

xion. Für D.s eigenen Ansatz ist der Gedanke der Selbstidentifikation Gottes für uns in Jesus Christus zentral. Für den christlichen Gebrauch sei die orientierende Funktion des Wortes ‚Gott‘ wesentlich. Gott zu kennen bedeute, ihn als meinen Gott anzuerkennen. Orientierungswissen sei handlungsleitend, weil es uns helfe, unseren Platz in der Welt zu finden und die Welt im Hinblick auf uns zu ordnen. Diese Selbstidentifikation sei aber nur möglich, wenn Gottes Selbstoffenbarung, daß er die schöpferische Liebe ist, im Glauben angenommen werde.

D.s zentrale These ist, daß die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie nur von der Theologie her entschieden werden kann. Dieser These stimme ich zu. Sie besagt nichts anderes als die von D. häufig zitierte traditionelle Formel ‚fides quaerens intellectum‘. Aus ihr ergibt sich, daß der Philosophie für die Theologie nur ein instrumenteller Gebrauch zukommt; sie ist ancilla theologiae. Es ist die Theologie, die bestimmt, was aus dem großen Angebot der Philosophie für sie brauchbar ist. Aber obwohl D. in aller Eindeutigkeit die Unrückführbarkeit der Offenbarung und des Glaubens betont und sich hier entschieden gegen jeden Reduktionismus wehrt – auch eine Metaphysik im fundierenden Gebrauch ist für ihn Reduktionismus –, kann man ihm keinerlei fideistische Tendenzen vorwerfen. Daß es ohne Philosophie keine Theologie geben kann, ist für ihn eine analytische Wahrheit. Die externe Perspektive der Vernunft ist für den Glaubenden, der aufgefordert ist, von seinem Glauben Rechenschaft zu geben, unverzichtbar. Gegenüber dieser Grundposition sind alle Fragen der Durchführung sekundär. D. schreibt wiederholt, daß es hier ein breites, durch unterschiedliche Auslegungen des Glaubens bedingtes Spektrum von Möglichkeiten gibt. Ohne Zweifel sind D.s Ausführungen nicht metaphysikfreundlich. Aber wenn man davon ausgeht, daß die Theologie federführend ist, dann ist die Frage, in welchem Ausmaß eine Metaphysik zur begrifflichen Rekonstruktion des Glaubens benutzt werden soll, primär eine theologische Frage und erst sekundär eine Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik. Prinzipiell läßt D.s These also auch andere Möglichkeiten als die offenen, für die er im einzelnen votiert. Wichtiger als der alte Streit um die Metaphysik ist, daß D. nachdrücklich darauf hinweist, daß es in der heutigen Situation beim Verhältnis Theologie – Philosophie vor allem Inhaltlichen auf methodische Fragen ankommt. Hier das Problembewußtsein geschärft und viele für die Diskussion nützliche Unterscheidungen bereitgestellt zu haben ist das Verdienst dieses Buches. F. RICKEN S. J.

HABERMAS UND DIE THEOLOGIE. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Hrsg. *Edmund Arens*. Düsseldorf: Patmos 1989. 270 S.

Aus theologischer Sicht nimmt der vorliegende Sammelband einen herausragenden Platz unter den publizistischen Würdigungen ein, die Jürgen Habermas zu seinem 60. Geburtstag erfahren hat. Das Werk von Habermas, der „weltweit zum meistdiskutierten deutschsprachigen Philosophen der Gegenwart“ (9) geworden ist, hat auch in der theologischen Debatte der letzten Jahre deutliche Spuren hinterlassen. Diskursethik und Theorie des kommunikativen Handelns haben Theologen gleichermaßen zu Kritik provoziert wie zu systematischen Neubestimmungen ihrer Wissenschaft angeregt. In seiner Einleitung bietet A., der bereits durch mehrere Veröffentlichungen zur theologischen Rezeption der Theorie des kommunikativen Handelns ausgewiesen ist, einen präzisen und umfassenden Überblick zu dieser Diskussion. Unter dem Stichwort „Habermas über Religion und Theologie“ (11 ff.) macht er deutlich, inwiefern die Theorie des kommunikativen Handelns als eine Theorie sozialer Evolution das theologische Selbstverständnis religiöser Praxis in Frage stellt: Im Anschluß an Weber sieht Habermas in der Entzauberung der religiösen und metaphysischen Weltbilder die Signatur jener gesellschaftlichen Rationalisierung, durch die die Moderne bestimmt wird. Darüber hinaus erblickt er – im Anschluß an Durkheim – in der Versprachlichung der bindenden Macht des Sakralen gerade jene Voraussetzung, die das verständigungsorientierte Handeln als solches, als nur durch die der Sprache innewohnende Reziprozität bestimmtes, erst freisetzt und ihm allein die Fähigkeit und die Aufgabe der Herstellung gesellschaftlicher Solidarität zukommen läßt. Daher „scheint Haber-

mas' Religionsverständnis eindeutig darauf hinauszuweisen, daß die Religion einer vergangenen, historisch überholten Entwicklungsstufe der Menschheit angehört, die inzwischen von der Moderne abgelöst ist, womit Religion ihren kognitiven, expressiven und moralisch-praktischen Gehalt einbüßt und sich in eine kommunikative Ethik auflöst" (11 ff.). A. weist aber auch auf Arbeiten Habermas' hin, in denen dieser zurückhaltender über die Zukunft und das Existenzrecht von Religion und Theologie urteilt (12 ff.). Die dort vorherrschenden Topoi von der notwendigen sozialisatorischen Vermittlungsfunktion der Religion und dem philosophisch noch nicht restlos eingeholten semantischen Potential der religiösen Sprache (vgl. Arens, 17) scheinen m. E. jedoch eher auf einen zwischenzeitlichen Waffenstillstand im argumentativen Streit zwischen kommunikativer Rationalität und religiöser Rede, zwischen Philosophie und Theologie hinzudeuten als auf einen grundlegenden Konsens.

In der Ambivalenz der Habermas'schen Aussagen zu Religion und Theologie steckt bereits im Kern die gesamte Spannweite der „Theologische(n) Positionen zu Habermas“ (18 ff.), die A. anführt. Sie reicht von einer soteriologisch motivierten grundsätzlichen Ablehnung der kommunikativen Handlungstheorie über eine kritische Rezeption einzelner ihrer Elemente in bestimmten theologischen Disziplinen bis zum Ansatz einer handlungstheoretischen Fundamentalthologie, die sich als Überwindung der zentralen Aporie der Theorie des kommunikativen Handelns versteht. *H. Peukert*, der wie kein zweiter Autor die theologische Auseinandersetzung mit Habermas angeregt und ihre Leitmotive vorgegeben hat, spricht in seinem Beitrag von der gemeinsamen Aufgabe der Theologie und der Kritischen Theorie, angesichts des ungeheuren Leidens der zahl- und namenlosen Opfer der Geschichte die Vernunft vor dem Abgleiten in Resignation oder Zynismus zu bewahren (39–64). Auf die Gehalte einer reflektierten und von ideologischen Verzerrungen befreiten Religiosität bleibt die kritische Gesellschaftstheorie P. zufolge auch dann angewiesen, wenn ihr Vernunftbegriff in einer kommunikativen Handlungstheorie fundiert wird. Angesichts der ständigen Expansion zweckrational organisierter Systeme der Machtsteigerung können nur durch den Rekurs auf die religiöse Tradition die Vorstellungen menschenwürdiger Verhältnisse und universaler Solidarität bewahrt werden. Um das möglicherweise gemeinsame Interesse von Kritischer Theorie und Theologie, der Unvernunft zu widerstehen und „jenseits von Nihilismus und Dogmatismus“ (241) einen in kommunikativer Praxis gründenden Begriff von Rationalität und Religion zu gewinnen, geht es auch in dem Beitrag von *M. L. Lamb* (241–270). Es dürfte kein Zufall sein, daß dieser Aufsatz am Ende des Bandes zu finden ist, denn so bildet er mit Peukerts eröffnendem Artikel eine Art inverser Klammer, die deutlich macht, daß der Herausgeber das ‚und‘ zwischen Habermas und Theologie eher in einem vermittelnden Sinn verstanden wissen will. Entschieden kritisch jedoch bezieht *Peter Eicher* Position gegenüber der kommunikativen Handlungstheorie (199–223). Er weist die Qualifizierung des Glaubens als eine im Prinzip überwundene Stufe sozialer Evolution energisch zurück. Der Ansatz der Diskursethik stellt für ihn, wie jede auf die Autonomie der Vernunft gegründete Moral, einen Versuch menschlicher Selbstrechtfertigung dar, dem die Theologie die soteriologische Rede von der Rechtfertigung aus Gnade zu kontrastieren hat. Nur in einer konsequenten Theologie des Wortes Gottes, die das göttliche Handeln als Befreiung des Menschen von Schuld versteht, können Freiheit und reziproke Anerkennung menschlichen Handelns begründet werden. Gegen eine Tendenz zur vorschnellen Versöhnung und an der Oberfläche haftenden Vermittlung zwischen Theologie und kommunikativer Handlungstheorie macht E.s Beitrag auf den tiefen Graben aufmerksam zwischen dem durch Autonomie und Fallibilität gekennzeichneten Rationalitätsbegriff der Diskursethik und der auf Offenbarung gegründeten Überzeugung vom restlosen Angewiesensein auf Gottes Handeln. Schleiermacher hat für dieses Verständnis von Religion als Angewiesensein den paradigmatischen Ausdruck der ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘ geprägt. *Gunther Wenz* weist darauf hin, daß dies keinesfalls im Sinne einer monologischen Beziehung des individuellen frommen Bewußtseins zu Gott zu verstehen ist und arbeitet die Strukturen verständigungsorientierter Subjektivität bei Schleiermacher heraus (224–240). Für W. hält das Werk Schleiermachers ein noch weithin unbeachtetes Brückenprinzip bereit zur Vermittlung von schlechthinniger Ab-

hängigkeit und freiem Selbstdenken, von Heteronomie des Glaubens und Autonomie der Vernunft. Auf dem Weg zu einer solchen Vermittlung sind nach meiner Überzeugung manche Autoren dieses Bandes der Gefahr einer vorschnellen Versöhnung und Glättung der Widersprüche zwischen der Theologie und dem Werk von Jürgen Habermas nicht immer konsequent genug ausgewichen. So behauptet z. B. *Rudolf J. Siebert*, es gäbe „wirklich keinen guten Grund, weshalb Habermas ... zu einer Zeit, da die unaufgeklärten und halbaufgeklärten Theologen sich kaum selber helfen können, nicht einen Beitrag zur Rettung der Theologie liefern sollte“ (94). Durch das Verwertungsinteresse, Habermas – im Gefolge von Adorno, Horkheimer und Benjamin – für die ‚Rettung‘ der Theologie nutzbar machen zu wollen, unterläuft S. das Problemniveau der Diskussion. In der Theorie des kommunikativen Handelns erblickt er umstandslos einen „Beitrag ... zu einer kritischen Politischen Theologie“ (95); seine theologische Aneignung der Kritischen Theorie bleibt – bei allem Kenntnisreichtum – äußerlich und assoziativ und bietet so gerade ein Musterbeispiel der von ihm perhorreszierten theologischen Halbaufklärung. Für gelungene Beiträge zu einer reflektierten theologischen Auseinandersetzung mit der kommunikativen Handlungstheorie halte ich hingegen die Arbeiten von *Norbert Mette* (160–178) und *Hans-Joachim Höhn* (179–198). Im Anschluß an Habermas' Untersuchungen zur Entwicklung der Ich-Bildung unter den Sozialisationsbedingungen der Moderne nimmt Mette die religionspädagogische Herausforderung an, die in der These von der Notwendigkeit der Ausbildung abstrakter Ich-Identitäten jenseits traditionaler Rollenbindungen besteht. Angeregt durch Arbeiten von Peukert zum Verhältnis von Identitätsbildung und Kontingenzerfahrung sowie durch Fowlers und Osers Theorien zur Entwicklung des Glaubens und religiöser Urteilskompetenz, stellt M. heraus, daß religiöses Bewußtsein nicht notwendig mit präflexiver Rollenidentität gleichgesetzt werden muß. Indem er die gnadentheologische Vorstellung vom Geschenk- und Verdanktsein menschlicher Existenz und Freiheit in das sozialisationstheoretische und entwicklungspsychologische Sprachspiel übersetzt, kann er den befreienden Beitrag der Religion zur Subjektwerdung der Individuen auf eine Weise zur Sprache bringen, die dem Reflexions- und Artikulationsniveau der kommunikativen Handlungstheorie gerecht wird. Letzteres gilt auch für die Ausführungen von Höhn, der ein Gespräch anregt zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre. H. zufolge mangelt es der Soziallehre bei aller politischer Wirksamkeit an einer „sozialethischen Basistheorie ... , die dem heutigen Niveau ethischer und sozialwissenschaftlicher Reflexion entspricht (180)“. Wenn die christliche Sozialethik im öffentlichen Disput einer pluralistischen Gesellschaft als kompetente Stimme ernst genommen werden will, dann muß sie konzipiert werden als soziologisch aufgeklärte Theorie der modernen Gesellschaft und als Ethik, die ihre Prinzipien als begründete, intersubjektiv gültige ausweisen kann. Daher sucht H. den Anschluß der Soziallehre an die Diskursethik herzustellen durch den Aufweis von Konvergenzen in der Bestimmung der Sozialität und Normativität der Vernunft in beiden sozialethischen Entwürfen. Ob allerdings die Katholische Soziallehre, gerade in der Gestalt der lehramtlichen Texte, in denen sie verbindlich vorliegt, von ihren naturrechtlichen Grundlagen vollständig abgelöst und auf ein handlungstheoretisches Fundament gestellt werden kann, bleibt m. E. noch abzuwarten. Die Divergenzen zwischen Theologie und Diskursethik, die H. abschließend anführt (192 ff.), liegen vor allem in der Begründung der Anerkennung der Personenwürde. Während die Diskursethik diese Anerkennung prinzipiell an die Mündigkeit qua Fähigkeit zur Argumentation bindet, kann die christliche Hoffnung auf eine eschatologische Versöhnung auch das Widervernünftige ‚aufheben‘ und den Vernunftlosen, den Unmündigen und Toten, eine unbedingte Anerkennung zukommen lassen. Dieses Argument, daß die anamnetische Solidarität mit den Vernunftlosen als ein Grenzbegriff kommunikativer Rationalität den entscheidenden Ansatzpunkt für die theologische Kritik der Diskursethik darstellt, findet sich in nahezu allen Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes (so auch in den Arbeiten von *Ch. Davis*, *G. M. Simpson* und – in ekklesiologischer Perspektive – bei *Fr. Schüssler Fiorenza*). Nicht zuletzt dadurch bietet dieses Buch eine gute Hinführung zu den wichtigsten Fragen, über die in der unabgeschlossenen Diskussion zwischen Habermas und der Theologie noch gestritten wird.

TH. M. SCHMIDT