

Jahre spätestens aber seit der Promotion Tarskis, seine drei Systeme (Protothetik, Ontologie und Mereologie) (1923) als Explikationsalternative für die Grundlagen der Mathematik formal präzisiert hatte und der Z.schen Mengenlehre und insbesondere dem Auswahlaxiom sehr kritisch gegenüberstand, möchte ich annehmen, dass die Diskussionen in Warschau keineswegs so harmonisch verlaufen sind, wie uns E. glauben machen will. Dieser Vermutung wäre im Detail nachzugehen.

(iv) Z.s infinitärer Standpunkt zeichnet sich in der Auseinandersetzung mit Skolem und später in seinen Warschauer Vorträgen ab. Die weitere Basis seiner Auffassung findet sich in der Limeszahlen-Untersuchung und in seinem späteren Satzsysteme-Papier. Vergleicht man die Axiomenklasse von 1908 (cf. 79f.) mit der von 1930 (cf. 189), d. h. das System Z mit ZF, dann fällt auf, dass in ZF die Axiome II und VII fehlen. Stattdessen findet man das Ersetzungsaxiom (Fraenkel!) und das Fundierungsaxiom, aber nicht das Unendlichkeitsaxiom, weil Z. letzteres nicht zur allgemeinen Mengenlehre zählt. Die Funktion des bereits 1922 von Z. bezweifelte Z-Axioms II scheint – u. a. aus Anwendungsgründen – durch eine Kombination aus Fundierungsaxiom und Urelementen kompensiert. – Zur weiteren Auseinandersetzung mit Skolem und Gödel: Diese Auseinandersetzung trägt die dramatischen Züge eines wissenschaftlichen Generationswechsels. Einer der Protagonisten der mathematischen Grundlagenforschung verliert den Anschluss an die durch Löwenheim und Skolem, durch Gödel und durch Tarski erzielten neuen metamathematischen Ergebnisse über die Endlichkeit und (Un-)Vollständigkeit logisch-mathematischer Systeme. Durch den Verlust seiner Honorarprofessur unter den Nazis im Jahr 1935 gewinnt Z.s Biographie zusätzlich an Dramatik.

(D) Summa summarum präsentiert E. ein spannendes Stück Wissenschaftsgeschichte, das einer gewissen Dramatik, ja Tragik, nicht entbehrt. Der geniale Protagonist wird zum Antagonisten, dem noch dazu die politischen Verhältnisse übel mitspielen. Die Arithmetisierung der Syntax und die Weiterentwicklung modelltheoretischer Ansätze werden zur Trennlinie zwischen der alten und der neuen Generation. Hierzu eine abschließende philosophische Bemerkung: Auch wenn man mit der modelltheoretischen Denkweise das Ziel einer lückenlosen und zirkelfreien Logikbegründung nicht erreicht, so ändert das doch nichts an der metatheoretischen Fruchtbarkeit dieser Denkweise, die sich zum einen in der Arithmetisierung der Syntax und zum anderen in der modelltheoretischen Behandlung metalogischer Probleme zeigt. Inwieweit diese Denkweisen, seien sie nun finitär oder infinitär, für die Theologie von Belang sind, wird die Zukunft nur dann zeigen, wenn sich die Theologinnen und Theologen auf den mühsamen Weg der Aneignung machen. E.s Zermelo-Biographie bietet hierfür eine spannende Einstiegsmöglichkeit.
J. SCHERB

MODERNE RELIGION? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas. Herausgegeben von *Knut Wenzel* und *Thomas M. Schmidt*. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 377 S., ISBN 978-3-451-30221-3.

Der vorliegende Sammelbd. ist aus einem Workshop hervorgegangen, der im Jahre 2008 unter dem Titel ‚Religiöse Geltungsansprüche vor dem Forum der öffentlichen Vernunft‘ an der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität durchgeführt wurde.

Der Sammelbd. beginnt mit einem Beitrag von *T. M. Schmidt* zum Thema ‚Nachmetaphysische Religionsphilosophie‘. Schmidt setzt sich in diesem Beitrag mit Habermas’ These auseinander, nachmetaphysisches Denken müsse auf Religionsphilosophie verzichten. Ihm zufolge bleibe es fraglich, wie Habermas’ Aufforderung zu kooperativer Übersetzung und rettender Aneignung des religiösen Erbes mit der Auffassung in Einklang gebracht werden könne, dass der opake Kern der religiösen Erfahrung dem diskursiven Denken so abgründig fremd sei wie der von der philosophischen Reflexion ebenfalls nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Erfahrung. Wie kann, so fragt Schmidt, „eine angesichts des ... verborgenen Kerns religiöser Erfahrung ‚agnostisch bleibende Philosophie‘ deren semantischen Gehalt im Zuge einer rettenden Übersetzung allgemein zugänglich machen“ (25)? Seines Erachtens überbetont Habermas mit seiner These von einem opaken Kern religiöser Erfahrung die Differenz zwischen religiösem Glauben und vernünftigem Wissen und trennt auf diese Weise „den

Bereich des Religiösen künstlich vom Kontinuum und der Pluralität menschlicher Erfahrungsweisen und ihrer begrifflichen Interpretationen“ (ebd.). Wenn Habermas die These vertritt, dass die gegenwärtigen intellektuellen Bedingungen die Philosophie dazu zwingen, sich vom Geschäft einer Beurteilung der Rationalität religiöser Überzeugungen und einer Analyse der religiösen Erfahrung zurückzuziehen und dieses Geschäft vollständig an eine rationale Apologetik, also eine mit philosophischen Mitteln betriebene Selbstaufklärung der Religion, zu delegieren, so hält Schmidt an Hegels Intuition einer eigenständigen Philosophie der Religion fest, die in der Lage ist, „einen autonomen philosophischen Begriff der Religion zu artikulieren“ (27). Er sieht keinen Grund, warum eine genuin philosophische Theorie religiöser Erfahrung sowie eine Epistemologie religiöser Überzeugungen unter den Bedingungen einer prozeduralen Rationalität nicht möglich sein sollte. Im Übrigen verweist für Schmidt auch eine nachmetaphysische Religionsphilosophie „auf jenen letzten Rest von Metaphysik, ohne den auch ein nachmetaphysisches Denken kein Philosophieren mehr wäre, nämlich auf den unbedingten Glauben an die Unhintergebarkeit der diskursiven Praxis einer Gattung vernünftiger Wesen“ (32).

Mit dem Problem religiöser Argumente im demokratischen Verfahren befasst sich *M. Cooke*. Bei Habermas ist es bekanntlich so, dass er zwischen der informellen Öffentlichkeit unterscheidet, die als Träger der öffentlichen Meinung zur Entdeckung von Problemen dient, und der ‚veranstalteten‘ Öffentlichkeit, die Funktionen der Bearbeitung, Rechtfertigung und Entscheidung übernimmt. Sein Insistieren auf dem Ausschluss religiöser Argumente und sein Beharren auf rein säkularen Gründen gilt nur für die veranstaltete Öffentlichkeit. Das unterscheidet ihn von Wolterstorff, der auch im demokratischen Gesetzgebungsverfahren die politische Verwendung religiöser Gründe zulassen will. Er geht nämlich davon aus, dass der Ausschluss religiöser Argumente aus dem demokratischen Verfahren gegen grundsätzliche liberale Prinzipien der Gleichheit und Unparteilichkeit verstößt. Cooke schließt sich Wolterstorff an. Sie betont, dass Theoretiker der Demokratie, die religiöse Argumente zum demokratischen Verfahren nicht zulassen wollen, die Beweislast tragen. Sie nennt drei Gründe, warum Habermas’ Auffassung religiöser Gründe problematisch sei. Erstens macht sie geltend, dass ein ‚dogmatischer‘ Kern wenigstens im Bereich der praktischen Vernunft unvermeidlich und daher kein besonderes Merkmal religiöser Geltungsansprüche sei. Zweitens weist sie darauf hin, dass nicht alle in diesem Sinn dogmatische Überzeugungen gleichermaßen epistemologisch und ethisch autoritär seien, und ferner, dass religiöse Überzeugungen nicht notwendig einem solchen Autoritarismus anheimfielen. Drittens schließlich lässt sich i. E. das Offenbarungsmoment, das Habermas religiösen Überzeugungen zuschreibt, besser „als ein Transformationsmoment begreifen ... , das ebenfalls kein besonderes Merkmal religiöser Geltungsansprüche ist, sondern auch bei der Geltung anderer Arten von praktischen Geltungsansprüchen im Spiel ist“ (41).

H.-J. Große Kracht äußert sich kritisch zu Versuchen, im habermasschen Religionsdenken mehrere Entwicklungsphasen zu unterscheiden. So plausibel ein solches Entwicklungsschema auf den ersten Blick auch sein mag, so neigt es doch s. E. dazu, „die von Anfang an durchlaufenden Interessen und Motive seiner Auseinandersetzung mit dem Religionsthema systematisch zu unterschätzen“ (55f.). Denn hier sei „durchaus ‚mehr Kontinuität als Wandel‘ zu konstatieren“ (56). Im Übrigen ist er davon überzeugt, dass Habermas’ wichtigste Revisionen auf dem Feld der demokratietheoretischen Verhältnisbestimmung von Religion und Politik liegen. Nicht zufällig kreisen ihm zufolge Habermas’ jüngere Texte „um die theoretisch wie empirisch offene Frage, inwiefern die keineswegs einfach von der Bildfläche verschwindenden Religionsgemeinschaften auch heute noch, oder gerade heute wieder, ‚mit relevanten, ob nun überzeugenden oder anstößigen Beiträgen zu einschlägigen Themen auf die öffentliche und Meinungs- und Willensbildung Einfluß nehmen‘ können und sollen – und inwiefern dies auch ‚im Interesse eines demokratischen Gemeinwesens‘ liegen könnte, ‚das sich nicht vorschnell von knapper werdenden Sinn-, Solidaritäts- und Gerechtigkeitsressourcen abschneiden will“ (56). Konkret geht Große Kracht auf diesem Hintergrund der Frage nach, ob es „begründete Hoffnungen auf eine wechselseitig produktive Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik im Rahmen moderner Gesellschaften“ gebe, die ihren Mitglie-

den die Chance eröffnete, „sich gegebenenfalls zugleich in ihrer religiösen Identität wie in ihrer Rolle als engagierte Aktivbürger einer säkularen Republik öffentlich darzustellen und politisch zu verwirklichen“ (76). In diesem Zusammenhang entwirft er „einige Motive einer zivilgesellschaftlichen Religionspolitik, die sich auf dieser Grundlage jenseits bisheriger Vorstellungen staatskirchenrechtlicher, zivil-religiöser oder militant laizistischer Provenienz verorten kann“ (ebd.). Allerdings räumt er zugleich ein, dass es derzeit noch kaum absehbar sei, „ob eine solche Perspektive ... in der Lage sein wird, nicht nur bei den fortbestehenden – und sich z.T. erheblich revitalisierenden – Religionsgemeinschaften der westlichen Welt, sondern auch bei den politischen Eliten der säkularen Republik hinreichende Zustimmungsbereitschaften mobilisieren“ (77).

Angesichts der Tatsache, dass Rawls' Theorien sich weniger durch die Sorgfalt ihrer Argumentation als durch geteilte kulturelle Vorannahmen als wirkkünftig erwiesen haben, stellt *M. Junker-Kenny* in ihrem ‚Jenseits liberaler Vernunft‘ betitelten Beitrag die Frage nach philosophischen Gesprächspartnern der Theologie, die bestimmte Desiderate besser erfüllen als Rawls, und nennt in diesem Zusammenhang neben Ricoeur auch Habermas. Letzterer habe, wie Junker-Kenny betont, überzeugende Kritikpunkte an Rawls zugunsten der Religion vorgetragen. So habe er darauf hingewiesen, „gerade angesichts der gesellschaftlichen Pathologien sei auf die Sensibilität der Religion für Beschädigungen des Lebens nicht zu verzichten“ (122). Außerdem habe er auf „die Rolle des jüdischen und christlichen Monotheismus für die Genese der moralischen Grundbegriffe des modernen Selbstverständnisses“ aufmerksam gemacht und früher als Rawls „die fälligen Klärungen zur Unverletzlichkeit des Selbst durch genetische Optimierungswünsche Dritter ... vorgenommen“ (ebd.). Kritisch merkt Junker-Kenny zugleich an: Diskussionsbedarf mit Habermas bestehe erstens nach wie vor „über die nähere Bestimmung dessen, was ‚metaphysisch‘ und damit keine für die heutige Selbstverständigung geeignete Denkfigur sein soll“ (123). Fraglich sei zweitens, „ob ... der Vorgang und das Ziel des gegenseitigen Lernens von religionslosen und gläubigen Mitbürgerinnen und Mitbürgern als ‚Übersetzung‘ gefasst werden sollte“ (ebd.), da unklar sei, was solche Übersetzung von Aufhebung unterscheide. Drittens widerspreche es dem Bild zweier konvertierbarer Sprachen, wenn Glaubensinhalte als ‚dogmatisch verkapselt‘ und ‚opak‘ dargestellt würden. Viertens sei das Hauptproblem bei Habermas an seiner Postulatenlehre abzulesen. Wenn nämlich das höchste Gut auf das irdisch Erfüllbare zusammengestrichen werde, dann entstehe aus dieser Begrenzung der Vernunft „eine entscheidende Barriere für die Moraltheorie nicht weniger als für die Theologie“ (124).

M. Reder äußert in seinem Beitrag „Religion als kulturelle Praxis an der Grenze zwischen Glauben und Wissen“ die Befürchtung, dass eine starke Trennung zwischen Glauben und Wissen in der Gefahr stehe, dem traditionellen Säkularisierungsschema zu verfallen. Stattdessen bietet sich ihm zufolge ein Rekurs auf Schleiermacher an. Denn mit Blick auf sein Verständnis von Religion als *docta ignorantia* könne für eine größere Nähe von Glaube und Wissen plädiert werden. Außerdem lege es sich nahe, die Religion verstärkt als kulturelle Praxis zu begreifen, die quer steht zu den Differenzierungen von Glaube und Wissen bzw. Privat und Öffentlich. Weiterhin nimmt Reder auf Derrida Bezug, der die Frage aufgegriffen habe, „inwieweit die Philosophie selbst auf Religion bezogen ist und daher im Dialog mit [sic!] dieser etwas für ihr eigenes Nachdenken über Wirklichkeit lernen kann, ohne selbst Religion zu werden“ (149). Reder vertritt die These, dass sich dieses Anliegen in Derridas Werk im Vergleich von Dekonstruktion und Religion widerspiegle. Denn wie es der Dekonstruktion um die Negation der Vergegenständlichung des Seienden und eine Absage an die logozentrische Fixierung gehe, so betone auch die Religion in ihren verschiedenen Spielarten „die Unmöglichkeit der Vergegenständlichung des Absoluten“ (ebd.).

Mit Problemen der habermasschen Leitdifferenz „religiös und säkular“ befasst sich *G. Linde*, die diese Leitdifferenz nur als bedingt funktionstauglich und somit auch als ergänzungsbedürftig einstuft. Linde wendet sich gegen die Vorstellung, es handle sich bei den gläubigen und ungläubigen Zeitgenossen um zwei Gruppen von Bürgern, die sich in jedem Fall fein säuberlich voneinander trennen ließen. Es sei zwar ohne Weiteres möglich, R. Dawkins der säkularen und Papst Benedikt der religiösen Gruppe zuzuordnen. Wie aber, so fragt sie weiter, hätte sich etwa der Physiker Albert Einstein positio-

niert, der die „kosmische Religiosität“ – nämlich das Gefühl der „Nichtigkeit menschlicher Wünsche und Ziele“ und der Erhabenheit und wunderbaren Ordnung, welche sich in der Natur sowie in der Welt der Gedanken offenbart – für die stärkste Triebfeder wissenschaftlicher Forschung hielt? Dieses Beispiel zeigt nach Linde, dass offenbar nicht für alle religiösen Bürger und erst recht nicht für diejenigen religiösen Bürger, die eine Funktion im öffentlichen Leben haben oder sich in der in säkularen Augen unverdächtigen naturwissenschaftlichen Forschung betätigen, die Unterscheidung von religiös und säkular kontradiktorisch ausfällt. Offensichtlich gebe es Individuen, die deutliche Schwierigkeiten hätten, sich selbst ausschließlich der einen oder anderen Gruppe zuzuordnen bzw. die sich sowohl der einen wie der anderen Gruppe zuordnen würden. Dies gibt nach Linde zu der Warnung Anlass, mit dem Religionsbegriff vorsichtig umzugehen. Jemand, der religiös ist, ist das nicht einfach so, sondern immer auf eine christlich, muslimisch, jüdisch, buddhistisch, hinduistisch oder wie auch immer sonst definierte Weise. Religion, das wusste, wie Linde betont, bereits Schleiermacher, ist „ein entferntes Abstraktum, das aus den Religionen in ihrer Pluralität erst herausgefiltert werden muss, aus den positiven Religionen also, die nicht nur in ihren Gemeinsamkeiten, sondern auch in ihren Differenzen zur Kenntnis genommen werden wollen; und dementsprechend bedeutet ‚religiös‘ zu sein in all diesen unterschiedlichen Zusammenhängen Unterschiedliches: insbesondere, was ... [das] Verhältnis ... zum Säkularen betrifft“ (156).

Dem Verhältnis von öffentlicher und religiöser Vernunft geht *M. Knapp* nach. Die Kluft von Glaube und Wissen lässt sich ihm zufolge nicht aus der Welt schaffen. Das liege daran, dass die im religiösen Glauben begründeten Einsichten an Prämissen gebunden sind, die von der säkularen Vernunft nicht eingeholt werden können. Daher seien auch den Bemühungen um eine Übersetzung des semantischen Gehalts der Religion in eine säkulare Sprache enge Grenzen gesetzt. Aus der Perspektive der Religion kommt der religiösen Erfahrung freilich auch ein spezifischer Mehrwert zu, der in der Befähigung zu einer uneingeschränkten Selbstannahme liegt. Denn „nur wer sich selbst unbedingt, d. h. unabhängig von irgendwelchen Leistungen oder Bedingungen, anerkannt weiß, kann sich auch ... so annehmen, wie er ist, also auch mit seinen problematischen und dunklen Seiten, und so das eigene Leben als ein im ganzen sinnvolles und gutes Leben begreifen und bejahen“ (222). Wenn Habermas eine solche Perspektive mit der Idee einer unversehrten Intersubjektivität in Verbindung bringt, dann scheinen damit für Knapp „elementare Erfahrungen ausgeblendet, etwa die eigene Endlichkeit und das Unterworfensein unter den blinden Naturprozess, Erfahrungen des Scheiterns, der Selbstverfehlung oder schwerer Schuld“ (ebd.). All dies, so meint er, könne „das Selbstverständnis eines Menschen so sehr beschädigen, dass er auch durch sein Eingebundensein in intersubjektive Verhältnisse wechselseitiger Verständigung und Anerkennung nicht mit sich selbst versöhnt wird“ (223).

Als zentral in der Debatte um das Verhältnis von Religion und Moderne bezeichnet Knapp die Frage, „ob Religion in anthropologischer Perspektive nicht mehr an Vernunft enthält, als die öffentliche Vernunft in säkularisierten, weltanschaulich pluralen Gesellschaften zulassen darf“ (ebd.). Daher begreift er die Religion mit ihrem Vernunftpotenzial als „Stachel im Fleisch dieser Vernunft“ (ebd.). Säkulare Vernunft, so Knapps Überzeugung, könne nicht die ganze Vernunft sein. Sie müsse sich vielmehr offen halten für andere Vernunftdimensionen, auch wenn sie in ihrer nachmetaphysischen Gestalt diese nur ‚umkreisen‘, aber nicht in sich aufzunehmen vermag.

Der Frage, was der Postmetaphysiker Habermas über Religion nicht zu denken wagt, geht *S. Wendel* nach in ihrem Beitrag „Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine moderne Religion“. Für Wendel widerspricht Habermas sich selbst. Einerseits nämlich begrenze er einem nachmetaphysischen Denken entsprechend das Terrain der Philosophie und verzichte darauf, die Begründungsreflexion auf die Frage nach den Gründen des Aufkommens und der Bestimmung von Religion auszuweiten. Andererseits fordere er aber Begründungsleistungen hinsichtlich der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen ein und breche diese Begründungsleistung gleichzeitig quasi dogmatisch ab, wenn sie erstphilosophisch zu werden droht und damit sozusagen ein verbotenes Terrain betritt und „ein selbst gesetztes Tabu bricht“ (231). Wendel ist davon überzeugt, dass diese Begründungsleistung nur

dann konsistent zu erbringen sei, wenn das Wagnis einer erstphilosophischen Begründungsreflexion eingegangen werde, weil das von Habermas ins Spiel gebrachte nachmetaphysische Konzept kommunikativer Rationalität mit ihren eigenen Begründungsstandards dazu nicht ausreichte. Konkret geht Wendel davon aus, dass Religion einerseits im Selbstbewusstsein als Grund der Selbst- und Weltdeutung bewussten Lebens wurzelt und zum anderen in der Religiosität, welche als Verdanktheitsgefühl von einem Unbedingten bestimmt ist, das wiederum im Selbstbewusstsein aufkommt. Auf diese Weise lässt sich auch der Unterschied von Religion und Nichtreligion bzw. von religiösen und nichtreligiösen Sinndeutungssystemen bestimmen. Denn „religiöse Sinnsysteme beziehen sich nicht nur auf ein Gefühl der Verdanktheit, sondern auf das Verdanktheitsgefühl von einem *Unbedingten*„ (261 f.). Dieser Bezug auf das Unbedingte macht nach Wendel Religiosität aus und damit auch die Selbst- und Weltdeutungen, die aus ihr entspringen. Das Manko von Habermas' Ansatz liegt nun darin, dass beides in seiner Religionstheorie ausfällt, obwohl beides in religionsphilosophischer Sicht erst die Begründung einer modernen Religion ermöglicht, konkret eines Religionsverständnisses, „das die Grundmotive der Moderne in sich aufgenommen hat und so den ‚religiös Musikalischen‘ überhaupt erst ermöglicht, den Erfordernissen zu entsprechen, die Habermas der Religion bzw. den Gläubigen im Kontext moderner Gesellschaften zuschreibt“ (262).

Von seinem Umfang her sprengt der 80-seitige Beitrag von O. John zweifellos den Rahmen. John legt im Anschluss an Habermas unter dem Titel ‚Religion und Politik‘ Gedanken über die Notwendigkeit der Vermittlung beider Größen vor. Konkret nimmt John Bezug auf Habermas' Würdigung der jüdisch-christlichen Tradition als „Reservoir ‚unabgeleiteter, semantischer Potenziale‘, deren rettende Aneignung der Philosophie aufgetragen ist“ (266). Eine solche Affirmation der jüdisch-christlichen Tradition ist ihm zufolge nun oft missverstanden worden. Von Theologen und Kirchenführern wurde sie oft mit dem sog. Böckenfördeaxiom verwechselt, das davon ausgeht, dass der Staat auf Vorgaben rekurrieren muss, für die er selbst nicht aufkommen kann, und daher auf die verfassten Religionen angewiesen ist. John macht deutlich, dass Habermas im Gegensatz zu diesem Axiom die Bedeutung der Religion in einem weiteren Umfang bestimmt. Denn ihm zufolge ist der Rückgriff auf Religion „keine verfassungsrechtliche Notwendigkeit, sondern eine in geschichtsphilosophischen und epochentheoretischen Dimensionen begreifbare Chance“ (267). Sie ist auch „kein ideeller Horizont der Rechtsprechung der Verfassungsgerichtsbarkeit, sondern Motivation für das individuelle Handeln der ‚Verfassungspatrioten‘“ (ebd.). Weiterhin ist sie „keine staatskirchenrechtliche Voraussetzung für die Rolle der verfassten Religionen und ihrer subsidiären, gesetzlich geregelten Mitwirkung zur Erfüllung der Pflicht des Staates zur Armenfürsorge, zur Mitwirkung am Unterrichtswesen und zur Pflege des kulturellen Erbes“ (ebd.). Grundsätzlich gilt vielmehr: Die semantischen Potenziale der Religionen sind „keine Potenziale zum Handeln, sondern zur Weltdeutung und damit Motivierung des Handelns“ (ebd.). Zudem darf die habermassche Funktionalisierung der Religion auch nicht mit Lübbes funktionaler Religionstheorie gleichgesetzt werden. Für Lübbe ist die Religion als Krisenresorptionsmechanismus notwendig. Habermas hingegen schreibt der Religion keine zu ihrem Überleben notwendige, sondern nur eine fakultative Rolle zu. Die Religion ist für ihn, wie John formuliert, „keine leere Form oder Funktion“; vielmehr sind die Religionen und Weltanschauungen für ihn „Reservoirs von inhaltlichen Vorstellungen über die Gesellschaft und den Menschen“ (269). Nachdem John auf diese Weise mit den Positionen von Böckenförde und Lübbe „die Skylla und Charybdis der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik“ benannt hat, unternimmt er in seiner Abhandlung den Versuch, „die Logik dieses Verhältnisses aus dem Begriff seiner jeweiligen Komponenten zu bestimmen“ (ebd.). Werden im ersten Abschnitt einige historische und systematische Vorgaben zur Verhältnisbestimmung von Religion und Politik diskutiert, so geht es im zweiten Abschnitt um die Bestimmung dieses Verhältnisses aus der Perspektive der praktischen und politischen Vernunft. Im dritten Abschnitt schließlich versucht John im Anschluss an die Habermasrezeption von Helmut Peukert, der Frage nachzugehen, „welche Bedeutung die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten für politisches Handeln haben kann, für das die Aufteilung der Wirklichkeit in zwei real distinkte Sphären ... nicht mehr fruchtbar sein kann“ (ebd.).

Der letzte Beitrag des Sammelbds. hat ebenso wie der erste Beitrag programmatischen Charakter. Er stammt von *K. Wenzel* und ist überschrieben mit „Gott in der Moderne“. Habermas bleibt Wenzel zufolge, was die Einordnung der Religion angeht, noch einer „montanindustriell vorstrukturierten Metaphorik verhaftet“ (350). Konkret denkt Wenzel hier an Habermas' Rede von den Religionen als Ressourcen der Sinnstiftung, die als semantische Aufbewahrungsbehälter von Bedeutungen zu verstehen seien, bis die Zeit ihrer diskursiven Verarbeitung gekommen sei. Wenzel fragt hier, ob die Gefahr einer entwurzelnden Modernisierung und entgleisenden Säkularisierung nicht auch durch solche Zuordnungen heraufbeschworen werde, die in der Lebenswelt und in bestimmten lebensweltlichen Figuretionen der Religionen nur solche Ressourcen der Sinn- und Konsensstiftung sehen, die der diskursiven Ausbeutung harren. Konkret bezweifelt er, dass Lebenswelt und Geschichte tatsächlich erst unter den Reflexionszuminungen der säkularen Gesellschaft in Bewegung geraten, aber an und für sich völlig statische und eigentlich vorgeschichtliche Größen sind. Es gibt für ihn keine Trennung zwischen einer *eo ipso* diskursiv verfassten Modernität auf der einen und einer *eo ipso* vordiskursiven und deshalb auch vormodernen Religion auf der anderen Seite. Vielmehr gibt es für ihn durchaus eine Diskurskompetenz der Religion. Zumindest für die biblische Religion in ihrer jüdischen und christlichen Tradition lasse sie sich reklamieren. Das zeige sich bereits darin, dass „die ‚Identität‘ dieser religiösen Überlieferungen gewissermaßen nicht von dem anhaltenden Streit um die adäquate Formulierung dieser Identität abstrahiert werden“ (355) könne. Wenzel äußert in diesem Zusammenhang die Überzeugung, diskursioffene Artikulationen einer jeweiligen religiösen Überzeugungstradition seien „womöglich näher an deren Identitätskern als solche Spielarten derselben Überlieferung, die für sich diskursive Exterritorialität beanspruchen“ (ebd.). Ausdrücklich distanziert sich Wenzel von den neuerdings wieder quer zu den Konfessions- und Denominationsgrenzen grassierenden integralistischen Abgrenzungsstrategien. Sie sollten uns, so meint er, nicht davon abhalten, eine Theologie der Säkularität zu entwickeln – Säkularität hier verstanden als „Inbegriff von Welt als des Forums und des Gesamtbegriffs menschlicher Handlungen“ (374). Seines Erachtens haben die verschiedenen Modernisierungsschübe, die sich seit dem 13. Jhd. ereignet haben, „Anteil an der Hervorbringung von Säkularität: nicht als Befreiung von Religion, sondern als Freiheit, sich religiös oder nicht-religiös oder sonst wie ... bestimmen zu können, ohne dass aus irgendeiner dieser Positionen ein Nachteil erwachsen dürfte“ (375). Wichtig ist in diesem Zusammenhang für Wenzel: Religionsdistante Positionen stehen in all ihren Abstufungen angesichts der Säkularität in derselben Rechtfertigungspflicht wie die religionsaffine Positionen. Sie „schulden der Freiheit, sich artikulieren zu können, dieselbe Pflicht der Sorge für die Sphäre der Säkularität wie die Religionen“ (ebd.).

So weit einige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen, die sich bei aller gemeinsamen Bezugnahme auf Habermas als Referenzautor zweifellos durch eine gewisse Bandbreite auszeichnen. Auffällig ist etwa die unterschiedliche Stellung zum Metaphysikproblem bei Wendel, Wenzel, Junker-Kenny und Schmidt. Wendel plädiert für den Rückgriff auf eine erstphilosophische Argumentation in der Religionstheorie und greift damit zweifellos auf einen Topos der klassischen Metaphysik zurück, den sie mit den Denkmitteln der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie zu aktualisieren versucht, welche Habermas freilich für nicht mehr zeitgemäß hält. Wenzel hingegen möchte es zwar dahingestellt sein lassen, ob durch Habermas' Rekurs auf ein fein gesponnenes Netz sprachlich erzeugter Intersubjektivität die Denkfigur subjektkonstituierender Selbstreflexion obsolet geworden ist, wie Habermas behauptet. Ausdrücklich wendet er sich hingegen gegen eine in neometaphysischer Gestik vorgetragene Moderneverachtung. Junker-Kenny hält es dagegen nach wie vor für eine offene Frage, ob metaphysisches Denken *eo ipso* inkompatibel ist mit dem Denken der Moderne. Schmidt schließlich ist der Meinung, dass auch nachmetaphysisches Denken ohne einen Rest von Metaphysik nicht auskomme. Aber auch, wenn man auf strikt postmetaphysischer Basis das Religionsproblem angeht, bleiben, wie die Herausgeber in der Einleitung deutlich machen, unterschiedliche Optionen möglich. Man kann etwa die These vertreten, Religion könne überhaupt kein Thema für ein nachmetaphysisches Denken sein. Man kann es als eine Aufgabe der Theologie ansehen, eine nachmetaphysische Glaubensbegründung zu ent-

wickeln, und man kann schließlich die These vertreten, dass die Philosophie selbst unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens „ihre eigene Limitierung in der Anerkennung eines theologischen ‚Anteils‘ an der gemeinsamen Vernunft eingestehen muss“ (8). Ein weiterer Problemkern, auf den die Herausgeber hinweisen, ist die Frage, inwieweit religiöse Überzeugungen als vernünftige Argumente in einer säkularen Öffentlichkeit geltend gemacht werden dürfen oder nicht doch der Übersetzung in eine säkulare, nicht an religiöse Voraussetzungen gebundene Sprache angewiesen sind.

Von Habermas sind ohne Zweifel vielfältige Anregungen für den gegenwärtigen Religionsdiskurs ausgegangen. Auch wenn der vorliegende Sammelbd. nicht den Anspruch erhebt, diese Anregungen umfassend zu dokumentieren, gibt er doch immerhin einen Einblick in die weitverzweigte Diskussion, die von einem Denker angestoßen worden ist, der, obwohl „religiös unmusikalisch“, um Fairness gegenüber der Religion bemüht ist und sich wohlthuend von den Vertretern eines populistischen und aggressiven Atheismus unterscheidet, die sich neuerdings lautstark zu Wort melden. H.-L. OLLIG S. J.

MÜLLER, KLAUS, *Glauben – Fragen – Denken; Band II: Weisen der Weltbeziehung*. Münster: Aschendorff 2008. XXIV/864 S., ISBN 978-3-402-00421-0.

Band 2 der Lehrbuch-Trilogie zur Christlichen Philosophie von Klaus Müller (= M.) führt, wie bereits im ersten Bd. angekündigt, nicht zu neuen oder spezifischeren Themen, sondern vertieft dessen Basisprogramm auf Master- bzw. Diplomebene. War im Bachelor-Kurs die Sprachphilosophie eigener Gegenstand, so tritt nun an deren Stelle im Master-Studiengang die Ontologie – ein Unterschied besteht sonst nicht in den Themen, sondern in den gewählten „Zugriffsperspektiven“ (XXIII). Der aktuelle Bd. gliedert sich in drei Hauptblöcke mit den Titeln *Wissen und Wahrnehmen* (1–259), *Verstehen, Handeln und die Einheit der Vernunft* (261–592) und *Ontologie* (593–854); ein Personenregister beschließt ihn (855–864).

M. macht dem Leser bereits auf den ersten Seiten deutlich, dass er die Grundlagen „christlicher Philosophie“ als „theologischer Propädeutik“ dezidiert in aktueller Perspektive und damit nicht nur als theoretische Grundlagenvermittlung, sondern auch als Reflexion über die Probleme unserer Zeit versteht (3–6). Das Bedürfnis nach Philosophie entspringt heute einer profunden, in ihrer Radikalität noch nicht da gewesenen Vernunftkrise, welche die herkömmlichen Begründungsformen wie Tradition, Reflexion der Lebenspraxis oder Wissenschaft überwindet – trotz der zeitgenössischen „Neubesinnungen“ auf diese Dimensionen durch Wittgenstein, Lukács und Heidegger (6–8). So setzt der Autor mit epistemologischen Grundreflexionen ein und erreicht das Ergebnis, dass sich ein Wissensanspruch nur dann rechtfertigen lässt, „wenn die fundierenden Gründe für Wissen nicht mehr selbst den Charakter von Wissen haben, wenn also wahre Überzeugung als hinreichende Bedingung für Wissen anerkannt wird“, da man sonst dem infiniten Begründungsregress nicht entgeht (26). Damit können sich „Wissen“ und „Glauben“ nicht im Gewissheitsgrad unterscheiden; „Wissen [kann also] nicht ‚härter‘ sein als Glauben“ (32, 36). Ihren Wissenschaftscharakter erhält die Theologie dagegen „von der Annahme einer sie begründenden Wirklichkeit her“ (36); darüber hinaus sind auch die Einzelwissenschaften „nicht unabhängig von so genannten ‚Paradigmen‘“ (37). Schließlich individualisiert M. die Mystik als „epistemische Einstellung“ – historisch-systematisch sei sie niemals etwas anderes gewesen (39–46) –, insofern sie als „Konsequenz einer philosophischen Grundentscheidung“ für die „Autonomie der menschlichen Vernunft“ interpretiert werde. Deshalb sei es auch in der Neuzeit folgerichtig, dass in „dem Augenblick, in dem die Autonomie des Menschen ernsthaft Thema der Philosophie wurde, [...] notwendig eine spekulative Mystik auftreten“ musste (44). Es ist überhaupt die Stärke des vorliegenden Lehrbuchs, solche Zusammenhänge aufzuzeigen und damit geistesgeschichtliche Kontinuitäten einsichtig zu machen, welche gerade im theologischen Kontext zu einem neuen und konstruktiven Verständnis der modernen Philosophie führen.

Im zweiten Kap. des ersten Teils erörtert der Autor das *Philosophieren aus der Vernunftform* „Wissenschaft“ (47–121), worunter er den analytischen Ansatz, der mit Wittgenstein anhebt, versteht. Dieser wird u. a. auf *Biblisches und Theologisches* wie das Sa-