

Habermas im Religionsdiskurs

VON HANS-LUDWIG OLLIG S. J.

Im Anschluss an einen vielbeachteten Vortrag, den Jürgen Habermas zum Thema „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“ im Jahr 2004 an der Universität Wien gehalten hat, wurde im darauf folgenden Jahr ebenfalls in Wien ein Symposium veranstaltet, das sich mit verschiedenen Aspekten des Habermasschen Religionsdenkens befasste. Erhellend sind nicht nur die einzelnen Beiträge dieses Symposiums, erhellend ist ohne Zweifel auch Habermas' umfangreiche Replik auf die einzelnen Beiträge, die im Folgenden unter der Rücksicht ausgewertet wird, was sich daraus für die Habermassche Perspektive auf das Problemfeld Religion ergibt. Dabei berücksichtigen wir nicht nur Habermas' eigene Standortbestimmung, sondern auch seine Reaktion auf die theologischen Gesprächsofferten von Johann Reikerstorfer und Magnus Striet. Abschließend wird unter Einbeziehung von Habermas' Aufsatzsammlung „Zwischen Naturalismus und Religion“ nach dem Ertrag seiner jüngsten Äußerungen zum Problemfeld Religion zu fragen sein. Nicht eingegangen werden kann in diesem Zusammenhang auf die prinzipiellen Probleme, die sich aus Habermas' nachmetaphysischem Ansatz ergeben, da die Diskussion dieser Probleme zweifellos eine eigene Abhandlung erfordern würde. Die folgenden Ausführungen beschränken sich also auf eine Rekonstruktion der Habermasschen Perspektive.

1. Standortbestimmung

Gleich zu Beginn seiner Replik bescheinigt Habermas dem Gros seiner Wiener Gesprächspartner, dass sie ihm eines voraus hätten. Sie könnten sich nämlich auf religiöse Erfahrungen und die andauernde Vertrautheit mit der Praxis einer Glaubensgemeinschaft stützen. Für sich nimmt er nur in Anspruch, zu einer Generation zu gehören, in der „auch noch die säkularen Gemüter so aufgewachsen [sind], dass sie von Erinnerungen an eine religiöse Sozialisation zehren können“¹. Außerdem nimmt er für sich „ein gewissermaßen irenisches Verhältnis zu Kirche und Theologie“² in Anspruch, das durch ein liberal-protestantisches Elternhaus befördert worden sein mag. Ausdrücklich weist er schließlich darauf hin, dass es zu seiner Studienzeit vor allem Theologen waren – konkret nennt er in diesem Zusammenhang seine akademischen Lehrer Gollwitzer und Iwand – die sich während der Zeit des Nationalsozialismus nicht hatten korrumpieren lassen und die daher auch in der frühen Bundesrepublik „den Mut hatten, gegen einen erdrückenden Konformismus mit ununterbrochen fortdauernden Mentalitäten den Mund aufzumachen“³. Wenn man aber von Theologen eher als von anderen einen moralisch aufrechten Gang lernen könne, lege sich die Schlussfolgerung nahe, dass man auch die Tradition, aus der sie lebten, nicht einfach polemisch beiseite schieben könne.

Das mag es nach Habermas auch erklären, warum sein eigenes Interesse an religionsphilosophischen Fragen, „nicht im strengen Sinne religionsphilosophischer Art ist“⁴. Denn es geht ihm „nicht darum, religiöse Rede und Erfahrung auf einen angemessenen philosophischen Begriff zu bringen“⁵. Ebenso wenig ist er von der apologetischen Ab-

¹ J. Habermas, Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hgg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe: Themen der Philosophie; 13), Wien 2007, 366–414, hier 367.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

sicht geleitet, „eine begründende Kontinuität zwischen Grundüberzeugungen der christlichen Lehre und zeitgenössischen philosophischen Diskursen herzustellen“⁶. Vielmehr geht es ihm darum, sich des Erbes der religiösen Tradition zu vergewissern. Er ist nämlich der Überzeugung, dass das nachmetaphysische Denken „den Faden zu den unabgeholten semantischen Potenzialen einer ihm äußerlich bleibenden Religion nicht abreißen lassen“⁷ dürfe. Denn es sei, „mit [...] Kant gesprochen, nicht im Interesse der Vernunft, ‚der Religion unbedenklich den Krieg anzukündigen‘“⁸.

Zu dem in der Literatur viel diskutierten Problem einer veränderten Sicht der Religion in seinem Spätwerk merkt Habermas an, dass sich sein „zunächst von Hegel bestimmter Blick auf eine Religion, die in der modernen Welt einer dialektischen Aufhebung zusteuert, [...] tatsächlich geändert“⁹ habe. Denn „[d]ie Indikatoren für ein Fortbestehen der Religion in der gesellschaftlichen Moderne“ hätten sich „inzwischen verdichtet“¹⁰. Allerdings meint er, aus den Anzeichen einer erneuten Vitalität religiöser Energien ergebe sich nur dann eine kognitive Herausforderung für die Philosophie, wenn man eine solche empirisch festgestellte Tatsache als „Symptom für das Fortbestehen einer Gestalt des Geistes“¹¹ interpretiere. Denn allein unter dieser Beschreibung könne man die Fortexistenz der Religion als ein „Fortbestehen aus internen oder vernünftigen Gründen“¹² verstehen.

Habermas spricht zwar von einem „neue[n] Akzent“¹³ in seinem Spätwerk, betont aber zugleich, dass dieser weniger mit der Veränderung seiner persönlichen Einschätzung der Religion zu tun habe, denn der politische Missbrauch der Fundamentalismen im Westen wie im Osten sei „abschreckend genug“¹⁴. Eher hänge dieser neue Akzent mit einer skeptischeren Einschätzung der Moderne zusammen. Heute komme man nämlich um die Frage nicht herum:

Sind die geistigen Potentiale und gesellschaftlichen Dynamiken, die eine global gewordene Moderne aus sich selbst heraus aufbieten kann, stark genug, um ihre selbstdestruktiven Tendenzen, in erster Linie die Zerstörung ihres eigenen normativen Gehaltes, aufzuhalten?¹⁵

Dieser Zweifel ist freilich, wie Habermas deutlich macht, kein neues Motiv bei ihm, wenn dieser auch – vielleicht bedingt durch Alterspessimismus – in den letzten Jahren stärker geworden sei. Bereits in seinem Benjamin-Aufsatz aus dem Jahr 1972 sei von Benjamins ‚rettender Kritik‘ die Rede. Seit seiner ersten Begegnung mit den Texten Benjamins im Jahr 1956 habe ihn dessen Gedanke einer „profanen Entbindung von semantischen Potentialen, die sonst ‚dem messianischen Zustand verloren gehen‘“¹⁶, fasziniert.

Der italienische Philosoph Paolo Flores d’Arcais unterstellt Habermas neuerdings einen problematischen Sinneswandel. Wenn Habermas in seinen jüngsten Veröffentlichungen vom religiös unmusikalischen Bürger eine Einübung in einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung fordert, die auf eine Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne ziele, dann werde damit faktisch die Aufklärung gezwungen, auf ihre Kultur und Politik, die in „gelebte[r] Laizität“¹⁷ besteht, zu verzichten. Als misslich erachtet es Flores d’Arcais auch,

⁶ Ebd.

⁷ Habermas, Replik, 397.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. 393.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ P. Flores d’Arcais, Elf Thesen zu Habermas, in: Die ZEIT, Nr. 48 vom 22. 11. 2007, 53.

dass Papst Benedikt die Habermassche Laizität „in katholische Sprache übersetzt“¹⁸ und die These vertritt, dass, um den Absturz der Demokratie in den Nihilismus zu verhindern, sich Gläubige und Atheisten so verhalten müssten, ‚als ob es Gott gäbe‘. Flores d’Arcais kann in einer solchen Forderung nur „die völlige Umkehrung der Moderne“¹⁹ sehen. Der Beitrag der Religion zur Demokratie, so betont er, sei „unentwirrbar ambivalent“²⁰. Von Ausnahmen abgesehen sei „die Religion eine sichere und permanente Versuchung zum konfessionellen Machtmissbrauch gegen die Demokratie“²¹. Von einem Bedarf an Religion könne daher keine Rede sein. Habermas sei schlecht beraten, wenn er die Religionen „als Zuschlag für die Seele, das Gefühl und die Solidarität“²² bemühe.

Habermas verzichtet in seiner Replik auf eine eingehende Auseinandersetzung mit Flores d’Arcais, der ihm unter anderem auch unterstellt, die Wahrheiten der Naturwissenschaften seien für ihn das „wahre Schreckgespenst“²³ und kurzerhand behauptet, die ‚Vernunft‘ Hegels, für die Habermas Weihrauch verbrenne, sei in Wahrheit die „alles durchdringende Restauration der Theologie gegen die Errungenschaften der modernen kritisch-empirischen Skepsis“²⁴. Habermas verweist vielmehr lediglich auf einen römischen Vortrag, aus dem hinlänglich hervorgehe, was seine eigene Position hinsichtlich der Frage von Religion und Öffentlichkeit sei.²⁵ Seines Erachtens ist es nicht sinnvoll, wenn man die „polyphone Komplexität der öffentlichen Stimmenvielfalt“²⁶ vorschnell reduzieren würde. Der demokratische Staat sollte ihm zufolge weder Individuen noch Gemeinschaften davon abhalten, sich spontan zu äußern, weil er nicht wissen könne, ob sich die Gesellschaft andernfalls nicht von den „Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung“²⁷ abschneide.

Habermas begegnet der Religion also nicht mit einem Pauschalverdacht. Er hält es durchaus für denkbar, dass auch säkulare Bürger im potenziellen Wahrheitsgehalt von Glaubensäußerungen eigene Intuitionen wiedererkennen können, die ihnen selbst verborgen geblieben oder von ihnen unterdrückt worden sind. Gleichzeitig stellt er klar, dass mögliche Wahrheitsgehalte religiöser Beiträge nur dann wirksam in verbindliche Entscheidungen der Politik einfließen könnten, wenn jemand sie aufgreift und in eine allgemein zugängliche Argumentation übersetzt. Auf keinen Fall dürfe man die Domäne des Staates, der über die Mittel legitimer Zwangsmaßnahmen verfügt, für den Streit unter diversen Glaubensgemeinschaften öffnen. Denn in diesem Fall könnte die Regierung zum Vollzugsorgan einer religiösen Mehrheit werden, die der minoritären Opposition ihren Willen aufzwingt. Habermas lässt keinen Zweifel daran, dass die demokratische Mehrheitsherrschaft in Tyrannei umschlägt, „wenn eine Mehrheit im Prozess der Gesetzgebung und der Gesetzesanwendung auf religiösen Argumenten beharrt und sich weigert, jene Art öffentlich zugänglicher Begründung zu liefern, welche die unterlegene Minderheit, sei sie nun säkular oder andersgläubig, im Lichte allgemein gültiger Standards beurteilen kann“²⁸. Auch die Kirchen dürfen sich nach Habermas nicht über die Grenzen der liberalen Kultur hinwegsetzen, indem sie Gewissenszwang ausüben und versuchen, „geistliche Autorität anstelle jener Art von Begründungen zu set-

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. J. Habermas, Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 12 (2007), 1441–1446.

²⁶ J. Habermas, Babylonisches Stimmengewirr. Die demokratische Öffentlichkeit muss für alle Beiträge offen bleiben – auch für religiöse. Eine Antwort auf die Thesen von Paolo Flores d’Arcais, in: Die ZEIT, Nr. 49 vom 29. 11. 2007, 68.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

zen, die im demokratischen Prozess nur deshalb wirksam werden können, weil sie die Schwelle zur Übersetzung in eine allgemein verständliche Sprache überwinden“²⁹.

Zu der Bestimmung des eigenen Standorts, die Habermas in seiner Replik vornimmt, gehört auch die Auseinandersetzung mit drei Einwänden gegen seinen Ansatz, die von C. Danz, R. Esterbauer und R. Gaberger vorgebracht werden. Danz zufolge ist Habermas' Interesse an der Eigenständigkeit der Religion aus dem Grunde zweideutig, „weil in das zugrunde liegende Verständnis der Religion unterschiedliche Aspekte eingegangen sind“³⁰. Einerseits habe die Religion die Aufgabe, der Moral angesichts der entgleisenden Modernisierung unter die Arme zu greifen. Deshalb müsse ihre Eigenständigkeit gewahrt werden. Theologien, welche die Religion beziehungsweise die religiöse Erfahrung nur im Zitat mit sich führen und sich philosophischen und humanwissenschaftlichen Fragen öffnen, würden daher von Habermas kritisiert, weil sie einen Abbau der Ressource Religion begünstigen. Laut Danz läuft eine solche Sicht der Religion auf „ein cum grano salis substantialistisches Religionsverständnis“³¹ hinaus, das lediglich eine verfallsgeschichtliche Deutung der Religion in der Moderne erlaube und eine Parallele in der barthschen Konstruktion der Theologiegeschichte habe. In der Spannung zu dieser Sicht der Religion stehe bei Habermas aber ein Religionsverständnis, das auf Modernisierung der Religion setze. Denn unter den Bedingungen einer reflexiv gewordenen Moderne, so betont er, komme auch die Religion nicht umhin, ein reflexives Verhältnis zu ihrer eigenen Tradition auszubilden. Dies aber führt nach Danz „in der Konsequenz zu solchen Formen von Religion und deren reflexiver Selbstbeschreibung, die Habermas als Auflösung der Religion in humane Vernunft kritisiert“³².

Habermas verdeutlicht gegenüber Danz' Kritik zunächst die Intention seines Religionsverständnisses. Worauf es ihm ankomme, sei, so betont er, „dass der uneingeholte Bedeutungsüberschuss der religiösen Überlieferungen für die säkulare Vernunft zugleich Zumutung und Herausforderung ist“³³. In dieser Betonung der „Heterogenität des Glaubens“³⁴ vermag er aber kein substantialistisches Missverständnis von Religion zu erkennen.

Konkret macht er gegen Danz geltend: Insofern, als es für das nachmetaphysische Denken entscheidend darauf ankomme, „aus der Genealogie der Vernunft selbst die Beziehung zur Religion als einem ihm äußeren Element durchsichtig zu machen“, sei das Aufklärungskonzept einer Vernunftreligion, für das Danz plädiert, „nicht weniger ein Beispiel der vorschnellen Assimilierung des Fremden ans Eigene wie heute, auf eine viel krudere Weise, die neurologische Auflösung religiöser Meditationen in die Gehirnströme betender Mönche“³⁵. Wenn man diese falsche Familiarisierung vermeiden möchte, biete sich eine Grenzziehung an, die weder ein substantialistisches Missverständnis noch ein vernunftfeindliches Religionsverständnis zur Folge haben müsse. Auch einen Fideismus könne man ihm nicht unterstellen, da er nur aus philosophischer Sicht über die Grenze von Glaube und Wissen spreche. Das Wort ‚Fideismus‘ sei in diesem Zusammenhang schon deshalb fehl am Platze, weil es ein bestimmtes theologisches Selbstverständnis der Religion ausdrücke. Wie sich die Religion unter den Bedingungen der Moderne aber selbst verstehen könne, darüber könne die säkulare Vernunft nicht befinden.

Ein funktionalistisches Missverständnis von Religion wirft hingegen R. Esterbauer Habermas vor. Allerdings schießt er mit seiner Kritik nach Habermas' Meinung weit übers Ziel hinaus. Denn er tue so, als sei ihm, Habermas, nicht klar, dass weder der politische Gesetzgeber noch irgendeine Philosophie, nicht einmal die Theologie, sondern

²⁹ Ebd.

³⁰ C. Danz, Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas, in: *Langthaler/Nagl-Docekal*, 9–31, hier 28.

³¹ Ebd.

³² Danz, Religion, 29.

³³ Habermas, Replik, 369.

³⁴ Ebd.

³⁵ Habermas, Replik, 370.

einzig die Glaubenspraxis der Gemeinde selbst darüber entscheiden könne, „was jeweils als ‚wahre‘ Religion gilt“³⁶. Ihm als „Außenstehendem“ komme es „gewiss nicht in den Sinn, christliche Offenbarungswahrheiten gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen anderer Herkunft auszuspielen oder gar eine christliche Konfession gegenüber der anderen auszuzeichnen“³⁷. Es liege ihm fern, die Religion in funktionalistischer Perspektive lediglich als „machtausübende Wissensform“³⁸ zu betrachten. Habermas macht vielmehr deutlich, dass sein Interesse am Verhältnis von Glaube und Wissen, „Kantisch gesprochen, aus dem philosophisch selbstbezüglichen Interesse an der ‚Selbsterhaltung der Vernunft‘“³⁹ resultiere. Eine solche Konstellation zwischen geistigen Gehalten lasse sich „nur aus der Teilnehmerperspektive aufklären“ und „nicht aus der Sicht des beobachtenden und funktionalistisch urteilenden Machttheoretikers“⁴⁰.

Neben dem Substantialismus- und dem Funktionalismusvorwurf setzt sich Habermas auch mit dem Paternalismusvorwurf auseinander, der von W. Raberger vorgebracht wird. Er entdeckt nämlich als Kehrseite des philosophischen Wohlwollens, mit dem Habermas der Religion begegnet, auch „Momente der Vereinnahmung“⁴¹. Sie sind ihm zufolge an den von Habermas an die Religion gestellten Bedingungen abzulesen, etwa daran, dass sie sich mit den Reflexionen ihrer Gehalte an den Standards der weltanschaulich neutralen Säkularität und Profanität zu orientieren habe oder dass es für sie gelte, sich „durch Transformation der eigenen Perspektiventradition [...] mit den Maßstäben eines nachmetaphysischen Wahrheitsdiskurses zu identifizieren“⁴².

Habermas verweist insofern zunächst auf die unvermeidliche Asymmetrie, die im Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Offenbarungsglauben besteht, als der Dialog, der hier stattfindet, unter der Bedingung einer eingeschränkten Perspektivenübernahme erfolge. Während nämlich der katholische Theologe mit dem Ziel, seinen Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen, alle Register des philosophischen Denkens ziehen könne, dürfe sich der Philosoph „schon aus methodischen Gründen nicht auf Offenbarungswahrheiten einlassen“⁴³.

Allerdings legt sich hier die kritische Rückfrage nahe, ob das von Habermas herausgestellte asymmetrische Verhältnis der Philosophie nicht genau den von Raberger beargwöhnten Paternalismus zur Folge hat. Habermas weist hier auf die beiden Perspektiven hin, die es zu unterscheiden gelte. Man könne nämlich sowohl *über* gläubige Mitglieder einer Religionsgemeinschaft sprechen als auch *mit* diesen. Den ersten Fall illustriert Habermas am Beispiel des deskriptiv verfahrenen Historikers oder Soziologen, der die Anpassung des religiösen Bewusstseins an moderne Lebensbedingungen als „eine Art ‚Modernisierung‘“⁴⁴ beschreibt und des normativ urteilenden politischen Philosophen, der unverzichtbare normative Erwartungen begründet, die sich sowohl an religiöse wie nicht-religiöse Bürger eines demokratischen Verfassungsstaates richten. In beiden Fällen sind Praktiken und Überzeugungen von Religionsgemeinschaften, wie Habermas formuliert „Gegenstand, nicht Partner einer Untersuchung“⁴⁵. Hier von Paternalismus zu sprechen, mache keinen Sinn. Anders sieht es im zweiten Fall aus, in dem es um eine „dialogische [...] Beziehung zu zweiten Personen“⁴⁶ geht. In einer solchen Beziehung ist eine Tendenz zur Vereinnahmung immer dann gegeben, „wenn die säkulare Person im Gespräch mit dem Gläubigen zugleich diagnostisch über ihn spricht“⁴⁷, indem sie

³⁶ Ebd. 408.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ W. Raberger, „Übersetzung“ – „Rettung“ des Humanen, in: *Langthaler/Nagl-Docekal*, 238–258, hier 248.

⁴² Ebd.

⁴³ Habermas, Replik, 399.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd. 400.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

ihm etwa das Verfallsdatum seiner religiösen Überzeugung mitteilt. Indem hier die erste Person von der zweiten Person im Gespräch etwas enthüllt, was diese angeblich nicht wissen kann, weist sie ihr faktisch „die inferiore Stellung einer dritten Person“⁴⁸ zu.

Das Paternalismusproblem spielt schließlich auch eine Rolle in einer vielzitierten Textstelle von Habermas' Aufsatzsammlung ‚Nachmetaphysisches Denken‘. Dort heißt es: Die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion sei von außen betrachtet „nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag“⁴⁹. Daher koexistiere auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis, und dies nicht im Sinne der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem. Die fortbestehende Koexistenz beleuchte sogar „eine merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Außeralltäglichen eingebüßt hat“⁵⁰. Solange nämlich die religiöse Sprache „inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte“ mit sich führe, „die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vor-erst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren“, werde die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt „Religion weder ersetzen noch verdrängen können“⁵¹.

Habermas räumt in seiner Replik auf Raberger ein, dass eine solche Formulierung eine paternalistische Deutung nicht ausschließt. Denn man könne diese Formulierung durchaus so verstehen, dass sich hier ein Philosoph anmaßt, über das Ende des einstweilen un abgeschlossenen Prozesses der Übersetzung semantischer Potenziale der Religion Bescheid zu wissen. Habermas hat diese Formulierung freilich anders verstanden, nämlich „in einem agnostischen Sinne“⁵². Er geht davon aus, dass heute geschichtsphilosophische Überlegungen über das Telos der Geschichte obsolet geworden sind. Daher seien auch keine Aussagen darüber möglich, ob sich die Deutungskraft der religiösen Semantik im Lichte zukünftiger Lebensumstände erschöpfen werde, so dass man von einem ‚Absterben der Religion‘ reden müsste, oder ob Glaubenswissen und Weltwissen als verschiedene Gestalten des Geistes beziehungsweise differente Sprachspiele nebeneinander fortbeständen. Diese Alternative ist im Übrigen, wie Habermas betont, „ganz unabhängig von der anderen Frage, ob und in welchem Umfang religiös gebundene semantische Potenziale für das sittliche Bewusstsein der politischen Öffentlichkeit und zum Nutzen des im ganzen säkular verfassten politischen Gemeinwesens entbunden werden können“⁵³. Weiter macht Habermas deutlich, dass ein Nullsummenspiel in diesem Fall schon deshalb ausgeschlossen sei, weil die Erwartung abwegig sei, „[...] religiöse Erfahrungsgehalte, die in der Kult- und Gebetspraxis einer Gemeinde verwurzelt sind, ließen sich ohne Rest in Inhalte einer öffentlichen Diskurs- und Begründungspraxis überführen“⁵⁴.

2. Reaktion auf theologische Gesprächsofferten

Reikerstorfers theologischer Gesprächsbeitrag ist inspiriert von Überlegungen von J. B. Metz, der in der deutschsprachigen Theologie an herausgehobener Stelle für ein Gespräch mit Habermas steht. Metz hatte in einem Beitrag zur Habermas-Festschrift 1979 unter Hinweis auf die Formulierung von Joseph Ratzinger, das Christentum sei die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist, eine Halbierung des Geistes des Christentums beklagt. In der ratzingerischen Formulierung, so seine Kritik, werde unterschlagen, dass es „ein originäres Geist-

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ J. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: *Ders.*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main ²1988, 35–60, hier 60.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Habermas, Replik, 400.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

und Denkangebot für das Christentum auch aus Israel⁵⁵ gibt. Dieses sieht Metz im Gedanken einer „anamnetische[n] Grundverfassung des Geistes, die [...] nicht identifiziert werden kann mit der zeit- und geschichtsenthobenen platonischen Anamnesis“⁵⁶. Außerdem mahnte Metz später auch eine Fundierung der kommunikativen Vernunft in der anamnetischen Vernunft an. In seiner Replik auf Metz bestritt Habermas nicht nur das von Metz behauptete Fundierungsverhältnis, sondern auch die Metzsche Halbierungsthese und erinnerte daran, dass die Geschichte der abendländischen Philosophie nie einfach nur eine Geschichte des Platonismus gewesen sei, sondern zugleich auch eine Geschichte des Protests gegen ihn. Faktisch sei es in der Geschichte der abendländischen Philosophie zu einer „Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft“⁵⁷ gekommen. Ohne diese Unterwanderung stünde uns nicht das Netzwerk spezifisch moderner Wortbedeutungen zur Verfügung, „[...] die im Begriff der kommunikativen und zugleich geschichtlich situierten Vernunft zusammenschießen“⁵⁸.

Metz hatte auf Habermas' differenzierte Replik seinerzeit nicht in gleicher Differenziertheit geantwortet. Er wiederholte vielmehr in seiner kurzen Antwort auf Habermas, wie Müller betont, „unverkürzt seine von Habermas kritisierte These von der Halbierung des Geistes des Christentums“⁵⁹. Während Habermas seine Replik auf Metz überschrieb mit ‚Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?‘, betitelte Metz seine Antwort an Habermas mit ‚Athen versus Jerusalem? Was das Christentum dem europäischen Geist schuldig geblieben ist‘.

Da Metz an dem Symposium nicht teilnahm, wird der Gesprächsfaden des in den 70er-Jahren von Metz begonnenen Gesprächs mit Habermas durch J. Reikerstorfer fortgeführt. Letzterer versucht seinem Gesprächspartner, wie Habermas formuliert, „einladende Brücken“⁶⁰ zu bauen. So begegnen Habermas seine eigenen Worte als eingestreute Zitate in einem freilich gänzlich anderen Kontext, nämlich im Kontext einer negativ-theologischen Gottesrede. Habermas kann freilich nicht verhehlen, dass er Reikerstorfers Vorgehensweise „ein wenig als bedrängend empfinde[t]“⁶¹. Einerseits bestärkt ihn zwar dessen praktische Theologie der Klage über das in der Normalität der gesellschaftlichen Moderne Vermisste, Verfehlt und Versagte darin, religiöse Überlieferungen angesichts der Abstumpfung normativer Sensibilitäten „nicht von vornherein ‚abzuschreiben‘“⁶². Andererseits könne aber, so meint er, „die theologische Rekonstruktion dieses verschütteten ‚Vermissungswissens‘ aus der Passionsgeschichte Jesu“⁶³ für einen säkularen Philosophen noch kein Grund sein, die kommunikative Vernunft mit ihrem Sprachapriori an ein Leidensapriori zurückzubinden, wofür Reikerstorfer plädiert.

Das Sprachapriori expliziert nämlich nach Habermas' Verständnis „unvermeidliche Bedingungen der diskursiven Einlösung kritisierbarer Geltungsansprüche im allgemeinen“⁶⁴. Bei Reikerstorfer ist hingegen „von sehr speziellen Geltungsansprüchen die Rede, die sich nur ‚im Horizont der Leidensgeschichte der Menschheit als wahrheitsfä-

⁵⁵ J. B. Metz, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: A. Honneth [u.a.] (Hgg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (J. Habermas zum 60. Geburtstag), Frankfurt am Main 1989, 733–739, hier 734.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ J. Habermas, Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: Ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt am Main 1997, 98–111, hier 103.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ K. Müller, Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube, in: Langthaler/Nagl-Docekal, 216–237, hier 220.

⁶⁰ Habermas, Replik, 404.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 404 f.

⁶⁴ Ebd. 405.

hig erweisen können“⁶⁵. Mit der Idee der Sühne für begangenes Unrecht und der Idee der Wiedergutmachung von vergangenem Leiden, die Reikerstorfer hier ins Spiel bringt, verbinden sich für Habermas freilich so belastete Intuitionen, dass er keine Möglichkeit sieht, daraus starke moralische Geltungsansprüche ableiten zu können. Er will freilich nicht leugnen, dass er für den theologischen Ansatz von J. B. Metz „eine gewisse ‚Sympathie‘ empfinde[t]“⁶⁶, aber, wie er sofort hinzufügt, „nur in der halbherzig-ambivalenten Weise eines Außenstehenden, der weiß, dass wir in unseren Breiten vom biblischen Erbe leben und über die Profanisierung dieses Erbes die moralischen Sensibilitäten nicht verlieren dürfen, die einmal allgemein religiös eingeübt sind“⁶⁷.

Ungeachtet eines fruchtbaren Dialogs mit vielen Schülern von J. B. Metz ist sich Habermas bewusst, dass er Metz' Vorbehalte gegen seinen Ansatz nicht zerstreuen konnte. Denn von Metz werde immer wieder die anamnetische Vernunft gegen die Zeitunempfindlichkeit der kommunikativen Vernunft in Stellung gebracht. Habermas macht dagegen geltend: Ohne einen ‚Gott in der Geschichte‘ führe die radikale Historisierung der Vernunft zur „Preisgabe der Vernunft selbst, nämlich zur Lähmung der reflexiven Kraft, temporär von allem Distanz zu gewinnen und zeitweise jeden Kontext zu überschreiten“⁶⁸. Bezüglich des in der Metz-Schule erhobenen Vorwurfs, dass er den Zivilisationsbruch des 20. Jahrhunderts trotz aller politischen Bemühungen philosophisch nicht ernst nehme und nicht wie etwa Adorno oder Levinas Auschwitz zum „Kristallisationspunkt allen Nachdenkens“⁶⁹ mache, verweist er auf J. P. Reemtsma. Dieser hatte vor einigen Jahren geltend gemacht: Selbst wenn sich der Zivilisationsbruch, den Auschwitz darstellt, denkerisch nicht bewältigen lasse, müsse das Denken doch, will es nicht zum Ritual regredieren, dem Umstand intellektuell und emotional Rechnung tragen, „dass es weiter geht“⁷⁰. Habermas gibt Reemtsma in diesem Punkt Recht und fügt hinzu, dass das, was aus falschen Ritualen in der Philosophie werden könne, sich am pseudoreligiösen Jargon des späten Heidegger ablesen lasse.

Zu dem zwischen Metz und Ratzinger umstrittenen Satz, das Christentum sei die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist, möchte er sich als Nichttheologe nicht äußern. Allerdings würde er eine Prämisse dieses Streits in Frage stellen. Er glaubt nämlich nicht mehr, dass die nachkantische Philosophie noch die theologische Erwartung einer metaphysischen Begründung des universalen Anspruchs der christlichen Gottesrede erfüllen könne, und verweist darauf, dass selbst Ratzinger mittlerweile einräumt, „dass die philosophische Grundlage des Christentums [...] ‚durch das »Ende der Metaphysik« problematisch geworden ist“⁷¹.

Magnus Striet bescheinigt in seinem Beitrag Habermas' Friedenspreisrede, diese sei „dialogoffen für die Theologie“⁷². Charakteristisch für Habermas' Argumentation in der Friedenspreisrede sei nämlich, dass dieser im Rückgriff auf Grundintuitionen der christlichen Schöpfungslehre den Grund für ein striktes Eingriffsverbot in das genetische Material ungeborenen Lebens benennt. Ausgehend von der Bestimmung Gottes als Liebe verdeutliche er, warum ein Gott, der den Menschen aus Liebe wollte, nur den freien Menschen als sein Ebenbild wollen konnte. Denn Liebe könne es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung, nicht geben. Dieses Gegenüber in Menschengestalt müsse seinerseits frei sein, um die Zuwendung Gottes erwidern zu können. Damit ist nach Striet exakt die in der Gottesebenbildlichkeitsaussage

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd. 406.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ J. P. Reemtsma, Laudatio, in: J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 2001, Frankfurt am Main 2001, 35–57, hier 47.

⁷¹ Habermas, Replik, 394.

⁷² M. Striet, *Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an J. Habermas*, in: Langthaler/Nagl-Docekal, 259–282, hier 264.

ausgesprochene Intention christlicher Schöpfungstheologie und Anthropologie benannt.

Wichtig ist nach Habermas in diesem Zusammenhang weiterhin: Wenn sich Gott zur Schöpfung bestimmt, ist damit die Differenz zwischen Gott und Mensch keineswegs aufgehoben. Die in der ursprünglichen Schöpfungsbeziehung begründete Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt vielmehr konstitutiv für das Verhältnis von Gott und Mensch. Für Striet bringt Habermas damit in Erinnerung, „warum in der christlichen Theologiegeschichte immer wieder mit größter Entschiedenheit der ausschließlich in seiner Freiheit gründende Entschluss Gottes zur Schöpfung betont wurde“⁷³. Nur so war nämlich gewährleistet, dass Gott zu seiner eigenen Vollkommenheit der Schöpfung nicht bedurfte. Doch auch um der Freiheit des Menschen willen muss die Differenz zwischen Gott und Mensch gewahrt bleiben. Gott bleibt, wie Habermas formuliert, „nur so lange ein ‚Gott freier Menschen‘, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen“⁷⁴. Nur so lange nämlich bedeutet „die göttliche Formgebung keine Determinierung, die der Selbstbestimmung des Menschen in den Arm fällt“⁷⁵. Striet meint, in diesem Punkt sei der Philosoph Habermas „problemsensibler als so mancher Theologe vergangener oder heutiger Zeit, der meint, die menschliche Freiheit nicht in dieser Radikalität gegenüber Gott denken zu dürfen, da dies auf eine Gefährdung der Gottheit Gottes und damit seiner Vollkommenheit hinauslaufen würde“⁷⁶. Selbst wenn der Mensch im Gebrauch seiner Freiheit keinerlei kausaler Determination durch die göttliche Freiheit unterliegt, ist er damit, wie Striet weiter deutlich macht, noch keineswegs bindings- und maßstabslos. Als Gottes Ebenbild soll der Mensch vielmehr diesem Gott entsprechen. Ihren Maßstab gewinnt menschliche Freiheit folglich in dem Gott der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, der sich im Erwählungs- und Exodusglauben Israels manifestiert hat. Damit aber ist zugleich klar: Der diesem Gott entsprechende Mensch muss sich durch moralische Sensibilität auszeichnen, die ihren Ausdruck findet in der unbedingten Achtung der Freiheit des Anderen. Auch diesen Gedanken findet Striet bei Habermas, wenn dieser formuliert:

Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne ‚bestimmen‘, dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet.⁷⁷

Striet bescheinigt Habermas aber nicht nur ein erstaunliches Gespür für theologische Zusammenhänge; er sieht sich durch Habermas auch in seiner eigenen Kantrezeption bestätigt, deren Quintessenz lautet:

Kants Gottespostulat der praktischen Vernunft hebt die Ergebnisse der Transzendentalen Dialektik nicht auf, sondern fixiert nur kategorial den vom Menschen zu erhoffenden Gott. Der Glaube kann philosophisch kein anderes Resultat aufbieten.⁷⁸

Allerdings fügt Striet gleich hinzu: Der Glaube könne an dem freien Gott als der alles zu sich eröffnenden Wirklichkeit festhalten, da auch für die Hypothese der Nichtexistenz des von Welt und Mensch unterschiedenen freien Gottes kein zwingender Vernunftgrund aufzubieten sei. Denn ob eine anfanglose und aus sich selbst existierende Welt das gesuchte Absolute ist, sei für eine „philosophische Vernunft, die sich dem dogmatischen Schlummer verweigert“⁷⁹, ebenso wenig entscheidbar.

⁷³ Striet, Grenzen der Übersetzbarkeit, 268.

⁷⁴ J. Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 30.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Striet, Grenzen der Übersetzbarkeit, 269.

⁷⁷ Habermas, Glauben und Wissen, 30f.

⁷⁸ Striet, Grenzen der Übersetzbarkeit, 279.

⁷⁹ Ebd.

So bleibt es für Striet dabei: „Der Glaube weiß zwar nicht, aber er hält begründet für wahr, was in seinem Ursprung steht: Offenbarung Gottes durch Gott selbst“⁸⁰. Im Übrigen stellt Striet klar, dass die Frage nach Gott nicht etwa Ausdruck der spekulativen Überheblichkeit des menschlichen Geistes ist, sondern der existenziellen Bedürftigkeit des Menschen nach einem Sinnverstehen des Ganzen und seinem Verlangen nach Rettung entspringt.

An die Adresse des postsäkularen Denkens gewandt, fragt er sodann: Wenn die Möglichkeit der Existenz Gottes theoretisch nicht ausgeschlossen werden kann, ist dann nicht doch „die am Ende seiner Vernunftreflexionen stehende [...] Wette Pascals [...] zu riskieren“⁸¹? Ist dies „vielleicht sogar die moralisch gebotenerere Alternative“⁸², anstatt sich bereits jetzt definitiv mit der Diesseitigkeit als einzig verbleibender Alternative abzufinden?

Wenn Habermas in seiner Friedenspreisrede darauf verweist, dass die semantischen Potenziale der Religion, die als einzige Hoffnung auf die Rettung der Toten und damit Trost vermitteln könnte, ausgeschöpft seien, so will Striet zwar nicht leugnen, dass es solche Ausschöpfungs- und Ermüdungspotenziale tatsächlich gibt. Dennoch erachtet er ein Offenhalten des Gottesgedankens für legitim. Als Begründung gibt er an: Solange der Gedanke des aus dem Tode rettenden und versöhnenden Gottes denkbar sei, dürfe „[d]as Faktische [...] keine Normativität entwickeln“⁸³. Weil der Tod nicht zu ertragen sei, bleibe „die philosophische Vernunft auf den Gottesgedanken verpflichtet“⁸⁴. Striet sieht hier „die Grenze der Übersetzbarkeit des semantischen Potenzials der Religion“⁸⁵. Gleichzeitig betont er: Für die Vernunft, die „den hypothetischen Gedanken auf den rettenden Gott in eine reale Hoffnung ummünzt“, bleibe nur „der Sprung in den Glauben“⁸⁶.

Habermas leitet seine Antwort auf Striets Beitrag mit der Feststellung ein:

Ich weiß nicht recht, warum ich die theologischen Ausführungen von Magnus Striet bei allem Agnostizismus mit großer Zustimmung lese. Vielleicht ist das nur die selbstgefällige Replik auf das großzügige Angebot, einigen meiner rhapsodischen Bemerkungen eine schöpfungstheologische Tiefendimension zu geben, die mich angesichts meines theologischen Unwissens nur beschämen kann.⁸⁷

Striet sieht nach Habermas durchaus richtig die Probleme, die sich aus dem gattungsethischen Pluralismus ergeben, mit dem wir heute konfrontiert sind – treten doch im Kreis der Gattungsethiken mittlerweile „naturalistische Selbstbeschreibungen auf, die mit einem normativen Selbstverständnis verantwortlich handelnder Personen nicht mehr vereinbar sind“⁸⁸. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer existenziellen Beunruhigung, die sich daraus ergibt, dass wir ausgerechnet hinsichtlich der Frage, wie wir uns als Gattungswesen verstehen sollen, „mit einem fortbestehenden Dissens rechnen müssen“⁸⁹. Er glaubt, dass sich diese Beunruhigung spätestens dann auch bei dem religiösen Bürger einstelle, wenn dieser „sich an den Verzicht auf die politische Durchsetzung religiöser Wahrheitsansprüche erinnert, den alle Religionsgemeinschaften als Preis für die rechtlich gesicherte religiöse Toleranz entrichten“⁹⁰. So gesehen sitzen religiöse und nicht religiöse Bürger, wenn sie in der politischen Öffentlichkeit ihre Stimme erheben, wie Habermas formuliert, „im selben schwankenden Boot“⁹¹.

⁸⁰ Ebd. 279f.

⁸¹ Ebd. 281.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd. 282.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Habermas, Replik, 400f.

⁸⁸ Ebd. 403.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd.

Wenn in diesem Punkt kein Dissens mit Habermas besteht, so bleibt für diesen doch „ein Unterschied der Perspektiven, aus denen sich die Frage nach Existenz oder Nicht-Existenz Gottes für Theologen und Nicht-Theologen jeweils stellt“⁹². Wenn es Striets Intention ist, den Glauben zwar nicht aus, wohl aber vor der Vernunft zu rechtfertigen, da er der Auffassung ist, die Theologie müsse „die Möglichkeit der Existenz ‚eines Gottes, der sich offenbart‘, mindestens *e contrario* begründen, indem sie mit philosophischen Mitteln die Gründe entkräftet, die für die Hypothese seiner Nicht-Existenz vorgebracht werden“⁹³, dann kommentiert Habermas das wie folgt:

Ich frage mich, ob in dieser Sache Theologen und Philosophen über dasselbe sprechen. Hier scheint mir Wittgensteins Mahnung, auf die Differenz der Sprachspiele zu achten, angebracht zu sein. Die ontologische Deutung des Existenzquantors ändert sich mit dem Anwendungsbereich. „Es gibt“ Zahlen und semantische Gehalte nicht in demselben Sinne wie symbolische Äußerungen oder physische Gegenstände.

Wenn nun die Existenz Gottes durch jene Art von ‚Vertrauen‘ bezeugt würde, das seine zuvorkommende Liebe im Gemüt empfänglicher, um ihr Wohl besorgter Personen weckt; und wenn sich dieses Vertrauen auf die Zusage eines Bestandes richtete, der alles innerweltliche Geschehen transzendiert; wäre es dann nicht verständlich, dass Aussagen über die ‚Existenz‘ eines solchen Gegenübers, das allein in der Dimension von Zuwendung und Verheißung präsent ist, ‚eine gewisse Ratlosigkeit‘ hinterlassen?⁹⁴

Habermas knüpft mit diesem Kommentar an eine Formulierung von Striet an, der in seinem Beitrag auf das Problem hingewiesen hat, das die Frage nach dem präzisen semantischen Gehalt des Gottesbegriffs aufwirft. Seine Konkretisierung dieser Schwierigkeit könnte, so meint er, „als Warnung vor falschen oder voreiligen Analogien [...] für alle heilsam sein, die sich am Streit über die ‚Existenz Gottes‘ beteiligen“⁹⁵. Und in diesem Zusammenhang äußert er auch Verständnis für die Vorgehensweise einer negativen Theologie, „die für eine konsequente Vermeidungsstrategie lieber die paradoxe Struktur des Gedankens in Kauf nimmt“⁹⁶.

3. Religionstheoretischer Ertrag

Abschließend seien einige Hinweise zum Ertrag von Habermas' religionstheoretischen Überlegungen gegeben:

1) Habermas bescheinigt den Weltreligionen, dass sie sich als einziges Element der für die Zivilisation der Alten Reiche grundlegenden Bausteine „in modernen Gesellschaften Vitalität und Geistesgegenwart bewahrt“⁹⁷ haben. Daher überlebt die Religion ihm zufolge auch „nicht nur als ein Relikt aus der Achsenzeit“, sondern sie ist für ihn „eine historisch bewegende Kraft geblieben“⁹⁸.

Habermas sucht dem Rechnung zu tragen durch seine Rede von der postsäkularen Gesellschaft, die darauf abhebt, „dass sich die Religion in einer zunehmend säkularen Umgebung behauptet und dass die Gesellschaft bis auf weiteres mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnet“⁹⁹. Allerdings lassen sich aus einer solchen Feststellung keine weitreichenden Folgerungen ableiten. Die „emphatische Redeweise von

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd. 403f.

⁹⁴ Ebd. 404.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd. 369.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 116.

einer ‚Wiederkehr‘ der Religion als Religion“¹⁰⁰ sucht man bei Habermas vergeblich. Stattdessen spricht er nur allgemein von einer „unerwarteten Revitalisierung wie auch der weitestweit Politisierung von Glaubensgemeinschaften und religiösen Überlieferungen“¹⁰¹. Auch von einer „Wiederbelebung religiöser Kräfte“ ist die Rede, „von der nur Europa ausgenommen zu sein scheint“¹⁰².

Ausdrücklich verweist Habermas auf die Unsicherheit aller empirischen Voraussagen hinsichtlich der Zukunft der Religion und begnügt sich mit Blick auf Arbeiten von F. W. Graf und P. L. Berger mit der Feststellung, derzeit wiesen die empirischen Tendenzen innerhalb des Westens „in die Richtung der kalifornischen Individualisierung einer entkirchlichten Religiosität, während weltweit die dezentralisierten Netzwerke der evangelikalischen Strömungen des Protestantismus und des Islam auf dem Vormarsch sind“¹⁰³.

Im Blick auf die prinzipielle Fallibilität einer sich nachmetaphysisch verstehenden Vernunft muss seines Erachtens aber offenbleiben, „welche Denkströmung unter den Alternativen, die sich heute abzeichnen, aus intrinsischen Gründen Recht behalten könnte“¹⁰⁴. Habermas nennt ohne Anspruch auf Vollständigkeit nur vier Alternativen, die denkbar sind:

Denkbar es für Habermas einmal, dass es „im Zuge der Globalisierung unkontrollierter Märkte und entfesselter Produktivkräfte“ zu einem „unwiderstehlichen Durchgriff von Praktiken der Selbstmanipulation“ kommt, „die unter dem Dach eines naturalistischen Weltbildes ein normativ entkerntes Selbstverständnis des Menschen bestärken“¹⁰⁵.

Statt des scientistischen Naturalismus könnte sich aber zweitens auch die Modernisierungstheorie durchsetzen. In diesem Fall könnte es dazu kommen, dass die Weltgesellschaft verschiedene Versionen von Vernunftreligion beziehungsweise verschiedene Spielarten eines nachreligiösen Menschheitshumanismus fördert und damit „allen Religionen, auf dem Sockel einer durch und durch säkularisierten Weltkultur, das Schicksal des liberal ausgedünnten Kirchenprotestantismus“¹⁰⁶ bereitet.

Ungeachtet der Tatsache, dass aus den heute schon weitgehend säkularisierten Gesellschaften „kaum noch nennenswerte Impulse und Gegenbewegungen angesichts globaler Turbulenzen zu erwarten“¹⁰⁷ sind, wäre nach Habermas drittens auch Folgendes denkbar:

[... D]as nachmetaphysische Denken könnte aus dem semantischen Haushalt religiöser Überlieferungen neue Energien schöpfen und die normative Substanz eines aufgeklärten, aber politisch und gesellschaftlich engagierten Selbstverständnisses regenerieren – und zwar ohne die Religionen zu verdrängen oder mit der Folge, dass beide Seiten in Dialog und gemeinsamer gesellschaftlicher Praxis ihre Gestalt verändern.¹⁰⁸

Schließlich erwähnt Habermas noch eine vierte Möglichkeit, die denkbar ist. Seines Erachtens lässt sich auch nicht ausschließen, dass es zu einer Entkoppelung von Wissenskulturskultur und weltanschaulicher Produktivität kommt, was eine weitere Verbreitung der Esoterik sowie eine breitenwirksame Rückkehr zu kosmotheistischen und schöpfungstheologischen Weltbildern im Fernen Osten wie im Westen nach sich ziehen könnte.

2) Das nachmetaphysische Denken, so, wie Habermas es versteht, verhält sich der Religion gegenüber „lernbereit und agnostisch zugleich“¹⁰⁹. Dass es für diese Lernbereitschaft gute Gründe gibt, macht Habermas wie folgt deutlich:

¹⁰⁰ H. J. Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 23.

¹⁰¹ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 7.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Habermas, *Replik*, 408 (Anmerkung).

¹⁰⁴ Habermas, *Replik*, 408.

¹⁰⁵ Ebd. 409.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 149.

Im Gegensatz zur [...] Enthaltensamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann [...] ¹¹⁰

Umgekehrt zeigen sich auch die Grenzen von Habermas' Zugang zur Religion. Deutlich wird das, wenn Habermas betont, die agnostisch bleibende Philosophie könne, wenn sie auf die Eigenart religiöser Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiere, „den opaken Kern der religiösen Erfahrung“ bestenfalls umkreisen, da dieser dem diskursiven Denken „abgründig fremd“ ¹¹¹ bleibe. Ausdrücklich betont Habermas freilich auch, dass die Vernunft keineswegs Hegel und Kant in der Absicht folgen müsse, „die religiöse Form der Erfahrung als solche obsolet zu machen“ ¹¹². Denn die Selbstvergewisserung der Vernunft könne zweifach erfolgen. Sie könne sich zum einen zum Ziel setzen, „am unbegriffenen Fremden religionskritisch die eigenen Maßstäbe zu bestätigen“ ¹¹³. Sie könne sich aber auch darauf beschränken, sich diesen Sachverhalt des unbegriffenen Fremden „selbstkritisch zu vergegenwärtigen“ ¹¹⁴. Für Habermas kommt nur Letzteres in Frage. Er distanzieret sich also von der Vorgehensweise der klassischen Religionskritik.

3) Wirkungsgeschichtlich ist für Habermas Kierkegaard der Gewährsmann für die „unüberbrückbare [...] Heterogenität eines Glaubens“ ¹¹⁵. Ihm verdanken wir nämlich, wie Habermas betont, „ein ernstlich dialektisches Verhältnis zum Bereich der religiösen Erfahrung“ ¹¹⁶, die sich in ihrem Kern dem säkularisierenden Zugriff der philosophischen Analyse ebenso entziehe, wie sich auch die ästhetische Erfahrung dem rationalisierenden Zugriff entzieht. Mit den Begriffen des Schönen, des Hässlichen und des Erhabenen leiste nämlich die Philosophie kaum mehr als „ein vorsichtiges Einkreisen jener sprachlos-sinnlichen Erregung, die das Spiel der reflektierenden Urteilskraft in Schwung bringt“ ¹¹⁷. Ähnlich wie die Quelle der Sinnlichkeit für den Verstand nicht fassbar ist, verhält es sich nach Habermas auch mit der von außen in die Welt einbrechenden ‚Transzendenz‘, die er einer diskursiv nachvollziehbaren „Transzendenz von innen“ ¹¹⁸ gegenüberstellt.

Klar ist für Habermas allerdings auch, dass die Philosophie nur so lange vom religiösen Erbe zehren kann, wie für sie „die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung [...] eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt“ ¹¹⁹. Die Perspektiven, die entweder in Gott oder im Menschen zentriert sind, lassen sich für ihn also nicht ineinander überführen. Wenn die Grenze zwischen Glauben und Wissen porös wird und religiöse Motive unter falschem Namen in die Philosophie eindringen, landet man nach Habermas bei einer schwärmerischen Philosophie. Als Beispiel hierfür nennt er Heideggers Spätphilosophie. Religion solle hier, wie Habermas kritisiert, nicht anders als die Metaphysik Ausdruck der Seinsvergessenheit sein. Einzig die Ursprungsmächte eines erst ankommenden Mythos könnten die ersehnte Umkehr bewirken. Wenn Heidegger sich in

¹¹⁰ Ebd. 115.

¹¹¹ Ebd. 150.

¹¹² Habermas, Replik, 394.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, 251.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd. 251 f.

¹¹⁸ Ebd. 252.

¹¹⁹ Ebd.

diesem Zusammenhang einer „neuheidnische[n] Spekulation über ‚die Flucht oder Ankunft der Götter“¹²⁰ bediene, dann ergebe sich folgendes Problem:

Ironischerweise steht dafür nur der bekannte eschatologische Wortschatz zur Verfügung. So redet denn der späte Heidegger von Schrecken, Wagnis und Sprung, Entschlossenheit und Gelassenheit, Andenken und Entrückung, Entzug und Ankunft, Hingabe und Geschenk, Ereignis und Kehre. Gleichzeitig muss er die Spuren der Herkunft dieses Sprachspiels verwischen. Denn die christliche Erlösungsbotschaft, auf deren Semantik er nicht verzichten kann, hat er längst zum bedeutungslosen ontotheologischen Zwischenspiel einer ‚abgelebten Herrschaft der Kirchen‘ herabgewürdigt.¹²¹

Von einem solchen Typ „schwärmerische[r] Philosophie, die sich verheißungsvolle Konnotationen eines erlösungsreligiösen Wortschatzes nur ausleiht“¹²², grenzt sich Habermas deutlich ab.

Immer noch sympathischer erscheinen ihm vor diesem Hintergrund Versuche der Erneuerung einer philosophischen Theologie nach Hegel, für die charakteristisch ist, dass sich hier eine ihrer Grenzen innewerdende Vernunft ohne anfänglich theologische Absicht auf ein Anderes hin überschreitet. Gleichgültig, ob das nun geschieht „in der mystischen Verschmelzung mit einem kosmisch umgreifenden Bewusstsein oder in der verzweifelnden Hoffnung auf das historische Ereignis einer erlösenden Botschaft, oder in Gestalt einer vorandrängenden Solidarität mit den Erniedrigten und Beleidigten, die das messianische Heil beschleunigen will“¹²³ – in jedem Fall gilt nach Habermas:

Diese anonymen Götter der nachhegelschen Metaphysik – das umgreifende Bewusstsein, das unwordenkliche Ereignis, die nicht-entfremdete Gesellschaft – sind für die Theologie leichte Beute. Sie bieten sich dazu an, als Pseudonyme der Dreifaltigkeit des sich selbst mitteilenden persönlichen Gottes dechiffriert zu werden.¹²⁴

Auch solchen Versuchen gegenüber übt Habermas kognitive Urteilsenthaltung und erinnert daran, dass eine Philosophie, die sich ihrer Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung innerhalb des Gehäuses der modernen Gesellschaft bewusst sei, auf der generischen, aber keineswegs pejorativ gemeinten Unterscheidung zweier Formen von Rede bestehen müsse, nämlich a) der säkularen ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen Rede, und b) der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede.

4) Seine eigene religionsphilosophische Position präzisiert Habermas wie folgt: Es komme für ein nachmetaphysisches Denken in Sachen Religion darauf an, zwischen Glauben und Wissen strikt zu unterscheiden, ohne die Gültigkeit einer bestimmten Religion zu unterstellen oder religiösen Überlieferungen insgesamt einen möglichen kognitiven Gehalt abzusprechen. Konkret könne man zwei Typen von Ansätzen unterscheiden: Ansätze, „die (in der Nachfolge Hegels) die Substanz des Glaubens in den philosophischen Begriff aufheben“ und dialogische Ansätze, „die sich (wie Karl Jaspers) zu religiösen Überlieferungen zugleich kritisch und lernbereit verhalten“¹²⁵. Die Unterscheidung dieser beiden Ansätze bemisst sich für Habermas daran, ob die Philosophie für sich in Anspruch nimmt, selbst entscheiden zu können, was wahr oder unwahr an der Religion ist, oder ob sie „die internen Geltungsfragen der Religion [...] einer rationalen Apologetik überlässt und allein daran interessiert ist, aus religiösen Überlieferungen kognitive Gehalte zu bergen“¹²⁶. Konkret zählen in diesem Fall nur jene semantischen Gehalte, „die sich in einen vom Sperrklinkeneffekt der Offenbarungswahrheiten

¹²⁰ Ebd. 256.

¹²¹ Ebd. 256f.

¹²² Ebd. 257.

¹²³ Ebd. 114.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd. 255.

¹²⁶ Ebd.

entriegelten Diskurs übersetzen lassen“¹²⁷. Habermas votiert im Sinne der letztgenannten Position und sieht dadurch sowohl die methodische Trennung der beiden Diskurs-Universen des Glaubens und des Wissens als auch die Offenheit der Philosophie gegenüber möglichen kognitiven Gehalten der Religion gewährleistet. Deren ‚Aneignung‘, so betont er, geschehe „ohne Absicht der Einmischung und der ‚feindlichen Übernahme‘“¹²⁸.

Hans-Joachim Höhn hat gegen Habermas eingewandt, in der wohlmeinenden Absicht, der Religion zu attestieren, wie viel ethische Rationalität in ihr enthalten sei, lege er „in die religiöse Semantik etwas hinein, was das Religiöse dieser Semantik noch gar nicht erfasst“¹²⁹. Damit aber bleibe „ein entscheidendes Moment, das Religion als Religion erfasst, außen vor“¹³⁰. Unberücksichtigt bleibe der Umstand, dass jede Religion nicht primär in der Semantik einer Doktrin oder Moral begegnet, sondern in Praktiken, Ritualen und Symbolen.

Diese Kritik ist sachlich sicherlich berechtigt. Zu bedenken ist allerdings, dass Habermas' Interesse an der Religion kein religionsphänomenologisches ist. Auf eine umfassende Beschreibung des Phänomens Religion einschließlich seiner aktuellen Verwerfungen ist er nicht aus. Habermas geht das Thema Religion vielmehr aus einer genealogischen Perspektive an. Das nachmetaphysische Denken, so führt er aus, beschränke sich bei der Rekonstruktion seiner Entstehungsgeschichte nicht auf das Erbe der abendländischen Metaphysik. Es müsse sich ebenso seiner internen Beziehung zu jenen Weltreligionen vergewissern, „deren Ursprünge – wie die Anfänge der antiken Philosophie – auf die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zurückgehen, also auf die von Karl Jaspers ausgezeichnete ‚Achsenzeit‘“¹³¹. Die in dieser Periode wurzelnden Religionen hätten nämlich den kognitiven Schub von den narrativen Erklärungen des Mythos zu einem Wesen von Erscheinungen diskriminierenden Logos „in ganz ähnlicher Weise vollzogen wie die griechische Philosophie“¹³². Die Nutzenanwendung seines Plädoyers für eine genealogische Perspektive auf die Religion wird deutlich, wenn Habermas betont:

Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht. Unter dieser Prämisse wäre es unvernünftig, jene ‚starken‘ Traditionen [...] beiseite zu schieben, statt den internen Zusammenhang aufzuklären, der diese mit den modernen Denkformen verbindet. Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?¹³³

Wichtig ist, dass hier der Hinweis auf die Religion als Inspirationsquelle in Frageform gekleidet ist. In einem anderen Zusammenhang heißt es ähnlich vorsichtig:

Religiöse Überlieferungen scheinen, auch wenn sie sich einstweilen als das intransparente Andere der Vernunft präsentieren, [...] auf eine intensivere Weise gegenwärtig geblieben zu sein als die Metaphysik. Es wäre unvernünftig, a priori den Gedanken von der Hand zu weisen, dass die Weltreligionen [...] innerhalb des differenzierten

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Höhn, Postsäkular, 22.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, 148.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd. 13.

Gehäuses der Moderne einen Platz behaupten, weil ihr kognitiver Gehalt noch nicht abgegolten ist. Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben.¹³⁴

5) Habermas kennt freilich auch eine „von nicht-agnostischer Seite betriebene Religionsphilosophie, die im Dienste der Selbstaufklärung der Religion steht“, und „nicht wie die Theologie ‚im Namen‘ einer religiösen Offenbarung spricht, aber auch nicht bloß als ‚deren Beobachter“¹³⁵, sondern „mit Bezug‘ auf eine als wahr unterstellte Glaubenstradition“¹³⁶. Er hat keine Einwendungen dagegen, dass die moderne Spielart einer solchen Apologetik, die sich, anders als deren klassische Spielart, nicht mehr der Abkehr von den geistigen Grundlagen säkularer Kultur und Gesellschaft verschrieben hat, Seite an Seite mit der modernen Theologie eine „interne Rationalisierung“ der Glaubensüberlieferung betreibt mit dem Ziel, „auf die modernen Herausforderungen des religiösen Pluralismus, des Wissensmonopols der Wissenschaften und des demokratischen Rechtsstaats eine dogmatisch befriedigende Antwort zu finden“¹³⁷.

Zur Erläuterung einer solchen Aufgabenbestimmung moderner Apologetik heißt es bei Habermas: Religiöse Bürger müssten erstens eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen finden, und dies sei nur möglich, wenn sie ihre religiösen Äußerungen selbstreflexiv zu den Aussagen konkurrierender Heilslehren in ein Verhältnis setzten, das den eigenen exklusiven Wahrheitsanspruch nicht gefährde. Zweitens müssten religiöse Bürger eine epistemische Einstellung zum Eigensinn säkularen Wissens und zum gesellschaftlich institutionalisierten Wissensmonopol wissenschaftlicher Experten finden, und dies sei nur möglich, wenn das Verhältnis von dogmatischen Glaubensinhalten und säkularem Weltwissen aus religiöser Sicht so bestimmt werde, dass die autonomen Erkenntnisfortschritte mit heilsrelevanten Aussagen nicht kollidieren. Drittens müssten religiöse Bürger eine epistemische Einstellung zu dem Vorrang finden, den säkulare Gründe auch in der politischen Arena genießen, und das sei nur möglich, wenn sie den egalitären Individualismus einer universalistischen Moral „in den Kontext ihrer umfassenden Doktrinen einbetten“¹³⁸.

Wichtig ist, dass diese Arbeit einer hermeneutischen Selbstreflexion „aus der Sicht der religiösen Selbstwahrnehmung“¹³⁹ erfolgen muss. Habermas ist der Meinung, letztendlich sei es die Glaubenspraxis der Gemeinden, die darüber befinden müsse, „ob eine dogmatische Verarbeitung der kognitiven Herausforderungen der Moderne ‚gelingen‘ ist“¹⁴⁰. Nur dann könne diese nämlich von den Gläubigen als Lernprozess begriffen werden.

6) Generell ist bei der Bewertung von Habermas' jüngsten Äußerungen zum Problemfeld Religion zu beachten: Es wäre falsch, Habermas theologisch überzuinterpretieren oder vorschnell theologisch zu vereinnahmen: Das verbietet die eingeschränkte Perspektive, die er einnimmt. Im Blick auf einen kämpferischen Szientismus, „für den religiöse Überzeugungen per se unwahr, illusionär oder sinnlos sind“¹⁴¹, sind sicherlich der Respekt und das Bemühen um Fairness herauszustellen, die Habermas' Verhalten gegenüber religiösen Traditionen auszeichnen. Habermas stellt ausdrücklich klar, dass er militante Formen der Ablehnung von Religion heute für obsolet hält. Im Übrigen kann man ihm nur zustimmen, wenn er die Auseinandersetzung mit einem weltanschaulichen Naturalismus sucht, der „sein wissenschaftliches Konto überzieht“¹⁴².

¹³⁴ Ebd. 149.

¹³⁵ Ebd. 144.

¹³⁶ Ebd. 253.

¹³⁷ Ebd. 254.

¹³⁸ Ebd. 143.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd. 144.

¹⁴¹ Ebd. 254.

¹⁴² Ebd. 153.