierendes, vergesellschaftetes angesetzt werden und das Sinnverstehen im Rahmen einer sozialen Lebenswelt müsse herausgearbeitet werden. Es gehe dabei nicht um *Selbsterkenntnis* (meiner selbst), sondern um *Selbstverständnis* (meiner als handelndem Wesen in einer sozialen Lebenswelt). Die monologische Schau in Beobachterperspektive, das Erkennen, müsse durch das Verstehen, genauer das kommunikative Sinnverstehen von Handlungen und Geschichte, ersetzt werden. Das in Schau und Argumentation gewonnene philosophische Wissen über das Subjekt muss abgehoben werden vom sich in Teilnehmer- oder Beteiligtenperspektive vollziehenden Glauben.

Habermas' Augustin-Darstellung macht also überzeugend, erhellend und zurecht auf die grosse Bedeutung der pragmatischen Aspekte und der Teilnehmerperspektive für die Philosophie überhaupt und besonders für Augustins Philosophie und Theologie aufmerksam. Damit öffnete er m.E. neue Fenster in der Sicht auf Augustin und das Christentum. Er macht etwa auf den möglichen Sinn des Kultes aufmerksam, den die Philosophie meist als lästiges, letztlich unverständliches Anhängsel gesehen hat. Er zeigt aber vor allem dem in der Beobachterperspektive gefangenen theoretischen Philosophen das epistemische Potential der Teilnehmerperspektive – und damit auch der praktischen Vernunft in weitem Sinne – auf. Aus dem aufgezeigten Potential folgt m.E. allerdings nicht die Hinfälligkeit oder Bedeutungslosigkeit der Beobachterperspektive, auch nicht die epistemische Priorität der Beteiligtenperspektive und nicht der Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft in der Philosophie.

V. SCHLUSSBEMERKUNGEN ZU HABERMAS' *GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE*⁶⁶

Diese Auseinandersetzung beschliesse ich mit wenigen Bemerkungen zum Titel von Habermas' äusserst anregendem und eindrucksvollem Werk: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Eine Geschichte der Philosophie kann unter anderem durch drei Fragen charakterisiert werden: Warum? Was? und Wie? Diese geben 'Aufschluss auch über das leitende oder sich erweidende Philosophieverständnis.

Warum? Man kann die Geschichte der Philosophie studieren, um etwa die Historie oder Entwicklung des philosophischen Denkens in seiner ganzen Diversität beschreibend freizulegen sowie zu beschreiben und/oder um sich damit auf die Suche nach neuen oder in der Gegenwart unbedachten Wahrheiten, Problemstellungen- oder -lösungen zu machen oder auch um Selbsterkenntnis zu suchen, so wie wenn man fremde „Länder“ auskundschaftet, um im Angesicht von deren Andersheit das Eigene (er)klären zu können. Habermas' Philosophiegeschichte liegt weder die Suche nach historischer, noch nach unbekannter Wahrheit oder Erkenntnis und deren Beschreibung zugrunde – auch nicht die Reise in die Fremde, um das Eigene zu finden – er kennt es schon. Im Titel *Auch eine Philosophiegeschichte* verrät das relativierende „auch“, dass Habermas' eigentlich nicht solche Wahrheiten oder Erkenntnisse schauen und beschreiben will, sondern teilnehmend, beteiligt, ein Interesse verfolgt. „Auch der Philosoph muss die Perspektive eines Handelnden einnehmen, dem es aus der erpersonalen Sicht darum geht, ein erstrebtes Ziel zu verwirklichen oder zu erreichen“ (I, 726). Sein Interesse oder erstrebtes Ziel, dem er seinen Gang durch die Philosophiegeschichte unterordnet, ist „das richtige professionelle Selbstverständnis der Philosophie als solcher“ (I, 26, 480). In Habermas' Selbstverständnis der Philosophie liegt, dass sie vernunftverpflichtete Klärung unseres Welt- und Selbstverständnisses sei sowie auf unser Orientierungsbedürfnis antworte (I, 13) und entsprechend aufs Ganze und auf die Beförderung vernünftiger Lebensverhältnisse ausgerichtet sei (I, 16). Dieses Philosophieverständnis ist natürlich vom Primat der praktischen – hier kommunikativen – Vernunft diktiert: Es geht nicht um Selbst- oder Welt*erkenntnis*, sondern um Selbst- und Welt*verständnis*. Damit ist auch schon fast Habermas' Frage dazu entschieden: Besteht dieses in einer Verwissenschaftlichung der Philosophie oder in der synthetischen Kraft, an zwei epistemisch relevanten Bezügen festzuhalten: am Bezug zur Welt im Ganzen und an der Selbstreferenz der Forscher zu sich als Menschen, Angehörige einer sozialen Gemeinschaft und einer historischen Epoche? (I, 26f.)

Der Angemessenheit des Selbstverständnisses einer philosophischen Denkweise im Ganzen könnten wir uns, so Habermas, weder durch Defini-

⁶⁶ Ich danke Ruedi Imbach für seine äusserst anregenden Diskussionen im Zusammenhang mit diesem Thema wie auch für seine kritische Begleitung des Aufsatzes.

tionen noch durch Beschreibungen – wohl geschichtlicher Positionen – vergewissern. Die Philosophie könne nicht mit einem absoluten Anfang beginnen; sie habe auch keine eine *view from nowhere* und keinen Einheit stiftenden kosmologischen oder theologischen Gedanken: etwa den des Guten oder Gottes. Die *View from nowhere* wäre ja Beobachterperspektive *in nuce*, die, wie Habermas meint, epistemisch nicht prioritär sei, also empfiehlt sich konsequenterweise die kommunikative Teilnahme am Diskurs mit historischen Positionen. Deswegen verschiebe sich die Frage von der Geltung zur Genese: Das Selbstverständnis der Philosophie könne seine Geltung bzw. die Unabhängigkeit seines Urteils nur durch einen historischen Selbstbezug und eine historische Selbstvergewisserung in einer rational verstandenen Genesis (I, 68–74) stützen oder sichern, d.h. mit einer ‚genealogischen‘ Darstellung, in der nicht nur die kontingenten Umstände, die jeweils zu Lernprozessen herausgefordert hätten, sondern auch „die Gründe, die dafür sprechen, an einem komprehensiven Begriff der Vernunft und einem entsprechend anspruchsvollen Selbstverständnis des philosophischen Denkens festzuhalten“, deutlich werden (I, 16). Rational an der Genesis sei, dass die treibende Kraft der Philosophiegeschichte die kognitiven Dissonanzen (I, 410, 417) seien und dass es um kognitive Begründungspraktiken gehe, mit denen wir vernünftige Ergebnisse generierten. Es gelte zu untersuchen, welche sich bewährt hätten, welche verabschiedet worden seien und warum.

Dieses Konzept einer Genealogie, das ich hier nur unterkomplex darstellen kann, nimmt die Geschichte der Philosophie in den Dienst eines bestimmten Philosophieverständnisses – ähnlich wie etwa die Geschichte der Philosophie des Mittelalters einerseits von Theologen, die sie als Scholastik, andererseits von analytischen Philosophen, die sie als Vorläufer ihrer Logik und Sprachphilosophie sahen, in den Dienst genommen wurde.⁶⁷ Die Vielfalt wird der einheitlichen Perspektive, die das Interesse vorgibt, unterworfen. Das zeigt der ursprüngliche Titel deutlich: *Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Auch eine Geschichte der Philosophie, am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen* (I, 9). Das Telos der Genealogie, die so als Teleologie erscheint, ist das nachmetaphysische Philosophieverständnis als richtiges professionelles Verständnis von Philosophie. Die Wahl des Leitfadens dazu hängt daran, dass für Habermas zum Selbstverständnis der Philosophie und der Vernunft ganz wesentlich die Klärung ihrer Stellung zur Religion oder zum Glauben gehört, weil Philosophie und Religion ihren Ursprung in den metaphysischen und religiösen Weltbil-

⁶⁷ Vgl. SCHULTHESS, Peter: „Philosophie“ in der Historiographie, in: *Die Philosophie des Mittelalters*, Band 4 (13. Jahrhundert), hg. v. Alexander Brungs, Vilem Murdoch und Peter Schulthess (= Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: 2017, 5–9. Vgl. auch zur Diskussion der Typen von Philosophiegeschichte die Einleitung im Band 3: 12. Jahrhundert der Reihe *Die Philosophie des Mittelalters*, hg. von Laurent Cesalli, Ruedi Imbach, Alain de Libera und Thomas Ricklin. Basel: 2021.

dern der Achsenzeit hätten und sich „die Philosophie – komplementär zur Ausbildung einer christlichen Dogmatik in Begriffen der Philosophie – ihrerseits wesentliche Gehalte aus religiösen Überlieferungen angeeignet und in begründungsfähiges Wissen transformiert“ hätte (I, 15). Diese Entwicklung legt Habermas in seiner Darstellung von Augustin gekonnt dar. Das Telos dieser Genealogie, das nachmetaphysische Denken, ist für Habermas das autonome, vernünftige Selbstverständnis der Philosophie, welches am Ende des Zeitalters der Weltbilder in der anthropozentrischen Wendung des Selbst- und Weltverständnisses (I, 71) sich einerseits von dem Erbe der Theologie, dem Glauben und Gottesverständnis, andererseits aber auch von der komplementären Gestalt des Geistes, der Metaphysik und Ontotheologie und ihrer Beobachterperspektive löst, wie seine Etikette „Nachmetaphysisches Denken“ zeigt, die ein Kampfbegriff gegen die Metaphysik ist.

Damit sind wir vom *Warum* notwendig zum *Was* vorgedrungen: Beim *Was* liegt also bei Habermas klar der Fokus auf einer Geschichte der praktischen, öffentlichen, kommunikativen Vernunft, der vernünftigen Lebensverhältnisse und der Emanzipation zum Gebrauch der vernünftigen Freiheit (I, 14). Er schürft als Sozialphilosoph, der Hintergründe der autonomen und öffentlichen Vernunft aufdecken will, tief in der gesellschaftstheoretischen Schicht der Geschichte der Philosophie: Nicht nur interessiert ihn der gesellschaftliche und institutionelle Kontext des Philosophierens selbst, sondern auch der sozialphilosophische und praktisch-philosophische Inhalt derselben. Es liegt also keine Geschichte der Philosophie überhaupt vor, sondern eher davon, wie sich die praktische Philosophie der öffentlichen, intersubjektiven oder kommunikativen Vernunft von der theoretischen abgrenzt und sich ausbildet. So erstaunt es nicht, dass er – auch für das Leitthema „Glauben und Wissen“ – so wichtige Denker wie Boethius, Dionysius Areopagita⁶⁸, Nikolaus Cusanus oder die „theologische Philosophie der Renaissance“ (Beierwaltes) weglässt, denn sie gehören eher zum kontemplativen Heilsweg des glaubenden Denkenden, dem Heilsweg der erhebenden Theorie oder der innerlich sammelnden Meditation (I, 153), nicht zum Habermas ausschliesslich interessierenden kommunikativen.

In dieser Geschichte der intersubjektiven Vernunft fehlt m.E. eine Erörterung der dialogischen Methode von Platons exoterischen Schriften.⁶⁹ Das erstaunt nicht, denn für Habermas sind Plato und Plotin die prägenden Metaphysiker (I, 546). In den platonischen Dialogen geht es aber nicht so sehr um Meinungen, um eine ausgearbeitete Ideenlehre, die Habermas im Kap. III.6 hauptsächlich thematisiert, oder um demonstrierte Sätze einer Theorie, sondern mindestens auch um die Ausbildung der dialogischen

⁶⁸ Dionysius kommt gerade einmal vor, auf Boethius wird dreimal kurz verwiesen.

⁶⁹ Habermas nahm schon den Praxis-Charakter der platonischen Philosophie nicht zur Kenntnis (vgl. I).

Vernunft, bei der die Intersubjektivität für die Vernunft konstitutiv ist, und mittels deren man gemeinsam die Wahrheit finden kann. Es geht Plato um die Bildung eines vernünftigen, auf Intersubjektivität ausgerichteten Menschen zu einem freien und verantwortungsvollen Subjekt der philosophischen Wissensbildung oder zu einem Freund der Weisheit. Vernunft zeigt sich hier als Dialektik in Teilnehmerperspektive, aber ohne Berufung auf Autorität. In der Formulierung von Mittelstrass: „Dialektik im Sokratisch-Platonischen Sinne ist nicht nur eine Form der Argumentation, sondern auch und in wesentlicher Absicht eine (philosophische) *Lebensform*.“⁷⁰ Diese sei „argumentatives Handeln unter einer Vernunftperspektive“.⁷¹ Dialektik ist aber bei Plato darüberhinaus auch eine sittlich-praktische Lebensform, in der man statt des Durchsetzens seiner eigenen Meinung oder seines Willens gemeinsam nach gewissen Regeln Wahrheit sucht.⁷² Man kann die platonischen Dialoge durchaus so lesen, dass es in ihnen nur um die ethische und epistemische Bildung von philosophischen Subjekten geht, die intersubjektiv, mit Sprache Verständigung über das suchen, was (wahr) ist oder gelten soll, über Wahrheit und Wahrheitsanspruch.

Dass die Geschichte der theoretischen Vernunft und Philosophie in dieser Philosophiegeschichte nicht in ihrer Breite, eher in ihrer Abwehr, zur Darstellung kommt, muss nicht weiter erstaunen: Die Metaphysik wird ja bekämpft: Habermas stellt zudem die Befreiung der *phronesis* von der *episteme* oder eben des epistemischen Vermögens der praktischen Urteilskraft mit der Teilnehmerperspektive des Handelnden aus der Umklammerung der theoretischen Vernunft mit ihrer Beobachterperspektive dar. Zudem liegt Habermas' Fokus des Interesses explizit auf der Beteiligtenperspektive, deren performativer Sinn dem in Beobachterperspektive vorgehenden und „auf die Darstellungsfunktion der Sprache fixierten Blick des ‚Logikers‘ entgeht“ (II, 459).

Wie: Habermas schreibt weder eine Geschichte der Philosophie im Sinne einer Problemgeschichte, noch einer Ideengeschichte; aber auch nicht einer reinen Fortschrittsgeschichte, in welcher der Geist notwendig zu sich selber (zur kommunikativen Vernunft) kommt. Im Rahmen seiner Diskursgeschichte versucht er eine „Genealogie“, die den Strukturwandel der Weltbilder als einen nicht ausschliesslich intern gesteuerten, sondern über Abgründe hinweg in kontingente Entstehungskontexte eingebetteten Lernprozess begreift (I, 16, 72), der aber doch eine Emanzipationsgeschichte sei (I, 14). Bei diesem wesentlich systematischen Ansatz, der die Geschichte

⁷⁰ MITTELSTRASS, Jürgen: *Versuch über den Sokratischen Dialog*, in: DERS.: *Wissenschaft als Lebensform*. Frankfurt: Suhrkamp 1982, 138–161, zit. 145.

⁷¹ MITTELSTRASS, Jürgen: *Versuch über den Sokratischen Dialog*, 152

⁷² Vgl. dazu KOBUSCH, Theo: *Wie man leben soll: Gorgias*, in: KOBUSCH, Theo /MOJSISCH, Burkhardt (Hgg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, 47–63.

der Philosophie in den Dienst nimmt, vermag es nicht zu erstaunen, dass Habermas die für die Philosophie und damit auch für die Philosophiegeschichte wesentliche Sprachlichkeit derselben ebenso wie die Geschichtlichkeit der Sprache, auch der philosophischen vernachlässigt.⁷³ Dass Sprache in Habermas' Ansatz vorab vom pragmatischen sprachlichen Universale der Alterität, der sprachlichen Intersubjektivität gleichsam, aus betrachtet wird, leuchtet durchaus ein. Weniger leuchtet ein, dass das weitere pragmatische sprachliche Universale der Historizität in seinem Opus m.E. zu wenig Berücksichtigung findet: Die begriffsgeschichtlichen Entwicklungen scheinen Habermas nicht eigentlich zu interessieren, sein systematischer Ansatz nimmt die Geschichte in den Dienst und erwartet von ihr die Sicherung seiner Position, nicht die Eröffnung neuer Einsichten. Gewiss versucht er die Begriffe *Glauben* und *Wissen* jeweils in ihrer Anwendung im historischen Kontext in den Diskurs einzubringen; man vermisst aber in seiner Diskursgeschichte begriffsgeschichtliche und auch philologische Untersuchungen oder Anmerkungen (auch zu Übersetzungen), etwa zum schillernden Wort oder Begriff „Glauben“: in Stichworten: „Glaube“ im Hebräischen, Griechischen oder Latein; der Glaubensbegriff in der Bibel, im AT, im NT, Glaube vor der Opposition Glaube/Wissen; ebenso zum Wort oder Begriff „Wissen“, gerade in der für Augustin gültigen Einheit von Wissen und Weisheit, oder zum in der Antike noch keineswegs einheitlichen Begriff der „Religion“, der erst in der posthellenistischen Phase gefestigt wird, aber auch zum erst im 19. Jh. vorkommenden Begriff der „Heilsgeschichte“ oder auch zum Begriff der „Person“, der gerade im Fadenkreuz der Entwicklung von Sprachphilosophie, Theologie und Philosophie seit Boethius sich entwickelt. In Habermas' pragmatisch-kommunikativen Konzept von Sprache liegt es wohl auch, dass er ihrem semantischen Aspekt, etwa in der Begriffsanalyse oder in der Reflexion des terminologischen Schattens, weniger epistemisches Potential zumisst.

⁷³ Vgl. SCHULTHESS, Peter: *Überlegungen zur Sprache und Geschichte der Philosophie*, in: *Studia Philosophica* 76 (2017), 59–80.

Zusammenfassung

Mit seiner Einführung der Perspektive der ersten Person hat Augustin der Philosophie einen Bereich innerer Gegenstände, die Innerlichkeit oder den „inneren Menschen“, mit weitreichenden Konsequenzen für die gesamte abendländische Kultur erschlossen. Habermas arbeitet demgegenüber Augustins zentrale Bedeutung für die abendländische Philosophie in dessen Berücksichtigung der Teilnehmer- oder Beteiligtenperspektive, und nicht der Beobachterperspektive, heraus: Sie habe neue Erfahrungsbereiche sowohl in der Selbsterfahrung des Subjekts im Vollzug erlebten Lebens wie in der Geschichte selbst, erschlossen und damit die Felder der nachmetaphysischen Philosophie und der Geschichtstheologie eröffnet.

Abstract

By introducing the first-person perspective, Augustine opened up to philosophy an area of inner objects, interiority or the “inner man”, with far-reaching consequences for all of Western culture. Habermas, on the other hand, elaborates on Augustine’s central importance for Western philosophy by taking into account the participant’s perspective, rather than the observer’s perspective. This has opened up new areas of experience both in the self-experience of the subject in the course of life as well as in history itself, thus opening up the fields of post-metaphysical philosophy and theology of history.