

# Habermas und das Religionsproblem

## Bemerkungen zu zwei neuen Sammelbänden

VON HANS-LUDWIG OLLIG S. J.

Im Blick auf die einschlägige Literatur stellt man immer wieder mit Erstaunen fest, daß kaum ein deutscher Gegenwartsphilosoph so intensiv religionsphilosophisch und theologisch rezipiert wurde wie Jürgen Habermas, obwohl das Religionsproblem in seinem umfangreichen Opus keine zentrale Rolle spielt. Das legt die Frage nach der Fruchtbarkeit der Beschäftigung mit den religionsphilosophischen und theologischen Implikationen des Habermasschen Denkens nahe. Im Licht des aktuellen Religionsdiskurses soll dieser Frage im Blick auf zwei jüngst erschienene Sammelbände nachgegangen werden, die das Religionsproblem von zwei zentralen Habermasschen Topoi aus angehen<sup>1</sup>.

### 1) Habermas als Stichwortgeber

Der erste Sammelband nimmt mit seiner Titelformulierung ‚Nachmetaphysisches Denken und Religion‘ Bezug auf die Habermassche These, die metaphysische Denkform sei mittlerweile obsolet geworden, so daß die Philosophie sich nur noch nachmetaphysisch verstehen könne, und stellt die Frage, „ob es ein (nicht unbedingt im Habermasschen Sinne gemeintes) nachmetaphysisches Denken ... ohne irgendeine Annahme über eine transzendente Wirklichkeit auf eine konsistente Weise geben“<sup>2</sup> könne. Diese Präzisierung der Fragestellung des ersten Sammelbandes durch W. Köhler zeigt schon, daß es hier nicht um Habermasexegese geht, sondern Habermas fungiert nur in unterschiedlicher Weise als Stichwortgeber für eine Ortsbestimmung der Religion in der Gegenwart. Köhler weist in seiner Einleitung außerdem darauf hin, daß Habermas selbst die Frage nach dem Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion nicht mit letzter Eindeutigkeit beantwortet habe. Hatte er nämlich in dem 1973 erschienenen Sammelband ‚Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus‘ noch kategorisch erklärt, mit den Problemen individueller Kontingenz müßten wir prinzipiell trostlos leben, so verspricht er in dem 15 Jahre später erschienenen Sammelband ‚Nachmetaphysisches Denken‘ zwar keinen Trost, insistiert aber auch nicht mehr auf der Trostlosigkeit. Vielmehr räumt er nunmehr ein, die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion, sei „nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag“<sup>3</sup> und insofern koexistiere auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis. Zudem gibt er zu bedenken, solange die religiöse Sprache „inspirierende, ja unaufgebbare Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren“, werde die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt „Religion weder ersetzen noch verdrängen können“<sup>4</sup>. Sprechen solche Aussagen dafür, daß auch ein nachmetaphysisches Denken nicht ohne Religion auskommen kann, so gibt es umgekehrt auch Äußerungen, die sich wenig von seinen frühen Äußerungen unterscheiden. So heißt es etwa in der Aufsatzsammlung ‚Texte und Kontexte‘, unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens könne die Philosophie „den Trost nicht ersetzen, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und nicht-gesühnte Un-

<sup>1</sup> Im einzelnen handelt es sich um die beiden Sammelbände: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, Würzburg 1996 sowie *E. Arens* (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*, Paderborn 1997.

<sup>2</sup> *Forum für Philosophie* 7.

<sup>3</sup> *J. Habermas*, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988, 60.

<sup>4</sup> Ebd.

recht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in ein anderes Licht rückt und ertragen lehrt“<sup>5</sup>. Köhler meint daher, die Differenz zwischen Habermas' frühen und späten Äußerungen liege vor allem darin, daß der Ton der Religion gegenüber verständlicher geworden sei. Der Religion werde „ein nicht zu unterschätzendes Existenzrecht zugesprochen“, denn „sie nützt“<sup>6</sup>. In der Sache aber besteht Habermas, wie Köhler bemerkt, auch noch in seinen jüngsten Äußerungen auf einem methodischen Atheismus.

Daher kommt auch M. Lutz-Bachmann, der sich in seinem Beitrag auf die Entwicklungsgeschichte von Habermas' Verhältnis zur Religion konzentriert, nicht um die Feststellung herum, der nachmetaphysischen Philosophie sei es Habermas zufolge „verwehrt, sich auf religiös verbürgte Gewissheiten zu stützen“<sup>7</sup>, vielmehr sei sie für ihre Einsichten „auf die Tragfähigkeit von argumentativ entfalteten Gründen angewiesen“<sup>8</sup>. Konkret bedeutet das, daß Habermas bei aller Hochachtung für die von J. B. Metz ins Spiel gebrachte anamnetische Vernunft der jüdisch-christlichen Überlieferung in dieser keine Fundierungsinstanz für die kommunikative Vernunft der nachmetaphysischen Philosophie erblicken kann.

Da die Verhältnisbestimmung von nachmetaphysischem Denken und Religion bei Habermas selbst einer letzten Eindeutigkeit entbehrt, ist es nicht verwunderlich, daß auch die Beiträge des ersten Sammelbandes sich nicht auf einen eindeutigen Nenner bringen lassen. Sie beleuchten vielmehr aus verschiedenen Perspektiven die beiden Seiten dieses Verhältnisses. H. Schröder bestimmt die grundlegende Differenz von nachmetaphysischem Denken und metaphysischem Denken wie folgt: Nachmetaphysisches Denken rekurriert nicht länger auf eine substantielle Vernunft, sondern begnügt sich mit einer prozeduralen Vernunft und macht damit die Gültigkeit ihrer Resultate von der Rationalität der Problemlösungsverfahren abhängig und nicht von „vernünftig organisierten Weltinhalten“<sup>9</sup>, während umgekehrt die Abhängigkeit von solchen Inhalten das gemeinsame Merkmal religiöser und metaphysischer Weltbilder bildet.

Die Schwierigkeit, die Schröder mit Habermas' Konzept nachmetaphysischen Denkens hat, läßt sich an der Titelüberschrift seines Beitrags ‚Diskurs über Absolutes oder absoluter Diskurs?‘ festmachen. Schröder sieht bei Habermas die Gefahr einer Verabsolutierung des Diskurses als eines Prozesses, der „in einer allen Inhalten gegenüber gleichgültigen Erhabenheit“<sup>10</sup> abläuft und seinen Zweck in sich selbst hat. Dagegen macht er geltend, daß das Diskursprinzip immer inkarniert sei in bestimmten Inhalten. Daher stünden auch die „intuitiven Vorgriffe aufs Ganze als Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns in Hinsicht auf Unbedingtes ... von vornherein in genuiner Beziehung zu Gehalten“<sup>11</sup>.

Schröder belegt das anhand der Schriften von Nicolaus von Cues und Thomas Morus, die, obzwar in der Vorgeschichte der neuzeitlichen Religionsphilosophie angesiedelt, gleichwohl bereits in charakteristischer Weise Ansätze enthalten, die auch für nachmetaphysisches Denken wesentlich sind, nämlich „1) die Prozeduralisierung der Vernunft, 2) die Verlagerung des Sinns des Unbedingten in das Vernunftpotenzial von Solidarität und Kommunikation, 3) die Institutionalisierung des Wahrheitsinteresses abseits von Herrschaft und 4) der Universalität konstituierende kontrafaktische Vorgriff auf ein Ganzes von Sinnbedingungen.“<sup>12</sup>

Während der Cusaner einer bestimmten Religion „die diskursangemessene Bestimmung der Inhalte zutraut“, ist es bei Thomas Morus so, daß er „dafür nur eine allen Religionen als konkreten Ausformungen der menschlichen Beziehung auf Unbedingtes

<sup>5</sup> J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991, 125.

<sup>6</sup> *Forum für Philosophie* 9.

<sup>7</sup> Ebd. 81.

<sup>8</sup> Ebd. 81f.

<sup>9</sup> Habermas, *Texte und Kontexte* 119.

<sup>10</sup> *Forum für Philosophie* 29.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd. 19.

vorausliegende Gehaltlichkeit für imstande hält“<sup>13</sup>. Wenn man in dieser Linie weiterdenkt, dann ist der Diskurs, der sich zum Ziel gesetzt hat, den ‚Sinn des Unbedingten‘ wahrheitsdefinit zu retten, „nicht auf ein Außenverhältnis zur Religion festgelegt, so daß er sie entweder aufzehrt oder außer sich läßt“<sup>14</sup>. Es ist m. a. W. möglich, daß der kritische Impuls des Diskursgedankens auch in der Religion zum Tragen kommt und religiöse Gehalte im Diskurs einen legitimen Ort erhalten.

M. Kettner unterstreicht die Vielgestaltigkeit des postmetaphysischen Impulses im gegenwärtigen Denken, die soweit geht, daß nicht einmal in der Einschätzung dessen, wogegen anzukämpfen sei, Einigkeit bestehe. Denn „Rortys ironisch-liberalistische Kontingenzphilosophie rechnet ebenso zu den Postmetaphysikern wie Putnams interner Realismus, und die semiotische Differencephilosophie Derridas ebenso wie die deutschen Diskurstheorien, die transzendente Universalpragmatik von Apel und die empirische Universalpragmatik von Habermas, schließlich auch ‚die radikal-empiristische Philosophie der Interpretation ... Donald Davidsons.“<sup>15</sup> Und die Differenzen zwischen diesen postmetaphysischen Ansätzen sind nach Kettner beträchtlich. So wirft Habermas etwa Davidson eine reduktionistische Ontologie vor, Apel ist nicht mit Habermas' Verzicht auf Letztbegründung einverstanden. Umgekehrt verdächtigt Habermas Apel wegen seines „Beharren(s) auf einer transzendentalen Reflexion ohne cartesianische Scheuklappen ... der Einschmugglung subjektivitätsphilosophischer Ware in den Machtbereich des linguistic turn“<sup>16</sup>. Derrida hingegen moniert bei den übrigen Postmetaphysikern die Fixierung auf Begriffsdifferenzen, und Putnam kritisiert an Rorty, daß er in seinem radikalen Kontingentismus nochmals, wenn auch, ohne es zu wollen, einen Gottesstandpunkt einnimmt. Denn eine Erkenntnis, die sich vollkommen dem einordnet, was sie über die Welt als ganze erkannt zu haben glaubt, setze sich am Ende genauso absolut, wie die Erkenntnis, die glaubte, sich die Welt als ihr Anderes total gegenüberstellen zu können.

Angesichts der tiefgreifenden Differenzen zwischen den verschiedenen Entmetaphysizierungsprogrammen ist es nicht leicht, einen gemeinsamen Nenner für sie zu finden. Kettner orientiert sich an Putnam, der für ein Denken diesseits der Metaphysik folgende Prinzipien in Anschlag bringt: Wichtig ist erstens, daß die Gründe, die vorgebracht werden, gute Gründe sind. Ob eine Behauptung berechtigt oder nicht berechtigt ist, ist zweitens „unabhängig davon, ob die Mehrzahl der Mitglieder der eigenen Kultur sie für berechtigt oder nicht berechtigt hält“<sup>17</sup>. Drittens sind die Normen und Standards, mit denen wir Berechtigung bestimmen, dem geschichtlichen Wandel unterworfen. In diesen Normen und Standards drücken sich viertens immer auch unsere Interessen und Werte aus, denn unsere Vorstellungen über die richtige Entwicklung des menschlichen Denkens und Erkennens müssen im Zusammenhang gesehen werden mit unseren Vorstellungen von menschlichem Wohlergehen und einem gelungenen Leben. Schließlich ist fünftens im Sinne eines unbegrenzten Meliorismus davon auszugehen, daß „alle unsere Normen und Standards, wofür auch immer, einschließlich derjenigen, mit denen wir die Be-rechtigung unserer Behauptungen bestimmen ... reformierbar“<sup>18</sup> sind.

Das Problem ‚nachmetaphysisches Denken und Religion‘ diskutiert Kettner anhand der Peirceschen Philosophie. Einerseits entdeckt er bei Peirce Grundzüge eines postmetaphysischen Pragmatismus – konkret erinnert er hier an Peirce' Meliorismus sowie an seinen Realismus, der die Behauptung der Abhängigkeit jeglichen Erkennens von gemeinschaftlichen Praktiken mit der Absage an einen Kulturrelativismus und Radikal-konstruktivismus verbindet. Andererseits kann er nicht leugnen, daß Peirce starke religiöse Überzeugungen hatte. Hinsichtlich der Frage, wie sich letztere mit seinem postmetaphysischen Ansatz vereinbaren lassen, unterscheidet Kettner zwischen Peirce'

<sup>13</sup> Ebd. 29.

<sup>14</sup> Ebd. 28.

<sup>15</sup> Ebd. 50.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd. 51.

<sup>18</sup> Ebd.

Credo, das seinen Niederschlag gefunden hat in einem Gottesbeweis, und seinem gemeinschaftsinternalistischen Realismus, der sich s. E. durchaus gottlos denken läßt.

Einerseits stellt er klar: „Für Peirce entspringt die starke Überzeugungskraft des Gottesgedankens aus dem besonnenen Nachdenken (musement) über naturästhetische Anmutungen und über die wundersame faktische Existenz wie auch über die erstaunlichen erkenntnislogischen Qualitäten im Erkenntnisprozeß einer Gattung von Wesen, deren Existenz auf einem bald verglühenden Planeten in der Weite des Kosmos zwar nur eine quantité négligeable ist, deren unvergleichliche Dignität sich aber genau darin bezeugt, daß die Menschen ihr armseliges Schicksal im Kosmos zu erkennen in der Lage sind.“<sup>19</sup>

Andererseits aber betont er, auch für Peirce gelte die Feststellung von R. Nozick, selbst wenn das Vertrauen auf tiefe religiöse Erfahrungen bestimmend für das eigene Leben sei, bedeute das noch nicht, daß man verlangen könne, daß es auch andere haben sollten.

Was Peirce gemeinschaftsinternalistischen Realitätsbegriff angeht, so läßt er sich im Rückgriff auf die Interpretationsphilosophie des späten Royce im Sinne eines rekursiven Prozeduralismus rekonstruieren. Kettner bricht eine Lanze für die Nüchternheit eines solchen Prozeduralismus, der in deutlichem Kontrast steht zu allem religiösen Überschwang. Das Unbedingte erfährt in einem solchen Prozeduralismus s. E. keineswegs eine Depotenzierung, vielmehr meint Kettner, für das Leben des Sinns der Zeichen sei nichts Besseres denkbar als der Prozeß der „interpretativ-unendlichen Selbstbezüglichkeit von Interpretationsakten“<sup>20</sup>.

W. Köhler versteht in seinem Beitrag unter nachmetaphysischem Denken unter Berufung auf F. von Kutschera eine immanente Weltansicht, welche die Weltentwicklung auf den Urknall zurückführt, im Menschen lediglich ein Produkt der Natur sieht, dessen Leben mit dem Tod endet, weil es keine den Körper überdauernde Seele gibt, und von dem Tod der Gattung Mensch ausgeht, die wie alles Leben auf dieser Erde mit dem Verglühen der Sonne in 6 Milliarden Jahren untergehen wird. Bei der Beantwortung der Frage, ob ein nachmetaphysisches Denken ohne Religion auskommen könne, argumentiert er wie folgt: Verstehe man das nachmetaphysische Denken im Sinne einer immanenten Weltansicht, so müsse man diese Frage bejahen, zumindest wenn man einen engen monotheistischen Religionsbegriff zugrundelege, denn ein Atheismus und eine nichtreligiöse Einstellung zum Leben seien sowohl logisch wie auch ethisch möglich. Anders sehe die Sache allerdings aus, wenn man von einem weit gefaßten Begriff von Religion ausgehe, „der auf das Ethische abstrahlt“<sup>21</sup>. In diesem Fall müsse man sagen: Insofern „das Innerste der Moral letztlich nur als eine Verweltlichung oder Verinnerlichung des Heiligen zu denken ist (oder warum sollte es sonst verboten sein, Menschen zu töten?) ... kommt auch kein nachmetaphysisches Denken ohne religiöse Inspirationen des Kerns seiner Moral aus“<sup>22</sup>.

Diese bei Köhler nur angedeutete Argumentation wird breiter entfaltet bei M. Brumlik, der das Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion an dem Verhältnis von universalistischer Moral und Religion diskutiert. Für Brumlik besteht kein Zweifel, daß das Unbedingtheitsmoment, auf das eine universalistische Moral rekurriert, biblischen Ursprungs ist. Mit Levinas geht er davon aus, daß sich die ethische Grundsituation von der „Unbedingtheit des Anspruchs auf Ver Schonung“<sup>23</sup> erschließt, die jedem Menschenantlitz eingeschrieben ist; und dieser nicht weiter begründbare Anspruch, den anderen zu hören und in das eigene Denken einbrechen zu lassen, vermag in seiner Insistenz auch zu verdeutlichen, „was die biblischen Religionen meinen, wenn sie von Gott und seiner Offenbarung sprechen“<sup>24</sup>. Ein Gottesbeweis ist damit allerdings nicht erbracht, sondern nur ein Erläuterungsvorschlag für die sinnvolle Verwendung der

<sup>19</sup> Ebd. 55.

<sup>20</sup> Ebd. 63.

<sup>21</sup> Ebd. 142.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd. 114.

<sup>24</sup> Ebd.

Rede von Gottes Gebot. Da für Brumlik „die Unvordenklichkeit der mitmenschlichen Wirklichkeit die Bedingung der Möglichkeit des philosophischen Gedankens ist“<sup>25</sup>, ist der Anspruch, der von dieser Wirklichkeit ausgeht, für ihn unhintergebar. Mit welcher Sorte von Argumenten, so fragt er, ließe sich ein solcher Anspruch wegdiskutieren? Auch den Einwand, daß man von einer derartigen Erfahrung aus keine Theorie der Gerechtigkeit begründen könne, läßt er nicht gelten, sondern betont, „daß sich ohne ein Verständnis dieser oder ähnlicher Erfahrungen . . . nicht einmal sagen ließe, worum es bei einer Theorie der Gerechtigkeit im Unterschied zu einer Theorie mathematischer Widerspruchsfreiheit geht“<sup>26</sup>.

Für H. Brunkhorst bedarf die Religion des nachmetaphysischen Denkens, was er damit belegt, daß bereits der biblische Monotheismus metaphysikkritische Züge trage, insofern das biblische Bilderverbot „jede spekulative Projektion“<sup>27</sup> verbiete. Im übrigen sieht Brunkhorst Bezüge zwischen dem Alten Testament und Kant. Seine Begründung: Vom Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee sei Kant ebenso überzeugt wie die anonymen Autoren des Buches Hiob. Aber nicht nur „die antispekulative, metaphysikkritische Ablehnung ‚vernünftelter‘ Welterkenntnis“ verbindet nach Brunkhorsts Meinung das Alte Testament mit Kant, sondern auch „die durchgängige Orientierung an Gesetz und Gesetzgebung“<sup>28</sup>. Ebenso wie für Hiob das Sittengesetz unabhängig davon gilt, ob es einen Gott gibt oder nicht, betont auch Kant „den Vorrang der Autonomie und die selbstexplikative Kraft der praktischen Vernunft, die sich jeden Rückgriff auf eine höhere Wahrheit verbietet“<sup>29</sup> und nur eine Transzendenz von innen zuläßt. In diesem Zusammenhang verwirft Brunkhorst die Kantische Postulatenlehre als Rückfall in eine schlechte platonistische Metaphysik. Im ganzen kommt er zu folgender Bestimmung von nachmetaphysischem Denken und Religion: „Zwar bedarf die Religion des nachmetaphysischen Denkens, ist sie (doch) ohnehin als Monotheismus Metaphysikkritik, aber das nachmetaphysische Denken kommt ohne Religion aus, und . . . muß um den Preis des Denkens ohne sie auskommen.“<sup>30</sup>

Th. Meyer diskutiert in seinem Beitrag die Frage nach dem Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion auf dem Hintergrund gegenwärtig zu beobachtender fundamentalistischer Tendenzen in Moral und Politik. Generell hält er es für „eine schwierige Frage, ob moderne Kulturen ohne Religion leben können“<sup>31</sup>, und weist darauf hin, daß die Religion alle rationalistischen Todesurkunden, die ihr in schöner Regelmäßigkeit immer wieder ausgestellt wurden, überlebt habe. Für bemerkenswert hält er es weiterhin, daß „selbst Jürgen Habermas davon ausgeht, daß nachmetaphysische Moral ohne ‚entgegenkommende Lebensformen‘ keine soziale Wirksamkeit entfalten könnte . . .“<sup>32</sup>. S. E. könnten auch religiöse Lebensformen solche ‚entgegenkommenden Lebensformen‘ sein. Allerdings müssen sie eine Voraussetzung erfüllen. Sie dürfen sich „nicht fundamentalistisch selbst bornieren“<sup>33</sup>. Denn mit einem Kommunikationsabbruch über religiöse und moralische Fragen, insbesondere über deren mögliche Bedeutung für Prozesse rationaler Politik, sei in der gegenwärtigen Welt situation niemand gedient. Es gebe heute ja nicht mehr gegeneinander abgeschottete Einzelkulturen, das Problem sowohl der Industriegesellschaften des Nordens wie der Entwicklungsgesellschaften des Südens sei vielmehr, wie es zu einer Koexistenz unterschiedlicher Ethiken und religiöser Lebensformen innerhalb desselben Gemeinwesens kommen könne, und dazu bedürfe es offener Diskurse und nicht eines fundamentalistischen Ausstiegs aus dem Prozeß der Modernisierung. Meyer ist überzeugt: „Die Verwechslung von Religion

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd. 87.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd. 89.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd. 171.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

und Fundamentalismus, die Vermengung der letzten und vorletzten Fragen, die Vermischung von Moral und transzendenten Orientierungen führt in der Praxis zur Verhinderung von lebensfähigen Formen der Gesellschaftsmoral und zur Unsicherheit, Gefährdung und schließlich auch zur radikalen Infragestellung der Glaubenssysteme selbst, denen Schutz zu bieten sie gerade vorgibt.“<sup>34</sup>

Eine ausgesprochene Gegenposition zu Habermas' Konzept eines nachmetaphysischen Denkens vertritt P. Rohs, der ein solches Denken schlicht als „philosophisch zu kurz geraten“<sup>35</sup> bezeichnet. Für ein angemessenes Religionsverständnis beruft er sich auf Spinoza, selbst wenn dieser in seinem Gottesverständnis mit orthodoxen Standarderwartungen aufräumt. Der Gottesbegriff, mit dem Spinoza operiert, fußt nach Rohs auf folgenden vier metaphysischen Annahmen: „Es gibt keine endlich ausgedehnten Substanzen; es gibt keine denkenden Wesen, die nicht ausgedehnt sind; das Denken ist eine auf die Modi der Extension nicht reduzierbare Eigenschaft; es gibt keine lokal beschränkten Irreduzibilitäten.“<sup>36</sup> Daraus folgt für Spinoza, daß die unendliche Substanz zwar ein denkendes Ding ist, daß es aber falsch wäre, ihr in einem zwangsläufig Endlichkeit involvierenden Sinn auch noch Verstand und Willen zuzuschreiben. Den Vorteil einer solchen Konzeption sieht Rohs darin, daß sie evolutionskompatibel ist, ohne doch in einen materialistischen Reduktionismus abzugleiten. Seine Begründung: „Der Prozeß der Evolution ist ein Prozeß in den Modi, der die Attribute voraussetzt. Wenn in diesem Prozeß etwas entsteht, was eine auf das Materielle nicht reduzierbare Eigenschaft hat, dann muß diese Eigenschaft dem ganzen Prozeß zugrundegelegen haben.“<sup>37</sup> Einschneidend sind allerdings die existenziellen Konsequenzen, die sich aus einem solchen Gottesverständnis ergeben. Die adäquate religiöse Einstellung kann nur die Liebe zu Gott sein, nicht aber der Wunsch, von Gott wiedergeliebt zu werden. Das Theodizeeproblem erweist sich als Scheinproblem, da ein Gott, der alles gut machen soll, nur das Produkt eines illegitimen menschlichen Wunsches ist, es gut haben zu wollen. Zudem gilt nach Rohs: „Die Wirrsale des menschlichen Lebens gewinnen nicht an Sinn, wenn man Gott als Akteur einführt. Das Ausrotten und Vergasen von Menschen wird nicht sinnvoller, wenn man sich einen Gott hinzudenkt, der eingreifen könnte, dies aus unerfindlichen Gründen aber nicht tut.“<sup>38</sup> Auf die naheliegende Frage, warum man denn einen Gott lieben soll, der nichts für einen tut, antwortet Rohs: Die Achtung vor dem Sittengesetz ist nach Kant „sinnvoll ganz unabhängig davon, ob man glauben und hoffen darf, der Gehorsam gegen es werde im Jenseits in der Glückswährung belohnt werden“<sup>39</sup>. Warum sollte für den amor Dei unmöglich sein, was für die Achtung vor dem Sittengesetz offensichtlich möglich ist? Rohs ist also der Meinung, man könne den amor Dei als Extrapolation der Achtung vor dem Sittengesetz ansehen. Denn es gehe hierbei ja nicht nur um das moralische Verhalten gegenüber anderen Personen, sondern um eine Einstellung gegenüber der Wirklichkeit insgesamt. Im Gegensatz zu dem im Namen des nachmetaphysischen Denkens oftmals propagierten Verzicht auf eine religiöse Betrachtung der Wirklichkeit sieht er eine solche für die Philosophie gerade als essentiell an und glaubt, daß Spinozas amor Dei die angemessene Form einer solchen religiösen Wirklichkeitsbetrachtung darstelle.

Auch A. Engstler vertritt eine ausgesprochene Gegenposition zu Habermas. Wenn in dessen Konzept von nachmetaphysischem Denken die These impliziert ist, „das Religiöse lasse sich, wenngleich noch nicht faktisch, so doch prinzipiell zur Sache der Vernunft machen“<sup>40</sup>, so bemüht er demgegenüber eine religionsphilosophische Tradition, der religiöser Glaube als das schlechthin Andere der Vernunft gilt. In dieser Tradition steht ihm zufolge nicht nur Kierkegaard, sondern auch Wittgenstein. Engstler rekurriert

<sup>34</sup> Ebd. 171f.

<sup>35</sup> Ebd. 159.

<sup>36</sup> Ebd. 158.

<sup>37</sup> Ebd. 152.

<sup>38</sup> Ebd. 157.

<sup>39</sup> Ebd. 147.

<sup>40</sup> Ebd. 115.

in diesem Zusammenhang auf Wittgensteins Unterscheidung von gewöhnlichem Glauben und religiösem Glauben. Den grundsätzlichen Unterschied, der für Wittgenstein zwischen beiden Glaubensformen besteht, verdeutlicht er wie folgt: Wer religiös an eine Sache glaube, der wage alles für diesen Glauben und beziehe sich in all seinen Handlungen darauf. Eine Sache aber, auf die man sich bei allem, was man tut, beziehe, die sei nicht irgendein Ereignis neben anderen. Wer beispielsweise an die Auferstehung Jesu glaube, für den handle es sich hierbei nicht um ein Ereignis wie die Niederlage Napoleons bei Waterloo. Denn dieses Ereignis habe für das Leben des Gläubigen einen ganz anderen Stellenwert als ein x-beliebiges historisches Ereignis. Entsprechend gibt es im Fall des gewöhnlichen und des religiösen Glaubens auch eine Differenz bei den Gründen. Engstler führt hierzu aus: Wer meint, den religiösen Glauben könne die gleiche Art von Gründen stützen, die für den gewöhnlichen Glauben gelten, der beschreibe den religiösen Glauben falsch. Die religiös Gläubigen tun vielmehr recht daran, wenn sie für ihren Glauben Gründe anführen, „die ‚ganz anders‘ aussehen ‚als gewöhnliche Gründe‘“<sup>41</sup>. Wenn aber vernünftig sein bedeutet, nur etwas zu glauben, für das es gewöhnliche Gründe gibt, dann kann der religiöse Glaube keine Sache der Vernünftigkeit sein. Und von daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn den Heiden, also denen, die nur gewöhnliche Gründe zulassen, der religiöse Glaube als ‚Torheit‘ erscheint.

F. Ricken greift ein Problem auf, das im Umkreis der Frage nach dem Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion zweifellos von Interesse ist. Unter der Prämisse, daß der Grundtyp religiöser Aussagen über Gott sind, stellt er die Frage, „wie der Ausdruck ‚Gott‘ referiert“<sup>42</sup>. Wenn Gott, wie die Theologie behauptet, ein transzendentes Wesen ist, dann ist ja nicht ohne weiteres einsichtig, wie wir uns mit den Ausdrücken unserer Sprache auf ein solches Wesen beziehen können. Um die Frage der Referenz des Wortes ‚Gott‘ zu beantworten, untersucht Ricken die Sprache der Bibel. Dabei ergibt sich für ihn: Mit dem Eigennamen Gott verbindet die Bibel eine Vielzahl von Kennzeichnungen. Durch jede dieser Kennzeichnungen wird die Bedeutung des Wortes ‚Gott‘ in einer bestimmten Weise beleuchtet und das mit diesem Begriff Bezeichnete ist auch nur „unter diesen verschiedenen ‚Beleuchtungen‘ gegeben“<sup>43</sup>. Wichtig ist für Ricken in diesem Zusammenhang: Am Anfang stand nicht eine metaphysische Reflexion über das Wesen Gottes, sondern am Anfang standen konkrete Erfahrungen mit Gott. Diese Erfahrungen bedürfen sicher der Reflexion, und diese Reflexion geschieht zwangsläufig auch mit Hilfe metaphysischer Begrifflichkeit. Praktisch setzt dieser Vorgang nach Ricken bereits mit den Apologeten ein, die bei der Interpretation der biblischen Botschaft die Denkmittel der platonischen und aristotelischen Philosophie benutzten. Doch darf sich solche Reflexion nicht verselbständigen. Sie muß stets rückgebunden bleiben an die ursprüngliche Erfahrung. Ricken verdeutlicht das an Peirce's Neglected Argument, in dem drei Argumente miteinander verflochten sind, das sog. ‚Humble Argument‘, das theologische und das wissenschaftstheoretische Argument. Für Peirce bildet das ‚Humble Argument‘ die Grundlage für die beiden anderen Argumente. Denn es sichert den „phänomenalen, meditativen, gelebten, erfahrungsmäßigen Gehalt der Religion“<sup>44</sup>. Erst auf der Basis des ‚Humble Arguments‘ kann mit Hilfe des wissenschaftstheoretischen Arguments geklärt werden, was es mit „der Hypothese von der Realität Gottes“<sup>45</sup> auf sich hat, und auch das theologische Argument „kann nur beschreiben und verteidigen, was im ‚Humble Argument‘ eingesehen wird, wenn auch mit anderen Mitteln, als es im wissenschaftstheoretischen Argument geschieht“<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Ebd. 130.

<sup>42</sup> Ebd. 35.

<sup>43</sup> Ebd. 41.

<sup>44</sup> Ebd. 46.

<sup>45</sup> Ebd. 47.

<sup>46</sup> Ebd.

## 2) Habermas als systematischer Bezugspunkt

Der zweite Sammelband versucht einen Einblick zu geben in das Gespräch der Theologie mit dem Denken von J. Habermas, in dem der Herausgeber E. Arens den geeigneten systematischen Bezugspunkt für eine Theologie erblickt, die auf der Höhe der Zeit ist. Als konkreter Aufhänger dient dabei Habermas' Theorie kommunikativen Handelns, die Arens als einen der meistdiskutierten Ansätze der gegenwärtigen Philosophie bezeichnet und zudem als ein Theoriekonzept würdigt, das für alle, die sich mit den Problemen gegenwärtiger Theoriebildung, philosophischer Reflexion und zeitdiagnostischer Kritik befassen, sozusagen Pflichtlektüre ist. Eine der Moderne verpflichtete Theologie ist also nach Arens gut beraten, wenn sie sich an Habermas als „einen philosophischen Bündnispartner gegenüber postmodernen Infragestellungen und Verabschiedungen des ... Projektes der Moderne“<sup>47</sup> hält, selbst wenn Habermas' Theoriekonzept in mancher Beziehung weitergedacht werden müßte, etwa im Blick auf die „Reichweite und Grenzen des moralischen Universalismus“<sup>48</sup>, auf das „Verhältnis von Konsens und Dissens“<sup>49</sup> und auch auf das Problem des „theoretische(n) und praktische(n) Umgangs mit der Erfahrung mißlingender Kommunikation und Verständigung“<sup>50</sup>. Neben dem Hinweis auf solche Problemüberhänge der Habermasschen Theorie finden sich bei Arens freilich auch Hinweise auf deren religionstheoretische Grenzen.

Was den Habermasschen Transzendenzbegriff angeht, so kritisiert Arens Habermas' Konzept des prozeduralen Transzendierens und betont: „Ein Transzendieren, das nicht auf Transzendenz zugeht, bzw. von vornherein ausschließt, dabei auf Transzendentes zu treffen, schneidet sich selbst von der Möglichkeit der Transzendenz Erfahrung ab.“<sup>51</sup>

Bezüglich der Todesthematik stellt er zunächst positiv heraus, daß Habermas die semantischen Potenziale, über die der Glaube angesichts des Todes verfügt, durchaus in Rechnung stellt. Religiöse Tröstung angesichts der Kontingenzerfahrung werde von Habermas „durchaus nicht wie in der klassischen Religionskritik Feuerbachs, Marx', Nietzsches und Freuds als Vertröstung denunziert, sondern vielmehr in funktionaler Perspektive als für die Bewältigung des Leids vorteilhaft und fruchtbar akzeptiert“<sup>52</sup>. Allerdings werden die semantischen Potenziale der Glaubenssprache mit ihrer Festlegung auf Trost nach Arens' Meinung auch auf die Funktion der Kontingenzbewältigung verkürzt und zudem „einseitig expressiv aufgefaßt, während ihre regulative und erst recht ihre konstativ-propositionale Dimension unterbelichtet bzw. außer acht bleiben“<sup>53</sup>. Demgegenüber ist es ungeachtet der Bemühungen um eine philosophische Thanatologie gerade das Proprium theologischer Rede, daß sie angesichts des Todes nicht verstummt, sondern daß es ihr gelingt, diese „Wirklichkeit extremer Kommunikationslosigkeit, ja des Kommunikationsabbruchs“<sup>54</sup> zur Sprache zu bringen und Möglichkeiten aufzuzeigen, wie „in einer dieser Realität standhaltenden und ihr zugleich widerstrebenden Weise“<sup>55</sup> damit umgegangen werden kann.

Was Habermas' Religionsverständnis betrifft, so stellt Arens wiederum zunächst positiv heraus, daß dieser nicht mehr wie in seinen frühen Arbeiten von einem evolutionären Obsoletwerden von Religion bzw. einer Ablösung der Religion durch die Ethik ausgeht. Freilich moniert er zugleich, daß Habermas – „ungeachtet einer zunehmend differenzierteren Wahrnehmung des Phänomens der Religion und seiner womöglich unverzichtbaren Potenziale und Perspektiven“ – sich von einer funktionalistischen Betrachtungsweise leiten läßt, „die an sich durchaus legitim und religionssoziologisch in

<sup>47</sup> Arens 10.

<sup>48</sup> Ebd. 20.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd. 21.

<sup>51</sup> Ebd. 157.

<sup>52</sup> Ebd. 150.

<sup>53</sup> Ebd. 150f.

<sup>54</sup> Ebd. 151.

<sup>55</sup> Ebd.

begrenztem Maße fruchtbar ist“, indessen auch „die Gefahr des Reduktionismus in sich birgt“<sup>56</sup>.

Hinsichtlich Habermas' Geschichtskonzeption weist Arens schließlich darauf hin, daß Habermas zwar keinen blauäugigen Evolutionismus vertrete, aber gleichwohl von einer stufenweisen evolutionären Erweiterung des erreichten Niveaus ausgehe. Deutlich werde das auch an Habermas' Verständnis von Transzendenz, das im Sinne eines Transzendierens ins Diesseits zwar ein Überschreiten der gegebenen raum-zeitlichen Bedingungen und insofern eine formale kontrafaktische Bezugnahme auf die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft beinhalte, aber nicht die material-reale Antizipation einer idealen Lebensform. Arens hält eine solche Konzeption deshalb für problematisch, weil sie auf die Möglichkeit verzichte, „Neues, Innovatorisches zu denken und in diesem Licht die bestehenden Verhältnisse zu kritisieren und als grundlegend veränderbar zu begreifen“<sup>57</sup>. Faktisch werde dadurch vielmehr die problematische Wirklichkeit nur ins Unendliche verlängert.

Neben den religionstheoretischen Grenzen der Habermasschen Theorie werden in dem zweiten Sammelband auch neuralgische Punkte im Dialog zwischen Habermas und der Theologie thematisiert. So betont M. Knapp zu Recht, das entscheidende Problem im Dialog zwischen der Theologie und der Habermasschen Theorie kommunikativen Handelns sei die Begründungsfrage. Wenn die göttliche Liebe, die die Bedingung der Möglichkeit unserer bedingungslosen Hingabe an den Anderen ist, eine nur theologisch zu denkende Wirklichkeit ist, bleibt sie dann nicht, so würde Habermas fragen, der Vernunft unzugänglich, weil sie „einen letztlich willkürlichen Akt des Glaubens zur Voraussetzung hat“<sup>58</sup>? Knapp betont einerseits, daß die Wirklichkeit Gottes nicht hergeleitet werden könne aus den Bedingungen des menschlichen In-der-Welt-Seins. Andererseits ist der Glaube aber auch kein willkürliches Fürwahrhalten von für die Vernunft unzugänglichen Gegebenheiten, sondern er muß sich im Umgang mit der Wirklichkeit bewähren. Knapp nennt als Erfahrungen, die für eine solche Bewährung in Frage kommen, die Erfahrung des unbedingten Angenommenseins oder der vorbehaltlosen Hingabe. Allerdings bleiben solche Erfahrungen immer bruchstückhaft. Deshalb bleibt der Glaube „verwiesen auf eine Zukunft, in der erst seine Wahrheit sich unverstellt zeigen kann“<sup>59</sup>. Solange diese Zukunft noch aussteht, kann man sich nur glaubend und vertrauend auf eine solche Zukunft beziehen. Daher läßt sich der Glaube auch nicht in allein durch Vernunft begründetes Wissen transformieren. Andererseits unterscheidet er sich im Blick auf die eben genannten Erfahrungen auch „von einem Willkürakt ebenso wie von bloßem Wunschenken“<sup>60</sup>.

Knapp möchte den mit dem christlichen Glauben verbundenen Geltungsanspruch „als einen soteriologischen Geltungsanspruch ... verstehen analog zum (d. h. nicht identisch mit dem) Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit“<sup>61</sup>, da er wie dieser nicht diskursiv einlösbar ist, sondern sich nur in the long run in bestimmten Erfahrungszusammenhängen bewahrheiten kann. Bezüglich der Wahrhaftigkeitsansprüche, die einen Akt des Glaubens fordern, heißt es bei Habermas: „Einer Person glauben heißt, daß ich ausschließe, daß sie nicht meinen könnte, was sie sagt. Das Gewißheitserlebnis, das einen solchen Akt des Glaubens eine Person begleitet, verdankt sich den Interaktionen, in denen ich die Wahrhaftigkeit des Betreffenden erfahren habe. Die Glaubensgewißheit, wie ich diesen Typ von Gewißheitserlebnissen nennen möchte, ist von kommunikativen Erfahrungen abhängig; deshalb lassen sich die Wahrhaftigkeitsansprüche auch nur in Interaktionen einlösen und ‚bezeugen.‘“<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Ebd. 159.

<sup>57</sup> Ebd. 161.

<sup>58</sup> Ebd. 90.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd. 91.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> J. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984, 142.

In Analogie zu diesen von den Wahrhaftigkeitsansprüchen geforderten Akten eines innerweltlichen Glaubens möchte Knapp den christlichen Glauben verstehen als „Antwort des Menschen auf die Zusage der eschatologischen Nähe Gottes als vorbehaltloser Agape, die durch entsprechende Erfahrungen bewahrheitet und ‚bezeugt‘ wird“<sup>63</sup>.

Auch Ch. Theobald erörtert das Glaubensthema im Blick auf die Habermassche Theorie kommunikativen Handelns. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist eine Kritik der klassischen Fundamentaltheologie, die um einen „erstphilosophisch“ angelegten Nachweis christlicher Geltungsansprüche bemüht war, der „über die Interpretation historischer Zeichen zu der in diesem Verstehensprozeß bereits vorausgesetzten Immanenz des Transzendenten in der sog. *potentia oboedientialis*“<sup>64</sup> führte, die entweder subjekt- und transzendentalphilosophisch, oder integralistisch oder antimodernistisch konzipiert war. Die entscheidende Schwierigkeit einer solchen Vorgehensweise sieht Theobald darin, daß man „mit der Erkennbarkeit ‚Gottes als Ursprung und Ziel aller Dinge‘ gleichzeitig die ‚tiefsten Grundlagen der Gesellschaft‘ zu verteidigen suchte“<sup>65</sup>. Problematisch daran ist nach Theobald vor allem die „Fixierung auf ein objektives Weltkonzept“, dessen göttlicher Ursprung als „erstphilosophisch und auch politisch zwingend beweisbar“<sup>66</sup> angesehen wurde. Von einem solchen Versuch einer Letztbegründung hat die Glaubensbegründung nach Theobald Abstand zu nehmen.

Statt dessen favorisiert er eine Glaubensbegründung im *modus conversationis*, die den Versuch unternimmt, „die Gotteserfahrung im Rahmen der drei von Habermas unterschiedenen Weltbezüge und der ihnen entsprechenden Geltungsansprüche (zu) fundieren“<sup>67</sup>. Konkret muß dieser Begründungsprozeß einsetzen bei den expressiven Sprechakten des Glaubens, „in denen der Sprecher spezifiziert, womit sein Verhalten nicht in Widerspruch geraten darf“<sup>68</sup>. Wenn es bei Habermas heißt, daß ein Sprecher meine, was er sage, lasse sich nur mit der Konsequenz seines Tuns glaubhaft machen, weshalb die Adressaten, die einen Wahrhaftigkeitsanspruch akzeptiert hätten, in bestimmten Hin-sichten Verhaltenskonsistenz erwarten könnten, so führt Theobald diesen Gedanken weiter, indem er betont: „Genau diese Erwartung ist ... mit dem ... Begriff der Heiligkeit gemeint, die mit der Konkordanz von Wort und Tat dem Sprecher die paradoxe Fähigkeit unterstellt, ohne den eigenen Platz zu verlassen, sich in die Lage des anderen zu versetzen.“<sup>69</sup> Weiterhin beinhaltet dieser durch Verhaltenskonsistenz verifizierte christliche *modus conversationis* auch einen normativen Anspruch. Der Sprecher ist zwar in der Lage, für die Geltung der goldenen Regel in der sozialen Welt einsichtige Gründe vorzubringen. Gleichzeitig kann er aber „deren ‚übermäßige‘ Erfüllung bis hin zur Feindesliebe niemals allein mit Hilfe rationaler Gründe einfordern, sondern nur in ganz bestimmten Situationen durch eigenen Einsatz erzeugen“<sup>70</sup>. Schließlich erhebt der gläubige Sprecher mit diesem Akt auch einen spezifischen Wahrheitsanspruch im Bereich der objektiven Welt. Er ist nämlich davon überzeugt, daß sich die Welt diesem Akt des Tausches nicht verschließt, der sich auf die Formel bringen läßt: Alles was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen, sondern daß sie „als Schöpfung Gottes von Anfang an auf die in ihm angelegte eschatologische Vollendung hin offen ist“<sup>71</sup>.

Wichtig ist, daß diese Glaubensbegründung im *modus conversationis*, wie sie Theobald skizziert, insofern in einem Kreisprozeß verläuft, als auch der Wahrheitsanspruch einer solchen Aussage über Gottes Schöpfung „letztlich nur im praktischen Rückbezug auf die Wahrhaftigkeit des ‚dramaturgisch handelnden Gläubigen‘ eingelöst werden“<sup>72</sup>

<sup>63</sup> *Arens* 91.

<sup>64</sup> Ebd. 60f.

<sup>65</sup> Ebd. 61.

<sup>66</sup> Ebd. 62.

<sup>67</sup> Ebd. 65.

<sup>68</sup> Ebd. 66.

<sup>69</sup> Ebd. 66f.

<sup>70</sup> Ebd. 67.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Ebd.

kann. Zudem ist deutlich, daß Theobald die Gotteserfahrung als etwas versteht, was „sich“ in der ethischen Lebensgestalt „zeigt“<sup>73</sup>.

Daß bei der Habermas oft en bloc unterstellten Ferne zur Theologie Differenzierungen erforderlich sind, versucht J. Wohlmuth in seinem Beitrag deutlich zu machen, in dem er die These vertritt, Habermas sei mit dem Problem des Bilderverbots sehr wohl vertraut und wisse um dessen philosophische und theologische Relevanz. Als Beleg führt er Habermas' Aufsatzsammlung ‚Nachmetaphysisches Denken‘ an. Dort ist etwa davon die Rede, daß die jüdischen und christlichen Überlieferungen ihre Sprengkraft und ihre Dogmen und Institutionen bedrohende Kraft der Liquidierung nur entfalten konnten, weil sie in diesen Kontexten auf den verborgenen und welttranszendierenden Gott bezogen blieben. Bei Erleuchtungen, die von dieser konzentrierenden Lichtquelle abgeschnitten sind, diagnostiziert Habermas dagegen eine eigentümliche Diffusivität. Für Wohlmuth ist klar, wenn von Gott als einer welttranszendierenden Größe oder einer konzentrierenden Lichtquelle die Rede ist, dann kommt zweifellos Theologisches ins Spiel.

Eine „dem Bilderverbot analoge Argumentation“<sup>74</sup> sieht Wohlmuth bei Habermas auch gegeben, wenn dieser der Frage nachgeht, ob die Totalität der Lebenswelt nicht an die Stelle des transzendentalen Subjekts oder des allumfassenden Seins oder gar Gottes treten könnte. Habermas betont, ein transzendentaler Schein entstehe in diesem Fall nur dann, „wenn die alltagspraktisch vorausgesetzte Totalität des lebensweltlichen Hintergrundes zur spekulativen Idee des Einen ... oder zur transzendentalen Idee der geistigen Spontaneität, die Alles aus sich hervorbringt, hypostasiert wird“<sup>75</sup>. Wohlmuth sieht mit solchen Äußerungen die philosophische Dimension des Bilderverbots erreicht. Denn Habermas wolle „nicht den leisten Eindruck aufkommen lassen, als sei die Totalität eine vorgebene, nicht mehr problematisierte Größe oder als könne das Subjekt souverän darüber verfügen“<sup>76</sup>. Weiterhin gilt: „Dürfen die Ausgangspunkte in der Lebenswelt nicht hypostasiert werden, so auch nicht ein künftiger Status des Verständigtseins.“<sup>77</sup> Die Theorie kommunikativen Handelns muß sich daher auf die bestimmte Negation beschränken. Aussagen wie: Das Ganze ist das Unwahre; alles ist kontingent; es gibt schlechthin keinen Trost, sind ihr nicht möglich. Wenn sie einerseits weniger behauptet als eine negative Metaphysik, so nimmt sie andererseits für sich in Anspruch, die Idee unversehrter Intersubjektivität aus der Analyse notwendiger Bedingungen von Verständigung entwickeln zu können. Doch selbst wenn damit ein Vorschein von reziproken symmetrischen Verhältnissen freier Anerkennung gegeben ist, so insistiert Habermas darauf, diese Idee dürfe nicht nur zur Totalität einer versöhnten Lebensform ausgemalt werden. Wohlmuth meint, Habermas stehe damit vor einem ähnlichen Problem wie eine theologisch zu verantwortende Eschatologie, die ja auch die Zukunft nicht reportagenhaft verobjektivieren könne und sich gleichwohl fragen müsse, welche Konsequenzen das Bilderverbot für die Verankerung des Glaubens in der Lebenswelt hat. Auch wenn Habermas anders als die christliche Eschatologie nicht davon ausgeht, daß uns Lebensformen eschatologischer Vollendung verheißen sind, so hält Wohlmuth doch als positive Gemeinsamkeit fest, daß auch die Theorie kommunikativen Handelns nicht einer „vorschnellen Verobjektivierung der Transzendenz“<sup>78</sup> das Wort redet.

Möglichkeiten einer Reformulierung der Lehre vom Heiligen Geist erörtert der dänische Theologe J. Glebe-Moeller, dessen entmythologisierende Deutung christlicher Dogmen Habermas einerseits in ihrer Erschließungskraft faszinierend findet, an die er aber auch im Blick auf Glebe-Moellers atheistische Version des Gottesgedankens die kritische Frage richtet, ob bei einer solchen Interpretation das christliche Sprachspiel noch intakt bleibe. Glebe-Moeller nimmt in seinem Beitrag auf diese Kritik Bezug und

<sup>73</sup> Ebd. 63.

<sup>74</sup> Ebd. 100.

<sup>75</sup> Ebd. 101.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd. 105.

führt sie darauf zurück, daß Habermas selbst noch auf weiten Strecken einer eher numinosen Vorstellung des Religiösen und Christlichen anhänge. Als Beleg für diese These zitiert er den Anhang von ‚Faktizität und Geltung‘, wo Habermas von der Gefahr der Entropie des Sinnes in den modernen demokratischen Gesellschaften spricht und in diesem Zusammenhang betont: „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 Unabgeholtenen 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.“<sup>79</sup>

Glebe-Møeller erinnert hier an Rudolf Ottos Rede vom Numinosen als dem ‚mysterium tremendum und fascinosum‘, plädiert freilich für ein anderes Verständnis der Religion als es s. E. bei Habermas leitend ist. Er geht dabei von einer Frage aus, die sich innerhalb einer Theorie kommunikativen Handelns nicht beantworten läßt, die aber innerhalb der christlichen Theologie durch die Pneumatologie eine Antwort gefunden habe. Konkret bezieht sich diese Frage darauf, wieso wir unterscheiden können, daß die einzelnen Gesprächspartner den verwendeten Ausdrücken identische Bedeutungen beilegen. Denn daß diese Bedingung immer wieder erfüllt wird, läßt sich „schwerlich anhand der Regelstruktur der Sprache erklären“<sup>80</sup>. Nach Glebe-Møeller ist dieses „Wunder“ Thema des Pfingstberichts der Apostelgeschichte, in dem berichtet werde, „wie die Apostel sich den Juden aus allen Teilen der Diaspora über etwas, nämlich über die Auferstehung Jesu, verständlich machen, also den verwendeten Ausdrücken identische Bedeutungen beilegen können“<sup>81</sup>. Glebe-Møeller ist überzeugt, der Heilige Geist, der in diesem Zusammenhang bemüht werde, sei nichts anderes als „die Bezeichnung dafür, daß die erste und wichtigste Bedingung der Kommunikation erfüllt ... werden kann“<sup>82</sup>.

H. P. Siller befaßt sich aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie mit dem Problem des Umgangs mit dem unbewältigbaren Geheimnis und greift in diesem Zusammenhang auf das Habermassche Konzept des dramaturgischen Handelns zurück. Letzteres ist für ihn nämlich „der dem unbewältigbaren Geheimnis entsprechende Handlungstyp“<sup>83</sup>. Wichtig ist freilich, daß man solches Ausdruckshandeln nicht wie Habermas als „zuschauerbezogene Stilisierung des Ausdrucks eigener Erlebnisse“<sup>84</sup> versteht, denn „auf dem Niveau von inneren Erlebnissen und eines zuschauenden Publikums bleibt der Begriff des Ausdruckshandeln unterbestimmt“<sup>85</sup>, sondern als Form der „Respektsbezeugung“<sup>86</sup> vor einer Wirklichkeit, die unserem Handeln vorausliegt. Zudem gilt, daß Glaubenszeugnis, Diakonie und Gottesdienst je auf ihre Weise das unbewältigbare Geheimnis artikulieren. Im diakonischen Handeln geschieht dies durch „Respektierung anderer endlicher, aber unendlich gewollter Freiheit“<sup>87</sup>. Für die Artikulation des unbewältigbaren Geheimnisses in den institutionalisierten Ausdrucksformen der Glaubensbezeugung ist nach Siller zentral, daß sie „nicht primär durch die Lehre, sondern durch Verbürgung mit der eigenen Existenz“<sup>88</sup> geschieht. Gottesdienstliches Handeln schließlich „artikuliert das unbewältigbare Geheimnis als Hoffnungspotenzial gegenüber der entmutigenden Übermacht des alltäglich Begriffenen, Bewältigten, Geplanten und Gemachten“<sup>89</sup>.

<sup>79</sup> J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992, 631.

<sup>80</sup> *Arens* 132.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd. 190.

<sup>84</sup> J. Habermas, *Theorie kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, 128.

<sup>85</sup> *Arens* 190.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Ebd. 194.

<sup>89</sup> Ebd.

## 3) Fazit

Vergleicht man die philosophischen mit den theologischen Beiträgen, so fällt auf, daß die theologischen Beiträge die Habermassche These von dem nachmetaphysischen Hintergrund der gegenwärtigen Religionstheorie offenbar als in sich schlüssig akzeptieren, während die philosophischen Beiträge von dieser Schlüssigkeit augenscheinlich weniger überzeugt sind. Während Knapp mit Berufung auf Habermas ohne weiteres von den „Prämissen nachmetaphysischen Denkens“<sup>90</sup> spricht, widerspricht Rohs der Habermasschen These explizit, Schrödter, der zentrale Momente nachmetaphysischen Denkens bereits bei Nicolaus von Cues und Thomas Morus finden möchte, modifiziert sie insofern, als er meint, ein nachmetaphysisches Denken im Habermasschen Sinne könne durch die Konfrontation mit diesen Denkern „selbstkritisches Potenzial gewinnen“<sup>91</sup>, und Kettner bemüht sich um eine Verbreiterung der Basis, indem er Habermas' nachmetaphysischen Ansatz in den größeren Kontext einer ganzen Reihe durchaus unterschiedlich ausgerichtetem nachmetaphysischer Ansätze stellt. Köhler schließlich artikuliert Probleme mit dem Habermasschen Term ‚nachmetaphysisches Denken‘ und möchte mit Strawson und Kant „geradezu altmodisch behaupten, Philosophie ist Metaphysik“, so daß zwar „ein nachmetaphysisches Denken möglich“ ist, „aber keine nachmetaphysische Philosophie“<sup>92</sup>. Des weiteren meint er auch, man müsse nicht unbedingt „nur eine Synthese aus Platonismus und Christentum ... ‚Metaphysik‘ nennen“<sup>93</sup>. Nimmt man noch hinzu, daß die philosophischen Beiträge den Begriff ‚nachmetaphysisches Denken‘ unterschiedlich konkretisieren, entweder im Sinne des Prozeduralismus wie Kettner oder der immanenten Weltanschauung wie Köhler oder der autonomen Moral wie Brunkhorst, so dürfte deutlich sein, daß die Habermassche These philosophisch nicht ohne weiteres plausibel ist, es gibt vielmehr gute Gründe, sie philosophiehistorisch und systematisch in Zweifel zu ziehen.

Kobusch hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Habermas die Metaphysik einseitig auf den Platonismus reduziert und „die gesamte aristotelische Tradition expressis verbis aus(klammert)“<sup>94</sup>. Metaphysik setzt er gleich mit einem philosophischen Idealismus, der von Platon bis Hegel reicht und einerseits eine Synthese mit dem jüdisch-christlichen Denken einging – Habermas nennt hierfür als Beispiel den Gottesbegriff eines Augustin, Thomas und Hegel –, andererseits aber auch von dem jüdisch-christlichen Denken in Frage gestellt wurde – Habermas spricht von einer „Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft“<sup>95</sup>. Problematisch ist, wenn Habermas auf diesem Hintergrund einen unversöhnlichen Gegensatz von Religion und metaphysischem Denken konstruiert. Ein solcher Gegensatz besteht nur dann, wenn man davon ausgeht, daß die Prämissen der hellenistischen Metaphysik während der gesamten abendländischen Metaphysikgeschichte unfragt in Geltung blieben. Wenn man dagegen wie etwa Honnefelder von einem zweiten Anfang der Metaphysik im 13. Jahrhundert ausgeht, der dazu führt, daß die Metaphysik nicht länger als Theorie des Transzendenten verstanden wird, sondern den Charakter einer Transzendentalwissenschaft annimmt, die das „Phänomens des primären Ausgriffs“<sup>96</sup> aufs Ganze dadurch zu wahren sucht, daß sie die Grenzen sichtbar macht, innerhalb deren dieser Ausgriff möglich ist, dann entfällt dieser Gegensatz.

Problematisch ist bei Habermas auch der Rekurs auf das sog. Dreiparadigmaschema, das er mit der These verbindet, der griechische Logos habe sich von der ontologisch orientierten „intellektuellen Anschauung des Kosmos über die Selbstreflexion des erken-

<sup>90</sup> Ebd. 90.

<sup>91</sup> *Forum für Philosophie* 18.

<sup>92</sup> Ebd. 133.

<sup>93</sup> Ebd. 133f.

<sup>94</sup> *Th. Kobusch*, Die Entdeckung der Person, Freiburg 1993, 13.

<sup>95</sup> *J. Habermas*, Israel und Athen, in: *Orien* 57 (1993) 241–244, hier: 242.

<sup>96</sup> *L. Honnefelder*, Über die Möglichkeit einer kritisch gewendeten Metaphysik, in: *M. Lutz-Bachmann*, Metaphysikkritik, Ethik, Religion, Würzburg 1995, 9–14, hier: 9.

nenden Subjekts zur sprachlich inkarnierten Vernunft“<sup>97</sup> gewandelt. Denn daß mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt das ontologische Paradigma und mit dem ‚linguistic turn‘ im 20. Jahrhundert das mentalistische Paradigma definitiv obsolet geworden sei, wird man nicht sagen können. Gerade neuere Arbeiten zur analytischen Ontologie und zur analytischen Theorie des Selbstbewußtseins beweisen das Gegenteil.

Wie Schnädelbach zu Recht betont, ist auch im Fall der Metaphysik die „Abschlußrhetorik“<sup>98</sup> nicht angebracht, vielmehr ist von einer Unabweisbarkeit metaphysischer Fragen auszugehen, die uns „von der Vernunft selbst aufgegeben sind“ (Kant) und die wir auch dann nicht loswerden, wenn bestimmte Antworten nicht länger akzeptabel sind. Schnädelbach wendet sich also nicht gegen eine Kritik bestimmter Gestalten von Metaphysik, diese ist ihm zufolge immer möglich, was er verwirft, ist nur die Ablehnung der Metaphysik in genere. Denn für eine kritische Destruktion der Metaphysik gilt, daß sie immer nur als deren Rekonstruktion möglich ist. Verstehen wir nämlich unter dem metaphysischen Interesse das Interesse an kognitiver Gesamtorientierung, dann kann „die eine Orientierung nur im Licht einer anderen mit Gründen kritisiert werden, wobei die Kritik mit Gründen diese andere notwendig affirmiert“<sup>99</sup>.

Daraus ergibt sich, daß eine metaphysische oder ontologische Theologie innerhalb des Religionsdenkens durchaus einen Ort hat. Allerdings wäre es nach Ricken ein „rationalistisches Mißverständnis von Ontologie, zu glauben, wir könnten ausschließlich mit Hilfe ontologischer Begriffe und Prinzipien einen Zugang zur Wirklichkeit finden“<sup>100</sup>. Ricken stellt vielmehr klar, die Ontologie habe weder die Aufgabe noch die Möglichkeit, Wirklichkeit zu beweisen, ihre Aufgabe sei es vielmehr, „die Wirklichkeit zu reflektieren, zu interpretieren und zu strukturieren“<sup>101</sup>. Er vergleicht sie mit einer Landkarte, die Beziehungen zwischen den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit herstellt. Allerdings betont er zugleich, es gebe „nicht die Ontologie, die sozusagen die eine metaphysische Struktur der Wirklichkeit abbildet, sondern ... eine Vielzahl von Ontologien, die unterschiedlichen Zwecken dienen“<sup>102</sup>. In dieser These ist impliziert, daß die Religionsphilosophie immer auch fragen muß, ob die verwandte Ontologie das religiöse Phänomen in angemessener Weise aufschließt. Schaeffler hat das mit wünschenswerter Deutlichkeit herausgestellt. Nicht ein zuvor definierter Religionsbegriff, so betont er, gebe das Kriterium an die Hand, ob ein vorfindliches Phänomen ‚religiös‘ genannt werden könne, sondern aus einer Analyse der religiösen Sprache müßten sich die Kriterien ergeben, welche die Feststellung erlaubten, ob ein philosophischer Begriff sich tatsächlich auf diejenige Wirklichkeit bezieht, „die nur im religiösen Akt ‚originär gegeben‘ sein kann“<sup>103</sup>.

Die Relevanz einer solchen Überlegung leuchtet im Blick auf den Beitrag von Rohs sofort ein. Problematisch an den Überlegungen von Rohs ist, daß er genau umgekehrt verfährt. Bei ihm gibt ein bestimmter metaphysischer Gottesbegriff den Maßstab ab für die Deutung des Gottesgedankens. Daher verteidigt er die von Spinoza vorgenommene Umdeutung des orthodoxen Gottesverständnisses, obwohl dieses sich doch gerade dadurch legitimieren kann, daß es im Rückgang auf die biblische Gotteserfahrung gewonnen wurde.

Als Fazit bleibt: Es gibt zwar Formen einer problematischen Überfremdung der Religion durch die Metaphysik und es gibt derzeit starke Widerstände gegen die metaphysische Denkform, deren Kompatibilität mit dem Denken der Moderne generell in Frage

<sup>97</sup> Habermas, Israel und Athen 242.

<sup>98</sup> H. Schnädelbach, Metaphysik und Religion heute, in: Lutz-Bachmann (s. o. Amn. 96) 9–32, hier: 16.

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> F. Ricken, Analogie der Erfahrung, in: Erfahrung – Geschichte-Identität (FS Schaeffler), Freiburg 1997, 91–110, hier: 108.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> R. Schaeffler, Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe, in: G. Wieland, Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn 1997, 197–217, hier: 201.

gestellt wird. Doch ändert diese Infragestellung nichts daran, daß jeder Versuch, den Inhalt der christlichen Religion mit philosophischen Mitteln zu explizieren, die Frage nach den fundamentalphilosophischen Prämissen einer solchen Explikation aufwirft. Faktisch spielt die Theorie kommunikativen Handelns in den theologischen Beiträgen die Rolle einer solchen Fundamentalphilosophie und tritt damit an die Stelle der von Theobald als unzeitgemäß verabschiedeten klassischen philosophia prima, auch wenn sich die theologischen Beiträge davon nicht explizit Rechenschaft geben.

Für eine Deutung von Habermas' Religionsverständnis, die verständlicherweise im Zentrum beider Sammelbände steht, ist zunächst der Hinweis von Arens wichtig, daß Habermas keine „systematisch ausgearbeitete Religionstheorie“<sup>104</sup> vorgelegt hat. Das hat Folgen für die religionsphilosophische und theologische Habermas-Rezeption, bei der eine beträchtliche Bandbreite zu konstatieren ist.

Man kann Habermas religionsfreundlich weiterdenken wie Schrödter, man kann ihn aber auch religionskritisch weiterdenken wie Kettner. Im einem Fall bleibt Raum für eine diskursive Behandlung des Absoluten, im anderen Fall tritt an die Stelle des Absoluten der absolut gesetzte Diskurs. In beiden Fällen ist dieses Weiterdenken freilich an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Schrödter geht von der Fruchtbarkeit „kritischer Anfragen“ an das nachmetaphysische Denken aus, die sich „aus dem Rückblick auf seine ‚Vorzeit‘“<sup>105</sup> ergeben, teilt also nicht die Meinung von Habermas, daß wir „philosophisch ... immer noch Zeitgenossen der Junghegelianer sind“<sup>106</sup> und hinter deren nachmetaphysisches Philosophiekonzept nicht zurückkönnen. Kettners gottlose Interpretation von Peirce' gemeinschaftsinternalistischem Realismus versucht nicht nur, den Peirceschen Realitätsbegriff „von starken religiös-metaphysischen Überzeugungen ... abzulösen“<sup>107</sup>, konkret von einer szientistischen, am Erforschungsprozeß allein der objektiven Welt orientierten Lesart der ‚final opinion‘ sowie einer „evolutions-metaphysische(n) Überinterpretation“<sup>108</sup>, sondern sie ist verbunden mit einer selektiven Peirce-Rezeption. Denn im Gegensatz etwa zu Ricken mißt Kettner Peirce' religionsphilosophischen Überlegungen kein systematisches Gewicht bei, da er der Überzeugung ist, „im Falle der Nichtverfügbarkeit von allgemeinverbindlich guten Plausibilisierungsgründen“ müsse „der rationale Wert der religiösen Erfahrung von der Erfahrung der Realität Gottes zurückgestuft werden auf die Authentizität einer individuell zutiefst wertvollen Erfahrung“<sup>109</sup>.

Die Bandbreite der theologischen Habermas-Rezeption läßt sich an den Ausführungen von Siller und Glebe-Møeller verdeutlichen. Wenn Siller Habermas'sche Überlegungen für eine durchaus erhellende Interpretation des Propriums christlicher Praxis fruchtbar macht, so nimmt sie Glebe-Moeller für eine konsequente Entmythologisierung theologischer Aussagen in Anspruch. Während Siller davon ausgeht, daß auch „in seiner Offenbarung das unbewältigbare Geheimnis nicht überwunden oder bewältigt“ wird, „wie etwa ein Rätsel gelöst wird“<sup>110</sup>, sondern daß es gerade im Vorgang der Offenbarung erst in seiner ganzen Unbegreiflichkeit hervortritt, glaubt Glebe-Moeller die Pfingstgeschichte umstandslos kommunikationsphilosophisch reformulieren zu können. Wie er glauben kann, mit seiner Interpretation einen Beitrag zum Verständnis „der Religion als des Fremden, Abgründigen und Unheimlichen, eben des Unbedingten, kurz: des Numinosen“<sup>111</sup> leisten zu können, ist schwer nachvollziehbar. Denn der pfingstlichen Geisterfahrung läßt sich schwerlich ein numinöser Charakter absprechen. Wie aber dem Erfülltsein einer zentralen menschlichen Kommunikationsbedingung ein numinöser Charakter zukommen soll, wird nicht deutlich. Zudem wird auch nicht

<sup>104</sup> Arens 9.

<sup>105</sup> *Forum für Philosophie* 26.

<sup>106</sup> Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* 277.

<sup>107</sup> *Forum für Philosophie* 57.

<sup>108</sup> Ebd. 61.

<sup>109</sup> Ebd. 56.

<sup>110</sup> Arens 186.

<sup>111</sup> Ebd. 120.

deutlich, wieso die Pfingstgeschichte nur vom „Wunder der Erfüllung dieser Kommunikationsbedingung“<sup>112</sup> handelt, so daß sich auch angesichts der Pneumatologie von Glebe-Moeller die Frage wiederholt, die sich Habermas zufolge im Blick auf seine gesamte Interpretation christlicher Theologumena stellt, „wer sich in dieser Interpretation wieder-erkennt“<sup>113</sup>.

Charakteristisch für Habermas' eigene Äußerungen zum Religionsthema ist, daß er sich zwar zur existenziellen und gesellschaftlichen Relevanz der Religion durchaus äußert, daß aber dieser funktionalistischen Außenbetrachtung der Religion keine Betrachtung ihrer Innenseite gegenübersteht.

Deutlich wird das an seiner Stellung zum Transzendenzproblem. Während etwa von Kutschera unter Berufung auf einen breiten religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Konsens das Proprium der Religion darin sieht, daß sie sich im Gegensatz zu einer immanenten Weltsicht „auf Transzendentes ... bezieht“<sup>114</sup>, kann sich Habermas nur zu einer ‚Transzendenz ins Diesseits‘ verstehen. Von Kutschera unterscheidet konkret eine theologische Transzendenz, die sich auf die Außerweltlichkeit Gottes, und eine metaphysische Transzendenz, die sich auf die Freiheit Gottes der Welt gegenüber bezieht, weiterhin eine epistemologische Transzendenz, die sich darauf bezieht, daß Gott die Möglichkeiten menschlichen Erfahrens und Denkens übersteigt, und schließlich spricht er in Bezug auf die Heiligkeit Gottes auch von einer timetischen Transzendenz Gottes. Habermas hingegen geht bei seinem Konzept einer ‚Transzendenz ins Diesseits‘ von folgender Überlegung aus: „Im kommunikativen Handeln orientieren wir uns an Geltungsansprüchen, die wir nur im Kontext unserer Sprache, unserer Lebensform faktisch erheben können, während die implizit mit eingesetzte Einlösbarkeit zugleich über die Provinzialität des jeweiligen faktischen Kontextes hinausweist. Wer sich einer Sprache verständigungsorientiert bedient, ist einer Transzendenz von innen ausgesetzt. Darüber kann er so wenig verfügen, wie er sich durch die Intentionalität des gesprochenen Wortes zum Herrn der Struktur der Sprache macht. Die sprachliche Intersubjektivität überschreitet die Subjekte, ohne sie hörig zu machen.“<sup>115</sup>

Daß Habermas mit einer solchen Transzendenzkonzeption auf anderes zielt als der klassische religiöse Transzendenzbegriff, ist keine Frage. So betont er etwa im Blick auf das Werk von M. Theunissen, er schlage sich auf die Seite der „spröden Wahrheit“<sup>116</sup> einer „rational ermutigten Transzendenz von innen“<sup>117</sup>, statt sich wie Theunissen an „den proleptischen Vorschein eines Eschaton“ zu halten, „das in der Gegenwart Zuversicht einflößen kann“<sup>118</sup>. Und seinen theologischen Kritikern gegenüber räumt er zwar ein, daß die Bewegung einer Transzendenz von innen, der wir im kommunikativen Handeln ausgesetzt sind, auch scheitern könne, doch ist das für ihn noch kein Grund, sich deshalb „der Gegenbewegung einer Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern“<sup>119</sup>.

Wie auch immer es mit Habermas' Vertrautheit mit der Lehre vom Bilderverbot und seinem Wissen um deren philosophische und theologische Relevanz bestellt sein mag, wofür Wohlmuth argumentiert, systematisch und existenziell orientiert sich Habermas jedenfalls nicht an dem klassischen religiösen Transzendenzbegriff. Vielmehr dürfte Arens recht haben, wenn er Habermas' Konzept einer Transzendenz von innen von daher verständlich macht, daß es Habermas darum gegangen sei, „zwischen der Skylla eines einblendenden transzendenzlosen Empirismus und der Charybdis eines versteigerten, die Transzendenz verhimmelnden Idealismus hindurchzusteuern“<sup>120</sup>. Das Unzurei-

<sup>112</sup> Ebd. 133.

<sup>113</sup> Habermas, Texte und Kontexte 113.

<sup>114</sup> F. von Kutschera, Vernunft und Glaube, Berlin 1990, 212.

<sup>115</sup> Habermas, Texte und Kontexte 125.

<sup>116</sup> J. Habermas, Kommunikative Freiheit und negative Theologie, in: E. Angehrn u. a. (Hrsg.), Dialektischer Negativismus (FS Theunissen), Frankfurt 1992, 15–34, hier: 29.

<sup>117</sup> Ebd. 16.

<sup>118</sup> Ebd.

<sup>119</sup> Habermas, Texte und Kontexte 142.

<sup>120</sup> Ebd. 155.

chende einer solchen Transzendenzkonzeption sieht er mit Recht darin, daß Habermas, da er aufgrund seines methodischen Atheismus „die Vorstellung einer Transzendenz ins Jenseits als philosophisch unhaltbar“<sup>121</sup> verwirft, sich mit einem ‚Transzendieren ohne Transzendenz‘ begnügt.

Für eine Theorie religiöser Erfahrung entfällt damit das Korrelat. Denn auch wenn diese durchaus unterschiedliche Erfahrungen behandelt, die Menschen verschiedener Kulturen in verschiedenen Lebenssituationen gemacht haben, so besteht doch kein Zweifel, daß all diese Erfahrungen einen gemeinsamen Bezugspunkt haben. Sie müssen, wie Ricken sagt, als „Hinweis(e) auf die Transzendenz Gottes“<sup>122</sup> verstanden werden. Diese wird in einer Fülle von Aspekten und Brechungen erfahren, sie bildet den Fluchtpunkt all dieser Erfahrungen. Es wäre also falsch, die religiöse Erfahrung auf ein punktuelles Ereignis persönlicher Betroffenheit zu reduzieren. Die einzelne Erfahrung des religiösen Individuums steht immer im Kontext einer Fülle von anderen gleich oder ähnlich gearteten Erfahrungen. Zudem bleibt das religiöse Leben des Individuums immer rückgebunden an das Leben der Glaubensgemeinschaft, mit deren Mitgliedern es in einem Austausch steht. Letztere aber steht ihrerseits in einem Traditionszusammenhang, der seinen Niederschlag findet in den Schriften dieser Glaubensgemeinschaft.

Der erfahrungstheoretische Ansatz sieht sich freilich mit einem entscheidenden Problem konfrontiert. Erfahrungen kann man immer nur selber machen. Sie lassen sich nicht andemonstrieren. Was aber kann dann motivieren, sich überhaupt einer solchen Erfahrung auszusetzen und sich auf den Weg des Glaubens zu begeben? In diesem Zusammenhang kommt zweifellos ein Entscheidungsmoment ins Spiel. Prinzipiell kann ich sowohl für den Glauben wie für den Unglauben optieren. Was mich bewegt, mich auf den Weg des Glaubens zu begeben, ist nach Ricken die Tatsache, daß der religiöse Glaube den „Widerspruch zwischen Kontingenz und Sinn“<sup>123</sup> aufzulösen vermag. Der Sinn und damit das erfüllte Leben ist eine Möglichkeit, die nur dadurch Wirklichkeit wird, daß ich mich für sie entscheide. Als Kriterium für eine solche Entscheidung fungiert also die „Bewährung im Leben“<sup>124</sup>. Von Kutschera hat sich näher mit dem Charakter eines solchen Entscheidungskriteriums auseinandergesetzt. Das Kriterium ist subjektiv in dem Sinn, daß eine Person P nur selber feststellen kann, ob die Aussage, „Die Religion R bewährt sich im Leben von P bzw. für P“ auch zutrifft. Im Unterschied hierzu betrifft die Bewährung einer wissenschaftlichen Theorie nicht nur ein einzelnes menschliches Individuum, sondern alle Menschen, im Prinzip die gesamte menschliche Gattung. Darüber hinaus haben Theorien intersubjektiven Charakter, d. h. jede Person kann im Prinzip feststellen, ob die Aussage ‚Die Theorie T bewährt sich für die Gattung Mensch‘ zutrifft oder nicht.

Wie aber steht es mit der Rationalität eines solchen Entscheidungskriteriums? Von Kutschera zufolge kommt ihm weder objektive noch intersubjektive, sondern subjektive Rationalität zu. Das heißt, die Entscheidung erfolgt nicht blind, sondern durchaus mit Gründen, aber diese Gründe beruhen ihrerseits auf bestimmten Prämissen und nur, wenn man diese Prämissen akzeptiert, kann man auch die Gründe selbst akzeptieren. Eine Letztbegründung des Glaubens ist von daher nicht möglich. Trotzdem ist der Glaube kein blinder Sprung, sondern der Glaubende kann auf bestimmte Erfahrungen verweisen, in denen sich ihm „eine Wirklichkeit“ erschlossen hat, „die ihn zutiefst anspricht“<sup>125</sup>. Beim Zustandekommen des Glaubens sind also Erfahrung und Entscheidung gleichermaßen beteiligt. Die Erfahrung ist nicht möglich ohne eine vorausliegende Entscheidung, andererseits erweist die durch die Entscheidung ermöglichte Erfahrung die getroffene Entscheidung im nachhinein als sinnvoll und belegt damit deren Rationalität.

Diese Überlegungen zum Charakter der ‚fides qua‘ fehlen bei Habermas. Er be-

<sup>121</sup> Arens 150.

<sup>122</sup> Ricken 105.

<sup>123</sup> Ebd.

<sup>124</sup> Von Kutschera, Vernunft 242.

<sup>125</sup> F. von Kutschera, Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion, in: P. Ehlen (Hrsg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten, München 1994, 13- 33, hier: 32.

schränkt sich vielmehr darauf, bestimmte Funktionen der ‚fides quae‘ herauszustellen, nämlich „die kontingenzbewältigende Trostspendung, die eschatologische Erfolgsverbürgung“ sowie die „Lebensangst überwindende Gewißheitsbeschaffung“<sup>126</sup>. Das Fehlen einer Betrachtung der ‚fides quae‘ dürfte auch die *particula veri* der Kritik von Engstler sein, die sich auf die Formel bringen läßt: Das Phänomen des religiösen Glaubens, dem ein Ergriffen-, ja ein Umgedrehtwerden eignet und der sich daher durchaus vom gewöhnlichen Glauben unterscheidet, kommt bei Habermas nicht in den Blick. Diese Kritik ist sicher zutreffend, auch wenn die fideistische Lesart des Glaubens, die Engstler im Anschluß an Wittgenstein und Kierkegaard entwickelt, das rationale Moment im Glauben unterschlägt.

Eine ausgesprochene ‚*quaestio disputata*‘ des aktuellen Religionsdiskurses ist die Frage nach dem Verhältnis von autonomer Moral und Religion. Das zeigen die unterschiedlichen Positionen von Köhler, Brumlik und Brunkhorst in dieser Frage. Köhler ist der Meinung, „selbst wenn man von den Rätseln der Religion absieht und sich nur der Hoffnung hingibt, dieses Ding Leben ohne allzuviel Immoralität hinter sich bringen zu können“<sup>127</sup>, komme man nicht um die Einsicht herum, daß die Religion als Inspirationsquelle für die Ethik unentbehrlich ist.

Für Brumlik bietet die Ethik „so etwas wie die letzte Möglichkeit, noch gehaltvoll von Gott sprechen zu können“, und er bemüht hierfür die Lévinassche These, „daß aus dem Antlitz des Anderen etwas Unendliches, Göttliches spricht“<sup>128</sup>. Brunkhorst verwirft hingegen alle Anleihen der Ethik bei der Religion, für ihn ist „die Moralität von jedem Glauben unabhängig“ und „trägt sich selbst“<sup>129</sup>. Beide Seiten haben insofern recht, als es einerseits, um die Vernünftigkeit des Moralprinzips einzusehen, keines Rekurses auf die Religion bedarf, letztere aber andererseits „eine tiefere und abschließende Begründung“<sup>130</sup> dafür liefert, warum wir moralisch sein sollen. Habermas ist sich dieses Problems durchaus bewußt, denn er betont in der Aufsatzsammlung ‚*Texte und Kontexte*‘: „Wohl kann die Philosophie auch heute noch den moralischen Standpunkt erklären, unter dem wir etwas als recht und unrecht beurteilen, insoweit ist die kommunikative Vernunft keineswegs gleich weit von der Moral wie von der Unmoral entfernt. Ein anderes ist es aber, eine motivierende Antwort zu geben, warum wir unseren moralischen Ansichten folgen, überhaupt moralisch sein sollen. In dieser Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: Einen Sinn ohne Gott zu retten ist eitel.“<sup>131</sup>

Das ‚vielleicht‘ ist hier wichtig. Es verweist auf eine mögliche „unersetzliche Funktion“ der Religion“, die sich „im Blick auf dieses ethische Grundproblem“<sup>132</sup> ergibt. Interessanterweise unterläßt Habermas aber in seiner jüngsten Äußerung zu dieser Problematik einen solchen Hinweis. In der Aufsatzsammlung ‚*Die Einbeziehung des Anderen*‘ schreibt er: „Weil es keinen profanen Ersatz für die persönliche Heilerwartung gibt, entfällt das stärkste Motiv zur Befolgung moralischer Gebote ... Von der diskursiv gewonnenen Einsicht gibt es keinen gesicherten Transfer zum Handeln ... Wenn wir wissen, was zu tun moralisch richtig ist, wissen wir zwar, daß es keinen guten – epistemischen – Grund gibt, anders zu handeln. Das verhindert aber nicht, daß andere Motive nicht doch die stärkeren sind.“<sup>133</sup>

Wichtig ist hier vor allem die Schlußfolgerung, die er daraus zieht. Daraus ergibt sich für ihn nämlich „die Notwendigkeit einer Ergänzung der nur schwach motivierenden Moral durch zwingendes positives Recht“<sup>134</sup>.

<sup>126</sup> *Arens* 159f.

<sup>127</sup> *Forum für Philosophie* 143.

<sup>128</sup> Ebd. 111.

<sup>129</sup> Ebd. 89.

<sup>130</sup> *L. Honnfelder*, Ethik und Theologie, in: *Lutz-Bachmann* (s. o. Amn. 96) 141– 152, hier: 148.

<sup>131</sup> *Habermas*, *Texte und Kontexte* 125.

<sup>132</sup> *Forum für Philosophie* 70.

<sup>133</sup> *J. Habermas*, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt 1996, 51.

<sup>134</sup> Ebd.

Ähnlich ist auch die Habermassche Aussage, jede universalistische Moral sei auf „entgegenkommende Lebensformen angewiesen“<sup>135</sup>, offen. Man kann sie zwar, wie Meyer das tut, auf religiöse Lebensformen hin interpretieren, aber man kann in dieser Aussage auch, wie jüngst Reese-Schäfer, eine „kommunitarische Argumentation“<sup>136</sup> vorgezeichnet sehen und eine solche Lesart mit folgender Aussage von Habermas belegen: „Heute leben wir glücklicherweise in westlichen Gesellschaften, in denen sich seit zwei bis drei Jahrhunderten ein zwar ... immer wieder fehlschlagender und zurückgeworfener, gleichwohl gerichteter Prozeß der Verwirklichung von Grundrechten, ein Prozeß einer, sagen wir: immer weniger selektiven Ausschöpfung der universalistischen Gehalte von Grundrechtsnormen durchgesetzt hat. Ohne solche Zeugnisse einer in Fragmenten und Splintern immer schon ‚existierenden Vernunft‘ hätten sich die moralischen Intuitionen, die die Diskursethik bloß auf den Begriff bringt, jedenfalls nicht in ganzer Breite ausbilden können.“<sup>137</sup>

Wenn Habermas bezüglich der Frage Religion und Moral eine letzte Eindeutigkeit vermissen läßt, beantwortet Knapp diese Frage aus einer theologischen Perspektive, indem er dreierlei herausstellt: „1) Ein vorgängiges Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Verbundenheit beruht auf einem asymmetrischen Verpflichtetsein dem Anderen gegenüber, das im Christentum durch die Ausrichtung auf ein umfassendes Agapegeschehen geschaffen und begründet wird. 2) Dessen semantischer Gehalt bleibt ... prinzipiell nur von theologischen Voraussetzungen her zugänglich. 3) Die vorbehaltlose Hingabe an den Anderen im Sinne eines solchen Agapegeschehens muß gedacht werden als ein Akt autonomer menschlicher Selbstbestimmung.“<sup>138</sup>

Deutlich ist, daß Knapp einerseits Überlegungen von Lévinas' Ethik der Asymmetrie aufnimmt, gleichzeitig betont er aber auch, daß der christliche Glaube das von Gott her sich ereignende Agapegeschehen in den Mittelpunkt rücke, sei er „im Unterschied zur lévinasschen Philosophie nicht in erster Linie Ethik“<sup>139</sup>. Aus der Perspektive des christlichen Glaubens beruhe der Akt bedingungsloser Hingabe an den anderen „nicht auf einer allgemein zumutbaren moralischen Forderung, sondern auf dem Indikativ der Nähe Gottes“<sup>140</sup>. Weiterhin klagt er Lévinas gegenüber die moderne Autonomieposition ein, die er durch die Forderung nach bedingungsloser Hingabe an den Anderen und dem selbstvergessenen Opfer gefährdet sieht. Schließlich sieht er bei Lévinas die Schwierigkeit, daß dieser einerseits das semantische Potenzial der biblischen Tradition, nämlich die unbedingte Verpflichtung zu universaler Solidarität und Geschwisterlichkeit, in adäquater Weise zur Geltung bringt, es ihm andererseits aber nicht gelingt, dieses Potenzial auf argumentativ überzeugende Weise in die begründende Rede der Philosophie einzuführen. Nach Knapp handelt es sich hier um eine Schwierigkeit, die sich nicht nur bei Lévinas stellt, sondern die grundsätzlicher Natur ist. Grundsätzlich glaubt er nicht, daß eine philosophische Transformation des semantischen Potenzials der Religion möglich sei, und beruft sich hierbei auf Habermas, der bekanntlich einräumt, daß eine Übersetzung religiöser Gehalte in philosophische Diskurse noch nicht gelungen sei. Knapp leitet daraus auch Folgerungen für das Verhältnis von Religion und Moderne ab. Ein vollkommenes Austrocknen der Ressource Religion, so stellt er klar, würde das Projekt der Moderne selbst in Frage stellen, da in diesem Fall das „Auseinanderbrechen eines sinnentleerten, von egoistischen Nutzenkalkülen beherrschten sozialen Ganzen“<sup>141</sup> droht bzw. die Gefahr besteht, daß man das verlorengegangene Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Verbundenheit durch fundamentalistische Rückgriffe bzw. ethnozentri-

<sup>135</sup> J. Habermas *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände auch auf Kant zu?*, in: W. Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und der Diskursethik*, Frankfurt 1986, 16–37, hier: 28

<sup>136</sup> W. Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral*, Frankfurt 1997, 136.

<sup>137</sup> Habermas, *Moralität und Sittlichkeit* 28.

<sup>138</sup> *Arens* 94 f.

<sup>139</sup> Ebd. 89.

<sup>140</sup> Ebd.

<sup>141</sup> Ebd. 95.

sche Ausgrenzungen zu kompensieren sucht. Folglich führt kein Weg vorbei an der immer neuen Vergewisserung des semantischen Potenzials der Religionen, die nicht an die Philosophie delegiert werden kann, sondern nur von den *homines religiosi* selbst zu leisten ist, freilich auch verstärkte Anstrengungen auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs erforderlich macht, um die verschiedenen religiös begründeten Humanitätstraditionen in ein Gespräch miteinander zu bringen.

Wichtig sind Knapps Überlegungen auch für die Verhältnisbestimmung von Theorie kommunikativer Vernunft und Theologie. Knapp ist zwar nicht der Meinung, „daß erstere, wenn sie nicht in Theologie übergeht, unvollständig wäre oder hoffnungslos aporetisch würde“<sup>142</sup>, wendet sich aber auch gegen die Vorstellung einer völligen Beziehungslosigkeit beider Größen, vielmehr ist er der Überzeugung, daß die Theorie kommunikativer Vernunft sich Rechenschaft darüber geben müsse, „inwieweit auch für sie selbst semantische Gehalte der Religion relevant bleiben und wie sie auf diese Bezug nehmen kann, ohne ihrerseits zur Theologie zu werden“<sup>143</sup>. Von daher hält er den von Habermas vertretenen methodischen Atheismus für problematisch, da dieser „eine inhaltliche Vorentscheidung“ impliziert, „die von vornherein eine wirkliche Offenheit für den religiös-theologischen Diskurs unmöglich macht“<sup>144</sup>.

Dieser Hinweis macht deutlich, daß der Dialog zwischen Habermas und der Theologie auf Seiten von Habermas auf Verstehensgrenzen stößt. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß der Habermassche Ansatz durchaus Möglichkeiten zur Reformulierung theologischer Einsichten bietet. Eindrucksvoll dokumentiert dies etwa Arens' handlungstheoretische Religionstheorie, die von vier Formen kommunikativ-religiöser Praxis ausgeht, die sich in zahlreichen Variationen und Differenzierungen in den meisten Religionen finden, nämlich Erzählen, Feiern, Verkündigen und Teilen.

Selbst wenn die Theologie in einer Reihe von Hinsichten von dem Anregungspotenzial der Habermasschen Theorie kommunikativen Handelns profitieren kann, muß sie sich gleichzeitig freilich auch bewußt bleiben, daß der Habermassche Ansatz nicht das gesamte Spektrum der philosophischen Bemühungen der Gegenwartsphilosophie abdeckt. Wenn Arens in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit der Berücksichtigung bestimmter Strömungen des französischen Denkens verweist, die den Gesichtspunkt der Alterität und der Differenz zur Geltung bringen, dann könnte man mit genauso gutem Recht auf die Notwendigkeit der Berücksichtigung bestimmter Traditionen der analytischen Philosophie verweisen, die bei Habermas' kommunikationsphilosophischer Aneignung der analytischen Tradition nicht im Blick sind. Vor allem fundamentaltheologisch dürfte das von Interesse sein. Denn die klassische Fundamentaltheologie läßt sich nicht nur kommunikationsphilosophisch weiterdenken, wie Theobald es in seinem Beitrag versucht hat, auch die analytische Philosophie bietet zweifellos die Möglichkeit zu einem solchen Weiterdenken, selbst wenn man in dieser Theorietradition das Problem der Glaubensbegründung in der Regel von anderen Fragestellungen aus angeht als von der Frage nach dem ‚modus conversationis‘.

Wenn man gespannt sein darf, wie der Dialog der Theologie mit dem Habermasschen Denken angesichts neuer philosophischer Herausforderungen weiter verläuft, so bleibt umgekehrt abzuwarten, ob Habermas selbst weitere Schritte in Richtung auf ein angemessenes Verständnis der religiösen Tradition tut. Denn auch die umfangreiche theologische Habermas-Rezeption der letzten Jahre kann natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß Habermas noch ein gutes Stück von einem solchen Verständnis entfernt ist.

<sup>142</sup> Ebd. 92.

<sup>143</sup> Ebd.

<sup>144</sup> Ebd. 93.