

SIEBERT, RUDOLF J., *The Critical Theory of Religion – The Frankfurt School. From Universal Pragmatic to Political Theology (Religion and Reason 29)*. Berlin–New York–Amsterdam: Mouton Publishers 1985. XVI/722 S.

Schon seit langem gehört Jürgen Habermas zu den international bekanntesten deutschen Philosophen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn man sich im Ausland mit seiner Philosophie auseinandersetzt. Auch Theologen und Religionsphilosophen bringen ihr Aufmerksamkeit und Interesse entgegen. Einer, der sich bereits seit längerem mit der Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Habermas u. a.) und insbesondere mit der Habermasschen Sozialphilosophie auseinandersetzt, ist *Rudolf J. Siebert*, Professor für Religion und Gesellschaft an der Western Michigan University, Kalamazoo, in Michigan (USA). S. steht jedoch vor allem auch dem Denken der deutschen sogenannten „neuen“ Politischen Theologie (Metz, Peukert, Arens) nahe und in ständigem Austausch mit ihr. S. versucht, die Habermassche Theorie des kommunikativen Handelns mit der Politischen Theologie zusammenzubringen. Darin bestehen denn auch alle Schwierigkeiten, die man mit S.s Buch beim Lesen hat. Denn leider wird letztlich nicht deutlich, worum es ihm dabei eigentlich geht. – Zwar erklärt S. gleich zu Beginn, „Untersuchung und kritische Wertung von Habermas’ Theorie der kommunikativen Praxis als des fortgeschrittensten Stadiums in der Entwicklung der Kritischen Theorie des Subjektes, der Gesellschaft, der Geschichte und Religion“ (XII) seien der Gegenstand seines Buches. Aber es geht ihm auch wesentlich um das Theodizee-Problem als der Aporie der Theologie (XV). In der Theorie der kommunikativen Praxis, die zum Gedanken einer universalen Solidarität gelangt, sieht er die Grundaporie zwischen der gegenseitigen unbedingten Anerkennung und dem Tod des anderen (XIV). Die Theorie der kommunikativen Praxis wie auch die Politische Theologie werden schließlich daran gemessen, was sie zur Vermeidung von Zukunft I (die total verwaltete Gesellschaft) und Zukunft II (die totale Zerstörung der Gesellschaft durch konventionellen oder ABC-Krieg) und zur Erreichung von Zukunft III (die versöhnte Gesellschaft) tun.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Der *erste* Teil (1–107) ist hauptsächlich der kritischen Darstellung (Ursprung, Genesis, Struktur und Konsequenzen) der Theorie des kommunikativen Handelns gewidmet, die Habermas vor allem in Auseinandersetzung mit dem frühen Hegel entwickelt. – Im *zweiten* Teil (108–334) geht es um die Rekonstruktion (Ursprung, Struktur und Konsequenzen) einer kritischen Theorie der Religion aus dem Habermasschen Gesamtwerk. Es wird behauptet, Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns enthalte eine kritische Religionstheorie als deren integralen Bestandteil: „As Habermas reconstructs in his ‚Theory of Communicative Praxis‘ the whole human pragmatic in Hegel’s ‚Jena System Designs‘, he includes in this reconstruction also religion. Habermas develops his critical theory of religion as an integral part of his theory of communicative praxis out of as well as against Hegel’s philosophy of religion insofar as it is contained in the System Designs I and III“ (108 f.). S. rekonstruiert zunächst Hegels Religionsphilosophie, wie sie sich in seinen Frühschriften findet. Danach wird die Haltung einiger Hauptvertreter der Frankfurter Schule (Benjamin, Horkheimer, Adorno, Fromm) zur Religion diskutiert. Habermas’ Bemerkung, daß in der modernen Gesellschaft Religion insgesamt obsolet geworden sei, wird mit Äußerungen vor allem von Adorno und Horkheimer kritisiert. Dabei wird herausgestellt, daß die Aporie in Habermas’ Theorie in der Vernachlässigung von Zeitlichkeit und Endlichkeit bestehe (196 ff.). Dies habe zur Folge, daß Positivismus und Nihilismus alle Aspekte seiner Theorie durchdrängen und das Bedürfnis der Menschen nach Trost frustriert werde. Nach Habermas müsse der Mensch dagegen lernen, ohne Trost zu leben (221). Habermas’ Philosophie wird als „Philosophie der Nicht-Identität“ gekennzeichnet (43), die allem Versöhnungsdenken (wie bereits Horkheimer) skeptisch bis ablehnend gegenübersteht. Die Aporie, von der Habermas’ Werk durchzogen ist, sieht S. letztlich wohl darin, daß die Theorie des kommunikativen Handelns zwar zur Idee einer universalen Solidarität (gegenseitige unbedingte Anerkennung) gelangen könne, aber nichts zu Benjamins Frage nach dem Schicksal der unschuldigen Opfer der Geschichte zu sagen wisse. Bleibt Geschichte nicht doch letztlich reine Siegerge-

schichte, wo der Mörder über dem Opfer triumphiert? – Der *dritte* Teil (335–502) legt den Entwurf einer (politischen) Theologie des kommunikativen Handelns vor, einer Theologie mit praktischer Absicht, als Lösung der aporetischen Aspekte der Theorie des kommunikativen Handelns. Der Aporie der Habermasschen Handlungstheorie wird die „Aporie“ der Theologie, das Theodizee-Problem, gegenübergestellt. In seiner christlichen Form trete das Theodizee-Problem als „Parusie-Verzögerung“ auf (197, 345). In diesem Teil werden hauptsächlich die fundamentaltheologischen Entwürfe von Helmut Peukert und Edmund Arens als Antwort auf Habermas' These von der Obsoletheit der Religion diskutiert. Dieser Teil wird abgeschlossen mit Überlegungen zu Basisgemeinden in Europa und der Dritten Welt, die sich zwanglos an die Überlegungen zum Theodizee-Problem anschließen, wobei die Basisgemeinden der „bürgerlichen Kirche“ entgehalten werden.

Das Buch enthält manche tiefe Gedanken und interessante Überlegungen. Es weist den V. als guten Kenner Hegels, der Frankfurter Schule und der Politischen Theologie aus. Dennoch konnte m. E. nicht im entferntesten nachgewiesen werden, daß es bei Habermas überhaupt eine Religionstheorie gibt, die diese Bezeichnung verdient. Es ist auch zweifelhaft, ob Habermas wirklich mit Tillichs Theologie vertraut ist (115). Die Bemühung des V.s um einen Dialog mit Habermas' Philosophie ist sehr begrüßenswert, zumal es bislang jedenfalls keinen wirklichen (beiderseitigen) Dialog zwischen Habermas und der Politischen Theologie gibt. Der intensiven systematischen Auseinandersetzung der Politischen Theologie mit dem Habermasschen Werk steht auf der anderen Seite keinerlei systematische Beachtung gegenüber. S. ist daher gezwungen, immer wieder auf Bemerkungen von Horkheimer, Adorno, Benjamin u. a. zur Religion zurückzugreifen. Aber die Frage nach dem Schicksal der unschuldigen Opfer der Geschichte (Benjamin) scheint Habermas (in seinem systematischen Werk) nicht (mehr) zu bewegen. Es bleibt auch letztlich unklar, was S. selbst als Antwort auf das Theodizee-Problem betrachtet. Zwar wird das Absolute (im Sinne Horkheims verstanden als „nonpossessive Devotion“) als Schlüssel für das Theodizee-Problem gesehen (369) und die Auferstehung als christliche Theodizee (394), aber beide Gedanken werden nicht weiter ausgeführt. – Die Arbeit macht formal einen schwachen Eindruck. Statt einer systematischen Aufarbeitung der Fragestellung bietet sie eher eine mehr oder weniger zufällige Aneinanderreihung von Gedankenbildern. Der V. geht auch sehr locker mit philosophischen Begriffen und Bezeichnungen um: ein präziser Unterschied zwischen „Theologie“ und „Religion“ ist durchgängig nicht erkennbar. Die Hegelsche Linke wird bis Edmund Arens durchgezogen (430, 439). Zu den „politischen Theologen“ wird u. a. auch Teilhard de Chardin gezählt (238). Von Jesu Jüngern wird behauptet, sie hätten auf Jesu Geheiß Waffen getragen (352). Mit dieser Bemerkung wird kritisiert, daß Küng es für falsch hält, Geld für Waffen zur Verteidigung der Revolution in Nicaragua zu sammeln. Es wird von „Faschismus“ geredet, wenn der deutsche „Nationalsozialismus“ gemeint ist. Der V. redet von einem „mystischen Atheismus“ (162 ff.), der von Meister Eckehart über Hegel und Marx zu Horkheimer, Adorno und Habermas reiche (277, 313), wobei dieser mystische Atheismus mit der negativen Theologie gleichgesetzt zu werden scheint.

Das Buch ist durchzogen von einer pauschalisierenden politischen Sichtweise, ohne daß das für den Gedankengang in irgendeiner Weise förderlich wäre. „Kapitalismus“, „Neo-Konservatismus“, „bourgeois Christentum“ und „bourgeoise Kirche“ sind Schlagwörter mit äußerst geringem Erkenntniswert. Den angeblich fortschrittlichen Basisgemeinden wird pauschal die bürgerliche Kirche entgegengesetzt, so, als ob es nicht auch in den „bürgerlichen Pfarreien“ ein gesellschaftskritisches Potential gebe. Das Politikverhältnis der Basisgemeinden wird nicht problematisiert. Nicht ohne Grund gibt es im Christentum (anders als etwa im Judentum oder vor allem im Islam) eine kritische Distanz zwischen Religion und Politik. Die deutsche gesellschaftliche Wirklichkeit wird ohne weitere Ausführungen als „Ausbeutungssituation“ („exploiter-situation“) und die deutsche „kirchliche Wirklichkeit“ schlicht als eine „Situation von hierarchischer Macht und administrativer Kolonisierung“ (488) denunziert. – Diese und ähnliche Ungenauigkeiten, Fehler, Unterstellungen usw. machen die Lektüre des Buches ärgerlich. Persönliche Erfahrungen des V.s sollen eine Brücke zu seinen philo-

sophisch-theologischen Einsichten schlagen. Sie machen den Leser betroffen. Sie können aber nicht eine theoretische Begründung ersetzen. Die Absicht des V.s hätte sich präziser, kürzer und systematischer realisieren lassen können. Weniger Material hätte hier evtl. zu mehr Qualität geführt, auch wenn das Buch insgesamt zu keinen neuen Ergebnissen oder Erkenntnissen führt. Im übrigen ist das Inhaltsverzeichnis viel zu knapp gehalten. Und abgesehen von der Tatsache, daß deutsche Namen immer ohne Umlaute geschrieben werden, enthält das Buch viele weitere Druckfehler (so wird „Nikolaus von Kues“ in allen möglichen Schreibweisen gebracht; statt „Schillebeeckx“ heißt es „Schillerbeeckx“ usw.). Betrachtet man schließlich die drucktechnische Gestaltung (Manuskriptdruck, Endnoten), dann erscheint auch der Preis von DM 189,- (trotz der rund 720 Druckseiten) unangemessen hoch. B. GROTH S. J.

PANIKKAR, RAIMON, *Der neue religiöse Weg*. Im Dialog der Religionen leben. (Übersetzung von Georg Tepe des amerikanischen Originals „The intrareligious Dialog“). München: Kösel 1990. 189 S.

Der inzwischen emeritierte Professor für Religionswissenschaften von Santa Barbara (in Californien) ist als Sohn einer spanischen Mutter und eines indischen Vaters wie kaum jemand geeignet, für das Gespräch zwischen östlichen und westlichen Religionen wesentliche Beiträge zu liefern. Seine erste große Veröffentlichung „The Unknown Christ of Hinduism“ (1964, revid. Ausgabe 1981) war zwar noch im apologetischen Ton gehalten, beeinflusste aber dennoch positiv die Erklärung des II. Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Als profunder Kenner und Übersetzer der indischen Tradition erwies sich der Autor mit dem Quellenwerk „Mantramanjari. The Vedic Experience. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration“ (1977, Univ. of Cal. Pr.); sein persönliches Einlassen in den Buddhismus fand u. a. seinen Niederschlag in „The Silence of God. The Answer of the Buddha“ (1989, translated by Robert R. Barr from Span. and Ital.). – So ist es erfreulich, daß nicht nur die revidierte Fassung seines einflußreichen Werkes aus den 60er Jahren jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt („Der unbekannte Christus im Hinduismus“, Mainz: Grünewald 1990), sondern auch seine ersten wichtigen Überlegungen zum intrareligiösen Dialog und zur Methodik der Religionsphilosophie. Das schon 1978 im Amerikanischen erschienene Werk – dessen deutsche Übersetzung (1990) im folgenden rezensiert wird – hat freilich schon manche Fortsetzungen gefunden, u. a. in P.s Beitrag zum Jahrbuch der College Theology Society (Knitter, Paul F., Ed., „Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective“. The Annual Publication of the College Theology Society, vol. 34, 1990).

Der Autor kennzeichnet im 1. Kap. vier mögliche Grundhaltungen im Gespräch zwischen den Religionen und ihren Gefahren: man kann die anderen Religionen durch seinen Wahrheitsanspruch ausschließen, aber auch einschließen, man kann sie als neben sich stehend tolerieren oder eine gegenseitige Durchdringung der Religionen anstreben. Die Verwirklichung dieses letzteren Wunsches und überhaupt das gegenseitige Kennenlernen der Religionen läßt sich nach vier Modellen vorstellen: als Aufstieg zum einen Gipfel auf verschiedenen Wegen (mit den entsprechenden Wegwechseln), als Zusammenklang der Farben eines Regenbogens, als das typologisch sich Durchhaltende und als das Abenteuer der Übersetzung von einer Sprache und Symbolwelt in eine andere. – Das 2. Kap. betont die persönliche Erfahrung als entscheidenden Ausgangspunkt, aber auch die Notwendigkeit ihrer Öffnung zum heutigen Dialog in einer Weltgemeinschaft. – Der zentrale Gedanke wird sowohl im 3. wie 5. Kap. entfaltet: der Dialog darf nicht dialektisch auf Verteidigung oder Überredung ausgerichtet sein, sondern muß wahrhaft dialogisch werden, d. h. er muß davon ausgehen, daß keine Seite für sich allein Zugang zum universalen Horizont menschlicher Erfahrung besitzt und daher nicht von sich aus die formalen und inhaltlichen Regeln des Dialogs festlegen darf. Im Bekenntnis zum Pluralismus darf keine wichtige Überlieferung der Menschheit, die sich die Humanisierung des Menschen zum Anliegen macht, aus diesem Dialog ausgeschlossen werden – ob sie diese Erfahrung religiös oder nichtreligiös, nur-ethisch oder kultisch ausdrückt. – Im 4. Kap. betont P., daß die eigene Überzeu-