

STEPHAN R. JÜTTE

Analogie statt Übersetzung

*Religion in
Philosophy and Theology*
86

Mohr Siebeck

Religion in Philosophy and Theology

Editor

INGOLF U. DALFERTH (Claremont/Zürich)

Advisory Board

HERMANN DEUSER (Erfurt/Frankfurt a. M.)

JEAN-LUC MARION (Paris/Chicago)

THOMAS RENTSCH (Dresden)

ELEONORE STUMP (St. Louis)

86



Stephan R. Jütte

Analogie statt Übersetzung

Eine theologische Selbstreflexion auf den
inneren Zusammenhang von Glaubensgrund,
Glaubensinhalt und Glaubensweise in
Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas

Mohr Siebeck

STEPHAN R. JÜTTE, geboren 1983; 2005–2010 Studium der Ev. Theologie; 2011–2015 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Dogmatik und Religionsphilosophie, seit 2015 Assistent für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

e-ISBN PDF 978-3-16-154572-6

ISBN 978-3-16-154354-8

ISSN 1616-346X (Religion in Philosophy and Theology)

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

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Frühjahrssemester 2015 von der Theologischen Fakultät der Universität Bern als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet.

Mein Dank gilt allen voran Profⁱⁿ Dr. Magdalene L. Frettlöh, die nicht nur die Entstehung der Promotionsschrift, sondern auch meinen theologischen Weg selbst kritisch und frei, vor allem aber mit mir selbst schier unbegreiflich fröhlicher Gelassenheit begleitet hat. Wie oft hätte ein anderes Wort an selber Stelle aufhalten können, wo sie mich zuversichtlich zum Weitergehen motiviert hat! Weiter danke ich Prof. Dr. Andreas Krebs, der dem manchmal zu schnell rollenden Rad in die Speichen gefallen ist und mir und meiner Arbeit im mit M. L. Frettlöh gemeinsam geleiteten Ökumenischen Forschungskolloquium für Fundamentaltheologie und Dogmatik eine Heimat geboten hat.

Ein besonderer Dank geht an Dr. Andreas Kessler. In den regelmäßigen Begegnungen mit ihm blieb es selten bei nur einer Zigarette und nie bei einem leeren Blatt. Und obwohl er mit der ganzen Arbeit aus unseren Gesprächen vertraut war, hat er ihre Endfassung vor Abgabe minutiös Korrektur gelesen. Ich danke Prof. Dr. Georg Pfeiderer, der mich weiter an seinem Doktorierendenkolloquium hat teilhaben lassen und dessen Anregungen äußerst fruchtbar für mich waren, und Prof. Dr. Torsten Meireis, der mir sein Ethik-Forschungskolloquium so entgegenkommend geöffnet hat.

Des weiteren danke ich Prof. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Ingolf U. Dalferth und Prof. Dr. Dr. h.c. Hermann Deuser für die freundliche Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe »Religion in Philosophy and Theology«, den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn für ihren großzügigen Druckkostenzuschuss, und Matthias Käser-Braun, der zügig in der ihm eigenen Sorgfalt die Druckformatvorlage gestaltet hat.

Franziska Huber habe ich für so vieles zu danken, vor allem aber dafür, dass sie auch als meine Partnerin und Mutter unserer Kinder nicht aufgehört hat, meine inspirierende und herausfordernde Gesprächspartnerin zu sein.

Gewidmet sei dieses Buch meinen Eltern Marlies und Robert Jütte.

Bern, im Februar 2016, Stephan Jütte

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
 Kapitel 1: Einleitung	 1
1.1 <i>Die Religionssoziologie als Remedium theologischer Theorieschwäche?</i> ..	2
1.2 <i>Die theologische Habermas-Rezeption</i>	4
1.2.1 Rezeptionskategorien	6
1.2.1.1 Der Versuch wissenschaftstheoretischer Überbietung: Die Ergänzungsbedürftigkeit des Wissens	7
1.2.1.2 Eliminierende Übersetzung: Glaubenssemantik unter den intersubjektiven Ansprüchen des Wissens	13
1.2.1.3 Mit Habermas Denken: Getrennte Partnerschaft auf nachmetaphysischem Terrain	14
1.2.1.4 Die neuere Habermas-Rezeption	16
1.2.2 »Etwas Neues« versuchen?	21
1.2.3 Versuchsanordnung	25
 Kapitel 2: Jürgen Habermas und das gefährdete Projekt der Moderne	 27
2.1 <i>Das sozialphilosophische Modell</i>	28
2.2 <i>Das wissenschaftstheoretische Modell</i>	30
2.3 <i>Das kommunikationstheoretische Modell</i>	35
2.3.1 Die Rationalitätstheorie	35
2.3.2 Vom zweckrationalen zum kommunikativen Handeln	39
2.3.3 System und Lebenswelt	42
2.4 <i>Fazit</i>	49
2.4.1 Religion ist Teil der Geschichte der Vernunft	50

2.4.2 Religion und Geltung	50
2.4.3 Religion und Gesellschaft	51
 3. Kapitel: Die Religion(en) im gefährdeten Projekt der Moderne	52
3.1 Das nachmetaphysische Weltbild und die postsäkulare Gesellschaft	52
3.2 Religion aus der Beobachterperspektive	56
3.3 Religion aus der Teilnehmerperspektive	62
3.4 Nachmetaphysisches Denken.....	63
3.5 Die Funktion der Religion in religiösen Gemeinschaften	67
3.6 Religion als Gegenstand der Gesellschaft	71
3.6.1 Die motivationale Kraft der Religion.....	72
3.6.2 Die semantischen Gehalte religiöser Sprache	79
3.6.2.1 Die Friedenspreisrede	81
3.6.2.2 Die Zukunft der menschlichen Natur	85
a) Die postmetaphysische Form der Antwort	85
b) Die religiöse Konsequenz der Antwort.....	86
c) Die theologische Form oder die theologische Übersetzung?.....	87
3.6.2.3 Die Bindung des Isaak	94
3.7 Fazit: Versöhnung mit und nicht durch Religion	96
 Kapitel 4: Die theologische Aufgabenstellung im gefährdeten Projekt der Moderne.....	98
Exkurs: Rationalität und Geschichte(n) bei Taylor und Habermas	101
4.1 Religion und Recht aus christlich-theologischer Perspektive	108
4.1.1 »Faktizität und Geltung«: Die diskurstheoretische Legitimationsfigur des Rechts	108
4.1.1.1 Mehr als ein modus vivendi: Not-wendige Mentalitäten ..	112
4.1.2 Empirische Erwägung.....	119
4.1.3 Christlich-theologische Begründungsversuche.....	121
4.1.3.1 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Vom Naturrecht zur Zwei-Reiche-Lehre	123

4.1.3.2 Christian Polke: Die Zwei-Reiche-Lehre und das Naturrecht.....	130
4.1.3.3 Karl Barth: Die Königsherrschaft Christi und die weltliche Rechtsordnung.....	139
4.1.4 Zwischenbetrachtung I.....	160
4.2 <i>Religion im Pluralismus: Religiöse Bürger zwischen Weltbildern und Religionen</i>	166
4.2.1 Was ist ein religiöser Bürger?.....	168
4.2.1.1 Der religiöse Bürger als hochreligiöse Person	171
4.2.2 Stile religiöser Reflexivität	173
4.2.2.1 Bedeutung der Diskursstile für die Beschreibung des kognitiven Lernprozesses	181
4.2.3 Religiöse Reflexivität: Spezifika der Problemstellung	182
4.2.3.1 Typologie von Gründen	186
4.2.3.2 Begründungstypen und Praxis.....	189
4.2.3.3 Differenz zwischen Ideologie und Religion nach Habermas.....	191
4.2.3.4 Zwei Arten von Gründen – zwei Arten von Fragen.....	193
4.2.3.5 Der Absolutheitsanspruch als denkende Selbsthingabe ...	195
4.2.3.6 Glauben und Deuten	199
4.2.4 Christlicher Glaube als Praxis zugeeigneter Lebensdeutung	200
4.2.4.1 Glauben und Beten.....	217
4.2.5 Zwischenbetrachtung II	223
4.3 <i>Glaube und Wissen: Durch Trennung zur Analogie</i>	226
4.3.1 Wissenschaft nach Habermas und Barth	228
4.3.1.1 Wissenschaft im Verhältnis zum Commonsense	229
4.3.1.2 Wissenschaft im Verhältnis zur Theologie Barths.....	232
4.3.2 Abgrenzungen innerhalb der Grenzziehungen von Habermas und Barth	236
4.3.2.1 Habermas: Schlechte Philosophie.....	236
4.3.2.2 Barth: Unglaube und Feind	241
a) Theologische Anthropologie, nicht Kosmologie.....	242
b) Der spekulative Theorietyp nichttheologischer Anthropologie.....	243
c) Anthropologie der exakten Wissenschaften	245
d) Beobachten/Teilnehmen oder Unglaube/Glaube	246
4.3.3 Die unbeobachtbare Wahrheit des Glaubens für die unabhängige Wissenschaft.....	248
4.3.3.1 Unbeobachtbarkeit durch und Unabhängigkeit von Wissenschaft	248

a) Zum Gegenstandsbereich: Zwei Perspektiven – unvermischt und ungetrennt	250
b) Zur Methode: Nicht der sichere Gang einer Wissenschaft, sondern der Holzweg der epistemischen Freizügigkeit	252
c) Zum Geltungsanspruch: Nicht von dieser Welt für diese Welt	252
4.3.4 Analogie als theoriepraktische Form theologischer Übersetzung ..	254
4.3.5 Zwischenbetrachtung III	260
4.4 <i>Der die Welt mit dem Glauben versöhnende Glaube</i>	262
4.4.1 Kirche und Staat – Religion und Gesellschaft	263
4.4.2 Weltanschaulicher und religiöser Pluralismus	268
4.4.3 Glaube und Wissen	270
 5. Kapitel: Ertrag der theologischen Selbstreflexion	272
5.1 <i>Eine unzumutbare Wahrheit</i>	274
5.2 <i>Die Unübersetzbarkeit der Glaubenswahrheit</i>	275
5.3 <i>Theologische Folgelasten</i>	275
5.4 <i>Die Freiheit von der Übersetzung</i>	276
5.5 <i>Das christliche Leben</i>	276
5.6 <i>Durch Grenzziehung zum Miteinander</i>	277
 Literaturverzeichnis	281
Personenregister	293
Sachregister	295

Kapitel 1

Einleitung

Wie kann man christliche Theologie in der Gegenwart so denken, dass sie zugleich für diese Gegenwart relevant ist (»modern«) und am Glauben der Gemeindebasis in Geschichte und Gegenwart verbindlich orientiert bleibt (»theologisch«)?

Schon diese Fragestellung hat grundsätzlich einen apologetischen Einschlag und macht sich eines all zu glatten und um Relevanz streitenden Verhältnisses zum »modernen Menschen« verdächtig. Eine beliebte Strategie der apologetischen Selbstversicherung und Demonstration der Modernitätskompatibilität im wissenschaftlichen Umfeld besteht darin, die theologische Position an gängige und in wissenschaftlichen Diskursen geachtete Theoriepositionen anzuschließen. Theologie nach Kant, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Jaspers, Arendt, Wittgenstein II, Adorno, Lévinas, Foucault, Derrida, Luhmann – oder eben: Habermas. Das Adverb »nach« hat dabei nicht temporalen, sondern modalen Sinn: Theologie, die auf der Höhe der Theorie des Philosophen Habermas ist – Theologie, die Habermas gemäß ist.

Dem entsprechen die nicht selten unbeholfenen Relevanzbehauptungen der Glaubensgemeinschaften durch die Selbststilisierung als Wertevermittlerinnen und wohlthätige Gesellschaftsstützen: Die Kirchen werden dann als Sozialisierungsorte rechten Ökologiebewusstseins, gewaltfreien Miteinanders, geschlechtersensibler Sprache, verantwortlichen Umgangs mit Sexualität, differenzsensibler Alterität, respektvollen Umgangs mit anderen Religionen und allem, was die Gesellschaft sonst noch so benötigt, angepriesen.

Es ist nichts dagegen zu sagen, wenn sich einer daran freut, dass er eigene Glaubensinhalte durch die Sprache Adornos besser ausgedrückt findet, oder seinen Wocheneinkauf in sein frommes Selbstbewusstsein integrieren kann. Wenn aber die Frankfurter Schule oder das Fair-Trade-Logo zum Gütesiegel der eigenen Glaubenswahrheit werden, ist es mit der unfreiwilligen Komik nicht mehr weit her.

Ein akademischer Kampfplatz im Streit um die gesellschaftliche Relevanz stellt der Säkularisierungsdiskurs, näherhin die Frage, ob die europäische Säkularisierungsgeschichte in globaler Perspektive als Sonderweg verstanden werden soll, dar.

1.1 Die Religionssoziologie als Remedium theologischer Theorieschwäche?

Es ist daher kein Zufall, dass die deutschsprachige Theologie im letzten Jahrzehnt dankbar die Religionssoziologen beerbt hat. Anscheinend findet sich bei diesen handfestere und plausiblere Hoffnung für den Fortbestand der eigenen Zunft als in den Überlieferungen der Glaubensgemeinschaft. Im Zentrum steht dabei der Kampf um die Deutungshoheit des Säkularisierungsphänomens und die theoriestrategische Konfiguration der Säkularisierungsthese. Nachdem Max Weber und Émile Durkheim die Vertreter religiöser Reflexionssysteme zwar etwas ratlos zurückgelassen hatten, ihnen aber wenigstens einen Gegenstandsbereich zur theologischen Bearbeitung hinterlassen hatten, an den der Kulturprotestantismus ohne weiteres anschließen konnte, beeilte sich die christliche Theologie über den Kulturprotestantismus hinaus, entweder religiöse Dispositive gegen die Entwurzelung und Entfremdung des modernen Menschen aufzubieten oder aber jene Erscheinungen und die sich mit ihnen verbindende Moderne zu usurpieren. Sie taten dies einerseits mit dem Ziel, der säkularen Moderne beizukommen, indem sie diese theoretisch zu überbieten oder andererseits, indem sie die Säkularisierung gleich selbst als Ausdruck der christlich-protestantisch formatierten Kulturentwicklung zu deuten unternahmen, um sich auch noch im eigenen Relevanzverlust auf der Höhe der Zeit zu wissen: Entweder die Menschen brauchen ein spezifisch verstandenes Christentum, um wirklich Mensch sein zu können, oder die ganze Kultur ist Christentum und die protestantische Theologie erweist sich als die Kultur-Hermeneutin schlechthin.

Das Verhältnis zwischen Theologie und Religionssoziologie hat sich dann durch die paradigmatischen Entwürfe Peter L. Bergers¹ und Bryan Wilsons², die in den 1960er Jahren einen intrinsischen Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Modernisierung und privater Säkularisierung behauptet haben, deutlich abgekühlt. Diese These ist mittlerweile ins Wanken geraten. Nebst dem, dass Luckmann auf die theoretische Fehlstellung hingewiesen hat, die darin besteht, von dem Bedeutungsverlust religiöser Institutionen auf den sozialen Relevanzverlust der Religion insgesamt zu schließen³, erscheint mittlerweile selbst der institutionelle Bedeutungsverlust als okzidentaler Sonderweg.⁴ Freilich vermag dieser Befund die Distanz der deutschsprachigen akademischen Theologie zu den Pfingstbewegungen oder den Evangelikalen, die in der öffentlichen Wahrnehmung für den Bedeutungszuwachs institutio-

¹ *Berger, Peter L.*: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M. 1973.

² *Wilson, Bryan R.*: Religion in Secular Society. A Sociological Comment, London 1966.

³ *Luckmann, Thomas*: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.

⁴ Vgl. NmD II; *Casanova, José*: Europas Angst vor der Religion. Berliner Reden zur Religionspolitik, Berlin 2009.

neller Religion innerhalb des Christentums maßgeblich verantwortlich sind, nicht zu überwinden. Wohl rücken diese als Untersuchungsgegenstände in den Blickpunkt, aber der Orientierung der westlichen Theologie dienen sie allenfalls als Kontrast.

Umso bereitwilliger werden die soziologischen Theoriedebatten verarbeitet, welche, die eurozentrische Perspektive erweiternd, der Vitalität von Religionen und religiösen Institutionen Rechnung tragen. Dadurch sind Theoretiker wie Luckmann, Luhmann, Habermas, Lübke, Taylor, Casanova und Joas selbst zu Chiffren geworden, um gesellschaftliche Selbstbehauptungen der Theologie zu bestärken. Sie alle werden als Belege für dieselbe Aussage benutzt: Religion besteht weiter und es ist falsch, ihren Einfluss zu unterschätzen. Anstatt aber zu diesen Positionen in ein Lernverhältnis zu treten, werden sie als Legitimation missbraucht, das zu tun, was man immer schon getan hat – nach dem Motto: »Wenn sogar Habermas – ein Exponent der Frankfurter Schule! – zur Religion in ein lernbereites Verhältnis tritt und von ihr spricht und über sie schreibt, dann muss sie gesellschaftlich bedeutungsvoll sein.«

Die sozialphilosophischen Einwände gegen bestimmte Theoriemomente der Säkularisierungsthese fungieren dann diskursiv als Blendwerk gegen den eindeutigen empirischen Befund des Bedeutungsschwunds der Theologie. Die Theologie leuchtet dann im Glanz der durch die soziologische Kritik an der Säkularisierungsthese als sozialrelevant rehabilitierten Religion ebenfalls heller. Ob es deutschsprachiger Theologie, die sich ihrer Orientierungsfunktion selbst für das Gemeindeleben keineswegs (mehr?) sicher sein kann, gelingt, sich auf diese Weise gesellschaftlich – konkret: an der Universität und in der politischen Öffentlichkeit – zu behaupten, bleibt eine offene Frage. Jedenfalls ist die thematische Orientierung an der Religion für den Zuständigkeitsbereich der theologischen Arbeit durchaus folgenreich.

Schließlich führen die funktional angelegten Religionstheorien die Theologie auf das Terrain der Anthropologie und Kulturhermeneutik. Wenn Religion im Sinne dieser empirisch-funktionalen Beschreibung als Kulturtechnik verstanden wird, dann bieten sich für die Theologie zunächst Anschlussmöglichkeiten an die Soziologie, Psychologie, Rechtswissenschaft, Ökonomie, Kunsttheorie, Religionswissenschaft, Ethnologie und Sozialphilosophie, in deren Gemeinschaft sie, den partikularen Geltungsbereich ihrer Glaubensgemeinschaft überschreitend, in gesellschaftlichen Debatten einen allgemeinen Deutungs- und Geltungsanspruch erheben kann. Indem sich christliche – universitär betriebene – Theologie nicht mehr (nur) für die Selbstreflexion einer schwindenden Glaubensgemeinschaft, sondern für die Selbstdeutung und Orientierung einer Gesellschaft und ihrer Kultur zuständig weiß, wird sie allerdings selbst zu einer sozialen Orientierungspraxis: Als Theologie beschreibt

sie nämlich nicht nur, sondern bezieht die Resultate der empirisch-funktionalen Beschreibung auf die normativen Fragestellungen ihrer Gegenwart.⁵

Es gibt zwei Gründe, weshalb ich mich in dieser Untersuchung mit Habermas auseinandersetze: Erstens – das ist der theologieinterne Grund – sind seine Begriffe »nachmetaphysisches Denken« und »postsäkulare Gesellschaft« innerhalb der Theologie in den letzten Jahren vielfach aufgegriffen worden und die dazugehörige Rede von der »Übersetzung religiöser Gehalte« breit rezipiert worden. Habermas ist auch innerhalb der Theologie zum »Meisterdenker des deutschen Sprachraums [...] auf den man sich gern und ständig beruft«⁶ avanciert. Zweitens – das ist der sozialwissenschaftlich-theoretische Grund –, weil ich glaube, dass Theologie dies mit guten Gründen tut. Sie findet nämlich innerhalb dieser Theorie eine hinreichende gegenwartstheoretische Erschließung ihrer eigenen sozialkontextuellen Bindungen vor und kann die theologieexterne Beschreibung der Grenze zwischen Glauben und Wissen produktiv, i.S. einer Selbstklärung ihrer eigenen epistemischen und hermeneutischen Voraussetzungen, aufnehmen. Um dabei zu einer wirklichen Auseinander-Setzung und nicht bloß zu einer Vereinnahmung zu gelangen, mag es hilfreich sein, von anderen Versuchen zu lernen und dabei das eigene Profil, die eigenen Voraussetzungen, welche die folgende Auseinandersetzung strukturieren sollen, zu profilieren.

1.2 Die theologische Habermas-Rezeption

Eine Theologie, die als öffentliche Theologie auch der Öffentlichkeit zugeeignet sein will, bearbeitet dasselbe Grundproblem wie Jürgen Habermas.⁷ Im Kern geht es um die Frage, wie Wissen auf gesellschaftliche Orientierungsfragen angewendet werden kann. Bekanntlich hat Habermas diese Frage dahingehend beantwortet, dass er die evaluativen von den konstativen Sprechhandlungen unterschieden hat. Konflikte betreffend evaluativer Aussagen mutet er der gesellschaftlichen Verständigungspraxis zu, durch welche diese ihre Legitimation als politische Entscheidung beziehen können.⁸ Seine Theoriebegriffe »nachmetaphysisches Denken« (1988), »postsäkulare Gesellschaft« (2001) und die damit verbundene Rede von der Übersetzung als »rettende Aneignung«⁹

⁵ Vgl. *Danz, Christian*: Relektüren der Religionsphilosophie Kants, in: Langthaler/Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 9–31 (11); *Graf, Friedrich-Wilhelm*: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, 3. Aufl. München 2004, 66.

⁶ *Körtner, Ulrich*: *Literatur zur theologischen Hermeneutik 2000–2014. Teil I*, in: *Theologische Rundschau* 79/2, 2014, 190.

⁷ Vgl. *Danz*: *Relektüren der Religionsphilosophie Kants*, 2007, 10f.

⁸ *WuR*, 102–137.

⁹ *NuR*, 218.

beziehen sich auf den Versuch, die Gesellschaft legitimitätstheoretisch gegen Zerfallserscheinungen zu schützen und dabei die Religion unter den eigenen, mit diesen Schlagworten bezeichneten, Voraussetzungen zu inkludieren.

Dabei versteht Habermas das Projekt der »Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne«¹⁰ keineswegs theologisch, wenn er auch die zugrunde liegende Intuition auf religiöse Traditionen zurückführt.¹¹ Ihm geht es darum, die Individualität innerhalb der sozialen Individuierung so zu denken, dass sie zugleich als Autonomie und Verbindlichkeit erlebbar wird. Religiöser Glaube ist dabei aber Integrationsgegenstand, nicht Integrationsmittel. Die »postsäkulare Gesellschaft« bezeichnet eine integrationswillige Öffentlichkeit, während das »nachmetaphysische Denken« die Bedingungen dieser Integration hinsichtlich öffentlicher Verständigungspraxis beschreibt. Die Übersetzung bildet nun nicht das Scharnier zwischen der postsäkularen Gesellschaft und dem nachmetaphysischen Denken, sondern ist eine Operation nachmetaphysischen Denkens, welche innerhalb gesellschaftlicher Diskurse verschüttete Intuitionen, auf denen Gesellschaft aufbaut, zur Sprache bringen kann. Diese Intuitionen sind nicht per se religiös, sondern lediglich innerhalb religiöser Sprache enthalten. Der Staat, die Öffentlichkeit, die Moderne und das Recht werden durch Übersetzung religiöser Gehalte keineswegs religiöser, christlicher oder protestantischer.

Habermas' Interesse an Religion ist keine persönlich-intrinsisch motivierte Erscheinung erwachender Altersfrömmigkeit¹² und sein Interesse an Religion reicht viel weiter zurück als in die Zeit der viel besprochenen Friedenspreisre-

¹⁰ DnU, 202.

¹¹ Die »Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne« stellt eine rätselhafte Formulierung dar. Die Moderne könnte sich selber verfallen sein. Diese Umdeutung würde zwar das Reflexivpronomen erklären, passt aber nicht zum Kontext der Aussage. Vielleicht ist eine Moderne gemeint, die an sich selbst zu zerfallen droht. Allerdings wäre es dann treffender von einer »zerfallenden Moderne« zu sprechen. Habermas selbst erklärt das Versöhnungsmotiv als Vorstellung, »dass man ohne Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der [sic! StJ] wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten; dass man aufrecht gehen kann in einer Gemeinsamkeit, die nicht die Fragwürdigkeit rückwärtsgewandter substantieller Gemeinschaftlichkeit an sich hat.« (DnU, 202) Ich verstehe Habermas so, dass er unter den Bedingungen der Moderne – eben nicht im Rückgriff auf metaphysische Legitimationiskonzepte von Gemeinschaftlichkeit und Gesellschaft – die unterschiedlichen Lebensformen so miteinander vermitteln will, dass die Individualität weder in der Kommunität aufgeht, noch diese überstrapaziert: Die reflexiv gewordene Moderne versöhnt sich durch ihre Selbstreflexivität mit sich selbst. Darin liegt der Unterschied zu Horkheimer und Adorno, welche die »mit sich selber zerfallene Moderne« durchgängig dialektisch verstanden hatten. Vgl. *Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 17. Aufl. Frankfurt a.M. 2008.

¹² Vgl. *Arens, Edmund: »Alt aber nicht fromm«*. Jürgen Habermas und seine neuen Verhehrer, in: *Herder Korrespondenz* 63, 2009, 79–83.

de von 2001. In seinen Beiträgen »Wozu noch Philosophie?« (1971) und »Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus« (1973) hat er Religion aus einer soziologisch-funktionalen Perspektive in den Blick genommen und sich anlässlich eines Gesprächs im Arbeitskreis »Theologie und Politik« mit Dorothee Sölle, Hans Eickehard Bahr und anderen dahingehend geäußert, dass die Ideen eines transzendenten Gottes und einer unsterblichen Seele notwendig gewesen seien, »um einen emphatischen Begriff von Individualität auszubilden«¹³. Besonders in den späten 1980er Jahren hat Habermas das Thema Religion erneut aufgegriffen und sein Schweigen gegenüber den theologischen Gesprächsangeboten gebrochen.¹⁴

1.2.1 Rezeptionskategorien

Habermas unterscheidet im Rahmen dieser Auseinandersetzung vier mögliche theoriestrategische Ausrichtungen der Theologie – im temporalen Sinn – nach der Aufklärung: Erstens könne sie mit Kierkegaard den »protestantischen Weg« einschlagen und sich auf Kerygma und Glauben als eine von der Vernunft schlechthin unabhängige Quelle der religiösen Einsicht berufen«, oder zweitens im Sinne des »aufgeklärten Katholizismus« sich den wissenschaftlichen Diskursen aussetzen. Sie könne drittens unter der Prämisse eines »methodischen Atheismus« die eigenen Traditionsbestände radikal entmythologisieren und es dem Verfahren selbst überlassen, »ob das religiöse Sprachspiel intakt bleibt oder aber zerfällt«.¹⁵ Der vierte Weg – ihn schreibt Habermas seinen Gesprächspartnern, an die sich diese Replik richtet, zu – bestünde darin, »den säkularen Gegenspieler auf dem Wege immanenter Kritik so in die Enge zu treiben, daß er aus den aufgewiesenen Aporien nur mit dem Zugeständnis der theologisch verteidigten Behauptungen herausfinden kann«¹⁶.

Indem Habermas diesen vierten Weg seinen theologischen Gesprächspartnern unterstellt, wird deutlich, dass er sie weitgehend als strategische Apologeten wahrnimmt, die sich seine Theorie zu Legitimationszwecken ihrer metaphysischen Theoriegrundlage aneignen. Nun ist es alles andere als selbstverständlich, wenn ich mir in der folgenden Rekonstruktion bedeutender Habermas-Rezeptionen die Kategorien durch Habermas selbst vorgeben lasse. Man könnte darin eine mangelnde Distanz zu Habermas' Position erkennen, welche die theologischen Positionen vor ein *Fait accompli* stellt.

Dieser Vorbehalt mag Hermann Düringer, der in seiner Dissertation Habermas' Verwendung des Religionsbegriffs rekonstruiert, seine Bezüge auf und Stellungnahmen zu theologischen Positionen darstellt sowie die theologische

¹³ Bahr, Hans-Eckehard und Sölle, Dorothee (Hrsg.): Religionsgespräche zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt 1975, 15.

¹⁴ TuK, 127–156.

¹⁵ TuK, 138f.

¹⁶ TuK, 140f.

Rezeption anhand von zehn einschlägigen Positionen ausführt und kritisch diskutiert, zu einem werkgeschichtlichen Zugang bewogen haben.¹⁷ An diese Darstellung will ich anknüpfen und sie um aktuellere Positionen ergänzen. Ich orientiere mich dabei dennoch nicht werkgeschichtlich, sondern will die einzelnen Rezipienten den von Habermas vorgegebenen theoriestrategischen Linien zuordnen. Diese Systematisierung geschieht in der Absicht, die relevanten Rezeptionen innerhalb der theoriestrategischen Ausrichtungen 2–4 (in umgekehrter Reihenfolge) zu verorten und dabei zu zeigen, dass sie in der Auseinandersetzung mit Habermas alle an der Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen fehlgehen.

Sie gehen nicht deshalb fehl, weil sie inkonsistent wären, sondern weil diese Zuordnung das Herzstück des Habermas'schen Theoriegebildes, so weit es sich auf das Religionsthema bezieht, darstellt. Insofern ist es ganz zutreffend, dass die Rekonstruktionskategorien sowohl die Darstellung als auch das Ergebnis strukturieren. Allerdings folgt diese Wahl nicht einem blinden Vertrauen in die von Habermas aufgestellte Kategorisierung, sondern dem Anliegen diese selbst auf ihr Strukturprinzip hin durchsichtig zu machen. Habermas kennt Positionen, denen er die nachmetaphysische Qualität des Denkens abspricht oder solche, die er als apologetisch versteht und daneben solche, denen er den theologischen Gehalt rundweg abspricht. Alle scheitern – dies zu zeigen ist die Absicht meines Durchgangs durch die theologische Habermas-Rezeption – daran, seine Grenzziehung zwischen Glaube und Wissen produktiv aufzunehmen. Meinen eigenen Forschungsbeitrag werde ich dann als Versuch einordnen, dieses Herzstück, als das ich diese Unterscheidung verstehe, auf dem ›protestantischen Weg‹ mitzunehmen.

1.2.1.1 Der Versuch wissenschaftstheoretischer Überbietung: Die Ergänzungsbedürftigkeit des Wissens

Helmut Peukerts wissenschaftstheoretisch verfahrenende Selbstreflexion der Theologie¹⁸ nimmt Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, welche er übrigens aus den Vorstudien des noch unveröffentlichten Hauptwerks (!) rekonstruieren musste, auf und will von ihr aus eine »fundamentale Theologie«¹⁹ entwickeln. Dabei gelingt es ihm, materiale Gehalte der christlich-jüdischen Überlieferung scheinbar zwanglos an die Implikationen der Theorie des kommunikativen Handelns anzuschließen, sodass er das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis der Theologie im Rahmen derselben reformulieren kann.

¹⁷ Düringer, Hermann: *Universale Vernunft und partikularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas*, Leuven 1999.

¹⁸ Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1978.

¹⁹ Peukert: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, 1978, 17.

Sein zweites Ziel besteht in dem Aufweis, dass die Theorie des kommunikativen Handelns selbst aporetisch bleibe, wenn sie nicht den Gottesgedanken voraussetze. Die Kommunikationsgemeinschaft müsse nämlich unbegrenzt gedacht werden. Peukert will diese ›Grenzenlosigkeit‹ auch zeitlich verstanden wissen. Ihm steht eine diachrone Gemeinschaft vor Augen, und in diesem Sinn fordert er eine universale beziehungsweise anamnetische Solidarität ein. Wenn nun die Theorie des kommunikativen Handelns eine unbegrenzte und in diesem Sinn auch zeittranszendierende Kommunikationsgemeinschaft voraussetzen muss, wird das kommunikative Handeln selbst zum Ort der Gotteserfahrung.

Dabei wird Gott nicht metaphysisch verstanden, sondern als »Behauptung einer Wirklichkeit, die den andern nicht einfach zu einem schon überholten Faktum der Vergangenheit werden lässt«²⁰. Unter diesem Verständnis wäre Gott eine Chiffre für die Konservierung der Individualität des Anderen über dessen Tod hinaus, wodurch diese in der Verständigungspraxis nicht nur mitberücksichtigt werden kann, sondern muss. Dieser ›Gott‹ hätte dann seinen Sitz im Leben als regulative Idee kommunikationsethischer Überlegungen. Allerdings invertiert Peukert diesen Gedanken, so dass aus dem theoretisch abgeleiteten Postulat eine praktisch erlebbare Gotteserfahrung wird:

»Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letztlich unausweichlich ist, durch das kommunikative Handeln selbst identifizierbar und so benennbar. Damit ist die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes und ihre Identifizierbarkeit und damit zugleich der Ursprung einer möglichen Rede von Gott angegeben.«²¹

Während Peukerts erster Gottesbegriff lediglich einen Abschlussbegriff der kommunikativen Idealbedingungen beschreibt – Gott ist die *Behauptung* einer Wirklichkeit –, bezeichnet der Gottesbegriff dieser invertierten Variante eine quasi substantialistische Erfahrungswirklichkeit Gottes, die wir kommunikationstheoretisch schon immer voraussetzen müssen. Damit verwandelt sich unter der Hand die postulatorische in eine Existenz-Aussage. Habermas hat zwar nicht das inhaltliche Anliegen Peukerts zurückgewiesen, das er als Einforderung einer anamnetischen Vernunft versteht, sondern dessen Konsequenz:

»Die anamnetisch verfasste Vernunft, die Metz und Peukert gegen eine platonisch verfasste, zeitunempfindliche kommunikative Vernunft mit Recht immer wieder einklagen, konfrontiert uns mit der skrupulösen Frage nach einer Rettung der vernichteten Opfer. Dadurch werden wir uns der Grenzen jener ins Diesseits gerichteten Transzendenz von innen

²⁰ Peukert: Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie, 1978, 341.

²¹ Peukert: Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie, 1978, 342.

bewusst; aber sie vermag nicht, uns der Gegenbewegung einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern.«²²

Peukert gelingt es anzugeben, inwiefern die Rede von Gott für Gläubige ihren performativen Sinn innerhalb der Theorie des kommunikativen Handelns haben kann, und er vermag zu zeigen, dass sich viele biblische Motive und christliche Grundintentionen daran anschließen lassen. Letztlich scheitert er aber daran, die Notwendigkeit einer theologischen Fundierung der Theorie des kommunikativen Handelns nachweisen zu können. Dies gelänge nur dann, wenn wir *wüssten*, dass es diese universale Theorie in dem von ihm beschriebenen Sinn nicht nur geben sollte, sondern *dass es sie tatsächlich gibt* – und zwar deshalb, weil es die universale Kommunikationsgemeinschaft gibt. Dann wäre das Postulat eine Ableitung einer Realität und nicht eines Wunsches.²³

Auch wenn Peukert das Verdienst zukommt, Habermas auf anregende und die katholisch-theologische Rezeption weitgehend prägende Weise fruchtbar gemacht zu haben, gelingt es ihm nicht, über das inhaltlich moralische Anliegen hinaus gegenüber Habermas als wirklich herausfordernder Gesprächspartner aufzutreten. Dieser erkennt in Peukerts Ansatz ein Beispiel für die vierte Theoriestrategie, welche den Gesprächspartner auf dem Boden seiner eigenen Theorie aufs Glatteis führen möchte, bis dieser schließlich die rettende theologische Krücke ergreift und dem handlangenden Apologeten dankt.²⁴ Johann Baptist Metz, der mit Peukert für eine anamnetische Vernunft eintritt, war über Jahre einer der wichtigsten theologischen Bezugspunkte für Habermas. Seine Einwürfe, die theoretisch von Peukerts Wissenschaftstheorie zehren, sollen hier nicht eigens ausgeführt werden. Sie rezipieren Habermas' Position nicht, sondern referieren sie einzig zu Abgrenzungszwecken. Habermas hat sich in seinem Beitrag für Metz' Festschrift²⁵ explizit mit ihnen auseinandergesetzt. Dabei teilt er mit Metz das Grundanliegen, die Opfer nicht zu vergessen, weist aber dessen holzschnittartige Unterscheidung zwischen der ›philosophischen Vernunft‹ und ›dem Geiste Israels‹ entschieden zurück und mit ihr auch die Überordnung einer um ihre hellenistischen Anteile bereinigten Theologie über die Philosophie. Metz mag das Verdienst zukommen, die Diskussion mit Habermas über ein Thema eröffnet zu haben, zu dem dieser nicht schweigen wollte. Argumentativ bleibt er aber weit hinter seinem Schüler Peukert und noch weiter hinter Habermas selbst zurück.²⁶

²² TuK, 142.

²³ Vgl. Adams, Nicholas: Habermas and Theology, Cambridge 2006, 188f.

²⁴ Vgl. TuK, 140ff.

²⁵ Habermas, Jürgen: Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: ders. (Hrsg.), Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1997, 98–111.

²⁶ Ich urteile hier so drastisch, weil ich nicht erkennen kann, dass die Metz'sche Argumentationsbasis, nämlich sein Widerstreit gegen die hellenistische Vernunft, welche sich

Wolfhart Pannenberg, der sich in seiner Wissenschaftstheorie²⁷ mit Habermas' Frühwerk auseinandergesetzt hat, ist ebenfalls dieser theoriestrategischen Ausrichtung zuzurechnen. Unter dem für ihn in dieser Auseinandersetzung zentralen Begriff der »Sinntotalität«²⁸ kehrt er das Konstitutionsverhältnis von Kommunikation und Sinn um. Sinn sei kein Produkt von Kommunikation, sondern die Kommunikation selbst sei die Aktualisierung eines Sinnzusammenhangs, aus dem der Sinn erst hervorgehe. Pannenberg zieht damit eine metaphysische Letztbegründung für die Möglichkeit von Kommunikation ein, auf die Habermas – spätestens seit der konsequenten Reformulierung seines Programms unter sprachpragmatischen und nicht subjektivitätstheoretischen Voraussetzungen – gar nicht mehr angewiesen ist.

Die Sinntotalität Pannenburgs hat ihr theoriestrategisches Äquivalent bei Habermas in der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt, welcher die strukturelle Komponente »Kultur« entspricht.²⁹ Damit hat Habermas die kommunikationstheoretische Leerstelle unter nachmetaphysischen Bedingungen gefüllt. Pannenburgs Einwand ist zwar vor dem Hintergrund der damals tatsächlich offen gebliebenen Leerstelle plausibel, allerdings kann sein Lösungsvorschlag gar nicht als Hilfestellung, sondern nur als theoretischer Überbietungsversuch verstanden werden. Das wird noch deutlicher in Pannenburgs universalgeschichtlicher Zuspitzung der Sinntotalität. Habermas wolle – gegen Gadamer – die Tradition nicht in ihrer Unbestimmtheit belassen, sondern sie in ihrem Verhältnis zum gesellschaftlichen Lebenszusammenhang erfassen, »damit wir Bedingungen außerhalb der Tradition angeben können, unter denen transzendente Regeln der Weltauffassung und des Handelns sich empirisch ändern«³⁰. Indem Pannenberg diese Verhältnisbestimmung konstitutiv mit dem Telos eines herrschaftsfreien Kommunikationszustandes verbindet, kann er den Entwurf auf seine universalgeschichtliche Konstitution hin durchsichtig machen. Pannenberg kritisiert dabei gar nicht die universalgeschichtliche Konstitutionsbedingung³¹, sondern, dass Habermas die »Totalität« – gemeint ist die Sinntotalität – nicht aus der »Struktur der

der Erinnerung an die Opfer als unfähig erweise, mehr sein kann als eine pathetische Vereinnahmung der Opfer, welche dadurch selbst zu einer diskursiv moralisch skrupulösen Schranke gegenüber dem philosophischen Gesprächspartner aufgebaut werden. Demgegenüber scheint es mir viel plausibler, dass die Philosophie nicht in der Chiffre Athen und das Christentum nicht in der Chiffre Jerusalem aufgehen, sondern in wechselseitig prägenden Austauschbeziehungen sich befruchtet und in einer gemeinsamen Geschichte entwickelt haben. Siehe dazu: NuR, 216–257.

²⁷ Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973.

²⁸ Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, 103.

²⁹ Siehe dazu: TkH II, 209.

³⁰ Habermas, Jürgen: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1982, 310.

³¹ Vgl. Düringer: *Universale Vernunft und partikularer Glaube*, 1999, 258.

Bedeutungserfahrung«³² selbst aufweise. Die Bedeutungsstruktur müsse nämlich jene Totalität schon immer voraussetzen, damit irgendeine Erfahrung als bedeutungsvoll verstanden werden könne. Der Vorordnung der Sinntotalität vor den Handlungs- und Kommunikationsbegriff korrespondiert schließlich die Überordnung der Sinntotalität über die Gesellschaft.

Denn die Gesellschaft ist gemäß Pannenberg »nicht der Inbegriff von Wirklichkeit und Sinn überhaupt, sondern bedarf ihrerseits in ihrer jeweiligen konkreten Gestalt der Verankerung und Korrektur durch ein absolutes Sinnvertrauen [...]. Solches absolute Sinnvertrauen hat in den Religionen als Fundierung der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung wie auch als Potential ihrer Erneuerung seine geschichtliche Gestalt gefunden.«³³

Düringer bemerkt dazu lakonisch: »Unter der Hand ist hier aus Sinntotalität sogar Sinnvertrauen geworden«³⁴. Habermas ist freilich nicht auf das Angebot der metaphysischen Grundierung seiner Theorie eingetreten, sondern hat sich in der Folge deutlich davon distanziert.³⁵ Es ist auch nicht einzusehen, weshalb die Sinntotalität schon immer vorausgesetzt werden muss, um etwas als bedeutungsvoll zu verstehen. Viel wahrscheinlicher ist es doch, dass die Sinntotalität selbst ein deduktiver Abschlussbegriff verschiedener Erfahrungen von Bedeutsamem sind.

Pannenberg's stärkster Einwand bezieht sich auf die Konsentstheorie der Wahrheit. Habermas könne den Unterschied zwischen einem »Wahrheitskonsens und einer herrschenden Konvention«³⁶ nicht begründen, sondern setze ihn voraus. Tatsächlich stellt Habermas' pragmatischer Wahrheitsbegriff theoretisch ein Problem dar und, so weit ich sehe, ist es innerhalb seiner Theorie nicht gelungen – und vielleicht auch gar nicht leistbar –, die hinreichenden Wahrheitsbedingungen *positiv* zu bestimmen: »Ein vernünftiger Konsensus kann von einem trügerischen in letzter Instanz allein durch Bezugnahme auf eine ideale Sprechsituation unterschieden werden.«³⁷ Allerdings ist diese Unterscheidung empirisch problematisch, denn »es fehlt ein *externes* Kriterium der Beurteilung, so dass wir in gegebenen Situationen niemals sicher sein können, ob wir einen Diskurs führen oder ob wir nicht viel mehr unter Handlungszwängen agieren und Scheindiskurse vorführen«³⁸. Weil wir also empirisch nicht sicher zwischen Diskurs und Scheindiskurs unterscheiden können und es aber trotzdem tun müssen, wenn wir nicht die Vernünftigkeit der Rede aufgeben wollen, bestimmt er die ideale Sprechsituation als eine »unvermeid-

³² Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 196.

³³ Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 204.

³⁴ Düringer: Universale Vernunft und partikularer Glaube, 1999, 260.

³⁵ Siehe dazu: Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1982, 7ff.

³⁶ Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 42.

³⁷ Habermas, Jürgen: Rationalitäts- und Sprachtheorie. Philosophische Texte (Band 2), Frankfurt a.M. 2009, 264f.

³⁸ Habermas: Rationalitäts- und Sprachtheorie, 2009, 265.

liche, reziprok vorgenommene Unterstellung«³⁹. Habermas konzipiert die ideale Sprechsituation zugleich als einen Vorgriff und einen für den erzielten Konsens zur Überprüfung verbindlichen Maßstab. Tatsächlich belastet ein solcher Wahrheitsbegriff, der sich alleine auf das Verfahren, in dem das Urteil gebildet wurde, abstützen kann, dieses Verfahren mit der Unterstellung, dass der Diskurs selbst vernünftig ist. Der Status der vorgreifenden idealen Sprechsituation changiert dabei zwischen einer praktisch gewendeten regulativen Idee und einem empirisch zu überprüfenden Maßstab.

Das mag unbefriedigend sein. Dass Pannenberg sich aber nicht innerhalb der Theorie an diesem Problem abarbeitet, sondern einen metaphysischen Wahrheitsbegriff und eine korrespondenztheoretische Wahrheitstheorie in Stellung bringt, erneuert den Befund, dass er in Habermas nicht einen Gesprächspartner, sondern einen zu überbietenden und zu belehrenden Schüler sieht. Dabei verdienen die sachlichen Einwände Pannenburgs ob ihres Reflexionsniveaus durchaus Respekt. Indem aber die fremde nur zwecks Legitimation der eigenen Position in den Blick rückt, bleibt sie trotz aller rhetorisch inszenierten Dialogizität seltsam autistisch. Pannenberg nimmt Habermas' Anliegen, Urteile und Entscheidungen ohne starken Wahrheitsbegriff und jenseits metaphysischer Begründungsmöglichkeiten zu legitimieren, scheinbar gar nicht wahr, kann nichts von Habermas lernen und sich folglich nicht auf dessen Anliegen, nämlich seine Theorie unter *nachmetaphysischen Bedingungen* zu konzipieren, einlassen.⁴⁰

Die Auseinandersetzung mit Habermas' Konzeption dient einzig dem Aufweis, dass auch die Sozialwissenschaften auf eine metaphysische Grundannahme angewiesen bleiben. Dabei erkennt Pannenberg den viel bescheideneren Status sozialwissenschaftlicher Konzeptionen. Diese stellen gerade keine universalistische Wirklichkeitserklärung bereit, sondern orientieren sich an einem eigenen methodologischen Bezugsrahmen und wissen dabei – mindestens implizit – um die Begrenztheit der Gültigkeit und Geltung ihrer Ergebnisse.⁴¹

³⁹ Habermas: Rationalitäts- und Sprachtheorie, 2009, 266.

⁴⁰ Vgl. Habermas' Auseinandersetzung mit Michael Theunissen: *Habermas, Jürgen: Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen*, in: ders. (Hrsg.), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M. 1997, 112–135. Sein Argument gegen Theunissen ist im Kern identisch mit dem gegenüber Peukert: »Unser Bedürfnis, nicht verzweifelt zu sein und uns auch unter der Herrschaft der Zeit die Aussicht auf Glück zu erhalten, ist kein ausreichender Grund dafür, dass die Philosophie eine zuversichtliche Auskunft erteilt.« (132) Für Habermas ist es unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens nicht mehr möglich, die Frage nach dem guten Leben »nicht nur formal, sondern beispielsweise so [zu] beantworten, dass wir einen philosophischen Schattenriß der evangelischen Botschaft zeichnen« (ebd.).

⁴¹ In dieselbe Falle tappt auch Trutz Rendtorff. Er missversteht Habermas' Kommunikationstheorie grundsätzlich und meint, dass die (von ihm substantialistisch gedeutete) Diskurstheorie, ohne das einzugestehen, einem Kirchenbegriff im Sinne der *communio*

Ohne dies hier im einzelnen ausführen zu können – in der Sache dürfte es unstrittig sein –, ordne ich ebenfalls die Habermas-Rezeptionen Rudolf Sieberts und Wolfgang Paulys dieser apologetischen Theoriestrategie zu. Bei Siebert kann dies an der absolutheitstheoretischen Deutung der ›Versöhnung‹ und der ›universalen Kommunikationsgemeinschaft‹, bei Pauly an dessen metaphysischer Anknüpfung an die Idee des ›wahren Lebens‹, welche dem ›wahren Konsensus‹ vorausliegen solle, festgemacht werden. Auch John Milbank, ein Vertreter der Radical Orthodoxy, gehört mit seinem Versuch, Habermas durch ein Theoriekonglomerat aus Plato und Hume über den Gefühlsbegriff als politiktheoretisch defizient auszuweisen, in die Linie dieser Überbietungsversuche.⁴² Nebst dem, dass er grundsätzlich übersieht, dass Habermas' Konzeption im Begriff der kommunikativen Rationalität durchaus selbst die emotive Ebene berücksichtigt, sind seine historischen Erwägungen schlicht haarsträubend. So meint er beispielsweise, dass die Weimarer Republik kantianisch geprägt gewesen und daran zugrunde gegangen sei – nur um daran polemisch anzuschließen, dass Habermas diesen Fehler wiederhole. Was Milbank hier tut, gleicht einem streitsüchtigen Politiker im Wahlkampf, der durch Rhetorik und in Unkenntnis der anderen Position einen Pappkameraden aufbaut, um ihn dann abzuschießen.

1.2.1.2 Eliminierende Übersetzung: Glaubenssemantik unter den intersubjektiven Ansprüchen des Wissens

Unter der Chiffre »modernity« sucht Jens Glebe-Möller den Anschluss an Habermas' nachmetaphysisches Denken. In der Tradition der Entmythologisierung, die Glebe-Möller allerdings nicht nur als Übersetzungsauftrag angesichts bestehender Glaubenswahrheiten, sondern ebenfalls als Kriterium für deren allfällige Eliminierung versteht⁴³, will er die christlich-religiöse Tradition unter den Bedingungen des modernen Bewusstseins reformulieren. Damit wirkt die Modernität als absolute Denkvoraussetzung, welche die religiöse Überlieferung unter einem einseitigen, nämlich dem technisch-naturwissenschaftlichen, auf Verwertbarkeit fokussierten Rationalitätsbegriff aussondert und zur Sprache bringt: »Bei dem Theologen Glebe-Möller aber erhält ›modernity‹ einen quasi-ontologischen oder transzendentallogischen Charakter«⁴⁴. Interessanter als die theologische Kritik an dieser Position ist Habermas' Frage, »wer sich unter dieser Interpretation wiedererkennt [...] [und ob, StJ] das christliche Sprachspiel intakt [bleibt], wenn man die Idee

sanctorum aufsitze. Siehe dazu: *Düringer*: Universale Vernunft und partikularer Glaube, 1999, 268–276.

⁴² Vgl. *Milbank, John*: What Lacks is Feeling. Hume versus Kant and Habermas, *Avello Publishing Journal* 1/2, 2012, 1–49.

⁴³ Vgl. *Glebe-Möller, Jens*: A political Dogmatic, Philadelphia 1987, 6.

⁴⁴ *Düringer*: Universale Vernunft und partikularer Glaube, 1999, 283.

Gottes so versteht, wie Glebe-Möller es vorschlägt⁴⁵. Als Beispiel nennt er Glebe-Möllers Zurückweisung des personalen Gottesbegriffs, weil dieser, indem er Heteronomie impliziere, sich direkt gegen das moderne Verständnis menschlicher Autonomie richte. Glebe-Möller übernimmt Peukerts Anliegen der Solidarität mit den Toten, löst aber den ihm zufolge unter modernen Bedingungen undenkbaren Gottesgedanken in der kommunikativen Solidarität auf.

Habermas gesteht dabei ein, dass er diese »den modernen Ohren fremd gewordenen Botschaften auf eine faszinierende (auch mich überzeugende Weise)«⁴⁶ erschlossen findet, aber seine Fragen betreffend der Anschlussfähigkeit dieser Konzeption an die religiöse Basis und der Wahrung des christlichen Sprachspiels ist rhetorischer Art, wenn er weiter feststellt, dass sich wohl keiner seiner Gesprächspartner auf den protestantischen, den aufgeklärt-katholischen oder eben den radikal entmythologisierenden Weg festlegen lassen will. Der katholische und der protestantische Weg führen zu einer »partikularistische[n] Selbsteinschränkung der theologischen Wahrheitsansprüche«⁴⁷; der Weg der radikalen Entmythologisierung vertritt erst gar keine *theologischen* Wahrheitsansprüche. Ob Glebe-Möller aber gerade darin dem nahe kommt, was Habermas unter Übersetzung versteht? Und wenn dem so ist, kann man dann Übersetzung als theologische Aufgabe verstehen?

1.2.1.3 Mit Habermas Denken: Getrennte Partnerschaft auf nachmetaphysischem Terrain

Einen anderen Weg wählt Edmund Arens, der Peukerts Programm verbunden bleibt, aber darin vor allem die christlich-jüdische Überlieferung durch das Instrumentarium der Theorie des kommunikativen Handelns explizieren will. Bereits in seiner Dissertation⁴⁸ hat er eine Gleichnistheorie entwickelt, in der Habermas' Kommunikationstheorie als hermeneutische Matrix der Gleichniserzählungen fungiert. Die Gleichnisse werden als kommunikative Handlungen an den Hörerinnen verstanden. Dadurch führt die pragmatische Gleichnistheorie in die kommunikative Ursprungssituation der Gleichniserzählung zurück. Durch diese Relektüre der Gleichnisse will er zeigen, dass sich »Religion als kommunikative Praxis begreifen und entfalten läßt«⁴⁹. Die kommunikative Struktur wird so verstanden selbst zum Ort der Gottesherrschaft, wodurch diese und mit ihr der Gottesbegriff selbst für die praktisch-politische Dimension geöffnet werden. Arens hat dieses Programm in seiner Monogra-

⁴⁵ TuK, 139.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ TuK, 140.

⁴⁸ Arens, Edmund: Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für die Handlungstheorie, Düsseldorf 1982.

⁴⁹ Arens, Edmund: Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg i.B./Basel/Wien 1995, 153.

fie »Gottesverständigung« (2007) weiterverfolgt und in einen breiteren Theorierahmen eingebettet. Indem er Religion als performativ vollzogene Praxis versteht, kann er sie nach kommunikationstheoretischen Kriterien beurteilen und ihre Ausdrucksformen therapieren.

Eine »kommunikative Theologie« gilt als »religionstheoretisch kompetent«, wenn sie »weder eine vom Obskurantismus gezeichnete und darum obsolete vorwissenschaftliche Weltanschauungslehre, noch ein kirchlich kontrolliertes und klerikal diszipliniertes Sonderwissen, sondern vielmehr eine in Universitäten institutionalisierte, im Rahmen der scientific community diszipliniert und professionell betriebene, wissenschaftliche, öffentliche und gesellschaftliche Tätigkeit«⁵⁰ darstellt. Da es sich bei »christlich-kommunikativer Theologie« um eine kirchliche Praxis handle, sei sie auch als solche auszuweisen und als »kirchliches Tun« zu verantworten – freilich gerade darin auch in kritischer Distanz zu »kirchlichen Macht-, Hegemonie- oder Absolutheitsansprüchen«⁵¹. Sie habe dies gleichzeitig im Sinne einer Öffnung gegenüber den anderen Religionen und unter Wahrung der Wahrheitsansprüche christlichen Glaubens zu tun und die verschiedenen gesellschaftlichen Religionsformen auf die ihnen zu Grunde liegende Glaubenspraxis und die ihr vorausliegende »kommunikative und rettende Wirklichkeit«⁵², welche ihr als Verheißung gegeben ist, zu konzipieren.

Die Auseinandersetzung mit der Theorie des kommunikativen Handelns geschieht bei Arens nicht aus einem apologetischen Interesse, sondern zur Selbstexplikation religiöser Gehalte und zur Orientierung theologischer Arbeit. Stets darauf bedacht, Habermas nicht zu vereinnahmen, sondern ihn unter Wahrung der Grenze zwischen Glauben und Wissen für das eigene Denken fruchtbar zu machen, entgeht Arens dem apologetischen Duktus, der den Entwürfen Peukerts und Pannenberg anhaftet. Es handelt sich um eine (links-)katholische Position auf der Grundlage eines aufgeklärten Katholizismus, die sich wissenschaftlicher Kritik öffnet und sich gegenüber der Glaubensgemeinschaft für eine kommunikativ orientierte Hierarchieverflachung stark macht.

Auch Joseph Ratzingers Gesprächsbeitrag anlässlich des Treffens mit Habermas 2004 kann auf dieser typologischen Linie verortet werden. Ratzinger verzichtet dabei darauf, die Theoriebildung seines Gesprächspartners direkt anzugehen. Er nimmt stattdessen den Umweg über eine Gesellschafts- und Gegenwartsdiagnose, in welcher er die »Furcht vor dem allgegenwärtigen Terror«⁵³ und die drohende Selbstverobjektivierung des Menschen durch

⁵⁰ Arens, Edmund: Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i.B./Basel/Wien 2007, 262.

⁵¹ Arens: Gottesverständigung, 2007, 263.

⁵² Arens: Gottesverständigung, 2007, 265.

⁵³ Ratzinger, Joseph: Was die Welt zusammenhält. Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Habermas/Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung.

gentechnologische Praxis als drängende Modernitätsprobleme darstellt. Die Rückbindung des Terrorismus an den Fundamentalismus verweise dabei auf die Ergänzungsbedürftigkeit religiösen Glaubens durch die Vernunft, wie die Bedrohung des menschlichen Selbstverständnisses durch Biotechniken auf die Ergänzungsbedürftigkeit der Vernunft durch Religion hinweise. Nicht nur der holistische Deutungs- und Geltungsanspruch der christlichen Religion, sondern auch jener der »westlich geformten Vernunft«⁵⁴ sei unter modernen Bedingungen in seiner Universalität brüchig geworden. Unter diesen Umständen zeige sich die wechselseitige Angewiesenheit von Vernunft und Glaube, die »zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind«⁵⁵. Ratzinger verzichtet bewusst darauf, auf einer naturrechtlichen Grundlage zu argumentieren, holt dieses aber doch als Telosbegriff seines Versöhnungsprogramms wieder ein, wenn er seinen Vortrag folgendermaßen beendet:

»Es ist wichtig, sie [die nicht-westlichen Kulturen; StJ] in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der westlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universaler Prozess der Reinigung wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält.«⁵⁶

Offensichtlich erkennt Ratzinger in Habermas' diskursiv begründeter Normfindung, welche er unter dem Begriff der Einbeziehung in die »polyphone Korrelation« übernimmt, ein probates Mittel, durch das sich – unter der Bedingung der (westlichen) wechselseitigen Korrektur von Glaube und Vernunft – die materialen Gehalte der naturrechtlich hergeleiteten Moral schließlich, ohne Rekurs auf die epistemisch und geltungstheoretisch problematische Denkfigur des Naturrechts, doch durchsetzen lassen, beziehungsweise durchsetzen werden.⁵⁷

1.2.1.4 Die neuere Habermas-Rezeption

Die neuere Habermas-Rezeption findet nicht mehr in Gegenentwürfen oder Auseinandersetzungen mit dessen Gesamtwerk statt, sondern bearbeitet präzise Fragestellungen vorwiegend auf der Textgrundlage der Aufsatzsam-

Über Vernunft und Religion, Freiburg i.B./Basel/Wien 2005, 46.

⁵⁴ Ratzinger: Was die Welt zusammenhält, 2005, 55.

⁵⁵ Ratzinger: Was die Welt zusammenhält, 2005, 57.

⁵⁶ Ratzinger: Was die Welt zusammenhält, 2005, 57f.

⁵⁷ Freilich ist Papst Benedikts XVI. Habermas-Rezeption in dessen Europa-Rede in der Wiener Hofburg, bei der er Habermas in seinem eigenen Sinn verkürzt wiedergibt, ein ganz anderes Thema. Hier handelt es sich aber nicht um eine eigentliche Rezeption oder Auseinandersetzung, sondern um den Versuch, die eigene Position im Glanz der wissenschaftlichen und intellektuellen Autorität von Habermas leuchten zu lassen. Stefan Müller-Doohm gibt nicht nur das verkürzte Zitat wieder, sondern beschreibt auch Habermas' Verärgerung darüber: Müller-Doohm: Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin 2014, 517.

lungen »Nachmetaphysisches Denken« (1988), »Zwischen Naturalismus und Religion« (2005), der Friedenspreis-Rede (2001), dem Gesprächsbeitrag »Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?« (2005), welche dann zu der »Theorie des kommunikativen Handelns« (1981), vor allem hinsichtlich deren kultur-evolutionär begründeten Religionsschwundthese, ins Verhältnis gesetzt werden. Im deutschsprachigen Raum stellen Edmund Arens' und Hermann Düringers Bemühungen die bislang bedeutendsten Versuche dar, nicht nur über Habermas, sondern mit Habermas theologisch zu denken.⁵⁸

Düringers Arbeit leistet auf der Grundlage einer profunden Kenntnis von Habermas' Position eine kritische Auseinandersetzung mit der theologischen Rezeptionsgeschichte. Als deren Ergebnis will er, anders als die von ihm besprochenen Positionen, Habermas' Vorgaben in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen folgen. Dies führt ihn zu einer nicht-konfligierenden Zuordnung von Glaube und Wissen, indem er den Glauben geltungstheoretisch gegenüber der Universalität der Vernunft beschränkt und ihn der Ideologiekritik öffnet. Religionen werden als Lebensformen verstanden, die sich nicht argumentativ verteidigen lassen, sondern Gegenstand freier Entscheidung sind. Ekklesiologisch bedeutet dies, dass die Kirche eine »partikulare Größe mit universaler Ausrichtung«⁵⁹ darstellt. Dabei handelt es sich um eine epistemische Selbstbeschränkung: »Das Bekenntnis ist partikular, aber nicht das Bekannte«⁶⁰. Insgesamt lässt sich Düringers Auseinandersetzung als ein Versuch beschreiben, mit Habermas' Theorievoraussetzungen die christliche Theologie über die Partikularität und Freiheit ihrer Arbeit zu orientieren.

Sein Versuch bewegt sich insofern im Rahmen nachmetaphysischen Denkens, als er, die damit verbundene epistemische Grenze respektierend, eine geltungstheoretische Selbstbeschränkung religiösen Denkens einzieht. Habermas hat ihn neben Glebe-Möller exemplarisch als Verfasser einer ihn interessierenden, vorzüglichen Studie protestantischer Theologie erwähnt.⁶¹

Eine wichtige Auseinandersetzung mit theologischen Vertreterinnen und Vertretern ist im Tagungsband »Glauben und Wissen« dokumentiert, in dem die Beiträge zweier internationaler Symposien in Wien, welche Herta Nagl-Docekal zusammen mit Rudolf Langthaler durchgeführt hat, gesammelt

⁵⁸ Dabei denke ich v.a. an: Arens: *Kommunikative Handlungen*, 1982; ders: *Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie* in: Ottmar/Arens/Rottländer (Hrsg.), *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Düsseldorf 1991, 144–200; ders: *Gottesverständnis*, 2007; Düringer: *Universale Vernunft und partikularer Glaube*, 1999.

⁵⁹ Düringer: *Universale Vernunft und partikularer Glaube*, 1999, 347.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ NmD II, 217.

sind.⁶² Habermas hat sich mit diesen in einer ausführlichen und wohlwollenden Replik auseinander gesetzt. Insgesamt kann man festhalten, dass die Beiträge allesamt bemüht sind, Habermas weder apologetisch zu begegnen, noch seine Theorie zu solchen Zwecken zu vereinnahmen.⁶³ Wenigstens zwei Auseinandersetzungen sollen hier exemplarisch dargestellt werden:

1. Habermas stimmt Christian Danz' Kant-Interpretation⁶⁴ hinsichtlich deren ›ersatzmetaphysischer‹ Theoriemomente zu und setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, dass sein eigenes zweideutiges Religionsverständnis in einem »substantialistische[n] Missverständnis von Religion«⁶⁵ gründe. Die Zweideutigkeit macht Danz an Habermas' Interesse an der Eigenständigkeit der Religion bei gleichzeitiger Forderung, »die semantischen Potentiale der religiösen Überlieferung in moderne Vernunft zu übersetzen«⁶⁶, fest.

Habermas verteidigt seine Position, indem er sie auf die philosophische Aufgabe, dem nachmetaphysischen Denken das Verhältnis zur Religion »aus der Genealogie der Vernunft selbst [...] *als einem ihm äußeren Element* durchsichtig zu machen«⁶⁷, bezieht. Er geht dabei von der ›Tatsache‹ aus, »dass sich religiöse Gewissheiten Glaubwürdigkeit bewahrt haben und mit eindrucksvollen Zeugnissen authentischer Lebensentwürfe verbinden«⁶⁸. Gegen den am Befund des substantialistischen Missverständnisses von Religion abgeleiteten Vorwurf des »instrumentalisierenden Umgang[s] mit Religion« macht Habermas sein Verständnis der Religion als »kontemporäre Gestalt des Geistes«⁶⁹ geltend. Er wolle gar nicht wie Kant den »Kirchenglauben« pejorativ als bloßes ›Vehikel‹ zur Beförderung des ›Vernunftglaubens‹ begreifen«⁷⁰.

Am Ende der Auseinandersetzung geht er dann zum Gegenangriff über und unterstellt seinerseits Danz ein substantialistisches Missverständnis von Religion. Dieser könne nämlich die »nachmetaphysisch enthaltsame[...] Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen« deshalb nicht annehmen, »weil er die

⁶² Langthaler, Rudolf und Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Oldenbourg 2007.

⁶³ Das gilt auch für die Untersuchungen im Sammelband Wenzel, Knut (Hrsg.): Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg i.B, Basel, Wien 2009. Insgesamt behandeln die Beiträge die Zuordnung von Glaube und Wissen in Habermas' Konzeption. Besonders interessant ist darunter Michael Reders Versuch (128–152), diese Zuordnung durch Bezüge auf Schleiermacher und Derrida zugleich zu irritieren und dabei Habermas' Religionsbegriff stärker zu profilieren.

⁶⁴ Danz, Christian: Relektüren der Religionsphilosophie Kants, in: Langthaler/Nagl-Docekal (Hrsg.), Glauben und Wissen, 2007, 9–31.

⁶⁵ Habermas, Jürgen: Ein Symposium über Glauben und Wissen. Replik auf Einwände, Reaktionen und Anregungen, in: Langthaler/Nagl-Docekal (Hrsg.), Glauben und Wissen, 2007, 369.

⁶⁶ Danz: Relektüren der Religionsphilosophie Kants, 2007, 28.

⁶⁷ Habermas: Ein Symposium über Glauben und Wissen, 2007, 370.

⁶⁸ Habermas: Ein Symposium über Glauben und Wissen, 2007, 369.

⁶⁹ Habermas: Ein Symposium über Glauben und Wissen, 2007, 370.

⁷⁰ Habermas: Ein Symposium über Glauben und Wissen, 2007, 371.

Spekulationen Fichtes für den theologischen Hausgebrauch retten möchte.«⁷¹ Danz versuche nämlich die Religion durch die Religionsphilosophie – quasi von außen – modernitätskompatibel zu denken. Darin erkennt Habermas eine theoretische Fehlstellung, denn: »Das religiöse Bewusstsein kann eine ›Modernisierung des Glaubens‹ nicht im Bewusstsein der Anpassung an säkulare Forderungen, sondern [...] nur von *innen*, im hermeneutischen Anschluss an eigene Prämissen vollziehen«⁷².

2. Die zweite Auseinandersetzung dreht sich um die Frage, ob und inwiefern religiöse Gründe in der politischen Öffentlichkeit zugelassen sind. Thomas M. Schmidt geht davon aus, dass der Gläubige ohnehin ständig zwischen einer Innen- und einer Außenperspektive changiere und darauf abziele, zwischen seinen Glaubensüberzeugungen und anderen (säkularen) Überzeugungen Kohärenz herzustellen. Die Glaubensgewissheiten verschlossen sich daher nicht grundsätzlich der fallibilistischen Überprüfung:

»Es handelt sich bei diesem Modell [Schmidt nimmt affirmativ auf Philipp Clayton Bezug; StJ] vielmehr um eine ständig neu herzustellende kognitive Balance zwischen Skepsis und Gewissheit, um eine unter dem externen Druck neuer Informationen und Kritik stets zu erneuernde epistemische Kohärenz zwischen säkularen und religiösen Überzeugungen.«⁷³

Weil diese interreferentielle Bezugnahme von Innen- und Außenperspektive der Gläubigen nicht erst unter Bedingungen weltanschaulichen oder religiösen Pluralismus zugemutet werde, sondern »einer internen Logik des religiösen Überzeugungssystems selbst« (338) entspreche, könne eine »solche Übersetzung und kognitive Balance auch erwartet und gefordert werden, wenn religiöse Überzeugungen im öffentlichen Diskurs einer pluralistischen Gesellschaft als Geltungsansprüche auftreten.«⁷⁴

In der Kontroverse um die Zulässigkeit religiöser Überzeugungen in politischen Entscheidungsprozessen, deren Bandbreite sich an den Positionen Robert Audis (Enthaltsamkeit religiöser Sprache in öffentlichen Institutionen) und Nicolas Wolterstorffs (Zumutbarkeit religiöser Sprache in öffentlichen Institutionen) veranschaulichen lässt, stellt sich Schmidt auf die Seite Audis.

Mave Cooke vertritt die Gegenposition und fordert angesichts »der Migration gläubiger Gemeinschaften aus andern historisch-kulturellen Kontexten«⁷⁵, die nicht gelernt haben, sich aus eigenen Gründen den Maximen des liberalen

⁷¹ Ebd.

⁷² Habermas: Ein Symposium über Glauben und Wissen, 2007, 372.

⁷³ Schmidt, Thomas M.: Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft, in: Langthaler/Nagl-Docekal (Hrsg.), Glauben und Wissen, 2007, 322–340 (338).

⁷⁴ Schmidt: Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft, 2007, 339.

⁷⁵ Cook, Maeve: Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit, in: Langthaler/Nagl-Docekal (Hrsg.), Glauben und Wissen, 2007, 341–365 (356).

Staats unterzuordnen, beziehungsweise diese in ihre eigenen Glaubensbestände zu integrieren, religiöse Überzeugungen im Sinne ethischer Autonomie ohne Übersetzungsvorbehalt am politischen Prozess zuzulassen.

Habermas nimmt zu beiden Einwänden so Stellung, dass er zwischen dem öffentlichen Sprachgebrauch eines Gesellschaftsteilnehmers und dem Sprachgebrauch in politischen Institutionen unterscheidet. Gegenüber Schmidt beharrt er auf dem Recht des religiösen Bürgers, seine Intuition in religiöser Sprache auszudrücken, weil er nicht alle Gläubigen unter der Beschreibung des »säkular gläubigen« Bürgers⁷⁶ getroffen sieht:

»Ich habe den Fall eines religiösen Bürgers vor Augen, der sich vorbehaltlos auf die politischen Beiträge seiner säkularen Mitbürger einlässt, aber in einer hochkontroversen Frage von den öffentlich verhandelten Argumenten seine eigene, mit starken moralischen Gefühlen besetzte Intuition (die aus seiner Sicht relevant ist und gleichwohl in der öffentlichen Debatte verfehlt wird) in religiöser Sprache auszudrücken – wenn er sie nur so zur Sprache bringen kann.«⁷⁷

Gegenüber Cook macht er geltend, dass es gute Gründe gebe, gerade für die Immigranten und Vertreter von Minderheitskulturen die Prinzipien des Verfassungsstaates an die »Innenperspektive ihrer eigenen religiösen Lehre«⁷⁸ anzuschließen. Andernfalls würde sich ja gerade gegenüber ihnen die Mehrheitsgesellschaft als freiheitsvernichtende Kraft erweisen. Der These, wonach auch nicht-säkulare Sprachen für alle Bürger gleichermaßen zugänglich sein können, widerspricht Habermas lakonisch:

»Ich will mich nicht um Worte streiten. Aber in jeder modernen Gesellschaft mit einem mehr oder weniger großen Anteil an säkularen Bürgern sind Vokabulare und Begründungsmuster einer auf diesen oder jenen Propheten zurückgehenden Überlieferung nicht allgemein zugänglich.«⁷⁹

Im Kern geht es in der Auseinandersetzung mit Schmidt und Cook um dasselbe Problem. Beide ebnen den Unterschied zwischen Glaube und Wissen ein – wenn auch freilich von der jeweils anderen Seite. Habermas beharrt demgegenüber auf einer epistemische Differenzierung, welche aber geltungstheoretisch nur in öffentlich-politischen Fragen Auswirkungen zeitigt. Die Religion ist eine *neben* dem Wissen zeitgenössische Form des Geistes.

Insgesamt zeigt sich, dass keine und keiner unter den Habermas-Rezipientinnen und Rezipienten den »klassisch-protestantischen« Weg, »der in unserem Jahrhundert zu Karl Barth führt«⁸⁰, gehen möchte. Vielmehr arbeiten sie

⁷⁶ Cook: Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation?, 2007, 412.

⁷⁷ Cook: Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation?, 2007, 413.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ TuK, 140.