

Habermas om teologi og filosofi

Lektor emeritus, dr.theol.

Troels Nørager

Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 bd. (Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2019. 1752 s. € 98 (indb.).

Abstract: This article seeks to give an overview and tentative evaluation of Jürgen Habermas's most recent book, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019). The introduction presents the author's overall intention of providing a genealogy of post-metaphysical thinking. The first section deals with Habermas's evolutionary perspective on religion as well as core elements of his philosophy and sociology. The second section outlines his view that the religious traditions of the so-called Axial Age have in common a tendency towards moralizing the sacred. The third section discusses Habermas's ideas on the relation between philosophy and theology, both historically and in contemporary thought. The conclusion presents some elements of a critique while also hailing this *opus magnum* as an outstanding and admirable achievement.

Keywords: Habermas – philosophy – theology – evolution – religion – faith – reason.

I. Introduktion

Brugen af store ord er forbundet med en dobbelt risiko: Der kan gå inflation i dem, eller de kan blive overgået af noget større og bedre. I 1981, da Jürgen Habermas udsendte *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, et tobindsværk på over tusind sider, var vi mange, der uden at tøve kaldte det for hans *opus magnum*.¹ Ingen kunne forestille sig, at han knap fire årtier senere, i en alder af 90 år, skulle berige os med et værk, der i henseende til såvel indhold som omfang overgår forgængeren – og som derfor nu fremstår som forfatterskabets hovedværk.²

1. Jürgen Habermas, *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 bd. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981).

2. For en autoritativ biografi, se Stefan Müller-Dooch, *Jürgen Habermas. Eine Biographie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014).

Auch eine Geschichte der Philosophie lyder den beskedne titel, der (som Habermas nævner i sit forord) spiller på et værk af filosofen Herder fra 1774.³ I datidens ånd havde Herder forlænget titlen med “zur Bildung der Menschheit”; Habermas kunne principielt have gjort det samme, for man vil lede forgæves efter et værk, der i samme grad højner dannelsesniveaet, når det gælder forholdet mellem filosofi og teologi. Omfang og ambition gør, at man kommer til at tænke på Hegels filosofihistorie; også Habermas inddrager verdensreligionerne, lige som det filosofihistoriske forløb kulminerer i, hvad der *grosso modo* udgør forfatterens egen filosofiske position. Men samtidig må det tilføjes: Vi har ikke kun fået en filosofihistorie, vi har også fået en *teologihistorie*.

Hvad siger Habermas selv om, hvad der er det drivende motiv bag værket? Det drejer sig om, hvad der i dag, hvor filosofien må forholde sig til såvel videnskab som religion, kan udgøre dens mest adækvate *selvforståelse*.⁴ Også filosofien er jo blevet ramt af den videnskabelige specialisering, og det rejser for Habermas at se spørgsmålet, om det stadig er muligt at holde fast i et *omfattende* fornuftsbegreb, der rummer en forståelse af både verden og os selv. For filosoffer opdraget i en mere analytisk eller empiristisk tradition vil et sådant spørgsmål forekomme direkte upassende; men Habermas er overbevist om, at filosofien mister sit “*proprium*”, hvis den hører op med at relatere sig til menneskets “Orientierungsbedürfnis” (I, 9). Dermed får teologi og filosofi en vis fællesmængde, og i gennemgangen af det historiske forløb gør han meget ud af at vise, at vestens teologi og filosofi har været så tæt forbundne, at man ligefrem kan tale om en begrebslig og semantisk *osmose*. Et centralt motiv bag den store undersøgelse kan han derfor formulere som spørgsmålet, om:

die Philosophie aus der begrifflichen Osmose ihrer Verschwisterung mit der Theologie ein Erbe geltend machen kann, das über die Schwelle der methodischen Trennung von Glauben und Wissen hinaus zählt. Gegebenenfalls schliesst sich daran sogar die Frage an, ob sich eine Fortsetzung dieses Diskurses im Hinblick auf die Übersetzung mög-

3. Titlen på Herders bog er *Auch eine Philosophie der Geschichte*. Her drejer det sig altså om et udkast til en *historiefilosofi*, som Habermas ikke længere finder mulig, jf. allerede opgøret med Marx' historiske materialisme i *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976). Henvisninger til *Auch eine Geschichte der Philosophie* i den følgende gennemgang anføres som romertal I eller II (altså bd. 1 eller 2), efterfulgt af sidetal.

4. Dette spørgsmål kan hos Habermas føres helt tilbage til artiklen “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret” i: Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983).

licher unausgeschöpfter Wahrheitsgehalte religiöser Überlieferungen empfiehlt (I, 480).

Forholdet mellem tro og viden forfølger Habermas fra Augustin og frem til det, han kalder Luthers "fideistiske" afkobling af de to størrelser; herefter rykker spørgsmålet om, hvordan vi bruger vores "fornuftige frihed", i centrum for opmærksomheden: "Dieses große Thema hat die Philosophie von Kant bis Marx beschäftigt, ja okkupiert, und es bildet auch den roten Faden meiner Untersuchung" (I, 13).⁵

Habermas overrasker læseren ved at begynde det hele med en relativt udførlig (150 s.) gennemgang af de religiøse traditioner, som opstod i den periode, Karl Jaspers kaldte for "aksetiden" (ca. 8.-3. årh. f. Kr.), altså jødedom, buddhisme, konfucianisme og taoisme, samt græsk filosofi. Derefter indsnævrer han perspektivet til vestens idéhistorie og begynder med det produktive møde mellem græsk filosofi (platonisme og ny-platonisme) og kristendom. Så følger fokuserede analyser af Augustin, Thomas, Duns Scotus, William Ockham og Luther, hvorefter Habermas standser op ved paradigmeskiftet til subjekts- og bevidsthedsfilosofi, der indledes med Descartes; erkendelsesteorien bliver styret af naturvidenskaben som forbillede, hvorfor den praktiske fornuft bliver berøvet sin normative dimension. Habermas forfølger dette problem fra Hobbes og frem. I det 18. årh. står filosofien så ved en skillevej: Den kan slå følge med Humes empirisme, som *dekonstruerer* den teologiske arv, eller den kan knytte sig til Kant, som ønsker at *rekonstruere* samme.⁶ Herefter gælder det Herder, Schleiermacher og Humboldt, som i Habermas' optik er vigtige forløbere for "den sproglige vending" i det 20. årh. Så kommer turen til Hegel, der indtager en særlig rolle i kraft af sit forhold til religion og teologi; gennem hele sit forfatterskab er, siger Habermas, "Hegel davon überzeugt, dass die Philosophie das einzige Bedürfnis, das ihr eine Existenzberechtigung gibt, allein in der Rolle einer, sagen wir, zeitgemässen Theologie erfüllen kann" (II, 479). Så langt vil kantianeren Habermas (som vi skal se) ikke selv gå.

Den sidste gruppe af tænkere, som Habermas fokuserer på, er *ventstrehegelianerne* (Feuerbach og Marx), hvortil han også henregner Kierkegaard.⁷ De er vigtige, dels fordi de tænker *efter* metafysikken,

5. Jf. også at Habermas udnævner Kants autonomibegreb til at være "eine der wenigen grossen Innovationen, die im Verlauf der Philosophiegeschichte aufgetreten sind" (II, 563).

6. Habermas (I, 28) advarer dog imod at identificere dette alternativ med sondringen mellem hhv. angelsaksisk og kontinental filosofi.

7. Habermas (der benytter termen "Junghegelianer") erkender i forbifarten, at mange læsere vil savne en drøftelse af fornuftskritikeren Nietzsche, men nøjes med

dels fordi de holder fast i Kants tema om fornuftig frihed. – I denne familie kan man også inkludere den sidste filosof, Habermas behandler, nemlig amerikanske Charles Sanders Peirce (1839-1914).⁸

Da det ikke er alle, der sætter sig ned og læser et akademisk værk på 1700 sider, vil et hovedformål med denne artikel være at formidle et så vidt muligt dækkende indtryk af selve indholdet. Men som teolog, der skriver for et teologisk tidsskrift, vil jeg samtidig fremhæve de tanker og pointer, der påkalder sig særlig teologisk interesse; det bør dog tilføjes, at værket er mindst lige så relevant for den, der arbejder med religionsvidenskab. Jeg har valgt at dele gennemgangen op i tre hovedafsnit: Først skal det belyses, hvordan Habermas med sin "genealogi" over forholdet mellem tro og viden anslår et *evolutionsteoretisk* perspektiv. Dernæst vil jeg vise, hvordan dette appliceres på religion – og dermed kommer til at udgøre et *religionsteoretisk* perspektiv. Endelig kulminerer gennemgangen i det tredje og sidste hovedafsnit, hvor der fokuseres på Habermas, når han anlægger et *teologisk* perspektiv.

II. Et evolutionsteoretisk perspektiv

Med "evolutionsteori" må vi ikke tænke på hverken Darwin eller naturvidenskab. Habermas går som en antropologisk-sociologisk tese ud fra, at alle civilisationer gennemløber de samme evolutionære trin eller faser. Og han er i den forbindelse optaget af at undersøge, hvordan kollektive læreprocesser udgør motoren bag det, som efterfølgende kan rekonstrueres som en *irreversibel* udvikling i på hinanden følgende verdensbilleder. For det særlige ved mennesket er, at det er det væsen, som ikke kan *ikke* lære, og her spiller naturligvis sprog og kommunikation en afgørende rolle. Når mængden af ny viden vokser til et vist punkt, opstår der i en kultur *kognitive dissonanser*, som leder over i en ny fase af udviklingen.

Det udtryk, der går igen, når Habermas skal karakterisere sit forehavende i de to tykke bind, er at han vil opspore den eftermetafysiske tænkningens *genealogi*. Her skal man ikke tænke på hverken Nietzsche

at henvise til sin tidligere behandling af samme i: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985), 104-129.

8. I gennemgangen af Peirce bliver det tydeligt, i hvor høj grad Habermas' grundtanke om praktiske *diskurser* er inspireret af Peirces beskrivelser af, hvordan et forskerfællesskab (som et i princippet ubegrænset fortolkningsfællesskab) når frem til sandhed. Forskerfællesskabet indtager hos Peirce den plads, som det transcendentale subjekt har hos Kant.

eller Foucault; “genealogi” opfatter Habermas mere generelt som en problemorienteret rekonstruktion af filosofiens (og teologiens!) udvikling – med bevidst inddragelse af den historisk-samfundsmæssige kontekst.⁹ Hegelsk udtrykt drejer det sig om at afdække fornuftens spor i det historiske forløb. Og hvad forstår Habermas så ved *eftermetafysisk* tænkning? Det er den form for tænkning, som ikke længere er styret af et religiøst eller metafysisk verdensbillede,¹⁰ og som netop er forbundet med den klare sondring mellem tro og viden, han forfølger i sin lange, genealogiske rekonstruktion:

Diese spezifische Denkweise ist aus einer Polarisierung zwischen Glauben und Wissen entstanden, die sich auf diese Weise nur im Okzident herausgebildet hat. Denn nur hier ist ein Monotheismus der zweiten Generation, der sich bereits reflexiv zu einem achsenzeitlichen Vorgänger verhalten musste, eine arbeitsteilige Symbiose mit einer weitgehend entritualisierten und gegensätzlich strukturierten, nämlich kosmozentrischen Lehre eingegangen (I, 479).

Det, Habermas her sigter til, er at det kun er i vesten, vi finder en konstellation, hvor den monoteistiske kristendom kommer i frugtbar dialog med den “kosmocentriske” platonisme.

Han kan ikke *forklare* dette møde (forsøger heller ikke på det), men kalder det et par steder for “unwahrscheinlich”, underforstået: et usandsynligt held.

Samfunds- og kommunikationsteori

Ligesom de evolutionsteoretiske antagelser er velkendte fra Habermas’ tidligere skrifter, gælder det samme for det samfunds- og kommunikationsteoretiske grundlag. Som i *Die Theorie der kommunikativen Handelns* består det moderne samfund dels af “system” (funktionel integration via styringsmedierne magt og penge), dels af “livsverden” (social integration og symbolsk reproduktion via kommunikativ handlen). Til disse to dele af samfundet svarer hhv. et *iagt-tagerperspektiv* og et *deltagerperspektiv*.

Hvis noget har ændret sig, så er det, at Habermas i forhold til tidligere lægger endnu større vægt på livsverdenen og det sprogligt-herme-

9. “Es ist die Einbettung dieser problemgesteuerten, aber nicht ausschliesslich intern erklärbaren Lernprozesse in kontingente, freilich *gesellschaftstheoretisch verallgemeinerte* Entstehungskontexte, die das genealogische Verfahren von einer ideen- und problemgeschichtlichen Darstellung unterscheidet” (I, 72).

10. “Der Verzicht der Philosophie, ein Bild einer *um uns zentrierten* Welt im Ganzen zu entwerfen, bedeutet den Übergang zum nachmetaphysischen Denken” (I, 171). Hume og Kant er de første tydelige eksempler herpå.

neutiske deltagerperspektiv. Vi hviler alle i en livsverden, der udgør en "Hintergrundwissen", som kun stykkevis bliver bevidst, når vi taler *med* nogen om noget. Dens førbevidste karakter ligger på linje med det at kende eller beherske et sprog. Der er tale om en særlig modus, som Habermas prægnant kalder for en "ermächtigende Abhängigkeit" (II, 573, 579). Den er bærende også i forhold til traditioner, og på den måde afbalancerer eller modificerer den i forhold til et "rent" autonomibegreb; der er ikke tale om nogen abstrakt og frit i luften svævende frihed.

Livsverden og kommunikativ handlen er centrale begreber i *formalpragmatikken*, dvs. Habermas' udvikling af filosofiens sproglige vending. Denne daterer vi normalt til det 20. århundredes begyndelse, men Habermas peger på en vigtig forløber i Wilhelm von Humboldts (1767-1835) analyse af brugen af personlige pronominer: "Zentral für die ganze Konstruktion ist die Unterscheidung zwischen der reflexiven Einstellung einer *ersten* Person, der performativen Einstellung einer *beteiligten* Person und der objektivierenden Einstellung einer unbeteiligten *dritten* Person" (II, 565). I tilbageblik går der i selve filosofiens historie overraskende lang tid, før iagttagerspærpektivet (et subjekt betragter/erkender et objekt) bliver suppleret med et mere (selv)reflekterende deltagerperspektiv. Men når Habermas vælger at fokusere på den historiske debat om forholdet mellem tro og viden, så skyldes det netop, at det er her (altså ikke mindst i de teologiske tekster siden Augustin), man har praktiseret den inddragelse af *deltagerperspektivet*, som har afgørende relevans for spørgsmålet, om det også på eftermetafysiske præmisser er muligt at fastholde et omfattende fornuftsbegreb (jf. I, 169 f.).

Indskrænkningen til "den occidentale vej"

Trods ansatsen i aksetidens religioner, omfattende det meste af verden, nøjes Habermas med at give os en suveræn gennemgang af *vestens* filosofisk-teologiske udvikling. Det skyldes oplagte grunde så som manglende specialistkompetence og arbejdskraft; alligevel foranlediger denne nødvendige indskrænkning Habermas til gentagne undskyldninger (jf. I, 310 og 478). Det kunne man synes var overflødig, men det afslører også, at han er klar over at stå ved et vanskeligt punkt. For sagen er jo, *dels* at han i forlængelse af Kant ønsker at forsvare et fornuftsbegreb med *universel* gyldighed, *dels* at han deler Kants utopi om et fremtidigt "verdensborgersamfund". Lad mig kort uddybe: Rekonstruktionen af den occidentale vej skal opvise et normativt indhold, som man med gode grunde kan anse for at have universel gyldighed. Det ligger jo i selve begrebet "fornuft", at det, fornuften er kommet frem til, gælder for *alle*. Dette er alment accepteret

inden for (natur)videnskaben (den teoretiske fornuft), men Habermas' tanke er, at det samme gælder inden for den *praktiske* fornufts område, – eller rettere: at denne mulighed i hvert fald bør testes i en interkulturel diskurs, hvor deltagerne udviser en lærevillig fallibilitet (jf. tankeeksperimentet I, 129 ff.). Håbet om en sådan *mulig* enighed baserer Habermas nu bl.a. på muligheden af at påvise, at der allerede i aksetidens verdensbilleder aftegner sig “et fælles fornuftspotentiale” (I, 111). Så her har vi forklaringen på, at han vælger at bruge så mange sider på de forskellige religiøse traditioner.

III. Et religionsvidenskabeligt perspektiv

Aksetiden og religionerne

Habermas ønsker som antydnet at vise, at aksetidens religiøse verdensbilleder udviser fællestræk i den måde, de er struktureret på, og at de rummer parallelle, kognitive potentialer. Af samme grund kan man gå ud fra, at der er tale om en vis parallelitet i deres respektive læreprocesser. Han slår følge med Jaspers, når han slår fast, at der i løbet af aksetiden “vollzieht sich in allen diesen Weltbildern ein kognitiver *Durchbruch zu einem transzendenten Standpunkt*, der sowohl einen *kognitiven* wie einen *sozial- und moral-kognitiven Blickwinkel* einleitet” (I, 187). Men hvorfor opstår dette markante gennembrud? Samfundsmæssige kriser kan have spillet en vis rolle, men Habermas' hypotese er, at det skyldes en vækst i viden og moralsk bevidsthed, som har ført til kognitive dissonanser, der ikke har kunnet forarbejdes inden for det hidtidige verdensbillede. – Altså en dissonans mellem en voksende profan viden og den mytologiske verdensforklaring. Som følge af sit fokus på det normative lægger han særlig vægt på, at aksetiden er forbundet med en *moralisering* af det hellige.¹¹ Det bliver også tydeligt, når han formulerer sin *hypotese* vedr. aksetiden:

Meine Hypothese zielt nun darauf, dass erst die achsenzeitlichen Weltbilder das Sakrale in eine Macht transformieren, die eine *rettende Gerechtigkeit* verheisst, indem sie die Erlangung des Heils *mit einem ethisch*

11. Dette synspunkt præciseres lidt senere, hvor Habermas søger at retfærdiggøre indskrænkningen til den okcidentale udviklingslinje: “Jene Traditionen, die die gegenwärtigen Zivilisationen immer noch auf nachhaltige und unterscheidbare Wege prägen, enthalten das gleiche kognitive Potential; insbesondere kristallisieren sie sich um die Initial- und Kerngedanken eines moralischen Universalismus. Nur im Lichte dieser These rechtfertigt sich ferner die Engführung auf den okzidentalen Pfad der Weltbildentwicklung” (I, 310).

anspruchsvollen Heilsweg verkoppeln, also die Errettung aus irdischer Not ausdrücklich von der Befolgung eines universalistischen Ethos abhängig machen (I, 306).

Habermas hævder, at der i aksetidens verdensreligioner og metafysik (Grækenland) kan spores et fælles *mønster*:

- En udvidelse af perspektivet til a) en refleksion over menneskets stilling i verden, og b) en ny tidsbevidsthed og voksende kontingensbevidsthed.
- Denne horisontudvidelse muliggør et universalistisk standpunkt.
- Et reflekteret blik på den enkelte som unikt individ med bevidsthed om frihed og personligt ansvar.

Gennemgangen af aksetidens religiøse traditioner er lagt an på den måde, at Habermas vil vise, at der alle steder – *mutatis mutandis* – kan iagttages to ting: a) moraliseringen af det hellige og b) koblingen af et frelses*mål* med en bestemt frelses*vej*. Men, kunne man spørge, gælder det også for den græske filosofi, altså Platons idélære, at den kan betegnes som en religion? Ja, hævder Habermas, for hele tanken om sjælens gradvise opstigen til en erkendelse af de evige former er et i grunden religiøst projekt, og han konkluderer derfor: “Auch der Platonismus verkoppelt den epistemischen Heilsweg mit einem Ethos, und zwar mit der wahrhaft *philosophischen Lebensweise*” (I, 441).

Eftersom Habermas vil vise, at det for *alle* aksetidens religiøse traditioner gælder, at de overskrider den mytiske tankehorisont og indvarsler et nyt refleksionsniveau, må han nødvendigvis forholde sig til ægyptologen Jan Assmanns tese om *monoteismens* enestående stilling, som dermed grundlæggende stiller spørgsmålstejn ved selve ideen om en aksetid. Habermas udfører dette ved at vise, hvordan Assmann i sine publikationer skridtvis har korrigeret og modificeret sin oprindelige tese om jødedommens *eksklusive* monoteisme (og den deraf følgende hårde distinktion mellem sand og falsk religion). Assmanns tese går desuden ud på, at det netop er denne monoteistiske distinktion, som gentagne gange i historiens løb har manifesteret sig i religiøs vold.

Habermas forsøger at tage brodden ud af Assmanns kritik med flg. argumenter:

- a. En dogmatisk tankeform er ikke specifik for monoteismen, den er karakteristisk for *alle* aksetidens tros- og visdomslærere. De polariserende og voldsfremkaldende følger af sondringen mellem sand og falsk religion har ifølge Habermas ikke så me-

get med en særlig “Glaubensmodus” at gøre, men må forstås ud fra givne, historiske omstændigheder.

- b. I stedet for sondringen sand/falsk hævder Habermas, at det eneste aspekt, der adskiller den strenge monoteisme fra de øvrige religiøse traditioner, er den binære distinktion mellem godt og ondt. I overensstemmelse med sin tese om aksetidens moralisering af det hellige fører han altså problematikken over på det *moralske* område og tilføjer som en undtagelse: “Singulär ist die Vorstellung des radikal Bösen” (I, 357; jf. Kant), men denne tanke må ifølge Habermas forstås ud fra et frelseshistorisk og eskatologisk perspektiv (ibid.).

Sprogliggørelsen af det sakrale

I en vis forstand kan man betragte hele det nye tobindsværk som én lang udfoldelse og uddybning af tesen om “sprogliggørelsen af det sakrale”.¹² Tesen er ikke ny hos Habermas; men hvor den i *Die Theorie des kommunikativen Handelns* fremstod noget ufærdig og derfor affødte både panderynken og mange kritiske spørgsmål, er der nu for alvor blevet rettet op på denne teori-svaghed. Riten *udfører* noget, den er performativ (jf. “ordet skaber, hvad det nævner”), og når myten som en hellig fortælling kobles på, opstår det, der for alvor fascinerer Habermas, nemlig den normative *bindingskraft*, som skaber fællesskab og solidaritet. Men samtidig kan allerede myten ses som første led i den fremadskridende *sprogliggørelse*, som han ønsker at belyse:

Ich tendiere zu der Annahme, dass Mythen die erste Gestalt der *Versprachlichung rituell verkapselter sakraler Gehalte* darstellen. Dieser fortgesetzte Prozess der “Versprachlichung” – im Sinne einer Entbindung propositionaler Gehalte aus ihrer Verkapselung im rituellen Kode – ist bereits Sache der religiösen, gleichzeitig Weltwissen verarbeitenden Weltbilder (I, 207).

I modsætning til den almindeligt udbredte opfattelse af myter som løgn og digt vil Habermas altså pointere, at der i myten ligger en kognitiv og moralsk forklaring, altså noget rationelt. Dette var allerede en central pointe i et hovedværk fra den tidlige Frankfurterskole (Horkheimer og Adornos *Dialektik der Aufklärung* fra 1947), og Ha-

12. Kernen i “det sakrale” er if. Habermas erfaringen af at befinde sig i en farlig situation og blive hjulpet af en reddende/frelsende magt, som giver én en afgørende ny identitet (jf. fx overgangsriter).

bermas sender dem da også en hilsen i denne udlægning af fusionen af rite (sakral bindingskraft) og myte:

Diese Fusion sichert der Macht des Sakralen von Anfang an einen *Vernunftbezug*. Die legitimierende und allgemein sozialintegrative Kraft der Weltbilder zehrt davon, *dass die Macht des Sakralen mit der Kraft guter Gründe kommuniziert*. In diesem Sinne ist der Mythos von Anfang an auch Aufklärung (Horkheimer/Adorno) (I, 147).

Vi bør dog ikke glemme den afgørende *forskel*: Hvor Horkheimer og Adorno betragter oplysningen som internt forbundet med herredømme, fokuserer Habermas på det anderledes positive, at vi bidrager til fornuftens fortsatte gang, når vi i sproget kommunikerer med gode grunde. Og han betragter virkelig sprogliggørelsen af det sakrale som den mest afgørende, civilisatoriske proces. Det bærer hele værket som sagt præg af, og ideen kan dukke op på umiddelbart overraskende steder som fx i følgende udtalelse: “Die Kirchenväter setzen die Philosophie auf die Fährte, *den menschheitsgeschichtlichen Prozess der Versprachlichung des Sakralen in eigenen Begriffen fortzusetzen*” (I, 154). Habermas tænker her på bl.a. Augustins bestræbelser på at oversætte dogmerne til den græske filosofis vokabular.¹³

Filosofiens forhold til religion

Er religion stadig en aktuell skikkelse af det, Hegel kaldte den objektive ånd? Dette spørgsmål placerer Habermas som overskrift over et kapitel (I, 75-109), hvor han med suverænt overblik opsummerer de seneste årtiers debat om religion og sekularisering. Sociologerne er ikke enige, og empiriske indikatorer er omstridte, men for sin egen del mener Habermas, at “solange es nicht evident ist, dass sich die kreativen Kräfte der Religion erschöpft haben, gibt es für die Philosophie keinen Grund, eine lernbereit dialogische Einstellung zu religiösen Überlieferungen aufzugeben” (I, 79).

Det genealogiske blik på aksetiden viste, at metafysik og monoteisme har et fælles udspring, samt at de historisk (i skikkelse af græsk filosofi og kristen teologi) har været gensidigt forbundne. Det betyder noget for filosofiens forhold til religion; ud over at være lærevillig og åben for dialog opfordrer Habermas til, at filosofien undlader at møde de religiøse tekster og traditioner med en sekularistisk forhåndsofattelse (I, 179).

13. Sprogliggørelsen af det sakrale sporer Habermas også i Luthers lære om sakramenterne (jf. I, 162). Til spørgsmålet om ritens og “det sakrale kompleks” se også artiklen “Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus” i: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012), 77-95.

Det fælles mellemværende mellem filosofi og religion udtrykker Habermas i begrebet "Selbstverständigung". Grundlæggende ser han filosofiens forhold til religion som en *oversættelse* eller *transformation* af temaer og betydningsindhold. Den genealogi, som han med sit værk praktiserer, skal således vise, "wie sich die Philosophie – komplementär zur Ausbildung einer christlichen Dogmatik in Begriffen der Philosophie – ihrerseits wesentliche Gehalte aus religiösen Überlieferungen angeeignet und in begründungsfähiges Wissen transformiert hat" (I, 14f.). I lyset af forskellen mellem tro og viden må filosofien ganske vist foretage en klar *afgrænsning* i forhold til troen, men det kan man gøre uden af den grund at forholde sig enten polemisk eller ligegyldigt til de religiøse overleveringer (jf. I, 76).

IV. Et teologisk perspektiv

Dette afsnit falder i tre dele: Først er der grund til at sige noget om, hvordan Habermas klarer sig, når han (så udførligt som det er tilfældet i dette værk) bevæger sig ind på teologiens enemærker. Dernæst vil jeg give en kort oversigt over de vigtigste, teologihistoriske stationer, som Habermas opholder sig ved. Og endelig skal vi se på, hvordan han beskriver forholdet mellem filosofi og teologi i en eftermetafysisk kontekst

Habermas som teolog

Der foreligger allerede en hel del bøger om Habermas' forhold til teologi og teologiske spørgsmål.¹⁴ Helt fra tidligt i sit forfatterskab har han sporadisk været i dialog med teologer, bl.a. den katolske teolog Johann Baptist Metz. Men nyt er det, at han selv optræder som teolog, for så vidt som han i det nye, store værk går i direkte dialog med teologihistoriens vigtigste tekster. Habermas viser sig at være overraskende velinformeret om teologi og teologiens omfattende pensum; det gælder om urkristendommen og om det kirke- og teologihistoriske forløb i det hele taget. Interessant er fx hans behandling af det (siden Adolf von Harnack) kontroversielle spørgsmål om helleniseringen af kristendommen. Ved hjælp af den centrale sondring mellem *deltager-* og *iagttagerperspektiv* er han i stand til at vise, at oldkirken

14. Som et eksempel kan nævnes: Maureen Junker-Kenny, *Habermas and Theology* (London: T&T Clark International 2011). Kendt af mange er også den publicerede samtale imellem Habermas og daværende kardinal Ratzinger (senere pave Benedikt d. XVI), jf. Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger, *Fornuft og religion. Sekulariserings dialektik* (Gjern: Forlaget Hovedland 2006).

kristologiske stridigheder til dels var udtryk for en selv-misforståelse: De stridende parter havde endnu ikke opdaget det hermeneutiske *deltagerperspektiv* (dette sker først for alvor fra Herder og Humboldt og frem); de stiller derfor flere spørgsmål (fx om trinitetens indbyrdes forhold) forkert. Habermas indrømmer begge sider (altså modstandere og tilhængere af helleniseringen) en vis ret, men han er – ikke overraskende – mest på tilhængernes side, eftersom han er så begejstret for det “heldige” møde mellem kristendom og platonisme. Der er dog ikke tale om, at han forsøger at udviske forskellene; i forbindelse med en omtale af Plotin betoner han således den afgørende *forskel* mellem tro og viden, hvorfor også skridtet fra platonisme til kristendom krævede “eine handfeste Konversion” (jf. I, 557).

Som vi har set, er Habermas primært optaget af det normative, af den praktiske filosofi, og derfor har han i det kirkehistoriske forløb et særligt blik på *retsudviklingen*. Han fremhæver kirkens positive rolle i form af den kanoniske ret, og han har et fokus på udviklingen fra den traditionelle *naturret* til den moderne *fornuftret*. I det følgende afsnit skal det i det mindste antydes, hvordan han forholder sig til nogle af de store navne i teologihistorien.

Teologihistoriske stationer

Augustin repræsenterer for Habermas en cæsur i den eftermetafysiske tænkningens genealogi, fordi hans teologi udgør en ny cyklus i den fremadskridende sprogliggørelse af det sakrale. Det er næsten blevet trivielt at sige, at hans *Confessiones* er epokegørende ved at opdage subjektiviteten, men Habermas formulerer hans mere generelle betydning i sin egen terminologi: “Er erschliesst der Philosophie einen neuen Erfahrungsbereich dadurch, dass er die *epistemische Autorität der Teilnehmerperspektive* entdeckt” (I, 576).¹⁵ *De civitate Dei* ser Habermas som et innovativt værk, der bl.a. indfører “historieteologien” som en ny genre, der integrerer verdenshistorie og frelseshistorie. Hertil knytter sig temaerne eskatologi og dom. For Habermas at se ligger der en individualiserende kraft i det guddommelige blik, der er i stand til at gennemtrænge alt; han ser her kimen til den tanke, vi i dag tager for givet, nemlig at hvert enkelt menneske er uforveksleligt og enestående.

I den habermasianske genealogi er Augustin grundlæggeren af den specifikt vesterlandske konstellation af tro og viden; men samtidig åb-

15. Om den indre udvikling hos Augustin noterer Habermas sig, at foreneligheden af kristendom og platonisme for den unge Augustin nærmest er en selvfølgelighed. Gradvist indtræder dog, for Habermas at se, en ændring i betydningen af *credo ut intelligam*, som hos den senere biskop forskydes “zugunsten einer *ursprünglichen Unabhängigkeit der Glaubensautorität vom Wissen*” (I, 605).

ner hans tænkning nye temaer for filosofien: syndsbevidstheden som nøgle til subjektivitet og spørgsmålet om viljens frihed. Sidstnævnte ser Habermas som en præfiguration af det for ham centrale (kantiske) tema om “den fornuftige frihed” (jf. undertitlen på bind 2).

Habermas opholder sig længe og indgående ved middelalderens nominalister, hvor Duns Scotus (ca. 1265-1308) indleder et paradigmeskifte. I forskellene mellem Scotus og Ockham (ca. 1286-1347) ser han en foregribelse af udspaltningen i hhv. rationalisme og empirisme i det 17. årh. Det nye er, at Scotus gør op med Thomas’ brug af *analogia entis*, og at han gør det via en logisk-semantisk argumentation. Resultatet bliver en “transcendentalisering” af metafysikken (I, 775). Det betyder, at teologiens status ændrer sig: for Scotus er den en praktisk videnskab, og det indebærer, at afstanden mellem tro og viden vokser. Hvad Scotus har erkendt er, at den performative indstilling er afgørende, når det gælder tro og teologi: “So wenig der Glaube ein spekulativer Akt ist, so wenig kann die Theologie etwas anderes sein als eine praktische Wissenschaft, die das Heilsziel und das für den christlichen Heilsweg vorgeschriebene Ethos erklärt” (I, 782). I Scotus’ og Ockhams *via moderna* fremhæver Habermas bl.a. den begyndende bevidsthedsfilosofiske vending (jf. I, 826), men også det, at de lægger vejen åben for en mere videnskabelig, iagttagende tilgang til verden.

Luther står på overgangen til det moderne, og derfor er det passende, at han indleder det store værks bd. 2; desuden er kantianeren Habermas meget bevidst om det, der forbinder Luther og Kant.¹⁶ Om sin overordnede tilgang til Luther siger han:

Ich möchte Rang und Inhalt der Luther’schen Lehre von idealistischer Überfrachtung entlasten; Luther markiert eine weltgeschichtliche Zäsur, die aber nicht sein Werk ist. Aus der Sicht der scharfsinnig differenzierenden Gelehrsamkeit der Hochscholastik konnte die radikal veränderte, in gewisser Weise *reduzierte Gestalt*, die die Theologie bei Luther annimmt, nicht einmal als ein innovativer Fortschritt gelten (II, 12).

16. “Der Witz der Transzendentalphilosophie besteht darin, dass sich Kant der von Luther als intelligibel gedachten, von der Welt abgetrennten Sphäre als die des transzendentalen Bewusstseins bemächtigt. Für Luther spielt sich in der Innerlichkeit des Gläubigen alles Wesentliche ab – die Interaktionen mit dem Erlösergott, die über Wohl und Wehe jedes einzelnen Individuums entscheiden. Bei Kant tritt an die Stelle der Kommunikation zwischen Sünder und Erlöser die gesetzgebende Tätigkeit der Vernunft” (I, 164).

Når man som Habermas kommer fra Thomas, Scotus og Ockham, forekommer det nærmest slående, i hvor høj grad man hos Luther møder en helt anden tone og stil. Hvis man skal sige noget pænt om det (og det vil Habermas gerne), møder man hos Luther i hans mange bibeludlægninger en *hermeneutiker*, som er intenst optaget af at nå frem til den rette udlægning af en bibelsk tekst. Og i den forbindelse gælder at: “Das *Vorverständnis in der Gemeinde der Gläubigen* ist die Prämisse, unter der Luther seine Argumente entwickelt und von seinen Gegnern immer wieder Argumente fordert” (II, 31). En noget anden genre udgør de reformatoriske kampskrifter, hvor Luther giver sit polemiske talent frit løb; det gælder også i striden med Erasmus, hvor Habermas hæfter sig ved Luthers “dybe, antropologiske pessimisme”.

Habermas har klart set, hvad det er for et anliggende, der får Luther til at gøre op med skolastikkens teologiforståelse: “Er will den performativen Eigensinn christlicher Glaubenswahrheiten vor deren theoretischer Vergegenständlichung in metaphysischen Grundbegriffen retten” (II, 12 f.). Og det er en logisk følge heraf, at Luther urger forskellen mellem tro og viden; Luther “konzentriert sich auf das Gottesverhältnis des um sein Heil ringenden Sünders und entkoppelt den Glaubensakt von Vernunft überhaupt” (II, 13). Habermas har også blik for, at denne afkobling af tro og viden er en konsekvens af retfærdiggørelseslæren; troen er et spørgsmål om tillid og ikke om erkendelse (jf. II, 35). Han kan således slå fast, at Luther foretager en *fideistisk* vending, men – og det er igen det mere positive – der er samtidig tale om en *hermeneutisk* vending og en sans for den teologiske betydning af deltagerperspektivet.

Hvad angår synet på *loven*, bemærker Habermas, at Luthers altoverskyggende interesse er lovens funktion som det, der skaber *synderkendelse*. Men han tilføjer, at denne “instrumentalisering” har sin pris i form af et normativt deficit:

Die Vernachlässigung der normativen Substanz der Gesetzesallgemeinheit gegenüber der instrumentellen Funktion des Gesetzes für die “Erkenntnis der Sünde” ist der Preis für die Hervorhebung und trennscharfe Zuspitzung des *spezifischen Sinnes von Heiligem und Religiösem* gegenüber Recht, Moral und Sittlichkeit (II, 30).

I et mere overordnet perspektiv er Habermas ikke blind for ironien i, at Luthers markant *teocentriske* bestræbelse kommer til at åbne døren for en *antropocentrisk* vending i filosofien; og i denne forstand kan

han betragte Luther som banebryder for en eftermetafysisk tænkning.¹⁷

Lad os herefter springe frem til behandlingen af *Kierkegaard*. Habermas har tidligere udvist en særlig interesse for den danske tænker,¹⁸ om hvem han i det nye værk bemærker, “dass Kierkegaard der letzte Theologe gewesen zu sein scheint, von dessen Gedanken die Philosophie *neue Anstöße* empfangen hat” (I, 78). Han slår fast, at Kierkegaard gør den absolutte uforenelighed af tro og viden til udgangspunkt. Men ellers hæfter Habermas sig ved, at Kierkegaard med venstre-hegelianerne deler både religionskritikken og kritikken af Hegels spekulation. Han er som Marx optaget af at belyse frihedens problem, men hans særlige fortjeneste er at være den, der har opdaget “die Dimension der *Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz*” (II, 682). Herefter følger en indsigtfuld drøftelse med inddragelse af *Enten-Eller, Philosophiske Smuler, Sygdommen til Døden* og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Habermas følger Kierkegaards redegørelse for den opgave det er at blive “et selv”, og han begår naturligvis *ikke* den ellers udbredte fejltagelse blandt ikke-teologer til at gøre Kierkegaard til eksistensfilosof: “Existenzphilosoph” ist er nur im Nebenberuf. In der Hauptsache ist er religiöser Schriftsteller” (II, 697).

Der er desværre ikke plads til her at følge behandlingen af Kierkegaard yderligere, men lad mig afrunde med et enkelt sted, hvor Habermas antyder en kritik, samtidig med at han selv identificerer sig med pseudonymet Climacus. Der er tale om den berømte indledning til *Sygdommen til Døden*, hvor Anti-Climacus taler om selvet som et forhold, der forholder sig til sig selv, men må være “sat” af noget andet. Habermas kommenterer:

Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann jedenfalls die “setzende” Macht nicht mehr mit einem wie auch immer paradox eingekreisten Erlöser identifiziert werden. Ein säkularer Geist wie Climacus könnte, wenn Kierkegaard ihn noch einmal zu Wort kommen liesse, in der “gründenden” Macht jenen anonymen Logos der Sprache wiedererkennen, der die ethische Selbstermächtigung des Subjekts, die Befreiung zum Selbstsein ermöglicht (II, 695 f.).

17. Habermas omtaler ligeledes det ironiske i, at reformationen kom til at fremme sekulariseringen af statsmagten; Luthers sondring mellem det åndelige og det verdslige regimenter indleder en udvikling, “die den Okzident vor allen anderen Kulturen auszeichnet” (II, 11).

18. Jf. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001), 17-33; Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005), 244 ff.

I øvrigt hæfter Habermas sig ved, at sakramenterne kun spiller en marginal rolle (trods talerne ved altergangen) hos Kierkegaard. – Og så følger igen sociologens betoning af, at nutidig religion hviler på troens praksis og fællesskab:

Dem Soziologen drängt sich demgegenüber heute der Eindruck auf, dass eine religiöse Lehre auch und gerade in der Moderne nur so lange eine Überlebenschance hat, wie sie im gottesdienstlichen Ritus der Gemeinde *praktiziert*, also auch im existentiellen Sinne angeeignet wird (II, 698f).

Forholdet mellem filosofi og teologi

I Vesten har teologien – stort set på samme måde som filosofien – gennemgået en oplysningsproces og trukket sig væk fra at have karakter af et verdensbillede. Habermas synes at betragte denne indre-teologiske oplysning med lidt blandede følelser; i hvert fald antydes en kritisk distance i følgende citat:

Die *weltanschauliche* Substanz des Glaubens ist inzwischen so weit abgemagert, dass diese säkularen Errungenschaften nur noch in fundamentalistischen Kreisen kognitive Dissonanzen hervorrufen. Im Extremfall spitzt die theologische Aufklärung das "religiöse Weltverhältnis" auf den Bezug zu einem anonymen "Unbedingten" zu, dass sich vom "Gott der Philosophen", beispielsweise von Jaspers' "Umgreifenden" kaum mehr unterscheidet (I, 191).

Takket være mødet med græsk filosofi udviklede der sig en videnskabelig teologi, hvor det i århundreder var teologer, der var filosoffer (jf. talen om en "Personalunion"). Om denne teologis indvirkning på filosofien siger Habermas:

[D]ie fortgesetzten theologischen Versuche, dogmatische Gehalte diskursiv zu klären, haben ihrerseits auch die *philosophische Begriffssprache* mit der Semantik ihrer Glaubenserfahrungen *infiltriert, umgeformt und erweitert*. Weil die Theologie auf einer nichtassimilierenden Begriffsklärung des Glaubens insistiert hat, hat sie zugleich Anstöße gegeben, die Engführung der Philosophie auf Fragen einer als Grundwissenschaft ausgezeichnete Ontologie zu überwinden (I, 545).

Temaet "reddende retfærdighed"

Når Habermas skal forsøge at indkredse det centrale indhold i den jødisk-kristne tradition, kredser han igen og igen om begrebet "retten-de Gerechtigkeit". Det er der flere grunde til: én har at gøre med hele

spørgsmålet om Gud efter Auschwitz, en anden med den inspiration, han har modtaget fra jødiske tænkere (med tilknytning til Frankfurterskolen) som Walter Benjamin og Gershom Scholem. Og som en tredje grund kan man pege på Habermas' eget fokus på det normative og spørgsmålet om ret og retfærdighed; i forhold hertil udtrykker ideen om den *reddende* (el. frelsende) retfærdighed det "mere", som filosofien ikke selv kan sige, og som den netop derfor har brug for at høre fra teologien – og derefter selv forsøge at oversætte. Man kunne kort sagt være fristet til at udnævne dette tema til kernen i Habermas' personlige teologi.

Hans fascination af denne idé dukker som sagt løbende op i fremstillingen; her et eksempel fra behandlingen af Kant, hvor det hedder: "Mit dem Begriff der Moralität allein kann Kant das reichere Konzept einer rettenden Gerechtigkeit nicht einholen" (II, 323) – ja, der er netop tale om et "rigere" begreb. Kant er selv bevidst om dette, og hans forsøg på løsning formuleres nogle sider senere: "Mit der Postulatenlehre versucht Kant, den Gedanken einer *rettenden* Gerechtigkeit, der bisher religiösen Überlieferungen vorbehalten war, als ein Element der Vernunftmoral selbst zu rechtfertigen" (II, 351). Den praktiske fornufts postulat om Gud og sjælens udødelighed betragter Habermas dog ikke som en tilfredsstillende løsning.¹⁹

V. Konklusion

Vi har på de foregående sider foretaget nogle nedslag i Habermas' omfattende filosofi- og teologihistorie. Som overordnet disposition har jeg forfulgt tre spor i værket: et evolutionsteoretisk, et religions-teoretisk og et teologisk perspektiv. Men i en vis forstand er denne opdeling kunstig, for i Habermas' optik er de blot aspekter af hans alt dominerende optagethed af *det normative* – og dermed af den praktiske filosofi. Herom vidner ikke mindst tesen om *sprogliggørelsen af det sakrale*, som for mig at se udgør det overordnede synspunkt, som værket bedst forstås på baggrund af.

I lyset af at Habermas i sit nye værk bruger så mange sider på teologi og på forholdet mellem tro og viden, har mange sikkert spurgt sig selv og hinanden: Er han kommet frem til noget nyt, når det gælder

19. Om religiøse spørgsmål i en eftermetafysisk tid hedder det, at de "nehmen die semantische Form persönlich-existentieller Fragen an; sie unterscheiden sich aber von den säkularen Fragen dieses Typs durch den nach wie vor beibehaltenen Bezug auf die Autorität *rettender* Gerechtigkeit und eine entsprechende *rituelle Praxis*" (II, 585).

forholdet til religion og teologi? Eller måske: Er Habermas blevet religiøs på sine gamle dage? Svaret på begge spørgsmål er et nej. Alle de centrale teori-elementer og hovedpointer findes i tidligere publikationer, og Habermas forstår stadig sig selv som en *sekulær* filosof, der i en lærevillig og dialogparat attitude ser på religiøse fænomener og teologiske udsagn.

Dette skal dog ikke forstås derhen, at der så ikke *er* noget nyt overhovedet, hvilket også ville være besynderligt, når man har læst sig igennem 1700 kloge sider. Nyt (eller i hvert fald langt tydeligere) er den reverens, Habermas viser teologien som ophavet til den vestlige filosofis centrale temaer. Denne dybe respekt for (og indsigt i) teologihistorien er i vore dage sjælden at møde blandt filosoffer. Som nævnt var det et drivende motiv for Habermas, at den store undersøgelse skulle bidrage til afklaringen af en nutidig filosofis selvforståelse; men indirekte har den samtidig afsløret noget om *teologiens* selvforståelse, der nok er mindre opmuntrende end det historiske broderskab mellem teologi og filosofi, som han så fint har gjort rede for. Jeg tænker på den anden side af historien, nemlig at filosofien siden det 17. årh. i stigende grad har selvstændiggjort sig og efterladt teologien som en "sær-diskurs". Det betyder selvsagt ikke, at nutidig teologi er tømt for funktion og betydning. Habermas er helt på det rene med, at filosofien ikke kan trøste, og som sine forgængere i Frankfurterskolen véd han, at når det kommer til håbet om "en reddende retfærdighed", så må der bankes på teologiens dør. I dette lys er der grund til at hæfte sig ved, at Habermas på værkets næstsidste side formulerer sit projekt i tilknytning til et udsagn af Adorno:²⁰

Es gibt einen enigmatischen Satz von Adorno, der mich seit langem fasziniert: "Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern". Am Leitfaden dieses Satzes habe ich versucht, den Prozess der "Einwanderung" theologischer Gehalte ins profane Denken als einen *philosophisch nachvollziehbaren Lernprozess* darzustellen (II, 806).

Søger man efter en klar konklusion på forholdet mellem tro og viden (hovedtemaet i bd. 1), leder man forgæves. Tilsvarende er der ting, som man kan spørge kritisk til: Hvad kommer der egentlig ud af de mange sider om aksetidens religioner? Og hvad får Habermas ud af sin åbenlyse beundring for Kierkegaard? I min egen optik forholder

20. Habermas har i flere sammenhænge udtrykt sin respekt for og nære tilknytning til Adorno (1903-69), som han blev videnskabelig assistent for i 1956.

det sig nogenlunde på denne måde: Habermas har med sin kommunikationsteori (og livsverdensbegreb) en stærk teori, der tilmed formår at kombinere filosofi og samfundsteori. Og med sprogliggørelsen af det sakrale har han en stærk hypotese, som nu forekommer langt mere overbevisende end tidligere. Men styrken kommer med en *pris*: Kommunikationssynspunktets primat betyder, at der hos Habermas altid er mindst to, individet er aldrig sig selv som “hin enkelte”. Derfor kan han, trods sin fascination af Kierkegaards tale om den opgave at blive et selv, ikke rigtig stille noget op med det. Et tilhørende deficit er der tale om i forhold til det æstetiske, som Habermas nu som før (trods indrømmelsen af en “æstetisk-ekspressiv rationalitet”) ikke har så meget sans for. Af samme grund vil man hos Habermas lede forgæves efter sådan noget som erfaringer af immanent transcendens i “mellemligeværelsen” (Dorthe Jørgensen) eller erfaringer af “resonans” (Hartmut Rosa).²¹

I forhold til aktuell teologi er der en ny og tydelig accent hos Habermas, som forekommer mig tankevækkende: Gentagne gange betoner han (som vi har set), at skal kristendommen overleve og forblive relevant i en sekulær verden, så forudsætter det et klart fokus på den liturgiske praksis og menighedens fællesskab. Fra en sådan *levende* religion kan filosofien hente inspiration, for Habermas erkender, at det gælder om at afværge den “entropi”, som ville indtræffe, hvis enhver tanke forsvandt om det, der transcenderer den givne virkelighed.²²

Vi vil utvivlsomt længe overveje og drøfte de mange inspirerende tanker i dette storværk om teologi og filosofi. For denne læser har den største oplevelse været selve *udførelsen*: Habermas har med et aldrig svigtende systematisk overblik leveret skarpe, problembevidste analyser af de vigtigste teologer og filosoffer i vestlig idehistorie. Det hele naturligvis baseret på studiet af primærtekster (samt inddragelse af en omfattende sekundærlitteratur). Det udgør en nærmest ubegribelig, herkulisk præstation, som man må bøje sig for i dyb respekt. Den gamle mester har sat sit uforglemmelige aftryk.

21. Dorthe Jørgensen, *Den skønne tænkning. Veje til erfaringsmetafysik, religionsfilosofisk udmøntet* (teologisk disputats) (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2014); Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016).

22. “Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert und damit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes behauptet” (II, 807).