

Zwischen Vernunftreligion und Existenztheologie:

Zum postsäkularen Denken von Jürgen Habermas

VON MICHAEL KÜHNLEIN

Gegen Ende der 80er-Jahre bekannte Habermas einmal freimütig, dass ihn die theologische Rezeption seines Werks „verlegen“ mache: „Ich bin nämlich mit der [...] Diskussion nicht wirklich vertraut und bewege mich ungern auf einem unzureichend rekognostizierten Gelände.“¹ Diese selbst eingestandene Verlegenheit war auf den Umstand zurückzuführen, dass sich Habermas in der damaligen Auseinandersetzung zunehmend mit religiösen, theologischen und religionsphilosophischen Überlegungen konfrontiert sah, deren inhaltlicher Bedeutungsüberschuss ihm zwar durchaus einleuchtete,² aber durch den methodischen Atheismus der kommunikativen Vernunft nicht angemessen versprachlicht werden konnte.³ Allerdings zeichnet sich bei Habermas seit einigen Jahren eine argumentative Trendwende ab: Angesichts der vitalen Dominanz der politischen Religionen einerseits⁴ und dem szientistischen Vormarsch eines naturalisierten Selbstverständnisses andererseits spricht Habermas zunehmend davon, dass sich „die Philosophie inhaltlichen Stellungnahmen nicht mehr entziehen“ könne; denn sobald unser ethisches Selbstverständnis als sprach- und handlungsbegabte Akteure insgesamt bedroht sei, stoße eine nachmetaphysische Vernunftkonzeption „an ihre Grenze“.⁵ Diese Einsicht in die immanenten Begrenzungen einer postmetaphysisch eingeübten Enthaltensamkeit, die „angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt“,⁶ bringt Habermas in der Folge dazu, seine methodisch auferlegte Zurückhaltung in Fragen der Religion aufzugeben. Nun ist es Habermas selbst, der sich lernbereit und offen gegenüber der religiösen Tradition zeigt und von sich aus das Gespräch mit den Theologen sucht.⁷

¹ J. Habermas, *Texte und Kontexte* (= TuK), Frankfurt am Main 1988, 127.

² So wies Habermas in früheren Diskussionen bereits auf die „metakommunikativen Qualitäten“ der religiösen Sprache hin; vgl. *H.-E. Bahr* (Hg.), *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt 1975, 29.

³ Zum theologisch-religiösen Sinnlosigkeitsverdikt des nachmetaphysischen Denkens vgl. J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1981, 29f.

⁴ J. Habermas, *Glauben und Wissen* (= GuW), Frankfurt am Main 2001, 12–15.

⁵ J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (= ZmN), Frankfurt am Main 2001, 27.

⁶ GuW, 23.

⁷ Vgl. exemplarisch: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Einleitung zu einer Diskussion mit dem damaligen Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger), in: *Information Philosophie*, Oktober 2004, 7–15; *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (= NuR), Frankfurt am Main 2005; vgl. ebenso die Replik von Habermas in: *R. Langthaler und H. Nagl-Docekal* (Hgg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit J. Habermas* (= GW), Wien 2007, 366–414.

Das von Habermas signalisierte Interesse am Traditionsbestand des Guten spiegelt allerdings keinen grundsätzlichen Wandel im religiösen Selbstverständnis des Autors wider, sondern es reflektiert vielmehr dessen innere Distanznahme gegenüber den Selbstgenügsamkeitsansprüchen der autochthonen Moderne, welche Habermas' Vernunftprognose mit Sorge und Skepsis erfüllen. Er bezweifelt nämlich, dass „die geistigen Potentiale und gesellschaftlichen Dynamiken, die eine global gewordene Moderne *aus sich selbst heraus* aufbieten kann“, im Endeffekt „stark genug“ seien, „um ihre selbstdestruktiven Tendenzen, in erster Linie die Zerstörung ihres eigenen normativen Gehaltes, aufzuhalten“. Diese Bedenken an der (vermeintlichen) Rationalität des Rationalisierungsprozesses sind nach Habermas' eigenem Bekunden in den letzten Jahren „stärker geworden“.⁸ Folgerichtig hat sich auch nicht so sehr Habermas' Blick auf die Religion und deren Motive geändert (zumal ihre Anfälligkeit für politische Instrumentalisierungen ihn nach wie vor schreckt⁹), sondern seine Zweifel an der allein legitimitätsverbürgenden Kraft einer Theorie des kommunikativen Handelns haben zugenommen. So muss er konstatieren, dass eine methodisch von allen Inhalten gereinigte Vernunftkonzeption mehr oder weniger hilflos den Verdinglichungstendenzen systemisch entfesselter Imperative gegenübersteht:

Die Sprache des Marktes dringt heute in alle Poren ein und preßt alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigenen Präferenzen. Das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird, geht aber in den Begriffen des Vertrages, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung nicht auf.¹⁰

So ist es also gerade das Unvermögen der Vernunft, die desintegrativen Folgekosten gesellschaftlicher Ausdifferenzierung über normative Prozesse der Selbststeuerung regulieren zu können, welche Habermas in der Folge dazu bringt, das nachmetaphysische Verhältnis von Religion und Philosophie als entscheidend für die Entwicklung der Moderne anzusehen. Von einer speziellen religiösen Wende im Alterswerk von Habermas, wie sie einige Interpreten bereitwillig zu unterstellen scheinen,¹¹ kann daher keine Rede sein;

⁸ Alle Zitate: GW, 393; vgl. auch die diesbezüglich klaren Analysen von *H.-L. Ollig*, Habermas im Religionsdiskurs, in: ThPh 83 (2008), 410–425; insbes. 410f.; und *B. Irlenborn*, Religion und Vernunft. Zur Bedeutung des christlichen Glaubens bei J. Habermas, in: FZPhTh 55 (2008), 334–344.

⁹ Vgl. GW, 393.

¹⁰ GuW, 23. Habermas' Beeinflussung durch die messianische Geschichtsphilosophie Walter Benjamins wird hier spürbar; vgl. dazu *M. Kühnlein*, Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung? Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von J. Habermas, in: ThPh 71 (1996), 390–409.

¹¹ Vgl. etwa *S. Maly*, Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von J. Habermas, in: ThPh 80 (2005), 546–563; *A. Trautsch*, Glauben und Wissen. J. Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion, in: PhJ 111 (2004), 180–198; *M. Cooke*, Die Stellung der Religion bei J. Habermas, in: *K. Dethloff [u.a.]*, Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen, Berlin 2002, 99–120.

vielmehr knüpft Habermas an bestehende Überlegungen an, um diesen im Lichte einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit der anthropozentrischen Vernunft einen neuen Akzent zu geben.¹²

Diese einleitenden Bemerkungen sind erforderlich, um die Motive zu verstehen, die Habermas dazu bewegen, sich in der Sache gegenüber der Religion nunmehr kooperativ zu zeigen; denn anders als in früheren Jahren nimmt Habermas in der Religionsfrage nicht mehr nur einseitig auf die sprachkritischen Grenzen des Glaubens Bezug, sondern in Auseinandersetzung mit der religiösen Überlieferung versichert sich Habermas nun seinerseits auch der reflexiven Grenzen des Wissens. Mit anderen Worten: Er begriff die kommunikative Moderne als einen Ort, der Religion und Vernunft in „komplementäre Lernprozesse“ versetzt.¹³ Ein solcher Dialog ist nach Habermas allerdings von starken Voraussetzungen und kognitiven Adaptionsleistungen geprägt, die beide Seiten erfüllen müssen: Zum einen ergeht an die Religion die Aufforderung, sich auf den Prozess der Ausdifferenzierung reflexiv einzustellen;¹⁴ zum anderen hat aber auch das postmetaphysische Denken nach Habermas eine selbstkritische Haltung gegenüber den immanenten Verhärtungen des säkularen Vernunftstrebens zu bewahren – freilich unter methodischer Beachtung der Grenze zwischen Glauben und Wissen.¹⁵

Dies erklärt auch, warum Habermas in der Behandlung von religionsphilosophischen Fragen die Rolle des beobachtenden Agnostikers nicht gegen die des existenziell Betroffenen eintauschen will. Denn die Problematisierung der säkularen Vernunftthybris bleibt bei ihm kontextuell auf einen Beitrag zur Klärung des nachmetaphysischen Selbstverständnisses der Moderne bezogen. Ihm geht es also nicht um die definitorische Festlegung des Glaubensinhaltes; eher ist Habermas daran gelegen, die semantischen Potenziale einer dem nachmetaphysischen Denken „äußerlich *bleibenden* Religion“ in die Überzeugungskraft philosophischer Übersetzungen einfließen zu lassen,¹⁶ um auf diese Weise der Selbstvergessenheit einer vollständig

¹² Vgl. J. Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (= Bdf), in dem gleichnamigen Sammelband von M. Reder und J. Schmidt (Hgg.), Frankfurt am Main 2008, 26–36; hier: 27; vgl. auch die Replik von Habermas am gleichen Ort (94–107).

¹³ NuR, 146.

¹⁴ Habermas selbst spricht hier auch von „einer dreifachen Reflexion der Gläubigen auf ihre Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft: Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen“: GuW, 14 (vgl. auch: Bdf, 27 und NuR, 10, 43).

¹⁵ Vgl. NuR, 147.

¹⁶ Vgl. GW, 397. Allerdings gibt Habermas auch deutlich zu verstehen, dass „es ein unabgeholtenes semantisches Potential [...] nur in Traditionen geben“ kann, „deren mythischer Kern zwar durch den kognitiven Schub der Achsenzeit in ein Transzendenzdenken transformiert worden, aber in der Durchlaufbeschleunigung moderner Lebensverhältnisse noch nicht ganz weggeschmolzen ist“. Synkretistischen Formen des Religiösen billigt er hingegen keinen internen Rationalisierungsgrad zu: „[...] ich vermag nicht zu sehen, welche Bedeutung religiöse Bewegungen, die sich von den kognitiven Errungenschaften der Moderne abkoppeln, für deren säkulares Selbstverständnis haben könnten“: Bdf, 101.

naturalisierten und säkularisierten Vernunftkonzeption entgegenzuwirken.¹⁷

1. Säkularisierung und Selbstkritik

Die Bereitwilligkeit von Habermas, sich näher auf die Religion einzulassen, führt ihn in der Folge zu einer stärker historisch-hermeneutisch und weniger geltungstheoretisch akzentuierten Theorie des nachmetaphysischen Denkens. Habermas' wenige Hinweise auf den reflexiven Schub der den Mythos logifizierenden Weltbildrevolution der Achsenzeit sollen hier genügen.¹⁸ Denn neben der offensichtlichen Historisierung ‚unserer‘ Vernunft interessiert aus systematischer Sicht vor allem der damit einhergehende Synergieeffekt zwischen nachmetaphysischem Denken und religiöser Tradition. Die von Habermas als komplementär bewerteten philosophischen und religiösen Lernprozesse der Moderne lassen nämlich – im Gegensatz zu früheren Überlegungen – eine einfache Abgrenzung der kommunikativen Vernunft von der Religion nicht mehr zu;¹⁹ an ihre Stelle tritt bei Habermas eine – wie ich es nennen möchte – Strategie der doppelten Abgrenzung. Nachmetaphysisch denkt nun der, der sich nicht nur in kritischer Absicht eines religiösen Wahrheitsanspruchs enthält, sondern der sich zugleich auch *selbstkritisch* gegenüber den naturalistischen Umdeutungsversuchen unseres praktischen Selbstverständnisses zeigt. In diesem Sinne muss die säkulare Mehrheit dem Einspruch der Gläubigen nicht nur Gehör schenken, sondern sie muss „diesen Einspruch als eine Art aufschiebendes Veto betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen“ kann.²⁰ Schließlich ist Habermas davon überzeugt, dass die säkulare Vernunft ein solches reflektiertes „Selbstverständnis ohne Beeinträchtigung ihrer Autonomie auch dann ausbilden“ kann, „wenn sie sich die Religion nicht als eine inferiore Gestalt des Geistes einverleibt“. Freilich muss sie dies in letzter Konsequenz „als Ergebnis eines Lernprozesses zu begreifen suchen“.²¹

¹⁷ Vgl. Bdf, 200. Insofern ist Habermas' Hinwendung zur Religion im postsäkularen Sinne gerade „nicht von religionsphilosophischer Art“; vgl. GW, 367.

¹⁸ Vgl. ebd. 28 f. und 100 f. Im weiteren Zusammenhang verteidigt Habermas deshalb auch explizit „Hegels These, dass die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. 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“: NuR, 12f. (auch 115 und 149); zu den komplizierten Erbschaftsverhältnissen zwischen Begriffen griechischer, römischer und jüdisch-christlicher Herkunft vgl. auch die ausführlichen Darlegungen von H. Brunkhorst, *Solidarität*, Frankfurt am Main 2002, 40–78.

¹⁹ Nachmetaphysisches Denken im Sinne der einfachen Abgrenzung vollzieht sich bei Habermas wesentlich als Sinnkritik, die eine Ablösung der Religion durch die Philosophie betreibt; vgl. dazu kritisch: *Kühnlein*, *Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?*, 390–397.

²⁰ GuW, 22. Zu den nicht substituierbaren Lerneffekten des Religiösen vgl. auch M. Haus, *Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie*, in: M. Minkenburg und U. Willems (Hgg.), *Politik und Religion*, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33 (2002), 45–67, hier: 55 f.

²¹ Bdf, 104 f.

Dieser Lernprozess führt bei Habermas in der Folge zu einer umfassenden Revision der Säkularisierungsthese, denn das von ihm favorisierte Komplementaritätsmodell emanzipiert sich gleichermaßen sowohl von fortschrittsoptimistischen als auch von verfallstheoretischen Deutungen des innerweltlichen Profanisierungsgeschehens. Er leitet damit einen gesellschaftstheoretischen Perspektivenwechsel ein, der die Modernität von postsäkularen Gesellschaften an ihrer Fähigkeit bemisst, „sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“ epistemisch einstellen zu können.²² Als Beschreibung der sozialen Tatsache, dass die Prozesse der gesellschaftlichen Modernisierung Religion nicht sprachkritisch bereinigt, sondern vielmehr zur Entstehung von neuen (außerinstitutionellen beziehungsweise individuellen) Expressionsformen des Religiösen beigetragen haben, ist diese Aussage von Habermas soziologisch unstrittig.²³ Sie hat dennoch große Aufmerksamkeit auf sich gezogen, weil Habermas hier von seinem früheren Versprachlichungsimperativ gegenüber der Autorität des Heiligen abzurücken scheint: „Post-säkular‘ drückt dann“ in den Worten des Soziologen Hans Joas „nicht eine plötzliche Zunahme an Religiosität nach ihrer epochalen Abnahme aus – sondern eher einen Bewußtseinswandel derer, die sich berechtigt gefühlt hatten, die Religionen als moribund zu betrachten.“²⁴

Der Begriff des postsäkularen Denkens signalisiert aber nicht nur eine Zäsur in Habermas' eigener Theorie der kommunikativen Rationalität, sondern ihm korrespondiert auch ein kritisch-normativer Befund, nämlich der von der „entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft“.²⁵ Diese Formulierung ist indes von schillernder Zweideutigkeit, weil sie neben Habermas' berechtigter Sorge über die zunehmende Bürokratisierung und Monetarisierung unserer Verständigungsverhältnisse auch einen immanenten Zweifel an der Selbstgenügsamkeit der säkularen Vernunft zum Ausdruck bringt: Wie sonst kann eine in sich vernünftige Moderne entgleisen, wenn die Reproduktion ihrer säkularen Normbestände nicht eben doch sittliche Mängel

²² Vgl. GuW, 13. – Zur theologischen und sozialetischen Rezeption dieses Begriffs vgl. die neueren Arbeiten von *H.-J. Höhn*, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007; und *A. Bohmeyer*, *Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung*, Münster 2006.

²³ Der amerikanische Soziologe Peter L. Berger spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „Desäkularisierung der Welt“. Vgl. *P. L. Berger* (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D. C. 1999, 1–18.

²⁴ *H. Joas*, *Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas*, in: *Ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i.Br. 2004, 122–128; hier: 124.

²⁵ Darunter versteht Habermas „die Verwandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten“. Mit Sorge betrachtet er deshalb das „Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität“ durch die entfesselten Produktivkräfte globalisierter Märkte und den „entmutigenden Funktionsverlust einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung“. Alle Zitate: NuR, 112.

aufweist?²⁶ Insofern ist die Skepsis von Habermas, „*ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird*“ [Hervorhebung von M. K.], an diesem Punkt durchaus angebracht.²⁷

Allerdings berührt Habermas damit Dimensionen der Vernunftkritik, die sich sprachpragmatisch nicht mehr adäquat abbilden lassen. Ohnehin scheint sich mit der Formulierung von einer entgleisenden Modernisierung beziehungsweise Säkularisierung (Habermas benutzt die Ausdrücke, soweit ich das überblicke, nahezu äquivalent) auch das kontrafaktische Vertrauen in die werterzeugenden und solidaritätserschließenden Produktivkräfte der Kommunikation langsam erschöpft zu haben; nicht umsonst betont Habermas deshalb die „*konservativ*“ [Hervorhebung von M. K.] gewordenen Prämissen der postsäkularen Argumentation, welche die Intention verfolgen, „mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen“. Dieser konservative Ansatz beschränkt sich in der Folge aber nicht nur auf die Anerkennung des funktionalen Beitrags der Religion zur Bereitstellung und Reproduktion von soziomoralisch wünschenswerten Einstellungen und Haltungen, sondern er spiegelt darüber hinaus auch „eine normative Einsicht“ wider,²⁸ welche die postsäkularisierte Philosophie dazu zwingt, Religion „gleichsam von innen“ heraus „als eine *kognitive Herausforderung* ernst“ zu nehmen:²⁹

Das Motiv meiner Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen ist der Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren. Mit dem Vernunftdefätismus, der uns heute sowohl in der postmodernen Zuspitzung der ‚Dialektik der Aufklärung‘ wie im wissenschaftsgläubigen Naturalismus begegnet, kann das nachmetaphysische Denken alleine fertig werden. Anders verhält es sich mit einer praktischen Vernunft, die ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten. [...] Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Nun freilich nicht mehr in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme,

²⁶ Habermas verweist hier allenfalls auf „externe“ Faktoren, die zu einer Destabilisierung des Selbst in kognitiver oder motivationaler Hinsicht führen können: „Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürrisch machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist“; vgl. NuR, 111 f. Zu dieser Bestandsaufnahme vgl. auch: D. Horster, Jürgen Habermas und der Papst. Glaube und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat, Bielefeld 2006, 49; A. Kissler, Der deutsche Papst. Benedikt XVI und seine schwierige Heimat, Freiburg i.Br. 2005, 152.

²⁷ Vgl. NuR, 113. Allerdings will Habermas diese Einlassung nicht *in toto* vernunftkritisch gedeutet wissen, sondern er behandelt sie als eine offene empirische Fragestellung; nach wie vor lehnt er eine religiös motivierte Selbstversöhnung der Moderne harsch ab. Vgl. auch das Gespräch von Habermas mit M. Funken mit dem beziehungsreichen Titel: Ich bin alt, aber nicht fromm geworden, in: M. Funken (Hg.), Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen, Darmstadt 2008, 181–190; dazu neuerdings: E. Arens, Alt, aber nicht fromm! Jürgen Habermas und seine neuen Verehrer, in: HerKorr 63 (2009), 79–83.

²⁸ Alle Zitate: NuR, 116.

²⁹ Ebd. 113.

sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.³⁰

2. Defätismus und Religion

Der Eindruck, dass die vollständig säkularisierten und methodisch gereinigten Kommunikativkräfte der Vernunft mit ihren rational erzeugten Konsensverfahren unter Bedingungen einer moralisch entgleitenden Moderne bestenfalls nur schwach motivierend sind, veranlasst Habermas in der Folge, „nach den Quellen stärkerer Motivation zur Moral und intensiverer Bindung der Menschen“ zu fragen;³¹ denn in seinen Augen kann sich „die reine praktische Vernunft“ längstens nicht mehr gewiss sein,

allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren.³²

Damit kommt die Frage nach dem existenziellen Sinn unseres Moralisch-Seins bei Habermas wieder zu Ehren – und das stellt in der Tat eine erstaunliche Revision seiner ursprünglichen Argumentation dar –, hatte er doch in früheren Jahren stets erkennen lassen, dass eine Moraltheorie, die nachmetaphysisch gedacht wird, keine *vor*-philosophischen Antworten auf Fragen des guten Lebens suggerieren darf.³³ Doch unter dem Eindruck, dass die säkularistischen Modernisierungsprozesse auch entgleiten können, erschließt Habermas in der religiösen Semantik verstärkt eine Argumentationsquelle, die die Vernunft gegen den ihr innewohnenden Defätismus zu mobilisieren vermag.³⁴ Habermas sieht also die Moderne von der Religion insofern herausgefordert, als sie ein Bewusstsein für Versagtes beziehungsweise ein Bewusstsein für etwas der Vernunft Fehlendes wachhält. Darunter versteht Habermas eine besondere Artikulationskraft der religiösen Tradition

für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens. Im Gegensatz zur ethischen 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 als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchsta-

³⁰ Bdf, 30 und GuW, 29.

³¹ Joas, Religion post-säkular?, 124.

³² NuR, 218.

³³ Vgl. J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 29, 184f.

³⁴ Welche Auswirkung diese Anbindung der kommunikativen Rationalitätstheorie an eine historisch-hermeneutische Gütertheorie starker Wertungen à la Taylor gerade in Bezug auf den von Habermas vehement verteidigten Primat des Richtigen hat, wird leider von ihm nicht weiter diskutiert. Grundsätzlich ist es dennoch sehr erstaunlich, welche Affinitäten ein postsäkulares Religionsverständnis mit der religiösen Gütertheorie von Taylor gerade in Bezug auf die vorgestellte Überwindung der Sozialpathologien der Moderne aufweist. Vgl. dazu auch M. Kühnlein, Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor, Tübingen 2008; ders., Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung: Charles Taylors theistische Freiheitsethik, in: ThPh 80 (2005), 176–200.

biert und hermeneutisch wach gehalten worden. [...] – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.³⁵

Indem Habermas sich solchermaßen von der Religion beeindruckt zeigt, beansprucht er für sie auch einen positiven Stellenwert in der Moderne. Ein solcher muss aber erst historisch-hermeneutisch neu erschlossen werden, und so stellt er der entgleisenden Modernisierung sein Konzept der „rettenden“ Säkularisierung gegenüber, um „das Bewusstsein der postsäkularen Gesellschaft für das Unabgegoltene in den religiösen Menschheitsüberlieferungen“ zu schärfen. In dieser Hinsicht übernimmt nach Habermas die Säkularisierung in postsäkularen Gesellschaften „weniger die Funktion eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als die eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt“.³⁶ Der grundlegende Unterschied dabei ist der, dass sich im ersten Fall die Vernünftigkeit der Moderne an ihrer Profanisierungskraft bemisst, während im zweiten Fall das Kriterium der Vernünftigkeit selbstreflexiv auf das säkularistische Selbstverständnis bezogen bleibt; im ersten Fall wird Religion eliminiert, im zweiten Fall hingegen soll die religiöse Semantik in das Vernunftuniversum begründender Rede überführt werden, um solchermaßen übersetzt die Anthropozentrismen der modernen Gesellschaft kritisch zu hinterfragen.³⁷

Eine solche rettende Übersetzung zehrt jedoch den religiösen Eigensinn nicht auf; dieser bleibt vielmehr in allen Übersetzungsleistungen als widerständiges und opakes Moment kommunikativer Unverrechenbarkeit erhalten. Eine postsäkularisierte Vernunft denkt somit nach Habermas deshalb nicht streng säkularistisch, weil sie den Bedeutungsüberschuss der Religion nie zur Gänze in die Bezirke begründender Rede einholen kann; gleichwohl kann sich die praktische Vernunft dem unaufhörlichen Stimulus ihrer Quellen auch nicht entziehen, so dass sie immerfort daran erinnert wird, die Bilder und Vorstellungen der religiösen Tradition in propositionale Argumente zu übersetzen, um die normativen Motivlagen der moralischen und politischen Diskurse der Gegenwart selbstkritisch zu bereichern: „Darin spiegelt sich das Unabgeschlossene der Auseinandersetzung einer [...] lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen.“³⁸

³⁵ Alle Zitate: NuR, 137 und 115; vgl. auch Bdf, 26 und TuK, 141. – Norbert Brieskorn weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass das Fehlen im Sinne einer *privatio* zu deuten ist: „Es fehlt der Vernunft etwas, das sie haben könnte, jedoch entbehrt und schmerzlich vermisst. Ihr geht ab, was zu ihr gehört und sie ausmacht.“ Vgl. N. Brieskorn, „Vom Versuch, eine Beziehung wieder bewußtzumachen“, in: Bdf, 37–50; hier: 39.

³⁶ Alle Zitate: Ebd.

³⁷ Als Beispiel für eine „rettende Formulierung“ führt Habermas in der Auseinandersetzung mit den biowissenschaftlichen Designvorstellungen die Übersetzbarkeit der Gottesebenbildlichkeit in die Sprache des unbedingten Respekts vor der Unverrechenbarkeit der menschlichen Würde an. Vgl. GuW, 29 f.; und NuR, 115 f.

³⁸ Alle Zitate: Bdf, 29; vgl. auch GuW, 29 und NuR, 115 und 150, wo er von dem „opaken“ und „kognitiv undurchdringlichen Kern“ der religiösen Erfahrung spricht, den das reflexive Denken

So sehr es nun zu begrüßen ist, dass Habermas im Verlauf seiner Argumentation zu einem differenzierten Rationalisierungsverstehen zurückzufinden scheint, das nicht nur auf kommunikative Eliminierung, sondern eben auch auf Urbanisierung des religiösen Erbes abzielt, so darf eines gleichwohl nicht vergessen werden: Es ist weniger die stupende Insistenz der Religion unter Bedingungen der Säkularität als vielmehr die drohende „Perspektivlosigkeit“³⁹ einer praktischen Vernunft, die angesichts der instrumentellen Beschleunigungskraft der Moderne nur noch die formale Maniertheit eines sich ans Prozedurale klammernden Denkens entgegenzusetzen hat, welche Habermas zu einem Umdenken in der Sache zwingt. Nicht die Stärke der Religion, sondern die Schwäche der Vernunft ist es, die ihn schließlich davon überzeugt, die Säkularisierungskosten paritätisch zu verteilen.⁴⁰

3. Vernunftreligion und Existenztheologie

Dieser Befund einer defätistischen Vernunftentwicklung lässt den Transformationsbedarf einer postsäkularen Theorie der Moderne natürlich ansteigen; und es überrascht auch nicht, dass diese Theorie bei Kant und Kierkegaard *gleichermaßen* fündig wird.⁴¹ Denn über alle inhaltlichen und methodischen Unterschiede hinweg eint doch beide Denker das Bewusstsein von der Endlichkeit der autonomen Vernunft – entweder in Form einer transzendentalen Selbstkritik (Kant)⁴² oder in Form einer Phänomenologie der Verzweiflung (Kierkegaard).⁴³ Dieses Wissen um das Scheitern der

bestenfalls umkreisen, aber gedanklich nie einholen könne: „Dieser Kern bleibt dem diskursiven Denken [...] abgründig fremd.“ Aus diesem Grund hält Habermas auch daran fest, dass „die Gehalte, die sich die Vernunft durch Übersetzung aneignet“, „dem Glauben nicht verloren gehen müssen“: NuR, 149.

³⁹ ZmN, 37.

⁴⁰ Insofern halte ich auch den an Habermas adressierten Vorwurf der religiösen „Ghettoisierung“ für inhaltlich überzogen. Gerade dessen Rede von der Halbierung der Säkularisierungslasten und die darin implizierte gegenseitige Lernbereitschaft von Religion und Philosophie wirkt der Ausbildung von kommunikationsresistenten Verweigerungsformen von Transzendenz unter dem Signum des kognitiven Eigensinns entgegen. Anders hingegen urteilt *M. Lutz-Bachmann*, Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion. Überlegungen zur Rolle der Religion in der politischen Demokratie im Anschluss an J. Rawls und J. Habermas, in: PhJ 114 (2007), 3–21; hier: 18.

⁴¹ Vgl. NuR, 216–238 (Kant) und 244–247 (Kierkegaard).

⁴² Schnädelbach spricht hier auch zu Recht von einem „Kapitel negativer Metaphysik“ bei Kant: „In Kants Lehre vom ‚höchsten Gut‘ [...] wird die Einsicht ausgedrückt, daß die vollständige Realisierung des guten Willens noch nicht das gute Leben wäre; die Struktur der Welt muß auch noch zur Realität passen, damit aus der Glückswürdigkeit wirklich die Glückseligkeit folgen kann. ‚Ding an sich‘ und das ‚höchste Gut‘ sind bei Kant Grenzbegriffe der theoretischen und praktischen Philosophie, die auf etwas jenseits der Grenzen unserer theoretischen und praktischen Diskurse verweisen, das in ihnen selbst nicht ausdrückbar ist, von dem sie aber gleichwohl wie unsere Praxis in ihrem Gelingen abhängen.“ Vgl. *H. Schnädelbach*, Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt am Main 1987, 172.

⁴³ Vgl. *S. Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode; herausgegeben von *L. Richter*, Frankfurt am Main 21986.; zur postsäkularen Inanspruchnahme von Kierkegaard vgl. auch *M. Knapp*, Religion – Säkularisierung – postsäkulare Gesellschaft: Zur anthropologischen Übersetzbarkeit religiöser

praktischen Vernunft bei ihren Versuchen einer rein immanenten Ausbalancierung des Selbst inkorporiert der menschlichen Freiheit jene Momente von praktischer Entfremdung und ethischer Verzweiflung, die in ihrer existenziellen Unverrechenbarkeit über jedes atomistische Unabhängigkeits- und Selbstgenügsamkeitsdenken hinausweisen. Während Kant aber noch versucht, die schroffe Nichtidentität von Glück und Moral durch eine postulatorische Erweiterung seines Vernunftbegriffs abzuschwächen, schlägt Kierkegaard den umgekehrten Weg ein, indem er den latenten Anthropozentrismus der transzendentalen Vernunftkonzeption von der Paradoxalität des Glaubensexistenzials her unterläuft. Im ersten Fall zieht also die Vernunft der Religion noch enge Grenzen; im zweiten Fall hingegen setzt Religion Vernunft außer Kraft.⁴⁴

Auf diese historisch-hermeneutischen Befunde einer modernen Krankheit zum Tode, ausgelöst durch die „Aufzehrung“ der kommunikativen Rationalität „durch die Imperative formal organisierter Handlungssysteme“,⁴⁵ reagiert Habermas nun seinerseits mit einer postsäkularen Revision des Säkularisierungstheorems, welche die Lernbereitschaft der Vernunft gegenüber der religiös-existenziellen Dimension des Guten aufzeigen soll. Allerdings wird hier zugleich auch der Abstand spürbar, den eine postsäkulare Theorie der Moderne von vernunftreligiösen oder existenztheologischen Aspirationen doch trennt. Habermas teilt zwar die Skepsis von Kant und Kierkegaard hinsichtlich des Selbstgenügsamkeitsanspruchs der Vernunft, doch er eignet sich *nicht* deren Argumente zur Behebung der gegenwärtigen Vernunftkrise, bestehend aus Entfremdung und Verzweiflung, an.⁴⁶ Diagnose und Therapie sind für Habermas nämlich keineswegs historisch-hermeneutisch miteinander verzahnt. Das wiederum hängt mit der Art seiner Beschäftigung mit religionsphilosophischen Fragestellungen zusammen:

Mir geht es nicht darum, religiöse Rede und Erfahrung auf einen angemessenen philosophischen Begriff zu bringen. Ebenso wenig leitet mich die Absicht, eine begründende Kontinuität zwischen Glaubensüberzeugungen der christlichen Lehre und zeitgenössischen philosophischen Diskursen herzustellen.

Bestenfalls kommen ihm, wie er schreibt, solche Argumentationen wie die von Kant und Kierkegaard (aber auch von Hegel, Schleiermacher, Barth, Bultmann und Jaspers) „*entgegen* [Hervorhebung von M. K.]: Auf diese

Gehalte, in: W. Schweidler (Hg.), Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung, Freiburg i.Br. und München 2007, 221–229; besonders 224–227.

⁴⁴ Vgl. auch NuR, 244.

⁴⁵ P. Reemtsma, Laudatio, in: GuW, 33–57; hier: 51.

⁴⁶ Religionsphilosophisch beschäftigt sich Habermas deshalb auch *nicht* mit den einzelnen Argumenten zur Überwindung des Vernunftdefätismus; ob man nämlich der Religion enge Grenzen setzt (der Vorschlag Kants) oder aber der Vernunft (der Vorschlag Kierkegaards) – beide Argumentationsweisen hängen in den Augen von Habermas schlussendlich mit metaphysischen Prämissen zusammen, von denen sich eine nachmetaphysische Theorie des Denkens in emanzipatorisch-kritischer Absicht bereits verabschiedet hat. Vgl. NuR, 216–247.

Weise trifft man sich in dem gemeinsamen Interesse an strittigen Erbschaftsverhältnissen von Glauben und Wissen.“⁴⁷

Der methodische Atheismus von Habermas' Denken vermeidet somit die Gefahr, dass unter dem Eindruck einer aus dem Inneren der Moderne selbst stammenden Bedrohung das postsäkulare Denken die Gestalt einer verdeckten oder sogar offenen religiösen Konterrevolution annimmt. Insofern wird auf Grund eigener theoriestrategischer Voraussetzungen sehr schnell klar, dass Habermas auf der religionsphilosophischen Ebene *keinen* direkten inhaltlichen Anschluss an Kant und Kierkegaard sucht: Weder geht es ihm um eine postsäkulare Transformation der kantischen Postulatenlehre (die er im Prinzip für gescheitert hält⁴⁸) noch um die vernunftkritisch auf die Spitze getriebene Ironisierung von transzendental-uneigentlichen Selbstverhältnissen und deren paradoxaler Glaubensflucht unter pluralistischen Bedingungen der Moderne.⁴⁹ Weitaus mehr will er sich das hermeneutische Gespür für die Verhärtungen eines exklusivistischen Selbstverständnisses bewahren, ohne die reflexiven Errungenschaften autonomer Subjektivität preisgeben zu müssen.

Die Konzeption eines postsäkularen Denkens hält somit sowohl rigide Vernunftauffassungen als auch schwärmerische Eskapismen gleichermaßen auf Abstand. Sie ist dazu im Stande, weil sie ihre Durchlässigkeit gegenüber den Traditionen des Guten nicht als existenziellen Nachvollzug der diese Sichtweisen zu Grunde liegenden Innenperspektiven interpretiert, sondern ihnen gleichsam katalysatorisch und transformierend die Übersetzungsmedien der Philosophie vorschaltet. Das erfordert einen Reflexionsabstand, der es nicht mehr erlaubt, sich kritiklos auf traditionelle Antworten des Guten einzulassen;⁵⁰ gleichwohl verändert sich im Durchgang dieser Kritik

⁴⁷ Alle Zitate: GW, 367; die religionsphilosophische Enthaltsamkeit des postsäkularen Denkens übersieht auch C. Böhr, Ein Bewusstsein von dem, was trägt. Das postmetaphysische Argument und die metaphysische Reflexion: Zur Antwort von Jürgen Habermas auf die Regensburger Rede, in: *Schweidler* (Hg.), Postsäkulare Gesellschaft, 94–114.

⁴⁸ „Eine deontologisch begründete Ethik, die alles moralische Handeln als ein Handeln unter moralisch gerechtfertigten Normen begreift, kann die Selbstbindung des autonomen Willens an moralische Einsichten nicht noch einmal einem Zweck unterstellen“: NuR, 227; zur Kritik an Habermas' Kant-Adaption vgl. die Aufsätze von C. Danz, R. Langthaler und H. Nagl-Docekal in: GW, 9–119.

⁴⁹ So heißt es bei Habermas in seiner Kierkegaard-Kritik apodiktisch: „Für das, was Kierkegaard in seiner Genese durchsichtig machen will, steht die Validierung noch aus.“ Vgl. *ders.*, Kommunikative Freiheit und negative Theologie (= FnT), in: *E. Angehrn [u.a.]* (Hgg.), Dialektischer Negativismus, Frankfurt am Main 1992, 15–34, hier: 29.

⁵⁰ Insofern trägt auch Thomalla eine falsche Fragestellung an das postsäkulare Denken von Habermas heran, wenn er meint, die Grenzen der habermasschen Religionsphilosophie mit deren „Außenperspektive“ identifizieren zu können; denn für Habermas stellt sich aus seinem methodischen Atheismus heraus eben *nicht* die Frage, ob ein postsäkulares Religionsverständnis dem religiös-existenziellen Eigensinn eines gelebten Glaubens gerecht werden kann. Postsäkularität impliziert vielmehr analytisch Abstand von der habitualisierten Glaubenspraxis. Das übersieht K. Thomalla, Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie, in: *W. Schweidler* (Hg.), Postsäkulare Gesellschaft, 115–147, besonders 138–140; vgl. *ders.*, Habermas und die Religion, in: *Information Philosophie* 2 (2009), 30–35.

aber auch die Vernunft insofern selbst, als sie keine rationalitätstheoretisch verbrämte Abschottung gegenüber ihren eigenen anthropozentrischen Fliehkräften mehr betreiben kann. In diesem Sinne wenigstens erweist sich die Konzeption einer lernbereiten Vernunft als angemessene postsäkulare Übersetzung und Weiterentwicklung jenes nachmetaphysischen Gerechtigkeitsdiskurses, der vor einigen Jahren noch meinte, die Frage nach der Relevanz des Guten allein *a priori*, d. h. nach rein formalpragmatischen Gesichtspunkten entscheiden zu können.

Im Folgenden werde ich meine weiteren Überlegungen zum Thema in insgesamt drei Schritten gliedern: In den ersten beiden Abschnitten geht es um die Erschließung der vernunftreligiösen und existenztheologischen Dimension der postsäkularen Vernunftgeschichte unter dem Aspekt der komplementären Lernbereitschaft; abschließend diskutiere ich die Auswirkungen dieses postsäkularen Aufklärungsbegriffs auf eine desengagierte, unsituierte und neutrale Vernunftkonzeption, welche sich ausschließlich am nachmetaphysischen Primat des Richtigen orientiert.

3.1 Überlieferung und Übersetzung (Kant)

Habermas' Beschäftigung mit Kants Religionsphilosophie erfolgt unter dem Eindruck der defätistischen Zwangslage der Vernunft. Allerdings nähert er sich dabei Kant nicht auf inhaltlich-systematischer Weise; vielmehr führt Habermas die Auseinandersetzung vor allem im Blick auf die Artikulation von gemeinsamen Interessenlagen. Um den ‚Glauben‘ geht es Habermas folglich „eher als Modus denn als Inhalt“. ⁵¹ Und hier ist es primär das „Motiv der *rettenden* Aneignung“, welches seine Aufmerksamkeit auf Kants Religionsphilosophie lenkt. Denn rettend aneignen kann man nur das, was die Vernunft nicht schon als ihr Eigenes usurpiert hat. ⁵²

Diese Erkenntnis Kants wird von Habermas auf der Ebene der Lernbereitschaft der Vernunft in wenigstens drei Hinsichten bejaht und verteidigt: Wie das philosophische Denken aus der transzendentalen Selbstkritik, so geht auch das postsäkulare Denken aus der nachmetaphysischen Grundlagenreflexion als zwar – wie Habermas in Bezug auf Kant schreibt – „nachchristliches“, nicht jedoch als „unchristliches“ Denken hervor. Mit dem postreligiösen Bewusstsein der praktischen Vernunft teilt das postsäkulare Denken des Weiteren die Einsicht in die Unhintergebarkeit der menschlichen Freiheit, die sich in ihrer Selbstbestimmung durch keine religiöse Autorität mehr nötigen lässt. Schließlich begrüßt Habermas aber ebenso – und dies ist für den weiteren Gang der Argumentation entscheidend – Kants Kritik am „aufgeklärten Defätismus des Unglaubens“. Was er hier als Ein-

⁵¹ NuR, 229. – Habermas macht sich damit eine Charakterisierung des kantischen Vernunftglaubens selbst zu eigen.

⁵² Zu einem dezidiert anderen Urteil in Bezug auf Kant kommt hingegen B. Himmelmann, Brauchen wir Kants Idee des höchsten Guts?, in: DZP 53 (2005), 541–550, hier: 547.

sicht der Vernunftreligion zuschreibt, ist *mutatis mutandis* auch für ein postsäkulares Denken aner kennenswert: In beiden Philosophien geht es nämlich darum, jene Wertvorstellungen der Religion, „die sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft rechtfertigen lassen“, entgegen skeptizistischer und säkularistischer Minimierungsversuche zu retten. Vor diesem Hintergrund beschreibt Habermas die aktuelle Herausforderung der Religionsphilosophie Kants für eine aufgeklärte Theorie der postsäkularen Moderne vor allem im Hinblick darauf, „wie man sich die semantische Erbschaft religiöser Überlieferungen aneignen kann, ohne die Grenze zwischen Glauben und Wissen zu verwischen“. Dies führt ihn zu der aus postsäkulärer Sicht entscheidenden Frage, inwiefern religiöse Traditionen und Überlieferungen überhaupt für sich beanspruchen dürfen, „auch für eine agnostische, also nicht in apologetischer Absicht betriebene Religionsphilosophie ‚nicht überflüssig‘ zu sein“.⁵³

Mit diesen Überlegungen gibt Habermas zu verstehen, dass sich das Verhältnis von Philosophie und Religion unter postsäkularen Bedingungen der Moderne so weit dynamisiert hat, dass es nicht mehr adäquat in statischen Über- und Unterordnungsbegriffen zu erfassen ist. Konsequenterweise setzt Habermas daher auch auf den Gedanken der Komplementarität. Damit markiert die postsäkulare Vernunfttheorie aber auch insofern eine Zäsur innerhalb der nachmetaphysischen Denkentwicklung, als sie an die Stelle der Versprachlichung den sprachlichen Mehrwert des Sakralen setzt.⁵⁴ Diese Weiterentwicklung kann man sich am besten am Terminus der ‚Übersetzung‘ vor Augen führen: Im nachmetaphysischen Kontext bedeutet ‚Übersetzung‘ die vollständige Versprachlichung der semantischen Gehalte der Religion;⁵⁵ im postsäkularen Kontext hingegen bezieht sich dieser Begriff auf die Vergegenwärtigung dessen, was der Vernunft an Artikulationskraft fehlt. Der Bedeutungsunterschied kann größer nicht sein: Im ersten Fall wird durch die Übersetzung Religion von der Philosophie eliminiert, ersetzt, verdrängt, während im zweiten Fall der normative Mehrwert der religiösen Semantik sich gerade in, durch und mit den philosophischen

⁵³ Alle Zitate: NuR, 218, 216, 217, 218, 219.

⁵⁴ Die Theorie des kommunikativen Handelns wurde bekanntlich mit ihrem Anspruch prominent, die Bindeenergien des Sakralen kommunikativ verflüssigen zu können: „In dem Maß, in dem sich die Sprache als Prinzip der Vergesellschaftung durchsetzt, konvergieren aber die Bedingungen der Sozialität mit Bedingungen der kommunikativ hergestellten intersubjektivität. Gleichzeitig wird die Autorität des Heiligen in die bindende Kraft normativer Geltungsansprüche, die allein diskursiv eingelöst werden können, überführt.“ Vgl. *Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, 1981, 143. Kritisch hingegen in Bezug auf die vermeintliche Neutralisierungskraft der Sprache: *Kühnlein, Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?*, 390–394.

⁵⁵ Und selbst da, wo Habermas sich an früherer Stelle die Widerständigkeit der religiösen Sprache eingestehen musste, überwog der kommunikationstheoretische Fundamentaloptimismus, die religiösen Bedeutungspotenziale zumindest in naher Zukunft einmal in die Vernunftuniversen der begründenden Rede überführen zu können. Vgl. *Habermas, Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988, 60; kritisch hingegen wiederum: *Kühnlein, Aufhebung des Religiösen durch Versprachlichung?*, 391.

Übersetzungsprozessen zum Ausdruck bringt.⁵⁶ Dieser schöpferische Sinn von ‚Übersetzung‘ verhindert ein kurzschlüssiges Zusammenfallen von Religionsphilosophie und Religionskritik – auch das ein Motiv, welches Habermas mit Kant insofern teilt, als deutlich werden soll, „dass die Religionsphilosophie auch den konstruktiven Sinn hat, die Vernunft auf religiöse Quellen hinzuweisen, aus denen wiederum die Philosophie selbst eine Anregung entnehmen und insofern etwas lernen kann“.⁵⁷

Dass Vernunft nicht alle Inhalte aus sich selbst schöpft, begründet nach Habermas ihre Dolmetschertätigkeit im Diskurs der Moderne. Zugleich erschließt sich aus ihrer Übersetzungsrolle zwingend, dass Vernunft epistemisch nicht unabhängig ist: Andernfalls gäbe es für sie ja nichts zu übersetzen. Damit nimmt Habermas notwendige Korrekturen am liberalistisch-unsituierten Selbstverständnis der Moderne vor. Allerdings bedeutet der damit gegebene Hinweis auf die historische Situiertheit der Vernunft keineswegs, dass sich die Modi der Translation auf das Ganze der gelebten Glaubenspraxis beziehen;⁵⁸ vielmehr übersetzt Vernunft nur solche Inhalte, die zu klären ihr selbst ein Bedürfnis sind beziehungsweise ihr Gerechtigkeitsinteresse finden müssen, deren Interpretation aber ohne die Zuführung und Vergegenwärtigung weiterer Überlieferungsquellen semantisch unvollständig bliebe. In diesem Sinne schlussfolgert Habermas:

Ohne den historischen Vorschuss, den die positive Religion mit ihrem unsere Einbildungskraft stimulierenden Bilderschatz liefert, fehlte der praktischen Vernunft die epistemische Anregung zu Postulaten, mit denen sie bereits ein religiös artikuliertes *Bedürfnis* in den Horizont vernünftiger Überlegungen einzuholen versucht. Die praktische Vernunft findet in religiösen Überlieferungen etwas vor, das einen als ‚Vernunftbedürfnis‘ formulierten Mangel zu kompensieren verspricht [...].⁵⁹

Habermas' Hinweis auf die *konstruktiven* Absichten seiner Philosophie der Übersetzung für den Einsatz der praktischen Vernunft macht deutlich, dass hier der Aspekt des Lernen-Wollens von der Artikulations- und Anziehungskraft der Weltreligionen im Vordergrund steht.⁶⁰ Gleichwohl wird Habermas mit Vorwürfen konfrontiert, die in den Übersetzungsbestrebungen lediglich eine ideologiekritische Enteignung der religiösen Quellen mit

⁵⁶ Vgl. NuR, 252.

⁵⁷ NuR, 222; im Anschluss daran argumentiert Habermas weiter: „Der Religionsphilosophie [Kants; M. K.] geht es nicht darum, die theoretische Vernunft, die von unbeantwortbaren Fragen belästigt wird, einzuschränken, sondern den Gebrauch der praktischen Vernunft über die moralische Gesetzgebung einer rigorosen Pflichtenethik hinaus auf die präsumtiv vernünftigen Postulate von Gott und Unsterblichkeit zu erweitern.“ NuR, 223 f.

⁵⁸ Zu Recht weist Friedo Ricken in seiner Auseinandersetzung mit Habermas darauf hin, dass es sich bei der Übersetzung immer um die Übersetzung von „einzelne[n] Gehalte[n] handelt, die den Kern des Ganzen nicht erreichen“. Vgl. F. Ricken, *Nachmetaphysische Vernunft und Religion*, in: Bdf, 69–78; hier: 76. Vgl. auch NuR, 149 f.: „[...] eine Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln ist nicht Sache der agnostisch bleibenden Philosophie“.

⁵⁹ NuR, 231. Im weiteren Verlauf der Argumentation spricht Habermas sogar von einer „epistemische[n] Abhängigkeit der philosophischen Begriffs- und Theoriebildung von der Inspirationsquelle der religiösen Überlieferung“: NuR, 234.

⁶⁰ Vgl. NuR, 236.

den methodischen Mitteln des nachmetaphysischen Denkens am Werke sehen.⁶¹ Solche Vorhaltungen sind in meinen Augen aber unberechtigt. Der Vorwurf der Usurpation ignoriert nämlich zweierlei: Zum einen unterscheidet er nicht hinreichend zwischen den Übersetzungsaufgaben der Philosophie im nachmetaphysischen und im postsäkularen Kontext. Bei der von Habermas angedachten Übersetzerrolle der Vernunft geht es nicht um die begriffliche Rekonstruktion der vermeintlich überlegenen sprachlichen Ausdruckskraft der Philosophie über die Religion; vielmehr begegnet sich im Medium der übersetzenden Interpretation die „selbstkritische Zurückhaltung“ einer um ihre Endlichkeit wissende Vernunft mit der behutsam „diskursiven Aneignung“ von partikularistisch eingekapselten Bedeutungspotenzialen.⁶² Dies dient in den Augen von Habermas vor allem dazu, die historisch-hermeneutisch sensibilisierte Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch vor rhetorischen Exzessen einer schwärmerischen Philosophie zu bewahren, „die sich verheißungsvolle Konnotationen eines erlösungsreligiösen Wortschatzes nur *ausleiht* und zunutze macht, um sich von der Strenge diskursiven Denkens zu dispensieren“.⁶³

Zum anderen marginalisiert der Vorwurf der begrifflichen Gleichschaltung den von Jaspers inspirierten dialogischen Ansatz von Habermas. Da unter dem Druck rationaler Ausdifferenzierung die Basis eines gemeinschaftlich anerkannten Wertekonsenses in Form eines von allen geteilten Weltbildes unwiderruflich weggebrochen ist, stellt sich die Frage, wie die durch diesen Prozess der Rationalisierung kognitiv entwurzelten „Sondersprachen“⁶⁴ in ein Verhältnis zur Vernunft zu bringen sind. Gewiss kann man dieser Frage ausweichen, indem man auf den epistemischen Sonderstatus substanzieller Lebensentwürfe beharrt; allerdings geschieht dies um den Preis einer möglichen Abschottung und unnötigen Fundamentalisierung der eigenen Argumentation. Und genau diesen Weg will Habermas unter postsäkularen Voraussetzungen säkularer Gesellschaften nicht beschreiten. Dabei sieht er vor allem die Vernunft selbst herausgefordert, in den von ihr geschaffenen Bedingungen der Moderne nach jenen Möglichkeiten Ausschau zu halten, die es ihr dauerhaft gestatten, sich auf eine rational vertret-

⁶¹ In diese Richtung weist zumindest die Kritik von Ricken, der grundsätzlich bezweifelt, dass eine postmetaphysische Vernunft über jene begrifflichen Kategorien verfügt, die es ihr ermöglichen, zwischen Aneignung und Übersetzung zu unterscheiden. Vgl. Ricken, *Nachmetaphysische Vernunft*, 76f. Eine ähnliche Kritik elaboriert auch Höhn, *Postsäkular*, 22f.

⁶² Vgl. NuR, 249; als weitere Erklärung fügt Habermas an gleicher Stelle hinzu: „In dieser Rolle eines Interpreten kann sie [die Philosophie, M. K.] sogar dazu beitragen, Sensibilitäten, Gedanken und Motive zu erneuern, die zwar aus anderen Ressourcen stammen, aber verkapselt bleiben, wenn sie nicht durch die Arbeit des philosophischen Begriffs ans Licht der öffentlichen Vernunft gezogen würden.“ Zur spezifisch narrativen Dimension der Religion, die sich moraltheoretisch radikalisierten Begründungsanforderungen entzieht, vgl. auch D. Kaegi, *Anmerkungen zu Moral und Religion*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (2003), 32–43; besonders 38–41.

⁶³ NuR, 257.

⁶⁴ NuR, 249.

bare und verantwortungsvoll-behutsame Weise der Erbschaft des Guten und seiner religiöser Traditionen anzunähern. Am Ende dieses Weges steht mentalitätsdynamisch aber nicht der Konvertit, sondern der aufgeklärte Bürger, der sich nicht mehr aus Furcht vor der Religion irrational verhält: „Man kann Glauben respektieren, ohne ihn zu teilen, an Gott und Vernunft kann auch zugleich geglaubt werden, wenn ein Bild unserer Kultur zu Grunde liegt, das mehr als nur eine Dimension besitzt.“⁶⁵ Zur Dialogbereitschaft der Vernunft gehört für Habermas deshalb auch wesentlich der Verzicht auf das Instrumentarium der rationalen Apologetik; sie hat methodisch zurückzuweichen vor der semantisch-interpretatorischen Ausschöpfung des kognitiven Gehaltes der religiösen Überlieferungen:

Als ‚kognitiv‘ in diesem Sinne zählen alle semantischen Gehalte, die sich in einen vom Sperrklinneneffekt der Offenbarungswahrheiten entriegelten Diskurs übersetzen lassen. In einem Diskurs zählen nur ‚öffentliche‘ Gründe, also Gründe, die auch jenseits einer partikularen Glaubensgemeinschaft überzeugen können. Die methodische Trennung der beiden Diskursuniversen ist mit der Offenheit der Philosophie gegenüber möglichen kognitiven Gehalten der Religion vereinbar. Die ‚Aneignung‘ geschieht ohne Absicht der Einnischung und der feindlichen ‚Übernahme‘.⁶⁶

Die Offenheit der Philosophie entmündigt also nicht die Religion. Ganz im Gegenteil: Gerade weil die Vernunft auf sich allein gestellt einen sie langsam vergiftenden Defätismus erzeugt, ist sie laut Habermas auch ganz besonders dazu aufgefordert, ihrer Verantwortung gerecht zu werden und alle Quellen zu mobilisieren, um sich innerlich gegen ihren Verfall zu wappnen. In diesem Sinne schmiedet Übersetzung eher Bündnisse und Allianzen, die es der Vernunft schlussendlich ermöglichen sollen, sich selbst besser verstehen zu lernen. Schließlich fällt das *Vertrauen* in die „Verheißung des moralischen Gesetzes“ nicht vom Himmel.⁶⁷ Und der beste Weg, das Vertrauen in die praktische Vernunft wiederherzustellen (hier weiß sich Habermas mit Kant grundsätzlich einig), ist die philosophische Aneignung und Übersetzung religiöser Quellen⁶⁸ – allerdings mit der postsäkularen Einschränkung: „Warum genau dieses Bedürfnis vernünftig, warum dieses Interesse eines der Vernunft sein soll, das zu zeigen muss Sache der praktischen Vernunft selbst sein.“⁶⁹

⁶⁵ Vgl. *U. di Fabio*, *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Berlin 2009, 12. Zur „neuen Tonalage“ bei Habermas vgl. ferner *C. Seibert*, *Inklusion von Religion im politischen Diskurs – eine irreführende Fragestellung? Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von öffentlicher Vernunft und Religion bei John Rawls und Jürgen Habermas*, in: *M. Hildebrandt [u.a.]* (Hgg.), *Religionen und Demokratie. Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes*, Wiesbaden 2009, 46.

⁶⁶ NuR, 255.

⁶⁷ Vgl. *I. Kant*, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe; Band X, herausgegeben von *W. Weischedel*, Frankfurt am Main 10/1989, B463, Fußnote.

⁶⁸ Vgl. Bdf, 98.

⁶⁹ NuR, 224.

3.2 *Dialektik und Existenz (Kierkegaard)*

Die defätistische Vernunftentwicklung trotz der Frage nach dem moralischen Selbstsein-Können einen über den ethischen Kontext hinausgehenden öffentlichen Sinn ab. Denn wenn mit dieser Krise ein selbstverschuldeter Verlust an Freiheit einhergeht, dann ist auch die Frage nach den Bedingungen eines gelingenden Lebens für die Vernunft kaum mehr zu unterdrücken. Und genau die Möglichkeit einer solchen Kritik an den anthropozentrischen Formen der Selbstverstellung bzw. Selbstverbergung lässt Habermas bei Kierkegaard fündig werden: „Erst Kierkegaard konfrontiert das nachmetaphysische Denken mit der unüberbrückbaren Heterogenität eines Glaubens, der die anthropozentrische Sicht des innerweltlich ansetzenden philosophischen Denkens kompromisslos leugnet.“⁷⁰

Eine solche uneingeschränkte Wertschätzung ist auf den ersten Blick gewiss überraschend, kann Kierkegaard doch zugleich auch als Exponent jener radikalen Philosophie des Individuellen gelten, welche die paradoxe Vorgängigkeit der singulären Existenz gegenüber jeder Sprachgemeinschaft betont hat. Allerdings sucht Habermas auch nicht den kommunikationstheoretischen Anschluss an Kierkegaard, sondern ihn interessiert vielmehr dessen „postmetaphysische“ Antwort auf die Frage nach dem richtigen Leben.⁷¹ Als Anknüpfungspunkt dient ihm hierbei Kierkegaards Theorie des Ethischen als Theorie radikaler Selbstverantwortung, die ihre starken Wertungen als Akte einer unendlichen Selbstwahl interpretiert.⁷² Die in diesem Zusammenhang von Kierkegaard im Licht der absoluten Wahlfreiheit elaborierte nachmetaphysische Kritik an den ästhetisch verspielten, unernten Existenzformen des Subjekts ist für Habermas ein Beleg für die Priorität autonomen Selbstsein-Könnens.

Zugleich ist sich Habermas jedoch des Umstands bewusst, dass die von der unendlichen Selbstwahl transfigurierte Innerlichkeit, welche „vom unendlichen Interesse am Gelingen des eigenen Lebensentwurfs bestimmt ist“, bei Kierkegaard im Fortgang der Argumentation „nur im Verhältnis des Gläubigen zu Gott stabilisiert werden kann“.⁷³ Der Unbedingtheitsanspruch der Ethik zerschellt hier an der Kontingenz und Endlichkeit der

⁷⁰ NuR, 251.

⁷¹ Vgl. ZmN, 17, 20 und 22; zum Folgenden vgl. auch *J. Habermas*, Wie die ethische Frage zu beantworten ist: Derrida und die Religion, in: *Ders.*, Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI (= AE), Frankfurt am Main 2008, 40–62, besonders 46–54.

⁷² Im Gegensatz zum ästhetischen Hedonismus verlangt eine ethisch entschlossene Lebensführung vom Einzelnen, „sich zu *sammeln* und aus den Abhängigkeiten einer überwältigenden Umwelt zu lösen“. „Der Einzelne muss sich zum Bewusstsein seiner Individualität *auffressen*. Mit der Emanzipation aus selbstverschuldeter Verdinglichung gewinnt er zugleich Distanz zu sich selbst. Er holt sich aus der anonymen Zerstreuung eines atemlos in Fragmente zerfallenen Lebens zurück und verleiht dem eigenen Leben Kontinuität und Durchsichtigkeit. In der sozialen Dimension kann eine solche Person Verantwortung fürs eigene Handeln übernehmen und Verbindlichkeiten gegenüber anderen eingehen“: ZmN, 18f.

⁷³ ZmN, 19; vgl. auch AE, 48 und NuR, 244f.

Selbst-Existenz, die sich jeder Verallgemeinerbarkeit verweigert. Den hybriden Selbstbehauptungsstrategien, wie sie etwa in noch so subtiler Form in Kants Postulatenlehre oder aber in Hegels Systemphilosophie vorliegen, hält Kierkegaard eine abgründige Psychologie des Selbst entgegen, die aufzeigt, wie das moderne Individuum an dessen närrischen Versuchen, die Abhängigkeit seines Selbstsein-Könnens von einer ihm voraus liegenden Macht zu leugnen, schier unendlich verzweifelt.

Erst mit dieser existenziellen Verzweiflungsanalyse befreit sich Kierkegaard aus der begrifflichen Umklammerung der spekulativen Metaphysik und versetzt sich in die Lage, das Christentum „auf dem Kantischen Niveau nachmetaphysischen Denkens gegenüber den Gebildeten und den Indifferenten unter seinen Verächtern“ zu kritisieren und zu verteidigen;⁷⁴ Habermas zufolge lässt er damit „die spekulative Philosophie hinter sich und denkt [...] postmetaphysisch, aber keineswegs postreligiös“⁷⁵. Dies ist freilich auch als harsche Kritik an einem nachmetaphysischen Denkansatz zu verstehen, der durch den rücksichtslosen Sprung in die Heterogenität des Glaubens die Selbstgerechtigkeit der autonomen Tathandlung wieder rückgängig zu machen versucht und damit die Grenzen zur schwärmerischen Introspektion hin überschreitet, nur um sicherzugehen, dass dadurch jede Form von menschlicher Hybris außer Kraft gesetzt wird.⁷⁶ Zwar sieht auch Habermas, dass sich eine ethisch bewusste Existenz nicht zu herrischen Strategien der Selbstermächtigung im Leben eines Einzelnen aufwerfen darf; doch die religiöse Radikalisierung dieses Gedankens im Sinne einer Suspension des Ethischen lehnt er unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne entschieden ab. An dessen Stelle tritt vielmehr eine kommunikationstheoretisch gemäßigte Lesart des ‚ganz Anderen‘, die den anthropologischen Tiefenkonflikt verzweifelter Selbstverstrickung im Sinne Kierkegaards depotenziert:

Im Logos der Sprache verkörpert sich eine Macht des Intersubjektiven, die der Subjektivität der Sprecher voraus- und zugrunde liegt. [...] Die Unbedingtheit von Wahrheit und Freiheit ist eine notwendige Voraussetzung unserer Praktiken, aber jenseits der Konstituentien ‚unserer‘ Lebensform entbehren sie jeder ontologischen Gewähr. [...] Aber das Unverfügbare, von dem wir sprach- und handlungsfähigen Subjekte in der Sorge, unser Leben zu verfehlen, abhängig sind, können wir unter Prämissen eines nachmetaphysischen Denkens nicht mit dem ‚Gott in der Zeit‘ identifizieren.⁷⁷

Was also bleibt von Kierkegaard nach der postsäkularen Wende? Klar ist, dass Habermas den nachmetaphysischen Ethik-Ansatz von Kierkegaard und dessen frei schwebendes, unsituiertes Freiheitsverständnis prinzipiell verteidigt – doch in der Beantwortung der Frage nach der Überwindung des säkularistischen Selbst-Missverständnisses der Moderne wählt er einen an-

⁷⁴ NuR, 251.

⁷⁵ ZmN, 20; vgl. auch AE, 48 und NuR, 244f.

⁷⁶ „Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz beseitigt ist: Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte“: *Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode*, 51.

⁷⁷ ZmN, 26 und 25; vgl. auch AE, 52f.

deren Weg als Kierkegaard, nämlich den „Weg einer immanenten Kritik“,⁷⁸ welcher innerhalb „der postmetaphysischen Grenzen weltanschaulicher Neutralität“ verläuft.⁷⁹ Dies ist mit einem hohen Preis verbunden, den Habermas anscheinend zu zahlen bereit ist: Während bei Kierkegaard der Glaube das Umgreifende ist zwischen dem unbedingten Sollensanspruch der Moral und der um sich sorgenden Existenz, erzwingt die nachmetaphysische Grundlagenreflexion eine analytische Differenzierung zwischen diesen beiden Ebenen des Gerechten und des Guten. Sie löst damit

den Zusammenhang auf, der moralischen Urteilen erst die Motivation zum richtigen Handeln sichert. Moralische Einsichten binden den Willen erst dann effektiv, wenn sie in ein ethisches Selbstverständnis eingebettet sind, das die Sorge ums eigene Wohl für das Interesse an Gerechtigkeit einspannt. Deontologische Theorien mögen noch so gut erklären können, wie moralische Normen zu begründen und anzuwenden sind; aber auf die Frage, warum wir überhaupt moralisch sein sollen, bleiben sie die Antwort schuldig.⁸⁰

Gleichwohl verrät sich in der emanzipatorischen Distanzierung von Kierkegaard noch die methodologische Präsenz des existenztheologischen Erbes: Ähnlich wie Kierkegaard sucht nämlich auch Habermas die nachmetaphysische Auseinandersetzung mit dem religiösen Glauben vor dem Hintergrund einer genauen Analyse der modernen Freiheitspathologien; an die Stelle einer Phänomenologie der Verzweiflung rückt hier allerdings das Bewusstsein einer defätistischen Vernunftentwicklung. In beiden Fällen bleibt jedoch der *Sinn*, der mit der umsichtigen Rekonstruktion der für die Entwicklung der Moderne prägenden moralischen Erfahrungen verbunden ist, erhalten: Sowohl Kierkegaard als auch Habermas geht es primär nicht darum, „das säkulare Bewusstsein den Stachel des religiösen Erbes spüren“ zu lassen; vielmehr fordern sie an der Stelle ein, dass die säkulare Philosophie nun endlich „die Religion als ein Gegenüber auf gleicher Augenhöhe“ akzeptieren solle: „Durch diese Herausforderung gewinnt die Philosophie erst ein ernstlich dialektisches Verhältnis zum Bereich der religiösen Erfahrung.“⁸¹

Aber auch hier gilt, dass sich die von Habermas erinnerte Dialektik von Philosophie und Religion unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne nur auf die „Formeigenschaften“ ethisch-existenzieller Selbstverständigungsprozesse bezieht; inhaltlich dagegen ist die Philosophie nicht mehr in der Lage, aus „eigenem Recht“ in den „Streit der Glaubensmächte“ einzugreifen.⁸² Übersetzung ist nicht Aufhebung. Insofern kann die postsäkulare Transformation des Verhältnisses von Philosophie und Religion auch als Absage an jede rationalistische Vernunftkonzeption in der Nachfolge

⁷⁸ AE, 52.

⁷⁹ AE, 49; vgl. dazu auch: *M. Knapp*, Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer ‚postsäkularen‘ Gesellschaft“, in: StZ, Heft 4 (2008), 270–280.

⁸⁰ AE, 45.

⁸¹ NuR, 251; vgl. auch *Lutz-Bachmann*, Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion, 11 f.

⁸² AE, 45.

Hegels gelesen werden. Denn mit Kierkegaard betont Habermas die absolute Heterogenität des Glaubens: „Die Kluft zwischen Wissen und Glauben kann denkend nicht überbrückt werden.“⁸³ Er bezieht sich dabei affirmativ auf eine Textstelle Kierkegaards in den *Philosophischen Brocken*: „Die absolute Verschiedenheit kann der Verstand nicht denken. Absolut kann er sich selbst nicht negieren, denn er benutzt sich selbst dazu und denkt den Unterschied in sich selbst.“⁸⁴ Das Opake des innersten Willensgrundes der religiösen Erfahrung und die aus diesen Quellen aufsteigende Absurdität des Glaubens entziehen sich somit der diskursiven Verfügungsgewalt einer de-transzendentalisierten Vernunftkonzeption: „Der Kern dieser Erfahrung“ widersetzt sich, so Habermas, „dem säkularisierenden Zugriff der philosophischen Analyse auf ähnliche Weise, wie auch die ästhetische Erfahrung dem rationalisierenden Zugriff trotz.“ Die Einsicht in die identitätsstiftenden „Energiequellen“ eines performativ gelebten Glaubens lässt es daher nach Habermas ungerechtfertigt erscheinen, in der politischen Öffentlichkeit die Segmentierung von säkularen und religiösen Gründen vorzunehmen.⁸⁵ Denn gerade „religiös verwurzelte existenzielle Überzeugungen“ entziehen sich „der Art *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung, denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d. h. weltliche ‚Konzeptionen des Guten‘ aussetzen“. Insofern zehrt die Philosophie „so lange *auf vernünftige Weise* vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbar Zumutung bleibt“⁸⁶.

3.3 Religion im Spiegel der Vernunft: nachmetaphysisch oder postsäkular?

Habermas' postsäkulare Religionstheorie ist sofort breit rezipiert und einer eingehenden Kritik unterzogen worden. Dabei fehlt es gewiss nicht an Hinweisen, welche sich besonders auf die Rechtfertigungstheoretische Unterdeckung der postsäkularen Argumentation und deren mangelhafte Anschlussfähigkeit an einen öffentlich-prozeduralen Vernunftbegriff konzentrieren. An dieser Stelle kann es daher zweckmäßig sein, nochmals an die argumentative Ausgangssituation zu erinnern. Worum geht es in dem säkularisierungskritisch initiierten Religionsdiskurs der Moderne? Habermas versucht hier zunächst, die Religion als Gesprächspartnerin auf gleicher Augenhöhe mit der Philosophie zu platzieren. Diese Form der gleichberechtigten

⁸³ AE, 51; vgl. auch ZmN, 24f.

⁸⁴ Vgl. S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, herausgegeben von L. Richter, Frankfurt am Main 1988, 43; vgl. dazu auch ZmN, 24 und AE, 50f.

⁸⁵ Vgl. NuR, 251, 133 und 135; vgl. kritisch dazu: Lutz-Bachmann, *Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion*, 13–18, der in seiner luziden Rekonstruktion der inneren Widersprüchlichkeit der postsäkularen Säkularisierungstheorie von Habermas allerdings zu einer paternalistischen Vernunftkonzeption neigt.

⁸⁶ NuR, 135 und 252.

Akzeptanz setzt aber die Anerkennung des kulturellen, historischen und existenziellen Eigensinnes der Religion zwingend voraus – und Habermas trägt diesem Umstand auch insofern Rechnung, als sein methodisch instrumentierter atheistischer Philosophiebegriff inhaltliche Stellungnahmen zum Proprium des Glaubens bewusst vermeidet. Anders als bei Jaspers stuft sich die Philosophie im Gespräch mit der Religion also nicht zu einem philosophischen Glauben herab, der sich in Sinnfindungskonkurrenz zu den religiösen Überlieferungen begeben und dort seine argumentative Überlegenheit ausspielen könnte.

Mit der Stärkung des normativen Eigenwerts von Religion handelt sich Habermas aber theoriestrategisch nicht unerhebliche Schwierigkeiten ein. Denn jede Stärkung der kommunikativen Unverrechenbarkeit von Religion lässt die Spannung zur Vernunft auf eine Weise hervortreten, die es bezweifeln lässt, ob jemals eine gemeinsame Sprache gefunden werden kann, die einerseits Religion nicht funktionalisiert und andererseits Philosophie nicht überprivilegiert. Mit anderen Worten: Wie können sich Philosophie und Vernunft in ein Verhältnis (und noch dazu in ein lernbereites) zur Religion setzen, wenn auf der Basis des Austauschs von Argumenten und des historisch-hermeneutischen Nachvollzugs nur ein babylonisches Stimmengewirr herrscht?

An genau dieser Stelle führt Habermas nun seinen Begriff der Übersetzung ein, welche zum Ziel hat, den normativen Mehrwert der Religion in den selbstbezüglichen Kreislauf einer nachmetaphysischen Vernunftargumentation einzuspeisen. Wichtig erscheint mir dabei vor allem eines: Die (berechtigte) Kritik an der unscharfen Verwendung dieses Begriffs⁸⁷ darf nicht vergessen machen, dass die von Habermas verteidigte Übersetzerrolle der Vernunft auch eine disziplinierende Wirkung auf deren tendenziell ausufernden Paternalismus ausüben soll. Mit anderen Worten: Die Übersetzung soll in den Augen von Habermas nicht die Philosophie vor der Religion schützen (diese soll ja durchlässig bleiben), sondern umgekehrt die Religion vor der Philosophie (und deren rationalistische Bemächtigungstendenzen). Während Habermas den Übersetzungsgedanken also in diesem letzten Sinne verteidigt, streben Kritiker – unzufrieden mit der von Habermas zugesprochenen epistemischen Sonderrolle von Gläubigen im Diskurs der politischen Öffentlichkeit – eine paternalistische Revision des Übersetzungsgedankens in jenem ersten (von Habermas verworfenen) Sinne an, die im Zeichen der Versprachlichung eine Abschottung der Philosophie von der

⁸⁷ Vgl. exemplarisch *Lutz-Bachmann*, *Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion*, 16: „So bleibt die in vielen seiner Texte angedeutete Absicht von Habermas, den ‚semantischen Gehalt‘ der Religion in die ‚säkulare‘ Sprache der öffentlichen Vernunft übersetzen zu wollen, reichlich vage. Dieses Faktum überrascht nicht, denn es bleibt innerhalb des konzeptuellen Rahmens bei Habermas systematisch unklar, wie etwas in die säkulare Sprache der Philosophie übersetzt werden soll, das zugleich nach dem Muster einer ‚black box‘ beschrieben wird, und dessen Eigensinn nach Art der ästhetischen Expression vorgestellt wird.“

Religion betreibt.⁸⁸ Die postsäkulare Bezugnahme auf die Existenztheologie Kierkegaards offenbart somit an dieser Stelle insofern ihre innere Folgerichtigkeit, als von ihr zu lernen ist, dass in jeder gelebten Glaubenspraxis zumindest ein Moment des paradoxalen Widersinns steckt, der sich der rationalen Indienstnahme durch die Vernunft verweigert.

Abschließend werde ich die kritische Aufmerksamkeit aber noch auf zwei weitere für Habermas' Denken wesentliche Verhältnisbestimmungen richten: auf die Beziehung zwischen nachmetaphysischem und postsäkularem Denken einerseits und auf die Beziehung zwischen Übersetzung und Religionsphilosophie andererseits. Dabei geht es mir vor allem um die Überlegung, ob nicht beide Beziehungen im Blick auf die hermeneutischen Prämissen der kommunikativen Vernunftreflexion ins Prekäre umschlagen müssen. So betont Habermas zwar, dass der postsäkulare Ansatz auf der Basis der methodologischen Grundlagenreflexion des nachmetaphysischen Denkens hervorgeht; doch solche Formulierungen überdecken zugleich die Tatsache, dass der Fragehorizont sich inzwischen verändert hat: Während für das nachmetaphysische Denken die deontologische Gerechtigkeitsorientierung der Vernunft ausschlaggebend ist, entwickelt der postsäkulare Ansatz bereits argumentative Strategien zur Überwindung dieser Richtigkeitsfixierung. Angesichts einer defätistischen Vernunftentwicklung scheint Habermas nämlich das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit und Selbstgenügsamkeit einer bloß formalen Gerechtigkeitsmoral abhanden gekommen zu sein. Und die in diesem Zusammenhang sich häufenden Hinweise auf die Wichtigkeit eines anamnetischen Bewusstseins können schließlich auch als Versuche gedeutet werden, den schmerzhaften Erinnerungen über den im moralischen Kontext bedeuteten Verlust des Guten eine unverwechselbare Stimme zu geben.

Habermas' Formulierungen reichen hier also weiter als seine Theorie des methodischen Atheismus. Allerdings gesteht er sich selbst diese Entwicklung nicht ein, weil sie nachmetaphysisch kaum zu integrieren ist. Doch sollte die von Habermas beanspruchte ‚Offenheit‘ von Vernunft und Philosophie gegenüber der Religion nicht genau an diesem Punkt beginnen? Sollte die historisch-hermeneutische Relativierung des Rechten nicht auch die explizite Anerkennung der rehabilitierungswürdigen Traditionen des Guten (ohne irgendwelche Übersetzungsvorbehalte) zum Ausdruck bringen?

Der zweite Punkt meiner Überlegung bezieht sich auf das Verhältnis von Übersetzung und Religionsphilosophie in Habermas' Denken. Zu Recht wird in der Diskussion moniert, dass Habermas noch kein Beispiel einer *gelingenden* Übersetzung entwickelt hat. Häufig beschränkt er sich auf die Rekonstruktion von gemeinsamen Motiven und Interessenlagen (wie im

⁸⁸ Vgl. *Th. M. Schmidt*, Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft, in: ZEE, Heft 4 (2001), 248–261.

Falle Kants); und selbst dort, wo Übersetzungen dem religiös Unmusikalischen etwas sagen können (wie im Fall der schöpferischen Ebenbildlichkeit⁸⁹), bleiben seine Bemerkungen nicht mehr als ahnungsvoll und dunkel. Diese Schwäche hängt meines Erachtens mit dem ideologiekritischen Anspruch des postsäkularen Denkens zusammen, nämlich eine dialogische Aneignung der Religion *ohne* Religionsphilosophie betreiben zu wollen. Damit setzt Habermas die religiösen Traditionen aber langfristig der Zumutung aus, ausschließlich nach ihrer Übersetzbarkeit und nicht nach ihrem Wahrheitsgehalt beurteilt zu werden. Dies führt zu einer inneren Erosion des Übersetzungsbegriffs, denn unter dieser Voraussetzung verschwindet die ursprüngliche Bedeutung des Übersetzten völlig. Was übrig bleibt, ist eine Vorstellung von Übersetzung, die über ihre Wahrheit im Laufe ihrer Tätigkeit selbst entscheidet – und damit genau die Entwicklung einer selbstbezüglichen Vernunftvorstellung Vorschub leistet, von der sich Habermas ursprünglich emanzipieren wollte.

Doch kann man sich wirklich etwas aneignen, wenn man nicht auch von dessen (kritischer) Wahrheit *vor* aller Übersetzung überzeugt ist? Und wenn dies für die Vernunft erkennbar ist, muss es dann wirklich erst noch gedolmetscht werden? Damit verweist der Begriff der Übersetzung von sich aus auf die Belange einer kritischen Religionsphilosophie. Solange Habermas aber diesen Zug seines eigenen Denkens ignoriert, solange steht für das, was er in seiner Philosophie der Übersetzung am Verhältnis zur Religion „durchsichtig machen will“ – um einmal Habermas' Urteil über Kierkegaard auf ihn selbst anzuwenden –, „die Validierung noch aus“.⁹⁰

⁸⁹ Vgl. GUW, 29f.; ZmN 27–33.

⁹⁰ Vgl. FnT, 29.