

Eine kritische Negative Theologie des Dialogs

|| Die Koinzidenz von Vernunft und Offenbarung in kommunikativer Offenheit

William Franke, Vanderbilt University
Nashville / Tennessee (USA)

Ich habe bereits in früheren Aufsätzen auf den krassen Widerspruch zwischen der Apokalypse und ihren Darstellungen hingewiesen.¹ Darstellungen haben die Tendenz, die apokalyptische Offenbarung in endlichen Bildern zu verschließen, wohingegen die tiefere Bedeutung von Apokalypse darin besteht, alle endlichen Gestalten aufzusprennen und zu zerstreuen, um sie schließlich dem Nicht-Repräsentierbaren zu eröffnen. Ich habe der apokalyptischen Repräsentation genau das Gegenteil dessen entlockt, was scheinbar ihre Absicht darstellt, um die unermessliche Macht zu schildern, die geschlossenen Diskursen mit ihren zirkulär definierten und selbstbestätigenden Bedeutungen innewohnt und von ihrem Aufbrechen entfesselt wird. Demnach ist der Zweck von „Apokalypse“, dem dichterischen Schaffen eine Grenze der konkreten Darstellbarkeit zu setzen. Traditioneller Weise ist eine solche kreative Gestaltung oder inspirierte Eingebung ein Ort, an dem das Menschliche vom Göttlichen in Gestalt der Muse berührt wird. Diese Grenze der Apokalypse, die sich am Rand des menschlichen Diskurses bewegt, ist zugleich die Voraussetzung dessen, was ich als echten Dialog bezeichnen möchte.

Meine Annäherung an die Apokalypse über den Dialog ist weder die natürlichste Herangehensweise noch bietet sie die philologisch direkte und umfassendste Auslegung der apokalyptischen Überlieferung und ihrer Haupttexte von *Daniel* und der *Offenbarung des Johannes* bis zur *Göttlichen Komödie* und darüber hinaus. Nichtsdestotrotz zielt sie darauf ab, eine philosophisch aufschlussreiche Interpretation der Apokalypse zu sein, wie wir sie heute verstehen können und sollten. Ohne Offenheit gegenüber der radikalen Alterität der Apokalypse können wir nicht für den Dialog im unbegrenzten Sinne offen sein. Meine These ist, dass die Offenbarung und besonders jene Texte, die den Anspruch erheben, apokalyptische Offenbarungen zu liefern, im Wesentlichen als Formen der Kommunikation verstanden werden müssen. Apokalypse ist nicht nur der positive Inhalt von Ideen und Bildern, die apokalyptische Offenbarung ausdrücken, sondern auch die Eröffnung des Raumes, in dem solcherlei Repräsentationen zwischen radikal verschiedenen Gesprächspartnern vermittelt werden. Es bedarf

1 Vgl. Franke, William, *Apocalypse and the Breaking-Open of Dialogue. A Negatively Theological Perspective*, in: *International Journal for the Philosophy of Religion* 47 (2000) 65-86.

einer gewissen Offenheit der Apokalypse, dieser Zersplitterung oder Aufbrechung der eigenen Welt gegenüber, um einen Diskurs zwischen verschiedenen und manchmal sogar inkompatiblen Weltbildern und Kulturen zu führen. Kommunikation, die universal bzw. ohne klar definierte Grenzen ist, ist an sich schon im strengen Sinne apokalyptisch. Alles menschliche Verstehen setzt Grenzen voraus. Kommunikation, die im Prinzip unendlich offen bleibt, ermöglicht die Transzendenz des gesamten Bereichs des Endlichen. Solche Art Kommunikation ruft ein revelatorisches Ereignis, d.h. eine „Apokalypse“ hervor, und vermittelt, was ansonsten unvermittelbar bleibt, da sie ein Gebiet erschließt, das den Menschen normalerweise unzugänglich, unerkennbar und in keinerlei Begrifflichkeiten einer besonderen Interessengruppe zu fassen ist.

Im Folgenden möchte ich ein Konzept der kommunikativen Offenbarung vorstellen, das in mancher Hinsicht dem Begriff der kommunikativen Vernunft von Jürgen Habermas ähnelt. Ein solches Umdenken ist m.E. der Schlüssel dafür, dass Offenbarung – einschließlich der Apokalypse als ihrem Grenzfall – und die verschiedenen religiösen Überlieferungen, in denen sie verkörpert ist, eine positive kulturelle Ressource bilden können, die ein wahrhafteres und freieres Verständnis und den Austausch von Ideen fördert. Ohne ein solches Umdenken neigen Begriffe wie Apokalypse, die mit kulturell spezifischen Bedeutungen beladen sind, eher dazu, Streitpunkte zu bilden und rigide Identitätspolitik zu unterstützen, die unvermeidlich zu Gegensätzen und Konflikten führen.

Religiöse Apokalypsen und Offenbarungen, die von Millionen von Menschen übernommen worden sind, müssen sich als lebensfähig, lebensfördernd und als gültige Wegweiser in der Welt, gegenüber den Anderen und angesichts der Zukunft erweisen. Jenseits der geschichtlich bedingten Ausdrucksformen jeder einzelnen Offenbarungüberlieferung gibt es auch allgemeine Prinzipien der Liebe, der Demut und der Hingabe, die durchaus Mitgliedern anderer Kulturen und Vertretern anderer religiöser Überzeugungen vermittelbar sind. So gesehen, kann die Wertschätzung der Bedeutung von Apokalypse zur Aufklärung der gesamten Menschheit beitragen. Dies ist in der Tat das ausdrückliche Ziel theologischer Offenbarung, die in der Apokalypse gipfelt, wie es sich in allen ihren Ausdrucksformen (christlichen, jüdischen, islamischen) manifestiert. Wenn Offenbarung dieser Art als grundsätzlich kommunikativ verstanden wird, kann sie zu einem lebendigen Bund werden, der die Menschen in ihren gemeinsamen Versuch vereint, sich das Sein zu erklären und mit den Anforderungen des Lebens fertig zu werden. Ohne dieses Verständnis der Offenbarung wird der Glaube an die Apokalypse eher zu einer fremdenfeindlichen Ideologie, die eine Gruppe gegen eine andere aufhetzt mit dem Ziel, sie zu dominieren oder auszulöschen, oder sie in irgendeiner Weise zu bedrohen oder zu verurteilen.

Nicht der entschlossene Widerstand gegen Ungläubige, sondern Geschicklichkeit im grenzüberschreitenden Dialog zwischen Kulturen und Konfessionen ist zum Überleben in unserer globalisierten Weltordnung notwendig geworden. Die „Theorie des kommunikativen Handelns“, die auf ein gegenseit-

ges Verständnis abzielt, unterstützt laut Habermas eine bestimmte, potenziell interkulturelle Hermeneutik der Kommunikation.² Da diese Theorie, selbst definiert als eine Rückgewinnung der Perspektive der Europäischen Aufklärung, auf den ersten Blick jedweder Idee theologischer Offenbarung entgegengesetzt ist, möchte ich im Folgenden einige wesentliche Aspekte der Offenbarung untersuchen und das gemeinsame Feld besonders hinsichtlich des Verständnisses der Natur und der Ziele des Dialogs herausarbeiten. Meine Sichtweise des Dialogs als in seinem tiefsten Inneren der Öffnung gegenüber der theologischen Offenbarung und der Apokalypse (mit besonderer Aufmerksamkeit für deren Vermittlung durch die dichterische Sprache) bedürftig, könnte kaum eine größere Herausforderung finden als diese hervorragende Theorie des Dialogs eines betont rationalen und säkular orientierten Philosophen.

Insbesondere Habermas' Begriff der Vernunft als kommunikatives Handeln entspricht in mancherlei Hinsicht meiner Vorstellung von apokalyptischer Offenbarung überraschend gut. Habermas entwickelt sein Konzept der kommunikativen Vernunft, das die Preisgabe des eigenen subjektiven Verständnisses und die Unterwerfung unter den Prozess des kommunikativen Austauschs verlangt, in dem ein Konsens intersubjektiv herzustellen versucht wird, im Gegenzug zu subjektivistischen, nicht-sozialen Konzepten der Rationalität. Dieser Prozess des rationalen kommunikativen Handelns kann natürlich in vielerlei Hinsicht manipuliert werden, aber er steht im Prinzip einem unbedingten Moment der Freiheit und der von Macht nicht korrumpierten Wahrheit offen. Dies sehe ich als Moment der negativ-theologischen Offenbarung an, wenn alle bestimmten Repräsentationen zugunsten dieser unbedingten Offenheit selbst aufgegeben sind. Man müsste alle bestimmten Vorstellungen und ihre unvermeidlichen ideologischen Verwicklungen hinter sich lassen, um dieses Gebiet der unverstellten Kommunikation (oder zumindest der kommunikativen Möglichkeiten) betreten zu können. Dieses Moment der unbedingten kommunikativen Offenheit ist nach meinem Verständnis theologisch, oder genauer negativ-theologisch: Es bleibt offen für das Unendliche und das Unbestimmte. Habermas hingegen sieht die Theologie als vom Laufe der Geschichte überholt an, die zu einer aufgeklärten Gesellschaft führt, welche sich durch freie und unverstellte Kommunikation auszeichnet.

Im ersten Teil seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* folgt Habermas dem Denken Max Webers, im zweiten Teil dem Émile Durkheims und George Herbert Meads, um die Entwicklung der Gesellschaft durch progressive Rationalisierung zu verfolgen von ihren religiösen Anfängen bis zur völligen Aufgabe der Religion, die sich am Ende in Diskursethik auflöst, als der Struktur, welche die Mitglieder der Gesellschaft zusammenbindet.³ Die Rationalisierung der Religion und der Offenbarung durch Wissenschaft und Technologie de-

2 Vgl. Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1-2, Frankfurt 1981, v.a. 2, V.2 und V.3.

3 Dieser Aspekt seiner Theorie wird weiterentwickelt besonders in: Habermas, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt ²1992.

finiert die Hauptrichtung der Entwicklung der modernen Gesellschaft, wie sie in den Werken von Weber, Durkheim und Mead verstanden wird – Werke, die die Fundamente für die kritische Theorie von Habermas bilden. Die allgemeine These ist, dass „die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird“⁴. Ich beabsichtige eher eine theologische Interpretation der Rationalität, die sich demnach dank einer immanenten teleologischen Evolution durch Selbstreflexion nicht in Besitz ihrer eigenen Grundlagen befindet, sondern offen vor einem Abgrund steht. Das macht sie abhängig vom Unendlichen – von dem, was religiöse Überlieferungen für gewöhnlich als „Gott“ interpretieren. Meine Behauptung ist, dass in postmodernen Zeiten, wie in vergleichbaren kritischen Phasen früherer Epochen, „Rationalität“ selbst in so etwas wie ein göttliches Mysterium nebst Offenbarung aufbricht – so dass der vermeintlich lineare Gang der Geschichte von der Offenbarung zur Vernunft, von der Religion mit ihren Mythen und Riten zur fortschrittlichen Rationalisierung der Gesellschaft sich umkehrt.⁵

Viele Denker in der späten Moderne (oder Postmoderne) haben wiederentdeckt, dass die Vernunft sich selbst auf einer rein rationalen Basis nicht völlig verständlich ist, sondern einer Offenbarung oder Enthüllung eines religiösen Mysteriums zumindest negativer Art bedarf.⁶ Tatsächlich hat die Kritische Theorie seit ihren Anfängen die Unfähigkeit rein rationaler Auffassungen der Vernunft und der Vernunft allein konstatiert, zu wahrer Freiheit und Aufklärung zu gelangen, bereits im Rahmen ihrer Entdeckung der *Dialektik der Aufklärung*.⁷ Jeder scheinbare Gewinn für die rationale Aufklärung erwies sich zugleich auch als ein Schritt zurück in die Finsternis und die Barbarei; im Laufe der Zeit entstanden die sozialen Dschungel der modernen Metropolen, wo die menschlich erzeugten Systeme und Maschinen ebenso bedrohlich werden wie die irrationalen Kräfte der Natur. Die Konsumgesellschaft und ihre Kulturindustrie gehören zu den dubiosen Wirkungen der Instrumentalisierung der gesamten Wirklichkeit durch die Vernunft. Adornos *Negative Dialektik* hat weitere Ambiguitäten aller vermeintlich positiven Leistungen der Vernunft in der Geschichte aufgezeigt.⁸

4 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns 2, 118.

5 Die Zyklen der modernen und zeitgenössischen intellektuellen Geschichte, die zwischen der Rationalität und ihrem Zusammenbruch angesichts des Unsaybaren pendeln, habe ich skizziert: Franke, William, Franz Rosenzweig and the Emergence of a Post-Secular Philosophy of the Unsayable, in: International Journal for Philosophy of Religion 58/3 (2005) 161-180.

6 Zahlreiche Belege finden sich z.B. bei: Ward, Graham (Hg.), The Postmodern God. A Theological Reader, Oxford 1997, v.a. Wards Einführung; vgl. ders. (Hg.), The Blackwell Companion to Postmodern Theology, Oxford 2001; Heelas, Paul (Hg.), Religion, Modernity and Postmodernity, Oxford 1998. Vgl. auch Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter, Religion in der modernen Kultur, München 2004.

7 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1944.

8 Vgl. Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966.

In dieser Perspektive existiert eine Dialektik der Vernunft *und* der Offenbarung, und nicht nur die Ersetzung letzterer durch erstere im Fortgang der Geschichte. Kennzeichnend für die Kritische Theorie ist, dass die Vernunft *sich selbst* gegenüber kritisch wird und sich der rationalen Analyse als eine neue Mythologie erweist. Durch die Unterminierung ihrer eigenen Begrifflichkeit wird die Kritik praktisch zu einer Art Negativen Theologie, oder in Adornos Worten eben eine „negative Dialektik“; sie verurteilt als Idolatrie jede realisierte Form der Vernunft, die sich zur Absolutheit erhöht und mit der Wahrheit selbst identifiziert. Auf diese Weise öffnet sie sich aus sich selbst heraus dem Unendlichen, d.h. einer endlosen Selbstkritik.⁹

In ähnlicher Weise hält eine klassische Konzeption der theologischen Vernunft, Anselm von Canterbury in seinem *Proslogion*, die Vernunft für nichts anderes als eine unendliche Offenheit des Geistes, Offenheit für das Denken dessen, „demgegenüber nichts Größeres gedacht werden kann“ (*id quo maius cogitare nequit*) – also etwas, das immer größer ist als jeder von Menschen erdachte Begriff. Jede *Vorstellung* (*conception*) von Gott muss kritisiert und revidiert werden *ad infinitum*. Diese unendliche Offenheit des Geistes im Glauben an das, was die Vernunft nicht verstehen kann, aber unaufhörlich zu verstehen versucht (*fides quaerens intellectum*) mündet im ontologischen Gottesbeweis Anselms in eine intellektuelle Realisierung Gottes.¹⁰

Diese Realisierung Gottes als der unendlichen Offenheit des Geistes muss nicht nur auf der intellektuellen Ebene, sondern auch in einer Vielzahl praktischer Zusammenhänge umgesetzt werden. Hier wird Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft nützlich für ein Umdenken der Offenbarung als unendlicher kommunikativer Offenheit – als unbegrenzter dialogischer Offenheit und sogar als Offenheit gegenüber einem transzendenten Anderen. Habermas' starkes Vertrauen in die Vernunft ist gesund, aber ich glaube, diese unendlich potenzierte Vernunft muss sich öffnen für etwas, das am besten als Offenbarung verstanden werden kann – zuerst, aber nicht nur, im rein phänomenologischen Sinne der Manifestation dessen, was wirklich ist. Das verlangt freilich von der Vernunft einen Akt der Selbstverneinung. Nicht, dass Offenbarung einen Inhalt jenseits der Vernunft hätte, der eine notwendige Ergänzung darstellte. Sondern die Vernunft muss sich, um sich vollständig zu verwirklichen, dem Unendlichen

- 9 Ich habe das Thema der endlosen Selbstkritik der Vernunft verfolgt von ihren neuplatonischen Anfängen bis zu ihrer postmodernen Apotheose: Franke, William, Praising the Unsayable. An Apophatic Defense of Metaphysics Based on the Neoplatonic Parmenides Commentaries, in: Epoché. A Journal for the History of Philosophy 11/1 (2006) 143-173.
- 10 Anselm, Proslogion, Kapitel 2. Vgl. auch Barth, Karl, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1981 [1931], und Marion, Jean-Luc, L'argument ontologique relève-t-il de l'ontologie?, in: Olivetti, Marco M. (Hg.), L'argomento ontologico, Padua 1990, 43-70.

und Unbestimmbaren offen halten, das in ihr sein Werk verrichtet und noch nicht verstanden ist. Die Vernunft muss willens sein, jede Vorstellung einer endlichen Identität oder Definition von sich selbst preiszugeben. Meister Eckhart hat eine solche Idee der Vernunft als unbegrenzten, unendlichen *intellectus* herausgestellt.¹¹ Er verstand sie als die göttliche Natur selbst und als grundsätzlich nicht dem Bereich der endlichen Dinge zugehörig. Die Vernunft muss sich, selbstreflektiert bis zu ihren eigenen Grenzen, auf diese unbegrenzte Art und Weise begreifen. Aber sie kann dies nicht aus sich selbst heraus schaffen. Sie braucht eine Herausforderung von außen – bzw. genauer, all jene Grenzen zwischen innen und außen müssen aufgehoben werden. Darin liegt die Notwendigkeit einer Transzendenz nicht nur „von innen“ – also nicht nur jener Art von Transzendenz, die Habermas akzeptiert.¹² Auch eine Transzendenz von außen ist vonnöten – und letztendlich eine Transzendenz, die jene Dichotomie von innen und außen selbst aufhebt.

Habermas versteht die Vernunft als kommunikativ, als grundsätzlich körpergebunden, kulturell eingebettet und historisch lokalisiert. Er sieht sie nicht als zwangsläufig offen für eine theologische Dimension oder für das Andere in der Gestalt eines Anderen der Menschheit an. Habermas zufolge müssen wir unser Vertrauen einfach in die menschliche Gemeinschaft setzen und in ihre Fähigkeit zu vernünftigen und gerechtem Handeln, das zu einer allgemeinen Emanzipation führt. Die Vernunft ist diese rein menschliche Begabung, und sie muss verteidigt werden gegen ein Denken, das sie als solche unterminiert. Laut Habermas weichen postmoderne Denker wie Heidegger, Foucault, Derrida und sogar Adorno in Diskurse ab, die sich einer rigorosen rationalen Begründung ihrer Geltungsansprüche enthalten und daher zurückzuweisen sind. Angesichts ihrer Weigerung, rationale Rechenschaft abzulegen, disqualifizieren sich Habermas zufolge sowohl der literarische Diskurs wie auch das Reden über Offenbarung und theologischen Glauben selbst, einen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben zu können.¹³

Für Habermas ist eine rationale Argumentation, die ein nicht erzwungenes Übereinkommen erzielt – kommunikative Vernunft –, die unentbehrliche Grundlage, um eine gerechte Gesellschaft zu ermöglichen. Apokalyptische Visionen und Vorhersagungen kommen offensichtlich nicht aus dieser Quelle menschlicher Güter; sie können vielmehr ihr Funktionieren stören und sie an ih-

11 Vgl. *Quaestiones Parisiensis* 1, in: Meister Eckhart, *Parisian Questions and Prologues*, übers. von Armand Maurer, Toronto 1974; und dazu Caputo, John, *The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's „Parisian Questions“*, in: *The Thomist* 39 (1975) 85-115.

12 Vgl. Habermas, Jürgen, *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991, 127-156.

13 Vgl. Ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt 1985, kritisiert Derrida und Adorno (Kap. VII und V) und wendet sich gegen Foucault (Kap. IX).

rer Erfüllung hindern. Aus dieser Perspektive gibt es keinen Raum für einen Glauben, der für die Apokalypse offen bleibt. Offenbarung scheint sich auf eine höhere Autorität zu berufen, die nicht verpflichtet ist, ihre Ansprüche rational zu begründen; daher bedroht sie den gesamten Prozess rationalen Urteilens, der auf nicht erzwungener Übereinstimmung durch gegenseitiges Verständnis beruht.

Habermas glaubt, die säkulare Vernunft sei die notwendige Voraussetzung für die Kultur der Anerkennung von anderen und für einen allgemeinen Dialog zwischen den Kulturen. Das sind die Grundprinzipien einer „Kultur der Anerkennung, die ihre Grundsätze der säkularisierten Welt des moralischen und vernunftrechtlichen Universalismus entlehnt“.¹⁴ Er erkennt an, wie viel die Philosophie der jüdisch-christlichen Überlieferung und ihrer grundlegenden Ausarbeitung der griechischen Prämissen schuldet, z.B. in ihrem Sinn für den unendlichen Wert des einzelnen Individuums als Geschöpf Gottes. Nichtsdestoweniger behauptet er, selbst die Theologie müsse ihre philosophischen Begriffe der europäischen Aufklärung entlehnen, um ihre Hauptprinzipien der universalen Gerechtigkeit und des Respekts vor dem Individuum in seiner nahezu heiligen Singularität denken zu können. Doch diese Begriffe sind selbst wiederum, gibt er zu, aus der Idee des Bundes und der Gemeinschaft in der Bibel abgeleitet. Warum also dann die Bevorzugung einer säkularen Kultur als Grundlage für den Dialog? Das erweist sich eher als persönliches Vorurteil denn als philosophische Notwendigkeit. Eine solche Präferenz wird bei modernen westlichen, säkularen Intellektuellen gut ankommen, nicht aber bei Menschen mit einem tief religiösen Weltbild.

Habermas besteht darauf, kommunikatives Handeln habe mit „kritisierbaren Geltungsansprüchen“ zu tun. Ich weise dagegen darauf hin, dass es Geltungsansprüche gibt, die sich nicht nur nicht kritisieren lassen, sondern den Anspruch der Kritik als solcher in Frage stellen, indem sie sie als kulturspezifische Diskursform verstehen. Das zu verstehen bedeutet, etwas anzuerkennen, das nicht auf kulturelle Besonderheiten reduzierbar ist, etwas von der Natur einer unbegrenzten Offenheit des Geistes, die als Grundlage dienen kann für eine Kritik sogar der Kritik selbst, in welcher historisch-bestimmter und kulturspezifischer Form diese auch auftauchen mag. Eine solche Offenheit verwirklicht sich rekursiv durch unbegrenzte Selbstkritik und durch die Anerkennung der eigenen unübersteigbaren Begrenztheiten. Einer solchen Selbstnegierung bedarf es als Grundlage für die positive Offenheit gegenüber dem, was selbst die Kritik nicht in irgendeiner autoritativen Manier entscheiden kann. Durch derart beispielhaftes Handeln versucht eine solche selbstkritische Offenheit andere nicht zu zwingen, sondern höchstens zu beeinflussen dahingehend, eine gleichgesinnte Offenheit anzunehmen.

14 Ders., *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?*, in: ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt 1997, 110.

Durch die Anerkennung der Relativität all unserer Auffassungen, auch vornehmlich absoluter Werte oder Offenbarungen, können die Dialogteilnehmer sich darüber einigen, eine Wahrheit und Gerechtigkeit anzustreben, die sie alle einschließt und bindet *jenseits* irgendwelcher endlicher, menschlicher Bestimmungen solcher Prinzipien. Die Anerkennung eines nicht verhandelbaren Absoluten, einer Dimension der Transzendenz oder zumindest der legitimen Möglichkeit, an sie zu glauben, ist unentbehrlich, um alle positiven, endlichen Formulierungen und Konventionen zu relativieren, die anderenfalls als allgemeingültig und daher unweigerlich Einstimmigkeit erzwingend ausgelegt würden. Die eigene Selbstkritik dagegen gibt ein Beispiel und ermutigt andere, ebenfalls ihre Absoluta aufzugeben, bzw. ihre Interpretationen und Darstellungen dessen, was sie für absolut halten. Dieses Aufgeben kann motiviert werden von einem gewissen Vertrauen darauf, dass unsere Absoluta zu uns zurückkehren werden als Begriffe, die nicht mehr *unsere eigenen* im engeren Sinne sind. Über eine Vermittlung mit anderen, deren Ausgangspunkte sich von den unseren unterscheiden, werden wir unsere eigenen Grundüberzeugungen wiederentdecken, wie sie uns in veränderter Gestalt zurück reflektiert werden. Auf diese Art und Weise kann man Übereinstimmung suchen in der Form gegenseitiger freier Akzeptanz plausibler Interpretationen einer möglicherweise absoluten Grundlage für den Dialog, die kein einzelner Teilnehmer und kein einzelner Diskurs definitiv zu verstehen oder sich anzueignen vermag.

Habermas erkennt, dass jeder Versuch, einen rationalen Konsens zu erreichen, auf Dissens stoßen kann. Die Lebenswelt soll dieses Problem lösen, indem sie Mittel bereitstellt, ein Einverständnis zu erreichen in der Gestalt gemeinsamer Annahmen, die innerhalb einer bestimmten Kultur auch bei opponierenden Konzeptualisierungs- und Argumentationsmustern unhinterfragt bleiben. Habermas appelliert an die Lebenswelt als das Fundament unproblematischer, gemeinsamer Annahmen und praktischer Kenntnisse (*knowing how* statt *knowing that*) prä-propositionaler Natur – ein „vergessenes Sinnfundament“.¹⁵ Über die Lebenswelt kann dem immer drohenden „Dissensrisiko“ ausgewichen werden. Der Umstand allerdings, dass nur Mitglieder einer bestimmten Kultur dieselbe Lebenswelt teilen, lässt das Problem ungelöst, wie man rationale Übereinstimmung mit Mitgliedern anderer Kulturen erreichen soll, deren unbewusste Voraussetzungen nicht unbedingt in Einklang mit den unseren stehen.

Habermas argumentiert, es gebe eine prä-reflexive Form der impliziten Erkenntnis¹⁶, und zwar in den natürlichen Sprachen. Sie stellt eine universale Rationalität dar, ist jedoch auch eine positive inhaltliche Größe, die einer bestimmten gemeinsamen Sprache und Kultur angehört. In Wirklichkeit erstreckt sich nur das negativ-theologische Bindemittel (*matrix*) der Unbestimmtheit – die

15 Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, in: ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988, 85.

16 Vgl. ebd. 69.

ein Fallenlassen oder zumindest eine Relativierung aller sprachlichen Formen und Bilder verlangt – zwischen den und innerhalb der verschiedenen Kulturen: Sie stellt die Voraussetzung für Bedeutungen dar, die ohne Einschränkungen miteinander geteilt werden können.¹⁷ Dabei handelt es sich um eine Dimension, deren Ehrfurcht gebietende Macht und deren Mysterien nirgendwo so treffend zum Ausdruck gebracht werden wie in den Offenbarungen der Weltreligionen. Sie schöpfen aus der Fülle metaphorischer Sprachlichkeit, aber was sie, negativ-theologisch verstanden, tatsächlich offenbaren – durch Verbergen und Wiederververschleiern in Bildern –, ist das, was Sprache nicht zu bestimmen vermag.

* * *

Was ist dann Offenbarung? Verstanden im Lichte Negativer Theologie, tendiert Offenbarung zur und verwirklicht sich am Ende als reine(n) Potentialität ohne jeden positiven Inhalt von Repräsentationen. Die kritische Kraft der Negativen Theologie unterminiert die Gültigkeit aller Repräsentationen der Objekte religiöser Offenbarung. Negative Theologie gehört besonders den Zeitaltern der kritischen Reflexion an: Sie folgt auf die kreativen Ausbrüche, aus denen die religiösen Offenbarungen entstehen, die meist sehr reich an Repräsentationen sind. Die jüdische Kabbala, die christliche Mystik und der islamische Sufismus als Interpretationen des *Pentateuch*, des Neuen Bundes und des *Koran* sind Früchte solcher kritischen Reflexionen über die unvermeidbare Unzulänglichkeit aller Repräsentationen angesichts der göttlichen Transzendenz. Die neuplatonische Philosophie im Zeitalter des Hellenismus ist die historische Wiege dieser Art des Denkens. Neuplatonische Philosophen wie Plotin, Porphyrius, Proklus und Damaskius folgen der griechischen Aufklärung und interpretieren auf deren Grundlage sowohl die orphischen und eleusinischen Mysterien wie die Chaldäischen Orakel, das *Corpus Hermeticum* und die *Goldenen Verse* des Pythagoras. Diese philosophische Negative Theologie, geboren aus apophatischer Reflexion in kritischem Geist, gibt den Negativen Theologien entscheidende Anstöße, die sich in jeder einzelnen monotheistischen Überlieferung entwickeln.¹⁸

Negative Theologien haben ihre Blütezeit in Phasen ausgeprägt reflexiven und kritischen Denkens einer Kultur; sie bieten einen Weg zur Neuinterpretation religiöser Offenbarungen, die im Laufe der Zeit und mit zunehmender Reflexion

17 Michael Kühnlein rückt in vergleichbarer Weise Habermas' Denken an diese Grenze eines „diskursexternen Moments“ mit „unverkennbar religiösen Konnotationen“: Kühnlein, Michael, *Aufhebung der Religion durch Versprachlichung? Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von Jürgen Habermas*, in: *ThPh* 71 (1996) 390–409, hier 398.

18 Ich habe die Geschichte dieser apophatischen Überlieferung skizziert in der Einführung zu: Franke, William, *On What Cannot Be Said. Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature and the Arts* 1, South Bend 2007.

typischerweise zu Mythen herabgestuft worden sind. Sie erweisen diese Mythen als Mahnmaße einer religiösen Offenbarung, die notwendigerweise alle Vorstellungen transzendiert, auch diejenigen, die von dieser Offenbarung selbst erzeugt wurden. Diese Art Reflexion war in Habermas' eigenem historischen Kontext weit verbreitet, etwa in der *Negativen Dialektik* von Adorno und den negativen Theologien Walter Benjamins und Ernst Blochs.¹⁹ Diese wichtigen Vorläufer haben offenbar Einfluss auf Habermas' Denken geübt, freilich nicht ohne erhebliche Spannungen zu verursachen. Dennoch verfolgt Habermas sein Programm einer rationalen Ordnung der Gesellschaft, das sich als Fortsetzung der Aufklärung versteht, deren Ideale noch gültig sind und das er für ein unvollendetes, aber keineswegs gescheitertes Projekt hält.²⁰

Wenngleich es ein Bestandteil der Agenda der Aufklärung war, Offenbarung durch Vernunft zu ersetzen, muss man betonen, dass Vernunft und Offenbarung sich letztendlich nicht entgegengesetzt zueinander verhalten. Ihre Konvergenz und schließliche Identität in einer „Mythologie der Vernunft“ war tatsächlich die Vision der ursprünglichen Skizze des deutschen Idealismus von Hegel, Schelling und Hölderlin, deren Gedankengut sie als Studenten am *Evangelischen Stift* in Tübingen gemeinsam entwickelten.²¹ Eine solche Konvergenz hatte zeit seines Lebens auch Johann Georg Hamann (1730-1788) konzipiert, in einer Perspektive, die auf Sprache basiert, wie sie mit dem „linguistic turn“ der Philosophie im 20. Jahrhundert wieder aktuell geworden ist.²² Hamann hatte bereits begonnen, das kritische Vermögen der Aufklärung gegen sie selbst zu wenden, indem er den Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft in Frage stellte. Ihm zufolge haben beide eine gemeinsame Grundlage in der Erfahrung und damit in der Sprache als dem Grund aller menschlichen Erkenntnisfähigkeit überhaupt.²³ Indem er Vernunft als Sprache auffasste, war er bereits unterwegs zu einer pragmatischen Auffassung wie bei Habermas oder in modernen Sprachphilosophien. Sprache ist die gemeinsame Mutter der Vernunft und der Offenbarung:

19 Vgl. Rabinbach, Anson, *Between Enlightenment and Apocalypse*. Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism, in: *New German Critique* 34 (1985) 78-124.

20 Vgl. Habermas' programmatische Vorlesung: Habermas, Jürgen, *Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt*, in: ders., *Kleine politische Schriften 1-4*, Frankfurt 1981, 444-464.

21 Das entsprechende Dokument, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus von 1796, findet sich u.a. in G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, in: ders., *Werke* 1, hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt 1986, 234-236.

22 Vgl. u.a. Hamann, Johann Georg, *Konxompax*. *Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien*, in: ders., *Sämtliche Werke*. *Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von Josef Nadler, Wien 1949-1957.

23 Vgl. besonders *Estetica in nuce* (1796) und *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* (1772). Vgl. auch Nadler, Josef, *Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus mysticum*, Salzburg 1919, v.a. 320-364 über „Vernunft und Offenbarung“.

„Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω “.²⁴ Diese beiden Kinder der Sprache werden nur dadurch zu verfeindeten Brüdern, wenn ihre unauflösliche Verwandtschaft nicht erkannt wird.

* * *

Dies ist die Perspektive, die meiner Vision der apokalyptischen Offenbarung zugrunde liegt, wie ich sie als aktiv in den Werken dichterischer Sprache ansehe. Ich setze mich von Habermas ab, indem ich glaube, dass kommunikative Vernunft sich nicht im Gegensatz zu theologischer Offenbarung und poetischem Diskurs verstehen kann, sondern ihre entscheidende Herausforderung gerade im Dialog mit ihnen finden muss. Habermas hat sich für den Dialog mit einer breiten Skala von Philosophien und sogar Theosophien offen gezeigt. Aber er möchte nach wie vor sein Aufklärungsideal in Begriffen argumentativer Vernunft und als säkular definieren – also als nicht-theologisch oder „methodologisch-atheistisch“, auch wenn es hier nicht mehr um die „reine Vernunft“ Kants geht. Ich schlage vor, wir sollten anerkennen, dass das, was die Vernunft nicht rationalisieren kann, sich als grundlegend für die ihr eigene Charakteristik erweist – die sich nur im Öffnen der Vernunft verwirklicht. Diese Vernunft vermag Gott anzuerkennen – zumindest als ihr eigenes Anderes, als sie übersteigend und trotzdem die Vernunft absolut bedingend.

Was ist am Ende die Vernunft? Ich behaupte, wenn „Vernunft“ tief genug in ihren selbstgelegten Grund hinabsteigt, findet sie „Offenbarung“ im Sinne einer unbegrenzten Offenheit, die am profundesten theologisch interpretiert werden kann. Tatsächlich besagt, was ich vorschlage, dass apokalyptische Offenbarung im Wesentlichen kommunikative Vernunft ist, d.h. Vernunft als die Macht der unbegrenzten Kommunikation. Unbedingte kommunikative Offenheit ist die Natur der Vernunft und der Offenbarung zugleich. Was immer ihr vorgestellter Inhalt sein mag, nur in der Aufgabe dieses Inhalts in der Begegnung mit anderen und (vielleicht ununterscheidbar) mit dem namenlosen Anderen wird der endgültige Akt der kommunikativen Rationalität *und* der Offenbarung vollzogen.

Offenbarung, bis zum Grenzfall der Apokalypse gezogen und im Lichte Negativer Theologie verstanden, behaupte ich, muss in vergleichbarer Weise allen positiven Inhalts entledigt und zu nichts anderem als der Offenheit zur Offenbarung werden. Mehr noch ist gerade diese Offenheit Vernunft. An dieser Grenze, die die Apokalypse bildet, konvergieren und vielleicht sogar koinzidieren Vernunft und Offenbarung. Freilich sind dies eine Offenbarung ohne endliche Grenzen der Vorstellung und eine Vernunft, die als genuin menschliches

24 Diesen formelhaften Passus aus Hamanns Brief an Jacobi von 1785 zitiert: Benjamin Walter, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* [1916], in: ders., *Gesammelte Schriften* 2/1, Frankfurt 1977, 140-157, hier 147.

Vermögen desavouiert wurde. Jetzt ist sie der Transzendenz über sich selbst hinaus offen – wie zur Zeit ihrer ursprünglichen Entdeckung in der griechischen Antike, besonders bei Heraklit und Parmenides, für die zuerst der Logos sich offenbarte als universal und (davon untrennbar) göttlich.

Für Heraklit offenbarte sich der Logos als göttliche Anwesenheit in allen Dingen, die Gemeinschaft ermöglicht und eine Universalität des Denkens, welche alle besonderen Auffassungen der Individuen übersteigt. Sextus Empiricus erinnert daran, dass Heraklit die Universalität des Logos als göttliches Prinzip in jeder rationalen Seele entdeckte: „Die Vernunft, die er [Heraklit] zum Kriterium für Wahrheit machte, ist nicht irgendeine Vernunft, sondern die gemeinsame und göttliche“ (*Adversus mathematicos* VII 127). Es ist die „gemeinsame und göttliche Vernunft durch Teilhabe, in der wir vernünftig werden“ (VII 131). Durch die Überwindung der persönlichen Auffassungen der einzelnen Individuen und die Annahme der kosmischen Ordnung und Prinzipien lassen wir unsere Vernunft mit der göttlichen Vernunft übereinstimmen. Chalcidius sagt, dass Heraklit im Einklang mit den Stoikern „unsere Vernunft mit der göttlichen Vernunft verbindet, welche die Dinge der Welt regiert und ordnet“ („rationem nostram con divine ratione conectit“, *In Timaeum* 251). Heraklits Fragmente formulieren im Übrigen das allgemeine Prinzip des Logos in einer unverwechselbaren negativ-theologischen Sprache: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.“²⁵ Das zeigt, dass sogar der höchste Name für Gott nicht angemessen ist und nur mit Ambivalenz gebraucht wird. Das erklärt auch, warum alle sprachlichen Kennzeichnungen, die dem Göttlichen etwas zuschreiben, widersprüchlich sind: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger“²⁶.

In ähnlicher Weise erzählt Parmenides in seinem Gedicht *Peri Physis* (ca. 500 v. Chr.), Absatz I, als Rahmen seiner Philosopheme über die Einheit des Seins und dessen Identität mit dem Denken, von seiner initiatorischen Himmelfahrt zu den Toren der Göttinnen *Diké* und *Themis*, die die menschliche und die göttliche Gerechtigkeit darstellen. Die beiden entsprechenden Fakultäten, die Vernunft und die Offenbarung, werden von ihren eigenen intrinsischen Energien und Antrieben unweigerlich bis zu dem Punkt gedrängt, an dem alles in seiner endgültigen Wahrheit aufgedeckt wird. Bildlich gesprochen wird die Vernunft selbst, wie sie von den Griechen entdeckt wurde, als göttliche Offenbarung geboren. In meiner Theorie des Dialogs als Medium dieser Entdeckung streben die Vernunft und die Offenbarung daraufhin, gleichermaßen grenzenlos und sich für den Diskurs des göttlichen Logos öffnend, zur Apokalypse und konvergieren mit ihr.

25 Diels, Hermann, Die Fragmente der Vorsokratiker 1. Griechisch und Deutsch, hg. von Walther Kranz, Berlin 101961, 159 [Diels B 32].

26 Diels B 67.

* * *

Konkret versuche ich diese These in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas zu entwickeln als dem Denker, der mit der größten Einsicht in die Natur des Dialogs in der Tradition der Aufklärung steht, der augenscheinlichen Antipodin der apokalyptischen Tradition, von welcher meine Überlegungen ausgehen. Habermas hat seine Theorie des Dialogs entwickelt auf der Basis einer Einsicht in die Vernunft, die sie als kommunikativ in ihrer innersten Natur erkennt. Ihm zufolge weist die Vernunft keine metaphysischen Postulate oder rein transzendente Strukturen auf, sondern ist kommunikativ durch und durch, wie sich im praktischen Handeln und in der Kommunikation erweist.²⁷ Statt über eine essentielle Wahrheit metaphysischer Natur zu verfügen, ist die Vernunft ihrem Wesen nach auf intersubjektive Validierung angewiesen. Keine positive Definition in Begriffen expliziter rationaler Kriterien kann angemessen formulieren, was rationale Diskussion und Argument als wahr und wahrhaftig in einer Kommunikation erschließen, die auf gegenseitiges Verständnis zielt, in einem Kreis von Teilnehmern und Inhalten, der sich ohne Grenzziehungen öffnet. Diese Vernunft, die offen ist für eine „*unbegrenzte* Kommunikationsgemeinschaft“, konstituiert die „Unbedingtheit“, die für Habermas alle überzeitlichen oder metaphysischen Arten der unbedingten Transzendenz ersetzt.²⁸

Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft nimmt darüber hinaus an, dass es jenseits der sprachlichen Fähigkeiten eine angeborene Kompetenz für Kommunikation gibt, die universal ist und daher auch als Basis für verbindliche rationale Prinzipien fungiert. Diese Kompetenz muss nicht in dem Sinne angeboren sein wie Chomskys grammatikalische Kompetenz. Sie kann sich aus der Erfahrung im Zusammenleben entwickeln. Dennoch ist sie universal und für alle Menschen verbindlich. Sie weist daher einen gewissen normativen Gehalt auf, und Habermas will daraus seine Philosophie als eine Ethik des Diskurses ableiten. Das scheint in gewisser Hinsicht eine Fortsetzung des Kantischen Projekts zu sein, die synthetischen Prinzipien *a priori* zu definieren, welche die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung und daher aller notwendigen und universalen Erkenntnis sind.

Letztendlich behauptet Habermas, die Vernunft könne die Gesellschaft neu begründen durch die ihr eigenen Kräfte der Selbstreflexion und Kritik. Aber damit geht er das Risiko ein, einem Götzendienst des Sozialen anheim zu fallen. Ich behaupte, dass diese Selbstgenügsamkeit der Vernunft, auch wenn sie als kommunikative Vernunft verstanden wird, illusorisch ist, solange sich die Vernunft nicht dem Grund öffnet, der sie transzendiert – und dies nicht nur „von

27 Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, v.a. Kap. 4: „Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt“.

28 Ders., *Zu Max Horkheimers Satz: Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel*, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991, 124.

innen“, sondern auch in einer Art und Weise, die sie weder beherrschen noch erfassen kann. Obwohl Habermas die Vernunft als positives Paradigma und zuverlässiges Medium des Dialogs zu begründen versucht, beginnt die Art des Dialogs, welche die größte Herausforderung darstellt, mit der Anerkennung seiner „Unmöglichkeit“, d.h. der Barrieren, die *rational* unübersteigbar sind, die, anders ausgedrückt, keine menschlich definierten Formeln noch Prinzipien wegzuräumen in der Lage sind. Dann erst macht die unbedingte Offenheit, die keinen bestimmten rationalen Rahmen einfordert, einen wahrhaft offenen Dialog möglich.

Habermas' Idee der Vernunft schließt den Dialog zwischen verschiedenen Rationalitäten ein. Aber nur, wenn wir die *Unmöglichkeit* des Dialogs vollständig anerkennen und das Bedürfnis für etwas anderes jenseits von uns und all unseren eigenen Lösungen erblicken, d.h. letztendlich für eine Apokalypse, wird – paradoxer Weise – eine Eröffnung des Dialogs erst möglich. Die Auflösung aller fixen Formeln und Rahmungen des Dialogs eröffnet erst die Offenheit, in der genuiner Dialog entstehen kann. Dieses Moment der Auflösung unserer Welt und unserer diskursiven Ordnungen ist das, was ich „Apokalypse“ nenne. Das Wort „Apokalypse“ verweist darauf, dass die Ordnung der Welt, wie wir sie kennen, um uns herum zusammenbricht.²⁹ Ein solcher Zusammenbruch wird durch den Versuch herbeigeführt, mit dem Inkommensurablen zu kommunizieren. Wenn wir nicht mehr wissen, wie wir weitermachen sollen, kann der Weg aus unseren Sackgassen heraus wieder frei werden. Das ist der notwendige „theologische“ bzw. genauer *negativ*-theologische Moment im menschlichen Dialog.

Es ist paradoxer Weise der Moment seiner (rationalen) Unmöglichkeit, der den (radikalen) Dialog erstmals ermöglicht. Habermas hat zutiefst Recht damit, dass Sprache sich auf die Suche nach gemeinsamer Verständigung gründet. Ebendiese Suche ist konstitutiv für die menschliche Vernunft und den Diskurs. Er übersieht dabei aber, dass die Idee der Vernunft als ihrem Wesen nach dialogisch sich an einem Anderen aufbrechen lässt, der nicht eingeeengt oder umfasst werden kann, so dass sie an dieser Stelle unendlich offen steht.³⁰ An dieser Bruchstelle vermag die Vernunft erleuchtet und in der Tat zum Ort der Offenbarung werden. Wenn die Vernunft sich ihrem Anderen öffnet, wenn sie von et-

29 „Das apokalyptische Element beinhaltet einen Quantensprung von der Gegenwart zur Zukunft, vom Exil zur Freiheit. Dieser Sprung bringt notwendigerweise die vollständige Zerstörung und Negierung der alten Ordnung mit sich“. Rabinbach, *Enlightenment* 86.

30 Habermas versucht das Andere der Vernunft anzuerkennen, z.B. in seiner Diskussion von Hartmut und Gernot Böhme (Habermas, Jürgen, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt 1983), die „eine komprehensiv Vernunft“ (ebd. 352) jenseits der Kantischen postulieren; ein solcher Vernunftbegriff würde Swedenborg als nachseitigen Zwilling mit einschließen. Vgl. Absatz II von Habermas, „Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie – kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft“, Kap. 11, in: ders., *Diskurs der Moderne*.

was besessen wird, von dem sie selbst keine Rechenschaft ablegen kann, öffnet dies einen Raum für Offenbarung und sogar für Apokalypse. Die Verbindlichkeit einer solchen supra-rationalen Instanz besteht nur in ihrer Kommunikabilität. Verbindlich in diesem Sinne ist, was andere Mentalitäten und Kulturen zu akzeptieren willens und in der Lage sind, auch ohne explizite logische Übertragungen, die als notwendig aufgrund vorhergehender Prinzipien und Logiken gelten, welche als autoritativ anerkannt sind. Denn dann muss es etwas geben, das die Überzeugung von außerhalb der Reichweite der Vernunft her antreibt. Mehr noch ist eine unbedingte Freiheit am Werke bei solch rational nicht nachvollziehbaren menschlichen Wahl- und Glaubensentscheidungen, selbst dort, wo sie als ultimative moralische oder religiöse Werte und Bezugspunkte für die eigene Lebensführung übernommen werden. Diese Ebene der Freiheit als einer unverlierbaren menschlichen Fähigkeit der Interpretation des gesamten Seins stellt eine transkulturelle Sensibilität dar für etwas, das jenseits aller sprachlichen Formulierungen und konzeptuellen Muster liegt.

Habermas besteht darauf, dass Übereinstimmung rational begründet werden muss und dass Gründe für die Überzeugungen anzugeben sind, denen man anhängt. Ebendies macht sie verbindlich und universal. Aber gibt es eine derart klare Scheidung zwischen rationalen und nicht-rationalen Gründen? Glaubensüberzeugungen über die eigene Welt als ganze, ihre Dauerhaftigkeit oder ihre Flüchtigkeit, ihren moralischen Wert und Zweck oder aber ihre reine Kontingenz mögen nicht rational in irgendeinem offensichtlichen oder gewöhnlichen Sinne sein. Trotzdem können sie in der Praxis verbindlich für Individuen sein, die innerhalb bestimmter Glaubensgemeinschaften leben. Habermas verwendet nur ein rein pragmatisches Kriterium für Verbindlichkeit – was für uns gut ist, zu glauben.³¹ Gewiss muss die Rationalität auch der Welt entsprechen. Wir können nicht willkürlich über irgendetwas übereinstimmen und das als rational bezeichnen. Rationale Überzeugungen müssen überprüfbar und in diesem Sinne verifizierbar sein. Nur gilt auch hier wieder, dass solche Überzeugungen sich epistemologisch nicht unbedingt unterscheiden lassen von anderen, die in der Praxis nicht verifizierbar sind, jedenfalls nicht in dieser Welt. Das bedeutet, dass Rationalität Teil der *Frage* ist und nicht die Antwort auf die allgemeine Frage, welche Überzeugungen für alle Menschen verbindlich sein können. Es ist unmöglich, scheinbare Irrationalisten wie Apokalyptiker *a priori* aus der Diskussion auszuschließen, ohne eine Art Gewalttat zu begehen, die nicht rational gerechtfertigt ist, außer in einem begrenzten, reduzierten, vorurteilsbeladenen Sinn von „rational“. Unbegrenzte Rationalität muss immer offen bleiben für eine

31 Habermas' Pragmatismus hat zum Vorbild eher Charles Sanders Peirce als William James. Pierce zeigt, wie die Alltagskommunikation sich auf Ideale beruft, die Gültigkeit jenseits spezifischer Kontexte in Anspruch nehmen. Seine „Archäologie des Zeichens“ weist darauf hin, dass die Zeit strukturiert ist durch die Präsenz eines Signifikanten, der den Eindruck eines Objektes aus der vergangenen Erfahrung mit möglichen zukünftigen Wiedererkennungen verbindet. Vgl. Habermas, Transzendenz 146.

Neudefinition durch den offenen Dialog und kann nicht im Vorhinein definiert werden, um als stabiles Fundament zu dienen.

* * *

Um die Dilemmata des Rationalitätsbegriffs näher zu betrachten, fragen wir: Wie kann Habermas voraussetzen, dass es eine Art Standard des argumentativen Diskurses gibt, an dem andere Diskurse in ihrer Rationalität bemessen werden können? Und was verleiht dem argumentativen Diskurs seinen vermeintlichen natürlichen Vorrang? Diskursive Sprache ist kein Absolutum und kein Vorgegebenes; sie ist noch nicht einmal eins mit sich selbst. Sie besteht aus einer Vielfalt von Formen. Was sie alle zusammenhält und als diskursive Sprache erkennbar macht, erscheint als solches gar nicht in ihnen. Dieser gemeinsame Sinn (*common sense*) ist die undefinierte Basis von Sinn für alle Definitionen determinierter Formen des Diskurses. Er manifestiert sich nur in der Übereinstimmung, die keine Basis haben könnte, welche im Voraus als „rational“ bestimmbar ist.

Karl Jaspers fasst eine solche unsichtbare Basis des verbindlichen Glaubens als „philosophischen Glauben“. Er beschreibt sie in sehr ähnlichen Begriffen wie ich die Vernunft als unbegrenzte Kommunikation, die mit der Offenbarung der Wahrheit zusammenfällt. Seine Sicht basiert überdies auf der Temporalität des menschlichen Daseins, wie sie vor allem von Heidegger erschlossen wurde:

„Vernunft fordert grenzenlose Kommunikation, sie ist selbst der totale Kommunikationswille. Weil wir in der Zeit die Wahrheit als die eine ewige Wahrheit nicht im objektiven Besitz haben können, und weil das Dasein nur mit anderem Dasein möglich ist, Existenz nur mit anderer Existenz zu sich selbst kommt, so ist Kommunikation die Gestalt des Offenbarwerdens der Wahrheit in der Zeit. [...] Denn hier gelten die beiden Sätze: Wahrheit ist, was uns verbindet – und: in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung. Der Mensch findet in der Welt den anderen Menschen als die einzige Wirklichkeit, mit der er sich verstehend und verlässlich verbünden kann. Auf allen Stufen der Verbindung zwischen Menschen finden Schicksalsgefährten liebend den Weg zur Wahrheit, der dem Menschen in der Isolierung, im Eigensinn und im Eigenwillen, und in sich abkapselnder Einsamkeit, verlorengeht.“³²

Die unvorstellbare Potenz der absoluten Wahrheit oder der Apokalypse, die das gemeinsame Ziel von Vernunft und Offenbarung zugleich darstellt, manifestiert sich schlicht als unbegrenzte Fähigkeit und unbegrenzter Wille von Menschen, zu kommunizieren. Sie ist dem Wesen nach kein Inhalt. Sie ist genauer gefasst reine Kommunikativität. Demzufolge hängt die Gültigkeit dieser apokalyptischen Wahrheit nur davon ab, dass sie kommunizierbar ist. Ebendiese Kommunizierbarkeit wird zur verbindenden Kraft, die Gemeinschaft gestaltet. Die Offenheit dem gegenüber, was an andere herangetragen und von ihnen geteilt werden kann – der kommunikativen Vernunft –, hat einen normativen Wert, aber nicht auf-

32 Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube*, München 1974, 40.

grund irgendwelcher definierbarer Normen. Er kann nur *a posteriori* verifiziert werden – als wäre es ein Werk der unsichtbaren Hand der Vorsehung. Die ganze Geschichte hindurch ist die Vernunft in vielerlei Weisen offenbart worden, die nicht rationalisierbar sind. Darüber hinaus beherrscht die Vernunft ihre eigenen Kriterien nicht. In einer dialogischen Anwendung, wo sie unendlich offen bleibt, muss das, was Übereinstimmung erzeugen kann, als eine Offenbarung auftreten, d.h. nicht als Eigentum und bewusstes Erzeugnis einer einzelnen Partei, sondern durch die unbegrenzte Offenheit aller Parteien zueinander, und damit zu dem, was sie alle transzendiert.

Die radikale kritische Theorie neigt dazu, die Vernunft als selbstgenügsames Vermögen zu unterminieren, ebenso wie die radikale Negative Theologie alle vermeintlich angemessenen Konzeptualisierungen Gottes unterminiert. Die Gründerfigur der Frankfurter Schule, Max Horkheimer, wurde immer wieder auf theologische Überzeugungen zurückgeworfen, die für viele Zeitgenossen seinem säkularen, marxistischen, rationalistischen Projekt zu widersprechen schienen.³³ In einer Art und Weise, die westlichen säkular denkenden Intellektuellen gut entspricht, entschärft Habermas diese theologische Klinge der Vernunft, indem er Horkheimers theologische Impulse und seinen „Vernunft-skeptizismus“ ablehnt.³⁴ Dies geschieht jedoch auf Kosten eines ausreichenden Verständnisses Horkheimers und, noch wichtiger, unserer Fähigkeit, radikale theologische Kulturen zu verstehen, insbesondere die Herausforderung durch den Islam. In ihrer gründlichsten und konsistentesten Form zeigt die Kritische Theorie, wie die Vernunft sich ihrem eigenen Abgrund öffnet. Es ist der aporetische Moment im Dialog – wenn er zusammenbricht und sich öffnet –, der die ermöglichende Bedingung bildet für den Dialog der radikalere Art, für den wir keine Prämissen diktieren können.

Die Vernunft sieht sich heutzutage herausgefordert von der Notwendigkeit, auf Verständnis und Übereinstimmung zielende Dialoge mit anderen zu führen, welche scheinbar Prinzipien folgen, die wir nicht als der Vernunft zugehörig anerkennen können, und diese für maßgeblicher halten als die Vernunft selbst. Sie scheinen ihre Gründe dafür zu haben, die Vernunft einer supra-rationalen, theologischen Offenbarung unterzuordnen. Wir können fragen, ob das vernünftig ist oder nicht, aber wir können dabei nicht an eine feststehende Auffassung von Vernunft appellieren. Die offene Suche selbst ist die Form, welche die Vernunft annehmen muss. Kommunikative Offenheit ist selbst das Wesen der Vernunft. Dieser kommunikativen Berufung der Vernunft verpflichtet zu sein, kann nicht umhin, uns in den genuinen Dialog mit theologischen Diskursen und Glaubensüberzeugungen zu führen – denen anderer Kulturen ebenso wie unseren eigenen. Wir müssen aufs neue zu verstehen versuchen, wie der religiöse Glaube

33 Vgl. Horkheimer, Max/Staudinger, Hugo, *Humanität und Religion. Briefwechsel und Gespräch*, Würzburg 1974.

34 Vgl. Habermas, Horkheimers Satz 110-126.

immer noch bezwingende Wirkung haben kann, auch nach der vollständigen Verwirklichung der rationalen Aufklärung – und tatsächlich als ihr herausforderndstes Resultat.

Tatsache ist, dass unabhängig davon, ob *wir* theologische Prämissen als notwendige oder auch nur mögliche Voraussetzungen gültiger Überzeugungen über uns und unsere Welt ansehen oder nicht, andere Menschen es tun. Deswegen müssen wir, rein dialogisch betrachtet, mit einer Konzeption der menschlichen Vernunft beginnen, welche die mutmaßliche Rationalität einer solchen Auffassung einräumt. Ob die Vernunft sich auf sich selbst verlassen kann oder eine höhere als ihre eigene Autorität anerkennen muss, kann nicht als feststehende Tatsache und vor dem Dialog entschieden werden. Es kann womöglich überhaupt nicht definitiv entschieden werden. Gerade die Offenheit gegenüber der Frage nach einer höheren Autorität, als wir sie rational erfassen können, ist dialogisch notwendig, sowohl in pragmatischer wie in ethischer Hinsicht.

Wesentlich an Habermas ist sein Versuch, Vernunft als kommunikativ offen zu denken. Kein abstraktes Wesen, sondern nur, was mitteilbar ist und Einverständnis entstehen lässt, ist dem Prinzip nach rational. Das macht Vernunft zu einem normativen Prinzip, das nicht positiv umschrieben und konstatiert werden kann. Es hat etwas Transzendentes an sich. Und es tendiert zu einer unendlichen Offenheit des Geistes. Habermas konzipiert all dies jedoch rein prozedural, als ob eine formal gerechte Prozedur den Weltanschauungen und Kulturen gegenüber neutral sein könnte.³⁵ Er schließt die Theologie und die Offenbarung aus, weil sie unvernünftige Prärogative in Anspruch nähmen, während rationale Prozeduren allgemeingültig seien. Aber das ist ein Irrtum. Echte Unparteilichkeit und Offenheit entstehen nicht einfach aus einer neutralen Prozedur, sondern erfordern eine tiefergehende Kritik, welche die Autorität der Vernunft und vernünftiger Prozeduren in Frage zu stellen erlaubt und dazu zwingt, sie aufzugeben, um selbst noch die Prämissen von Rationalität in einer wahrhaft uneingeschränkten und unvoreingenommenen Art und Weise aus dem Dialog hervorgehen zu lassen. Meines Erachtens bietet die Negative Theologie ein Modell für und die profundeste Einsicht in diese Art Selbstkritik. Hier stimme ich nicht mit Habermas überein, der glaubt, die Vernunft müsse sich gegen ihre theologische

35 Andere haben diese Grenze in Habermas' Denken unter einem ethischen statt theologischen Gesichtspunkt entdeckt: Hendley, Steven, *From Communicative Action to the Face of the Other. Lévinas and Habermas on Language, Obligation and Community*, Lanham/Maryland 2000, folgt Charles Taylor in der Darlegung der Defizite in Habermas' rein prozeduralem Verständnis der kommunikativen Vernunft für eine Diskursethik. Habermas versucht allen Dialogteilnehmern gerecht zu werden ohne Vorurteil hinsichtlich einer substantiellen Interpretation des Guten, wie sie von Lévinas vorgelegt wird mit der Idee einer unendlichen Verpflichtung im Angesicht des Anderen. Habermas erkennt wie Lévinas eine inhärente moralische Dimension der Sprache mit verbindlichem Charakter. Aber Habermas sieht nur prozedurale Imperative, die Unparteilichkeit auferlegen, nicht die ethische Beziehung zur „Größe“ des Anderen und auf keinen Fall theologische Anforderungen.

Wende verteidigen. Dennoch mag der Unterschied am Ende nur darin liegen, Theologie als eine Zusammenstellung feststehender Vorstellungen zu denken oder sie *negativ* als die Kritik aller Vorstellungen zu denken – und sie als idolatrisch bloßzustellen.

Ich stimme mit Habermas' Ausrichtung am Universalen und Normativen überein. Es ist von größter Bedeutung, diese Ideale des Aufklärungsdenkens nicht aufzugeben. Dennoch gründet sich Habermas' konstruktives Projekt, wie das Kantische, auf eine zu enge Interpretation von Vernunft. Habermas erweitert den Begriff der Vernunft dahingehend, dass sie nicht mehr „rein“ im Kantischen Sinne ist und sich selbst verwirklicht in und mit ihrem Anderen in der Aktion und Interaktion des Kommunizierens. Das ist sehr vielversprechend, aber Habermas eröffnet Struktur und Methode der Vernunft nicht der Bestimmung durch diesen interaktiven Prozess. Er arbeitet nach wie vor mit einem Unterschied zwischen Rationalem und Irrationalem, der dem interaktiven Prozess des Dialogs ebenso vorausliegt wie den Alternativen, die aus ihm hervorzugehen hätten ohne vorherige Rechtfertigung auf der Basis rationaler Gründe. Eine theologische Theorie der kommunikativen Vernunft ist radikaler, indem sie die Vernunft auf ihre verborgenen Gründe in der „Offenbarung“ hin öffnet. Auch Offenbarung ist nicht selbstverständlich, sondern offen für endlose Vermittlung mit den Manifestationen der Vernunft – und ebenso der scheinbaren *Unvernunft*.

Habermas kann nicht zur Gänze einräumen, dass das, was die kommunikative Vernunft kommuniziert, auf der tiefsten Ebene nur die reine Kommunikativität selbst ist. Diese reine Potenz ohne explizierbaren Inhalt entkommt jeder positiven Konzeption auf die gleiche Weise wie der Gott der Negativen Theologie (oder jedenfalls wie „das ganz Andere“ bei Horkheimer und Adorno). Diese rein negative Konzeption dessen, was menschliche Gemeinschaft ermöglicht, war verbunden mit der ursprünglich universalistischen Vision der ersten Generation der Frankfurter Schule. Sie entstand aus dem säkular-apokalyptischen Messianismus von Benjamin und Bloch während des Ersten Weltkriegs. Benjamin z.B. spricht von „der absoluten uneingeschränkten und schaffenden Unendlichkeit des Gotteswortes“.³⁶ Das ist ein Wort der Sprache, bevor es zu einem bloßen Mittel der Kommunikation eines gedachten Inhalts erniedrigt wurde (die „bourgeoise“ Auffassung der Sprache). Für Benjamin ist dieses Wort seinem Wesen nach nichts anderes als „reine Kommunikation“.

Für Habermas ist ein solches Verständnis nicht fortschrittlich, was erneut die Nichtübereinstimmung mit der tieferen Inspiration der Kritischen Theorie zeigt, aus der sein eigenes Denken stammt. Habermas' Idee der kommunikativen Vernunft ist revolutionär, aber doch nicht radikal genug in dem Maße, in dem er sie weiterhin in Opposition zu Offenbarung und Dichtung begreifen will. Habermas hält am aufklärerischen Ideal der argumentativen Vernunft fest, die stellt aber bereits eine gravierende Einengung einer Aufklärung dar, zu der auch, wie

angesprochen, theologische Denker wie Hamann zählen. Hamann war eine Inspiration für Benjamin mit seiner esoterischen Theorie der Sprache als Offenbarung, als unmittelbare Repräsentation der absoluten Realität – Apokalypse – und nicht als indirekter, konventioneller, willkürlicher Akt der Bezeichnung durch Zeichen. Auch der Vergleich mit Vico lohnt, ein weiterer Denker, der zeigt, wie „Aufklärung“ ursprünglich untrennbar von der theologischen Offenbarung ist.³⁷

Diese *andere* Aufklärung (die gegen die Carthesischen und Kantischen Versionen reagiert) demonstriert, dass Vernunft sich ihrer eigenen Unendlichkeit öffnen muss, wie bei Meister Eckhart und den Vorsokratikern, statt als Gegensatz zu theologischer Einsicht und dichterischer Vision konzipiert zu sein, wie in modernen Auffassungen von Vernunft, die meist von Wissenschaft und Technik bestimmt sind. Die erste Generation der Kritischen Theorie stand diesem Begriff der Vernunft kritisch gegenüber. Für sie führt er zu einer mechanisierten Gesellschaft, in der Vernunft auf ihre instrumentalistischen Anwendungen reduziert wird. Habermas erkennt diese Gefahr ebenfalls und versucht, der Vernunft ihre normative Potenz innerhalb einer diskursiven Ethik zurückzugeben. Er zögert, Religion einfach abzuschreiben, etwa im Stil der aggressiveren Arten aufklärerischen Denkens als einen veralteten Gebrauch der Vernunft.³⁸ Aber er würdigt den inhärent theologischen Gebrauch der Vernunft nicht angemessen als unendlich selbstkritisch und als dichterisch jenseits aller Einengung durch rational explizite Urteilsmaßstäbe.

* * *

Habermas hat wiederholt eingehende Diskussionen mit Theologen geführt, die ihn allmählich dazu brachten, seine Ansichten zu differenzieren.³⁹ Trotzdem bleibt sein Programm ideell der Ersetzung von Begriffen wie „Versöhnung“ und „Solidarität“, die einer religiösen Semantik zugeordnet werden, durch die säkularen, rationalen Begriffe des kommunikativen Handelns und der diskursiven Ethik verhaftet. Durch seine Dialoge mit Theologen kommt er mehr und mehr der Einsicht nahe, dass eine solche Übersetzung eher eine Verwirklichung als eine Entledigung des theologischen Gehalts darstellt.⁴⁰ Dennoch glaubt Haber-

37 Vgl. insbesondere die Abschnitte „Metafisica Poetica“, „Logica Poetica“ und „Morale Poetica“ im zweiten Buch der *Principi di scienza nuova* (1744).

38 Vgl. Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001.

39 Neben seinen eigenen Aufsätzen vgl. Arens, Edmund, *Habermas und die Theologie*. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989.

40 Vgl. Düringer, Hermann, *Universale Vernunft und partikularer Glaube*. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas, Leuven 1999, besonders den ersten

mas im Sinne der Aufklärung und des hegelianischen Begriffes der Aufhebung oder der Negation und Absorption der Religion durch die Philosophie, dass eine Theorie der Kommunikation dazu bestimmt ist, die letzte Erklärung gesellschaftlicher Herrschaft [*authority*] zu liefern und somit diejenigen zu ersetzen, die in vergangenen Epochen von der theologischen Offenbarung angeboten wurden. Letztendlich wird Gott „zum Namen für eine kommunikative Struktur, welche die Menschen bei Strafe des Verlustes ihrer Humanität zwingt, ihre zufällige empirische Natur zu überschreiten, indem sie einander *mittelbar*, nämlich über ein Objektives, das sie nicht selber sind, begegnen“.⁴¹

Das ist eine subtile Formulierung, sie enthält aber immer noch eine Reduktion der Bedeutung „Gott“ auf gewisse soziale Strukturen oder Phänomene, statt die soziale Wirklichkeit für die Unendlichkeit der Bedeutungen zu öffnen, über die sie verfügt oder die sie in offener Kommunikation aller Parteien im Dialog erlangen kann. Diese Formulierung versucht – im Auftrag des Programms der „Versprachlichung“ des Heiligen – Gott in den Diskurs zu destillieren. Als solches ist es ein Versuch, Offenbarung durch Vernunft zu ersetzen. Das war im Wesentlichen das Projekt der militanten, anti-klerikalen Strömungen der Aufklärung im 18. Jahrhundert, vor allem der *philosophes* der französischen *Lumières*. Es schloss auch eine Ideologie ein, die die Vernunft erhöhte und von den regierenden Klassen genutzt wurde, die absolute Autorität im Namen „Gottes“ in Anspruch zu nehmen. Solche pseudo-theologische Autorität diente dazu, die Furcht zu steigern und wurde damit als Zwangsinstrument missbraucht. Dieser Diskurs erlag natürlich der Herausforderung der rationalen Kritik. Aber die aufgeklärte Kritik selbst, insofern sie die absolute Autorität für sich in Anspruch nahm im Namen eines anderen menschlichen Vermögens, nämlich der instrumentellen Vernunft, bedurfte im Laufe der Zeit ebenfalls ihrer Enthebung.

Die Kritische Theorie hat sich lange Zeit durch die Tiefgründigkeit ihrer negativ-theologischen Einsicht in das ganz Andere ausgezeichnet, das alle Diskurse transzendiert und vereitelt.⁴² Für Horkheimer ist der Umstand, „daß wir über Gott eben nichts sagen können“, nicht nur ein jüdischer Glaubensartikel, sondern darüber hinaus auch „ein entscheidender Grundsatz der Kritischen Theorie“. Er erklärt: „Wir können das Absolute nicht darstellen, wir können, wenn wir vom Absoluten reden, eigentlich nicht viel mehr sagen als dies: Die Welt, in

Teil über Religion in Habermas' Werk und seine Repliken an Theologen wie Johann B. Metz, Helmut Peukert u.a.

- 41 Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973, 167. Vgl. ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1974, 101: „Gott kennzeichnet fast nur noch eine Kommunikationsstruktur, die die Teilnehmer nötigt, sich auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung ihrer Identität über die Zufälligkeit einer bloß äußeren Existenz zu erheben.“
- 42 Vgl. Horkheimer, Max, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gumnior*, Hamburg 1979.

der wir leben, ist eine relative.“⁴³ Wir erfahren die Negation der Absolutheit in unserem sterblichen, kompromissreichen, schmerzhaften Dasein, und genau das verleiht uns eine Beziehung – zumindest über das Begehren und das Hoffen – zu etwas Absolutem.

Die Frankfurter Schule, deren Erbe Habermas aufnimmt und weiter entwickelt, zugleich aber auch einengt und kompromittiert, ist aus der Grundsubstanz eines negativ-theologischen, jüdischen, messianischen Utopismus hervorgegangen. Eduardo Mendieta charakterisiert ihn als „säkularen, apokalyptischen, utopischen und pessimistischen Messianismus der Jüdischen Denker der Generation von 1914.“⁴⁴ Es ist eine theologische Apokalyptik, die nur negativ erkannt werden kann. Adorno etwa hatte viel Sinn für eine Transzendenz, die alle fixen verbalen Formulierungen nur travestieren können: „Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht, so wie von Karl Kraus, Phantasielosigkeit, Geistfeindschaft und in dieser Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden.“⁴⁵

Adorno ist sich sehr bewusst, dass alle rationalen Formulierungen der Transzendenz sie hintergehen, aber auch, dass ohne diese Dimension der Transzendenz und mit ihr einem Ausblick auf die Erlösung der Existenz „schließlich das endliche, bedingte, bloß seiende Subjekt als Träger von Geist vergottet“⁴⁶.

Adorno fragt, ob die Offenbarung, als Alternative zur „Immanenz“, nicht immer noch relevant sein könnte in einer zeitgenössischen Kultur, die sie kaum zu erkennen vermag. „Immanentismus“, die völlige Verneinung einer Möglichkeit der radikalen Transzendenz, wie sie von der theologischen Offenbarung bejaht wird, scheint die moderne Welt und insbesondere die zeitgenössische Konsumkultur im Würgegriff zu haben; Transzendenz wird zu einem Fetisch des Objekts als Ware herabgesetzt. Daher kann die apokalyptische Alternative nur unzeitgemäß und rückschrittlich erscheinen. Und folglich auch ihre überragende Bedeutung als Einspruch gegen eine in sich selbst eingeschlossene, entzauberte Welt der Moderne, die den Naturgesetzen unterworfen ist und ohne jede Transzendenz verbleibt.

Natürlich bezieht Adorno Position gegen jede Rückkehr zur Offenbarungsreligion, das liegt aber daran, dass er sie ausschließlich mit ihren Repräsentationen identifiziert und den Umstand ausblendet, dass negativ-theologische Perspektiven in Wirklichkeit integraler Bestandteil dieser Art Religion ihre ganze Geschichte hindurch sind. Eine solche Perspektive relativiert Repräsentationen als sämtlich der Transzendenz des Göttlichen unangemessen und als geradezu idolatrisch, wenn sie für sich allein genommen werden. Adorno er-

43 Ebd. 57.

44 Mendieta, Eduardo, Introduction, in: Habermas, Jürgen, Religion and rationality. Essays on reason, God, and modernity 2. Edited and with an introduction by Eduardo Mendieta, Cambridge 2002. Vgl. auch Mendieta's Einführung: ders., The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers, New York 2005.

45 Adorno, Negative Dialektik 392.

46 Ebd.

kennt, dass eine Offenbarungsreligion dem ähnelt, was er selbst zu artikulieren versucht in Opposition zur Verdinglichung und Vermarktung der Wirklichkeit, die er überall in der modernen Welt wahrnimmt und verabscheut. Aber indem er die Offenbarungsreligion wörtlich nimmt und sie mit ihren Repräsentationen identifiziert, sieht er sich veranlasst, sie als unbrauchbare Alternative abzulehnen. Offenbarungsreligion besteht für ihn aus apokalyptischen und jenseitigen Bildern, statt eine Suche zu sein nach dem Inkommensurablen und dem „Nicht-identischen“ (sein bevorzugter Ausdruck) im Kontext der gegenwärtigen Welt und all der Begriffe, die sie erzeugt.

Adorno beendet seinen Aufsatz über Vernunft und Offenbarung mit dem Satz: „Darum sehe ich keine andere Möglichkeit als äußerste Askese jeglichem Offenbarungsglauben gegenüber, äußerste Treue zum Bilderverbot, weit über das hinaus, was es einmal an Ort und Stelle meinte.“⁴⁷ Zum Vorbild hat diese Ablehnung der Offenbarung seltsamerweise die Offenbarung der Unvorstellbarkeit Gottes in der Bibel („Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen“ Ex 20,4). Adorno meint, er gehe über das hinaus, was dieses Verbot intendierte, als es zuerst überliefert wurde; er sei dieser Intention treuer, als sie es selbst gemeint hat. Inwiefern? Dadurch, dass er den Glauben an Gott insgesamt ächtet? Aber selbst das findet sich in der Überlieferung wieder: Für die Negative Theologie ist jedem bestimmten, artikulierbaren Glauben als irrtümlich und idolatrisch abzuschwören. Das dritte Gebot, das den Missbrauch des Namen Gottes verurteilt (Ex 20,7) und dem Bilderverbot folgt, untersagt de facto alle verbalen Formulierungen für das „Göttliche“ und „Unendliche“ überhaupt. Der religiöse Glaube auf dieser Ebene kann nur die stumme Offenheit für den Glauben sein. Adorno weiß das und wendet dagegen ein, dass auf diese Weise der Glaube auf ein Nichts reduziert wird:

„Würde man aber schlechterdings von all jenen konkreten, gesellschaftlich-historisch vermittelten Bestimmungen absehen und buchstäblich dem Kierkegaardschen Diktum gehorchen, das Christentum sei nichts anderes als ein NB, das Nota Bene, daß einmal Gott Mensch geworden wäre, ohne daß jener Augenblick als solcher, nämlich als auch seinerseits konkret geschichtlicher, ins Bewußtsein träte, so zeringe im Namen paradoxer Reinheit die Offenbarungsreligion ins ganz Unbestimmte, in ein Nichts, das von ihrer Liquidation kaum sich unterscheiden ließe.“⁴⁸

Aber die Beziehung zu dem, das wir nur als Nichts wahrnehmen können, ist die Basis des Glaubens in ihrem unerschöpflichen Ausdrucksreichtum, verstanden aus der Perspektive Negativer Theologie. Also kann, was Adorno sagt, akzeptiert werden: Offenbarungsreligion geht es nicht darum, ihre Dogmen zu etablieren, sondern sie im Gegenteil zu liquidieren.⁴⁹ Das ist, was Christus und sein

47 Ders., Vernunft und Offenbarung, in: ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt 1969, 28.

48 Ebd.

49 Vgl. Nancy, Jean-Luc, La Déclousion (Déconstruction du christianisme 1). Paris 2005, argumentiert so explizit in Bezug auf das Christentum.

Selbstopfer am Kreuz offenbaren. An einem anderen Ort habe ich in Auseinandersetzung mit Thomas Altizer eine Interpretation dieses kenotischen (selbstentäußernden) Opfers als Wesen des eigentlichen Christentums verfolgt.⁵⁰ Anders als Altizer erachte ich den negativ-theologischen Charakter des Christentums als wesentlich auch für seine apokalyptischen Visionen. Ich gebe zu, dass dieses Verständnis der Apokalyptik, die offenkundig zu positiven Aussagen neigt, nicht auf der Hand liegt. Aber Negative Theologie kann nichtsdestoweniger die tiefe und anhaltende Bedeutung der Apokalypse heute als finales Moment der christlichen Offenbarung herausstellen.

Meine Meinungsverschiedenheit mit Habermas basiert auf meiner Überzeugung, dass die Vernunft ihre notwendigen, inhärenten Beziehungen zur apokalyptischen Offenbarung und sogar zur Dichtung erkennen muss, um sich als rationale Selbstreflexion vollständig zu verwirklichen. Habermas hat erhebliche Energie darauf verwendet, diese beiden Grenzen zu kontrollieren.⁵¹ Wie Adorno fürchtet er natürlich das Scheitern kritischer Vernunft, wenn sie von Dichtung und Offenbarung nicht mehr klar unterscheidbar ist. Aber sein Zerreißen der ursprünglichen Einheit des Rationalen, des Poetischen und des Geoffenbarten hintergeht auch die grundlegende Aufklärungsinspiration, wie sie sich im „Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ von 1796 niederschlägt, das in der Regel Hegel, Schelling und Hölderlin zugeschrieben wird. Auch Hamann verfolgte diese Inspiration zeit seines Lebens auf geistreiche Weise.⁵² Die notwendigen Unterscheidungen zwischen diesen verschiedenen Modalitäten sind heuristisch und reichen nicht aus, die Wahrheit als das exklusive Reich der Vernunft statt der Offenbarung oder der poetischen Phantasie und Einsicht zu bestimmen. Die Vernunft muss mit ebendiesen Vermögen in Kommunikation bleiben, um sich selbst und auch der Wahrheit treu zu bleiben. Es kann nicht das Wesen der Vernunft sein, ihr Anderes willkürlich und vorurteilshaft auszuschließen. Sich

50 Vgl. Franke, William, *The Birth of Christian Epic out of the Death of God. Altizer's Apocalyptic Theology and Postmodern Poetics of Revelation*, in: *Journal of American Academy of Religion*, und in Kap. 4 von: ders., *Poetry and Apocalypse. Theological Disclosures of Poetic Language*, Stanford [2007 beide im Erscheinen].

51 Vgl. v.a. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Kap. 9: *Philosophie und Wissenschaft als Literatur?*, und: ders., *Diskurs der Moderne*, Kap. 7: *Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur*.

52 Es lohnt auch anzumerken, dass Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792)*, in: *Sämtliche Werke* 5, hg. von J. H. Fichte, Berlin 1845, eine a priori-Deduktion des Begriffs der Offenbarung aus den Prinzipien der reinen Vernunft versucht hat. Dieses Argument öffnet die Vernunft auch in Richtung Offenbarung, wenngleich es im selben Moment dazu tendiert, Offenbarung auf das Maß der Vernunft zu reduzieren. Das frühe Programm des deutschen Idealismus zur Vereinigung der philosophischen Vernunft mit der religiösen Offenbarung führte später im Zeitalter der Romantik zu den heterodoxen und orthodoxen Offenbarungsphilosophien von Schelling bzw. Franz von Baader. Vgl. Koslowski, Peter, *Philosophien der Offenbarung, Antiker Gnostizismus*, Franz von Baader, Schelling, Paderborn 2001.

anderen zu öffnen, ist das Herz der Rationalität, ist gerade die Bedeutung von *Logos* als (mit-)teilbarem und Teilhabe gewährendem Wort. Das ist das Wesen der Berufung zur Universalität, die in der griechischen Aufklärung mit der Geburt der Philosophie im 6. Jahrhundert v. Chr. entdeckt wurde. Sie ist im Laufe der Geschichte als Inspiration für eine universale menschliche Kultur immer wieder neu entdeckt worden.

* * *

Diese Offenheit für theologische Offenbarung mag inkompatibel scheinen mit einer kommunikativen Vernunft, die auf gegenseitiges Verständnis zielt, wie sie von Habermas entwickelt wurde. Habermas arbeitet in expliziter Fortsetzung der Tradition der (modernen) Aufklärung. Er betont, die übergreifenden Strukturen, welche die Bedeutung aller möglichen Aussagen bedingen, seien dialektisch verflochten mit den Akten der Sinnggebung innerhalb der Welt. Das ist eine wichtige Einsicht, die uns hilft, eine konkretere und realistischere Idee der Offenbarung zu gewinnen. Näher betrachtet bedeutet Offenbarung Sinnggebung durch eine Art *Poiesis*. Dies wurde von der *anderen* Aufklärung erkannt, repräsentiert z.B. durch Hamann und Vico, für die Vernunft und Offenbarung keine Gegensätze darstellten.

Ich verstehe das kommunikative, auf gegenseitiges Verständnis zielende Handeln ebenfalls als das Wesen der Vernunft – aber auch als das der Offenbarung, oder zumindest der Offenheit zur Offenbarung als Voraussetzung jedes echten Dialogs. Die Darstellungen, die in apokalyptischen Texten reich vorhanden sind, müssen dahingehend dekodiert werden, nicht als wahre Offenbarung zu gelten, die diese Texte übermitteln, sondern als notwendig unzulängliche Bilder, die Widerruf erwarten. In diesem Fall erzeugt die Bewegung über jeden Diskurs und jede Repräsentation hinaus eine Offenheit, in der die Offenbarung, die zur Apokalypse führt, und die Vernunft, in ihrem Ideal der Vollständigkeit, gleichermaßen vollauf verwirklicht sind. Verwirklicht sind sie als eine Beziehung des Unwissens gegenüber dem Nicht-Geoffenbarten, aber ebendiese Beziehung ist ein tatsächliches Geschenk, das Vernunft begründet und alles offenbart als herkommend von etwas, das uns transzendiert.

Habermas lehnt Heidegger, Bataille, Foucault und Derrida ab, weil sie irrationale ästhetische und religiöse Motive verwenden, die die Vernunft verstellen und verraten.⁵³ Tatsächlich aber ist es – auch in Habermas' eigenem Ansatz – die unbegrenzte Offenheit der Vernunft, ihr innerstes kommunikatives Wesen, das ihre Stärke und Tugend ausmacht. Wir haben Blicke auf die geschichtliche Entwicklung dieser Vernunftkonzeption geworfen, wie sie zyklisch entstanden ist im Laufe wiederholter Aufklärungen in der Antike, im Mittelalter,

53 Vgl. Habermas, Diskurs der Moderne, bes. Kap. VI, VIII, IX, VII.

in der Moderne: in Phasen, wenn Offenbarung und Vernunft einander sehr nah scheinen, besonders für Denker, die die Sprache (Logos) als das Medium der Enthüllung ansehen. Hamann betrachtet Vernunft als Offenbarung in der Sprache. In anderer Form teilt auch Vico diese Auffassung poetischer Sprache als theologischer Offenbarung und Enthüllung der Rationalität in einem. Das ist in der Tat die Art Vision, die ich zu restaurieren versuche über eine Vermittlung der Offenbarung mit der Vernunft durch die dichterische Sprache. Die Begriffe haben sich natürlich gewandelt in unserer Zeit; Autoren wie James Joyce haben uns ein neues Vokabular geschenkt, mit dem ich dieser Frage anderenorts nachgegangen bin.⁵⁴

Habermas betont des öfteren den entscheidenden Aspekt, dass Sprechende und ihre Äußerungen Geltungsansprüche erheben, die über ihre eigene Situiertheit und Kontexte hinausreichen. Sie nehmen eine Universalität in Anspruch, welche die besondere Zeit und den besonderen Raum transzendiert, an die ihre Bedeutung nichtsdestotrotz gebunden bleibt angesichts der pragmatischen Bedingungen eines jeden Sprechaktes. Obwohl Bedeutung sich ständig verschiebt, projiziert ihre Wahrheit etwas Endgültiges und Kontextunabhängiges. In die Intention der Aussage ist eine bedingungslos gültige Enthüllung gleichsam eingebaut, ein Moment der unbedingten Wahrheit im Zentrum des Prozesses der Suche nach gemeinsamem Verständnis. Dies ist die Dimension, die als apokalyptisch anerkannt werden kann und soll: Das ist mein Anliegen.

Erst, wenn wir Offenbarung und sogar Apokalypse als möglicherweise gültig für uns selbst verstehen, werden wir fähig sein, sie als einen gültigen Glauben auch für andere zu akzeptieren. Dieses potenzielle miteinander Teilen ist die rationale Natur des Verstehens und die Bedingung seiner Universalität. Insofern schließt Rationalität die Offenheit für Offenbarung nicht aus, sondern verlangt sie. Die Barrieren gegenüber einem solchen Verständnis niederzureißen ist für wirkliches Verstehen und gegenseitige Akzeptanz entscheidend, im Gegensatz zu kalkulierten Strategien gegenüber den eigenen Opponenten, ganz zu schweigen den Feinden oder sogar „natürlichen Feinden“, wenn die Kluft in Verständigung und gegenseitiger Akzeptanz unüberwindbar scheint. An diesem Prospekt und Potential hängen die Möglichkeiten für Frieden in unserer heutigen Welt. Frieden kann nicht gestiftet werden durch eine dominierende Macht, die zu einer einheitlichen Ordnung verpflichtet, sondern nur durch die Offenheit für eine Transzendenz all unseren Strebens nach Ordnung. Meine Überzeugung basiert auf dieser Vision des Wesens rationaler Universalität als offen für „Offenbarung“ – Offenbarung im beschriebenen Sinne Negativer Theologie. Das schließt die Anerkennung einer notwendigen Offenheit gegenüber einer unbedingten Autorität ein, die keiner von uns definieren noch kontrollieren kann, die uns

54 Vgl. Franke, William, *Primordial Sacrifice, Typology and the Theological Vocation of Literature. Extending Gian Balsamo's Interpretation of Joyce and Christian Epic*, in: *Literature and Theology* 20/3 (2006) 251-268.

aber alle bedingt. Einige mögen diese Autorität ethisch verstehen, andere als Grenzbedingungen der Natur, wieder andere in Begriffen geoffenbarter Religion. Aber alle müssen schließlich die Relativität ihrer eigenen Begriffe anerkennen, welche das auch immer seien.

Vernunft und Offenbarung sind vermeintlich alte Antagonisten, die von einem Zeitalter zum anderen um die Seele der westlichen Kultur wetteifern. Die Schwünge des Pendels gehen von klassischer zu hellenistischer Antike, vom Mittelalter zur Renaissance, von der Moderne zu den verschiedenen postmodernen Gegenbewegungen, die sie provoziert. Die Einsicht, die ich hier zu entwickeln versucht habe, ist die, dass Vernunft wie Offenbarung in ihrer innersten, eigentlichen Natur unbegrenzte Offenheit fordern, besonders kommunikative Offenheit für andere und für das nicht reduzierbare Andere. Beide sind zu einer vollständigen Enthüllung beauftragt, gleich, ob diese als Wahrheit oder als Apokalypse geschildert wird, die von keinem endlichen Individuum und keiner bestimmten Gruppe oder Kultur verstanden werden kann. Nur in der Offenheit anderen gegenüber, und damit als Bereitschaft, verändert und bereichert zu werden, kann diese unbeschränkte Enthüllung offen für die Totalität bleiben, die sie blindlings ins Auge fasst. In dieser Offenheit für eine vollständige, uneingeschränkte Offenlegung von allem stimmen Vernunft und Offenbarung überein und kommen sie praktisch zur Koinzidenz. Völlige Offenheit für unbeschränkte Einsicht und Enthüllung ist das Ziel, das Vernunft wie Offenbarung gleichermaßen anstreben.

Reflektiert und vollständig durchdacht, entleert sich Vernunft wie Offenbarung allen bestimmten Inhalts und aller Thesen und wird zu reiner Offenheit für das, was sie nicht zu fassen noch zu definieren vermag. Dies ist die äußerste Grenze, an der Vernunft, pragmatisch betrachtet, zur Koinzidenz mit der Offenbarung gelangt: Und beide sind umgrenzt von der Apokalypse. „Apokalypse“ als endgültige oder totale Enthüllung kann als Grenzfall angesehen werden, als regulatives Ideal oder Ziel der Offenbarung wie der Vernunft – der Punkt, an dem der Seele nach dem Tode alles geoffenbart oder der vollständig aufgeklärten Vernunft alles enthüllt wird. Das ist die Vision der philosophischen Vernunft an ihrem Ursprung bei den Vorsokratikern und erneut bei ihrer Wiederentdeckung durch Anselm, wie auch in ihrer mystischen Metamorphose durch Meister Eckhart. Aber Habermas versteht die Vernunft in wesentlich modernen Begriffen, und in der Moderne tendiert die Apokalypse dazu, unverständlich zu werden – solange sie nicht negativ verstanden wird.

Die modernen Philosophien, die sich auf das Postulat des Subjekts gründen (Descartes' „je pense“, das zu Kants transzendentelem Subjekt der Apperzeption führt), wurden einstimmig zur Sackgasse erklärt von Philosophen wie Heidegger, Foucault und Derrida, die der Moderne sehr kritisch gegenüberstehen und die Prämissen des postmodernen Denkens aufgerichtet haben. Habermas stimmt mit ihnen bezüglich der Sackgasse eines Denkens, das sich auf das individuelle Subjekt gründet, überein. Dennoch ist er unzufrieden mit ihrer pauschalen Ver-

werfung des Gesamtprojekts der Moderne mit seinem Ziel einer rational regierten Gesellschaft und versucht, dieses seiner Sicht nach „unvollendete“ statt gescheiterte Projekt auf einer anderen Grundlage, der der kommunikativen Vernunft, zu rekonstruieren.⁵⁵ Er schlägt vor, das epistemologisch und metaphysisch objektiviert Subjekt, für das die Welt ein träges, entzaubertes Objekt darstellt, zu ersetzen durch eine interpersonale, sprachlich erzeugte, physisch verkörperte und geschichtlich positionierte *Intersubjektivität*. Eine solche Intersubjektivität kann nicht objektiv lokalisiert sein oder mit einem beliebigen singulären Ding oder Individuum identifiziert werden; sie findet vielmehr im sozialen Prozess der Kommunikation statt. Mit solchen Mitteln sucht Habermas einen anderen Ausweg aus der subjektzentrierten Philosophie als die Kritik der Metaphysik (Derrida) oder die Theorie der Macht (Foucault) oder die Unterwerfung unter das Geschick des Seins (Heidegger), einen alternativen Weg, der die Modernität mit ihrem Streben nach einer rationalen, universalen menschlichen Gesellschaft nicht aufzugeben braucht.

Gegen die postmodernen Theoretiker vertritt Habermas eine andere Kritik des Logos – durch intersubjektives Verständnis, das geschichtlich bestimmt, an den Körper gebunden und sprachabhängig ist. Habermas' wesentliche Einsicht ist, dass Rationalität, sofern nicht nur rein formal verstanden, von keiner direkten Beziehung zwischen Propositionen und Tatsachen objektiv definiert werden kann. Sie ist kommunikativ; sie hängt vom gemeinsamen Verständnis ab. Ich würde darüber hinaus darauf hinweisen, dass es keine objektiven Grenzen dessen gibt, was als rational zu gelten hat. Die äußere Grenze des Rationalen kann nur als die geistige Aufgeschlossenheit bestimmt werden, die offen bleibt für die Suche nach echtem Verständnis mit anderen darüber, wie die Welt verstanden werden soll: Das erfordert Verständnis dafür, wie andere ihre Welt tatsächlich verstehen. Hier kommt unweigerlich eine apokalyptische Dimension ins Spiel hinsichtlich dessen, was die Parameter unserer Welt überschreitet. Man muss die Gründe anderer für ihren religiösen Glauben zu verstehen versuchen oder sie zumindest berücksichtigen. Ebendies ist das Wesen der Rationalität und nicht ihr Gegenspieler. Habermas hat uns den Weg zu einem solchen Verständnis gewiesen, aber er hat ihn zum Teil auch eingengt auf eine Weise, die nicht unbedingt allgemeingültig oder auch nur rational ist.

Für Habermas reduziert z.B. rituelle Praxis den Grad kommunikativer Freiheit. Sie stellt ihm kein uneingeschränktes, sondern zumindest zum Teil erzwungenes kommunikatives Verhalten dar. Er übersieht dabei das Ausmaß, in dem bereits das Alltagsverhalten – auch auf der unbewussten Ebene – an Rituale gebunden ist, denen sich Vernunft niemals zur Gänze entziehen kann. Die „natürliche Sprache“, auf die Habermas sich als Medium allen rationalen Handelns beruft, ist de facto bereits aus sich selbst heraus unwiderruflich ritualisiert. James Joyce

55 „Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie – kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft“, Habermas, Diskurs der Moderne, Kap. 11.

hebt das beispielhaft hervor insbesondere mit der negativen „nat language“ von *Finnegans Wake*.⁵⁶

Habermas betont die historische Situiertheit der Vernunft. Tatsächlich ist die Wahrheit jedoch (wie exemplarisch die Kreuzigung Christi zeigt), dass Vernunft nicht *nur* in Geschichte als ihrem allumfassenden Kontext eingebunden ist, sondern dass Geschichte selbst strukturell offen für Widerspruch und Umkehr ist, offen für die Entleerung dessen, was ihre Bedeutung zu sein schien oder für den Umsturz durch „apokalyptische“ Umbrüche. Geschichte und Gesellschaft bieten keinen soliden Boden für kommunikatives Handeln und Interpretation. Wessen Geschichte und welche Art oder welche Ebene der Gesellschaft? Auch diese Ideen öffnen sich einer unendlichen Unbestimmtheit.

Habermas verfehlt die wesentliche Gebrochenheit der Vernunft, trotz aller Bemühungen, die Bedingtheit der Vernunft durch Sprache, Verkörperung und Enkulturation in Geschichte anzuerkennen. Nur in der Offenheit der Vernunft der Offenbarung gegenüber manifestiert sich ihre Erkenntnis der Unmöglichkeit ihrer Selbstbegründung. Diese Erkenntnis macht die Vernunft nicht unbrauchbar, im Gegenteil. Sondern sie schreibt das Unvermögen der Vernunft zu absoluter Selbstbegründung ihren grundlegenden Funktionen zu. Ist dieser Mangel an Selbstgenügsamkeit erst einmal anerkannt, macht die kritische Fähigkeit der Vernunft, diesen Mangel an absoluter Fundierung in allen Diskursen darzulegen – beginnend beim Präsens ihres eigenen Diskurses über sich selbst – die Vernunft für die menschliche Gemeinschaft absolut unentbehrlich bei ihrem Versuch, unvermeidliche und nahezu unaufhebbare Unterschiede zu verhandeln. Eine solche Vernunft, die grenzenlos selbstkritisch ist, erkennt, dass kein menschliches Bezugssystem hinlänglich sein kann, sondern nur die Offenheit aller Bezugssysteme für das, was sie übersteigt. Das muss die Offenheit auch der „Apokalypse“ gegenüber einschließen, weil keine Möglichkeiten legitimer Weise ausgegrenzt werden können nur auf der Basis endlicher, menschlicher Gründe oder aufgrund dessen, was bislang der Fall war.

Nur eine Vernunft, die sich völlig verloren und aufgegeben hat, kann wiedergefunden werden als Vernunft mit einer weiterhin uneingeschränkten kritischen Aufgabe, die für die menschliche Gemeinschaft unentbehrlich bleibt. Der Logos stirbt und muss wieder auferstehen, all seine endlichen Sicherheiten preisgegeben habend und von daher – durch seine Wunden – der Unendlichkeit offen. Dieses christliche Narrativ erweist sich als bezwingende, kaum zu umgehende Interpretation des Wesens der Vernunft als ihrer Geschichte verbunden und als sterblich, d.h. als nicht abstrahierbar von den sterblichen Wesen, die sie gebrauchen. Das ist die Einsicht, auf die Habermas' Revision der Rationalität der Aufklärung sich letztlich gründet, aber er ist dieser Einsicht nur teilweise ge-

56 Diese Idee verfolge ich weiter in: Franke, William, *Linguistic Repetition as Theological Revelation in Christian Epic Tradition. The Case of Joyce's Finnegans Wake*, in: *Neophilologus* 90/1 (2006) 155-172.

folgt in ihrer eigenen dialektischen Unterminierung auch der säkularen, anti-theologischen Prämissen einer *bestimmten* Aufklärung.

Habermas bietet eine notwendige Art Kritik der Philosophie (oder Negativen Theologie) der Offenbarung, die gegen die Missbräuche der Mystagogie schützt. Wenn Philosophen wie Heidegger sich von der Verantwortung für rationale Kontrolle freisprechen, kann blinde Gewalt zur Macht emporsteigen. Daran erinnert Heideggers eigene anrühige Geschichte in der NS-Zeit nur zu gut. Das hilft uns zu verstehen, warum Habermas sich verpflichtet fühlt, die Grenzen der Vernunft so aufzurichten, dass die Präentionen der theologischen Offenbarung ebenso ausgeschlossen bleiben wie andere Formen irrationaler ästhetisch-mystischer Visionen, wie z.B. bei Nietzsche.⁵⁷ Aber Habermas vergisst eine apokalyptische Dimension der Gewalt, der die Menschen auch als rationale Agenten ihres Handelns in ihrer Geschichte unterliegen. Diese Gewalt ist seit Anbeginn der menschlichen Gesellschaft mit der Göttlichkeit verbunden worden. Es gibt keinen Grund [*reason*] für sie. Sie ist der Vernunft [*reason*] nicht zugänglich. Dennoch zeigt sie sich historisch immer wieder. Und ihr wird für gewöhnlich mit rituellen Akten des Exorzismus und des Opfers begegnet. Wiederholung, Ritual und das Opfer mit seiner Gewalt können von der Vernunft nicht angemessen bewältigt werden. Durch sie enthüllt die Geschichte im Lichte theologischer Konzepte, was die Vernunft auf der Basis ihrer eigenen Ressourcen nicht versteht.

Habermas verdunkelt drastisch das Licht der Einsicht, das das Konzept der kommunikativen Vernunft ausstrahlen könnte, indem er seine diskursive Ethik nicht für eine tiefere Dimension der Negativen Theologie öffnet.⁵⁸ Sein Denken reicht nicht tief genug hinab in die Dilemmata der Suche nach gemeinsamem Verständnis mit anderen bezüglich unserer Behauptungen über das, was wirklich ist. Es geht nicht einfach darum, „Übereinstimmung“ zu erreichen, auch wenn dieses Ziel und Ideal bereits den Begriffen von Sprache und Kommunikation innewohnen mag.⁵⁹ Ich halte Habermas' Fassung kommunikativer Vernunft in Begriffen der Übereinstimmung über etwas in der Welt für zu eng. Vernunft wird nicht notwendiger Weise nur dann kommuniziert, wenn wir dasselbe denken oder behaupten. Divergenz ist genauso ein Teil der Kommunikation wie

57 Eine reiche Quelle der Einsicht in diese und andere Aspekte des apokalyptischen Denkens findet sich bei: Balthasar, Hans Urs von, *Apokalypse der deutschen Seele*. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen 1-3, Einsiedeln 1998 [Salzburg 1937-1959].

58 Zu dieser Weigerung vgl. Habermas, Jürgen, *Kommunikative Freiheit und Negative Theologie*. Fragen für Michael Theunissen“, in: ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Philosophische Essays, Frankfurt 1997.

59 Für Habermas ist das, was rationale Gründe auszeichnet, definiert durch das Zustandekommen einer nicht-erzwungenen Übereinstimmung [agreement] hinsichtlich der Gültigkeit bestimmter Propositionen über die Dinge der Welt. Demzufolge gilt: „Die Konzepte des Sprechens und der Verständigung interpretieren sich wechselseitig“. Sein formelhaftes Prinzip lautet: „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne“. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1, 387.

Konvergenz. Kommunikation beinhaltet Dissonanz und Abweichung ebenso wie Verbindung und Einigung. Ihr gemeinsamer Nenner ist die Öffnung dem Anderen gegenüber. In „Kommunikation,“ die nicht nur einen Austausch von Information darstellt, gibt es gewöhnlich einen komplexen Sinn des Miteinander-Teilens von etwas, das sich nicht präzisieren lässt und das unvermeidlich dazu neigt, sich zu verändern und dadurch jeder Formulierung zu entkommen. Es ist daher auch als „Argument“ nicht hinlänglich beschrieben. Propositionen und Argumente decken nur eine Ebene der Bedeutung ab. Sie sind weder alles, was überhaupt mitgeteilt wird, noch notwendiger Weise das, was am tiefgehendsten im interkulturellen Dialog und Austausch mitgeteilt wird. Der Diskurs neigt eher dazu, eine Wahrheit zu *bezeugen*, die erfahren wurde, aber durch die Maschen der argumentativen Sprache schlüpft.⁶⁰

Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns öffnet den Anspruch auf Gültigkeit und Wahrheit für seine pragmatischen Bedingungen im Ausdruck der Sprecher-Intention, in der Entsprechung mit der Welt der Tatsachen und in den Beziehungen, die mit den Zuhörern etabliert werden. Kommunikatives zielt im Gegensatz zu strategischem Handeln auf eine Verständigung mit anderen über etwas in der Welt. Rationalität ist durch diesen Prozess definiert. Sie ist intersubjektiv und nicht die Eigenschaft eines einzelnen Geistes oder Bewusstseins. Aber das verlangt ein gewisses Maß an Vertrauen darauf, dass das Handeln und Verhalten, welches Verständigung zu bezeugen scheint, tatsächlich aus demselben Verständnis bei Sprechenden und Zuhörenden hervorgeht. Vertrauen ist daher nötig, um ein gemeinsames Verständnis zu etablieren oder auch nur zu suchen. Mein Punkt ist, dass Rationalität, als gemeinsames Verstehen genommen, nie einfach gegeben ist, sondern erzeugt wird durch das Vertrauen darauf, dass eine Übereinkunft der Beteiligten möglich sei. Das kann nie definitiv bewiesen werden und bleibt stets weiterer Bestätigung bedürftig. Es steht der Zukunft offen. Auch wenn wir gemeinsame Projekte erörtern, die nur dank Übereinstimmung in bestimmten Punkten zustande kamen, könnten wir später erfahren, dass es Missverständnisse dort gab, wo wir glaubten, einander verstanden zu haben. Wir handeln trotzdem im Vertrauen, dass unser gemeinsames Verständnis ausreicht, um wenigstens die Erledigung bestimmter Projekte zu gestatten.

In Habermas' Perspektive und derjenigen der Aufklärung, wie er sie konstruiert, müssen wir die Kontrolle unseres Lebens und unserer Geschichte übernehmen, um sie rational entsprechend den höchsten menschlichen Gütern zu gestalten. Die apokalyptische Perspektive ist die umgekehrte. Sie besagt, dass wir Kontrolle aufgeben müssen, um einem Ereignis zu genügen, das von jenseits unserer Sphäre kommt. Auch wenn wir energisch handeln müssen, wird dieses

60 Das ist im Wesentlichen die Kritik, die Hermann Düringer, *Universale Vernunft*, im Schlussargument des Buches übt. Er unterscheidet zwischen objektiver und subjektiver Vernunft. Letztere sei dem Wesen nach „Bekanntnis“, und Habermas übergehe oder annulliere ihre notwendige Rolle im rationalen Gesamtprozess. Ebd. 343ff.

Handeln vergeblich sein ohne die Anerkennung dessen, worüber wir keine Kontrolle haben. Das beinhaltet nicht nur die Anerkennung notwendiger Beschränkungen außerhalb der Vernunft, die Habermas und andere Aufklärer sicherlich einräumen. Es verlangt auch eine Anerkennung, die Autorität überwindet und einen Raum schafft für ein Anderes völlig jenseits von allem, was wir in menschlichen Begriffen definieren oder ordnen könnten. Eine solche Offenheit und Bereitschaft, behaupte ich, ist für unverfälschte Kommunikation auch auf nur menschlicher Ebene unentbehrlich. Sie ist ein notwendiger Schutz gegen die Verabsolutierung der Maßstäbe des eigenen Denkens. Ohne sie sind wir dazu verurteilt, Supermächte zu haben, die unilateral zu diktieren versuchen, was für alle richtig ist, und daneben Diktatoren, die gleichgültig für alles andere außer ihrer eigenen Macht sind.

Habermas' Theorie fasst keinen Grund oder *telos* für das kommunikative Handeln neben der Gesellschaft und ihrem Streben nach dem menschlichen Wohl und der Vervollkommnung ins Auge. Aber es ist schwer zu verstehen, wie eine solche Theorie es vermeiden kann, aus der Gesellschaft ein Götzenbild als letzten Ausweg, Quelle und Zweck allen Handelns zu machen. Tatsächlich hat auch Habermas ein Absolutes oder einen letzten Bezugsrahmen, der die Vernunft von außen umschreibt. Er nennt ihn Gesellschaft. Sie ist nicht grob verdinglicht: Habermas versteht Gesellschaft als kommunikative Konstruktion. Doch der Sinn für Verantwortung der Gesellschaft gegenüber ist in Wirklichkeit eine Grenzbedingung der Vernunft: Ohne ihn wüsste Vernunft nicht, wie und wozu sie funktionieren soll. Wenn dann Gesellschaft als endlich konzipiert wird, wird sie zum Götzen. Wird sie als unendlich konzipiert, wird sie in Wirklichkeit theologisch. Sie ist dann kein Objekt menschlicher Erkenntnis, sondern eine höhere Instanz, die alles menschliche Wissen transzendiert und doch bedingt. Wenn Habermas sich dem Theologischen verschließt, beschränkt er die Vernunft und beraubt sie ihrer Freiheit, die ganze Breite ihrer Kräfte zu explorieren – oder ihre unbewältigten Passionen zu erdulden – ohne artifiziell errichtete Beschränkungen. Er macht Vernunft ferner unweigerlich zum Instrument einer Ideologie, zu einer *Idolatrie* des Gesellschaftlichen.

Wir machen nahezu unausweichlich irgendeine Idee zum Fundament, zu Gott, zum Abgott. Die Theologie ist der am weitesten entwickelte Diskurs, der die Erfahrungen ungezählter Epochen in einer Weisheit zusammenträgt, welche die Idolatrie zurückweist durch die kritisch-dialektische Macht der vernunftgetragenen Reflexion. Habermas' soziale Philosophie der Moderne dient vielleicht einem ähnlichen Zweck, aber das ist nur ein Grund mehr dafür, sie diesem theologischen Erbe der menschlichen Kultur nicht zu entfremden. Sie bleibt unversöhntes, entfremdetes Denken, solange sie nicht einen Aspekt ihrer selbst in der theologischen Offenbarung wiedererkennen kann. Die unbedingte freie Natur der menschlichen Vernunft, die Habermas und die Aufklärung prinzipiell bestätigen wollen, ist selbst unendlich und theologisch im von mir vertretenen Sinne. Diese Dimension aus ihrem Ganzen zu verbannen, kommt einer Art *sac-*

rificium intellectus gleich. Ironischerweise ist genau dies, was Habermas unbedingt vermeiden will.

Es ist entscheidend, der Reifizierung dieses letzten Grundes der Kohäsion zu widerstehen, ob er sozial oder theologisch konstruiert wird. Theologie als Diskurs gründet auf der Auslöschung von Idolatrie auch inmitten ihrer selbst: Besonders als *Negative* Theologie hat sie den epistemologischen Fallen der Verdinglichung der Objekte des eigenen Glaubens die größte Aufmerksamkeit geschenkt.⁶¹ Hinzu kommt die Dichtung als ein Diskurs, der die inhärente Tendenz der Sprache zu Objektivierung und Reifizierung aufbrechen kann. Natürlich objektiviert Dichtung selbst und produziert Vorstellungen, eine Vergegenständlichung von Gefühlen, Intuitionen und Gedanken in Sprache. Aber wie besonders eine Dichtung wie die Paul Celans zeigt, ist sie auch die Aufhebung dessen, was sie erschafft. Sie legt Sprache auf einer Ebene der Kreativität frei, die der Bezeichnung von fixen Objekten vorausgeht. Die Welt Homers ist wunderbar geschildert in all ihren exquisiten Details, dennoch sind ihre Darstellungen nicht per se Objekte, sondern Offenbarungen einer anderen Welt, der Welt der Götter wie der einer idealisierten Gesellschaft vergangener Zeitalter. Die Magie der Dichtung liegt in ihrer Fähigkeit, eine nicht-objektive oder imaginäre oder sogar göttliche Welt als wirklich erscheinen zu lassen – *als ob* sie real gegenwärtig wäre. Dichtung demonstriert dadurch ihren Zugang zu einer Welt, die allen realen Objekten und der gewöhnlichen Realität *vorausgeht*.

Die frühesten Zeugnisse der Aufklärung in Griechenland, beginnend mit der *Odyssee*, zeigen die Vernunft unter dem Zeichen Apolls als in und mit theologischen Darstellungen geboren. Dieselbe Lehre muss aus der Wiedergeburt der Vernunft im Mittelalter mit Anselm und erneut im 18. Jahrhundert mit Vico und Hamann gezogen werden. In all diesen Inkarnationen versteht sich die Vernunft wesentlich als theologische Offenbarung. Sie ist universal und universal kommunizierbar. Und sie ist es kraft ihrer Offenheit für das, was höher ist als sie selbst und ihre eigene Dunkelheit erleuchtet. Dieses rational unbegreifbare Andere bricht in die Selbsteinschließung der Vernunft mit dem Blitz der Apokalypse ein.

61 Besonders aufschlussreich an diesem Punkt ist: Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*. Cinque études, Paris 1977.