Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 55 (2008)

Heft: 2

Artikel: Religion und öffentliche Vernunft : zur Bedeutung des christlichen Glaubens bei Jürgen Habermas

Autor: Irlenborn, Bernd

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761205

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BERND IRLENBORN

Religion und öffentliche Vernunft: Zur Bedeutung des christlichen Glaubens bei Jürgen Habermas

In der Auseinandersetzung zwischen der Religionsphilosophie und der politischen Theorie findet sich in der aktuellen Debatte immer wieder die These, religiöse Überzeugungen hätten einen rein privaten Status und seien aus dem Prozess politischer Deliberation zu verbannen. Befürworter einer solchen Privatisierung argumentieren wie folgt: Gerade wenn es um politisch relevante Themen oder Entscheidungen gehe, sei ein Rekurs auf religiöse Überzeugungen oder Autoritäten in einer pluralistischen Gesellschaft nicht angemessen, da er nicht die hypothetische Zustimmung aller Bürger finden könne. Hermeneutisch bleibe ein solcher Rückbezug für nicht-religiöse Menschen unverständlich und unzugänglich, politisch würden gleiche Bürger ungleich behandelt, wenn die staatliche Machtausübung aus partikularen Gründen religiöser oder weltanschaulicher Natur beruhte. Deshalb hätten religiöse Argumente in der politischen Debatte des säkular verfassten Staates keinen Platz. In diesem Sinne hat etwa Richard Rorty vom religiösen Glauben als „conversation-stopper" gesprochen:[1] Ein erfolgreicher Weg für einen solchen Gesprächsabbruch ist für Rorty etwa die These, Homosexualität sei eine Sünde, weil sie in Lev 18,22 als „Gräuel" bezeichnet werde. Das Gespräch wird Rorty zufolge dadurch abgebrochen, weil es nicht mehr um das öffentliche politische Wohl, sondern nur um eine rein private Einstellung geht, die hier jedoch gar nicht hingehört.

Die normative Rede von einer Privatisierung des Religiösen ist in den letzten Jahren aus empirischer Perspektive hinterfragt worden. Zunächst hat sich nicht erst seit dem 11. September 2001 schmerzlich gezeigt, welche öffentliche Wirkung und politische Bedeutung manche dieser als privat angesetzten religiösen Überzeugungen haben können. Auch aus soziologischer Sicht ist die Entpolitisierung des Religiösen kein zwangsläufiges Kennzeichen der Moderne; in diesem Sinne spricht etwa der angesehene Religionssoziologe José Casanova von einer „Entprivatisierung" im Sinne eines Heraustretens der Religion aus dem Privatbereich seit Anfang der neunziger Jahre.[2] Auch vom christlichen Selbstverständnis her wider-

[1] RORTY, Richard: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, 171. Vgl. dazu TRIGG, Roger: *Religion in Public Life. Must Faith be Privatized?* Oxford: Oxford University Press 2007, 196f.

[2] CASANOVA, José: *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion*. In: KALLSCHEUER, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Funda-*

sprechen alle Versuche der Privatisierung des Glaubens entschieden dem Öffentlichkeitscharakter der Botschaft Jesu, die die Kirche methodisch adäquat und intellektuell reflektiert verkünden muss.

Die Zeitbezogenheit dieser Verkündigung schließt eine Pluralismusfähigkeit nicht aus: Im Wissen um die Vielfalt der Weltdeutungen im säkularen Staat[3] kann sich das Christentum in seinem öffentlichen Engagement nicht der Tatsache verschließen, dass immer weniger Menschen die Grundlagen des Glaubens kennen, verstehen oder annehmen wollen. Zudem nährt die Tatsache der Pluralität der Religionen in den westlichen Gesellschaften die alten religionskritischen Forderungen nach einer generellen Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche und nach einer radikalen Trennung von religiösem Glauben und säkularer Vernunft. Das verbindende Element in der pluralistischen Gesellschaft ist offenkundig nicht der religiöse Glaube, sondern die allgemeine Vernunft.[4] Insofern ist Rorty durchaus im Recht, wenn er im Kontext politischer Diskurse eine schlichte Berufung auf Bibelstellen oder religiöse Autoritäten kritisiert. Daraus folgt allerdings nicht, wie er gleichzeitig unterstellt, die Notwendigkeit der Privatisierung religiöser Überzeugungen. Gerade aufgrund des engen Bezugs von Glaube und Vernunft innerhalb der katholischen Tradition kann und muss die Kirche, wenn sie im öffentlich-politischen Raum des säkularen Staates für die christliche Botschaft eintritt, Vernunftargumente verwenden, die einerseits diese Botschaft nicht verzerren und andererseits allgemeinverständlich und konsensfähig sind.

Ich möchte in diesem Beitrag die aktuellen Überlegungen von Jürgen Habermas zum Thema „Glauben und Wissen" in die Debatte um die öffentliche Rolle religiöser Überzeugungen einbeziehen. Im ersten Abschnitt stelle ich eine Übersicht über drei verschiedene Positionen in dieser Debatte vor. Davon ausgehend werde ich im zweiten Abschnitt auf die Überlegungen von Jürgen Habermas zum Verhältnis von religiösem Glauben und säkularer Vernunft eingehen. Im dritten Abschnitt möchte ich kurz Stellung nehmen zu der vorgestellten Debatte und zu Habermas' Konzept. Das Themenfeld der Religion schränke ich ein auf das Christentum.

mentalismus. Frankfurt a.M.: Fischer 1996, 181–210, 191. Vgl. auch die differenzierte Position zum Thema „Säkularisierung" von TAYLOR, Charles: *A Secular Age*. Cambridge, Mass., u.a.: Belknap Press of Harvard Univ. Press 2007, 423–437, vor allem 437.

[3] Mit dem Ausdruck „säkularer Staat" beziehe ich mich auf die weltanschauliche Neutralität des Verfassungsstaates. Diese Neutralität ergibt sich aus der Garantie der individuellen Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit in Art. 4 und aus dem Verbot der Staatskirche in Art. 140 des Grundgesetzes in Rückbezug auf Art. 137 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung. Der Ausdruck „säkularer Staat" ist nicht wertend gemeint; vgl. dazu kritisch: SPAEMANN, Robert: *Postsäkulare Gesellschaft*. In: SCHWEIDLER, Walter (Hg.): *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Freiburg/München: Alber 2007, 65–75.

[4] Vgl. SCHMIDT, Thomas M.: *Vernünftiger Pluralismus – gerechtfertigte Überzeugungen. Religiöser Glaube in einer pluralistischen Gesellschaft*. In: DERS. / LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hgg.): *Religion und Kulturkritik*. Darmstadt: WBG 2006, 35–51, 37.

I. Standortbestimmung

Um die Rolle und Reichweite religiöser Argumente im säkularen Staat hat sich in den Vereinigten Staaten seit etwa zwanzig Jahren eine lebendige Debatte unter Religionsphilosophen, Theologen, Rechtstheoretikern und Moralphilosophen entwickelt. Sehr vereinfacht kann man drei Grundpositionen unterscheiden:[5]

(a) Religiöse Überzeugungen müssen grundsätzlich aus öffentlich-politischen Diskursen in die Privatsphäre verbannt werden. Diese radikale Position wird jedoch nur von einer Minderheit von Autoren, wie etwa Richard Rorty, getragen.

(b) Religiöse Überzeugungen können ohne Einschränkungen in politischen Diskursen vorkommen. Vertreter dieser Position wie etwa der Religionsphilosoph Nicholas Wolterstorff oder der methodistische Theologe Stanley Hauerwas argumentieren, der säkulare Staat unter der Maßgabe der Religionsfreiheit könne seinen Bürgern keine Pflichten auferlegen, die mit ihren Glaubensüberzeugungen nicht vereinbar sind. Die Forderung, in der politischen Debatte allein säkulare Gründe zuzulassen, wird als unzumutbare Einschränkung für religiöse Bürger gesehen.[6]

(c) Religiöse Überzeugungen können in politischen Diskursen vorkommen, wenn sie sich einschränken auf solche Behauptungen, die glaubensunabhängig, also mit der Vernunft zu verstehen sind. Bedeutsame Vertreter dieser inklusiven Auffassung sind – mit internen Unterschieden – der späte John Rawls, Robert Audi und Jürgen Habermas. Rawls stellt in seinem Konzept des politischen Liberalismus heraus, dass der moderne säkulare Staat durch eine Vielzahl umfassender Lehren gekennzeichnet ist, die vernünftig sind und sich doch einander ausschließen – wozu er auch das Christentum zählt. Seine Überlegungen gehen aus von der Frage, wie es angesichts dieser Pluralität möglich ist, dass sowohl säkulare als auch religiöse Bürger die politische Ordnung nicht nur als notwendiges Übel tolerieren, sondern sie in einem übergreifenden Konsens bejahen, selbst dann, wenn die eigene Lehre darin nicht erfolgreich ist oder eingeschränkt

[5] Vgl. dazu Irlenborn, Bernd: *Christlicher Glaube im säkularen Staat. Zur öffentlichen Relevanz von Glaubensüberzeugungen.* In: ThGl 97 (2007) 401–410. Vgl. zu einer differenzierteren Unterscheidung: Grotefeld, Stefan: *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft.* Stuttgart: Kohlhammer 2006, vor allem 18–74.

[6] Vgl. Wolterstorff, Nicholas: *Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy.* In: Ders. / Audi, Robert: *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate.* Lanham, Md., u.a.: Rowman & Littlefield 1997, 145–165, 146f. Allerdings gibt auch Wolterstorff zu: „Of course, if the religious person wants to *persuade* the non-religious person, or the person of another religion, of his position, he will have to do more than offer his own idiosyncratic religious reasons. But that is a requirement of strategy, not a requirement embodied in the ethic of the citizen in a liberal democracy“ (ebd., 164).

wird;[7] beispielsweise dann, wenn die Rechtsprechung dem christlichen Einsatz zum Schutz des ungeborenen Lebens zuwiderläuft. Einschränkende Normen erscheinen nur dann legitim, wenn sie grundsätzlich von *allen* davon Betroffenen akzeptiert werden können. Trotzdem ist es Rawls zufolge möglich, religiöse Überzeugungen in die politische Diskussion einzubringen, allerdings mit einem wichtigen Vorbehalt: Es müssen adäquate politische – und eben nicht religiöse – Gründe vorgebracht werden, die den religiösen Beitrag stützen.[8] Dieser vieldiskutierte und -kritisierte Vorbehalt findet sich in schärfer reflektierter Form auch bei Robert Audi. Audi hat ein Prinzip säkularer Rechtfertigung („*principle of secular rationale*") vorgestellt, demgemäß eine Politik, die die Freiheit der Bürger berührt, von diesen nur dann unterstützt werden kann, wenn für diese Politik angemessene säkulare Gründe vorgebracht werden.[9]

II. Glaube und Vernunft bei Habermas

Auch Jürgen Habermas vertritt in seinen Überlegungen zur Bedeutung von religiösen Überzeugungen im säkularen Staat eine inklusive Position. In Bezug auf die gerade skizzierte Debatte stellt sein Konzept eine vermittelnde Position dar zwischen den Auffassungen von Rawls und Audi auf der einen und Wolterstorff auf der anderen Seite. Zum einen stellt er unmissverständlich die Forderung heraus, dass in der politischen Debatte auf institutioneller Ebene allein säkulare Gründe zählen.[10] Um dies einzusehen, genügt für ihn die epistemische Fähigkeit, die eigene Glaubensüberzeugung auch reflexiv von außen betrachten und mit säkularen Auffassungen verknüpfen zu können.[11] Zum anderen wehrt sich Habermas gegen eine Marginalisierung der Religion, bei deren Verteidigung er im Übrigen stets – wie seine Beispiele zeigen – den christlichen Glauben vor Augen hat. Die Forderung, religiösen Bürgern in politischen Debatten unterhalb der institutionellen Ebene eine säkulare Rechtfertigung abzuverlangen, stellt für Habermas eine Überforderung dar. Hier akzeptiert er die Kritik von

[7] Vgl. RAWLS, John: *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 14; DERS.: *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*. In: DERS.: *Das Recht der Völker*. Berlin/New York: de Gruyter 2002, 165–262, hier 185f.

[8] Vgl. RAWLS: *Nochmals*, 189, 206f.

[9] AUDI, Robert: *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2000, 86. Das religiöse Plädoyer für ein verbindliches Gebet in öffentlichen Schulen erfordert für Audi beispielsweise allein säkulare Gründe, wie etwa dessen pädagogischen oder psychologischen Nutzen für die Jugendlichen (ebd., 87).

[10] Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 136; DERS.: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. In: REDER, Michael / SCHMIDT, Josef (Hgg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, 26–36, hier 33.

[11] Vgl. HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 136.

Wolterstorff, der zufolge die integrale Bedeutung des Religiösen für gläubige Menschen keine Aufspaltung in unterschiedliche Rollen duldet.[12]

Im Gegensatz zur Debatte in den Vereinigten Staaten spricht Habermas in seinen Überlegungen zur Rolle von religiösen Einstellungen im säkularen Staat nicht von „Einschränkung" („restraint") religiöser Überzeugungen, sondern benutzt den im deutschsprachigen Kontext eher verwendeten und meines Erachtens auch sachlich angemesseneren Begriff „Übersetzung".[13] Das heißt: Religiöse Anschauungen im Kontext politischer Meinungsbildung müssen nicht eingeschränkt, wohl aber übersetzt werden, damit ihr „profaner Sinn" für die säkulare Seite gerettet werden kann.[14] Dabei führt Habermas seit seinem Vortrag *Glauben und Wissen* von 2001 immer wieder die *prima facie* erstaunliche These ins Feld, im säkularen Staat hätten sich nicht nur religiöse, sondern auch nicht-religiöse Bürger an der Übersetzung von Glaubensüberzeugungen zu beteiligen. Die „kooperative Übersetzung" soll die Folgelasten der Übersetzungsforderung für die religiöse Seite mildern und nicht-religiöse Bürger auf die „semantischen Potentiale" des christlichen Glaubens aufmerksam machen.[15]

Diese These markiert sicher eine Provokation für zahlreiche Vertreter und Vertreterinnen der Philosophie, für die der religiöse Glaube – gerade angesichts aktueller fundamentalistischer Ausprägungen – eine vormoderne Einstellung verkörpert, die durch die Aufklärung und spätestens durch wissenschaftliche Einsicht obsolet geworden sei. Wie erklären sich demgegenüber die aus christlicher Sicht konstruktive Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft und die These einer „kooperativen Übersetzung" bei Habermas? Wenn ich recht sehe, kann man zwei entscheidende Gründe für die affirmative Bedeutung der Religion im Allgemeinen und des christlichen Glaubens im Besonderen bei Habermas festhalten:

1. Die Bedeutung der Religion angesichts gesellschaftlicher Pathologien: Interessant ist, dass sich Habermas gegen eine Interpretation wehrt, die in seinen jüngeren Texten eine neue, affirmative Einschätzung seiner Einschätzung der Religion zu finden meint. Dagegen betont er sein stärkeres Interesse an religiösen Traditionen aufgrund seiner zunehmend skeptischeren Einschätzung der Moderne.[16] Ausgangspunkt ist dabei Habermas'

[12] Vgl. HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 133f.

[13] Im Hintergrund dieser Begriffsverwendung steht die These: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung" (HABERMAS, Jürgen: *Glauben und Wissen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, 29). Vgl. zu diesem Begriff bei Habermas: STRIET, Magnus: *Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas*. In: LANGTHALER, Rudolf / NAGL-DOCEKAL, Herta (Hgg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg-Verl. 2007, 259–282.

[14] HABERMAS, Jürgen: *Zeit der Übergänge* (= Kleine politische Schriften 9). Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, 192; DERS.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 13.

[15] Vgl. HABERMAS: *Glauben und Wissen*, 20f.; DERS.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 12f.

[16] HABERMAS, Jürgen: *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*. In: LANGTHALER / NAGL-DOCEKAL: *Glauben und Wissen*, 366–414, 393.

Sorge, die Entwicklung der Moderne könnte in einen Irrweg münden. Dabei benutzt Habermas die Metapher des ‚Entgleisens': Er spricht von einer „entgleisenden Modernisierung"[17] und auch von einer „‚entgleisenden' Säkularisierung" der Gesellschaft.[18] Mit diesen Formeln wird – verkürzt gesagt – auf die Gefahr einer Erosion der staatsbürgerlichen Solidarität angespielt: Die Bürger könnten sich in nur noch selbstinteressiert handelnde Monaden verwandeln, die „nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten."[19] Gerade das von Habermas befürwortete deliberative Demokratieverständnis ist angewiesen auf eine starke Partizipation der Bürger am politischen Prozess. Indizien für einen Schwund dieser politischen Tugenden sieht Habermas in den Folgen einer kaum noch bezähmbaren Eigendynamik der Weltwirtschaft, die sukzessiv zur beschriebenen Entpolitisierung und Privatisierung der Bürger führen könnte – offenkundig gegenläufige Tendenzen zur Verwirklichung einer deliberativen Demokratie. Der säkulare Staat kann Habermas zufolge angesichts dieser Gefahren nicht auf die Solidarität von Bürgern und zivilgesellschaftliches Engagement verzichten. Von daher muss der Verfassungsstaat seiner Ansicht nach mit allen Quellen, die für die Ausbildung eines vorpolitischen Ethos verantwortlich sind, sorgsam und schonend umgehen.

Die religiöse Tradition stellt für Habermas eine derartige Quelle dar. Sie ist jedoch nicht die einzige oder allein entscheidende Ressource, wie er sich gegen eine vorschnelle Interpretation des Böckenförde-Theorems verwahrt.[20] Trotzdem kommt der religiösen Tradition aufgrund ihrer Sinn- und Deutungspotenziale für Habermas eine besondere, ausgezeichnete Rolle zu. Seine Beispiele für solche Potenziale entstammen alle der christlichen Tradition: der Begriff der Sünde und sein Bedeutungsverlust im Begriff der Schuld,[21] das Verständnis der Gottesebenbildlichkeit und die „rettende Übersetzung" in dem Begriff der Würde des Menschen,[22] die Idee des Reiches Gottes und die Übersetzung zu unbedingter gesellschaftlicher Solidarität.[23] Eine nachmetaphysische Philosophie kann nicht mehr wie die Religion ein Weltbild vorgeben, das das Ganze des Lebens sinnhaft

[17] HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 106, 111, 218, 247.

[18] HABERMAS: *Glauben und Wissen*, 12.

[19] HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 112.

[20] Vgl. IRLENBORN, Bernd: *Entgleisende Modernisierung und christlicher Glaube. Habermas' Interpretation des Böckenförde-Theorems*. In: ThGl 97 (2007) 12–27; BÖHR, Christoph: *Ein Bewusstsein von dem, was trägt. Das postmetaphysische Argument und die metaphysische Reflexion. Zur Antwort von Jürgen Habermas auf die Regensburger Rede*. In: SCHWEIDLER: *Postsäkulare Gesellschaft*, 94–114; HORSTER, Detlef: *Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat*. Bielefeld: Transcript 2006, 43–46. Gleichermaßen wendet sich Habermas auch gegen die Unterstellung, in seinen Überlegungen werde die Religion funktionalisiert zu einem die Gesellschaft stabilisierenden Element: HABERMAS: *Replik auf Einwände*, 370f., 408f.

[21] HABERMAS: *Glauben und Wissen*, 24; DERS.: *Replik auf Einwände*, 389; DERS.: *Zeit der Übergänge*, 190.

[22] HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 115f.,

[23] HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 250.

strukturiert und dadurch Antworten für gegenwärtige gesellschaftliche und existenzielle Pathologien bereithält. Jedoch sind diese Antworten für Habermas aufgrund ihres Offenbarungscharakters und des „opaken Kerns der religiösen Erfahrung“[24] verschlüsselt und für die säkulare Vernunft nicht einfach zugänglich. Deshalb müssen diese Bedeutungspotenziale übersetzt werden, und zwar, wie Habermas betont, von „*allen*“, nicht nur von religiösen Bürgern.[25] Das hat für ihn nicht nur etwas mit Respekt, Toleranz oder politischer Korrektheit zu tun. Der Staat darf und sollte eine solche Übersetzung nicht allein religiösen Bürgern überlassen, zum einen, weil es moralisch unfair und epistemisch asymmetrisch wäre, ihnen allein diese Übersetzungsforderung anzusinnen, zum anderen, weil alle Bürger von den Folgen einer „entgleisenden Modernisierung“ betroffen sind. An dieser Stelle kommt auch der zweite Grund zum Tragen:

2. *Die Zugehörigkeit der Religionen zur Geschichte der Vernunft*: Auch wenn sich der geschichtliche „Riß zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen“ nicht mehr kitten lässt,[26] kann sich das nachmetaphysische Denken Habermas zufolge nicht selbst verstehen, wenn es nicht die religiöse Tradition in die eigene Genealogie einbezieht.[27] Die Ursprünge der jüdisch-christlichen Religion wurzeln Habermas zufolge in derselben antiken Periode, der auch die Philosophie entstammt. Beide haben einen kognitiven Schub vom Mythos zum Logos vollzogen, beide sind geprägt durch eine Hellenisierung und eine dadurch entstehende, über Kant und Hegel hinausreichende wechselseitige Motiv- und Begriffsaneignung, beide haben Mentalitäten hervorgebracht, die von Reflexion und kritischem Selbstbewusstsein geprägt sind. Vor diesem gemeinsamen Hintergrund von Glauben und Wissen betont Habermas, dass in einer heutigen „postsäkularen Gesellschaft“ ein einseitiges, rein säkularistisches und naturalistisches Weltbild überwunden sein sollte.[28] Das heißt einerseits: Die nachmetaphysische Vernunft erkennt angesichts dieser Genealogie ihre eigene Grenze und überwindet damit ein rein säkularisiertes Selbstverständnis. Habermas bezeichnet diese Denkfigur an verschiedenen Stellen als „Konversion der Vernunft durch Vernunft“.[29] Andererseits kann die Anerkennung der eigenen Genealogie die säkulare Vernunft bewahren vor einem postmodernen Defätismus, der vor den skizzierten Pathologien der Moderne kapitulieren muss.

[24] HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 150.

[25] HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 12f., 115f., 144–150.

[26] HABERMAS: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, 28.

[27] Vgl. HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 12f., 148f; DERS.: *Replik auf Einwände*, 369f., 394; DERS.: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, 28f.

[28] Vgl. HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 116, 145f.

[29] HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 114, 244f.

III. Resümee

Ich möchte zunächst kurz auf die Debatte um die öffentliche Rolle des christlichen Glaubens im säkularen Staat eingehen und danach zu Habermas' Überlegungen Stellung nehmen.

1. Die Forderung einer säkularen Rechtfertigung christlicher Prinzipien erscheint weithin unproblematisch. Dies resultiert aus der langen Tradition naturrechtlicher Argumentation und des engen Verhältnisses von Glaube und Vernunft, die sich nach katholischem Verständnis aufgrund ihrer göttlichen Einrichtung und unter der Voraussetzung ihrer richtigen Ausprägung nicht widersprechen können. Es gibt unter diesen Prämissen keine doppelte Wahrheit. Zu diskutieren ist aus katholischer Sicht also nicht die Wahrheitsfähigkeit, sondern die Reichweite der Vernunft im Vergleich zu der des Glaubens. Dies sagt etwas aus über die Möglichkeit der Übersetzung christlicher Überzeugungen in eine säkulare Sprache. Offenkundig wird etwa ein christlicher Ethiker in öffentlichen Debatten, konkret beispielsweise als Mitglied einer Ethikkommission mit rechtsberatender Funktion, seine von Glaubensüberzeugungen getragene Position im Kontext säkularer Auffassungen allein mit Vernunftargumenten und nicht durch den Verweis auf Bibelstellen oder religiöse Autoritäten rechtfertigen. Der mögliche Verlust an theologischer Schärfe wird aufgewogen durch den strategischen Gewinn der Anschlussfähigkeit der christlichen Position. Die Forderung der säkularen Reformulierung religiöser Überzeugungen ist aber nicht allein aus strategischen, politischen und moralischen Gründen von Bedeutung. Sie stellt sich auch und vor allem aus dem erkenntnistheoretischen Referenzrahmen der christlichen Theologie. Die christliche Theologie bedenkt das Ganze der Wirklichkeit im Hinblick auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Der theologischen Reflexion geht es (etwa im Anschluss an 1 Petr 3,15) stets auch um eine Verständigungsabsicht mit einem nichtchristlichen Adressaten. Damit dieser mit Hilfe seiner Vernunft – und eine andere Beurteilungsinstanz hat er nicht – über die konkurrierenden Wahrheitsansprüche selbst entscheiden kann, muss die öffentliche Rechtfertigung des Glaubens mit Vernunftargumenten vortragen werden.[30] Das Forum dieser Rechtfertigung ist also, traditionell ausgedrückt, die vom Glauben „unerleuchtete" Vernunft. Das theologisch reflektierte öffentliche Engagement hat dabei kontextempfindlich zu sein im Hinblick auf das, was in säkularen Diskursen überhaupt als denkmöglich oder konsensfähig verstanden werden kann. Insofern ist eine Übersetzung von Glaubensüberzeugungen in eine säkulare Sprache unmittelbar aus dem Öffentlichkeitsanspruch der christlichen Botschaft ableitbar. Das heißt: Sie ist nicht nur möglich, sondern im öffentlichen Diskurs auch not-

[30] Vgl. dazu HONNEFELDER, Ludger: *Weisheit durch den Weg der Wissenschaft. Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin*. In: OELMÜLLER, Willi (Hg.): *Philosophie und Weisheit*. Paderborn u.a.: Schöningh 1989, 65–77, hier 65.

wendig. Sicherlich gibt es dabei unterschiedliche Verbindlichkeitsstufen für die Behauptung christlicher Positionen in der Öffentlichkeit: Man muss unterscheiden zwischen erstens bloßen öffentlichen Bekundungen ohne Rückbezug auf eine bestimmte Kontroverse, zweitens politikrelevanten Diskussionen in Teilöffentlichkeiten und drittens politischen Auseinandersetzungen im Kontext von Legislative, Exekutive und Judikative. Offensichtlich gilt für die letzte Stufe eine weitaus höhere Verbindlichkeit im Hinblick auf eine uneingeschränkt säkulare Rechtfertigung als im ersten Fall.[31]

2. Habermas' Position in dieser Debatte ist in vielen Hinsichten bemerkenswert. Zunächst muss man sich klar machen, dass die Offenheit seines Ansatzes für semantische Ressourcen des christlichen Glaubens im Kontext gegenwärtiger deutschsprachiger Philosophie sicherlich eher die Ausnahme als die Regel darstellt. Ich nenne vier entscheidende Gesichtspunkte seiner Position, die eine hohe Anschlussfähigkeit für eine christliche Selbstvergewisserung im Szenario der säkularen und pluralistischen Gesellschaft bieten können:

(a) Die erkenntniskritische Konzeption einer sich als fallibel, wohl aber nicht als defätistisch verstehenden, dialogischen Vernunft.
(b) Die religionsphilosophische Aufforderung zur Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber religiösen Überlieferungen.
(c) Das hermeneutische Plädoyer für eine nicht nur einseitige, sondern kooperative Übersetzung semantischer Potenziale religiöser Überzeugungen in eine säkulare Sprache.
(d) Die rechtsphilosophische Verhältnisbestimmung zwischen säkularem Staat und Religion als Partnerschaft zweier getrennter, jedoch komplementär aufeinander angewiesener Bereiche.

Natürlich bleiben zahlreiche offene Fragen an sein Konzept, hier vor allem im Hinblick auf die Bedeutung, den Umfang und die Grenzen des Begriffs „Übersetzung". Zu klären wäre nicht nur das Standardproblem jeder Übersetzung, ob und wie eine Äquivalenz zwischen Ausgangs- und Zielsprache möglich ist. Denn es erscheint unklar, ob vor dem gegenwärtigen Hintergrund des radikalen Schwunds bezüglich des Verstehens der christlichen Weltdeutung eine solche Übersetzung von der säkularen Seite aus nicht schon Züge einer – im Sinne Quines – *radikalen* Übersetzung annimmt,[32] also einer Übersetzung, bei der zwar nicht die Wörter und die Syntax, wohl aber die Semantik der Ausgangssprache weithin unbekannt geworden ist („Gott hat mich berufen"). Hat nicht der sich verbreiternde Graben zwischen Weltwissen und Offenbarungsweisheit auch zur Folge, dass der durch Übersetzung zu rettende profane Sinn der

[31] Vgl. die unterschiedlichen Ansätze in der angelsächsischen Debatte in: GROTEFELD: *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat*, 64–68.

[32] Vgl. QUINE, Willard van Orman: *Wort und Gegenstand*. Stuttgart: Reclam 1980, 63.

christlichen Rede deren Bedeutungspotenziale nicht mehr angemessen artikulieren kann?

Weiterhin wäre die Tragfähigkeit von Habermas' Begründung für die Forderung einer kooperativen Übersetzung zu prüfen. Wie er betont, ergeben sich aus der wechselseitigen Achtung zwischen religiösen und nicht-religiösen Bürgern auch für letztere „epistemische Pflichten" im Hinblick auf eine Beteiligung an der Übersetzung religiöser Rede.[33] Wenn es dabei zu Recht um mehr als bloße formale Toleranz oder politische Korrektheit gehen soll, dann müssen, wie Habermas einräumt, Gründe zählen. Aber ob für Szientisten oder Naturalisten tatsächlich als Gründe zählen, dass die Gefahr einer sozialen Erosion und die gemeinsame abendländische Vernunftgeschichte auch ihre Beteiligung an einer kooperativen Übersetzung erfordern, ist mehr als zweifelhaft. Denn diese beiden Gründe revidieren nicht das hartnäckige szientistische Vorurteil, Religionen seien von der wissenschaftlichen Erkenntnis überholte, irrationale Glaubensmuster. Habermas benennt insgesamt eher gesellschaftspolitische Motive und Erwartungen als religionsphilosophische Gründe, warum ein solcher Dialog und eine kooperative Hebung religiöser Lebensschätze erforderlich seien. Insofern muss Habermas bei seinem Plädoyer gegen eine Marginalisierung religiöser Überzeugungen letztlich voraussetzen, dass säkulare Bürger im Hinblick auf die von ihnen geforderte dialogische Einstellung immer schon über den Irrationalitätsverdacht religiöser Überzeugungen erhaben sind. Gerade diese Erwartung ist aber in der heutigen Gesellschaft keineswegs trivial.

Dies gilt auch in philosophischer Hinsicht. Bezieht man Habermas' Überlegungen einmal exemplarisch auf religionskritische Positionen in der deutschsprachigen Debatte, wird erkennbar: Einen religionskritischen politischen Philosophen wie etwa Wolfgang Kersting wird er mit seinem Hinweis auf die Gefahr einer entgleisenden Moderne nicht überzeugen, weil dieser weit weniger anspruchsvolle Voraussetzungen an ein Gemeinschaftsethos macht als Habermas.[34] Einen religionskritischen Vernunfttheoretiker wie Herbert Schnädelbach wird er mit seinem Hinweis auf die gemeinsame Herkunft von Glauben und Wissen nicht überzeugen, weil dieser Pathologien allein auf Seiten der Religion verortet und eine Selbstkritik der Vernunft als deren eigene Aufgabe ansieht, für die sie keinen Anstoß der Religion benötigt.[35] Einen religionskritischen Soziobiologen wie etwa Eckart Voland wird er mit seinem Hinweis auf die Grenzen des naturalistischen Weltbildes nicht überzeugen, weil dieser Religionen nur

[33] Vgl. HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 11.

[34] Vgl. KERSTING, Wolfgang: *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus*. Paderborn: Mentis 2006, 16, 58f.

[35] Vgl. SCHNÄDELBACH, Herbert: *Habermas in der Höhle des Löwen*. In: Information Philosophie 2 (2004) 129–131; DERS.: *Der Fluch des Christentums*. In: LEICHT, Robert (Hg.): *Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums*. Berlin: Wichern-Verl. 2001, 13–34.

als evolutionäre Überlebensprodukte und nicht als mit berechtigtem Geltungsanspruch versehene Sinnresiduen ernst nimmt.[36]

Daran wird sichtbar: Ohne eigenständige religionsphilosophische Argumente und Gründe, die für die Rationalität oder gegen die Irrationalität des christlichen Theismus sprechen, hat die Auseinandersetzung mit Religionskritikern und damit auch die Forderung nach einem kooperativen Verhältnis von säkularen und religiösen Bürgern keine wirklich tragfähige Grundlage und bleibt etwa auf den bloßen Appell auf den gemeinsamen Ursprung von Glauben und Wissen in der Achsenzeit im antiken Griechenland verwiesen. Eine religionsphilosophische Argumentation will oder kann Habermas nicht leisten aufgrund der methodisch glaubensneutralen Metaposition seiner Überlegungen und der damit verbundenen Abstinenz gegen die Verteidigung bestimmter Gründe für oder gegen den Theismus. Das heißt, auch wenn man die Erwartung einer kooperativen Übersetzung aus christlicher Sicht zwar als sympathisch empfinden mag, bleibt die Frage, ob sie begründungslogisch mehr ist als ein schwaches motivationales Ansinnen.

Diese spezifischen kritischen Bemerkungen sollen nicht in Abrede stellen, dass Habermas' Konzept gerade aus christlicher Sicht eine höchst bedeutsame und anregende Diskussionsgrundlage für eine gegenwärtige Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft darstellt.[37] Ohne die Grenzen zwischen Philosophie und Religion, Vernunft und Glaube zu verwischen, hat Habermas in gesellschaftspolitischer Hinsicht deutlich gemacht, dass eine nachmetaphysische Philosophie religiöse Überzeugungen auch aus intrinsischen Motiven ernst nehmen muss. An diese vernunftkritischen, aber nicht vernunftskeptischen Einsichten anzuknüpfen und sie kritisch weiterzudenken ist und bleibt eine genuine Aufgabe des christlich orientierten Denkens im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft.

Abstract

This essay treats the recent considerations of Jürgen Habermas on the subject of „faith and reason" in the debate about the public role of religious convictions. After an outline of three positions within this debate, Habermas' concept of faith and secular reason will be presented. Thereafter, a critical statement about the implications of this debate for the Catholic tradition and the concept of Habermas will be made.

[36] Vgl. VOLAND, Eckart / SÖLING, Caspar: *Die biologische Basis der Religiosität in Instinkten – Bausteine einer evolutionären Religionswissenschaft*. In: LÜKE, Ulrich u.a. (Hgg.): *Darwin und Gott – Das Verhältnis von Evolution und Religion*. Darmstadt: WBG 2004, 47–65.

[37] Vgl. zu diesem Thema BORMANN, Franz-Josef / IRLENBORN, Bernd: *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg i.Br.: Herder 2008.