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: 56 (2009)

Heft: 1

Artikel: Religiöse Erfahrung und öffentliche Vernunft : über die Beziehungen zwischen verfassungsmässigem Agnostizismus und religiösem Glauben im europäischen Raum

Autor: Ferry, Jean-Marc

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760769

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

FERRY, JEAN-MARC

Religiöse Erfahrung und öffentliche Vernunft[1]

Über die Beziehungen zwischen verfassungsmässigem Agnostizismus und religiösem Glauben im europäischen Raum

1. KANN DIE ÖFFENTLICHE AGNOSTISCHE VERNUNFT IN IHREM INNERN DIE ÄUßERUNGEN DER RELIGIÖSEN ERFAHRUNG AUFNEHMEN?

Die rechtliche Garantie einer gleichen Freiheit zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft gibt Anlass zu grundlegenden individuellen Rechten. Diese lassen sich genau untersuchen, angefangen von den ersten Generationen von grundlegenden Zivilrechten, welche die physische Integrität von Personen garantieren, bis zu den letzten Generationen heutigen Datums, die unter dem allgemeinen Titel der grundlegenden moralischen Rechte eingeordnet werden könnten, indem man die kulturellen Rechte, die „Personalitätsrechte", welche die persönliche Identität schützen und fördern, die politischen Rechte der Kommunikation und der Partizipation sowie die sozialen Rechte der Leistung und der Solidarität darin einschließt. Aber wenn auch das politische Prinzip einer gleichen Freiheit zwischen (gleichberechtigten) Mitgliedern seitens der rechtlichen Gemeinschaft eine solche Ableitung grundlegender *Rechte* als konsequente Implikation ausreichend legitimieren kann, setzt dasselbe Prinzip seitens der moralischen Gemeinschaft überdies *Pflichten* der Gegenseitigkeit, der Toleranz und der Nicht-Diskriminierung voraus. Im Ganzen stützt sich eine liberale Verfassung auf ein normatives Korpus, das nicht nur rechtlich, sondern auch deontisch und axiologisch, ethisch im weiten Sinn des Wortes, ist. Dieser normative Komplex lässt sich in einem Katalog der grundlegenden oder konstitutiven politischen *Prinzipien* fassen: Gleichheit, Freiheit, Solidarität, Wechselseitigkeit [...], über die mit einem quasi-transzendentalen Argument ein sozialer Konsens postuliert wird. Tatsächlich erscheint ein solcher *Konsens* als die Bedingung, ohne die die soziale Koexistenz und die soziale Kooperation im politischen System eines *dissensus* unmöglich wären. Anders gesagt: die dargelegten politischen Prinzipien müssen Gegenstand einer Zustimmung seitens aller Gesellschaftsmitglieder sein, wenn diese Letzteren zugleich erhoffen können sozial zu kooperieren, gemeinsam eine politische Gemein-

[1] Vom Französischen ins Deutsche übersetzt von Sigrun Jäger, Text autorisiert von Jean-Marc Ferry.

schaft zu bilden, die durch das zivile Vertrauen in die öffentlichen Institutionen des Staates geeint ist, und dennoch eigene Lebensstile zu entwickeln, die auf Werte, Weltanschauungen, besondere Vorstellungen über das Gute oder über das gute Leben verweisen, die zwischen den Handelnden nicht notwendigerweise kongruent sind und sogar unvereinbar scheinen können. Die Zustimmung der Mitglieder einer Gesellschaft zu den ethisch-politischen Grundprinzipien, die für eine liberale Verfassung charakteristisch sind, läuft auf das Postulieren eines *reflektierten Konsens* hinaus, der die möglichen Divergenzen der anthropologischen Vorstellungen nicht berührt, die beispielsweise die Bestimmung des Individuums, den Sinn seiner Existenz, die Bedingungen eines gelungenen Lebens, mit seiner Menschenwürde unvereinbare Praktiken usw. betreffen.

Grenzen des politischen Liberalismus

Praktisch also verweist ein solcher Konsens, der sich auf die verfassungsmäßigen Prinzipien einer liberalen Gesellschaft stützt, wohl auf eine prozedurale moralische Gemeinschaft, die sich jedoch zurückhält, zu Fragen wie Selbstmord, Euthanasie, gewollter Schwangerschaftsabbruch, Ehe zwischen Homosexuellen, das Klonen von Menschen und allgemein zu all jenen Fraugen Position zu beziehen, die metaphysische Überzeugungen oder „Intuitionen" direkt aufs Spiel setzten. Die *Zustimmungsgemeinschaft*, die für den reflexiven Konsens vorausgesetzt ist, verpflichtet zu keiner Einstimmigkeit in Bezug auf wesentliche moralische Fragen. John Rawls hat mit dem Ausdruck „*overlapping consensus*" diese reflexive Charakteristik einer grundlegenden, metaphysisch neutralen Übereinstimmung formuliert, die für das Funktionieren von Gesellschaften, die durch die „Tatsache des Pluralismus" gezeichnet sind, notwendig ist: Die Mitglieder einer Gesellschaft können sich über grundlegende politische Prinzipien einigen und zugleich ihre jeweilige Weltsicht oder ihre verschiedenen, eventuell divergenten Wertesysteme bewahren, sofern diese Wertesysteme und Weltanschauungen bei ihren Anhängern als vernünftig bezeichnete, d.h. mit einer dauerhaften sozialen Zusammenarbeit kompatible, Orientierungen fördern oder wenigstens zulassen. Es kann also eine Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder zu gemeinsamen *Normen* auf der Basis möglicherweise einzelner, (im äußersten Fall) je eigener *Werte* geben; und während nun diese gemeinsamen Normen – beispielsweise die politischen Prinzipien, die Gegenstand eines reflexiven Konsens' sind – mit vollem Recht zur *öffentlichen Vernunft* gehören, gehören die einzelnen Werte, die jedem eigen sind, dagegen zum Bereich der *privaten Überzeugung*.

An dieser Stelle findet man etwas wieder von der alten Hobb'schen Unterteilung zwischen einer politischen Vernunft oder Staatsvernunft, die öffentlich ist, und einer religiösen Überzeugung, die dann dem *forum internum* des individuellen, privaten Gewissens übertragen wird. Es ist wahr, dass in der liberalen Konstruktion und im Unterschied zum absolutistischen Entwurf keine politische Zensur über dem öffentlichen Ausdruck

privater Überzeugungen liegt oder liegen darf, sobald dieser Ausdruck grammatisch die propositionale Form annimmt. So hielt man die grammatikalische Norm für fähig, abdriftenden Empfindungswörtern, Aufrufen zu Aufruhr oder Mord und Beschimpfungen vorbeugen zu können. Mit dem Aufkommen einer unsinnigen Diktatur des politisch Korrekten, schützt diese grammatikalische Klausel heute die Individuen nicht mehr gegen den „Meinungsdeliktprozess". Wie dem auch sei, die Gewissensfreiheit, die bei Hobbes latent oder virulent war, sieht sich jetzt durch den Liberalismus geheiligt und fortgeführt in der Ausdrucks- und Meinungsfreiheit. Diese Freiheit charakterisiert die öffentlichen Räume und die authentisch liberalen Gesellschaften. Aber ihrer Grundlage entsprechend ist es dennoch nicht erlaubt, dass all-umfassende „Weltanschauungen" – wie frei auch immer ihre Verteidigung und ihre Darstellung in den öffentlichen Räumen sei – jemals die politischen Prinzipien pluralistischer Gesellschaften beherrschen oder sogar verändern könnten.

Deshalb hat die *öffentliche Vernunft*, im pragmatischen und prozeduralen Sinn dessen verstanden, was sich im öffentlichen Diskurs abspielt, für den Liberalismus keine politisch konstitutive Bedeutung, während die politischen Prinzipien, die man für die pluralistischen Gesellschaften für konstitutiv hält, metaphysisch neutral sind. Auch kann man die liberalen Gesellschaften als Gebilde betrachten, die durch eine Konstruktion aus einer politischen Exkommunikation des Religiösen auf der Basis eines verfassungsmäßigen Agnostizismus hervorgehen.

Welches sind nun die Einwände, die gegen dieses Modell politischer Organisation erhoben werden?

Zuerst ist es die praktische Unmöglichkeit für die Bürger, untereinander auf der Ebene der von ihnen konstituierten politischen Gesellschaften die Bedingungen für ein gutes Leben wirksam aufeinander abzustimmen, woraus ein Defizit an ziviler Autonomie resultiert.

Die Grundlagen der politischen Gerechtigkeit müssen im Prinzip Gegenstand einer Zustimmung der Beteiligten sein, was deren private Autonomie voraussetzt, während die Vorstellung des Sozialvertrags diese individuelle Zustimmung so darstellt, als handle es sich um eine kollektive Zustimmung, was die öffentliche Autonomie der Gesellschaftsmitglieder impliziert, insofern sie Bürger sind. Es bleibt, dass eine solche staatsbürgerliche Befähigung lediglich für die Definition der *gerechten Gesellschaft* (ihrer grundlegenden Prinzipien) festgehalten wird, nicht jedoch zur Bestimmung des *guten Lebens*. Der Liberalismus setzt in der Tat voraus, dass die Bestimmung des guten Lebens allein eine Frage des privaten, individuellen Zuständigkeitsbereichs sei. In diesem Sinne forderte Benjamin Constant die politische Autorität heraus: „Dass sie sich darauf beschränken möge gerecht zu sein; wir werden uns darum kümmern glücklich zu sein". Hier haben wir die liberale Illusion. Die Erfahrung zeigt zur Genüge, dass die Verwirklichung und zuvor die Bestimmung der Bedingungen für ein gutes Leben

nicht in der Reichweite des Individuums liegen, das seine Urteils- und Handlungsfreiheit privat und im äußersten Fall isoliert für sich selbst ausübt. Es handelt sich um eine solipsistische Illusion. Die Bedingungen für ein gutes Leben können nur kollektiv und konsensuell gültig bestimmt werden. Auf die eine oder andere Art verweisen diese in der Tat auf den Umwelt-Rahmen des Wohnungswesens und des Zusammenlebens. Nun aber können diejenigen, die dafür sensibel sind, nur hoffen, gut oder einfach korrekt zu leben, wenn dieser Rahmen ihren „ästhetischen" Kriterien im wieten – Lebensstile einschließenden – Sinne nicht wesentlich widerspricht.

Dann ist es die Unmöglichkeit für die Gesellschaftsmitglieder, ihren grundlegenden politischen Konsens mit einer Konvergenz über eine substantiellere Selbst-Definition gleichzusetzen. Daher gibt es ein strukturell bedingtes Leiden, das als Verletzung der moralischen Identität der Person erlebt wird.

Es ist in der Tat notwendig, dass der grundlegende reflexive Konsens, der für die Möglichkeit der pluralistischen Gesellschaften vorausgesetzt wird, anders gesagt: der „*overlapping consensus*", auf Grund seines strikt „politischen" Charakters die Behandlung ethischer Probleme der Gesellschaft, die ein „metaphysisches" Selbstverständnis der Person berühren, nicht verdeckt oder voreilig entscheidet. Dies erzeugt bei vielen eine moralische Leidenssituation, die durch die liberalen Gesellschaften nicht als legitim anerkannt wird – unterdrücktes oder „verdrängtes" Leid, was krankheitsverursachend ist. Auf diese Weise zwingt die umgebende Normativität auf der Ebene einer öffentlich liberalen konstitutiv agnostischen Vernunft eine „repressive Toleranz" im Hinblick auf Praktiken auf, die ein Bild der Menschheit vermitteln, das manche als erniedrigend, fast unerträglich empfinden. Es handelt sich vor allem um Gesten oder Handlungen, die direkt den Bezug der Person zu sich selbst betreffen. Aber es kann sich auch um Aktivitäten handeln, die einen Bezug zu Tieren einschließen, Beziehungen, die indes legal sind, aber als barbarisch oder unnötig grausam oder die natürliche Harmonie verletzend beurteilt werden. So können die Jagd oder der Stierkampf von vielen wie ein Skandal und eine direkte Beeinträchtigung der Bedingungen für ein versöhntes Leben erlebt werden. Dennoch schreibt die liberale Toleranz vor, dass jedermann solche Praktiken erträgt, solange sie erlaubt sind und bleiben. Auch fragt man sich, auf welcher rationalen Grundlage sich die liberalen Gesellschaften dazu ermächtigen, wesentliche Normen aufzuerlegen, die sich – wie das Verbot des Suizids oder der Polygamie oder umgekehrt die Liberalisierung der Euthanasie oder der Abtreibung – kaum auf zaghafte Ansätze eines gesunden Menschenverstandes stützen können, der weit davon entfernt ist, mit seinen eigenen Festlegungen klarzukommen.

Die Spannung zwischen Vernunft und Religion in den säkularisierten Räumen

Diese gegen das liberale Prinzip der modernen Gesellschaften erhobene Kritik beinhaltet also implizit oder explizit Forderungen, die „stark" sind, da sie sich auf moderne Ideale beziehen kann. Das funktionale Defizit einer öffentlichen Vernunft, die strikt nach dem Modell liberaler Rechte strukturiert ist, war schon für die Frage der Todesstrafe und ihrer Abschaffung klar. Es erweist seine Wahrheit anlässlich von Streitigkeiten, die durch Probleme wie den gewollten Schwangerschaftsabbruch, das Recht, den eigenen Tod zu wählen, die Grenzen der Genmanipulation und allen Situationen, die philosophische Optionen über das Menschsein und den Wert des Lebens aufs Spiel setzen. Wir brauchen zweifelsohne extrarechtliche Einsichten, um unsere aktuellen Schwierigkeiten zu beleuchten; und wenn die Religion auf dem Weg einer Aufklärung ihrer Inhalte Fortschritte macht und bereit ist, sie in einem nicht unfehlbaren Geist dem profanen Verlangen nach Erläuterung auszusetzen, dann liegt in dieser Hinsicht ein Reichtum in den privatisierten Schätzen unserer moralischen Überzeugungen und Intuitionen, wie sie die religiösen Traditionen de facto in ihren Archiven halten. In dem Maß freilich, in dem es den liberalen Gesellschaften gelingen wird, die kanonischen Werte der öffentlichen Vernunft – diejenigen übrigens, die das verfassungsmäßige Projekt der Konvention über die Zukunft Europas (in Wirklichkeit das Projekt über die EU-Verfassung) unterstrichen hat[2] – zu verinnerlichen, ist es möglich, dass Religion politisch nicht mehr dem Status streng privater Überzeugung zugerechnet wird.

Momentan leben wir noch im Widerstreit zwischen Vernunft und Religion. Hegel hat untersucht, wodurch ihre Versöhnung verhindert wird, „pourquoi ‚entre les deux se trouve une cloison'". Dem ist so, wie er in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* schreibt, weil das Denken nicht das Wagnis eingehen will, sich ernsthaft mit der Religion auseinanderzusetzen und ihr ein vertieftes Interesse zu widmen: „La pensée ne veut pas se risquer à étudier sérieusement la religion et à lui vouer un intérêt approfondi". Daher das aktuelle Interesse an einer Philosophie der Religion, deren Aufgabe darin besteht, diese Trennung, dieses Hindernis zum Verschwinden zu bringen („dont la tâche ‚consiste à faire disparaître cette scission, cet obstacle'"). Andererseits, fügte Hegel hinzu, muss die Philosophie der Religion den Mut zur Erkenntnis, denjenigen der Wahrheit und der Freiheit einflößen.[3] Nehmen wir nun aber an, dass die aktuelle Situation in der Europäischen Union dazu aufruft, ein neues, post-lai-

[2] Insbesondere: Pluralismus, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und Nicht-Diskriminierung.

[3] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Leçons sur la philosophie de la religion*, 1ère Partie: *Notion de la religion*, trad. par J. Gibelin. Paris: Vrin 1971, 31. : « [...] la philosophie ‹ doit inspirer à la religion le courage de connaître, celui de la vérité et de la liberté › ».

zistisches Verhältnis einzuführen, durch das religiöse Überzeugung und juridische Vernunft aufhören würden, in Spannung zueinander zu stehen. Dann kann die politische Handlung, die darin besteht, die Rolle der Kirchen im europäischen „zivilen Dialog" anzuerkennen, nur dann eine wirkliche Versöhnung zwischen Spirituellem und Zeitlichem durchblicken lassen, wenn die religiösen Autoritäten bereit sind, einige ihrer Haltungen zu überprüfen; z.B. auf den innerweltlichen soteriologischen Ehrgeiz zu verzichten, die „Welt wieder zu verzaubern", oder „Europa eine Seele zu geben", indem sie sich als privilegierte Experten des Menschlichen hinstellen, insbesondere in Bezug auf heikle Fragen, die durch die Entwicklungen der Biotechnologie induziert worden sind, d.h. als Träger heilsamer, ja sogar rettender Antworten, die den modernistischen Abweichungen vorbeugen sollen. Besser wäre es, die Implikationen einer Diskursethik mit ihren Postulaten der Autoritätsgleichheit von Äußerungen, der Kompetenzgleichheit der Sprecher, der gleichen Freiheit der Wortergreifung, der gleichen Authentizität der Stellungnahmen sowie der prinzipiellen Öffnung der Debatte für exogene Proteste zu akzeptieren. Nach diesen Prinzipien wird der andere nicht betrachtet als einer, der nur im Horizont vorgänglicher Einstellungen mögliche Wahrheit bringt, die er nach dem Muster des *verum Israel* im jüdisch-christlichen Dialog von früher zur Übergabe vorlegt.

Ein Vorteil der deliberativen Ethik ist es, dass sie gleich in Kontakt mit wesentlichen Inhalten ist. Sie ist aus Prinzip offen für jede Überlegung, welcher Ordnung auch immer sie sei: religiös, ethisch, wissenschaftlich, ästhetisch, juridisch oder anders und von welchem kulturellen Horizont auch immer sie kommt. Über das Allgemeine, auf das sie zielt, wird keineswegs voreilig nach einer bestimmten Vorstellung über das Wahre, Gerechte und Gute oder auch nach der formellen Struktur der modernen juridischen Rationalität eine Entscheidung getroffen, denn es ist vielmehr der pragmatische Horizont praktischer Verständigungen, der eine Konfrontation der Überzeugungen voraussetzt. Es ist die Prozedur der über einen solchen argumentativen Horizont geführten Diskussion selbst, die angeblich den Inhalt der Überzeugungen „rationalisiert", einschließlich dessen, was diese an Konzeptionen des Guten oder des Gerechten vermitteln und was sie jedes Mal an impliziter Metaphysik mit sich bringen. Aber Überzeugungen zu rationalisieren bedeutet hier nicht, sie zu neutralisieren oder sie im Sinne eines formalistischen Ausschneidens der metaphysischen Imprägnierungen, die ihre semantische Substanz ausmachen, zu läutern. Rationalisieren bedeutet vielmehr, dass der Ausdruck der Überzeugungen in einen für Erklärungen und Rechtfertigungen offenen Prozess eintreten muss, der Auto-Immunisierungsstrategien ausschließt. Das kritische Element, das die Auswahl der Inhalte ermöglicht, liegt in den Bedingungen, die als vernünftig angenommen werden und der Ablehnung oder der Annahme der Vorschläge durch die Beteiligten, die zugleich an der Diskussion teilnehmen. Es ist wahr, dass die prozedurale Ethik in ihrem engen Konzept dazu tendiert, die Grundlage der Annahme von Gültigkeitsansprüchen mit *einem* Diskurs-

Register in Übereinstimmung zu bringen: die Argumentation. Aber man kann auf vier Register ausweiten: Narration, Interpretation, Argumentation und Rekonstruktion[4], sodass auf diese Weise die öffentliche Vernunft toleranter, empfänglicher für Erfahrungsberichte und für Äußerungen von Intuitionen wird, die nur schwer in die Rechtssprache übersetzbar sind. Das Recht selbst muss diese Übersetzerfunktion übernehmen, welche die Vermittlung zwischen den komplexen Organisationen des Sozialsystems und der Lebenswelt mit einschließt.

Umgekehrt kann die Religion auf ihre Art die – zumindest *in thesi*[5] – wünschenswerte Aufhebung ihrer politischen Exkommunikation ehren, indem sie dem naiven Ausdruck profaner Fragen, die alle und jeden beschäftigen, einen aufgeschlossenen und bescheidenen hermeneutischen Rahmen anbietet: angefangen von existentiellen Fragen, die uns immer mit unserer metaphysischen Ignoranz konfrontieren; sodann wesentliche Fraugen in Bezug auf welche die Kirchen, wenn sie wirksam am zivilen Raum teilnehmen wollen, die Tatsache akzeptieren müssen, dass eine solche Ignoranz das gemeinsame allgemeine Geschick ist und dass sie keine unfehlbare Antwort bringen, indem sie beginnen mit: „Gott sagt, dass ...". Dem vor dem Heiligtum der Synagoge, der Kirche oder der Moschee Ausharrenden ist das Wort Gottes nur noch das von Männern und Frauen, die den Anspruch erheben, es auszusagen. In einem solchen Raum, in dem die Religion selbst am öffentlichen Gebrauch der Vernunft teilhätte, haben *alle* Gemeinschaften teil am Agnostizismus, was die theoretische Vorbedingung ihrer praktischen Meinungen betrifft, seien diese gegenüber dem Angebot der Religionen empfänglich oder im Gegenteil unempfänglich.

2. Kann die religiöse Überzeugung den Agnostizismus der modernen Vernunft in ihrem Innern aufnehmen?

Der *verfassungsmäßige Agnostizismus*, der am Ursprung des modernen Staates steht, findet seine Rechtfertigung nicht nur in pragmatischen Betrachtungen, die sich auf das soziale Zusammenleben und auf die politische Ordnung beziehen. Er gründet sich ebenso auf ethische Überlegungen, die

[4] Ich erlaube mir auf meine Beiträge zu verweisen: *Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social.* In: Renaut, Alain (dir.): *Histoire de la philosophie politique.* Paris: Calmann–Lévy 1999; *L'éthique reconstructive.* In: Mesure, Sylvie / Savidan, Pierre: *Dictionnaire des sciences humaines.* Paris: PUF 2006. Vgl. auch meinen Artikel *La loi de l'argument meilleur peut-elle valoir comme loi morale ?* In: *Le Supplément* n°214 (sept. 2000).

[5] Ein solcher Wunsch ist in der Tat prinzipiell. Aber in der Praxis ist er auf konditionale Weise zu verstehen, denn es ist möglich, dass die Situation Europas, was seine moralischen Fundamente von Toleranz und Respekt der freien Meinungsäußerung betrifft, unter dem Druck von Fanatismen so herunterkommt, dass man dahin kommen muss, die alte heilsame republikanische Unterteilung zwischen öffentlicher Vernunft und privater Überzeugung zu verhärten. Aber eine solche Maßnahme könnte unter einem philosophischen Gesichtspunkt nur die Bedeutung einer politischen Regression annehmen.

sich auf die Integrität der Personen und auf den Schutz ihrer Freiheit beziehen. Aber sei sie empirisch oder normativ, unter dem einen oder dem anderen Aspekten ist die Rechtfertigung *politisch*.

Nun aber versteht es sich keineswegs von selbst, dass eine solche Rechtfertigung der neutralistischen Haltung des Staates auf die Individuen übertragbar ist. In Bezug auf die individuelle Existenz verliert der Agnostizismus praktische Legitimation, die er im Fokus der öffentlichen Vernunft hat, die – gemäß dem Schema einer offiziellen Überprüfung ihrer privaten Überzeugungen durch liberale Prinzipien der politischen Gerechtigkeit wie Toleranz, Gegenseitigkeit, gleiche Freiheit und Non-Diskriminierung – einen konfessionell neutralen Standpunkt der Übereinstimmung zwischen Angehörigen einer pluralistischen Gesellschaft vorschlägt.

Meine These lautet, dass die individuelle Existenz *praktisch* vor die Alternative zwischen Atheismus und Fideismus gestellt und aufgefordert wäre, zwischen diesen beiden Figuren zu wählen, die durch die öffentliche Vernunft jedoch auf den Skeptizismus bzw. auf den Dogmatismus verwiesen werden, wobei der Agnostizismus dafür angesehen wird, die kritische Position zu halten.

Es ist jedoch eine dem Standpunkt der öffentlichen Vernunft eigene Illusion, vorauszusetzen, dass die beiden Haltungen – Atheismus und Fideismus –, die sie zu überspannen glaubt, nur einen doxischen Wert, den Wert einer „einfachen Meinung" hätten, dass sie also nicht dieselben kognitiven Ansprüche oder auch Gültigkeitsansprüche allgemein haben könnten wie die in der Wissenschaft oder dem Recht verkörperte Vernunft.

Dies heißt, ihren wesentlich *praktischen* Charakter zu verkennen: Im einen wie im anderen Fall handelt es sich im Grunde weniger um *Anschauungen* als um *Beschlüsse*. Der praktische Sinn sowohl des Atheismus als auch des Fideismus, soweit es sich um vernünftige Positionen handelt, kommt selbst von einer agnostischen Voraussetzung her.

Auf diese Weise übrigens können diese beiden Haltungen in einen Dialog miteinander und mit der öffentlichen Vernunft eintreten. Meines Wissens gibt es nur wenige Worte, die für diese Situation passend sind. Die Bezeichnung „atheistisch" ist unbefriedigend, denn man kann religiös sein und zugleich auf die Existenz Gottes verzichten. Umgekehrt ist das Wort „gläubig" zweideutig, denn man kann Gott als notwendige Idee postulieren, ohne zu glauben, dass Gott existiert.

Sprechen wir also vom *Glauben (foi)*, um die praktische Orientierung zur Religion zu bestimmen, wodurch wir – vielmehr als die Disposition zu *glauben (croire)* – den noch zu erklärenden Entschluss bezeichnen, der Wirklichkeit, dem Sein und dem Leben zu *vertrauen*. Das ist die Entscheidung, die die Einladung: „Habt keine Angst!" gutheißt. Ihre Beweisführung wurde seit langem wahrgenommen und ausgenutzt: die Ablehnung des Defätismus, die Verwerfung dieser tödlichen Versuchung, die im

Grunde „das Leben gemäß den Gottlosen" charakterisierte und die das *Buch der Weisheit* durch kaum veraltete Themen gebrandmarkt hatte.[6]

Was das betrifft, was man unter Bezugnahme auf die „Nicht-Gläubigen", d.h. auf die, welche die Wahl der Religion ablehnen, Atheismus nennt, verdient sicherlich nicht die Bezeichnung „Skeptizismus", denn, wenn er wirklich rational ist, gründet er sich eigentlich nur auf praktische Überlegungen, zu denen auch die weise Weigerung gehört, sich unter dem Druck eines verzweifelten Bedürfnisses nach Trost mehr oder weniger bewusst Illusionen hinzugeben.

Nochmals: Der vernünftige Atheist gibt nicht vor zu *wissen*, dass zum Beispiel Gott nicht existiert. Er lehnt es vielmehr ab, unter der Idee Gottes zu *leben*. Positiv gesagt: er zieht es vor, unter der Idee seiner unwiderruflichen zeitlichen Endlichkeit zu leben. Er verabscheut die Schwäche derer, die auf Grund eines psychologischen Bedürfnisses glauben und dadurch eine Feigheit des Geistes, eine Abscheu der Intelligenz offenbaren, die selbst Gott beleidigen müsste, wenn er denn existierte! Denn der wahre Philosoph ist, wenn man es Augustinus glauben soll, wohl derjenige, der Gott liebt. Müsste er also nicht an diesem Geist des Freundes der Wahrheit teilhaben, um sozusagen Gott von dessen Negation wieder hervorgehen zu lassen? Von jeder Seite verdächtigt man den anderen der Schwäche oder der Feigheit.

Von Seiten des Atheismus hatte man die zeitgenössischen Dekonstruktionen nicht erwartet, die durch Feuerbach, Marx, Nietsche und Freud initiiert wurden, um, wie Lucretius sagte, die „scheußliche Maske" einer Religion anzuprangern, die lediglich Mystifikation, Beute des Aberglaubens und der Angst ist.

Von Seiten des Fideismus ist das Argument nicht weniger profund: Der Atheist wäre im Grunde derjenige, der Angst hat, Angst vor dem Tod, und der aus diesem Grund mit ihm einen Vertrag schließt; denn wenn er wirklich den Sinn und die Liebe für das Leben hätte, würde er sich nicht wie ein Verzweifelter in die Apologie des gegenwärtigen Augenblicks eines pathetischen *„carpe diem!"* flüchten, das er sich so gerne als ein *„carpe aeternitatem!"* vorstellen würde...

Aber versuchen wir vielmehr zu rekonstruieren, was es sowohl im Fideismus als auch im Atheismus *an Vernunft* hat: *in der Religion* des Gläubigen

[6] „Sie tauschen ihre verkehrten Gedanken aus und sagen: Kurz und traurig ist unser Leben; für das Ende des Menschen gibt es keine Arznei und man kennt keinen, der aus der Welt des Todes befreit. Durch Zufall sind wir geworden und danach werden wir sein, als wären wir nie gewesen. Der Atem in unserer Nase ist Rauch und das Denken ist ein Funke, der vom Schlag des Herzens entfacht wird; verlöscht er, dann zerfällt der Leib zu Asche und der Geist verweht wie dünne Luft. Unser Name wird bald vergessen, niemand denkt mehr an unsere Taten. Unser Leben geht vorüber wie die Spur einer Wolke und löst sich auf wie ein Nebel, der von den Strahlen der Sonne verscheucht und von ihrer Wärme zu Boden gedrückt wird. Unsere Zeit geht vorüber wie ein Schatten, unser Ende wiederholt sich nicht; es ist versiegelt und keiner kommt zurück. Auf, lasst uns die Güter des Lebens genießen und die Schöpfung auskosten, wie es der Jugend zusteht" (Weish 2,1–2,6).

wie in derjenigen des Gottlosen. Der Gläubige ist nicht mehr das unreife Wesen, das sich aus Angst vor dem Leben in die Illusion flüchtet. Man denkt nicht mehr, dass es „ein schöner *Zug des Geistes* ist, den *Atheismus* zu behaupten“[7], und was das Mitleid betrifft, dem dieser heute ausgesetzt sein kann, ist es von Respekt geprägt. Wir müssen also zugeben, dass Fideismus und Atheismus, was ihren theoretischen Ausgangpunkt anbelangt, eine radikale metaphysische Unwissenheit implizieren, und das will auch heißen: eine völlige soteriologische Unsicherheit.

Das pseudo-kognitive Verfahren der Metaphysiker, die gedacht haben, der Religion einen Dienst zu erweisen, wenn sie sich daranmachen, Beweise für die Existenz Gottes aufzustellen, hat sich klar als ein auswegloser Weg erwiesen und in der Geschichte der Philosophie zeigt sich dies durch die Kant zu verdankende Vermittlung eines Status der „praktischen Postulate“, der Behauptungen wie die der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der menschlichen Freiheit zuerkannt wird.

Es handelt sich für die wirklich kritische Intelligenz um eines der wichtigsten Gesetze der philosophischen Tradition. Heute beruft man sich gerne auf ein post-metaphysisches Denken. Aber vielmehr als sich als frei gegenüber der Metaphysik der Subjektivität behaupten zu können, indem man, nach dem „Subjekt“ oder dem „Bewusstsein“, einen „Paradigmenwechsel“ als Motto voranstellt, scheint mir, dass das philosophische Denken erst dann wirklich post-metaphysisch ist, wenn es zuerst *den kritischen Sinn* der praktischen Postulate integriert.[8]

Die praktischen Postulate als Fundament einer reflexiven Religion

Im Kant'schen Sinn des praktischen Postulats ist das Wort „Postulat“ nicht genau im mathematischen Sinn eines ersten Axioms zu verstehen, das sich selbst nicht beweist, sondern dient eher als Prämisse für jede weitere Darlegung. Unter dem Begriff des praktischen Postulats erklärte Kant, „[... verstehe] ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt“.[9]

[7] Ein Vorwurf, der Hobbes zu seiner Zeit durch Robert Boyle gemacht wurde. Hobbes kann in der Tat als der erste moderne Philosoph betrachtet werden, der den Agnostizismus verkündigt hat. Indem er ausschloss, dass man Gott und seine Attribute kennen könne (« Dieu n'a pas des fins », *Léviathan*, Londres 1651, II, Xxxi) und indem er der natürlichen Theologie den Status einer Erkenntnis absprach, setzte er den *modernen Glauben* an die Offenbarung frei und ließ die religiöse Autorität zugleich ganz auf die Seite der politischen Autorität übergehen.

[8] Vgl. die zwei letzten Kapitel meiner „Grammatik der Intelligenz“: *Grammaire de l'intelligence*. Paris: Cerf 2004.

[9] « [...] j'entends une proposition théorique, mais qui comme telle ne peut être prouvée, en tant que cette proposition est nécessairement dépendante d'une loi pratique ayant *a priori* une valeur inconditionnée » (KANT, Immanuel : *Critique de la raison pratique*, trad. par François Picavet, introduction de Ferdinand Alquié, Paris: PUF 1943 (1ère édition), 132 , dt. Text entnommen aus : KANT, Immanuel : *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur*

In Wirklichkeit ist ein praktisches Postulat *kein* theoretischer Lehrsatz, obwohl Kant es erlaubt, ihn so darzustellen. Das „praktische Postulat" ist vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus gesehen unbeweisbar und vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus gesehen zugleich unabdingbar.

Zum Beispiel wird das praktische Postulat der Unsterblichkeit der Seele gerechtfertigt als vernünftige Erwartung, die sich in den Entwurf des moralischen Anspruchs einschreibt. Die Moralität wird in der Tat niemals in den Ruhestand versetzt, weil sie die Vollkommenheit eines unvollkommenen Wesens verlangt. Sie verpflichtet vielmehr zur Vervollkommnung oder zur Heiligung der Seele. Sie verlangt, die schlechten Regungen unaufhörlich zu bekämpfen. Ein solcher Kampf ist im Hinblick auf den Menschen also im Prinzip ewig. Das ist der Grund, weshalb die praktische Vernunft die Unsterblichkeit der Seele *postulieren* muss: um deren unendlicher Vervollkommnungsfähigkei willen.

Dennoch, die beiden Bedeutungen (die mathematische Bedeutung und die philosophische [kantische] Bedeutung) treffen sich auf der Ebene, auf der sich – wenn die Axiomatik feststeht – das Universum, das daraus hervorgeht, nach seinem inneren Zusammenhang konstituiert, und es verdient dieser Kohärenz entsprechend beurteilt zu werden.

Unter Bezugnahme auf Heidegger könnte man die Hypothese einer existentiellen ultimativen Aufforderung bedenken: Diejenige, die darin bestünde, sich einen Griff, eine Stabilität zu geben ganz im Bewusstsein, keinen Schutz und festen Grund zu haben. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist der Agnostizismus nur noch ein theoretischer Standpunkt. Aber praktisch wäre die individuelle Existenz der Alternative zwischen Atheismus und Fideismus gegenübergestellt.

Das ist die These: Die Option für das eine oder das andere Glied der Alternative ist ursprünglich nicht Sache des [jeweiligen] *Glaubens*, sondern der *Entschlüsse*, wenn auch Atheismus wie Fideismus zur Zuständigkeit eines praktischen Kritizismus gehören, indem sich der eine wie der andere auf den theoretisch vorausgesetzten Agnostizismus stützen.

Ziel ist es folglich zu rekonstruieren, was im Fideismus wie im Atheismus an Vernunft enthalten ist.

Wie ist Rechenschaft über den Glauben abzulegen? Wie ist dieses Ereignis als Offenbarungs- oder Bekehrungsereignis zu denken, welches das ganze Wesen erfasst, wenn es wahr ist, dass sich ein solches Ereignis ursprünglich auf keinen vorgängigen metaphysischen Glauben stützt, sondern im Gegenteil auf die radikale Unsicherheit des Agnostizismus?

Wie sind also die beiden Standpunkte zu versöhnen: der philosophische Standpunkt, der beabsichtigt, das religiöse Engagement (den Glauben) als *Tatsache des autonomen Entschlusses des menschlichen Subjekts* zu denken

Metaphysik der Sitten, hrsg. v. Wilhelm Weischedel [Werke, 7]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, 253.

und den theologischen Standpunkt, der ein solches Engagement als eine *Tatsache der Offenbarung oder der göttlichen Gnade* versteht?

Die Offenbarung vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet

Die „archetypische" Seite des Entschlusses (zu glauben oder nicht zu glauben) hängt davon ab, dass dieser nicht nur einen Blick auf die Welt lenken lässt: Er zieht eine Reihe von Konsequenzen nach sich, die die Welt beeinflussen. Es handelt sich nicht um Auswirkungen des Glaubens oder des Nicht-Glaubens in der objektiven Gestalt der uns umgebenden Welt (zum Beispiel auf der Ebene der Institutionen), sondern vielmehr um eine Umgestaltung (*transfiguration*) der erlebten Welt, die durch die Neugestaltungen der Erwartungshorizonte wie auch der Spielräume für Erfahrung eingeführt werden.

Dies gibt den Anstoß zum grundlegenden Schema der interpersonalen Beziehungen. Denken wir zum Beispiel an die Umgestaltung, die ein quasi heiliges Leben bewirkt, das sich ganz dem Liebesdienst verschreibt, indem es sich das Gebot der Nächstenliebe zu eigen macht und es wirklich praktiziert. Es ist, als ob die erlebte Welt die Farbe wechseln, sich unter der Wirkung der Gnade von neuem verzaubern würde. Man setzt in einer solchen Person die innere Erleuchtung – Quelle einer unbesiegbaren Energie – voraus, welche die Botschaft des Lebens wäre, des Lebens, das sich selbst verlangt und sich in den *Enthusiasmus*, Liebe auszuteilen, das Licht unter den Menschen zu verbreiten, übersetzt, was mit der Vorstellung übereinstimmt, dass Gott die Glückseligkeit des Menschen ist. *Deus est hominis beatitudo*.[10] In der Tat gibt es kaum eine Persönlichkeit dieses Ranges, die ihre Existenz nicht unter das Zeichen Gottes stellt.

Fragen wir uns also – die Frage ist nicht empirisch – was ihre erste Geste, ihr einleitender Akt war, damit die Welt, die daraus hervorgeht – die ihre, aber auch diejenige der Personen, die sie [eine solche Persönlichkeit] zu berühren gewusst haben wird – in den Augen vieler sich als ein Bild der Erlösung darstellt. Zweifelsohne findet die Kraft einer solchen Persönlichkeit, ihre charismatische Kraft zur Verklärung des Alltäglichen, eine gewissermaßen transzendentale Entwicklung in dem eines Tages gefassten Entschluss, das Leben zu ändern. Man versteht, dass das Christentum ein solches Ereignis einer Aktion der Dreifaltigkeit zugeschrieben hat. Es handelt sich um die *Umkehr*: „Der Geist ist es, der die Türen der Herzen öffnet, damit die Menschen an den Herrn glauben und ihn bekennen können".

Die Bekehrung, so wird in der Enzyklika *Redemptoris missio* des Papstes Johannes-Paul II. erinnert, „drückt sich von Anfang an durch einen ganzen und radikalen Glauben aus, der dem Geschenk Gottes weder Grenzen noch Fristen setzt". Man ist folglich versucht, ein solch einschneidendes Ereignis auf eine durch menschliches Wollen nicht beeinflussbare Wirkkraft zurückzuführen.

[10] THOMAS VON AQUIN : *Summa theologicae* I, q. 2, a. 1, ad 1.

Das ist beispielsweise das, was Jung in Bezug auf den Versuch Rudolf Ottos über das Heilige[11] als „numinoses Element" (*numinosum*) bestimmt hat, als reale Gegenwart, die – sichtbar oder unsichtbar – eine typische Veränderung des Bewusstseins begründet („*numinosum*, présence réelle, qu'elle soit visible ou invisible, qui détermine une modification caractéristique de la conscience").[12]

Das *Numinosum* greift, wenn man so sagen kann, auf verschiedenen Ebenen des Bewusstseins ein, von den Träumen angefangen über die Phänomene der Besessenheit bis hin zu den Offenbarungen. Die psychischen Kräfte – spirituelle oder andere –, die im Individuum wie autonome Kräfte hervorquellen, sind nicht mehr nur parasitäre, störende Elemente, „Dinge", die mit dem bewussten Ich interferieren, um in ihm die Sprache zu trüben. Es handelt sich nun um Elemente, die sich zu *Quasi-Personen* erheben, die mit einer autonomen Intention begabt sind, was Jung „sekundäre" oder „Parzellenpersönlichkeiten" nannte.

Wenn auch solche Anmerkungen nicht eigentlich das *Numinosum* der göttlichen Erfahrung betreffen, wenn man darunter ein Phänomen versteht, das weit über die Interferenz der tendenziellen und „Parzellenpersönlichkeiten" innerhalb eines Subjekts hinausgeht. Denn es handelt sich vielmehr um einen Einbruch einer überwältigenden Botschaft, um eine Offenbarung, die das menschliche Subjekt ganz beherrscht und erfasst mit seiner Kraft, die mit der Idee einer Herrlichkeit assoziiert wird, die nur Gott zukommt, wie es das zweite Prinzip des Protestantismus will. Das *numinosum* der göttlichen Erfahrung bietet einen interessanten Schlüssel um zu versuchen, das „lebendige Mysterium" der Religion vom psychologischen Standpunkt aus zu begreifen. Dies tangiert jedoch in nichts den philosophischen Standpunkt über das Phänomen des als Entschluss begriffenen Glaubens.

Die Offenbarung vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet

Es gibt hier zweifelsohne eine heikle Diskussion zwischen Philosophie und Theologie, denn diese Letztere – soweit ihre Ausarbeitungen mit der religiösen Erfahrung zu tun haben – wird die Tendenz haben, die Idee abzulehnen, dass der Entschluss eines autonomen Subjektes am Anfang des Glaubens steht.

Die christliche Tradition lädt eher ein zu denken, dass das Subjekt, nach dem Beispiel des Paulus von Tarsus auf dem Weg nach Damaskus, von einem Anruf erfasst wird, der von Gott selbst an es ergeht; und dieses göttliche *Numinosum* scheint das menschliche Subjekt von einer persönlichen Verantwortung im Hinblick auf seinen eigenen Glauben zu enteignen.

[11] OTTO, Rudolf : *Das Heilige* (1917), frz. übers. v. ZUNDT, André : *Le Sacré*. Paris : Payot 1919.

[12] Vgl. JUNG, Carl Gustav : *Psychologie et religion*, übers. v. Marthe Bernson et Gilbert Cahen, Editions Buchet / Chastel 1958, erstes Kapitel, « L'autonomie de l'inconscient ».

Hier stoßen wir übrigens auf das, was im Protestantismus problematisch zu sein scheint, dessen Paradoxie darin besteht, dass diese Richtung des Christentums – die mehr als jede andere Religion mit der wahren Grundvorstellung der Moralität übereinstimmt, weil sie die Motivation für die Pflicht weder von einer Belohnung noch von einer Strafe abhängig macht – dennoch behauptet, dass das erste Prinzip des Heils die *Gnade* sei, so, als wolle sie das voluntaristische Missverständnis vermeiden, welches das Prinzip *sola fides* (der Glaube allein rettet) hervorrufen könnte, zu dessen Zustimmung noch auf einen Entschluss des *autonomen* endlichen Subjektes verwiesen werden könnte.

Hier gibt es eine Schwierigkeit, welche die kritische Philosophie nicht vernachlässigen darf und die sie übrigens in der Person ihres überragensten Vertreters hat übernehmen können, der um der Sache willen ein Konzept des *Geistes* eingeführt hat, das unterschieden wird von dem der *Seele*. Es gibt im Menschen, erklärte Kant,

> „[...] ein actives (durch) keine Sinnenvorstellung erregbares dem Menschen einwohnendes nicht als Seele denn das setzt einen Körper voraus sondern als Geist begleitendes Princip [...] der [lege: das] gleich als eine besondere Substanz nach dem Gesetze der moralisch//practischen Vernunft über ihn unwiderstehlich gebietet [...]."[13]

Indem er das sagte, hielt sich Kant zugleich auf dem Gipfel der kritischen Intelligenz und, wie man in der Segelschifffahrt sagt, „am nächsten" dessen, was er selbst „fanatisches Konzept" nennt – verstehen wir darunter die Hypostase, als die sich die Vernunft versteht, „wenn das, was im Menschen ist, als etwas dargestellt wird, das ausserhalb von ihm ist und das Werk seines Denkens wie ein Ding an sich (Substanz).[14]

Dennoch lässt uns die Präsenz des moralischen Gesetzes oder besser: die *Kraft* des kategorischen Imperativs beinahe zum Trotz dazu hinneigen, dieses zugleich moralische und göttliche *Numinosum* unter der Kategorie einer *Substanz* gelten zu lassen, wo sich die Permanenz der aktiven Präsenz der *Disposition zur Persönlichkeit* ausdrückt. Es ist, als ob ein persönliches Wesen – Gott – durch die „illokutionäre Kraft" des kategorischen Imperativs in uns handeln würde, der, sicherlich

[13] « [...] un principe actif, que ne peut stimuler aucune représentation sensible, habitant dans l'homme, non comme âme, car cela suppose un corps, mais l'accompagnant comme esprit, qui à la façon d'une substance particulière exerce irrésistiblement son commandement sur lui, selon la loi de la raison éthico-pratique [...]. (KANT, Immanuel: *Opus postumum*, traduction, présentation et notes par François Marty. Paris: PUF 1986, 189, dt. Text entnommen aus KANT, Immanuel: *Kant's handschrifliticher Nachlaß, Bd. IX: Opus postumum, Zweite Hälfte (Convolut VII bis XIII)*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co 1938, 55.

[14] « [...] lorsque ce qui est dans l'homme est représenté comme quelque chose qui est hors de lui, et l'œuvre de sa pensée comme une chose en soi (substance) », (Kant, Immanuel: Opus postumum, 213).

„[...] keine Substanz voraussetzt, die auf höchster Ebene gebietet und ausserhalb von mir wäre, sondern es ist ein Ge- oder Verbot meiner eigenen Vernunft. Dennoch ist er als von einem Wesen kommend zu betrachten, das eine unwiderstehliche Kraft über alles hat."[15]

Die Philosophie Kants ist an sich eine atheistische Philosophie, denn auf keiner Ebene der Vernunft, ob es sich nun um die theoretische oder selbst um die praktische Ebene handelt, muss Gott als *Garantie* für die Argumentation herangezogen werden.

Aber das hindert nicht, dass in den Augen Kants, der sich in diesem Punkt nach der theologischen Tradition richtet, die Gebote nur imperative Kraft haben, wenn sie die Tat Gottes sind, obgleich sie die Tat der Vernunft sind. Und dennoch könnte die Transzendentalphilosophie um keinen Preis auf das Prinzip der Autonomie des endlichen Subjektes verzichten, das darin besteht, sich selbst sein eigenes Gesetz zu geben und mithin, sagte Kant, „anderen, äußeren Gesetzen" nicht zu gehorchen, „nur jenen, denen ich meine Zustimmung habe geben können". Aber sie [die Transzendentalphilosophie] ist in ihrer reflexiven Spitze fähig, Platz zu machen für das, was ein enger Laizismus für einen religiösen Dogmatismus halten würde.

Hier sieht man, wie das kritische Denken in seinen höchsten Aufgipfelungen es möglich macht, Philosophie und Theologie, Vernunft und Religion, Entschluss und Offenbarung zu versöhnen. Wenn ein solcher Glaubensentschluss in unseren Tagen in einem okzidentalen Zusammenhang geschieht, stellt er, der faktisch sowohl eine Umkehr und darin ein Werk der Gnade ist, eine Dimension eines existentiellen Wagnisses dar, dessen außergewöhnliches Format mit der allgemeinen agnostischen Voraussetzung unserer Zeit zu tun hat. Denn in dem Maß, in dem der positive religiöse Entschluss eine solche praktische Bedeutung entfaltet, bezeugt sich seine Authentizität, zeigt er die moralische Kraft einer Grundorientierung, die zu Beginn ohne Stütze oder Grundlage ist, aber die ganze spätere Geschichte einleitet.

So sieht die Freiheit einer zu praktischen Postulaten fähigen Person aus. Es versteht sich von selbst, dass eine solche Person sich nicht den naiven Vorstellungen traditioneller Religionen wird anvertrauen haben können, Vorstellungen eines unendlich guten und allmächtigen Vaters, der tröstet und vergibt, und allen besänftigenden Geschichten über das Jenseits, die (zumindest wenn man sie auf einer ersten Stufe versteht), nur wie Märchen für Kinder erscheinen können.

Der grundlegende Agnostizismus funktioniert auch in der religiösen Ausrichtung selbst, wie um mit Recht den Entschluss, *zu vertrauen*, zu behaupten. Das ist das existentielle Risiko, das der den praktischen Postulaten zugrunde liegenden Freiheit innewohnt.

[15] « [...] ne suppose pas une substance commandant en position suprême qui serait hors de moi, mais c'est un commandement ou un interdit de ma propre raison. *Malgré cela, il est à considérer comme provenant d'un être, qui a un pouvoir irrésistible sur tout* (KANT, Immanuel: *Opus postumum*, 208, Hervorhebungen J.-M. Ferry).

Das existentielle Engagement in die argumentierende Vernunft integrieren

Der Entschluss, der über den einen oder den anderen Weg in den fundamentalen Sinn der Existenz hineinführt, *öffnet* die Welt, die als ein Ganzes von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten verstanden wird, die gleichzeitig gegeben sind. Der Horizont, unter den wir uns zusammen stellen, beeinflusst die späteren Interaktionen entscheidend und die apriorischen Vernunftsätze, unter denen die Beziehungen zur Welt und zu sich selbst eingerichtet werden konnten, sehen sich darin neu geordnet.

Die Welt bietet genauer bestimmte Möglichkeiten, was die durch die so ausgewählten Orientierungen eröffneten Perspektiven betrifft. Es sind ebenso viele Wege, auf denen die vitale Erfahrung aufbaut und je nachdem, welche man gewählt hat, ist die Erfahrung der Welt eine andere. Die Gegenüberstellung von so entworfenen Welten tendiert dazu, sich auf einem argumentativen Register abzuspielen, und dort macht der Konflikt, der Fideismus und Atheismus auf epideiktische Art einander gegenüberstellen konnte (Lob oder Tadel, Apologie oder Stigmatisierung), normalerweise einem ganz anderen Streit Platz, der mehr mit dem alten Geist der Dialektik übereinstimmt, in dem es nicht mehr darum geht, sich der Feigheit oder des Hochmuts, des schlechten Glaubens oder der Blindheit zu beschuldigen, sondern darum, in einem kooperativen Geist die „Wahrheit" zu suchen. Nicht, sicherlich, um in Erfahrung zu bringen, ob Gott existiert oder ob die menschliche Seele unsterblich ist, sondern um den existentiellen Beitrag zu erkennen, der durch solche praktische Postulate oder durch deren Ablehnung aus den eröffneten Horizonten gewonnen wurde (oder umgekehrt, den erfahrungshaften Verlust, der aus den verschlossenen Horizonten folgt).

Indem sie auf den spekulativen, im schlechten Sinne des Wortes „metaphysischen" Charakter verzichtet, gleicht sich die Konfrontation über die religiöse Frage, die so an eine Form praktischer Debatte zurückgegeben wird, dem Typ einer moralischen Argumentation an, jedoch mit einer starken transzendentalen Konnotation.

Ihr theoretischer Ort erscheint nun als derjenige der praktischen Postulate, welche fundamentale existentielle Orientierungen gebieten: nicht nur, zu glauben oder nicht zu glauben, sondern auch und vor allem, die Wahl des Guten zu bewirken oder nicht zu bewirken; es ist nicht dasselbe, seine Aufgabe aus Pflicht zu tun oder nicht zu tun.

In der christlichen Religion, einschließlich des ursprünglichen Luthertums, ist Gott wirklich unter den Menschen, wenn sich diese versammeln, um im Andenken an ihn das Brot und den Wein zu teilen. Da seine Gegenwart postuliert wird, existiert Gott unter seinen Gläubigen. So verhält es sich mit der Bedeutung des Glaubens. Und dazu nun die Analogie mit der Moral: Nicht weil ich frei bin „muss ich" (im Sinne des moralischen Gesetzes), sondern weil „ich muss (in diesem Sinne)", bin ich frei, d.h. postuliere ich mich so. Indem ich dies tue, *bin* ich frei.

Ich stütze mich auf die (vorausgesetzte) Wende, die von Kant im *Opus postumum* in Bezug auf die *Kritik der reinen Vernunft* herbeigeführt worden ist. Es gibt darin zahlreiche Stellen, die geeignet sind, den Eindruck zu erwecken, dass Kant die Ordnung des zu gründenden Fundaments, zwischen Freiheit und kategorischem Imperativ, umkehrt: während nämlich die *Kritik der praktischen Vernunft* darlegte, dass die Freiheit die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes sei, welches die *ratio cognoscendi* der Freiheit ist, scheint das *Opus postumum* umgekehrt die Freiheit vom kategorischen Imperativ abzuleiten. Hier wird das Konzept der Freiheit als „die Konsequenz des kategorischen Imperativs" dargestellt, während dieser Letztere das erste *Factum* wird, das kategorisch als ein Absolutes gesetzt wird.

Auf diese Weise klärt sich für den Imperativ sein Charakter einer synthetischen Proposition *a priori*. Es handelt sich um ein faktisches „Es gibt". Wie es Kant in seinem *Opus postumum* schreibt: « Il y a de fait dans l'esprit de l'homme un principe de la raison éthico-pratique, un commandement du devoir », oder auch: « Le concept de la liberté se fonde sur un fait: l'impératif catégorique », und auch: « Ce n'est pas le concept de la liberté qui est la base sur laquelle le concept de droit et de devoir peut être fondé, mais au contraire le concept de devoir contient le fondement de la possibilité du concept de liberté, qui est postulé par l'impératif catégorique »[16].

Das praktische Postulat verstärkt sich im Akt des Postulierens durch seine eigene Performativität. Von einer solchen Performativität findet man eine extrem säkularisierte Spur in den zeitgenössischen Neubegründungsversuchen der Moralität. Für Habermas sieht sich die Kant'sche Gegenüberstellung von Intelligiblem und Empirischem zurückgeführt auf die immanente Spannung, die man, sagt er, „*an der faktischen Kraft kontrafaktischer Voraussetzungen* im Inneren der alltäglichen kommunikativen Praxis selbst"[17] erkennt. Dies erinnert implizit an die Warnung Kants, nach der „die reine Vernunft" *auf der praktischen Ebene* „selbst die Kausalität besitzt, die ihr erlaubt, das wirksam hervorzubringen, was ihr Konzept enthält"[18]; wodurch es leicht wäre, die idealisierenden Postulate *(postulations)* mit dem Einwand, es handle sich „nur um eine Idee", zu unterlaufen.

[16] Es handelt sich m.E. eher um einen Perspektivenwechsel als um eine wirkliche Umkehrung. In der Tat sagt Kant nicht, dass der kategorische Imperativ das Fundament der Freiheit ist, sondern des *Konzeptes* der Freiheit (oder manchmal freilich des „unbegreiflichen Systems der Freiheit"). Wenn man genau auf den Buchstaben achtet, gibt es keinen *Widerspruch* zwischen diesen Behauptungen und der früheren These.

[17] « [...] *à la force factuelle des présuppositions contrefactuelles*, au sein même de la pratique communicationnelle quotidienne », (HABERMAS, Jürgen: *De l'Ethique de la discussion*, trad. par Mark Hunyadi. Paris : Cerf 1992, 24, Hervorhebungen J.-M. Ferry).

[18] « [...] la raison pure possède même la causalité qui lui permet de produire effectivement ce que son concept contient », (KANT, Immanuel: *Critique de la raison pure*, traduction, introduction et notes par Alain Renaut. Paris : Flammarion 2001, 351).

Von der konstitutiven Kraft kontrafaktischer Postulate

Wenn man nun aber die Sphäre der Religion als zur kontrafaktischen Ordnung der kritischen Vernunft gehörig begreift, sieht man, dass das Wort „glauben" dann eher „leben nach" Erwartungen oder Enttäuschungen bedeutet, die das praktische Universum des Individuums ausmachen werden, mithin es in die Lage zu versetzen, gewisse „Wahrheiten" eher als andere zu sehen, tiefe Erfahrungen – profane oder mystische – zu machen, die auf selektive Art und Weise Möglichkeiten eröffnen oder verschließen.

In dieser Hinsicht bringt die philosophische Reflexion möglicherweise über das Verstehen des gesunden Menschenverstand hinaus das Verständnis dafür, dass *die Postulate der praktischen Vernunft auf der Grundlage jedes Glaubens zugelassen werden können, der einen transzendenten Charakter annimmt*, jener Glaubensarten, anders gesagt, die auf fundamentale Weise unsere gelebte Erfahrung und unser alltägliches Handeln entscheidend beeinflussen. So verhält es sich mit der äußeren Welt, mit der Existenz des anderen, mit diesen *Dus*, die für sich selbst *Ichs* sind und mit der Realität eines Ichs, das denkt, will und auf eine freie Art und Weise entscheidet.

Das sind fundamentale Wahrheiten, die sich nicht beweisen lassen, die der gesunde Menschenverstand für Gewissheiten hält und an denen sich die Philosophie wie an Rätseln stößt. Für eine Art passive Zustimmung sind sie nichts als Gewissheiten, fundamentale Glaubenseinstellungen, die nicht erschüttert werden, ohne dass das Gesamte der Erkenntnisse und der Praktiken davon betroffen wird. Aber im Lichte eines emanzipatorischen Interesses betrachtet, nehmen sie den rationalen Status von Postulaten an, denen verantwortliche Subjekte zustimmen müssen, damit es eine Welt für sie gibt.

Die Vernunft antwortet so auf die den praktischen Postulaten eignende, performative Art und Weise auf die ersten Fragen, die sie auf die indikativische Weise theoretischer Behauptungen nicht lösen könnte, und auf diesem kontrafaktischen Niveau, auf dem sich eine Ablösung des hypothetischen durch ein kategorisches Register ankündigt, autorisiert die Moralität – ohne ihren Standpunkt zu verlassen – eine mögliche Rezeptivität gegenüber Intuitionen, die im Schoß der großen Religionen erarbeitet worden sind.