

weckt die „Wahrheit der Dinge“ im Subjekt so etwas wie ein „Wahrheitsgewissen“ (195). Im epistemologischen wie im moralischen Kontext zielt das Gewissen auf die Einheit von Selbstgesetzgebung und Dienst am Wahren bzw. Guten.

Aus dem kantischen Rahmen dieses Bandes fällt der älteste Beitrag: „Verantwortete Vorläufigkeit. Der Mut zur Partikularität und die Kritik an der Frage nach dem ‚Sinn des Ganzen‘“ (1990) (25–54). Die Sinnfrage drängt sich dem Menschen so sehr auf, dass sie – als Frage nach dem „Sinn des Ganzen“ – einerseits lähmt und frustriert, andererseits geradezu gewaltsam zur „Sinnstiftung“ zwingt. Schaeffler differenziert „Sinn“ als Frage nach Zweckmäßigkeit, nach Bedeutung und nach Zustimmungsfähigkeit (26–30). Der „Sinn des Ganzen“ ist fraglich angesichts der Fragmentarität unseres Erlebens. Dies zeigt sich ethisch am zweifelhaften Erfolg unserer Zweckhandlungen, erkenntnistheoretisch am fragmentarischen Charakter unseres Verstehenshorizonts sowie an der Brüchigkeit menschlicher Existenz allgemein. Deshalb kann nach Schaeffler die große Sinnfrage ebenfalls nur vorläufig beantwortet werden – nicht als Sinnfindung oder gar Sinnstiftung, sondern als partikuläre „Sinnverwirklichung“ (47). Es gibt verantwortetes Reden in der Vieldeutigkeit und verantwortetes Handeln in der Bruchstückhaftigkeit. So kehren am Ende dieses moral- und lebensphilosophischen „Ausflugs“ doch die für Schaeffler typischen Denkformen wieder. Wir können der Wirklichkeit nur dialogisch, responsorisch und antizipatorisch begegnen; wir sind in „verantworteter Vorläufigkeit“ unterwegs zu einem immer besseren Charakter unseres Verstehenshorizonts; wir dürfen dabei die begründete Hoffnung haben, dass wir jetzt schon Zeichen entdecken und setzen, die über das hinausweisen, was wir bislang erkannt und verwirklicht haben.

Der *Herausgeber* ordnet die Beiträge im Nachwort (205–219) in den Kontext von Schaefflers jüngsten Monographien ein und sieht in diesem Ansatz einen Ausweg „aus den Sackgassen des Denkens“ (205) zwischen „radikalem Konstruktivismus“ (209 f.) und „gnoselogischem Absolutismus“ (208) bzw. „postmodernem Dekonstruktivismus“ (210). Gerade weil die einzelnen Beiträge je für sich stehen, wäre für den Leser eine thematische Übersicht hilfreich. Die durchgehende Nummerierung lässt eine inhärente Logik erwarten, die sich aber nicht einstellt. Aus diesem Grund wurde hier eine etwas andere, stringendere Reihenfolge gewählt. Dies ist nur ein formaler Kritikpunkt. Inhaltlich belegt der Band eindrücklich, wozu die transzendente Denkform in der dialogisch-geschichtlichen Weiterentwicklung Schaefflers nach wie vor fähig ist. Ohne ein weiteres Postulat aufstellen zu wollen, besteht daher die begründete Hoffnung, dass Schaefflers dialogisches Denken noch stärker in den Dialog mit gegenwärtigen Strömungen der Epistemologie und philosophischen Theologie tritt.

S. WALSER OFMCAP

VIERTBAUER, KLAUS / GRUBER, FRANZ (HGG.): *Habermas und die Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2017. 272 S., ISBN 978-3-534-26888-7 (Hardback); 978-3-534-74271-4 (PDF); 978-3-534-74272-1 (EPUB).

Gegenstand des vorliegenden Sammelbandes ist die Rezeption von Habermas' Religionsdenken, die in den letzten Jahren stattgefunden hat. Auch wenn im Folgenden nicht alle Themen, die in dem Sammelband zur Sprache kommen, behandelt werden können, so soll hier doch ein Eindruck vermittelt werden von dem Anregungspotenzial des Habermas'schen Religionsdenkens, das sich nach den Worten von Franz Gruber „nicht in das Schema einer klaren negativen oder affirmativen Positionierung gegenüber dem Phänomen der Religion einordnen lässt, sondern eine sehr differenzierte Sichtweise einnimmt“ (222).

*Klaus Viertbauer* weist im Einleitungskapitel darauf hin, dass sich Habermas in der Entwicklung seines Denkens Schritt für Schritt an einem aus dem Säkularisierungsprozess hervorgegangenen Vernunftbegriff abarbeite. Geht er in der „Theorie kommunikativen Handelns“ noch von einer Aufhebung der Religion in kommunikative Prozesse aus, so impliziert seine These von der postsäkularen Gesellschaft, dass von einem „bleibenden Fortbestand von Religion in zunehmend säkularisierten Gesellschaftsformen“ auszugehen ist (28). Habermas ersetzt also die Aufhebung der Religion durch deren Übersetzung. Religiöse Gruppierungen sollen, so sein Vorschlag, ihre

Überzeugungen „zu Geltungsansprüchen umformen und diese in den öffentlichen Diskurs einspielen“ (ebd.).

*Friedo Ricken* weist darauf hin, dass nach Habermas einer Theorie der Gerechtigkeit heute die Kreativität der sprachlichen Welterschließung fehle, um ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu generieren. Daher stelle Habermas dieser mangelnden Kreativität den historischen Vorschuss entgegen, den die positive Religion mit ihrem unsere Einbildungskraft stimulierenden Bilderschatz liefern könne. Die „orientierenden Bilder von nicht-verfehlten Lebensformen“, die der Moral auf halben Wege entgegenkommen, seien uns, so seine These, „auch ohne Gewissheit göttlichen Beistands als zugleich erschließender und begrenzender Horizont des Handelns“ zugänglich (41).

*Maureen Junker-Kenny* ist der Meinung, der Hochachtung, die Habermas für den Eigensinn der Religionen mit ihrem Bewusstsein von dem, was fehlt, bezeugt, könnte die Theologie dadurch entsprechen, „dass sie das Andere menschlicher Vernunft in der Selbstzusage des in seiner Freiheit unableitbaren Gottes erkennt“ (60). Für jemand, der inspiriert ist vom Gottesverständnis Jesu, bleibe der von Duns Scotus erfasste Grund „die von der Reflexion auf die Fähigkeiten und Aporien des Selbst in seiner Faktizität erhoffte erlösende Botschaft“ (ebd.).

*Walter Raberger* betont, dass Habermas klar und bestimmt die Frage nach einer Rettung der vernichteten Opfer der Geschichte aus der Perspektive nachmetaphysischen Denkens angehe, das nicht von der Prämisse eines zugleich allmächtigen und gerechten Gottes ausgehe. Dass dem nachmetaphysischen Denken das Vertrauen in die retroaktiv wiedergutmachende und wiederherstellende Macht eines Erlösergottes fehlt, bedeutet für Habermas freilich nicht, dass wir uns nicht der Erlöser einer „ins Diesseits gerichteten Transzendenz von innen“ bewusst würden (81). Allerdings räumt er gleichzeitig ein, dass wir uns nicht „der *Gegenbewegung* einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits“ vergewissern könnten (ebd.).

Nach *Ludwig Nagl* zeigt Habermas zwar ein großes Interesse an den zentralen epistemologischen und ethisch-institutionspolitischen Gedankenfiguren des Pragmatismus, religionsphilosophisch beschränkt sich seine Rezeption des Pragmatismus allerdings darauf, dass er „die ‚semantischen Potentiale‘ der Religionen“ in Sicht hält und dabei jeden dogmatischen Atheismus verabschiedet“ (103). Zugleich hält Habermas „die *agnostische Option* am *Denkort* des Religiösen für die schlüssigste Konsequenz“ (ebd.). Weiterhin ist für Nagl an Habermas' Verständnis von Religion charakteristisch, dass er deren „opake[n] Glutkern“ für „philosophisch unartikulierbar“ hält, gleichzeitig aber dafür plädiert, die Philosophie solle den Faden einer dialogischen Beziehung zur Religion nicht abreißen lassen.

*Klaus Müller* verweist auf die Differenz von Jürgen Habermas und Dieter Henrich in der Deutung der philosophischen Theologie. Habermas kann sich eine solche „nur im Modus einer im Kern [...] opak bleibenden Mythologie denken, die gleichwohl dafür aufkommen könnte, das endgültige Scheitern des Projekts der ‚Aufklärung‘ zu verhindern“ (104). Henrich dagegen plädiert für einen Weg in Richtung monistischer All-Einheits-Theorie, der „geöffnet bleibt für eine Rezeption durch die theologische Denkform des Pantheismus“ (ebd.) und sich nach Müller nahelegt angesichts der „nicht mehr hintergehbaren Herausforderung, Gott so zu denken, dass er ‚zugleich persönlich und alles ist‘“ (119).

*Michael Reder* kritisiert in seinem Theorievergleich, der sich auf die (das Verhältnis von Religion und Gesellschaft betreffenden) Positionen von Rorty, Habermas und Derrida bezieht, bei Habermas zwei Engführungen. Erstens wendet er sich gegen dessen These, der Kern der Religion sei opak. Mit Hans Joas macht er hier geltend, für religiöse Menschen sei der Kern ihrer Auffassungen das subjektiv Evidenteste, was es gibt. Es opak zu nennen, sei eine reine Außenperspektive. Für Reder wird hieran deutlich, dass der politische Philosoph Habermas letztlich nicht an der Rekonstruktion einer religionsphilosophischen Innensicht des Phänomens Religion interessiert ist. Problematisch findet es Reder zweitens auch, dass Habermas Religion einzig als moralische Ressource versteht. Denn „ihre Funktion, einen Code für das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bereitzustellen [...] oder ihre kulturelle Funktion“ seien „ebenso wichtige Aspekte“ (141).

*Hans-Joachim Höhn* erinnert daran, dass Habermas neuerdings gegen alle Erwartungen einer religionslosen Zukunft dafür argumentiert habe, dass man sich künftig auf den Fortbestand religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen müsse. Habermas schränkt nach Höhn dieses Fortbestehen nicht auf folkloristische Bestände ein, sondern hält dieses auch für politisch und sozialetisch belangvoll, indem er darauf verweist, „dass ungeachtet zahlreicher Entmythologisierungswellen religiöse Sinnsysteme eine wichtige ‚vopolitische‘ Ressource eines liberalen Gemeinwesens bilden können“ (250). Gerade religiöse Weltbilder stünden nämlich „für ein Krisen- und Lebenswissen, das neu an Relevanz gewinnen kann“, sofern es gelinge, „seine Bedeutungspotentiale aus ihrer religiösen Codierung zu entbinden“ (251).

Angesichts der Tatsache, dass Rituale „zunehmend unter dem Gesichtspunkt von Strategien der symbolischen Konstruktion von Machtbeziehungen begriffen“ werden (270), betont *Florian Uhl* die Notwendigkeit einer philosophischen Ritualkritik. Sie darf seines Erachtens aber nicht „das aussichtslose Projekt der Abschaffung des Rituals [...] verfolgen“ (ebd.). Denn für die rituelle Praxis gelte „das Gleiche wie für die Religion als Ganze“ – dass nämlich ihr völliges Verschwinden „weder möglich noch wünschenswert“ (ebd.) ist. Habermas habe recht, wenn er davon ausgehe, die Philosophie könne die Religion nur als andere, gleichwohl zeitgenössische Gestalt des Geistes anerkennen, wenn sie dieses archaische Element des Ritus ernst nehme. Immerhin sei dieser „eine Quelle gesellschaftlicher Solidarität gewesen, für die weder die aufgeklärte Moral der gleichen Achtung für jeden noch die aristotelischen Güter- und Tugendethiken ein wirkliches motivationales Äquivalent liefern“ könnten (ebd.).

Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von *Franz Gruber*, der unter dem Stichwort „Habermas und die Theologie“ der Frage nach systematisch-theologischen Anknüpfungspunkten im Werk von Habermas nachgeht. Deshalb sei abschließend ausführlicher auf diesen Beitrag eingegangen. Gruber weist hier auf folgende Punkte hin: Erstens: Wenn Habermas der Religion anerkennend „semantisches Potenzial“ zuspricht, dann geschieht das „auf dem Hintergrund des Bewusstseins, dass eine normative Gesellschaftstheorie, die auf gewisse utopische Ressourcen angewiesen ist, die Bilder unverfälschten Lebens orientierend auf die moderne Kultur vorauswerfen“ (222). Eine solche funktionalistische Sichtweise von Religion ist nach Gruber zwar legitim, aber gleichwohl noch nicht hinreichend. Denn Religionen entwickelten ja „nicht nur semantische Potenziale für die Bewältigung von Kontingenzen“, sondern stellten auch „Geltungsansprüche auf, die – je entwickelter umso mehr – starke Wahrheits-, Gerechtigkeits- sowie Lebensführungskonzepte mit sich führen“ (223). – Zweitens: Émile Durkheim erkannte „in der Autorität des Sakralen die ursprünglichste Bindungskraft archaischer Gesellschaften, die auf rituellem Wege hergestellt und auf Dauer gestellt worden ist“ (ebd.). Aus der rituell und später kognitiv geeinten Glaubensgemeinschaft ist dann „eine diskursiv sich verständigende, säkulare Kommunikationsgemeinschaft geworden“ (ebd.). In diesem Prozess haben die Religionen ihre „weltbildgebende Funktion“ verloren und damit auch „ihre Wahrheitsautorität der Weltdeutung und theonomen Moralität eingebüßt“ (ebd.). Die „Rationalität“ des religiösen Glaubens bestimmt nicht mehr die Logik der Vergesellschaftung, sondern umgekehrt bestimmt die Logik kommunikativen Handelns „die Plausibilität religiöser, symbolisch gebundener Weltentwürfe“ (ebd.). – Drittens: Es gibt von Habermas Aussagen, die den Eindruck vermitteln, „als spräche er der religiösen Art von Transzendenz ein unverzichtbares Recht zu“ (224). Eine solche Aussage bedarf natürlich einer religionsphilosophischen Begründung, denn ansonsten bliebe der Status religiöser Transzendenz ungeklärt. Diesen Schritt aber tut Habermas „dezidiert nicht“ (ebd.). Ihm zufolge hat sich nämlich die Philosophie „nach der Metaphysik ins Wissenschaftssystem zurückgezogen“ und spielt gegenüber der Lebenswelt lediglich „eine Interpretierenrolle, die zwischen Expertenwissen und Alltagspraxis vermittelt und auf Deformationen aufmerksam macht“ (ebd.). Im Besitz einer affirmativen Theorie des richtigen Lebens befindet sie sich nicht mehr. Als Fazit bleibt, das wir uns „nicht mehr einer Transzendenz von außen auf philosophischem Wege *vergewissern* können“ (225). – Viertens: Das Ergebnis der neuzeitlichen Entwicklung sieht Habermas darin, dass „[...] der privilegierte Zugang

zu Wahrheit und Heilswissen in der Philosophie ‚deflationiert‘, d. h., „die Philosophie verliert ihre Sonderstellung und nimmt den Status eines Expertenwissens an, wenn gleich sie zum vortheoretischen Kontext der Lebenswelt, wo noch ein Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit geöffnet ist, einen besonderen Bezug hat“ (ebd.). Die „De-Transzendentalisierung philosophischen Denkens“ bedeutet für Habermas allerdings nicht „das Ende der Erfahrung von ‚Transzendenz‘ überhaupt“, sondern betrifft nur den Zugang „zu einer ‚Transzendenz von außen“ (225 f.). Im nachmetaphysischen Denken verliert zwar die Philosophie die Möglichkeit, religiöse Gehalte auf einen philosophischen Begriff zu bringen, doch die Möglichkeit des gegenseitigen Lernens und der Übersetzung in die säkulare Denkform ist damit nicht ausgeschlossen. – Fünftens: Nachdem „die scholastische Synthese unwiederbringlich zerbrochen“ ist, verarbeitet die Philosophie der Gegenwart als nachmetaphysische Philosophie „die Metaphysik als ihre eigene Denkgeschichte“ (227). Für das jüdisch-christliche Denken gilt: Diese „als ‚Offenbarung‘ und ‚Religion‘ auftretenden Lebens- und Denkformen“ stößt man heute „als etwas Fremdes ab“ (ebd.). Für Habermas bleibt die Religion mit dieser Abschiebung freilich auf eine andere Weise gegenwärtig als die verabschiedete Metaphysik. Der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen lasse sich zwar nicht mehr kitten. Und doch ändere sich die Perspektive, aus der das nachmetaphysische Denken der Religion begegne, sobald die säkulare Vernunft den gemeinsamen Ursprung von Philosophie und Religion aus der Weltbildrevolution der Achsenzeit ernst nehme. – Dieser „wechselseitige Überblick sowohl vonseiten der Theologie als auch vonseiten der Habermasschen Kommunikationstheorie“ (228) konfrontiert uns nach Gruber mit der Frage nach einer Vermittlung von kommunikativem Handeln und Glaubensbegründung. Wenn auch die „kommunikationstheoretische Linie in der Theologie“ diese Vermittlung für „möglich und legitim“ hält, räumt Gruber doch ein, dass ein solcher Ansatz „innertheologisch [...] umstritten“ ist (ebd.). Er erwähnt hier „die Renaissance transzendental-, subjekt- und freiheitsphilosophischer Begründungstheorien in der Fundamentaltheologie“ die „durch einen Sprung dieses des linguistic turns“ wieder den Versuch unternehmen, „Glaubensrede zu begründen“ (ebd.). Auf den aktuellen Richtungsstreit über Wege der Glaubensbegründung geht er aber nicht näher ein, sondern beschließt seine Überlegungen damit, „einige zentrale Aspekte der fundamentaltheologischen Glaubensbegründung im Konzept einer Theorie kommunikativen Handelns“ (ebd.) in gebündelter Weise zu benennen. H.-L. OLLIG SJ

HANSEN, SOLVEIG LENA: *Alterität als kulturelle Herausforderung des Klonens*. Eine Rekonstruktion bioethischer und literarischer Verhandlungen. Münster: mentis 2016. 378 S., ISBN 978-3-95743-048-9.

Zur Akkreszenz der Bioethik gehört, Analysen und Erfahrungen der Kulturwissenschaften einzubeziehen. Auf die kulturelle Wirklichkeit stoßen, die ethische Diskussion begleitet, heißt, auf das Nahfeld zu achten. Denn bioethische Problemstellungen erzeugen ein breites Echo, zu dem ethische Argumente ebenso gehören wie andere kulturell approbierte Modi der Reflexion, zum Beispiel Narrationen. Um ethisch erwägenswerte Optionen im kulturellen Nahfeld des Klonens geht es der hier vorzustellenden Studie, die argumentative Hintergründe dadurch aufklärt, als sie sich eine interdisziplinäre Inblicknahme der Klon-Debatte vornimmt und zur Literatur hin öffnet: „Das zentrale Anliegen der vorgeschlagenen Methode besteht darin, moralische Überzeugungen samt ihrer Vorannahmen kritisch zu rekonstruieren. Es geht darum, tieferliegende kulturelle und historische Bedingungen zu untersuchen, die als Bezugspunkte für das Backing von Argumenten dienen [...]“ (74). Zur Näherbestimmung wird nach der Relevanz von Alterität in den jeweiligen Diskussions- und Besprechungszusammenhängen gefragt, so dass mit dem Begriff der Alterität ein Bezugssystem eröffnet wird, das eine Neuformulierung der bisherigen Debatte animiert.

Verfolgt man die Analysen und Ergebnisse dieser „kulturwissenschaftlichen Bioethik“ (27), fällt zunächst ihr kritisches Potenzial auf: Gleich zu Beginn hebt Verf. in die Tatsache hervor, dass der Gesamtbereich der Stammzellforschung ethische Legitimität dadurch beansprucht, zukünftig Krankheiten heilen zu wollen, dies aber oft (noch)