

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Joas, Hans

Im Bannkreis der Freiheit

Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche

© Suhrkamp Verlag

978-3-518-58758-4

SV

Hans Joas

Im Bannkreis der Freiheit

Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2020

© Suhrkamp Verlag Berlin 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des
öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie,
Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektro-
nischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58758-4

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung: Hegels Freiheitsphilosophie und ein blinder Fleck des heutigen Hegelianismus	14
Teil I	
Ein neues Verständnis von Religion am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts	45
1 Einführung	47
2 Die Selbständigkeit der Religion: Ernst Troeltsch	79
3 Säkulare Heiligkeit: Rudolf Otto	99
4 Evidenz oder Evidenzgefühl?: Max Scheler	126
Teil II	
Säkularisierung und moderne Freiheitsgeschichte	151
1 Einführung	153
2 Die Sakralisierung der Demokratie: John Dewey	172
3 Posttotalitäres Christentum: Alfred Döblins Religionsgespräche	199
4 Die Kontingenz der Säkularisierung: Reinhart Kosellecks Geschichtstheorie	224
5 Die säkulare Option, ihr Aufstieg und ihre Folgen: Charles Taylor	250

Teil III

Die Suche nach einer anderen Freiheit 273

1 Einführung 275

2 Eine deutsche Idee von der Freiheit? Cassirer und
Troeltsch zwischen Deutschland und dem Westen . . . 293

3 Verdankte Freiheit: Paul Tillich 330

4 Normenraster und Heilige Schrift, Theonomie und
Freiheit: Paul Ricœur 363

5 Kommunikative Freiheit und Theologie der Befreiung:
Wolfgang Huber 381

Teil IV

Das Projekt einer historischen Religionssoziologie 401

1 Einführung 403

2 Religion ist mehr als Kultur: H. Richard Niebuhr 428

3 Das Christentum und die Gefahren der
Selbtsakralisierung: Werner Stark 463

4 Weberianischer als Weber?: David Martin 501

5 Religiöse Evolution und symbolischer Realismus:
Robert Bellah 531

6 Religion und Globalisierung: José Casanova 555

Schluß: Globalgeschichte der Religion und moralischer

Universalismus 578

Nachweise 607

Literatur 609

Namenregister 651

Sachregister 659

Was mich betrifft, so bezweifle ich, daß der Mensch jemals eine völlige religiöse Unabhängigkeit und eine vollkommene politische Freiheit ertragen kann, und ich bin geneigt zu denken, daß er, ist er frei, gläubig sein muß.

Alexis de Tocqueville

Vorwort

Wie verhalten sich die Geschichte der Religion und die Geschichte der politischen Freiheit zueinander? Groß und unübersichtlich ist die Vielfalt der Auffassungen, die es dazu in der Philosophie, den Wissenschaften und der Öffentlichkeit gibt. Für viele ist die grandiose geschichtsphilosophische Synthese Hegels, in der eine Teleologie hin zum Christentum und in diesem zur politischen Freiheit entfaltet wird, trotz aller Revisionen bis heute von größter Orientierungskraft. Selbst für diejenigen, die Hegel im Sinne von Marx weiterdenken, gilt meist, daß sie wesentliche Bestandteile dieser Synthese beibehalten. Für andere ist Nietzsches schneidende Kritik des Christentums und seine Ablehnung der modernen politischen Freiheitsordnung, ebenfalls trotz vielfältiger Reserven, ausschlaggebend für ihr eigenes Denken.

Seit vielen Jahren bemühe ich mich um eine Alternative zu diesen Denkweisen. Neben der Beschäftigung mit dem amerikanischen Pragmatismus als der philosophischen Grundlage einer solchen Alternative und mit meinen Büchern zu einer allgemeinen Handlungstheorie, zur Entstehung der Werte, zur Geschichte der Menschenrechte und der Religion, zu Krieg und Gewalt habe ich immer auch Ausschau gehalten nach weiteren »Freunden in der Geschichte« (wie der große konfuzianische Philosoph Mencius dies nannte), das heißt Denkern der Vergangenheit und Gegenwart, deren Schriften von bleibender inspirierender Kraft sind und für die vorschwebende Alternative zu Hegel und Nietzsche wichtige Ansatzpunkte liefern.

Das vorliegende Buch hat seinen Ursprung in der Idee, die so entstandenen Porträts wichtiger religionstheoretischer Denker

und Gelehrter des zwanzigsten Jahrhunderts und in unserer Zeit zusammenzustellen und durch weitere zu ergänzen. Sie sollten aber nicht nur aneinandergereiht werden, weil dies den Eindruck von Zufälligkeit vermitteln würde, sondern es soll deutlich werden, daß sich hier eine eigene Tradition identifizieren läßt. Zahlreich sind in der Tat nicht nur die Parallelen, die so ins Auge treten, sondern auch die Einflüsse und Querbezüge zwischen den verschiedenen denkerischen Ansätzen. In der Einleitung zum Buch und in den Einführungen zu seinen vier großen Teilen wird der zunächst vielleicht schwer erkennbare Faden, der sich durch die einzelnen Darstellungen zieht, sichtbar gemacht.

Das Resultat dieser Bemühungen ist ein Mittelding zwischen Monographie und Aufsatzsammlung. Wenn ein literarischer Vergleich nicht als unpassend erscheint, könnte man sagen, es handle sich bei diesem Buch weder um einen Roman noch um eine bloße Sammlung von Erzählungen, sondern eher um einen Zyklus von Novellen, durch den aber ein ganzheitliches Bild entstehen soll.

Dieses Vorgehen hat gewiß Vorzüge, fordert aber auch einen Preis. Zu den Vorzügen rechne ich, daß es nicht in eine fiktive Ordnung gebrachte, vorab schematisierte Argumentationen sind, mit denen ich mich auseinandersetze, sondern individuelle denkerische »Totalitäten« samt ihrer je historischen Einbettung und spezifischen Genese. Dieser »ganzheitliche« Blick scheint mir nicht zuletzt gut geeignet, die Lebendigkeit dieses Denkens in seiner jeweiligen Form und intellektuellen Konstellation zu unterstreichen. Es mag auch schlicht ein praktischer Vorteil sein, daß damit die einzelnen Kapitel auch je für sich lesbar bleiben und kein Zwang besteht, sie in genau der Reihenfolge durchzugehen, in der sie hier angeordnet sind.

Doch sind auch einige Einschränkungen, die aus diesem Vorgehen folgen, nicht zu verschweigen. Die wichtigste ist, daß sich die verstreuten Andeutungen über eine alternative Geschichtserzählung nirgends, auch nicht im Ausblick des Schlußteils, zu-

sammenhängend dargestellt finden. Diese Aufgabe muß einer zukünftigen Arbeit vorbehalten werden, für die insbesondere meine Bücher zur »Macht des Heiligen« und der Entstehung des moralischen Universalismus in der sogenannten Achsenzeit sowie zur Geschichte der Menschenrechte bereits Bausteine liefern. Ein weiterer Nachteil ist, daß hier zwar Denker und Gelehrte behandelt werden, für deren Selbstverständnis es wichtig ist, weder Hegelianer noch Nietzscheaner zu sein, daß aber von einer angemessenen Darstellung Hegels und Nietzsches selbst in ihrer eigenen Komplexität nicht wirklich die Rede sein kann. Es geht mir hier nicht darum, der unübersehbaren Interpretationsliteratur zu diesen beiden Denkern einen weiteren Titel hinzuzufügen. Der Zweck, den ich hier verfolge, ist vielmehr, Alternativen zu ihnen vorzustellen.

Chance und Risiko dieses Vorgehens sind ineinander verstrickt. Manche werden es bezweifeln, daß die Beschäftigung mit vergessenen oder wenig bekannten Autoren sich lohnen könne, zumal diese hier oft aus den Disziplinen Theologie und Soziologie kommen, die in der Gegenwart eher als sinkende Schiffe wahrgenommen werden. Andere werden die Intuition teilen, daß sich in den Schriften zum Beispiel von Ernst Troeltsch und Paul Tillich, H. Richard Niebuhr und Paul Ricœur, David Martin und Robert Bellah sowie bei dem durchaus stark an Hegel anknüpfenden Charles Taylor Einsichten finden, die von einem erneuerten Hegelianismus (oder Nietzscheanismus) abweichen oder über diesen hinausgehen. Es gibt zwischen diesen Denkern auch bemerkenswerte Einflußbahnen und Zusammenhänge akademischer Karrierewege, die den Eindruck verstärken, man könne hier in der Tat von einer verdeckten Tradition sprechen. Am Beispiel Paul Tillichs läßt sich dies rasch veranschaulichen. Tillich, der sich selbst als Schüler Ernst Troeltschs bezeichnete, wurde 1928 an die Frankfurter Universität berufen und sah sich dort als geistigen Nachfolger Max Schelers. Er war stark auch von Ernst Cassirer und Rudolf Otto beeinflusst. Als er zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft aus Deutsch-

land emigrierte, half ihm in den USA wesentlich H. Richard Niebuhr, der bereits vorher ein Buch Tillichs ins Englische übersetzt hatte. Tillich wurde später (in Harvard) zu einem der wichtigsten akademischen Lehrer Robert Bellahs. Auf seinem Chicagoer Lehrstuhl folgte ihm Paul Ricœur nach, der an ihn auch intellektuell anknüpfte. Ganz unzureichend wäre es, hier einfach an eine liberal-protestantische Tradition zu denken. Weder würden alle hier berücksichtigten protestantischen Denker sich mit dieser Kennzeichnung wohlfühlen, noch paßten die Ähnlichkeiten mit den nichtprotestantischen Autoren dann ins Bild. Noch viel wichtiger als der überkonfessionelle ist der disziplinübergreifende Charakter dieser intellektuellen Entwicklung. Um diesem gerecht zu werden, verwende ich den Begriff »Religionstheorie« in Analogie zum immer üblicher werdenden Begriff »Sozialtheorie«. Institutioneller Ort von Sozialtheorie und Religionstheorie ist nicht ein einzelnes Fach, auch nicht die Philosophie oder die Theologie. Gerade in den Überschneidungen der Fächer haben sich die Entwicklungen abgespielt, um die es mir in diesem Buch geht. Wenn aus dieser Intuition neue Argumentationen werden, ist sein Ziel erreicht.

Mein Dank für Anregung und Hilfe wird, sofern er sich auf einzelne Kapitel bezieht, jeweils dort geleistet. Zusätzlich möchte ich Torsten Meireis (Berlin) für die Gelegenheit danken, einige Teile des Manuskripts in seinem Oberseminar zur Diskussion stellen zu dürfen. Vor allem in der Bearbeitung der Einleitung haben mir seine Hinweise und die anderer Teilnehmer sehr genutzt. Hervorheben aber möchte ich an dieser Stelle, daß sich einige Kollegen und Freunde der Lektüre des ganzen Manuskripts unterzogen haben und deshalb besonderen Dank verdienen. Es sind dieselben drei, die mir schon 2017 bei meinem Buch *Die Macht des Heiligen* so großartig zur Seite standen. Wegen der schrecklichen Pandemie, die in der Schlußphase der Arbeit über uns alle hereinbrach, konnten ihre Rückmeldungen zu einer ersten Fassung mir nicht in persönlichen Treffen gegeben werden. Der Philosoph Matthias Jung (Koblenz) und der Sozio-

loge Wolfgang Knöbl (Hamburg) haben mir durch ihre kritischen schriftlichen Stellungnahmen sehr weitergeholfen. Der Berliner Theologe (und frühere evangelische Bischof) Wolfgang Huber und ich wollten auf den mündlichen Austausch nicht verzichten. Unser in drei rasch aufeinander folgenden Teilen geführtes, insgesamt mehr als achtstündiges Telefonat mit seiner Mischung von inhaltlicher Auseinandersetzung und gründlicher Arbeit am Text wird mir unvergessen bleiben.

Seit 2014 wird meine Arbeit durch die Porticus-Stiftung, seit dem 1. Januar 2016 zudem durch die Mittel des Max-Planck-Forschungspreises großzügig unterstützt, was ich an dieser Stelle erneut dankend hervorheben will. Meinem Mitarbeiter Jan Philipp Hahn bin ich für seine engagierte und sorgfältige Unterstützung dankbar, Eva Gilmer, Programmleiterin Wissenschaft im Suhrkamp Verlag, für ermutigende Kommentare und unübertrefflich sorgfältige Lektorierung und Christian Scherer für die im höchsten Maße erfreuliche Fortsetzung unserer bewährten Zusammenarbeit beim Korrekturlesen und für die Anfertigung der Register. Und schließlich, as ever, geht ein großer Dank an meine Frau Heidrun für die gedankliche Begleitung meiner Arbeit und ihre mein Leben tragende Nähe.

Einleitung: Hegels Freiheitsphilosophie und ein blinder Fleck des heutigen Hegelianismus

Dieses Buch beschäftigt sich mit einigen der bedeutendsten Gestalten der Religionstheorie des zwanzigsten und frühen einundzwanzigsten Jahrhunderts. Ihrer Auswahl liegt kein vorgängiger Maßstab zugrunde, der zu beurteilen erlaubt, wer das Prädikat »bedeutend« verdient und wer nicht. Die Entscheidung zur Berücksichtigung eines Denkers verdankt sich vielmehr einer forschenden Durchmusterung der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte und ist von der Intuition geleitet, daß jeder der berücksichtigten Autoren für die Fragen von hohem Rang und gegenwärtigem Interesse ist, die sich im Überlappungsbereich von Soziologie, Theologie, Philosophie und Geschichte in ihrer jeweiligen Beschäftigung mit Religion stellen und in diesen Fächern oder in der Religionswissenschaft behandelt werden. Schon der Begriff »Auswahl« klingt für das so zustande kommende Bild zu voluntaristisch. Entsprechend wird keinerlei enzyklopädische Vollständigkeit angestrebt und auf Proportionen zwischen den Konfessionen oder zwischen Gläubigen und den Verfechtern säkularer Weltbilder nicht geachtet; Vertreter anderer Religionen als der christlichen fehlen ganz. Da, wie sich zeigen wird, die Überwindung von eurozentrischen Sichtweisen zu den stärksten Motiven des Buches gehört, empfinde ich selbst das Fehlen nichtwestlicher Denker, christlicher und anderer, am stärksten als Beschränkung meines derzeitigen Kenntnisstands. Die Tatsache – das kann heute nicht unerwähnt bleiben –, daß alle Kapitel männlichen Denkern gewidmet sind, geht nach meinem besten Wissen und Gewissen nicht auf bewußte oder unbewußte Einseitigkeiten meiner Auswahl zurück, sondern auf die Geschichte selbst, die nicht nachträglich korrigiert wer-

den kann. Immerhin geben die Einleitungen zu den vier großen Teilen des Buches Hinweise auf weitere einschlägige Denker, die ich bereits an anderer Stelle ausführlich behandelt habe oder die erst noch durch umfangreiche weitere Forschung erschlossen werden müssten.

Es war hinsichtlich der Religionstheorie bereits die Rede von einem Überlappungsbereich verschiedener Disziplinen, der besonderes Interesse verdient. Auch hier steht nicht eine subjektive Entscheidung im Vordergrund, nicht eine abstrakte Vorliebe für Interdisziplinarität, als wäre diese notwendig zielführender als eine strikt disziplinäre Vorgehensweise. Leitend ist vielmehr die substantielle These, daß sich über Religion und Religionsgeschichte heute nicht anders reden läßt als im Zusammenhang mit den normativen Forderungen und der Geschichte der politischen Freiheit, und dies, nach einer welthistorischen Phase zunehmender Globalisierung, deren Zukunft heute unklar ist, notwendig in einem globalen Rahmen – also nicht begrenzt auf ein Land, einen Kontinent, eine Kultur oder eine Religionsgemeinschaft. Dieser Zusammenhang zwischen Religions- und Freiheitsdiskurs wird durch den Titel des Buches signalisiert. Das Gespräch über den Glauben ist, so behaupte ich, explizit oder implizit seit dem achtzehnten Jahrhundert in den »Bannkreis der Freiheit« eingetreten.

Mit diesem Ausdruck lehne ich mich an eine Formulierung an, die ich in dem ehrgeizigen Entwurf einer Gerechtigkeits-theorie gefunden habe, den der Philosoph Axel Honneth vor wenigen Jahren vorgelegt hat.¹ Dieser Entwurf versteht sich in wesentlichen Zügen als Wiederbelebung und Aktualisierung von Gedankengängen, die sich zuerst in der Rechtsphilosophie Hegels breit entwickelt finden. Gleich zu Beginn des ersten

1 Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011. Die Formulierung findet sich auch bei Martin Laube, »Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven«, in: ders. (Hg.), *Freiheit*, Tübingen 2014, S. 119-191, hier S. 119.

Hauptteils lesen wir in Honneths Buch, daß es heute beinahe unmöglich geworden sei, einen der Werte der Moderne zu artikulieren, ohne ihn zu einer bloßen zusätzlichen Facette der Idee individueller Autonomie zu erklären: »Wie durch magische Anziehung sind alle ethischen Ideale der Moderne in den Bannkreis der einen Vorstellung der Freiheit geraten, vertiefen sie bisweilen, verleihen ihr neue Akzente, aber setzen ihr nicht eine selbständige Alternative entgegen.«²

In einer Fußnote zu dieser Stelle verweist Honneth auf eine in dieselbe Richtung weisende Argumentation des kanadischen Philosophen Charles Taylor. Dies ist insofern irritierend, als bei Taylor, schlägt man die entsprechende Stelle nach,³ keineswegs davon die Rede ist, daß der Wert der Freiheit eine unbezweifelbare Hegemonie in der Konkurrenz der Werte errungen und diese Konkurrenz damit faktisch außer Kraft gesetzt habe. Taylor ging es vielmehr darum, die Moderne durch ein in sich pluralistisches und differenziertes, keineswegs widerspruchsfreies »Paket« von Wertorientierungen zu kennzeichnen. Dieses nötige die Individuen dazu, eigenständige Balancen zwischen den Werten zu finden, die alle in diesem Paket koexistieren, obwohl sie einander auszuschließen scheinen. Hegemonial ist nach Taylor also nicht ein bestimmter Wert, auch nicht der der Freiheit, sondern »ein Gefühl des Selbst, das sowohl durch die Kräfte der desengagierten Vernunft als auch durch die der schöpferischen Phantasie bestimmt wird«. Wir modernen Menschen seien alle »in die typisch neuzeitlichen Auffassungen von Freiheit, Würde und Rechten, in die Ideale der Selbsterfüllung und der Selbstäußerung sowie in die Forderungen des allgemeinen Wohlwollens und der universellen Gerechtigkeit verstrickt«.⁴ Keineswegs gehe es damit nur um Abschattungen des einen Ideals der Freiheit.

2 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 36.

3 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994, S. 868.

4 Ebd.

Dennoch würde auch Taylor vermutlich nicht bestreiten, daß im »Paket« moderner Werte das Freiheitsideal ein wichtiger Bestandteil ist und alle Orientierungsfragen in den Bannkreis dieses die Freiheit enthaltenden Wertkomplexes eingetreten sind.

In der kritischen Diskussion über Honneths Gerechtigkeitstheorie ist der Abstand zwischen Honneth und Taylor an diesem Punkt nicht unbemerkt geblieben. In einem besonders scharfsinnigen Beitrag geht Christoph Halbig sogar so weit, von einem »gerade entgegengesetzten Fazit« zu sprechen, das Taylor im Vergleich zu Honneth ziehe.⁵ Wichtiger aber noch als diese Beobachtung ist Halbigs Unterscheidung dreier denkbarer Lesarten der Bannkreis-These. Der Primat des Werts der Freiheit könne – davon war schon die Rede – *normativ* gemeint sein, in dem Sinne, daß in Wertkonflikten etwa zwischen Selbstbestimmung und Gleichheit immer zugunsten von Freiheit als Selbstbestimmung zu entscheiden sei. Der Primat könne aber auch *explanatorisch* gedacht sein, das heißt so, daß etwa »der Wert des menschlichen Subjekts in seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung liegt«,⁶ was allerdings keineswegs aus evidenten moralischen Intuitionen hervorgeht. Schließlich könne, so Halbig, der Primat sogar *ontologisch-semantisch* aufgefaßt werden. Das muß gemeint sein, wenn davon die Rede ist, daß alle anderen Werte der Moderne sich nur noch innerhalb des Freiheitsideals, als dessen Bedeutungskomponenten, verstehen ließen, was einen eigentlichen Wertkonflikt zwischen Freiheit und anderen Werten prinzipiell ausschließt.

Der kritische Nachweis der Vieldeutigkeit seiner Bannkreis-These gab Honneth eine Chance zur Klarstellung, die er in seiner Replik auch wahrnahm. Er betont dort, daß es ihm, den Absichten einer Gerechtigkeitstheorie entsprechend, nicht wirk-

5 Christoph Halbig, »Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit. Kritische Überlegungen«, in: Magnus Schlette (Hg.), *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*, Frankfurt/M. 2018, S. 53-72, hier S. 54, Anm. 8.

6 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 36.

lich um die Vielfalt der Werte gehe, die Individuen als leitend für ihr Leben ansehen, sondern nur um den Anteil, »der sich verallgemeinern lässt oder [...] der in den Bereich eines ›overlapping consensus‹ fällt, so dass von da aus Rückschlüsse auf die sozialen oder institutionellen Voraussetzungen einer für alle gleichermaßen möglichen Verwirklichung ihrer Freiheit gezogen werden können«. ⁷ Diese Klarstellung kann freilich auch als Rückzug auf die gewissermaßen orthodoxe Position einer liberalen Gerechtigkeitstheorie aufgefaßt werden, wie sie in John Rawls' epochalem Werk vorliegt. ⁸ Der Primat der Freiheit beschränkte sich dann auf die Vorstellung einer institutionellen Gewährleistung von »Freiheitssphären«, »die im gleichmäßigen Interesse von uns allen, den Mitgliedern moderner Gesellschaften, liegen, unabhängig von unseren je besonderen Zielen der Selbstverwirklichung«. ⁹ Ein Primat der Freiheit wäre dann nur im Sinn eines Gerechtigkeitsbegriffs gegeben, der von der Fragestellung der Gewährleistung gleicher Freiheit aus gedacht wird. Der hegelianische Ehrgeiz Honneths wäre dann aber unverständlich.

So einfach läßt sich die verwirrende Argumentationssituation also nicht auflösen. Damit würde man auch der Absicht Honneths, unterschiedliche Versionen von Freiheit zu denken und Wertkonflikte im öffentlichen Raum als Auseinandersetzungen über das richtige Verständnis von Freiheit zu deuten, nicht gerecht. Das wird um so deutlicher, wenn die geschichtliche Dimension einbezogen wird, die in einer Gerechtigkeitstheorie à la Rawls ja gar nicht notwendig, bei Hegel aber unverzichtbar ist. Ganz ausdrücklich nimmt der Hegelianer Honneth nämlich in dieser Hinsicht eine »teleologische Perspektive« ein, die er sogar als »unvermeidliches Element des Selbstverständ-

7 Axel Honneth, »Erwiderung«, in: Schlette (Hg.), *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar?*, S. 313-337, hier S. 319; zu Halbig's Kritik außerdem ebd., S. 328-334.

8 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1979.

9 Honneth, »Erwiderung«, S. 319.

nisses der Moderne«¹⁰ bezeichnet. Der Siegeszug des Freiheitsideals in der »westlichen Moderne« soll damit nicht als bloßes kontingentes und im Prinzip reversibles Produkt historischer Entwicklungen gedacht werden, sondern als ein Prozeß von universellem normativem Geltungsanspruch. Die Vieldeutigkeit der Bannkreis-These wiederholt sich allerdings an dieser Stelle. Empirisch ist die Rücknahme der Errungenschaften der Freiheitsgeschichte ja – wie nicht zuletzt die Geschichte des »Dritten Reiches« es unauslöschlich ins Gedächtnis gebrannt hat – nicht ausgeschlossen, und auch Honneth selbst müßte nicht gegen »kognitive Barbarisierung« polemisieren, wenn er solche Rückgängigmachung für empirisch ausgeschlossen hielte. Eine nicht empirisch, sondern rein normativ gemeinte Teleologie hat wohl tatsächlich vom Standpunkt derer, die eine Wertüberzeugung teilen, etwas Unvermeidliches an sich,¹¹ hat aber empirisch keinerlei Erklärungskraft. Und eine »semantische« These, der zufolge es schlicht nicht sinnvoll wäre, auch auf der Ebene einer normativen Theorie der Gesellschaft einen größeren Wertepluralismus zuzulassen, als Rawls und Honneth dies tun, wird mit dem schnellen Schritt zur Teleologie hin nicht eigentlich begründet.¹² Noch schärfer artikuliert Halbig das Bedenken, daß die Engführung auf den Wert der Freiheit zu einer »Verarmung moralischer Begründungsmuster« und zur inhaltlichen Verzerrung von Alternativen füh-

10 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 40.

11 Vgl. meine an Ernst Troeltsch angelehnte Argumentation zu einer »affirmativen Genealogie« in: Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, Kap. 4, bes. S. 174-195.

12 Halbig, »Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit«, S. 55. Zur Frage des Wertepluralismus, die im vorliegenden Buch nicht systematisch weiterverfolgt werden kann, und zum Denken des wichtigsten Vertreters einer solchen Position (Isaiah Berlin), vgl. unten, Teil III, Kap. 5 im Zusammenhang der Erörterung von Wolfgang Huber und die dort angegebene Literatur.

re¹³ – einer Konsequenz, die Honneth gewiß nicht beabsichtigt hat. Sie ergibt sich aber – so scheint es an diesem Punkt –, wenn im Anschluß an Hegel Ansprüche erhoben werden, für die es bei diesem metaphysische Hintergrundannahmen gab, die von Honneth allerdings ausdrücklich zurückgewiesen und überhaupt von kaum jemandem mehr ernsthaft vertreten werden. Es ist die Annahme eines sich in der Weltgeschichte selbst schrittweise verwirklichenden »Geistes«, die eine Teleologie der Freiheits- und Religionsgeschichte ermöglicht, aber heute ihre Nachvollziehbarkeit verloren hat.

Der Ausgangspunkt meiner bisherigen Überlegungen war die These, daß auch der Diskurs über Religion spätestens seit dem achtzehnten Jahrhundert in den Bannkreis der Freiheit eingetreten sei. Diese These ist letztlich unabhängig davon, ob sie im Sinne eines Wertpluralismus oder im Sinne eines Monismus des Werts der Freiheit vertreten wird; obwohl diese Unterscheidung immer wieder auftreten wird, ist sie im vorliegenden Zusammenhang nicht ausschlaggebend. Leicht ist anschaulich zu machen, was die wie auch immer verstandene Zentralstellung der Freiheit auf diesem Gebiet bedeuten kann. Der religiöse Glaube wird in den entsprechenden Diskussionen entweder als Hindernis für die politische Freiheit, als Mittel zur Aufrechterhaltung von Ungleichheit und Unterdrückung religionskritisch angeprangert oder umgekehrt, zumindest in der Form des Christentums oder der jüdisch-christlichen Tradition, gerade als Ermöglichungsbedingung politischer Freiheit verteidigt. Die religiöse Erfahrung selbst wird von manchen als eine der intensivsten Erfahrungen der Freiheit aufgefaßt, die Menschen zuteil werden kann – von anderen dagegen als krasse Form von Heteronomie, der Bereitschaft zur Unterwerfung unter imaginäre Schicksalsmächte. Ein und dieselbe religiöse Tradition kann, so wird argumentiert, zwar auf der Ebene der Lehre Freiheit begründen, als gelebte Praxis aber, etwa in engstirniger Moralität,

13 Ebd., S. 66.