

Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?

Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von Jürgen Habermas

VON MICHAEL KÜHNLEIN

I. Der Anachronismus des Sakralen und die semantischen Potentiale der Religion

Die Theorie des kommunikativen Handelns ist eine Theorie der Versprachlichung des Sakralen:

„Bei der Beantwortung dieser Frage (wie das kommunikative Handeln zwischen dem rituell gehegten Fundus gesellschaftlicher Solidarität einerseits, geltenden Normen und persönlichen Identitäten andererseits vermittelt, M. K.) lasse ich mich von der Hypothese leiten, daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentiales einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht. ... In dem Maß, in dem sich die Sprache als Prinzip der Vergesellschaftung durchsetzt, konvergieren aber die Bedingungen der Sozialität mit Bedingungen der kommunikativ hergestellten Intersubjektivität. Gleichzeitig wird die Autorität des Heiligen in die bindende Kraft normativer Geltungsansprüche, die allein diskursiv eingelöst werden können, überführt.“¹

Insofern ist es nicht ohne eine gewisse Pikanterie, daß Habermas sich gerade unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne (!) gezwungen sieht, die These eines aus der Versprachlichung resultierenden Anachronismus des Sakralen zu modifizieren. Diese Modifikation ist jedoch theoriestrategisch so markant, daß sie sich kaum – ohne jedenfalls dabei argumentative ‚Brüche‘ zu produzieren – in ein detranszendentalistisch und intersubjektivistisch konzipiertes Projekt der Moderne integrieren läßt; denn als bei Habermas das Zutrauen in die Neutralisierungskraft der Sprache noch intakt war, hieß es lapidar:

„Das nachmetaphysische Denken bestreitet keine bestimmten theologischen Behauptungen, es behauptet vielmehr deren Sinnlosigkeit. Es will nachweisen, daß in dem grundbegrifflichen System, in dem die jüdisch-christliche Überlieferung dogmatisiert (und damit rationalisiert) worden ist, theologisch sinnvolle Behauptungen gar nicht aufgestellt werden können. Diese Kritik verhält sich zu ihrem Gegenstand nicht mehr

¹ J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Frankfurt am Main 1981, 118 (119) und 143.

immanent; sie greift an die Wurzeln der Religion und macht den Weg frei zu einer (im 19. Jahrhundert) einsetzenden historisch-kritischen Auflösung der dogmatischen Gehalte selber.“²

Der Habermas in der Vergangenheit auszeichnende theoretische Optimismus ist aber in seinen jüngeren und jüngsten Publikationen fast gänzlich gewichen; er wird konterkariert durch eine die Versprachlichung relativierende, quer zum behaupteten Anachronismus stehende Versprachlichungsresistenz des Sakralen überhaupt:

„Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.“³

Offensichtlich gehört es zu dem Repertoire eines postmetaphysischen Motive aufnehmenden Denkens, sich nach der pompösen Aufhebung der Gestalten des absoluten Geistes – Kunst, Religion, Philosophie – wieder klammheimlich dem komplexen und spannungsreichen Verhältnis von Religion und Philosophie zu widmen und es zu einem Gegenstand theoretischer Kritik zu machen. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von „Koexistenz“, sogar von einer „Abhängigkeit“ der Philosophie (!) ist die Rede⁴. Bedeutet das vielleicht, daß die normativen Implikationen kommunikativen Handelns affirmativ auf die Ressourcen des Sakralen bezogen bleiben, ja sogar an seiner in der Widerständigkeit freigesetzten „semantischen Energie“ partizipieren? Muß man gar eine ‚Dialektik der Versprachlichung‘ annehmen?

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es nun, die Bedeutung der Rede von den „unaufgebbaren semantischen Gehalten der Religion“ zu erschließen, denn es gehört zu den Hartnäckigkeiten des Habermas'schen Denkens, eine Antwort darauf schuldig zu bleiben. Die uns inspirierende Fragestellung – „Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?“ – läßt sich somit rekonstruieren als die Frage nach den semantischen Potentialen der Religion. Was macht also ihre spezifische, neutralisierende Vermittlungen quasi selbst neutralisierende Vermittlungsresistenz aus? Unsere These sei gleich kontrastierend vorangestellt: Wenn unter Prämissen nachmetaphysischen Denkens der Religion nicht mehr die Kraft zur Motivation zugetraut wird, da Versuche, generelle Antworten auf Fragen des guten Lebens zu finden, philosophisch längst obsolet geworden sind, wenn man mit der den profanen Alltag deflationierenden Erfahrung des Außeralltäglichen (Leid, Schuld, Tod) prinzipiell trostlos leben muß, wenn aus kommunikationstheoretischer Sicht ein Zusammenhang besteht zwischen der Symbolisierung von Solidaritätserfahrungen und einer deontologisch begriffenen

² Ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main 1981, 29 (30).

³ Ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988, 60.

⁴ A. a. O.

Gerechtigkeit – kurzum, wenn die sozialintegrativen und expressiven Funktionen der Religion in die Symmetriebedingungen und Reziprozitätserwartungen jeder kommunikativen Alltagspraxis eingebaut sind, dann können jene zu profanen Grundsätzen einer universalistischen Moral sublimierten ‚Dienstleistungen‘ der Religion nicht zugleich auch das Potential verkörpern, welches sich ebenso exklusiv den permanenten Neutralisierungsversuchen sprachlicher Verständigungsprozesse widersetzt. Mehr noch: Die Neutralisierungsimmunität ist offenkundig ein Beleg dafür, daß sich nur die Funktionen von Religion versprachlichen lassen, während ihre dysfunktionalen Ressourcen nicht in Kommunikativa überführt werden können. So gesehen konzentriert sich das von Habermas inaugurierte Versprachlichungstheorem auf das Interesse der Sicherstellung der sozialintegrativen und expressiven Potentiale des Sakralen – in dieser prononcierten Einseitigkeit jedoch selber mit einem regressiven Entdifferenzierungsbewußtsein kämpfend, welches die Religion funktionalistisch verkürzt, um dann schließlich doch – angesichts ihrer unvernutzbaren „semantischen Energie“ – so etwas wie eine fortbestehende „Koexistenz“ postulieren zu müssen. Die Frage nach den Bedingungen der Versprachlichungsresistenz um der Möglichkeit des Sakralen willen entpuppt sich somit als die Frage nach ihren dysfunktionalen Qualitäten überhaupt⁵. In diesem Sinne kann eine unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne ansetzende Religionsphilosophie nur eine „Eroberung des Nutzlosen“ sein⁶. Und es ist interessanterweise gerade Habermas selbst, der in einem Gespräch mit Theologen über die gegenwärtige Bedeutung von Religion, Kirche und Theologie diese Sinn dimension flüchtig berührt:

„Sie (die Theologen, M. K.) haben noch eine Sprache, die appellative und metakommunikative Qualitäten hat, die wir uns als Sozialwissenschaftler gar nicht mehr leisten können. Vielleicht kann diese Sprache das in Bewegung setzen, was man in Bewegung setzen müßte, um das Übergreifen von selbstobjektivierenden Interpretationssystemen aufzuhalten.“⁷

In einem ersten Schritt wollen wir nun darstellen, daß sich Habermas nicht nur in traditionellen Schematismen der Religionskritik bewegt, sondern sich durchaus – wenn auch abseits seines Theorieprogramms – für die in der Macht des Sakralen liegende Ambivalenz sensibilisiert. Immerhin darf daran erinnert werden, daß er der Religion eine alternative

⁵ Mehr sporadisch und gelegentlich pflegt Habermas auf solche Sinn dimensionen aufmerksam zu machen, wenn er von der „humanen Substanz des Nicht-Eindeutigen“ spricht. In: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main 1985, 97 (98).

⁶ K.-M. Kodalle, Die Eroberung des Nutzlosen, Paderborn 1988. Kodalle insistiert zu Recht auf die Unterscheidung von Funktion und Wahrheitsanspruch der Religion. Im Anschluß an Kierkegaard versucht er durch die Kritik des Wunschenkens und der Zweckrationalität den Begriff des Absoluten „postmetaphysisch“ aufzuschließen. Vor diesem Hintergrund ist auch seine Kritik an Habermas motiviert: Versprachlichung des Sakralen, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 1987, 39–66.

⁷ J. Habermas in: H.-E. Bahr (Hg.): Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, u. a. mit Beiträgen von Sölle, Habermas, Luhmann, Negt, Darmstadt/Neuwied 1975, 29.

Wirklichkeitssicht konzidiert, die aufgrund ihrer Transzendenzvorstellung die Konsistenz von kulturell eingespielten Deutungsmonopolen reflexiv überprüfen kann:

„Auch in traditionellen Gesellschaften fungieren die Hochreligionen nicht ausschließlich als Legitimation der staatlichen Herrschaft (an dieser Stelle zitiert er H. Peukert): ‚sie sind in ihrem Ursprung und Kern vielfach Protestbewegungen gegen die Grundtendenz der gesellschaftlichen Entwicklung und versuchen, andere Weisen des Umgangs von Menschen mit Menschen und mit der Wirklichkeit insgesamt zu begründen.‘ Das will ich nicht bestreiten. Zugeben möchte ich auch, daß ich die Religionsentwicklung in der Moderne mit Max Weber etwas zu voreilig unter die ‚Privatisierung von Glaubensmächten‘ subsumiert und zu schnell eine affirmative Antwort auf die Frage suggeriert habe, ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nichts anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet, und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht übernommen werden können. Diese Frage muß aus der Sicht des rekonstruktiv verfahrenen Sozialwissenschaftlers, der sich hütet, Entwicklungstrends einfach linear fortzuschreiben, ebenso offenbleiben wie aus der Sicht des traditionsaneignenden Philosophen, der in performativer Einstellung die Erfahrung macht, daß sich Intuitionen, die längst in religiöser Sprache artikuliert worden sind, weder abweisen noch ohne weiteres rational einholen lassen.“⁸

Diese Sichtweise auf eine kulturkritische Funktion (damit ist die in jeder Transzendenzvorstellung innewohnende kulturrelativierende Perspektive gemeint) bildet ein Korrektiv zu der doch recht stereotypen und argumentationsentlastenden Gleichsetzung des Religiösen mit dem „Auratischen“. Denn: Religion läuft nicht per se auf eine präreflexive Bewahrung des gesellschaftlichen Status quo hinaus⁹, wie die Theorie des kommunikativen Handelns teilweise suggeriert, wenn sie das Sakrale unter treuhänderische, bisweilen restriktive Funktionen der „Anpassung“¹⁰, der „Herrschaftslegitimation“¹¹ und der „Unterdrückung“¹² subsumiert und damit theoretisch unterbestimmt. Und in der Tat erinnert – absichtsvoll? – das kommunikativ simplifizierende Final-Szenario einer Metaphysik des Absoluten bisweilen an eine mehr an Nietzsche gemahnende Terminologie neurotischer Selbstüberhebung. Da spricht Habermas beispielsweise von dem Religiösen als dem „Diffusen“ und „Illusionären“¹³ und von einer „Befreiung“¹⁴ der Individuen aus den archaischen Strukturen des Kollektivbewußtseins.

In einem zweiten und dritten Schritt rückt schließlich die Konzeption kommunikativer Rationalität selber in den Mittelpunkt unserer Betrachtungen. Denn erst mit der Rekonstruktion der formalpragmatischen Vorausset-

⁸ Ders., Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 141.

⁹ T. Parsons, *Religious Perspectives of College Teaching*, in: *Sociology and Social psychology*, ed by *The Edward W. Hazen Foundation*, New Haven 1952, 14–24.

¹⁰ Habermas, *Theorie* 87 (Anm. 1).

¹¹ Ebd. 89.

¹² Ebd. 133.

¹³ Ebd. 487.

¹⁴ Ebd. 127.

zungen und Bedingungen von kommunikativer Verständigung überhaupt als das der Rationalität innewohnende Telos nähern wir uns dem werkbildenden Nukleus von Habermas' sozialphilosophischen Versprachlichungsbemühungen an. Eine Argumentation, die sich anheischig macht, unter nachmetaphysischen Prämissen auf die Möglichkeit einer gegenwartsrelevanten Deutung der jüdisch-christlichen Tradition im Horizont der Moderne zu insistieren, hat sich daran explizit zu bewähren.

II. Methodischer Atheismus und religiöse Versprachlichungsresistenz

Habermas kennzeichnet seine Einstellung aus philosophischer Perspektive als „methodischen Atheismus“¹⁵. Motivbildend ist hierfür der methodische Atheismus der Hegelschen Philosophie und deren aufhebend-begriffliche Aneignung von religiösen Vorstellungswelten – was jedoch gleich wieder dem posthegelschen Verdikt zäsurenbildender Argumentation zum Opfer fällt: für ein unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne einsetzendes Denken ist selbst ein metaphysisch behaupteter Atheismus einhaltbar geworden¹⁶. In diesem Sinne forciert nun der durch eine wissenschaftlich-fallibilistische Denkungsart geprägte methodische Atheismus von Habermas ein Entmythologisierungsprogramm, das darauf abzielt, Verständigung und universale Anerkennung auf der Grundlage prozeduraler Rationalität zu rekonstruieren: den ethisch imprägnierten Auffassungen der Heilsgeschichte nur Partikularität konzedierend, verweist Habermas hier auf eine reflexive Kultur der Anerkennung, die – sich von allen besonderen kulturellen Lebensformen losmachend – ihre Programmatik der säkularisierten Welt eines moralischen Vernunftuniversalismus entlehnt. Freilich gibt aber auch Habermas zu erkennen, daß der in dieser Bescheidenheit akzentuierte methodische Atheismus mit ‚theologischen Einsprengeln‘ durchsetzt ist. So z. B. speist sich der werkbildende Nukleus seiner philosophischen Anstrengungen, der Gedanke der unversehrten Intersubjektivität, aus der jüdisch-christlichen Tradition des Versöhnungsmotivs:

„Ich habe ein Gedankenmotiv und eine grundlegende Intuition. Diese geht übrigens auf religiöse Traditionen, etwa der protestantischen oder der jüdischen Mystiker zurück, auch auf Schelling. Der motivbildende Gedanke ist die Versöhnung der mit sich selbst zerfallenden Moderne, die Vorstellung also, 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 wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten; daß man aufrecht gehen kann in einer Gemeinsamkeit, die nicht die Fragwürdigkeit rückwärts-gewandter substantieller Gemeinschaftlichkeiten an sich hat. Diese Intuition stammt aus dem Bereich des Umgangs mit anderen; sie zielt auf Erfahrungen einer unversehrten Intersubjektivität, fragiler als alles, was bisher die Geschichte an Kommunikati-

¹⁵ *Ders.*, Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft, in: *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 51.

¹⁶ *Ders.*, Exkurs 129 (Anm. 8).

onsstrukturen aus sich hervorgetrieben hat – ein immer dichter, immer feiner gesponnenes Netz von intersubjektiven Beziehungen, das gleichwohl ein Verhältnis zwischen Freiheit und Abhängigkeit ermöglicht, wie man es sich immer nur unter interaktiven Modellen vorstellen kann. Wo immer diese Vorstellungen auftauchen ... es sind immer Vorstellungen von geglückter Interaktion. Gegenseitigkeiten und Distanz, Entfernungen und gelingende, nicht verfehltete Nähe, Verletzbarkeiten und komplementäre Behutsamkeit – all diese Bilder von Schutz, Exponiertheit und Mitleid, von Hingabe und Widerstand steigen aus einem Erfahrungshorizont des, um es mit Brecht zu sagen, freundlichen Zusammenlebens auf. Diese Freundlichkeit schließt nicht etwa den Konflikt aus; was sie meint, sind die humanen Formen, in denen man Konflikte überleben kann.“¹⁷

Dem schließt sich ebenso das freimütige Bekenntnis an, daß nicht nur der moralische Vernunftuniversalismus seine Inspirationen aus dem Gedanken der Bundesgenossenschaft schöpft¹⁸, sondern daß vielmehr

„wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... (nicht) ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen.“¹⁹

Mit solchen Überlegungen bringt Habermas sein Verständnis von Religion auf den Punkt. Religion ist nicht nur einfach zu negieren und zu bekämpfen, sondern sie ist immer auch schon – mit Marx gesprochen – „der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist“²⁰. Daß diese von der Religion offen gehaltenen Optionen aber nicht weiter für eine systematische Auseinandersetzung mit den semantischen Potentialen des jüdisch-christlichen Glaubens genutzt werden können, liegt für Habermas darin begründet, daß unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne religiöse Erfahrungen sozialisatorisch vermittelt und philosophisch in vernünftige Einsichten transformiert werden müssen. Die „überschwengliche“ Idee der Versöhnung wird zu der der Mündigkeit gemildert²¹, die Zuversicht, das Erbe der Religion in die profanen Bezirke begründender Diskurse einbringen zu können, geht konform mit der Einsicht in die Notwendigkeit philosophischer Transformationsprozesse, welche jene „semantischen Energien“ (etwa die humanisierende Kraft unserer Überlieferungen?) intersubjektiv zugänglich halten:

„Aber ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation irgendeiner der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden: dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll: Jeder muß in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wiedererkennen können.“²²

¹⁷ Ders., in einem Interview mit A. Honneth u. a.: *Dialektik der Rationalisierung* (1981), wiederabgedruckt in: *Die Neue Unübersichtlichkeit* 202 (203).

¹⁸ Ders., *Israel* 64.

¹⁹ Ders., *Nachmetaphysisches Denken* 23.

²⁰ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *K. Marx/F. Engels, (Marx-Engels-Werke, 1957 ff.)*, Band 1, 77.

²¹ Habermas, *Profile* 177 (Anm. 2).

²² Ders., *Nachmetaphysisches Denken* 23.

Zwar gilt auch für Habermas im Anschluß an Horkheimer: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.“²³ D. h.: Vergegenwärtigt man sich die Gestalt des Absoluten, so birgt sie – gewiß – das Moment der messianischen Hoffnung auf Erlösung in sich, sie verfügt – natürlich – über Gesten des Rettens angesichts des sinnlos erlittenen Leides in der Geschichte, sie spendet – sicherlich – Trost für die verzweifelten Opfer einer ungerechten Welt, doch der Moment des Hoffens, der Gestus des Rettens, der gespendete Trost verbürgen letztendlich nur die Wünschbarkeit religiöser Gewißheiten:

„Aber die brennende Erfahrung eines Defizits ist noch kein hinreichendes Argument für die Annahme einer ‚absoluten, im Tode rettenden Freiheit‘. ... Es ist ja wahr, was Menschen überhaupt gelingt, verdanken sie jenen seltenen Konstellationen, in denen sich eigene Kräfte mit der Gunst der historischen Stunde verbünden können. Aber die Erfahrung, daß wir auf diese Gunst angewiesen sind, ist noch keine Lizenz für die Annahme eines göttlichen Heilsversprechens.“²⁴

Und selbst das in den kritisierbaren Geltungsansprüchen eingelassene Strukturelement des Unbedingten bedeutet nicht, daß Religion mit heutigen Rationalitätsstandards kompatibel sei. Ganz im Gegenteil: nach Habermas ist dieses Unbedingte innerhalb der Bedingungen der Konsensbildungsprozesse gerade kein zur religionsphilosophischen Plausibilitätssteigerung taugliches Absolutes:

„Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse.“²⁵

Doch wie gesagt: Dieser theoretische Optimismus wird konterkariert durch eine die Versprachlichung selbst relativierende, quer zum behaupteten Anachronismus stehende Versprachlichungsresistenz des Sakralen überhaupt. Äußeres Signum dafür, daß es sich hier nicht etwa um eine philosophische Koketterie angesichts einer an ‚stabilen‘ Parametern der Entwicklungslogik gewonnene, längst in (sichere) Prognosen umschlagende Erwartung zukünftig-neutralisierender Transformation handelt, ist dabei der von Habermas selbst gegebene Hinweis, „um der Klarheit willen von metaphysischen und religiösen Fragen zu sprechen“²⁶. Was also vorher mit der kommunikativen Suggestivkraft herrschaftsfreien Denkens sorglos miteinander identifiziert wurde²⁷, geht jetzt unter dem Eindruck einer offensichtlich nachmetaphysisch verfestigten Vorurteils-

²³ Ders., Exkurs 110 ff.

²⁴ Ebd. 143.

²⁵ Ders., Nachmetaphysisches Denken 184 (185).

²⁶ Ebd. 23.

²⁷ Unter dem nachmetaphysischen Finalszenario wurde nicht nur die Metaphysik, sondern auch die Religion subsumiert: „Da die Moderne den sinnstiftenden und tröstenden Gehalt nicht aus sich selber produzieren kann, bedarf sie der haltenden, gegenwirkenden Tradition – ob nun als Religion fürs Volk oder als Metaphysik für die Gebildeten.“ Ebd. 270.

struktur mit der – allerdings von Habermas kommentarlos vorgenommenen (und an Schleiermacher erinnernden²⁸) – Differenzierung von Metaphysik und Religion einher. Der hybride Anspruch, daß sich durch die Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses Religion so en passant erledigen soll, die apodiktische Zurückweisung eines (allenfalls sentimentalischen) Überhang produzierenden Transformationsprozesses, welche sich in der anscheinend mühelosen Überführung der bannenden Kraft des Heiligen in die bindende Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche dokumentiert, all jene aus dem Prozeß der Versprachlichung ‚logisch‘ folgenden diskursiven Sublimierungen und Veralltäglichungen stoßen an die Grenzen ihrer Neutralisierungskapazitäten. Was bleibt, ist ein nicht-identischer ‚Rest‘.

Was sind das nun für „semantische Potentiale“, die – ohne dabei kommunikationshemmend zu sein – die Identifikations- und Translationskapazitäten philosophischer Diskurse nicht nur so schnell verbrauchen, sondern ebenso fragile Abhängigkeitsverhältnisse konstituieren? Denn die Theorie des kommunikativen Handelns tritt ja mit dem systematischen Anspruch auf, genau diese „Energien“ versprachlichen zu können – dabei jedoch nur auf ‚sakrale Verdichtungen‘ stoßend, die sich einer kommunikativen Inanspruchnahme permanent entziehen. Augenscheinlich verweist Habermas hier auf ein qualitatives ‚Prä‘, dem er jedoch in seinen unmittelbar daran anschließenden Ausführungen keine weitere systematische Bedeutung mehr zukommen lassen will, obwohl die philosophische Folgenlosigkeit eigentümlich quer zur nachweislich überforderten Diskursrationalität steht:

„Solange sie (die kommunikative Vernunft, M. K.) im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, wird sie sogar mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthaltenhaft koexistieren.“²⁹

III. Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit: Kommunikative Glaubensgewißheit und religiöse Gemeinschaft

Wenn wir mit Habermas davon ausgehen, daß in den philosophischen Transformationsvorgängen die Notwendigkeit der Versprachlichung der semantischen Gehalte der Religion zum Ausdruck kommen soll, dann ist die andauernde Versprachlichungsresistenz des Sakralen ein Indiz dafür, daß diese Profanisierungsprozesse auf die Zufuhr jener „semantischen Energien“ angewiesen bleiben. Somit kommt der Versprachlichungsresistenz, die augenscheinlich auf appellativen und metakommunikativen Qua-

²⁸ Für Schleiermacher ist ja Religion – weit davon entfernt, Moral zu sein – auch nicht Metaphysik: „Sie (die Religion, M. K.) begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder denken noch handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“ *F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Göttingen 1967, 50.*

²⁹ *Habermas, Nachmetaphysisches Denken 185.*

litäten religiöser Sprache beruht, eine Schlüsselfunktion zu, verweist sie doch so auf externe Bedingungen diskursiver Konsensbildungsprozesse.

Im folgenden soll nun geprüft werden, ob nicht in den akzeptierten Geltungsansprüchen ein diskursexternes Moment eingelassen ist, welches konstruktiv an die von Habermas mobilisierten Visionen unversehrter Intersubjektivität anzuschließen vermag. Näher gilt es dabei die These zu profilieren, daß der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit diskursintern zu Redundanzen führt, doch gerade als metakommunikative Bedingung gelingender Prozeduren unverkennbar religiöse Konnotationen mit sich trägt.

Nach Habermas wird die auf Verständigung angelegte Kommunikation von einem Hintergrundkonsens flankiert, der in der reziproken Anerkennung von insgesamt vier verschiedenen Geltungsansprüchen besteht, die kompetente Sprecher mit jedem ihrer Sprechakte gegenseitig erheben: es wird die Verständlichkeit der Äußerung beansprucht, die Wahrheit ihres propositionalen Bestandteiles behauptet, die Richtigkeit ihres performativen Bestandteiles versprochen und die Wahrhaftigkeit ihrer Intention zum Ausdruck gebracht. Ist nun der koordinierte Austausch von Sprechakten gestört und dadurch der Hintergrundkonsens erschüttert, werden diese vier Geltungsansprüche thematisch. Freilich macht Habermas auf den hier näher zu analysierenden Umstand aufmerksam, daß nicht alle Geltungsansprüche darauf angelegt sind, diskursiv eingelöst werden zu können:

„Wahrhaftigkeitsansprüche können nur in Handlungszusammenhängen eingelöst werden. Weder Verhöre noch analytische Gespräche zwischen Arzt und Patient dürfen im Sinne kooperativer Wahrheitssuche als Diskurse gelten. Ob jemand seine Intentionen wahrhaftig ausdrückt oder in seinen manifesten Äußerungen die zugerechneten Interaktionen bloß vorspiegelt (und sich in Wahrheit strategisch verhält), das muß sich, wenn wir die Interaktionen mit ihm nur lange genug fortsetzen, in seinen Handlungen zeigen. Ich möchte deshalb ‚Wahrhaftigkeit‘ als einen nichtdiskursiven Geltungsanspruch von den diskursiven Geltungsansprüchen ‚Wahrheit‘ und ‚Richtigkeit‘ unterscheiden. – Anders verhält es sich mit dem Anspruch auf Verständlichkeit. Wenn die Formierungsregeln der Sprache, deren sich der eine Partner bedient, dem anderen so unklar sind, daß er die geäußerten Sätze (auf semantischer, grammatischer oder gar phonetischer Ebene) nicht versteht, dann können beide versuchen, eine Einigung über die Sprache herbeizuführen, die sie gemeinsam verwenden wollen. Insofern könnte Verständlichkeit zu den diskursiven Geltungsansprüchen gerechnet werden. Aber die Differenz ist unverkennbar: Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche fungieren in täglicher Rede und Interaktion als Ansprüche, die im Hinblick auf die Möglichkeit, daß sie erforderlichenfalls diskursiv eingelöst werden können, angenommen werden. Verständlichkeit stellt hingegen, solange eine Kommunikation überhaupt ungestört verläuft, einen faktisch schon eingelösten Anspruch dar; sie ist nicht bloß ein Versprechen. Daher möchte ich ‚Verständlichkeit‘ zu den Bedingungen der Kommunikation rechnen und nicht zu den in der Kommunikation erhobenen, sei es diskursiven oder nichtdiskursiven Geltungsansprüchen.“³⁰

Fassen wir also zusammen: Prinzipiell können alle vier Geltungsansprüche in Interaktionszusammenhängen eingelöst werden, doch eigen-

³⁰ Ders., Wahrheitstheorien, in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1984, 139.

tümlicherweise sind nicht alle „dialogkonstituierenden“³¹ Geltungsansprüche darauf angelegt, diskursiv eingelöst zu werden. Entsprechend differenziert Habermas zwischen diskursiven (Wahrheit, Richtigkeit) und nichtdiskursiven Geltungsansprüchen (Wahrhaftigkeit), die selbst nochmal von den (immanenten) Bedingungen der Kommunikation (Verständlichkeit) zu unterscheiden sind. Das Trojanische Pferd in Habermas' Argumentation ist aber sicherlich die Prädikation eines Geltungsanspruches als „nichtdiskursiv“. Denn – pointiert formuliert – wie kann ein nichtdiskursiver Geltungsanspruch überhaupt erhoben werden, wenn Geltungsansprüche per se nur diskursiv einzulösen sind? (Diese offenkundige Redundanz der Universalpragmatik und die damit verbundene Unmöglichkeit einer differenzierten Unterscheidung zwischen Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsansprüchen trägt u. a. Tugendhat dadurch Rechnung, daß er den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit mit dem Wahrheitsanspruch identifiziert: jemand, der sich wahrhaftig äußert, komme nicht umhin, für diese Äußerung einen Wahrheitsanspruch zu stellen, d. h. die Wahrhaftigkeit könne nur in einem wahren Urteil erkannt und bewiesen werden³².)

Damit stehen wir vor folgendem Dilemma: Einerseits identifiziert Habermas Wahrhaftigkeit als eine allgemeine Kommunikationsvoraussetzung, andererseits scheint im kommunikativen Sprachgebrauch der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit selbst redundant zu sein. Verstehen wir nämlich die kommunikative Verwendung von Sprache als genuin an Verständigung orientiert und Verständigung als argumentative Herbeiführung eines Einverständnisses, dann können nicht-begründungsfähige Ansprüche, die „gleichwohl gültig oder ungültig“ sind³³, wiederum keine Voraussetzungen kommunikativen Handelns sein. Terminologisch läßt sich diese Redundanz bei Habermas auffällig genau bestimmen: an einer Stelle führt Habermas aus, daß Wahrhaftigkeit ein „wahrheitsanaloger“, kognitiver „Geltungsanspruch“ sei³⁴, um an anderer Stelle darauf hinzuweisen, „daß expressive Äußerungen keinen deskriptiven Sinn haben, also nicht wahrheitsfähig sind“³⁵. Doch dem dublettenproduzierenden Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit ist auch nicht auf die Spur zu kommen, indem man jetzt einfachhin argumentativ assimiliert – sei es durch die Identifikation des wahrheitsanalogen Geltungsanspruches der Wahrhaftigkeit mit dem Wahrheitsanspruch, sei es umgekehrt durch die Identifikation von Wahr-

³¹ Ders., Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas/N. Luhmann (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main 1971, 110.

³² E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, fünfte und sechste Vorlesung.

³³ Habermas, *Theorie*, Band 1, 423.

³⁴ Ebd. 422.

³⁵ Ebd. 423.

heit mit Wahrhaftigkeit im Sinne wahrhaftiger, dialogischer Rede³⁶. Das Bemühen um Wahrhaftigkeit ist sicherlich nicht nur ein Verschiedenes von dem Bemühen um Wahrheit, wie Wittgenstein eindringlich gezeigt hat³⁷, sondern Habermas selbst ist es, der versucht, Wahrhaftigkeit als eine universale Bedingung möglicher Verständigung darzustellen. Gegenüber einer primär an Verständigung orientierten Rede sind strategische Formen der Kommunikation ja deshalb parasitär, weil sie den Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit suspendieren: ohne Wahrhaftigkeit also weder Wahrheit noch Richtigkeit³⁸. Gleichwohl erhöht das nur noch den Problemdruck, denn dann würden die diskursiven, wahrheitsfähigen Geltungsansprüche dependent sein von einem nichtdiskursiven und nichtbegründungsfähigen Anspruch, der sich letztendlich nur „zeigen“ kann (Habermas: „Die Wahrhaftigkeit von Expressionen läßt sich nicht begründen, sondern nur zeigen“³⁹), obwohl ein solches ‚postkommunikatives Zeigen‘ – im Anschluß an Habermas’ universalpragmatische Überlegungen⁴⁰ – doch eigentlich selbst allgemein kommunikationsvoraussetzend sein müßte. Wenn wir etwas stilisieren, so ist eine gewisse Pikanterie nicht zu verleugnen: eine intersubjektivitätstheoretische Konzeption von Wissen, die scheinbar von etwas abhängig ist, das selbst wiederum nur subjektiv einholbar ist.

Das von uns rekonstruierte Dilemma erhält nun folgende spezifische Ausformung: Einerseits erweist sich der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit im Kontext einer Analyse der Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns als redundant, andererseits muß Wahrhaftigkeit als eine universale Bedingung möglicher Verständigung angenommen werden, damit das kommunikative Handeln überhaupt von den parasitären Vernutzungen durch ein instrumentell-strategisches Denken unterscheidbar bleibt. Das verweist auf eine Äquivokation in der Verwendung von Wahrhaftigkeit, der sich Habermas allerdings nicht so recht bewußt zu sein scheint. Denn nur so ist zu erklären, warum Wahrhaftigkeit als ein mit den Sprechakten aus der Klasse der Repräsentativa auftretender Geltungsanspruch, „der besagt, daß ich geäußerte Intentionen (Gedanken, Bedürfnisse und

³⁶ B. Allen, Putnam und Rorty über Objektivität und Wahrheit, in: DZPh (1994) 6, 989–1005, 996.

³⁷ Wittgenstein expliziert das am Modellfall des Geständnisses: „Für die Wahrheit des Geständnisses, ich hätte das und das gedacht, sind die Kriterien nicht die der wahrheitsgemäßen Beschreibung eines Vorgangs. Und die Wichtigkeit des wahren Geständnisses liegt nicht darin, daß es irgendeinen Vorgang mit Sicherheit richtig wiedergibt. Sie liegt vielmehr in den besonderen Konsequenzen, die sich aus einem Geständnis ziehen lassen, dessen Wahrheit durch die besonderen Kriterien der Wahrhaftigkeit verbürgt ist.“ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main 1984, 566.

³⁸ „In Interaktionen muß sich auf die Dauer herausstellen, ob die andere Seite ‚in Wahrheit‘ mitmacht oder kommunikatives Handeln bloß vortäuscht und sich tatsächlich strategisch verhält.“ J. Habermas, Theorie und Praxis, Frankfurt am Main 1988, Einleitung zur Neuauflage 24.

³⁹ Ders., Theorie, Band 1, 69.

⁴⁰ Ders., Was heißt Universalpragmatik? 353 (Anm. 30).

Gefühle) ernsthaft so und genau so meine, wie ich sie geäußert habe“⁴¹, unter der Hand mit dem „Vertrauen“ gleichgesetzt wird, „das ich in die Wahrhaftigkeit einer Person setze“⁴². Diese Gleichsetzung von Wahrhaftigkeit und Vertrauen führt schließlich sogar zu einer – teilweisen – Substitution von Wahrhaftigkeit durch Vertrauen: die Herbeiführung eines Einverständnisses terminiere „in der intersubjektiven Gemeinschaft ... des gegenseitigen Vertrauens“⁴³.

Die kommunikationsstabilisierende Gleichsetzung von Wahrhaftigkeit und Vertrauen ist aber höchst suspekt, kommt doch der Begriff des Vertrauens in der kontrafaktischen Unterstellung der idealen Sprachgemeinschaft bei Habermas nicht vor. Darüber hinaus scheint der Argumentationsgang noch mit einer weiteren schwerwiegenden Hypothek belastet zu sein, insofern nämlich die Stringenz der von ihm stillschweigend favorisierten Gleichstellung nur unter der Voraussetzung völliger Transparenz der am Diskurs Partizipierenden aufrechterhalten werden kann. Doch das ist rabulistisch und wirklichkeitsfremd. (Sieht man einmal von dem – gegenüber einem gewöhnlichen Diskurs weniger leistenden, da gegen allgemeine Symmetriebedingungen verstoßenden – therapeutischen Diskurs ab, der zusammen mit den Bedingungen der Einlösung von Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen zugleich die Bedingung der Einlösung von Wahrhaftigkeitsansprüchen reflexiv prüft⁴⁴.) Wahrhaftigkeit zieht nicht notwendigerweise Vertrauen nach sich: selbst eine Person, die wahrhaftig bereit ist, Verantwortungen und Verpflichtungen zu übernehmen, die ernsthaft signalisiert, Konsequenzen zu ziehen, zu akzeptieren und zu befolgen, kann nur darauf hoffen, daß man ihr vertraut, denn Versicherungen und Handlungskonsistenzen liefern noch keine hinreichenden Gründe, um einer Person Glauben zu schenken; Wahrhaftigkeit „reduziert“ sich damit auf die bestmögliche intersubjektive Verfaßtheit:

„Eine wahrhaftige Person sieht nicht nur von Täuschung ab, sondern akzeptiert auch die Verantwortung, dasjenige kritisch zu beurteilen, was sie oder er zu anderen sagt, etwa indem man davon absieht, Gerüchte oder Klatsch in Umlauf zu bringen, die vernünftige kritische Reflexion zweifelhaft werden ließen. Einer wahrhaftigen Person geht es nicht nur darum, nicht zu täuschen, sondern auch darum, sicherzustellen, daß dasjenige, was sie zu anderen sagt, vernünftig und gerechtfertigt ist. Es mag nicht vernünftig und gerechtfertigt sein, aber der Punkt ist, es macht einen Teil des Ideals der Wahrhaftigkeit aus, daß es einem auf die Vernünftigkeit oder Rechtfertigung dessen, was man zu anderen sagt, ankommt.“⁴⁵

Wenn also der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit einen Anspruch auf Transparenz erhebt, Transparenz jedoch nie vollständig zu erreichen

⁴¹ Ders., Wahrheitstheorien, 156 (Anm. 30).

⁴² Ebd. 142.

⁴³ Ders., Was heißt Universalpragmatik? 356.

⁴⁴ Ders., Theorie und Praxis, Einleitung zur Neuausgabe 30; ferner: Erkenntnis und Interesse, Kapitel 10 und 11, Frankfurt am Main 1968.

⁴⁵ Allen 995.

ist und durch ein fiktionen- und illusionenresistentes Vertrauen in das diskursive Hier und Jetzt substituiert werden muß, dann ist neben den allgemeinen Kommunikationsvoraussetzungen noch eine weitere Voraussetzung (nicht: Gleichsetzung) gemacht: nämlich die des Vertrauens – ein Vertrauen, das trotz der Unmöglichkeit seiner Versprachlichung nicht dem andernorts ritualisierten Ideologieverdacht anheimfällt, weil das kommunikative Handeln hier selber auf etwas vorgreift, was sprachlich nicht beliebig reproduzierbar und – um einmal Kant zu variieren – „nicht in unserer Gewalt ist“⁴⁶. Mehr noch: Habermas partizipiert in seiner formalpragmatischen Rekonstruktion des Geltungsanspruches der Wahrhaftigkeit explizit am jüdisch-christlichen Wahrheitsverständnis:

„Das hebräische Wort für Wahrheit ehmet bedeutet auch ‚Treue‘ und ‚Vertrauen‘. . . . Biblische Wahrheit erfordert keine mimetische Beziehung zu den ‚Dingen‘, sondern eine dialogische Richtigkeit in den Beziehungen mit anderen. Wenn griechische Philosophen sagten, daß die Dichter lügen, meinten sie damit nicht, diese seien boshaft, sondern daß sie vernachlässigten zu sagen, wie es wirklich ist. Wenn der Evangelist vom Satan sagt, er ‚steht nicht in Wahrheit‘ (Johannes 8, 44), dann meint er nicht, daß eine Diskrepanz zwischen seinen Worten und der Art und Weise, wie die Dinge sind, besteht, sondern daß dem Teufel nicht zu trauen ist, nicht einmal wenn er (nach St. Johannes Chrysostomus) die Wahrheit sagt. Griechische Wahrheit ist ontologische Korrektheit zu sagen, wie es sich verhält. Biblische Wahrheit ist dialogische Wahrhaftigkeit, ein Teil des richtigen Handelns anderer mittels Sprache. Ihr Ideal ist nicht Adäquatheit zu nichtsprachlichen Dingen an sich, sondern Ehrlichkeit und Hingabe (singleness of heart) in den Beziehungen zu anderen Menschen.“⁴⁷

Somit verpuffen apologetische Abwehrstrategien, mit Versprachlichungsresistenzen genereller Art ideologiekritisch „fertig zu werden“⁴⁸, wirkungslos, da sich hier das Vertrauen als das den Hintergrundkonsens ‚Umgreifende‘ erwiesen hat: als ‚Umgreifendes‘ von Kommunikation macht es Handeln im Horizont der Verständigungsorientiertheit erst möglich, als ‚Umgreifendes‘ von Kommunikation ist es eben aber selbst nicht mehr sprachlich einholbar. Für den weiteren Fortgang der Argumentation ist es jetzt von Wichtigkeit, aufzuweisen, wie Vertrauen, das selbst nicht kommunikativ erwirkt werden kann, zugleich Bedeutung für Kommunikation überhaupt erlangen kann – wie es sich also (im mystischen Sinn von Wittgenstein etwa)⁴⁹ ‚zeigen‘ kann. Wenn nämlich zweckrationale Begründungen von universalistischen Begründungen nicht dadurch zu unterscheiden sind, daß sie unmoralisch, irrational oder weniger konsistent wären, dieses Moment der Ungewißheit hingegen Kommunikation verzerren und dazu führen kann, eine konsensuale Einigung per se unter Fiktionsverdacht zu stellen, dann resultiert die gewiß-

⁴⁶ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Band 7 der Werkausgabe in 12 Bänden (hrsg. von W. Weischedel), Frankfurt am Main 1989, A 137.

⁴⁷ Allen 993 (994).

⁴⁸ Exemplarisch: Die Metaphysikkritik von Habermas in nachmetaphysisches Denken 11ff.

⁴⁹ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Werkausgabe Band 1, 6.41ff.

heitsverbürgende Kraft des Verstehens auf – Zeigehandlungen⁵⁰. Nur, auf welche Weise und wie dokumentiert? Sicherlich nicht durch Argumentation, wenn man einen Zirkel vermeiden möchte. Zu diesem Komplex schreibt nun Habermas:

„Einer Person glauben heißt, daß ich ausschließe, daß sie nicht meinen könnte, was sie sagt. Das Gewißheitserlebnis, das einen solchen Akt des Glaubens an eine Person begleitet... (ist) die Glaubensgewißheit.“⁵¹

Die menschliche Gemeinschaft ist also eine Sprachgemeinschaft, eine Sprachgemeinschaft, die gestiftet ist durch eine Gemeinschaft des Glaubens. Jaspers nennt einen solchen Glauben auch den philosophischen Glauben an Kommunikation:

„Vernunft fordert grenzenlose Kommunikation, sie ist selbst der totale Kommunikationswille. Weil wir in der Zeit die Wahrheit als die eine ewige Wahrheit nicht im objektiven Besitz haben können, und weil das Dasein nur mit anderem Dasein möglich ist, Existenz nur mit anderer Existenz zu sich selbst kommt, so ist Kommunikation die Gestalt des Offenbarwerdens der Wahrheit in der Zeit. ... Denn hier gelten die beiden Sätze: Wahrheit ist, was uns verbindet – und: in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung. Der Mensch findet in der Welt den anderen Menschen als die einzige Wirklichkeit, mit der er sich verstehend und verlässlich verbünden kann. Auf allen Stufen der Verbindung zwischen Menschen finden Schicksalsgefährten liebend den Weg zur Wahrheit, der dem Menschen in der Isolierung, im Eigensinn und im Eigenwillen, und in sich abkapselnder Einsamkeit, verlorengeht.“⁵²

Entscheidend ist an dem von Habermas vorgetragenen – und von Jasper eindrucklich illustrierten – Gedanken der Kommunikation, daß nicht die Sprachgemeinschaft das unhintergehbare Letzte ist, sondern die durch den Glauben gestiftete Gemeinschaft; Kommunikation bleibt Utopie, bleibt „Kampfmittel“ (Jaspers⁵³), solange nicht im Glauben eine Gemeinschaft erwächst, die jede Verständigung intersubjektiv zu einem „Gewißheitserlebnis“ (Habermas⁵⁴) macht. Damit sind wir der Beantwortung der Frage, wie Vertrauen sich manifestiert, ein beträchtliches Stück näher gekommen. Die These lautet: Vertrauen kann nur durch den Glaubenden in der Kommunikation verwirklicht werden; Vertrauen verweist nicht auf Strukturen sprachlich erzeugter Intersubjektivität, sondern auf Strukturen intersubjektiv gestifteter Glaubensgemeinschaft. Trotzdem ist die darin zum Ausdruck gebrachte Kennzeichnung der Sprachgemeinschaft noch zu vage, noch zu undifferenziert, um die Sprachgemeinschaft als eine im Religiösen verwurzelte Gemeinschaft des Glaubens erkennen zu lassen. Um so entgegenkommender ist es, daß Habermas im weiteren Verlauf seiner Argumentation selbst davon spricht,

⁵⁰ Damit schlagen wir auch einen anderen Weg als Kant ein, der moralische Innerlichkeit und Öffentlichkeit des Verhaltens nur unter der Bedingung des Gottespostulates denken kann. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werkausgabe Band 8, B 138/139.

⁵¹ Habermas, *Wahrheitstheorien* 142.

⁵² K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1974, 40.

⁵³ Ebd. 134.

⁵⁴ Habermas, *Wahrheitstheorien* 142.

daß sich Wahrhaftigkeitsansprüche in Interaktionen „bezeugen“ lassen, Argumentation also ein im Zeugnis abgelegtes Bekenntnis sei:

„Wer Zeugnis ablegt, will indirekt Glaubensgewißheit vermitteln. In diesem Sinne sieht Kierkegaard die christliche Glaubensgewißheit in der Zeugnisschaft der Zeitgenossen Christi begründet.“⁵⁵

Nur: Zeugnis vor wem? Vor dem Diskussionspartner mit Sicherheit nicht, denn das käme einer Argumentationsstrategie gleich; außerdem soll es ja in Diskursen ausschließlich um das überzeugungsarbeitleistende bessere Argument gehen. Deshalb kann die Antwort nach unseren bisherigen Analysen uneingeschränkt lauten: man kann Zeugnis ablegen nur vor Gott, sich in seiner Verantwortung und seinem Gewissen allein auf Gott stellend. Erst dieses zeugnissgebende Bekenntnis des Gottesglaubens erschließt den öffentlichen Daseinsbereich des Menschen als Gemeinschaft: „Nur Glaubende können Kommunikation verwirklichen“ (Jaspers⁵⁶). Wenn also das Vertrauen konstitutiv für Verständigung ist, Verständigung aber nur in einer Glaubensgemeinschaft ‚zur Sprache kommen kann‘, dann manifestieren sich die Weisen des Vertrauens durch das im Zeugnis abgelegte Glaubensbekenntnis. Wohlgemerkt: Hier handelt es sich nicht um Voraussetzungen des Vertrauens, sondern um die sich im Vertrauen gleichursprünglich aktualisierende Gemeinschaft in Gott. Nur so macht auch die Rede von Habermas Sinn, daß sich Unwahrhaftigkeit „in der mangelnden Konsistenz zwischen einer Äußerung und den mit ihr intern verknüpften Handlungen verraten“ könne⁵⁷. Denn in einer Sprachgemeinschaft kann ich zwar jeden täuschen, auch in meinen Täuschungsabsichten überführt werden, doch ich kann niemanden verraten, verraten kann ich nur die im Zeugnis bekannte Botschaft Gottes. Zum Abschluß möchte ich daher ein Zitat von Bultmann in Erinnerung rufen, das in seiner Eindringlichkeit für sich selber steht:

„Aus dem Glauben aber erwächst nicht nur die kirchliche Gemeinschaft der Berufenen, sondern auch eine Gemeinschaft, die weit über den kirchlichen Raum hinausreicht, die Gemeinschaft der Liebe, die werbend alle Menschen umspannt, – nicht als eine in der Idee des Menschen und in einer Utopie von menschlicher Gemeinschaft begründete allgemeine Menschenliebe, sondern als die Nächstenliebe, das heißt einfach als die Offenheit für den jeweils Begegnenden. Wiederum steht es nicht so, daß der Mensch außerhalb des Glaubens nicht unter der Forderung der Nächstenliebe stünde; auch nicht so, daß er nicht darum wissen und die Forderung hier und da erfüllen könnte. Aber so, daß derjenige der glaubend der göttlichen Liebe gewiß ist, sich und seine Gemeinschaft mit den Menschen schlechthin aus dieser Liebe versteht, und daß sie so zur herrschenden und tragenden Kraft seines Lebens wird. Indem Gottes Gnade ihn zu sich selbst brachte, indem sie ihn von sich selbst befreite, hat sie ihn zugleich für den Nächsten befreit. So bringt die durch den Glauben, durch Gott selbst

⁵⁵ A. a. O.

⁵⁶ Jaspers 134. Jaspers ist sich aber auch bewußt, daß Unwahrheit „aus der Fixierung von Glaubensinhalten“ erwächst, „die sich nur abstoßen“. Daher gelte neben dem Satz, daß nur Glaubende Kommunikation verwirklichen können, auch der Satz: „Mit Glaubenskämpfern läßt sich nicht reden.“ Ebd. 135.

⁵⁷ Habermas, Theorie, Band 1, 69.

gestiftete Gemeinschaft zur Erfüllung, was in aller menschlichen Gemeinschaft angelegt und intendiert ist. Ja, man kann sagen: der Glaube bringt die verborgene Gemeinschaft aller Menschen zur Erscheinung. Denn der Mensch ist geschaffen, er selbst zu sein, und zwar er selbst zu sein im Nehmen und Schenken von Gemeinschaft.“⁵⁸

IV. Der Geltungsanspruch der Richtigkeit: Praktische Emanzipation und die Vision vom letzten Menschen

Einleitend stellen wir dem Kapitel die These voran, daß in der Diskursivität des Geltungsanspruchs der Richtigkeit ein diskursexternes Moment isoliert werden kann, welches religionsphilosophisch qualifizierbar ist.⁵⁹ Wir knüpfen damit explizit an Habermas' Intuition an, daß rein konsenszielende Rechtfertigungsprozeduren, die nichts über ein gelingendes Leben auszusagen vermögen, in eine Dialektik geraten, welche die zwanglos herbeigeführte ‚Wahrheit‘ des Konsenses per se in Bedeutungslosigkeit umschlagen läßt:

„Dürfen wir die Möglichkeit einer bedeutungslosen Emanzipation ausschließen? ... Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenüberreten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist? Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Überwindung uralter Repressionen, darin, daß sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätte; ohne die Zufuhr jener semantischen Energien, denen Benjamins rettende Kritik galt, müßten die endlich folgenreich durchgesetzten Strukturen des praktischen Diskurses veröden.“⁶⁰

Indem Habermas jedoch versucht, diese Dialektik diskursimmanent aufzulösen, gerät er in Widerspruch zu dem von ihm unaugurierten Paradigma kommunikativer Rationalität. So z. B. schreibt er: „Die Idee der Wahrheit, die sich am wahren Konsens bemißt, impliziert die des wahren Lebens.“⁶¹ Nur: was heißt hier „impliziert“? Es sollte doch gerade das epistemologische Prä einer rein formal angelegten Rationalitätsethik sein, daß sie sich von allen Konkretionen des guten Lebens losmacht; jetzt taucht aber in der Bestimmung des wahren Konsenses die Idee des wahren Lebens wieder auf! Solchermaßen vorgewarnt können uns auch die an sich merkwürdigen, auf gewisser Weise das vorher Gesagte konterka-

⁵⁸ R. Bultmann, Formen menschlicher Gemeinschaft, in: Glauben und Verstehen, Band 2, Tübingen 1961, 272 (273).

⁵⁹ Schnädelbach macht im Zusammenhang mit Kant auf Analoges aufmerksam: „Was Kant zum ‚Ding an sich‘ sagte und was man darin nicht vollständig mit sinnkritischen Argumenten destruktuieren kann, ist ein Kapitel negativer Metaphysik... ‚Ding an sich‘ und das ‚höchste Gut‘ sind bei Kant Grenzbegriffe der theoretischen und praktischen Philosophie, die auf etwas jenseits der Grenzen unserer theoretischen und praktischen Diskurse verweisen, das in ihnen selbst nicht ausdrückbar ist, von dem sie aber gleichwohl wie unsere Praxis in ihrem Gelingen abhängen.“ H. Schnädelbach, Vernunft und Geschichte, Frankfurt am Main 1987, 172.

⁶⁰ Habermas, Walter Benjamin – Bewußtmachende oder rettende Kritik, 375 (Anm. 2).

⁶¹ J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1982, 362. In „Erkenntnis und Interesse“ gründet „die Wahrheit von Aussagen in der Antizipation des gelungenen Lebens“ (164).

rierenden, zumindest relativierenden Sätze am Ende seines virtuos vorgeführten sakralen Versprachlichungszenarios nicht mehr überraschen:

„Ob ein Leben glückt, richtet sich nicht nach Maßstäben normativer Richtigkeit, obgleich die Maßstäbe des gelungenen Lebens von moralischen Maßstäben auch nicht völlig unabhängig sind.“⁶²

Daraus schlußfolgert Habermas nun – gar nicht selbstverständlich –, daß das „Glücken“ oder „Gelingen“ von kollektiven Lebensformen

„moralischen Forderungen nicht widersprechen (dürfe); aber ihre Substanz läßt sich nicht selbst unter universalistischen Gesichtspunkten rechtfertigen.“⁶³

Nur: was bedeutet hier „Substanz“? Einerseits ist das die Substanz einer Lebensform ausmachende „Glücken“ für Habermas eher ein „klinischer“ Sachverhalt⁶⁴, der selbst nicht universalistisch zu rechtfertigen ist, andererseits soll die Substanz „gelingender“ Kollektive aber auch nicht moralischen Forderungen, die ja bekanntermaßen unter dem Maßstab der Universalisierung stehen, widersprechen. Wir sehen damit – obwohl die Theoriefähigkeit von Totalitäten vehement bestritten wird –, daß bei der formalen Analyse der Bedingungen von Rationalität implizit die Kompatibilität mit „nicht-antizipierbaren Gestalten eines nicht-verfehlten Lebens“ behauptet wird, es sei auch nur ex negativo bestimmt durch die „Idee unversehrter Intersubjektivität“⁶⁵. Motivisch erstreckt sich das bis auf die Diskurskonzeption im engeren Sinne. Am Leitfaden pragmatischer, ethischer und moralischer Fragestellungen soll zwar der jeweils spezifische Gebrauch der praktischen Vernunft (unter den Aspekten des Zweckmäßigen, des Guten und des Gerechten) argumentationstheoretisch differenziert werden⁶⁶, doch bei der Definition der Gerechtigkeit taucht die Kategorie des Guten wieder auf:

„Mit der Sollqualität gerechtfertigter Normen verbinden wir den Sinn, daß diese Probleme des Zusammenlebens im allgemeinen Interesse regeln und somit ‚gleichmaßen gut‘ sind für alle Betroffenen.“⁶⁷

In dem Zusammenhang kommt es uns besonders darauf an, aufzuweisen, daß es sich bei den hier verhandelten Inkonsistenzen nicht etwa bloß um ein überschußproduzierendes Post-Versprachlichungssyndrom han-

⁶² Habermas, Der Universalitätsanspruch 168.

⁶³ A. a. O.

⁶⁴ „Ob die Lebensform eines Kollektivs mehr oder weniger ‚geglückt‘, mehr oder weniger ‚gelungen‘ ist, mag eine generelle Frage sein, die sich an alle Lebensformen richten läßt; sie ähnelt aber eher der klinischen Frage nach der Beurteilung einer seelischen und geistigen Verfassung eines Patienten als der moralischen Frage nach der Anerkennungswürdigkeit einer Norm oder eines Institutionensystems.“ Ebd. 166.

⁶⁵ Zitate in: ders., Exkurs 145 (Anm. 8).

⁶⁶ Ders., Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: „Erläuterungen zur Diskursethik“, Frankfurt am Main 1991, 100–118.

⁶⁷ A. a. O. 134. Siehe auch die nachfolgenden Formulierungen: unter dem moralischen Gesichtspunkt „suchen wir ja nach einer Regelung unseres Zusammenlebens, die gleichermaßen gut ist für alle“; durch Verallgemeinerung wird die Norm „als eine für alle gleichermaßen gute Regelung qualifiziert“. Zitate: 166 und 170.

delt, welches reich an Sentimentalitäten ist; vielmehr soll einsichtig gemacht werden, daß Habermas aus systematischen Gründen gezwungen ist, Modifikationen am Konzept kommunikativer Rationalität vorzunehmen, die aber durchgängig unplausibel bleiben. Gleichwohl ist es Habermas selbst, der – angesichts eines durch den Zerfall religiös-metaphysischer Weltbilder freigesetzten Massenatheismus' – die fatale Zukunftsmöglichkeit einer bedeutungslosen Emanzipation heraufbeschwört (dabei versteht Habermas unter Emanzipation die partizipatorische Umformung administrativer Entscheidungsstrukturen⁶⁸), in der durch die Aufhebung der Gestalten des absoluten Geistes die Menschen verstummen, weil ihnen die Sprache fehlt, um die Idee des Guten noch artikulieren zu können:

„Ist eine kognitiv entwurzelte Universal moral (nicht) dazu verurteilt, sich zu einer grandiosen Tautologie zusammenzuziehen, in der ein evolutionär überholter Vernunftanspruch dem objektivistischen Selbstverständnis der Menschen nur noch die leere Affirmation seiner selbst entgegensetzt?“⁶⁹

Damit sieht Habermas die sozialevolutionär folgenreiche Institutionalisierung von Prozeduren diskursiver Willensbildung strukturell von Verödung bedroht, denn eine „Vernunft, die nur von der Vernünftigkeit ihrer selbst erzählt, provoziert den Vorwurf der leeren Befreiung“⁷⁰. Setzt also die Habermas'sche Rekonstruktion des Historischen Materialismus bei ihrem Versuch, das methodisch Nicht-Antizipierbare – Wittgenstein nennt es das Mystische, Heidegger bezeichnet es als Sein, Adorno beruft sich auf das Nichtidentische – ideologiekritisch zu eliminieren und nur das als ein „wahres“ Bedürfnis anzusehen, was dem Kriterium der Verallgemeinerbarkeit entspricht, und nur das für ein „echtes“ Interesse zu halten, was begründbar ist, nicht einen Materialismus frei, von dem Hegel nicht zu Unrecht argwöhnte, daß dadurch lediglich der Atheismus der sittlichen Welt produziert wird?⁷¹ Ein Atheismus, in dem auch die „utopischen Gehalte der Überlieferung unterzugehen“ drohen?⁷²

Wenn aber in einem alles beherrschenden Szientismus auch die Konstruktionen zerfallen, vor denen sich eine schlechte Realität zu rechtfertigen hat, damit die Bedingungen der emanzipatorischen Befreiung einer kommunikativ vergesellschafteten Kultur immer zugleich auch schon Bedingungen einer durch Technologie nur provisorisch verschleierte rückgratlosen Mittelmaßigkeit sind (Nietzsches Endzeitvision vom letzten Menschen!)⁷³, dann lassen sich gerade hier die „semantischen Potentiale“ des Christen-

⁶⁸ Ders., Walter Benjamin 375 (Anm. 2).

⁶⁹ Ders., Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main 1973, 166.

⁷⁰ T. Assheuer, Die Vernunft ist die Antwort. Was war die Frage?, in: Frankfurter Rundschau vom 18.06.1994, 3.

⁷¹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: Werke in 20 Bänden, Band 16, Frankfurt am Main 1986, 57.

⁷² Habermas, Legitimationsprobleme 113.

⁷³ F. Nietzsche, Zarathustras Vorrede – Vom Übermenschlichen und vom letzten Menschen, in: Also sprach Zarathustra, hrsg. von K. Schlechta, Band 2, München 1969, 5. Abschnitt.

tums ins Spiel bringen – als Religion einer absoluten Zukunft. Und das in zweierlei Hinsicht: Zum einen ist die absolute Zukunftsutopie des Christentums nicht durch Identifikation mit einer innerweltlichen Zukunftsutopie strategisch vernutzbar; gerade die Utopiekritik von Hegel bis Rahner hat nämlich gezeigt, daß innerweltliche Zukunftsideale totalitär-terroristische Züge annehmen und daß das Christentum als Religion einer absoluten Zukunft aufgrund des unpolitischen Zuges seiner Eschatologie notwendig gegen solche Verfehlungen immunisiert ist:

„Es (das Christentum, M. K.) stellt keine inhaltlich bestimmten Zukunftsideale auf, macht darüber keine Prognosen und verpflichtet den Menschen zu keinen bestimmten Zielen seiner innerweltlichen Zukunft.“⁷⁴

Der innerweltlichen Zukunftsutopie steht bei Rahner die messianische Zukunftshoffnung des Christentums gegenüber, welche den Menschen vor der Versuchung schützt,

„die berechtigten innerweltlichen Zukunftsbestrebungen mit solcher Gewalt zu treiben, daß jede Generation brutal zugunsten der nächsten geopfert werde und so die Zukunft zum Moloch wird, vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausständigen geschlachtet wird“⁷⁵.

Zum anderen wird das Christentum kraft seiner eschatologischen Perspektive zur Ideologiekritik, an der sich die Gefahr expandierender Banalität und einer von Kompensationsbedürfnissen vollgesogenen Mittelmäßigkeit nochmals „brechen“ kann:

„Die notwendige Banalisierung des Alltags in der politischen Kommunikation stellt auch eine Gefahr dar für die semantischen Potentiale, von denen diese doch zehren muß. Eine Kultur ohne Stachel würde von bloßen Kompensationsbedürfnissen aufgesogen; sie legte sich ... wie ein Schaumteppich über die Risikogesellschaft. Keine noch so geschickt geschneiderte Zivilreligion könnte dieser Entropie des Sinns vorbeugen. Selbst jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine andere Art von Transzendenz ist in dem Unabgegotenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt, und noch eine andere in der Negativität der modernen Kunst. Das Triviale muß sich brechen können am schlechthin Fremden, Abgründigen, Unheimlichen, das sich der Assimilation ans Vorverständene verweigert, obwohl sich hinter ihm kein Privileg mehr verschantzt.“⁷⁶

Gegen eine ‚Vergangenheit des Vergangenen‘ unterstellende Technopolis von morgen, in der die Individuen unter den Reproduktionsbedingungen einer industriellen Gesellschaft „nur noch über technisch verwertbares Wissen verfügen“⁷⁷, hält die Religion den Stachel der Erin-

⁷⁴ K. Rahner, Schriften zur Theologie, Band 6, Köln und Zürich 1965, 77–88.

⁷⁵ A. a. O.

⁷⁶ Ders., Volkssouveränität als Verfahren, in: Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main 1993, 630 (631).

⁷⁷ Das vollständige Zitat von Habermas lautet: „Unter den Reproduktionsbedingungen einer industriellen Gesellschaft würden Individuen, die nur noch über technisch verwertbares Wissen verfügen und keine rationale Aufklärung mehr über sich selbst sowie über ihre Ziele ihres Handelns erwarten dürften, ihre Identität verlieren. Ihre entmythologisierte Welt wäre, weil die Macht des Mythos nicht positivistisch gebrochen werden kann, voller Dämonen.“ Zitiert nach

nerung wach, ein Stachel, der uns Menschen nicht zu letzten Menschen werden läßt.

V. Zusammenfassung

Unsere Fragestellung war eingangs folgende: Wie kann auf der Grundlage einer von erlösungsreligiösen Annahmen entkoppelten kommunikativen Ethik noch die (religiöse?) Rede von der Unaufgebbarkeit semantischer Potentiale gerechtfertigt werden? Die Antwort: Die bei Habermas quer zur Versprachlichungsthese stehende Versprachlichungsresistenz des Sakralen beruht auf metakommunikativen und appellativen Qualitäten von religiöser Sprache; sie erschließt das Vertrauen als eine die Kommunikation umgreifende Voraussetzung, welches sich gleichursprünglich nur in einer von Gott gestifteten Gemeinschaft verwirklichen läßt, in der dann auch so paradoxe Erfahrungen wie die „Sinnlosigkeit der rein innerweltlichen Selbstvervollkommnung zum Kulturmenschen (Weber), oder „daß das Nichtseiende sein könnte“ (Adorno) oder schließlich die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (Horkheimer) nicht ihre Legitimität verlieren. Ebenso haben wir auf die im Versprachlichungsprozeß implizierte Dialektik einer in Bedeutungslosigkeit umschlagenden Emanzipation abgehoben, wenn nicht das eschatologische Potential des Christentums als eben diese absolute Zukunftshoffnung dauerhaft gegenwärtig gehalten werden kann. Schließlich erzeugt eine durch den Handlungsbegriff auf Gesellschaft limitierte Sinndimension strukturell genau diejenigen Bedingungen, unter denen es dann sogar zu chronischen Überlastungen der kommunikativen Infrastruktur der Lebenswelt kommen kann:

„Aber die Sinntotalität als das Universum erlebter und im Erleben implizierter Bedeutung übersteigt auch die Gesellschaft. Diese ist nicht der Inbegriff von Wirklichkeit und Sinn überhaupt, sondern bedarf ihrerseits in ihrer jeweiligen Gestalt der Verankerung und Korrektur durch ein absolutes Sinnvertrauen, das sowohl die Konflikte zwischen Individuum und Gesellschaft als auch den Gegensatz zwischen Mensch und Naturwelt übergreift. Solches absolute Sinnvertrauen hat in den Religionen als Fundierung der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung wie auch als Potential ihrer Erneuerung seine geschichtliche Gestalt gefunden.“⁷⁸

A. Schmidt u. a. (Hrsg.), *Theologie und Soziologie*, Stuttgart 1970, 79 (80).

⁷⁸ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973, 204.