

## Glauben und Wissen

## Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion

Asmus TRAUTSCH (Berlin)

Jürgen Habermas bekennt sich zu keiner Konfession. Er stellt seine Theorie nicht in den Dienst einer Religion und besteht sich selbst und seinen Kollegen gegenüber darauf, bei philosophischen Begründungen ohne Rekurs auf bestimmte Grundsätze eines Glaubens auszukommen. Philosophie, zumal als nachmetaphysisches Denken, müsse „der eigensinnigen Forderung einer begründeten Rede“<sup>1</sup> gehorchen.

Gleichwohl ist Habermas der Religion gegenüber aufgeschlossen. In seinen soziologischen Untersuchungen zur Säkularisierung, seinen Essays über philosophische Freunde und Vorgänger, seiner Reaktion auf Fragen und Einwände von Theologen, in Interviews und zuletzt in der Rede zur Verleihung des *Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001* beschäftigt er sich immer wieder mit der Rolle der Religion im gesellschaftlichen und individuellen Leben. Dabei zeigt sich eine zunehmende Offenheit gegenüber dem semantischen Gehalt vor allem jüdischen und christlichen Glaubens. Religion scheint im Gegensatz zu Habermas' älteren Analysen immer weniger obsolet und immer mehr von Bedeutung zu sein für politisch notwendige Selbstverständigungsprozesse. Diese durchaus bemerkenswerte Entwicklung in ihren Stationen nachzuzeichnen und Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion zu befragen, ist Aufgabe dieser Untersuchung.

Ich werde versuchen, einen Überblick zu geben über die verschiedenen Gestalten der Relation von Wissen und Glauben, die sich durch die Begriffe Ersetzung (I), Koexistenz (II) und Kooperation (III) kennzeichnen lassen. In dieser Entwicklung soll die Rolle der Religion in moralphilosophischen Begründungsdiskursen und in individuellen sowie kulturellen Selbstverständigungsprozessen unterschieden werden. Auch der Zusammenhang des Verhältnisses von Philosophie und Religion einerseits und Philosophie und Metaphysik andererseits muss in den Blick geraten. Abschließend (IV) soll mit Blick auf Habermas' Rede vom September 2001 ein Ausblick gegeben werden auf die Möglichkeit eines produktiveren Verhältnisses zwischen der Sphäre des Glaubens und dem Horizont des Wissens.

## I. Ersetzung

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* erläutert Habermas mit Bezug auf Weber, Mead und Durkheim den Prozess der abendländischen Säkularisierung. Die Autorität des Mythos in archaischen Gesellschaften geht, so die synoptische Rekonstruktion, mit einer kultischen Praxis einher, die von der sakramentalen Praxis der Hochkulturen abgelöst wird. In ihnen ist die politische und rechtliche Autorität durch religiöse und metaphysische Weltbilder legitimiert. Während in frühmodernen Gesellschaften die durch die Weltbilder sanktionierte Moral zu einer religiösen Gesinnungsethik internalisiert wird, ersetzt in der Moderne das kooperativ erzielte Einverständnis innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft die religiös fundierten normativen Grundlagen der vormodernen Gesellschaften. Diesen Verlust an sakraler Autorität, der sich vor allem in einer Trennung, Ausdifferenzierung und Profanierung

<sup>1</sup> „Ein Gespräch über Gott und die Welt“, in: Habermas (2001a), 187.

von Recht und Moral zeigt, so etwa im Wandel von der Sühne des Sakrilegs zum Schadensersatz im Zivilrecht, beschreibt Habermas mit Weber und Durkheim als eine „*Rationalisierung der Weltbilder*“, in der „mythische Mächte zu transzendenten Göttern und schließlich zu Ideen und Begriffen sublimiert“<sup>2</sup> werden.

Die Entmachtung der Religion geschieht im Modus einer „Versprachlichung des Sakralen“<sup>3</sup>, in der die „*bannende Kraft des Heiligen* [...] zur *bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche* zugleich sublimiert und veralltäglicht“<sup>4</sup> wird. Habermas' Hypothese, die er in einer kontrafaktischen Annahme entwickelt, ist, dass die Sprache in archaischen Gesellschaften bloß auf instrumentelle Verständigung beschränkt ist, bevor die „*kommunikative Alltagspraxis ein Eigengewicht erhält*“<sup>5</sup> und die semantischen Gehalte profaner und sakraler Herkunft sich in einem kulturellen Wissen verbinden, das nun in einem religiösen Weltbild integriert wird. Der in der profanen Kommunikation erzielte und erzeugte Konsens wird immer mehr zur begründenden Macht, da den Sprechhandlungen aufgrund ihrer sprachlichen Verfassung illokutionäre Kraft zuwächst. Daher werden auch die religiösen Weltbilder in Frage gestellt, weil sie die normative Ausdifferenzierung und den kommunikativ erschlossenen Erfahrungszuwachs nicht mehr einholen können. Schließlich ermöglicht eine immer stärker in Anspruch genommene Kommunikationsgemeinschaft, in die sich nun die religiöse Glaubensgemeinschaft verwandelt hat, eine stärkere Individuierung. Diese „*evolutionäre[n] Trends*“ deutet Habermas als „*kommunikative Rationalisierung der Lebenswelt*“<sup>6</sup>, die durch zunehmende Demokratisierung und die drei Komponenten Kultur, Gesellschaft und Person gekennzeichnet ist, welche in diesem Prozess auseinander treten. Das sakrale Wissen wird „durch ein auf Gründe gestütztes, nach Geltungsansprüchen spezialisiertes Wissen“ verdrängt, „*Legalität und Moralität bei gleichzeitiger Universalisierung von Recht und Moral*“ getrennt, und der Individualismus breitet sich „mit wachsenden Ansprüchen an Autonomie und Selbstverwirklichung“ aus.<sup>7</sup> Die Religion wird in diesem Prozess immer obsoleter, an ihre Stelle tritt, so Habermas, die Diskursethik: „Soweit der sakrale Bereich für die Gesellschaft konstitutiv gewesen ist, treten freilich weder Wissenschaft noch Kunst das Erbe der Religion an; allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann *in dieser Hinsicht* die Autorität des Heiligen substituieren.“<sup>8</sup>

Max Webers These von der *Entzauberung der Welt* wird von Habermas durch weitere Begriffe ergänzt, in denen gleichsam der Gesichtsverlust der Religion zum Ausdruck kommt: Die Religion wird *entmächtigt, sublimiert, veralltäglicht, verdrängt, kommunikativ verflüssigt, aufgehoben* und *weicht* einem sich weiter ausbreitenden Massenatheismus<sup>9</sup> oder *zieht sich* zumindest „in den Bezirk privatisierter Glaubensmächte“<sup>10</sup> *zurück*, ihre Substanz an kulturell sanktionierten Grundüberzeugungen ist *verdampft*.<sup>11</sup>

Das religiöse Weltbild ist in einen Pluralismus von Weltanschauungen und Glaubensmächten zerfallen, die nur aufgrund eines kommunikativ erarbeiteten Konsenses allgemeine Geltung für Normen beanspruchen können. So verpflichtet sich laut Habermas auch die Philoso-

<sup>2</sup> Habermas (1981a), II, 127.

<sup>3</sup> Ebd. 118.

<sup>4</sup> Ebd. 119.

<sup>5</sup> Ebd. 135.

<sup>6</sup> Ebd. 164.

<sup>7</sup> Ebd. 164.

<sup>8</sup> Ebd. 140.

<sup>9</sup> Habermas (1981b), 36.

<sup>10</sup> „Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins“, in: Habermas (1978), 63.

<sup>11</sup> Habermas (1981a), II, 519. Zur dieser sozialen Evolution vgl. auch Habermas (1976), 18 ff., 271 ff. und mit Bezug zur Identitätsentwicklung 97 ff.

phie seit Hegel auf einen methodischen Atheismus, ohne den sie ihren philosophischen Ernst verliert<sup>12</sup> und mit dem sie zu zeigen beansprucht, dass „theologisch sinnvolle Behauptungen gar nicht aufgestellt werden können“. Sie „greift an die Wurzeln der Religion und macht den Weg frei zu einer (im 19. Jahrhundert einsetzenden) historisch-kritischen Auflösung der dogmatischen Gehalte selber“<sup>13</sup>.

Mit der radikalen Kritik an den kognitiven Gehalten der monotheistischen Religionen wächst auch die Kritik an der Metaphysik, die Habermas ebenso für anachronistisch hält, da sie sich durch die Standards der Einzelwissenschaften, an denen sich die Philosophie zu orientieren hat, sowie durch den Paradigmenwechsel vom Bewusstsein zur sprachlichen Verständigung historisch als überholt erwiesen hat.

In groben Zügen entwirft Habermas eine auf vier Aspekten ruhende Kennzeichnung metaphysischen Denkens von den vorsokratischen Philosophen bis zu Hegel. Dieses wagt, so führt Habermas, an frühere Überlegungen anschließend, in *Nachmetaphysisches Denken* aus, den Blick auf das Ganze der Welt und ordne die Mannigfaltigkeit der Einheit logisch und ontologisch unter. Durch die gewonnene Unterscheidung von einzelnen Entitäten und dem Seienden im Ganzen trennt sich die Welterklärung des Logos von der mythischen Erzählung. Zugleich ist die Metaphysik seit Parmenides durch den Idealismus gekennzeichnet, der eine substantielle Beziehung zwischen Denken und Sein annimmt und dadurch erst die traditionellen Unterscheidungen von empirischer und intellektueller Erkenntnis, Idee und Erscheinung bzw. Form und Stoff instand setzt, die als ontologische Differenzen, so Habermas, auf einer Täuschung beruhen. Identitätsdenken und Ideenlehre, die durch die Relationalität von Allgemeinem und Besonderem das Problem der Individualität nicht gelöst haben, sind vom Nominalismus gleichsam entmachtet worden und haben sich „auf der neuen, durch den Paradigmenwechsel von der Ontologie zum Mentalismus erschlossenen Grundlage der Subjektivität“<sup>14</sup> erneuert. Das Selbstbewusstsein kommt seit Descartes in den Rang des Einen bzw. der Idee, entweder – wie bei Kant und stärker noch bei Fichte – als transzendente Grundlage der Erkenntnis oder – wie bei Schelling und Hegel – als sich dialektisch entfaltendes Absolutes. Das vierte Merkmal der Metaphysik ist laut Habermas ein starker Theoriebegriff, der die Lebensform der Kontemplation vor der Praxis und die philosophische Theorie vor den Einzelwissenschaften auszeichnet und die Tendenz hat, die intuitive Einsicht dem diskursiv erzielten Wissen gegenüber zu privilegieren.

Die Metaphysik ereilt nun laut Habermas ein ähnliches Schicksal wie die Religion, da es „historische, von außen auf die Metaphysik zukommende, letztlich gesellschaftlich bedingte Entwicklungen“<sup>15</sup> sind, die dieses Denken problematisieren.

Das Identitätsdenken wird, so Habermas' These, durch eine in den Einzelwissenschaften und der Rechtstheorie entwickelte Verfahrensrationalität in Frage gestellt. Zudem setzt mit dem im 19. Jahrhundert zu den historischen-hermeneutischen Wissenschaften führenden Geschichtsbewusstsein eine Detranszendentalisierung der Grundbegriffe der Metaphysik ein, während die Kritik an verdinglichenden Subjekt-Objektbeziehungen den Paradigmenwechsel vom Mentalismus zur Sprachphilosophie einleitet. Schließlich werden theoretische Leistungen mehr „an ihre Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge“<sup>16</sup> gebunden, wodurch das Theorieprivileg, das Habermas der Metaphysik unterstellt, verloren geht.

<sup>12</sup> Habermas (2001a), 187.

<sup>13</sup> Habermas (1981b), 29 f.

<sup>14</sup> „Motive nachmetaphysischen Denkens“, in: Habermas (1988a), 39. Zum Problem der Individualität vgl. auch „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“, in: ebd. 160 f. und „Individuierung durch Vergesellschaftung“, in: ebd. 191 ff.

<sup>15</sup> Ebd. 41, Hervorh. A. T.

<sup>16</sup> Ebd. 41.

Einer *materialen Vernunft*, die sich in den Strukturen der Wirklichkeit wiedererkennt, einen Begriff vom Ganzen des Daseins und von der Letztbegründung des Wissens zu bilden versucht, steht nun eine *formale Vernunft*, die ihre methodischen Verfahren als wissenschaftlich auszeichnen will, sich auf die Erklärung einzelner Phänomene beschränkt und ihre eigene Fallibilität reflektiert, gegenüber. Die transzendente Stellung der Subjektivität wird durch eine in Verständigungskontexten performativ situierte Vernunft abgelöst. Philosophie ist somit in einen Gegensatz zur Metaphysik geraten, weil sie sich an den Maßstäben der Einzelwissenschaften misst, auf einen eigenen Gegenstandsbereich verzichtet und in Arbeitsteilung mit anderen Wissenschaften das „intuitive, vortheoretische Wissen kompetent sprechender, handelnder und urteilender Subjekte“<sup>17</sup> rekonstruiert.<sup>18</sup> Deshalb lehnt Habermas auch Dieter Henrichs Unterscheidung von wissenschaftlichem Forschen und philosophischem Denken, das sich, ausgehend von metaphysischen Fragen, die sich das um Orientierung bemühte bewusste Leben selbst stellt, in „integrierenden“ und „letzten“ Gedanken zu sammeln versucht, prinzipiell ab.<sup>19</sup>

Metaphysik ist also nach Habermas wie Religion und deren Interpretin, der „mit Metaphysik verschmolzenen Theologie“, historisch und wissenschaftstheoretisch zu einer „überholten Gestalt des Geistes“<sup>20</sup> geworden.

So wird auch die Transzendenz aus dem Jenseits, also ein den Menschen in ihrem Streben entgegenkommender Gott, von Habermas im Anschluss an Überlegungen von Pierce durch den Gedanken einer „Transzendenz von innen“<sup>21</sup> ersetzt. Die Geltungsansprüche, die im kommunikativen Handeln stets kontextuell erhoben werden, weisen über „die Provinzialität des jeweiligen historischen Standortes“ hinaus auf eine „unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft“<sup>22</sup>. Performativ nehmen Kommunikationsteilnehmer die Idealisierung einer „vollständigen sozialen und sachlichen Inklusion eines ‚endlosen Gesprächs‘“ vor.<sup>23</sup> „Die *kontrafaktische* Bezugnahme auf eine solche *unbegrenzte* Kommunikationsgemeinschaft ersetzt das Ewigkeitsmoment oder den überzeitlichen Charakter von ‚Unbedingtheit‘ durch die Idee eines offenen, aber zielgerichteten Interpretationsprozesses, der die Grenzen des sozialen Raums und der historischen Zeit *von innen*, aus der Perspektive einer *in der Welt* verorteten Existenz heraus transzendiert.“<sup>24</sup> Durch die Struktur der Sprache selbst sind wir also einer in ihren Geltungsansprüche eingelassenen „Transzendenz ausgesetzt, ohne ihr *ausgeliefert* zu sein“<sup>25</sup>. Dieser Sinn von Unbedingtheit *ersetzt* unter der Prämisse nachmetaphysischen Denkens den an das Absolute gebundenen unbedingten Sinn.<sup>26</sup>

Da die hybriden „weltstabilisierende[n] Deutungssysteme“ der Religion und Metaphysik „unwiderruflich der Vergangenheit angehören“<sup>27</sup>, kann Habermas auch strikt auf den Standard des methodischen Atheismus bestehen, der spätestens seit Kant die an überprüfbaren und rational akzeptablen Gründen orientierte und diskursiv operierende Philosophie auszeichnet. Gegenüber diversen Kritikern, insbesondere theologischer und metaphysischer Pro-

<sup>17</sup> Ebd. 46.

<sup>18</sup> Vgl. „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret“, in: Habermas (1983), 9–28.

<sup>19</sup> Habermas (1988a), 26 und 272 ff. Dazu Henrich (1982) und Henrich (1999).

<sup>20</sup> „Zu Max Horkheimers Satz: ‚Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel!“, in: Habermas (1991), 113.

<sup>21</sup> „Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“, in: ebd. 142.

<sup>22</sup> Ebd. 142.

<sup>23</sup> Habermas (2001b), 38.

<sup>24</sup> Habermas (1991), 124. Dritte Hervorh. A. T.

<sup>25</sup> Ebd. 155.

<sup>26</sup> Habermas (1991), 125.

<sup>27</sup> Habermas (1973), 166.

venienz, verteidigt Habermas den selbstkritischen Anspruch der Vernunft, die um ihre eigenen Grenzen weiß, als genuinen Fortschritt im argumentativen Denken.

In einer Replik auf Einwände der katholischen Theologen Helmut Peukert und Johann Baptist Metz räumt Habermas ein, dass der Erfolg von Akten nicht allein durch die Intentionalität des Handelnden verbürgt wird, sondern nur durch eine glückliche Verbindung der eigenen Kräfte mit der jeweiligen historischen Situation zustande kommt. „Aber die Erfahrung, daß wir auf diese Gunst angewiesen sind, ist noch keine Lizenz für die Annahme eines göttlichen Heilsversprechens.“<sup>28</sup> Auch ist sich Habermas der „Grenzen jener ins Diesseits gerichteten Transzendenz von innen“ angesichts des menschlichen Leids und der Unmöglichkeit, mit ihr die vernichteten Opfer in der Geschichte gleichsam zu bergen, durchaus bewusst, aber die Beschränkung dieses kommunikativ in Anspruch genommenen Vorgriffs auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft „vermag nicht, uns der Gegenbewegung einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits zu versichern“<sup>29</sup>. Erfahrungen, seien sie noch so brennend und verstörend, sind eben nicht per se hinreichende Argumente – sei es für die Begründung einer religiösen Hoffnung<sup>30</sup> oder einer „absoluten, im Tod rettenden Freiheit“<sup>31</sup>. Und erst recht ersetzt eine Stimmungslage keine Argumente.<sup>32</sup> Habermas vermag auch Michael Theunissens philosophische Gründe, „den Kierkegaardschen ‚Sprung‘ in einen rational nachvollziehbaren Übergang zu verwandeln“<sup>33</sup>, nicht zu erkennen.

Der Glaube kann vom Wissen nicht mehr begründet werden, wie es im ‚Zeitalter der Metaphysik‘ noch für möglich gehalten wurde. Seine Funktion der Konstitution normativen Einverständnisses übernimmt die Diskursethik bzw. die Philosophie. Den Trost und die Heilsgewissheit angesichts der Kontingenzen des Lebens allerdings kann die säkularisierte Philosophie *nicht* ersetzen und hat sie, so Habermas, auch nie ersetzen wollen.<sup>34</sup> Auf das metaphysische Bedürfnis nach einem unbedingten und tröstenden, Zuversicht spendenden Sinn kann das nachmetaphysische Philosophieren nur negativ reagieren, indem es die Kontingenzen, mit denen das individuelle Leben konfrontiert ist – „Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod“ –, bewusst macht, ohne sie theoretisch aufzuheben. Mit „ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben“<sup>35</sup>. Eine Philosophie, die „trösten will, ist keine Philosophie mehr“<sup>36</sup>.

<sup>28</sup> Habermas (1991), 143.

<sup>29</sup> Ebd. 142.

<sup>30</sup> Davis (1989).

<sup>31</sup> Peukert (1989), 61. Peukert bemerkt hier nur, dass die Frage nach dieser Freiheit angesichts der vernichteten Opfer aufbreche.

<sup>32</sup> Habermas (1988a), 172.

<sup>33</sup> „Kommunikative Freiheit und negative Theologie“, in: Habermas (1997), 130 f. In dieser deutlichen Abwehr metaphysischer Ansprüche aufgrund von Bedürfnissen – und sei es derer der Vernunft – schließt Habermas nicht nur an Marx und die Denker der Kritischen Theorie, vor allem Adorno, sondern auch – wenngleich im Stil sehr verschieden – an Camus an, der leider, soweit ich sehen kann, in Habermas' Werk keine Erwähnung findet, obwohl er in Fortführung Nietzsches, bei größter Sensibilität gegenüber religiösen und metaphysischen Bedürfnissen, ähnlich Habermas die drängenden existentiellen Fragen allein durch klare Gründe und nicht durch einen noch so verständlichen Glauben beantwortet wissen wollte. Auch Camus' Konsequenz der Trostlosigkeit philosophischen Denkens ist der von Habermas vergleichbar. Vgl. Camus (1999).

<sup>34</sup> Habermas (1981b), 27. Etwa 18 Jahre später wird diese Auffassung revidiert: Erst im Mittelalter nehme die Religion dem von Platon inspirierten Denken, in dem die Theorie der (religiösen) Praxis diene, „die Aufgaben des Trostes wie auch der moralischen Erziehung“ ab. Vgl. Habermas (1999), 319 f.

<sup>35</sup> Habermas (1973), 165.

<sup>36</sup> Habermas (2001a), 192. Auf Metz' Frage, ob „etwa auch die Kommunikationstheorie alle Wunden“ heile, muss Habermas negativ antworten. Vgl. Metz (1997), 153.

## II. Koexistenz

Mit Blick auf die historischen und soziologischen Analysen kann es scheinen, als seien Religion und Theologie für Habermas schon längst substituierte Relikte, für die theoretische, zumal philosophische Anstrengung nicht lohne. Doch gerade im Blick auf spätere Arbeiten trägt dieser Eindruck: Aus der nachmetaphysischen Trostlosigkeit folgt kein Desinteresse für die Instanz des Tröstens. Im Gegenteil.

In zunehmendem Maße werden das Erbe der monotheistischen Religionen sowie diese selbst von Habermas ins Bewusstsein gehoben. Denn die Kontingenzen und existentiellen Probleme, mit denen der Einzelne konfrontiert ist, bleiben bestehen, auch wenn Habermas einige metaphysische Bedürfnisse zumindest teilweise durch politische Reformen und Verständigungsfortschritte für erfüllbar hält, so etwa wenn er suggeriert, das zentrale Phänomen der Angst, auf das Religion und Metaphysik reagieren, als konkrete und zu beseitigende Bedrohung durch ökonomische Zwänge zu verstehen, welche „die Umsetzung bestimmter kognitiver Dissonanzen für Handlungen blockiert“<sup>37</sup>. Und da die Philosophie, ihrer metaphysischen Orientierungsfunktion entledigt, das Leid und den Tod nicht in einem umgreifenden Sinn aufheben und dadurch erträglich machen kann und sogar weitere Kontingenzen entstehen, „ohne daß die Fähigkeit, Kontingenzen zu beherrschen, in gleichem Maße mitgewachsen wäre“<sup>38</sup>, ergibt sich gewissermaßen eine Leerstelle. Denn allein politisch, etwa durch die sozialstaatliche Zählung des Kapitalismus, können existentielle Fragen nicht abschließend Beantwortung und Auflösung finden. Die Rationalisierung der Lebenswelt, die Habermas explizit als emanzipatorischen Fortschritt versteht, entbehrt nicht einer Dialektik, die sowohl zu einer Ausdifferenzierung der Lebenswelt wie zum Leiden an ihrer Verarmung in den „großartigen Vereinseitigungen“<sup>39</sup> der Moderne geführt hat (gemeint sind die sich in Wissenschaft, Recht und Kunst manifestierenden Vernunftmomente mit ihren Geltungsansprüchen assertorischer Wahrheit, normativer Richtigkeit und evaluativer Angemessenheit). Diese Lücke, die Philosophie und Sozialwissenschaften lassen, kann von Religion und Theologie ausgefüllt werden, jedenfalls *noch* ausgefüllt werden.

Hier zeigt sich der erste spezifische Wandel in Habermas' Deutung des Verhältnisses der Wissens- und Glaubenssphären: In seinem Aufsatz „Wozu noch Philosophie?“ von 1971 konstatiert er, wie sich erst gegenwärtig, im Angesicht des Zerfalls des religiösen Bewusstseins, zeigt, „daß die bildungselitär beschränkte philosophische Weltauslegung auf die Koexistenz mit einer breitenwirksamen Religion geradezu angewiesen war“<sup>40</sup>. Der diagnostizierte Massenatheismus und die kommunikative Ersetzung der religiösen Weltbilder lässt etwas nicht Ersetztes zurück, das in alternativen Formen der Religiosität, etwa in „subkulturellen Ersatzreligionen“<sup>41</sup> oder einem „erneuten religiösen Fundamentalismus“<sup>42</sup> zum Ausdruck kommt. Da Philosophie hinsichtlich der Kontingenzbewältigung enthalten sein muss, das Bedürfnis nach Trost und letzter Orientierung angesichts erschütternder Erfahrungen aber offensichtlich bleibt<sup>43</sup>, kommt Habermas zu der mittlerweile von Theologen und Philosophen oftmals (und sogar ihm selbst gerne) zitierten Position, die das Präteritum von 1971 siebzehn Jahre

<sup>37</sup> Bahr (1975), 16. Sicher würde Habermas diese reduzierte Interpretation heute revidieren.

<sup>38</sup> Habermas (1973), 165.

<sup>39</sup> Habermas (1981a), II, 584; (1983), 25.

<sup>40</sup> Habermas (1981b), 36, Hervorh. A. T.

<sup>41</sup> Ebd. 36.

<sup>42</sup> Habermas (1981a), II, 580.

<sup>43</sup> Schon Adorno konstatiert 1958 eine neue „Wendung zum Offenbarungsglauben aus Verzweiflung [...] an der ratio.“ Vgl. Adorno (1977), 609. Zu den Entwicklungen einer neuen „post-durkheimianischen“, auf individueller Ausrichtung anstelle von Institutionen basierenden Religiosität vgl. Taylor (2002), 57–102.

später in ein Präsens wandelt: „Deshalb *koexistiert* auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis. [...] Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion *weder ersetzen noch verdrängen können*.“<sup>44</sup> Der Kontrast zur oben zitierten soziologischen Beobachtung wird ebenfalls deutlich, wenn Habermas die „ihrer Weltbildfunktionen weitgehend beraubte Religion“ als „von außen betrachtet, nach wie vor *unersetzlich* für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag“<sup>45</sup> ansieht.

Diese Koexistenz ist dabei nicht durch gegenseitige Ignoranz bzw. Indifferenz gekennzeichnet, vielmehr verfolgt Habermas das oben zitierte Projekt einer Übersetzung der semantischen Gehalte religiöser Sprache in säkulare, dem methodischen Atheismus verpflichtete Diskurse. Diese Transformation ist gleichsam das dialektische Pendant zu einer Rekonstruktion der Rationalisierung der Lebenswelt. Denn die Gehalte der Religion gehören zum „kulturellen Kapital“, das als Reservoir für sozialintegrative Kräfte ein „Potential der Lernmöglichkeiten und der explosiven Erfahrungen“<sup>46</sup> gespeichert hat. In der Theorie des kommunikativen Handelns erwägt Habermas in Reaktion auf Peter Winch und Robin Horton, dass wir etwas durch das Verständnis vormoderner Lebensformen lernen könnten und uns der Verluste erinnern sollten, „die der eigene Weg in die Moderne gefordert hat“<sup>47</sup>. Im Band *Nachmetaphysisches Denken* wird noch viel stärker die Funktion dieser anverwandelten Erinnerung des Gehaltes der Religion deutlich: Ohne „eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation *irgendeiner* der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll“<sup>48</sup>. Insofern hat die Philosophie, die der kulturellen Verarmung der Lebenswelt entgentreten will, um die Möglichkeit der Selbstverständigung einer Gemeinschaft zu erhalten, die auch ihre eigenen kulturellen Quellen reflektiert, ein elementares praktisches Interesse an der Übersetzung der religiösen Sprache in die säkularen Diskurse der Philosophie und des Common Sense.

Mit dieser Figur der Erinnerung und Übersetzung schließt Habermas explizit an Hegel sowie an das Denken der älteren Generation der Kritischen Theorie an. Ernst Bloch will, so Habermas, „den Ideologien ihre Ideen abgewinnen, im falschen Bewußtsein das wahre retten“, so etwa den Ort Gottes als Utopie eines „künftigen Reichs der Freiheit“<sup>49</sup>, auch wenn dieser selbst als tot anzusehen ist. In Adornos Sinne müssen wir uns, um überhaupt der Repressionen unserer eigenen Natur und der Dialektik der Aufklärung bewusst zu werden, an die Geschichte dieser Aufklärung und ihre Verluste *erinnern*.<sup>50</sup> Am stärksten scheint Habermas in seinem anamnetischen Übersetzungsvorhaben die Geschichtsphilosophie Benjamins aufzunehmen. In einem Aufsatz zum Verhältnis von kultureller Bewahrung und politischem Fortschritt in Benjamins Werk deutet Habermas dessen Geschichtskonzeption im Anschluss an seine Kunstkritik, die sich zu ihrem Gegenstand insofern konservativ verhält, als sie eine

<sup>44</sup> Habermas (1988a), 60, Hervorh. A. T.

<sup>45</sup> Ebd. 60, Hervorh. A. T. Eine „bemerkenswerte Veränderung“ in Habermas' Position konstatiert auch Arens (1989), 17, sowie (1991), 173.

<sup>46</sup> „Interview mit Hans Peter Krüger“, in: Habermas (1990), 87.

<sup>47</sup> Habermas (1981a), I, 101.

<sup>48</sup> Habermas (1988a), 23.

<sup>49</sup> „Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling“, in: Habermas (1978), 13.

<sup>50</sup> „Theodor W. Adorno. Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, in: Habermas (1978), 45.

„Mortifikation der Werke“<sup>51</sup> allein bezweckt, „um das Wissenswürdige aus dem Medium des Schönen ins Medium des Wahren zu transportieren – und dadurch zu *retten*“<sup>52</sup>. In den „Geschichtsphilosophischen Thesen“ formuliert Benjamin seinen Anspruch des „*rettenden Eingriffs in eine Vergangenheit*“<sup>53</sup>, welche der Gegenwart eine „*schwache messianische Kraft mitgegeben*“<sup>54</sup> hat, die nun eingelöst werden muss. Die nicht erfüllten Erwartungen der vergangenen Generationen fügen der Verantwortung, welche die gegenwärtige Generation für die Zukunft der Gattung übernimmt, noch eine rückwärtsgewandte hinzu. Nur „die Ablösung einer Schuld der Gegenwart an die Vergangenheit“<sup>55</sup> kann eine retroaktive Versöhnung ermöglichen, die dem mythischen Schicksal der dauernden Reproduktion von Leben und Überleben etwas Neues entgegensetzt. Dieser punktuelle Fortschritt in Solidarität mit den Toten ist allein durch Eingedenken, durch die „befreiende Kraft der Erinnerung“<sup>56</sup> möglich. Zwar kritisiert Habermas Benjamins Idee einer exoterischen Rettung der durch die Entritualisierung und Entzauberung gefährdeten Gehalte und Erfahrungen, da er in ihr keine systematische Beziehung zur politischen Praxis entdecken kann, aber die konservierende Ausrichtung auf die Vergangenheit findet sich verstärkt in Habermas' eigenem Denken der letzten beiden Dekaden wieder. Auch er spricht oft von einer Rettung gerade religiöser Gehalte, so als müssten die Schätze der schon im Untergang begriffenen Religion aufs säkulare Festland geborgen werden. Dabei versteht Habermas unter Rettung die Transformation eines semantischen Gehalts religiöser Rede in eine säkulare, in der das Verständnis dieses Gehalts ohne Rekurs auf eine gläubige Einstellung bewahrt werden kann.

Die philosophischen Transformationsversuche deutet Habermas auch als schrittweise Trennung der hellenistischen Verbindung von platonischer Metaphysik und jüdisch-christlichem Denken. Die Spannung zwischen den drei Polen der abendländischen Zivilisationsgeschichte, „Monotheismus, Wissenschaft und republikanischer Tradition“, die sich mit den Städten Jerusalem, Athen und Rom verbinden, muss, so Habermas, aufgelöst werden, indem die Traditionsstränge in ihrer Eigentümlichkeit Anerkennung finden. Es sind dabei die wesentlichen moralischen und ethischen Einsichten, die die Moderne den monotheistischen Religionen verdankt. Dabei geht Habermas, sofern er sich auf eine spezifische Religion bezieht, fast ausschließlich auf das Judentum, vor allem die jüdische Mystik, und die christliche Religion ein, die „vielleicht am vollständigsten rational durchgebildet ist“<sup>57</sup>. Buddhismus und Islam werden nur am Rande erwähnt.<sup>58</sup>

Weder das abstrakte Recht noch die moderne Wissenschaft oder die autonome Kunst hätten sich nach Habermas ohne das institutionalisierte Christentum entfalten können. Der oben erwähnte Fortschritt gegenüber dem mythischen Denken besteht vor allem im Gottesgedanken. Denn die Annahme einer Perspektive Gottes präsupponiert einen transzendenten Standpunkt, dessen Imagination erst Selbstüberschreitung und „Distanz zur Welt im ganzen und zu sich selber“<sup>59</sup> ermöglicht. Auf der einen Seite idealisiert der Mensch, macht er sich ihn in der Naturwissenschaft zu eigen, „die äußere Natur zur Gesamtheit gesetzesartig verknüpfter Zustände und Ereignisse“, zum anderen, und das ist moralphilosophisch von zentraler Bedeutung, erweitert er den Horizont einer je kontextuellen sozialen Welt „zur grenzenlos-inklusi-

<sup>51</sup> Benjamin (1963), 202.

<sup>52</sup> Habermas (1978), 57.

<sup>53</sup> Ebd. 59.

<sup>54</sup> Vgl. Benjamin (1955), Bd. 1, 269.

<sup>55</sup> Habermas (1985), 25.

<sup>56</sup> Ebd. 25.

<sup>57</sup> „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“, in: Habermas (1976), 99.

<sup>58</sup> So etwa der Buddhismus in: Habermas (2001a), 174.

<sup>59</sup> Habermas (1988b), 65.



ven Gemeinschaft aller zurechnungsfähig handelnden Personen“<sup>60</sup>. Die universellen Geltungsansprüche moralischer Normen konnten erst mit den monotheistischen Religionen, zumal dem Christentum, erhoben werden, da Gottes Gebote schon durch den Begriff des absoluten Wesens universell gelten und an prinzipiell *alle* Menschen, die sich als Gottes Kinder wesentlich gleichen, gerichtet sind. Die Dezentrierung der eigenen Perspektive findet hier ihren Grund. „Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entspringen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik.“<sup>61</sup> Auch die Mystik spielt für das heute in Anspruch genommene Erbe der Religionen eine Rolle. Habermas geht mehrmals auf eine mystische Idee Jakob Böhmes ein, die Isaak Lurias Lehre vom Zimzum verwandt ist, und von Schelling in der Philosophie der Weltalter durch die Annahme eines Verhältnisses von Egoität und Liebe in Gott aufgenommen wird: Letzterer hat, so der Mythos, Adam kadmos als ein Alter Ego mit unbedingter Freiheit ausgestattet, um durch ihn bestätigt werden zu können. Dazu musste er seine eigene Freiheit zugunsten der des Menschen einschränken, was als Kontraktion und Rückzug ins Exil beschrieben wird. Adam hat die Erbsünde gewählt, die darin besteht, selbst für die Welt verantwortlich zu sein. Den von Gott freigegebenen Raum müssen die Menschen nach dem Sündenfall eigenständig füllen, womit die Schöpfung gewissermaßen noch einmal beginnt. Habermas, für den diese Erzählung „große Bedeutung“<sup>62</sup> hat, sieht in ihr wesentliche Aspekte menschlicher Freiheit verdeutlicht. Zum einen ist darin Autonomie intersubjektiv gedacht, da Freiheit nach dieser Genesis nur in reziproken Anerkennungsverhältnissen möglich ist. Zum anderen wird der Mensch auf globale, ja universale Weise verantwortlich und hat den Ernst unbedingter Selbstverpflichtung zu erkennen, da „das Schicksal Gottes und der Welt im Ganzen auf dem Spiel steht“<sup>63</sup>. Jede Sünde wiederholt die Selbstverbannung Gottes, und jede moralisch gute Handlung trägt „zur Heimführung der Verbannten bei“<sup>64</sup>, die der Messias am Ende der Zeit gleichsam bloß unterschreibt.<sup>65</sup>

Neben den Begriffen der reziproken Achtung aller Menschen als autonomer Wesen und der Anerkennung des „Fremden in seiner Eigenheit und Fremdheit“<sup>66</sup>, der Selbstverpflichtung und Verantwortung, der Befreiung als Emanzipation sowie des Mitleids und der Liebe hält Habermas vor allem den Begriff der individuellen Person für eine jüdisch-christliche Leistung. Er glaubt, dass die Metaphysik versagt hat, das Individuelle durch die aufeinander verweisenden Begriffe des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen zu fassen. Daraus erklärt sich die nach Hegel einsetzende Kritik am verfügenden Denken, die in Adornos Einklage des Nichtidentischen mündet.<sup>67</sup> Der moralische Gehalt des Christentums konzentriert sich dagegen für Habermas immer schon in der Idee der individuellen Verantwortung, da alle Menschen sich im alles durchdringenden Angesicht Gottes als „vollständig individuierte Wesen erkennen“<sup>68</sup> könnten und am Tage des Jüngsten Gerichts Rechenschaft ablegen müssten für

<sup>60</sup> Habermas (2001a), 174.

<sup>61</sup> Ebd. 175. Zur Wurzel der Solidarität in der religiösen Brüderlichkeitsethik vgl. die einschlägige Untersuchung von Düringer (1999), 50–54.

<sup>62</sup> Ebd. 187.

<sup>63</sup> Ebd. 189.

<sup>64</sup> „Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem“, in: Habermas (1978), 138.

<sup>65</sup> Zu diesem Gedanken vgl. auch: Habermas (1954), Habermas (1963), 174–227, Habermas (1978), 127–143, und Habermas (1982), 438 ff.

<sup>66</sup> „Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?“, in: Habermas (1997), 103.

<sup>67</sup> Habermas (1988a), 160 f. und 192 ff.

<sup>68</sup> Habermas (1981a), II, 163, vgl. auch Habermas (1991), 121, und „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“, in: Habermas (1976), 97–101.

ihre je eigene Lebensgeschichte. 1975 hält es Habermas in einem Gespräch für möglich, die These zu vertreten, „daß ein objektivistischer, voraufklärerischer Begriff des transzendenten Gottes mit der Begleitvorstellung einer unsterblichen Seele notwendig war, nicht nur in einem kontingenten, sondern in einem logischen Sinne notwendig war, um einen emphatischen Begriff von Individualität auszubilden. Die Idee einer Seele, die koextensiv ist in der zeitlichen Dimension mit Gott, ewig und zeitlich in einem, war vielleicht nötig, um die Idee der Unersetzbarkeit eines Individuums zu fassen, das ja als eine empirische Entität in jeder beliebigen Funktion sehr wohl ersetzt werden kann. [...] Diese Idee ist] lebensnotwendig [...] – notwendig für ein humanes Zusammenleben“<sup>69</sup>. Das Bewusstsein einer individuellen Lebensgeschichte sowie die Geschichte des Volkes Israel und das Leben Christi haben nicht nur „die Einsicht in den befristeten Charakter der Lebenszeit gefördert“<sup>70</sup>, sondern auch das historische Denken Hegels, Marx', Nietzsches und Kierkegaards vorbereitet.

Die Idee des Einholens „wesentlich religiöser Gehalte in das Universum begründeter Rede“<sup>71</sup> entspricht dem Hegelschen Selbstverständnis des Denkens. Mit ihm verbindet sich die Idee einer Versöhnung von griechischen und jüdisch-christlichen Wurzeln der abendländischen Kultur. In einer beeindruckenden Passage spricht Habermas über seine „grundlegende Intuition“, in der deutlich wird, wie sehr er sich persönlich dem jüdisch-christlichen Erbe und der Idee der Versöhnung verbunden weiß: Diese Intuition „geht übrigens auf religiöse Traditionen, etwa der protestantischen oder der jüdischen Mystiker zurück, auch auf Schelling. Der motivbildende Gedanke ist die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, die Vorstellung also, daß man ohne Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten [...]. Diese Intuition stammt aus dem Bereich des Umgangs mit anderen; sie zielt auf Erfahrungen einer unversehrten Intersubjektivität, fragiler als alles, was bisher die Geschichte an Kommunikationsstrukturen aus sich hervorgetrieben hat“<sup>72</sup>.

Die Rekonstruktion des jüdisch-christlichen Erbes hat also eine entscheidende moralische, ethische und historische Dimension. Sie gleicht die zunehmende Rationalisierung der Lebenswelt nicht aus, um die Praxis einer bloßen Kontingenzbewältigung jenseits aller begründenden Wissenschaft zu etablieren, wie etwa Hermann Lübbe meint. Diese funktionalistische Deutung, die die Religion von ihrem Wahrheitsgehalt trennt und sie auf den Zweck des Tröstens beschränken will, lehnt Habermas ab. Ihm geht es genau um diesen Wahrheitsgehalt unter der Voraussetzung einer säkularen Gesellschaft, die ihre Normen nicht mehr durch Glaubenssätze legitimiert und dennoch nicht auf die in diesen Sätzen gemeinten Potentiale verzichten darf. Denn sie dienen der *Selbstverständigung einer Gemeinschaft*, die sich an den Begriffen, die ihre Entstehung getragen haben, orientiert und sich in ihnen wiedererkennt. Es wird gerade in Habermas' Werk der letzten zwanzig Jahre immer deutlicher, dass die Diskurs-ethik ohne ein sich auf jüdisch-christliche Ideen berufendes Selbstverständnis der modernen Kommunikationsgemeinschaft gleichsam als innerlich gelähmt anzusehen ist. Die utopischen Gehalte drohen unter dem Schaumteppich einer „Entropie des Sinns“<sup>73</sup> verloren zu gehen und die Gesellschaft ihre Identität zu verlieren. „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden

<sup>69</sup> Bahr (1975), 15.

<sup>70</sup> Habermas (1997), 103.

<sup>71</sup> Habermas (1991), 134 f.

<sup>72</sup> „Dialektik der Rationalisierung“, in: Habermas (1985b), 202.

<sup>73</sup> Habermas (1992), 631.

Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz das Humanen retten können.“<sup>74</sup>

Da dieses Erbe jenseits bloßer Erinnerung allein im Modus einer begründeten Rede Geltung haben kann, muss es allerdings von seiner genuin religiösen Genese getrennt werden. Und hier zeigt sich in Habermas' Denken seit den 80er Jahren eine tiefe Ambivalenz hinsichtlich des möglichen Erfolges dieses Projekts.

In der Rekonstruktion der Säkularisierung hatte Habermas 1976 eine Entwicklung ausgemacht, „in der von den Universalreligionen, je reiner ihre Strukturen hervortreten, nicht viel mehr als der Kernbestand einer universalistischen Moral übrigbleibt“<sup>75</sup>. Und religiöse Traditionen haben nur dann Anspruch auf Kontinuität, wenn sie ins Profane verwandelt werden. Während Habermas auch in seinem Hauptwerk von der Ersetzung der Religion in Begründungsdiskursen gesprochen hatte, kritisiert er 1991 in einer Replik auf die Kritik Helmut Peukerts „die einseitige funktionalistische Beschreibung, die ich in der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ von der Religion gegeben habe“. Er räumt ein, zu schnell eine affirmative Antwort suggeriert zu haben auf die Frage, „ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nichts anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet – und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen – werden können“<sup>76</sup>. Habermas schränkt die Erwartungen an das Unternehmen der Transformation ein, das seit Hegel zutiefst zweideutig gewesen ist, da es, um die wesentlichen Gehalte zu retten, das genuin religiöse Element, die Frömmigkeit, fallen ließ. Auf der einen Seite muss eine Profanierung stattfinden, da allein unter der Prämisse des methodischen Atheismus, zu dem sich die Vernunft unter Verzicht auf ihre ontologische Substantialität in der Moderne verpflichtet, ein Anschluss der religiösen Potentiale an eine säkularisierte Welt möglich ist. Auf der anderen Seite beschwört „die philosophische Übersetzung der symbolischen Bedeutungen [...] die Gefahr herauf, daß die chiffrierten Wahrheitsgehalte überhaupt verlorengehen“<sup>77</sup>, denn die „Philosophie kann sich das, wovon im religiösen Diskurs die Rede ist, nicht als religiöse Erfahrungen zu eigen machen“<sup>78</sup>. So müssen Philosophie und Theologie auf je ihre Weise die Arbeit der Übersetzung aufnehmen. Die Philosophie versucht, die Bedeutungspotentiale auszuschöpfen, ohne dabei den religiösen Diskurs zu erhalten, während die Theologie sich selbst aufhebe, sofern sie das Religiöse ganz profanierte. Sie muss, will sie weiter bestehen, das Wesen des Religiösen bewahren, denn „die religiösen Diskurse verlören ihre Identität, wenn sie sich einer Art von Interpretation öffneten, die die religiösen Erfahrungen nicht mehr als religiöse gelten läßt“<sup>79</sup>. Klar scheint nur zu sein, dass der säkularisierte Common Sense und die methodisch gottlose Wissenschaft der Standard sind, an dem sich auch die Theologie zu orientieren hat, will sie noch einen Wahrheitsanspruch aufrechterhalten. Auf ihr lastet gewissermaßen der Hauptanteil der Transformationsarbeit, da das, was sie interpretiert, nicht mehr allgemeine Akzeptabilität genießt. So muss sie „Erfahrungen, die im religiösen Diskurs ihren Sitz haben, in die Sprache einer wissenschaftlichen Expertenkultur übersetzen – und von dort in die Praxis rückübersetzen“<sup>80</sup>.

Ob die Koexistenz von Religion und Philosophie transitorisch ist oder man ihre Kontinuität erwarten kann, lässt Habermas offen. Die Zweideutigkeit des Projekts und das Scheitern der

<sup>74</sup> Habermas (1978), 141.

<sup>75</sup> Habermas (1976), 101.

<sup>76</sup> Habermas (1985b), 52.

<sup>77</sup> „Vom Kampf der Glaubensmächte“, in: Habermas (1997), 49.

<sup>78</sup> Habermas (1991), 136.

<sup>79</sup> Ebd. 138.

<sup>80</sup> Ebd. 137.

philosophischen Vernunft an „jenen Bruchstellen, wo eine neutralisierende Übersetzung dieser Art nicht mehr gelingen will“<sup>81</sup> und die Verwendung religiöser Begriffe zum bloßen Zitat verkommt, lassen eine Fortsetzung der Koexistenz vermuten, zumal Habermas die Religion bzw. Theologie weiterhin als zuständig für die Tröstung angesichts des Todes erklärt, deren sich die Philosophie ohne substantielles Heilswissen enthalten muss.

Auf der anderen Seite nimmt die Philosophie „eine kognitive Überlegenheit“<sup>82</sup> in Anspruch, um das jüdisch-christliche Erbe zu säkularisieren, die darauf schließen lässt, dass sich die Sphäre des Glaubens irgendwann doch einmal als dem Bereich des Wissens amalgamiert und in ihm aufgehoben erweisen könnte. Tatsächlich legen die Temporaladverbien, die Habermas verwendet, diese Vermutung nahe: „Auch die rhetorische Kraft der religiösen Rede behält ihr Recht, *solange* wir für die in ihr konservierten Erfahrungen und Innovationen eine überzeugendere Sprache nicht gefunden haben.“<sup>83</sup> Und: „*Solange* sie [die kommunikative Vernunft] im Medium begründeter Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, wird sie sogar mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthaltenksam koexistieren.“<sup>84</sup> Die Philosophie, so sagt Habermas auch noch 1999, hat die religiösen Bedeutungspotentiale „*noch* nicht ausgeschöpft, *noch* nicht in die Sprache öffentlicher, d.h. präsumptiv allgemein überzeugender Gründe übersetzt“<sup>85</sup>. Auf Eduardo Mendietas pointierte Nachfrage, ob er denn glaube, dass die Philosophie diese Gehalte vollständig assimilieren, sich aneignen und aufheben könne, antwortet Habermas: „Ich weiß es nicht. Das wird sich herausstellen, wenn die Philosophie ihre Arbeit am religiösen Erbe mit größerer Sensibilität als bisher fortsetzt.“<sup>86</sup>

### III. Kooperation

In den 90er Jahren zeichnet sich eine neue Position in Habermas' Verhältnis zur Religion ab, die aber erst mit der Rede „Glaube und Wissen“ ganz explizit wird. Dort fordert Habermas jene „größere Sensibilität“ im Umgang mit der Religion ein, welche die Koexistenz zu einer *Kooperation* wandelt. Der bisherige Ausgriff auf eine womöglich aufgehobene Religion verliert sich im Rückblick: „*Bisher* mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden. [...] Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt. Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von *beiden* Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.“<sup>87</sup> Die erstaunlich neue Wechselseitigkeit, die Habermas gegenüber dem Common Sense einfordert, erscheint wie eine

<sup>81</sup> Ebd. 136. Vgl. die Schwierigkeiten, einen philosophisch gehaltvollen Begriff von Individualität zu bilden in: Habermas (1988a), 192 ff.

<sup>82</sup> Habermas (1997), 48.

<sup>83</sup> Habermas (1988a), 34, Hervorh. A. T.

<sup>84</sup> Ebd. 185, Hervorh. A. T.

<sup>85</sup> Habermas (2001a), 190, Hervorh. A. T.

<sup>86</sup> Ebd. 191.

<sup>87</sup> Habermas (2001d), 21 f.

Revision seines bisherigen Verhältnisses zur Religion. Denn zum einen wird die Arbeit am Projekt der Übersetzung durch eine neue Kooperation zwischen Religion und Common Sense einerseits sowie Theologie und Philosophie andererseits *intensiviert*, wodurch die enthaltene Koexistenz zur lebendigen Kommunikation avanciert. Auf der anderen Seite scheint es nicht, als verbinde Habermas damit die Hoffnung auf einen rascheren Erfolg der Anverwandlung religiöser Gehalte in den Umkreis des Wissens. Vielmehr wird mit „Glaube und Wissen“, auch wenn schon im Interview mit Eduardo Mendieta ein intensives Interesse an der Religion *als Religion* zu spüren ist, wie mir scheint, zum ersten Mal der *Eigensinn der Religion* vollständig anerkannt.

Auch am Anfang des 21. Jahrhunderts scheint die Moderne vor der gleichen Frage zu stehen, die Max Horkheimer in seinem Spätwerk beschäftigte: Wie soll eine vernünftige Aufhebung der Theologie und ihrer wesentlichen Gehalte „heute, unter Bedingungen einer nicht mehr rückgängig zu machenden Metaphysikkritik, noch zu leisten sein, ohne entweder den Sinn der religiösen Gehalte oder die Vernunft selbst zu zerstören?“<sup>88</sup> Habermas' Antwort ist gleichsam eine politische: Die Religion, die in soziologischer Perspektive einst bloßer Beobachtungsgegenstand war und in dieser Perspektive nicht selten wie ein Relikt vormoderner Gesellschaftsstrukturen behandelt wurde, wird nun Teilnehmer in einem Diskurs, bei dem, will Habermas seiner eigenen Theorie treu bleiben, zu den Argumentationsvoraussetzungen zuallererst ein durch Wechselseitigkeit ausgezeichnetes Anerkennungsverhältnis sowie kommunikative Gleichberechtigung gehören.<sup>89</sup> Die für eine rationale Auseinandersetzung konstitutive Dezentrierung der Deutungsperspektiven, ohne die ein Lernen vom anderen *als* anderen nicht möglich ist, fordert Habermas in der oben zitierten Passage erstmals auch von der säkularen Seite ein. Und in der wirklich bemerkenswerten These, dass „die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen [...] ohnehin fließend“ sei, zeigt sich die Bereitschaft zum offenen und zwanglosen Diskurs, in dem „schlagende Evidenzen“<sup>90</sup> nicht zählen und eine rationale Akzeptabilität gleichsam erst ausgehandelt werden muss, indem die eine Seite versucht, das Ihre der anderen *plausibel* zu machen. Von dieser Position aus ist zumindest ein Weg der kritischen Anverwandlung religiösen Glaubens ohne Verlust dessen Wahrheitsgehaltes *denkbar*, da es nach Habermas selbst theoretische Wahrheiten heute „nur noch in der Form von Plausibilitäten“<sup>91</sup> gibt. Mit Blick auf Habermas' frühere Arbeiten könnte man sagen, dass die Religion nun gegenüber dem von der Philosophie aufgeklärten und hinterfragten Common Sense *nach dem Modell* einer zumindest partiell fremden Kultur zu verstehen ist. Habermas hat an verschiedenen Stellen seinen Einspruch gegen den Kontextualismus, zumal den Relativismus, deutlich gemacht. Der Kontextualist kann nämlich nicht erklären, wie wir in einem interkulturellen Diskurs von der anderen Seite *lernen* können, da er die Unterscheidung der je kontextuellen Position der Kommunizierenden einerseits und der kommunikativen Transzendierung dieses Standorts in den idealisierenden Unterstellungen einer objektiven Welt, einer kommunikativen Vernunft und universaler Geltungsansprüche andererseits nicht anerkennt. Daher ist für ihn nur eine Assimilation, eine Einordnung, man könnte sagen, eine Transformation der anderen Lebenswelten ins Eigene möglich. Habermas setzt dagegen das hermeneutische Modell des gegenseitigen Verstehens, bei dem die Symmetrie des Dialogs darin besteht, dass jede Seite die Chance hat, von der jeweils anderen zu lernen. Dabei vollzieht sich das Lernen als Erfahrung der Grenzen des eigenen Wissenshorizontes. „In einer Situation des tiefgreifenden Dissenses müssen ‚sie‘ sich

<sup>88</sup> Habermas (1991), 115.

<sup>89</sup> Habermas (2001b), 45 ff.

<sup>90</sup> Ebd. 37.

<sup>91</sup> Habermas (1985b), 207.

nicht nur bemühen, die Dinge aus ‚unserer‘ Perspektive zu verstehen, sondern ‚wir‘ müssen in gleicher Weise versuchen, die Dinge aus ‚ihrer‘ Perspektive zu begreifen. [...] Denn das Lernen selbst gehört weder uns noch ihnen – beide Seiten sind darin auf die nämliche Weise verwickelt.“<sup>92</sup> Die *kooperative Übersetzung*<sup>93</sup>, die Habermas in „Glaube und Wissen“ einfordert, macht ebenso gegenseitiges Lernen nötig. In einer gemeinsamen Verständigung von Gläubigen und Ungläubigen können so die fortschrittsoptimistische und die verfallstheoretische Deutung der Säkularisierung<sup>94</sup> verabschiedet werden, um deren Gewinne und Verluste realistisch bewerten zu können.<sup>95</sup>

Dieser Wandel von der Koexistenz zur *kommunikativen Kooperation* vollzieht sich nicht plötzlich und nicht von Ungefähr. Zum einen hat nicht der Philosoph Habermas, sondern die Theologie mit der Zusammenarbeit von Philosophie und Theologie begonnen. 1989 fragt Edmund Arens mit Blick auf die Koexistenz von Glauben und Wissen, ob nicht gar eine *Kooperation von Theologie und Philosophie* möglich sei. „Eine Reihe von Theologen jedenfalls bieten sie an.“<sup>96</sup> Die vielfältige Aufnahme von Habermas' Denken in der theologischen Diskussion hat ihn 1991 zu einer Auseinandersetzung mit der Theologie veranlasst, obwohl er „auch weiterhin lieber schweigen“<sup>97</sup> würde.

Zudem gibt es zwei politische Gründe, die letztlich in einer weltpolitischen Perspektive konvergieren. 1995 hat sich Habermas in einem Aufsatz zu Karl Jaspers mit dem Kampf der Glaubensmächte auseinandergesetzt, der „eine unmittelbar politische Gestalt angenommen“<sup>98</sup> hat. Nach dem Zerfall der Sowjetunion haben sich die internationalen Konflikte vornehmlich auf die interkulturelle Ebene verlagert, so dass etwa eine „Verständigung zwischen der Welt des Islam und dem jüdisch-christlichen geprägten Westen“<sup>99</sup> politisch erforderlich wird. Die Philosophie hat dabei nach Habermas die Aufgabe einer unparteilichen Vermittlung der einzelnen Glaubensmächte. „Sie belehrt die anderen Traditionen über jenen Schritt einer Distanzierung von sich selbst, den die Vernunft ihnen abverlangt, sobald sie sich des Umstands inne werden, daß sie mit anderen Glaubensmächten dasselbe Universum von Geltungsansprüchen teilen.“<sup>100</sup> Durch den 11. September, unter dessen Eindruck Habermas seine Friedenspreisrede geschrieben hat, und den bislang ungelösten Konflikt zwischen Palästinensern und Israelis wird diese Vermittlungsaufgabe noch wichtiger. Die Religionen und Kulturen sollen daher auch *untereinander* im Verzicht auf Gewalt und in gegenseitiger Anerkennung einen gemeinsamen Diskurs etablieren, dessen vernünftiges Verfahren mit einem fortbestehenden Dissens hinsichtlich der substantiellen Überzeugungen vereinbar ist.<sup>101</sup> Außerdem ist das Bewusstsein des Verhältnisses von Glauben und Wissen *innerhalb* einer Kultur für ihre Identitätsbildung von Bedeutung, die wiederum Voraussetzung für einen fruchtbaren interkulturellen Diskurs ist. So könnte die kritische Aneignung der eigenen fortgeschrittenen Säkularisierungsgeschichte, mit der die heilsame Trennung von Politik und Religion verbunden ist, für die von Habermas erhoffte europäische Identität entscheidend sein.<sup>102</sup> Vielleicht

<sup>92</sup> Habermas (1988a), 178.

<sup>93</sup> Habermas (2001d), 20.

<sup>94</sup> Ebd. 13.

<sup>95</sup> Kurz vor Drucklegung ist der Bericht über ein Gespräch zwischen Habermas und Kardinal Ratzinger erschienen, in dem offenbar jener Dialog als „doppelter Lernprozess“ vollzogen wurde, den Habermas 2001 eingefordert hat. Assheuer (2004).

<sup>96</sup> Arens (1989), 17.

<sup>97</sup> Habermas (1991), 127.

<sup>98</sup> Habermas (1997), 41.

<sup>99</sup> Ebd. 42.

<sup>100</sup> Ebd. 56.

<sup>101</sup> Vgl. auch: Habermas (2002).

<sup>102</sup> Habermas/Derrida (2003).

könnte sie zugleich auch ein besseres Verständnis für die nicht im selben Maße säkularisierten Gesellschaften oder die religiösen Antriebe in der Politik der Vereinigten Staaten mit sich bringen.

Zum anderen hat die Debatte um die richtige Biopolitik einen Selbstverständigungsdiskurs der Gattung wieder aufleben lassen, an dem die Religion maßgeblich beteiligt ist und es nach Habermas auch bleiben sollte, da sie gegen jenen szientistischen Glauben, der die Tendenz hat, das Selbstverständnis zu entsozialisieren, ihre normativen Potentiale stark zu machen vermag, natürlich, ohne dabei rationale Gründe durch die Gewissheit eines Fürwahrhaltens ersetzen zu dürfen, was in der Debatte leider nicht selten passiert. Die Religion, das zeigt sich, muss zwar vor der kommunikativen Ethik in normativen *Begründungsdiskursen* zurückweichen, aber um so mehr fällt ihre Rolle in individuellen sowie kulturellen *Selbstverständigungsdiskursen* ins Gewicht. In kontextueller, zumal individueller Selbstvergewisserung hatte Habermas der Religion wie Rawls schon einen Platz eingeräumt, in der sie ihre eigene Konzeption des Guten explizieren können sollte. In dieser Selbstverständigung verstand Habermas dagegen die Philosophie bisher immer nur als eine Vermittlerin. Durch die sich anbietenden Erfolge der Biowissenschaften steht allerdings das Selbstverständnis der menschlichen Gattung selbst auf dem Spiel und somit auch die Grundlage kommunikativer und moralischer Praxis, so dass sich in den Fragen einer Gattungsethik „die Philosophie inhaltlichen Stellungnahmen nicht mehr entziehen“<sup>103</sup> kann. Aufgrund dieser Sachlage wird eine Kooperation theologischer und philosophischer Kräfte um die Substanz des Humanen wichtig. Habermas führt vor allem die monotheistische Idee der Geschöpflichkeit des Menschen sowie die damit verbundene religiöse Einsicht in die reziproke Freiheit und Liebe von Gott und Mensch an, die als Intuition auch dem Selbstverständnis des „religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“<sup>104</sup>.

#### IV. Das Projekt der Aufhebung

Habermas hat das Projekt der Aufhebung des religiösen Denkens ins philosophische immer mit zwispältigem Blick betrachtet. Zum einen will er mit guten Gründen nicht hinter die Aufklärung zurück, zum anderen läuft die Menschheit geradezu Gefahr, sich selbst zu verlieren, wenn sie die Intuitionen der Weltreligionen preisgibt, da sie zusammen mit dem philosophischen Denken erst die Einsichten ermöglicht haben, durch die sich die Gattung Mensch *als* Menschheit verstehen kann. Ich entdecke in dem zunehmenden Zweifel an der Fortsetzung der Hegelschen Aufhebung des Religiösen eine Bewegung, die gleichsam zurück zu Kant und voraus zu Kierkegaard ausgreift. Die Aufhebung kann nur durch eine Vermittlung geschehen, die zuallererst die *Eigenständigkeit* der Erfahrungen und Diskurse anerkennt. Das wird an Habermas Zweifeln deutlich, die er etwa der Säkularisierung religiöser Heilserwartung in die Geschichtsphilosophie der Frankfurter Schule entgegenbringt. Auch die moralphilosophische Ersetzung, z.B. des Begriffes Sünde durch Schuld, lässt etwas verloren gehen, so die Idee der göttlichen Verzeihung, die das begangene Leid ungeschehen macht und in der Ewigkeit ausgleicht. Gerade der „unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen“<sup>105</sup>, muss durch eine säkulare Übersetzung schlechterdings unerfüllt bleiben. Die religiöse Hoffnung kann dadurch zwar nicht begründet werden, aber *innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* einen Ort erhalten. Damit wird die *vereinnahmende Vernunft*, die Habermas Hegel unterstellt und auch seinen früheren Arbeiten unterstellen müsste, durch

<sup>103</sup> „Begründete Enthaltbarkeit“, in: Habermas (2001c), 27.

<sup>104</sup> Habermas (2001d), 30.

<sup>105</sup> Ebd. 24.

eine *Grenzen ziehende Vernunft* korrigiert.<sup>106</sup> Dem Bereich des Glaubens wird eine *Eigenständigkeit als Glauben* zuerkannt, die er, sofern er der Vernunft nicht widerspricht, bewahren kann. Kant und Kierkegaard haben beide auf je ihre Weise den Sinn des Glaubens gewürdigt, indem sie seine Gehalte von der Verstandeserkenntnis unterschieden haben und ihnen als Postulate der praktischen Vernunft oder als existentieller Bezug des Selbstseins zu Gott ein vernünftiges Recht eingeräumt haben. Gerade Kants „kritische *Anverwandlung* des religiösen Gehaltes“<sup>107</sup> unter Anerkennung des Eigensinns der Religion findet Habermas' Unterstützung, während er sie 1987 noch zu den „Selbstmißverständnisse[n] der Moderne“ rechnete, „die heute vielleicht nicht mehr haltbar sind“<sup>108</sup>. Man mag Habermas' neue Kantische Position als eine Art partielle Versöhnung zwischen Glauben und Wissen ansehen, zu der sich auch schon Hegel in seiner Religionsphilosophie wandte, nachdem der Glaube nicht restlos ins spekulative Wissen transformiert werden konnte.<sup>109</sup> Nur im Dialog kann sich ein nicht-reduziertes Ganzes etablieren, in dem sich die Menschen einer Gemeinschaft selbst verstehen.

Gegen die Möglichkeit einer totalen Aufhebung des Religiösen spricht auch die unabgeleitete Frage der Theodizee, die ja eigentlich unter streng nachmetaphysischen Prämissen keinen Sinn mehr machen dürfte, an der sich aber, so Habermas, immer wieder ein „Glutkern“<sup>110</sup> entzündet. Vielleicht gehört es ja auch zum Wesen einer situierten und prozessualen Vernunft, dass sie das bloß Zufällige und radikal Böse der Welt und des Menschen nicht einfach hinnehmen kann, ohne an sich zu verzweifeln, auch wenn sie es im Medium des Wissens keiner hinreichenden Erklärung zugänglich machen kann. Dieser Respekt der Vernunft vor den existentiellen Fragen, auf die der Glaube eine Antwort anzubieten versucht – heute sicherlich viel skrupulöser als vor der Aufklärung und den verheerenden Katastrophen des letzten Jahrhunderts –, gilt vor allem den monotheistischen Weltreligionen, während Habermas sich immer wieder ausdrücklich gegen die Formen des „neuen Heidentums“ und der „neuen Mythologie“ wendet, zu der er neben den esoterischen Lebensratgebern auch den Posthumanismus Heideggers und seiner Epigonen rechnet.

Die Entwicklung, die ich in Habermas' Denken zu rekonstruieren versucht habe, ist keine lineare, was schon an den nicht immer chronologisch zitierten Schriften deutlich wird. Schon 1975 vermutet Habermas, dass man vielleicht auf Theologen nicht verzichten könne<sup>111</sup>; dagegen bleiben auch gegenwärtig immer noch Hoffnungen bestehen, religiöse Einsichten säkular formulieren zu können. Aber dennoch gibt es einen Wandel, an dem man jenen reflektiert sehen kann, den das Selbstverständnis der liberalen Gesellschaften in den vergangenen Dekaden vollzogen hat. Für Habermas selbst scheint eine philosophisch vermittelnde Teilnehmerperspektive gegenüber der soziologischen (und naturwissenschaftlichen) Beobachterperspektive *aus praktischen Gründen* immer wichtiger zu werden.

Wenn nun der Eigensinn der Religion anerkannt wird, stellt sich die Frage nach dem systematischen Ort der Religion in Habermas' Werk. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* hat er die oben angeführte These vertreten, dass die Macht der Religion durch die Diskursethik ersetzt wird. Wenn diese funktionalistische Deutung teilweise revidiert ist, wäre es sinnvoll, die Religion als eigenständige Geltungssphäre in den Bereich der Kultur zu integrieren, der in Habermas' Theorie bislang nur durch die drei Komponenten Wissenschaft, Recht bzw. Moral und Kunst ausdifferenziert ist. Es wäre zu fragen, welche Art Geltung religiöse Erfahrung beanspruchen kann und wie diese sich zu den anderen Aspekten der Lebenswelt

<sup>106</sup> Ebd. 26.

<sup>107</sup> Ebd. 24.

<sup>108</sup> „Über Moral, Recht, zivilen Ungehorsam und Moderne“, in: Habermas (1987), 68.

<sup>109</sup> Habermas (1985a), 48 f.

<sup>110</sup> Habermas (2001d), 28.

<sup>111</sup> Bahr (1975), 29.



verhält. Dabei könnten sich Theologie und vermittelnde Philosophie, die schon zu den anderen Bereichen „eine *interne* Verbindung“<sup>112</sup> aufrechterhält, jeweils übersetzend auf die Religion beziehen, ohne dabei ihren performativen Sinn wegzuinterpretieren, ähnlich wie die Kunstkritik die *Gehalte der Kunst in Diskurse übersetzen und vielleicht in Benjamins Sinne „retten“* kann, aber dabei die ästhetische Erfahrung nicht zu ersetzen vermag.

Und wenn die Philosophie sich den religiösen Gehalten öffnet, ohne sie ganz aufzuheben, könnten auch ihre eigenen wissenschaftlichen und metaphysischen Seiten besser kooperieren. Jedenfalls sollte die Philosophie ihr vernünftiges Erbe „mit größerer Sensibilität“ verfolgen und an es anknüpfen, als das im zeitgenössischen Denken nicht selten der Fall ist. Dabei braucht sie keineswegs auf ihre kritischen und wissenschaftlichen Maßstäbe zu verzichten. Dass Metaphysik sowie ihre Kritik fallibel sind und sein sollen, darauf haben schon Habermas' Kritiker früh hingewiesen.<sup>113</sup> Die Schlüsselattitüde, die Habermas deutschen Philosophen, etwa Jaspers zuschreibt<sup>114</sup>, mag man ihm nicht vorwerfen. Dennoch bleibt die Frage, ob die Selbstverständlichkeit haltbar ist, mit der er etwa Jaspers' Begriff des „Umgreifenden“ bloß als weiteren „Ausdruck für den Horizont der sprachlich strukturierten Lebenswelt“<sup>115</sup> deutet oder Kierkegaards und Henrichs Theorien des „Anderen“ nicht als zeitgemäß anerkennt, weil sie in eine religiöse Dimension verwiesen. Warum *kann* man das Unverfügbare „nicht mit dem ‚Gott in der Zeit‘ identifizieren“<sup>116</sup>? Zwar hat Habermas Argumente für die Ersetzung Gottes durch die Sprache, aber es sollten, wenn es denn bessere sein wollen, keine ein für alle Mal „zwingenden“ sein.<sup>117</sup> Auch wenn eine rationale Theologie sich durch die Grenzen ziehende Vernunft beschränken lassen muss, kann man immer noch plausible Gründe für oder gegen einen Glauben haben, wie Kant in seinen moraltheologischen Argumentationen demonstriert. William James hat schon vor langer Zeit Zweifel am dogmatischen Agnostizismus angemeldet, der sich den Glauben schlechterdings untersagt, da „eine Denkregel, die mich vollständig verhinderte, gewisse Arten von Wahrheit, wenn diese Arten von Wahrheit wirklich beständen, anzuerkennen, eine vernunftwidrige Regel wäre“<sup>118</sup>.

Aus dem Verhältnis von Religion und Wissen kann man vielleicht auch lernen, berechnete Kritik an bestimmter Metaphysik nicht mit dem Anspruch zu verbinden, Metaphysik als ganze ersetzen zu wollen. Denn auch in ihr sind Potentiale enthalten, die für eine Bearbeitung der metaphysischen Frage „nach dem ‚richtigen Leben‘ in anthropologischer Allgemeinheit“<sup>119</sup> und, wie ich entgegen Habermas annehme, auch für das Verständnis von Individualität von unverzichtbarer Bedeutung sind. Gewiss, viele Antworten der klassischen Metaphysik sind fraglich geworden, manche unhaltbar. Und einem Philosophen muss es schwer fallen, den methodischen Atheismus und das selbstkritische Bewusstsein eigener Fallibilität *nicht* als Fortschritt zu verstehen. Aber der Blick auf das Ganze, als dessen lebendige Teile wir uns denken und erleben, und das Verständnis der eigenen Freiheit müssen zumindest die Möglichkeit einer zeitgenössischen kritischen Metaphysik gestatten, damit ihre Plausibilität sachlich untersucht werden kann.

„Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist nicht sinnlos“<sup>120</sup>, hat Habermas den Theologen zugebilligt. Wenn die Philosophie sich neben ihren Platzhalter- und Vermittlerrollen auch mit

<sup>112</sup> Habermas (1999), 328.

<sup>113</sup> Henrich (1986), 496; Gerhardt (1988), 66 ff.

<sup>114</sup> „Einleitung“, in: Habermas (1979), 7.

<sup>115</sup> Habermas (1997), 51.

<sup>116</sup> Habermas (2001c), 25.

<sup>117</sup> Vgl. Habermas (2001b), 37.

<sup>118</sup> James (1975), 156.

<sup>119</sup> Habermas (2001c), 33.

<sup>120</sup> Habermas (1991), 144.

der Explikation eigener substantieller Antworten kritisch an einer Wissenschaft vom Menschen und seiner Weltinterpretation beteiligt, muss eine mögliche Antwort auch auf diese Frage, mit der die Kräfte des Einzelnen und der Gemeinschaft verbunden sind, nicht *ausschließlich* religiös ausfallen. Sie kann vielmehr im Zeichen des Humanismus stehen, den Habermas sich von der kritischen Philosophie erhofft.

### LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Th. W. (1977), *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/M.
- Arens, E. (Hg.) (1989), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf.
- (Hg.) (1991), *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*, Düsseldorf.
- Assheuer, T. (2004), „Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten“, in: *Die Zeit* vom 22.1.2004.
- Bahr, H.-E. (Hg.) (1975), *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt.
- Benjamin, W. (1955), *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Bd. 1, Frankfurt/M.
- (1963), *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M.
- Campbell, M. M. (1999), *Critical Theory and Liberation Theology*, New York.
- Camus, A. (1999), *Der Mythos des Sisyphos*, Reinbek bei Hamburg.
- Davis, C. (1980), *Theology and Political Society*, Cambridge.
- (1989), „Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung“, in: Arens (1989), 96–114.
- Düringer, H. (1999), *Universale Vernunft und partikularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas*, Leuven.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.) (1996), *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, Würzburg.
- Fuchs, O. (Hg.) (1984), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf.
- Gerhardt, V. (1988), „Metaphysik und ihre Kritik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42, 45–70.
- Geyer, H. C./Janowski, H. N./Schmidt, A. (1970), *Theologie und Soziologie*, Stuttgart.
- Glebe-Möller, J. (1987), *A political Dogmatic*, Philadelphia.
- Gottwald, F. T. (1985), „Religion oder Diskurs? Zur Kritik des Habermasschen Religionsverständnisses“, in: *ZRG* 37, 193–202.
- Habermas, J. (1954), *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Dissertation, Bonn.
- (1963), *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M.
- (1973), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M.
- (1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M.
- (1978), *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart.
- (Hg.) (1979), *Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit‘*, Bd. 1, Frankfurt/M.
- (1981a), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt/M.
- (1981b), *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M.
- (1982), „Tod in Jerusalem. Am Grabe von Gershom Scholem – am Ende einer Ära“, in: *Merkur* 36, 438–440.
- (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.
- (1985a), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.
- (1985b), *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M.
- (1987), *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt/M.
- (1988a), *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M.
- (1988b), „Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur“, in: Rösen, J./Lämmert, E./Glötz, P. (Hgg.), *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt/M., 59–67.
- (1990), *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M.
- (1991), *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M.
- (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.
- (1997), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt/M.
- (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M.
- (2001a), *Zeit der Übergänge*, Frankfurt/M.

- (2001b), *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart.
- (2001c), *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/M.
- (2001d), *Glaube und Wissen*, Frankfurt/M.
- (2002), „Der Westen interessiert sich für Köpfe nur, wenn sie rollen“, in: *F.A.Z.* vom 13. Juni 2002.
- Habermas, J./Derrida, J. (2003), „Unsere Erneuerung“, in: *F.A.Z.* vom 31. Mai 2003.
- Henrich, D. (1982), *Fluchtlinien*, Frankfurt/M.
- (1986), „Was ist Metaphysik, was Moderne?“, in: *Merkur* 40, 495–508.
- (1999), *Bewußtes Leben*, Stuttgart.
- James, W. (1975), „Der Wille zum Glauben“, in: Martens, E. (Hg.), *Pragmatismus*, Stuttgart, 128–160.
- Junker-Kenny, M. (1998), *Argumentationsethik und christliches Handeln*, Stuttgart.
- Lalonde, M. P. (1999), *Critical Theology and the Challenge of Jürgen Habermas*, New York.
- Kodalle, K.-M. (1987), „Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns“, in: *AZP* 12, 39–66.
- Lamb, M. L. (1982), *Solidarity with Victims*, New York.
- McCann, D. P. (1981), „Habermas and the Theologians“, in: *RSR* 7, 14–21.
- McCarthy, Th. (1986), „Philosophical foundations of political theology: Kant, Peukert and the Frankfurt School“, in: Rouner, L. S. (Hg.), *Civil Religion and Political Theology*, Notre Dame/ Ind., 23–40.
- Mette, N./Steinkamp, H. (1983), *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Düsseldorf.
- Metz, J. B. (1977), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz.
- (1997), *Zum Begriff der neuen politischen Theologie 1967 – 1997*, Mainz.
- Pannenberg, W. (1973), *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M.
- Peukert, H. (1976), *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Düsseldorf.
- (1989), „Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie“, in: Arens (1989), 39–64.
- Reimer, J. (Hg.) (1992), *The influence of the Frankfurt school on contemporary theology*, Lewiston.
- Rendtorff, T. (1975), *Gesellschaft ohne Religion?* München.
- Schillebeeckx, E. (1971), *Glaubensinterpretation*, Mainz.
- Schüssler-Florenza, F. (1984), *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York.
- Siebert, R. J. (1985), *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, Berlin – New York – Amsterdam.
- Taylor, C. (2002), *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/M.
- Tracy, D. (1987), *Plurality and Ambiguity*, San Francisco.