

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 71 (2015)
Heft: 1

Artikel: Der "tote Winkel" in J. Habermas' Religionstheorie : über religiöse Binnenrationalität
Autor: Jütte, Stephan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877693>

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: 14.01.2026

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

Der «tote Winkel» in J. Habermas' Religionstheorie: Über religiöse Binnenrationalität

«Gerade als Wissenschaft des Glaubens vom Glauben
hat die Theologie ein Licht,
das nicht das Licht des Glaubens des Theologen ist.»¹
(Karl Barth)

Religion gehört zur Moderne: Das ist in den letzten zwanzig Jahren innerhalb der einschlägigen Diskurse über Religion und Gesellschaft im transdisziplinären Umfeld von Theologie, Religionswissenschaft, Soziologie, Politologie und den Rechtswissenschaften zu einer Binsenweisheit geworden.² Während man sich weitgehend darüber einig zu sein scheint, dass die klassische Säkularisierungsthese bezüglich ihrer modernitätserhellenden Kraft unzureichend ist³, zeichnet sich am Horizont dieser Selbsterklärungsversuche (westlicher) li-

- 1 K. Barth: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931), hg.v. E. Jüngel/I.U. Dalferth, Gesamtausgabe II. AW 13, Zürich ³2002, 174.
- 2 Mit den Schlagworten «Wiederkehr der Götter», «Desecularization of the World» und «Entprivatisierung der Religion» verbindet sich die Absage an den modernitätstheoretisch-intrinsischen Zusammenhang von Modernitätsentwicklung und Religionsschwund. Siehe dazu: F.W. Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München ³2004; P.L. Berger: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C 1999; J. Casanova: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- 3 Hans Joas unterscheidet deswegen zwischen sieben Bedeutungen innerhalb der Rede von der Säkularisierung: Je zwei Bedeutungen sind juristischen (Status von Priestern und Enteignung des Kirchenguts), bzw. genealogischen Veränderungen (Das Verhältnis der Gegenwartskultur zum jüdisch-christlichen Erbe) gewidmet. Unter die fünfte fällt die These des Religionsschwunds, unter die sechste die Privatisierungsthese und unter die letzte die Beobachtung der Auflösung gesellschaftlicher Lenkungsfunction durch die Religion. Vgl.

beraler Gesellschaften noch kein Konsens darüber ab, was diese Religion sei, welche Religionen konkret zu welcher Moderne gehörten⁴ oder in welchem Verhältnis die individuell konzipierte Religiosität zum Sozialen zu stehen habe.⁵

Innerhalb der deutschsprachigen Theologie wird in dieser unübersichtlichen Gemengelage an Theorie- und damit verbundenen Sprachangeboten nach Luhmann nun auch Habermas breit rezipiert.⁶ Mit seinen Verweisen auf die Relevanz der «jüdisch-christlichen Überlieferung»⁷ für die reflexive Selbstdurchdringung der genealogischen Kompositionsbedingungen von (okzidentaler) Moderne bietet er einen inhaltlich ideengeschichtlichen Anknüpfungspunkt. Daran können theologische Positionen zwecks Behauptung eigener Sozial- und Gegenwartsrelevanz scheinbar zwanglos – wenn auch nicht an Habermas' Theorie insgesamt und sicher nicht immer in deren Sinn – anschließen und sich dekontextualisierter Konzepte und Begriffe wie jene der «rettende[n] Aneignung»⁸ religiöser Gehalte, «postsäkulare Gesellschaft»⁹, «Ein Bewusstsein

H. Joas: Führt Modernisierung zur Säkularisierung?, in: Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche, hg.v. G. Nollmann/H. Strasser, Essen 2007, 37-45.

4 Beispielhaft lässt sich das an der deutschen Debatte darüber beobachten, ob *der* Islam *oder/und die* Muslime und Musliminnen zu Deutschland gehören.

5 Eine kurze Übersicht über die Säkularisierungsdebatte bietet U. Winkler: Religionen als Eigenwelten. Das religionstheologische Problem der Unversöhnlichkeit, in: Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit, hg.v. J.E. Hafner/J. Valten, Stuttgart 2009, 202-227.

6 Die katholische Theologie hat sich schon in den Achtzigerjahren vertieft mit Habermas auseinander gesetzt. Am nachhaltigsten wirkt dabei der Entwurf des Metz-Schülers H. Peukert: Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a.M. 1978. Die protestantische Rezeption reicht zwar über W. Pannenberg's Wissenschaftstheorie (1973) bis in die Siebzigerjahre zurück, ist dann aber weitgehend abgebrochen. Siehe dazu: H. Düringer: Universale Vernunft und partikularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas, Leuven 1999, 225-304.

7 Vgl. J. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 117.152ff.; ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Frankfurt a.M. 2012, 254f.; ders.: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001, 22ff.; ders.: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders./J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hg.v. F. Schuller, Freiburg/Basel/Wien 2005, 31f.

8 Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 7), 218.

9 Habermas: Glauben und Wissen (Anm. 7), 12.

von dem, was fehlt»¹⁰ oder die «kooperative Übersetzung»¹¹ religiöser Intuitionen oder Argumente bedienen. Dies hat nicht nur zu unerwarteten Bündnissen und überraschendem Applaus von Bayern nach Frankfurt¹², sondern mitunter auch zu handfesten Missverständnissen geführt.¹³

Ein Teil der theologischen Fehlinterpretation mag dem politischen Interesse, von dem die Habermas-Rezeption ausgeht, und ein weiterer Teil der vorschnellen Übernahme theologisch belasteter Begriffe – allen voran dem der «Übersetzung» – geschuldet sein. Allerdings bleibt eine Restschuld offen, welche nicht auf der Rezeptionsseite abzugelten ist: Habermas' Verhältnisbestimmung von Religion und Gesellschaft erweist sich mitunter deshalb gegen die theologische Rezeption als sperrig, weil es ihr grundlegend an einer religionssoziologisch und religionsphilosophisch kohärenten Bestimmung von Religion mangelt.

Wer mit Habermas – und nicht nur unter der Autorität seines auf Schlagworte verkürzten Systems – denken will, sieht sich gezwungen, die theorieinterne Unvereinbarkeit seiner evolutionären Gesellschaftstheorie und deren Rationalitätskonzept mit seiner Konzeption rationalitätsdefizienter Religion zu klären, zumal dem religiösen Bewusstsein eine berechnete «Zeitgenossenschaft» mit dem «nachmetaphysischen Denken»¹⁴ attestiert wird. Diese theoretische Fehlstellung soll im kommenden Abschnitt dargestellt (1.) und dann auf Habermas' Rezeption theologischer Entwürfe bezogen werden (2.), bevor ich schliesslich (3.) einen theologischen Ausweg skizziere.

1. Rationale Gesellschaft und epistemisch opake Religion

Umfassend stellt Habermas seine evolutionäre Geschichtsphilosophie im Bezug auf die Religion bereits 1976 in seiner geschichtsphilosophischen Untersuchung¹⁵ dar: Ausgehend vom Mythos, der typisch für die archaische Gesellschaft

10 J. Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: ders.: Philosophische Texte. Kritik der Vernunft [Bd.5], Frankfurt a.M. 2009, 408-416.

11 Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 7), 11.

12 Habermas/Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung (Anm. 7).

13 Damit sind Papst Benedikts XVI. Europa-Rede in der Wiener Hofburg gemeint, bei der er Habermas in seinem eigenen Sinn verkürzt wiedergibt, und der Ärger des Gepachteten, in dessen intellektuellem Glanz der Papst sich sonnte. Siehe dazu S. Müller-Dohm: Jürgen Habermas. Eine Biographie, Frankfurt a.M., 517f.

14 Habermas: Nachmetaphysisches Denken II (Anm. 7), 126.

15 J. Habermas: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt a.M. 1976.

sei, zeichnet er die Religionsentwicklung bis in die Gegenwart nach, in der die Religion auf einen Kernbestand «universalistischer Moral»¹⁶ geschrumpft sei. Im Christentum erkennt Habermas das letzte Symbolsystem von gesamtgesellschaftlich integrativer Wirkung, das in der Moderne aber seine Bedeutung verloren und einem «Massenatheismus»¹⁷ das Feld habe überlassen müssen. Diesem Programm folgt er weitgehend auch in seinem ersten Hauptwerk¹⁸, wobei er auf der Grundlage einer differenzierteren Rationalitätstheorie die Modernisierungsgeschichte insgesamt als Rationalisierung gesellschaftlicher Zusammenhänge darzustellen vermag. Freilich kann ein solcher Rationalitätsbegriff nicht selbst empirisch erhoben werden, sondern ist das Ergebnis einer metatheoretischen Erwägung – in diesem Fall v.a. in der Auseinandersetzung mit Weber.¹⁹ Er wird zur hermeneutischen Matrix der Gesellschaftsbeschreibung und der Gesellschaftskritik. Was Habermas sieht und wie er beurteilt, was er sieht, hängt direkt davon ab, was er unter Rationalität versteht, insofern diese den durch die sozialgeschichtliche Entwicklung hervortretenden Zielbegriff bildet.

Warum aber sollte sich eine soziologische Theorie einem Rationalitätskonzept anbinden? Das ist nur dann gerechtfertigt, wenn es gelingt, einen internen Bezug zwischen soziologischer Theorie und Rationalisierung nachzuweisen. Das ist dann der Fall, wenn die Rationalität der Kommunikation, welche als Grundoperation sozialen Prozessierens verstanden wird, «allgemeingültig»²⁰ zugrunde liegt. Das trifft vor dem Hintergrund dieser Rationalitätstheorie zu, wenn sich zeigen lässt, dass Kommunikation grundsätzlich als verständigungsorientiertes Handeln zu verstehen ist. Weil Habermas die Allgemeinheit der kommunikativen Rationalität ohne Rückendeckung durch metaphysische Grundannahmen herausstellen will, kann er nicht mit anthropologischen Wesensbestimmungen²¹ argumentieren. Stattdessen verfasst er eine Theorie-

16 A.a.O. 17.

17 A.a.O. 553.

18 J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns [2.Bde], Frankfurt a.M. 1981.

19 Siehe dazu W. Schlachter: Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht [Bd.2], Tübingen 2009, 177ff.

20 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns I (Anm. 18), 198.

21 Vgl. dazu Habermas' Kritik an der Bewusstseinsphilosophie, die sich auch gegen jede transzendental in Stellung gebrachte Anthropologie überhaupt richtet, in: J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, 52ff.

geschichte, welche die in seinen Augen relevant gebliebenen soziologischen Ansätze zu einer Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung im Sinne einer Problemgeschichte in systematischer Absicht aufnimmt; damit will er die Desiderate in einer Theorie der Rationalisierung bearbeiten, die an den Grundbegriffen des kommunikativen Handelns entwickelt wird.²² Für die Rekonstruktion der Verhältnisbestimmung von Religion und Gesellschaft auf der Grundlage dieser evolutionären Rationalitätstheorie ist die Genealogie der «Verständigungsform»²³ besonders aufschlussreich:

- Auf präkonventioneller Stufe (1) werden bestimmte Bereiche der Gesellschaft durch sakrale Formen und Symbole der geltungstheoretischen Infragestellung entzogen. In der arbeitsteiligen Gesellschaft wird das Rationalitätsgefälle zwischen sakralen und profanen Handlungsorientierungen deutlich, wodurch die tradierten sakralen Symbolisierungen selbst fragwürdig werden.

- In der Moderne (2) differenzieren sich geltungstheoretische Formen aus: Der profane Bereich setzt ein umfassendes Geltungsverständnis frei. Dabei wird zwischen Geltungsansprüchen, die sich auf Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit beziehen, unterschieden. Der sakrale Bereich reagiert auf diese Ausdifferenzierung mit der «Institutionalisierung von Heils- und Erkenntniswegen», der Produktion religiöser Deutungssysteme, der «Institutionalisierung des Kunstgenusses» und schliesslich mit der Verbreitung gesinnungsethischer Ansätze oder des Naturrechts²⁴.

- Auf der postkonventionellen Ebene (3) differenzieren sich die Geltungsansprüche in Diskursen aus. Die Normativität wird nicht von externen Vorgaben (Naturrecht, kategorischer Imperativ) hervorgebracht, sondern entsteht selbst diskursiv. Dadurch wird der sakrale Handlungsbereich praktisch obsolet: Moral und Recht bedürfen keiner metaphysischen Grundlage mehr, und auch die Kunst wird entsakralisiert.²⁵

22 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns I (Anm. 18), 199. – Diese theoretische Weichenstellung gründet auf zwei Voraussetzungen. Erstens: Die Verallgemeinerbarkeit lasse sich deshalb begründen, weil die soziologischen Theoretiker zueinander nicht in einem Ablösungsverhältnis stünden, sondern wissenschaftsgeschichtliche Alternativen darstellten. Zweitens: Die Anschlussfähigkeit der eigenen Position an die Wissenschaftsgeschichte bürge für die Verallgemeinerbarkeit selbst. Vgl. a.a.O. 201.

23 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns II (Anm. 18), 278-292 (278).

24 A.a.O. 286.

25 Vgl. a.a.O. 290ff.

Die «Versprachlichung des Sakralen»²⁶ führt auf ihrem Weg in die Moderne zu einer Entsakralisierung öffentlicher Begründungen und zu einer Diskursivierung sakraler Handlungsorientierungen. Eine kommunikativ erzeugte und in Diskursen verflüssigte Ethik übernimmt diejenige soziale Funktionsstelle, welche einst der Religion zukam.²⁷ In der Moderne, die ihre Orientierungsfragen nicht durch Sanktionen und Tabus, sondern durch die sich in öffentlichen Diskursen durchsetzenden besseren – rationaleren – Argumente bearbeitet, wird die Religion qua rationaler Durchdringung der lebensweltlichen Strukturen in diesen selbst überflüssig. Was einst religiös-symbolisch sanktioniert worden ist, verflüssigt sich in eine kommunikativ verfahrenende Ethik, religiöse Begründungsformen werden durch Diskurse abgelöst, und Religion wird zu einem Fossil der Rationalitätsgeschichte: «Dabei verwandelt sich die *religiöse Glaubensgemeinschaft*, die gesellschaftliche Kooperation erst möglich macht, zu einer *unter Kooperationszwängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft*.»²⁸ Dieser Ansatz kann durch die Beobachtung vitaler religiöser Bewegungen nicht ausgehebelt werden; ihre Präsenz erklärt er aus «Widerstands- und Rückzugsbewegungen»²⁹ heraus, die auf die Kolonialisierung der Lebenswelt reagieren, d.h. auf solche soziale Gegebenheiten, die durch Steuerungsmedien der gesellschaftlichen Systeme der lebensweltlichen Verständigung entzogen bleiben.

Habermas hat diese Theorie hinsichtlich der linearen Fortschreibung des Ablösungsprozesses der Religion durch kommunikatives Handeln später modifiziert: Religion bearbeite auch unter modernen Bedingungen noch das «Außeralltägliche im Alltag»³⁰. Aufgrund dieser Kontingenzbewältigungsfunktion «koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis»³¹. In diesem Zusammenhang steht das bekannte Zitat, an welchem die innertheoretische Problemlage veranschaulicht werden soll:

26 A.a.O. 75-117. – Eine gute Übersicht bietet E. Arens: Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie, in: Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, hg.v. E. Arens/O. John/P. Rottländer, Düsseldorf 1991, 169-172.

27 Diesem an Durkheim orientierten Programm folgt Habermas im Kern auch noch in seinem Beitrag: «Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus», in: Nachmetaphysisches Denken II (Anm. 7), 77-95.

28 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns II (Anm. 18), 139.

29 A.a.O. 582.

30 Habermas: Nachmetaphysisches Denken (Anm. 7), 60.

31 Ebd.

«Die fortbestehende Koexistenz beleuchtet sogar eine merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Außeralltäglichen eingebüßt hat. 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.»³²

Das ist so schön formuliert, dass man kaum widersprechen mag. Allerdings ist dieser Abschnitt, der in der theologischen Rezeption den Status eines Aphorismus erhalten hat, v.a. Ausdruck einer theoretischen Schieflage. Die Koexistenz zwischen der Religion, welche den nachmetaphysischen Geltungsbedingungen nicht entspricht, und der Philosophie, die in ihrer nachmetaphysischen Gestalt bloss noch kritische Instanz innerhalb der Vermittlung von Expertenwissen und alltäglichen Orientierungsfragen und nicht mehr «im Besitze einer affirmativen Theorie des richtigen Lebens ist»³³, wird damit erklärt, dass «der vollends profanisierte Alltag gegen den erschütternd-subversiven Einbruch außeralltäglicher Ereignisse keineswegs immun geworden»³⁴ sei. Die Bearbeitung dieser «Einbrüche» sei das Geschäft der Religion.³⁵ Nun ist es weder besonders umstritten noch sehr originell, die Religion in funktionalistischer Perspektive als Kontingenzbewältigungsstrategie zu beschreiben. Entscheidend ist vielmehr, dass diese Perspektive von Habermas' Theoriekonstruktion her nicht einnehmbar ist. Es *gibt* nämlich nicht «Ausseralltägliches», sondern jemand oder einige *deuten* dieses oder jenes aus der Ersten-Person-Perspektive *als* ausseralltäglich.

32 Ebd.

33 A.a.O. 59.

34 A.a.O. 60.

35 Habermas hatte sich bereits 1975 im Rahmen der «Religionsgespräche zur gesellschaftlichen Rolle der Religion» in diesem Sinne geäußert: «Ich könnte mir vorstellen, dass wir für die Aufklärung unserer selbst über die Bedingungen, die unser Leben menschenwürdig machen, vielleicht auf Theologen nicht verzichten können. [...] Sie haben noch eine Sprache, die appellative und metakommunikative Qualitäten hat, die wir uns als Sozialwissenschaftler gar nicht mehr leisten können. Vielleicht kann diese Sprache das in Bewegung setzen, was man in Bewegung setzen müsste, um das Übergreifen von selbstobjektivierenden Interpretationssystemen aufzuhalten. Die andere Dimension, in der Theologen vielleicht nicht ersetzt werden können – darüber kann ich nicht viel sagen – ist der Bereich individueller Tröstung. Und der dritte Bereich ist vielleicht eine Form quasi politischer Praxis.» (H.-E. Bahr/D. Sölle: Religionsgespräche zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt 1975, 29).

Wenn die Mutter auf ihr Neugeborenes blickt und es als «ein Geschenk Gottes» bezeichnet, oder der Hinterbliebene seine Frau «in Gottes Händen» weiss, dann erheben beide keinen solchen Geltungsanspruch, den sie unter nachmetaphysischen Geltungsbedingungen vertreten könnten oder wollten. Ihre Aussage «harrt» denn auch nicht der Übersetzung in einen «begründenden Diskurs». Der Satz beansprucht nicht in diesem objektivierbaren Sinn wahr zu sein, auch wenn er das seiner logischen Struktur nach vorgeben mag. Das «Geschenk Gottes» oder das «in Gottes Händen liegen» führen nämlich semantisch schon die Entzogenheit des Bezeichneten mit sich. Deshalb machen Menschen solche Aussagen, wenn sie etwas bezeichnen wollen, worüber sie nicht in einem verobjektivierbaren Sinn sprechen können. Auch geht der Sinn des Satzes nicht in dem auf, was die Mutter oder der Hinterbliebene auf Nachfrage anzugeben vermöchten. Die «Ausdruckskraft» religiöser Kontingenzbewältigungssätze führt gegenüber ihrem semantischen Gehalt einen Überschuss mit; sie verweisen auf das diesem Wort und seinem Sprecher Unverfügbare. Oder anders ausgedrückt: Religiöse Gehalte sind deshalb so ausdrucksstark und inspirierend, weil in ihnen alles, was ist, so zur Sprache kommt, als ob es von einem dem Sprecher unverfügbaren Ort auf diesen allererst zukäme.³⁶ Was er versteht, ist nicht dieses oder jenes, sondern *sich selbst* in diesem Wort.

Man könnte einwenden, dass die Rede von der Unverfügbarkeit religiöser Sätze nun eben ein theologisches Verständnis religiöser semantischer Gehalte zum Ausdruck bringe und Habermas demgegenüber eine rationaler basierte Religion vor Augen stehe. Aber genau das ist nicht der Fall. Habermas ist sich nicht nur des existentiellen Bezugsrahmens religiöser Mitteilung durchaus bewusst,³⁷ sondern er definiert die Grenze zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie darüber, dass die religiösen Überzeugungen sich der diskursiven Aufbereitung versperren:

36 I. Dalferth bezeichnet diese Figur treffend als «Deuteumweg über Gott». Siehe: I. Dalferth: Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen, Tübingen 2013, 67.

37 Vgl. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 7), 133: «Der Fromme vollzieht seine Existenz «aus» dem Glauben. Der wahre Glaube ist nicht nur Doktrin, geglaubter Inhalt, sondern Energiequelle, aus der sich performativ das ganze Leben der Gläubigen speist.»

«[...] religiös verwurzelte existentielle Überzeugungen entziehen sich durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung, denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d.h. ‹weltliche Konzeptionen des Guten› aussetzen.»³⁸

Wenn nun der Grund für die Koexistenz der Religion mit dem nachmetaphysischen Denken im Vermögen ersterer liegt, Kontingenz zu bewältigen, dann bedeutet dies, dass in der Religion³⁹ diejenigen Lebensfragen thematisiert und gedeutet werden können, denen gegenüber man unter nachmetaphysischen Denkbedingungen notwendig sprachlos bleiben muss.

Welches Bild entsteht, wenn die einzelnen Theorieteile aufeinander bezogen werden? Erstens bietet Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns eine evolutionäre Gesellschaftstheorie, deren Zielbegriff – die Rationalität der Gesellschaft – so konzipiert ist, dass mit dem Verschwinden der Religion zu rechnen ist. Religion ist aus dem intrinsischen Zusammenhang der Modernisierungsthese heraus ein Relikt der Moderne. Zweitens relativiert Habermas diese These insofern, als er einräumt, dass er «[...] zu schnell eine affirmative Antwort auf die Frage suggeriert habe, 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.»⁴⁰ Das würde dann gelingen, wenn die

38 A.a.O. 135.

39 Habermas unterscheidet streng zwischen Religionen und Weltbildern: «Wenn wir uns heute fragen, was denn *die* Religion in diesem engeren Sinne der bis heute prägenden ‹starken› Traditionen von allen anderen Weltanschauungen unterscheidet, so lautet die Antwort, dass es solche Praktiken [Rituale] sind. Religionen überleben nicht ohne die kultischen Handlungen einer Gemeinde. Das ist ihr ‹Alleinstellungsmerkmal›. Sie haben als einzige Gestalt des Geistes auch in der Moderne noch Zugang zur Erfahrungswelt des Ritus im engeren Sinne.» (Habermas: Nachmetaphysisches Denken II [Anm. 7], 104). Angesprochen auf die zahlreichen nichtreligiösen Rituale, die gesellschaftliche Solidarität stiften, meint Habermas: «*Volunteerism* ist ja ein herausragender Zug der politischen Kultur in den USA. Was sich darin verrät, ist wohl weniger die Ähnlichkeit zwischen religiösem und staatsbürgerlichem *Ritual* als vielmehr das nachhaltige Motivationspotential der oft unbewusst fortwirkenden religiösen Sozialisation. [...] Ich möchte daran festhalten, dass heute nur religiöse Gemeinden über ihre kultische Praxis den Zugang zu archaischer Erfahrung dieser Art offenhalten.» (a.a.O. 111.)

40 J. Habermas: Texte und Kontexte, Frankfurt a.M. 1991, 141.

«semantischen Gehalte» der «religiösen Wahrheiten» in «begründende Diskurse» übersetzt werden könnten. Allerdings ist das unter den Bedingungen dieser Theorie unmöglich, weil die Vernunft gar nicht an Religion anschließen kann, da diese keine Kandidatin für Wahrheit ist: Sie entzieht sich nämlich – drittens – per Definition «der vorbehaltlose[n] diskursive[n] Erörterung»⁴¹ aus epistemologischen Gründen. Habermas kann nicht zeigen, dass Religion eine eigene Vernünftigkeit zukommt, was er aber voraussetzen müsste, wenn sie für den modernen Menschen, der unter nachmetaphysischen Bedingungen denkt, Anschlussmöglichkeiten bieten wollte.⁴² Deshalb führt er «das Ausseralltägliche» nicht als hermeneutische Kategorie ein, sondern – einem Offenbarungspositivismus ähnlich – als ontische Gegebenheit.⁴³

Die theoretische Inkonsistenz dieser Theorieranlage besteht also darin, dass die Gesellschaft als vernünftig gedacht werden soll, Religion in ihr keineswegs wegfällt, es aber gleichzeitig nicht zu zeigen gelingt, wie diese an die vernünftige Struktur gesellschaftlichen Prozessierens überhaupt Anschluss finden kann. Eben das kaschiert der Begriff der Übersetzung, beziehungsweise die Rede von «der rettenden Aneignung» semantischer Gehalte der Religion.

Dass Habermas es unterlässt, eine religiöse (Binnen-)Rationalität zu erheben, bestimmt die Art, wie er theologische Argumentation wahrnimmt.

2. *Theologie als Apologie*

In seiner Replik⁴⁴ zu einer 1988 in Chicago veranstalteten Konferenz nimmt Habermas das oben beschriebene Problem selbst auf. Er hebt den religiösen Eigensinn, den er im Offenbarungsglauben verortet, zugleich als Grenze der Reformierbarkeit des Religiösen und als dessen Identität hervor:

«Aber gegen die Reform, der der gesunde Menschenverstand in modernen Gesellschaften – ob nun mit oder ohne Beistand der Philosophen – unterliegt, bildet jenes

41 Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 7), 135.

42 Vgl. J. Dierken: Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen, Tübingen 2014, 267.

43 Dadurch gerät Habermas in eine überraschende Nähe zu H. Lübbe. Dieser meint, dass Religion diejenige Lebenspraxis beschreibe, welche einen Umgang mit nicht transformierbarer Kontingenz in Handlungssinn erlaube. Vgl. H. Lübbe: Modernisierung und Folgekosten. Trends Kultureller und Politischer Evolution, Berlin 1997, 204.

44 Habermas: Texte und Kontexte (Anm. 40), 127-156.

in der rituellen Praxis zusammengehaltene Syndrom des Offenbarungsglaubens doch eine spezifische Sperre. Denn die religiösen Diskurse verlören ihre Identität, wenn sie sich einer Art von Interpretation öffneten, die die religiöse Erfahrung nicht mehr *als* religiöse gelten läßt.»⁴⁵

Daran anschliessend führt er vier mögliche Theorietypen theologischen Argumentierens an: Erstens könne sie auf der Linie von Kierkegaard zu Barth den «protestantischen Weg» einschlagen und sich auf Kerygma und Glauben als eine von der Vernunft schlechthin unabhängige Quelle der religiösen Einsicht berufen»⁴⁶, oder zweitens im Sinne des «aufgeklärten Katholizismus» sich den wissenschaftlichen Diskursen aussetzen, «ohne freilich darauf zu verzichten, die in der Sprache der jüdisch-christlichen Überlieferung artikulierten Erfahrungen als *eigene* Erfahrungsbasis anzuerkennen»⁴⁷. Sie könne drittens unter der Prämisse eines «methodischen Atheismus» die eigenen Traditionsbestände radikal entmythologisieren und es dem Verfahren selbst überlassen, «ob das religiöse Sprachspiel intakt bleibt oder aber zerfällt»⁴⁸. Der vierte Weg – ihn schreibt Habermas seinen Gesprächspartnern der Chicago-Konferenz zu – bestehe darin, «den säkularen Gegenspieler auf dem Wege immanenter Kritik so in die Enge zu treiben, daß er aus den aufgewiesenen Aporien nur mit dem Zugeständnis der theologisch verteidigten Behauptungen herausfinden kann»⁴⁹.

Es liegt auf der Hand: Produktivität und intellektueller Reiz der vierten Option erschöpft sich darin, Problemanzeigen zu produzieren, die der «nachmetaphysisch» denkende Gesprächspartner aber keinesfalls unter den ihm angebotenen Lösungsansätzen und deren Prämissen bearbeiten will.⁵⁰ Dieser vierte

45 A.a.O. 138.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 A.a.O. 139.

49 A.a.O. 140f.

50 In hervorragender Weise hat H. Peukert eine solche Problemanzeige vorgetragen in: Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a.M. 1978. Peukert meint, dass die Kommunikationsgemeinschaft bei Habermas prinzipiell unbegrenzt gedacht werden müsse, also auch diachron. Erst eine diachrone Gemeinschaft vermöge dem Anliegen einer universalen, anamnetischen Solidarität Rechnung zu tragen. Daher sei der Gottesgedanke konstitutives Element der Theorie des kommunikativen Handelns und dieses selbst Ort der Gotteserfahrung. Auch Pannenberg ist der eindruckliche Nachweis einer theoretischen Leerstelle gelungen; er hat gezeigt, dass der Konsenstheorie der Wahrheit die Unterscheidungskraft zwischen «einem Wahrheitskonsens und einer herrschenden Konvention»

Weg gibt zwar vor, anschlussfähig an die diskutierte Theorie zu sein, indem er sie rezipiert, aber die Anschlüsse selbst erweisen sich aus der Perspektive eben jener Theorie als Sackgassen und Einbahnstrassen theologischer Überbietungsversuche.

Die dritte Möglichkeit stösst zwar bei Habermas auf starkes Interesse, fällt sie doch in eins mit dem, was er selbst unter Übersetzung versteht. Allerdings ist mit der bedingungslosen Aussetzung des religiösen Sprachspiels an methodisch-atheistische Prämissen zugleich auch die identitäts anbietende Erschließung der Überlieferung für eine Glaubensgemeinschaft gefährdet. Habermas fragt daher, «wer sich in dieser Interpretation wiedererkennt»⁵¹. Diese Frage ist rhetorisch zu verstehen. Gegenüber F.-W. Graf, der als «Religionsintellektuellen» beansprucht hatte, die Religion in der Gesellschaft aus einer Beobachterperspektive heraus zu beschreiben, soll er gefragt haben: «Wenn es doch so sei, dass die Wahrheitsansprüche der Religion nicht nur für die Doktrin gelten, sondern religiöse Erkenntnis sich als religiöse Sozialisation vollziehe, als Nachfolge auf einem Heilsweg – warum, so fragte Habermas, entkoppeln sich dann die Theologen zunehmend von der rituellen Praxis der Gemeinde?»; er soll nachgehakt haben, «ob die Theologen mit einem solchen disziplinären Selbstmissverständnis womöglich nur ihren Platz unter dem Dach der Universität behaupten wollten?»⁵² Für Habermas ist Religion nur Religion, wenn sie mit kultischen Handlungen einer praktizierenden Gemeinde einhergeht, und Theologie nur das Reflexionssystem dieser Religion, wenn sie an diese Praxis gekoppelt und an die Teilnehmer dieser Praxis gerichtet bleibt.

Der zweite Weg scheint auf den ersten Blick ein gangbarer und vielversprechender zu sein: Auf ihm setzt sich die Theologie den wissenschaftlichen Diskursen aus und sichert ihre Identität und die Identifikationsmöglichkeit der Religionsgemeinschaft mit ihr durch den Bezug auf die jüdisch-christli-

abgehe (W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, 42). Allerdings gelingt es auch ihm – wie Peukert – nicht, Habermas eine in dessen eigenes Theoriesetting passende Lösung anzubieten. Daher handelt es sich – bei aller argumentativen Vortrefflichkeit – nicht um ein Kooperationsangebot, sondern um einen Überbietungsversuch.

51 Habermas: Texte und Kontexte (Anm. 40), 139.

52 C. Geyer: Gefährlicher mentaler Stoff. Religion im säkularen Gemeinwesen, FAZ (20.7.2012), <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/religion-im-saekularen-gemeinwesen-gefaehrlicher-mentaler-stoff-11826743.html> (12.2.2015).

che Überlieferung. Freilich zwingt diese Festlegung aber auch zu einer Selbstwahrnehmung als partikularer Grösse, als Wahrheitskandidatin unter anderen. Genau dies wird die aufgeklärte katholische Position aber nicht hinnehmen, sondern vielmehr versuchen, die in der jüdisch-christlichen Überlieferung tradierten Glaubenssätze auf ihre Universalität und ihren Allgemeinheitsanspruch hin durchsichtig zu machen. Man kann keinen Wahrheitsanspruch vertreten, den man selbst lediglich als partikulare Einsicht versteht.⁵³ De facto entsteht auf diesem Weg gar keine eigentliche Theologie, sondern eine invertierte Kulturhermeneutik: Die Moderne wird rückübersetzt in die Tradition.⁵⁴

Der erste Weg, «der in unserem Jahrhundert zu Karl Barth führt»⁵⁵, scheint schon deswegen erledigt, weil auf ihm zu Gunsten der Behauptung des religiösen Eigensinns die Vernünftigkeit auf der Strecke bleibt.

Träfe das zu, dann ergäbe sich ein düsteres Bild der Theologie, so wie Habermas sie von aussen wahrnimmt. Theologie wäre dann entweder nicht theologisch, dafür aber interessant, gesellschaftlich bereichernd und inspirierend (radikale Entmythologisierung), oder sie wäre gesellschaftlich irrelevant, entweder weil sie in der apologetischen Gestalt gar nicht bereit ist, sich auf die Denkvoraussetzungen des säkularen Partners einzulassen (vierter Weg), oder aufgrund ihrer Opakheit für diesen unzugänglich bleibt und mit ihm ohnehin nichts zu bereden hat (protestantischer Weg). Oder sie ist eine listige Gesprächspartnerin, die unter scheinbar partikularen Selbstansprüchen doch unbedingte Wahrheitsansprüche erheben will und in ihrem Gesprächspartner bloss einen mehr oder weniger hilfreichen und umständlichen Umweg dazu sieht (aufgeklärter Katholizismus).

Wenn es aber zutrifft, dass Habermas' Verhältnisbestimmung von Religion und Öffentlichkeit am Ort der «Logizität»⁵⁶ des Religiösen ergänzungsbedürftig ist, weil nur dort die fehlende Brücke zwischen den zeitgenössischen Formen des Geistes der Religion und des «nachmetaphysischen Denkens» gebaut werden kann, dann ist der erste Weg vielversprechend. Und selbst wenn das Bindeglied zwischen Common Sense und Religion in der Übersetzung liegen

53 Vgl. Habermas: *Texte und Kontexte* (Anm. 40), 140.

54 Dass dieser Weg mit «katholisch» bezeichnet wird, ist sehr unglücklich; wenigstens von mir wird der Begriff nicht konfessionell verstanden.

55 Habermas: *Texte und Kontexte* (Anm. 40), 140.

56 Dierken: *Ganzheit und Kontrafaktizität* (Anm. 42), 267.

sollte, kann nur eine solche Gestalt von Religion gemeint sein, der selbst übersetzbare, d.h. vernünftig an den Common Sense anschliessbare Strukturen eignen. Weil die erste Option als einzige unter den vier angebotenen von einer eigenständigen «Quelle der religiösen Einsicht» ausgeht, kann es nur auf diesem Weg gelingen⁵⁷, die Differenz von Theologie und «nachmetaphysischem» Denken, Religion und Common Sense und schliesslich von Glauben und Wissen zu wahren und dabei ihr Verhältnis so zu bestimmen, dass beide als nicht-konfligierend beschrieben werden. Allerdings – und darum geht es im folgenden Abschnitt – setzt das voraus, dass diese Option – wenn gleich vernunftunabhängig begründet – nicht als unvernünftig gedacht werden muss.

3. Die internen Geltungsbeschränkungen und der externe Wahrheitsanspruch

Habermas' Auseinandersetzung mit der Religion ist zweiseitig. Zum einen erkennt er in den Weltreligionen Überlieferungsgrössen von potentiellen «Wahrheitsgehalte[n]» im Sinne verdrängter oder unerschlossener moralischer Intuitionen⁵⁸, die er gegen die «Ausbreitung naturalistischer Weltbilder»⁵⁹, also gegen einen selbst weltbildproduktiven «Szientismus»⁶⁰ in Anschlag bringen will.⁶¹ Zum anderen geht es ihm um die Regulierung des politischen Einflusses «religiöser Orthodoxien»⁶². Religion ist damit zugleich als Ressource und Gefährdung gesellschaftlicher Selbstintegration thematisch. Beide Themen hat er in der Friedenspreisrede⁶³ vereint und in der «kooperativen Übersetzung» religiöser Gehalte einer Lösung zugeführt. Die kooperative Übersetzung soll die sich unverstanden fühlenden religiösen Bürger integrieren – gegen den «unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit»⁶⁴. Gleichzeitig schöpft die Gesellschaft daraus semantische Potentiale gegen die das «soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft ist» zu zermürben drohende «Sprache

57 Auch hier gilt, dass ich den protestantischen Weg keineswegs konfessionell, sondern als ideengeschichtliche Etikettierung verstehe.

58 Habermas: Nachmetaphysisches Denken II (Anm. 7), 254.

59 Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 7), 7.

60 A.a.O. 254.

61 Vgl. dazu J. Habermas: Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem «richtigen Leben?», in: ders.: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a.M. 2005, 11-33.

62 Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 7), 7.

63 Habermas: Glauben und Wissen (Anm. 7).

64 A.a.O. 22.

des Marktes»⁶⁵ und für «die Selbstaufklärung einer vom Kulturkampf zerrissenen Bürgergesellschaft»⁶⁶. Quasi als staatsbürgerliche Pflicht wird deshalb dem «religiös unmusikalischen Bürger» zugemutet, den religiösen Überzeugungen keinen «schlechthin irrational[en]»⁶⁷ epistemischen Status zuzuweisen und sich in diesem Sinne lernbereit am Übersetzungsprozess zu beteiligen. Übersetzt werden dabei die «kognitiven Gehalte», d.h. «alle semantischen Gehalte, die sich in einen vom Sperrklinkeneffekt der Offenbarungswahrheiten entriegelten Diskurs übersetzen lassen»⁶⁸. In Diskursen zählen Gründe, d.h. solche Erklärungen, die intersubjektiv Geltung beanspruchen können, ohne eine religiöse oder weltanschauliche Sozialisation vorauszusetzen. Die Umsetzung dieses ersten Anliegens kann deshalb als externe Rationalisierung der Religion beschrieben werden. Sie setzt keine vernünftige Binnenstruktur derselben voraus, sondern transformiert sie unter der pragmatisch-performativen Voraussetzung ihrer Transformationsfähigkeit innerhalb öffentlicher Diskurse.

Nun zeigt aber das zweite Anliegen, nämlich die sozialverträgliche Entschärfung «religiöser Orthodoxien», schon an, dass die Gesellschaft darauf angewiesen ist, dass die Religion(en) ihre Kompatibilität mit der Gesellschaft⁶⁹ aus sich heraus erzeugen:

65 A.a.O. 23.

66 A.a.O. 29.

67 Habermas: Vorpolitische Grundlagen (Anm. 7), 35.

68 Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 7), 255.

69 Habermas setzt dabei folgende Lernprozesse voraus: «Religiöse Bürger müssen eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen finden, die ihnen innerhalb des bisher von der eigenen Religion eingenommenen Diskursuniversums begegnen. Das gelingt in dem Maße, wie sie ihre religiösen Auffassungen selbstreflexiv zu den Aussagen konkurrierender Heilslehren in ein Verhältnis setzen, das den eigenen exklusiven Anspruch nicht gefährdet.

Religiöse Bürger müssen ferner eine epistemische Einstellung zum Eigensinn säkularen Wissens und zum gesellschaftlichen institutionalisierten Wissenschaftsmonopol wissenschaftlicher Experten finden. Das gelingt nur insoweit, wie sie aus ihrer religiösen Sicht das Verhältnis von dogmatischen Glaubensinhalten und säkularem Weltwissen grundsätzlich in der Weise bestimmen, dass die autonomen Erkenntnisfortschritte mit den heilsrelevanten Aussagen nicht in Widerspruch geraten können.

Religiöse Bürger müssen schließlich eine epistemische Einstellung zu dem Vorrang finden, den säkulare Gründe auch in der politischen Arena genießen. Das gelingt nur in dem Maße, wie sie den egalitären Individualismus von Vernunftrecht und universalistischer Moral auf einsichtige Weise in den Kontext ihrer umfassenden Doktrinen einbetten.» (a.a.O. 143.)

«In letzter Instanz befindet freilich die Glaubenspraxis der Gemeinden darüber, ob eine dogmatische Bearbeitung der kognitiven Herausforderungen der Moderne «gelungen» ist. [...] Die neuen epistemischen Einstellungen werden «erlernt», wenn sie [...] aus einer für die Beteiligten selbst einsichtigen Rekonstruktion überlieferter Glaubenswahrheiten hervorgehen.»⁷⁰

Wenn also ein wirklicher Lernprozess und nicht bloss eine gesellschaftlich-machtpolitische Mediatisierung der Religion möglich sein soll⁷¹, dann setzt dies voraus, dass religiöse Semantiken und Konzepte innerhalb einer religiösen Binnenlogizität entwickelt werden können. Die diesen Lernprozess begleitenden Einsichten könnte man dann am Kriterium der inneren Kohärenz überprüfen. Aber daneben gibt es im Rahmen von Habermas' Gesellschafts- und Rationalitätstheorie eine weitere Möglichkeit, die Rationalität religiösen Prozessierens aus der Beobachterperspektive – also durchaus auch unter der Voraussetzung eines methodischen Atheismus – wahrzunehmen: Fasst man nämlich seine dreifache Aufgabenstellung an «religiöse Bürger» als gegenwartsdiagnostische Erschliessung der externen Bedingungen religiösen Selbstvollzugs auf und versteht die modernitätsspezifischen Herausforderungen als Kehrseite der Katakrakte dieser rationalitätsgeschichtlichen Gesellschaftsentwicklung, dann ist die kohärent vollzogene und also explizierbare theologische Bearbeitung dieser Aufgabenstellung selbst ein Ausdruck der religionsinternen Rationalitätsstruktur.

Die Zielvorgabe dieser drei Aufgabenstellungen⁷² lässt sich formal darin zusammenziehen, dass die Religion aus sich selbst heraus für sich einen unbedingten Wahrheitsanspruch mit einem gleichzeitig (!) beschränkten sozialen Geltungsanspruch formulieren muss. Wenn ihr das gelingt, dann wahrt sie den Bezug zur Religionsgemeinschaft, welche sich auf diese Glaubenswahrheiten

70 A.a.O. 144.

71 Daran ist Habermas gelegen; vgl. Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (Anm. 10), 32.

72 In meiner Dissertation diskutiere ich die drei Aufgabenstellungen ausführlich und zeige auf, wie diese im Anschluss v.a. an K. Barths Theologie gelöst werden können. S. Jütte: Glaube in der hermeneutischen Freiheit «nachmetaphysischen Denkens». Eine epistemisch-hermeneutische Selbstreflexion evangelischer Theologie auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. Dissertation, eingereicht an der Theologischen Fakultät der Universität Bern im Dezember 2014.

bezieht, unter der Bedingung modernitätskompatibler Grundhaltung zur Gesellschaft.

Auf dem Weg von Kierkegaard zu Barth und mit Letztgenanntem kann das durch die Analogiefigur geleistet werden.⁷³ Diese stellt grob umrissen das theorie-praktische Korrelat zur christlich-religiösen Einsicht dar, dass die Wahrheit epistemisch einer «bis an die Wurzel des menschlichen Seins»⁷⁴ reichenden Unterscheidung des Menschen durch das Gericht Gottes über den Menschen unterliegt. Diese Unterscheidung selbst ist der menschlichen Erkenntnis von sich aus entzogen, weshalb von Gottes Gerechtigkeit als Gerechtigkeit Christi von einer fremden Gerechtigkeit gesprochen werden kann: Mit dem Kreuz fallen in Jesus Christus alle Menschen unter das Gericht, in der Auferweckung Jesu Christi gleichermassen unter die Rechtfertigung. Weil die Rechtfertigung Gottes nun aber nicht bloss als dessen Handeln an einem anderen, sondern als seine eigene Wesensbestimmung verstanden werden soll, wird die Rechtfertigung des Sünders zum konstitutiven Moment der göttlichen Selbstbestimmung. Dadurch wird die Christusgeschichte *radikal* in der Menschheitsgeschichte verankert, und so erhält die Rechtfertigung – und zwar nicht als historisches Ereignis, sondern als dogmatische Lehre von der Rechtfertigung Gottes – fundamentalepistemologischen Sinn.⁷⁵ Indem die Rechtfertigung Gottes nicht bloss als Handeln Gottes unter anderem, sondern als Selbstbestimmung am Ort des Anderen konzipiert wird, muss sich jeder theologische Wahrheitsanspruch am Ort dieses Identifikationsereignisses aussetzen.

Diese fundamentaltheologische Bestimmung wird nun mittels der *analogia fidei*-Figur⁷⁶ praktisch gewendet: Im Glauben – und also unter der Anrede Gottes, die ihre Mitteilbarkeit im Vollzug derselben allererst herstellt – *entsprechen*

73 Diese Darstellung folgt grob D. Korsch's Rekonstruktion anhand von §61 der KD in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre in: D. Korsch: *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, 102-107.

74 A.a.O. 103.

75 Vgl. Korsch: *Dialektische Theologie* (Anm. 73), 105.

76 In der KD taucht der Begriff zum ersten Mal in KD I/1, 11 auf: «Der *Vollzug* der Erkenntnis, das *Ereignis menschlichen* Handelns, die dieser Zueignung entsprechende Aneignung vom intuitiven Ergreifen bis zum sprachlich formulierenden Begreifen, in der das Offenbarwerden der *analogia fidei* und die von ihm ausgehende Klarheit in der Dogmatik (nicht erst und nicht nur in der Dogmatik, aber auch in der Dogmatik) geschöpfliche Gestalt gewinnt – sie ist jenem Geschehen von Gott her gegenüber freilich ein Zweites, im Glauben zwar mit ihm Geeintes, aber gerade im Glauben auch wohl von ihm zu Unterscheidendes.»

sich das Sein Gottes und das Sein des Menschen.⁷⁷ Was dem Menschen von sich aus nicht möglich ist, nämlich gott-entsprechend zu sein oder zu handeln, ist ihm im Glauben eröffnet: «Im Glauben ist der Mensch gottförmig, d.h. das Wort Gottes zu vernehmen fähig, fähig der im Wort über ihn fallenden Entscheidung Gottes in seiner eigenen Entscheidung so zu entsprechen, daß das Wort Gottes nun das von ihm gehörte Wort, er selber nun der von diesem Wort angesprochene Mensch ist.»⁷⁸ Die *analogia fidei*-Figur rekonstruiert demnach die Kommunikationsmöglichkeit des Wortes Gottes auf dem Hintergrund der im Rechtfertigungsgeschehen vollzogenen Übereinstimmung Gottes mit sich selbst und der christologisch begründeten Inklusionsfolge der Menschen als im Glauben Geglaubtes. Glaube, in eben diesem Sinn, ist ein inhaltlich bereits gefüllter Begriff, so dass alle dieser Bestimmtheit zuwiderlaufenden Selbstbestimmungen des Menschen nur als Unglaube thematisch werden können.⁷⁹

Dadurch wird eine Differenz zwischen dem Wort Gottes und der Erkennbarkeit desselben so eingezogen, dass die Verstehensbedingungen ganz auf die Seite des Wortes und gar nicht auf die Seite der Rezipienten zu stehen kommen.⁸⁰ Die Krisis als radikale Scheidung des Menschen, also das Gericht Gottes über den Sünder, bedeutet erkenntnistheoretisch die Unmöglichkeit der verstehenden Überwindung – der Über-Setzung – des Wortes Gottes vom Menschen her. Das Gotteswort im Menschenwort ist formal nicht unterscheidbar vom blossen Menschenwort, unterscheidet sich aber gleichzeitig substantiell durch seine Ereignishaftigkeit⁸¹. Dies stellt für die Bemühung um die Übersetzung des Wortes Gottes das wahrheitstheoretische Problem der Iterierbarkeit des

77 Barth spricht von der «Gottförmigkeit» des Menschen im Glauben (KD I/1, 252).

78 A.a.O. 253.

79 Vgl. den berühmt-berüchtigten §17 aus der KD.

80 In diesem Wort sagt Gott ja nicht etwas über dieses und jenes, sondern teilt im Ereignis der Anrede sich selbst als in der Erwählung, als Bundespartner, mit sich selbst übereinstimmend mit. Er *ist* Bundespartner und nicht einer, der einen Bund schliesst. Das Wort Gottes ist dann eben – im wörtlichen Sinn – das Wort Gottes, das Gott ist und neben dem er sonst nichts anderes ist. Vgl. KD I/1, 148.

81 H. von Sass beschreibt dies als Paradox: «Eben darin also besteht das Paradox: dass das Menschenwort im Glauben – und allein dort – als Gottes Wort und so als Gottes Tat und so als identisch mit Gott gilt, obgleich nirgends eine äußerliche Differenz trotz ihres «ewige[n] qualitative[n] Unterschied[s]» sichtbar wird.» Ders.: Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Tübingen 2013, 100.

Wortes Gottes dar. Das Wort besteht ja nicht nur aus semantischen Einheiten, sondern *wesentlich* aus seinem «Ereigniswerden»⁸² als Wort Gottes. Von hier aus wird verständlich, was Barth mit der «verborgene[n] Macht»⁸³ der Sätze des Wortes Gottes, in denen die Theologie existiere, meint. Diese verborgene Macht bezeichnet die Differenz zwischen dem äusserlich als Menschenwort erscheinenden und ereignishaft sich als Wort Gottes erweisenden Wort (Gottes). Für den praktischen Glaubensvollzug bedeutet dies, dass Glaubensurteile nur über Entsprechungen zu dem im Zuspruch und Anspruch der Rechtfertigung sich mitteilenden Gott zu haben sind. «Wie im Himmel, so auf Erden» meint dann keine theokratische Rechts-, Wissenschafts- oder Religionsordnung, sondern auf Seiten der Gläubigen eine Praxis des sich in diese Entsprechung Einlebens.⁸⁴

Die Theologie als Reflexionssystem des religiösen Vollzugs vermag diese Differenz zwischen (dem ereignishaften) Wort Gottes als letzter Wahrheit und dem Menschenwort zu beobachten, indem sich dieses Gotteswort – d.h. Gott selbst! – ereignen kann, aus sich selbst heraus, also auf der Glaubensgrundlage ihrer Gemeinschaft. Darum zieht sie aus internen Gründen auch eine Differenz zwischen Wahrheit und öffentlicher Geltung ein. Was wahr ist, ist eben gerade nicht intersubjektiv vermittelbar oder durch den «zwanglosen Zwang des besseren Arguments» zu erhärten, sondern ist identisch mit der Selbstkundgabe und Bestimmung Gottes, die dieser in seiner Freiheit als Anrede an Menschen richtet. Deshalb kann es weder Aufgabe der Theologie noch der Religion sein, diese Wahrheit umzusetzen, vielmehr halten beide diese Leerstelle frei.

82 A.a.O. 112.

83 K. Barth: Einführung in die evangelische Theologie, Zürich ³1985, 59.

84 Barth unterscheidet weiter nach einer *analogia operationis* und *relationis*. Erstere meint dabei die Vergleichbarkeit «zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Wirken». (KD III/3, 116) Die zweite betrifft die geschöpfliche Mitmenschlichkeit als *imago Dei* (vgl. KD III/2, 262). – Siehe dazu auch M.L. Frettlöhs Kritik an Barths immanent nicht stringenter Verwendung der *relationis*-Figur auf die Ordnung der (geschlechtlich unterschiedenen) Mitmenschen untereinander. Dies.: «Das Ja vor jeder Frage». Karl Barths Lehre von Gottes Gnadenwahl – ein Beitrag zum gegenwärtigen Subjektivationsdiskurs, ZDTh 20 (2002) 103-146. – Die Konsequenzen für eine theologische Ethik können an dieser Stelle nicht entfaltet werden, sondern müssen im Status von Andeutungen bleiben. Siehe dazu G. Pfeiderer: Das «prophetische Amb» der Theologie. Zur systematischen Rekonstruktion der Theologie Karl Barths und ihres Entwicklungsgangs, ZDTh 17 (2001) 112-138, v.a. den Begriff «Wirkungsreflexivität» (116).

Das bedeutet für den Umgang mit dem weltanschaulichen und religiösen Pluralismus, mit der Wissenschaft oder der liberalen Staats- und Rechtsordnung immer dasselbe: Solange sich ihre Vertreter nicht dazu versteigen, Wahrheiten zu produzieren, die sie nicht nur für gültig halten, sondern für die sie öffentliche Geltung beanspruchen, wird der Christ mit ihnen konfliktfrei leben können, ja sich sogar interessiert an ihnen beteiligen können. Erst wo sie in die Poren dieser Leerstelle eindringen und sich quasi an Stelle Gottes setzen, endet das friedlich-schiedliche Nebeneinander.

Habermas hatte in seiner Replik auf theologische Beiträge in Chicago 1988 hervorgehoben, dass das «großartige Beispiel von Karl Barth» zeige, «daß die konsequente Entlastung der Theologie von metaphysisch-kosmologischen Erklärungsansprüchen nicht eo ipso die Bereitschaft bedeutet, die Überzeugungskraft der Theologie in der Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Diskursen zu behaupten»⁸⁵. Man wird dieser Beobachtung zustimmen können; Barths Theologie gilt paradigmatisch als Grundform der Selbstständigkeitsbegründung, beziehungsweise Unabhängigkeitsbegründung von den Wissenschaften.⁸⁶ Allerdings kann Habermas (sich) nicht erklären, weshalb das so ist, und führt deswegen eine missverständliche Begründung an: «Aus Barthianischer Sicht verweigert sich das biblisch bezeugte Offenbarungsgeschehen in seiner historischen Faktizität einer allein auf Vernunft gestellten Argumentation.»⁸⁷ Die Begründung ist nicht deswegen falsch, weil sie inhaltlich nicht zutrifft, sondern weil sie nicht erklären kann, weshalb die Barth'sche Theologie mit den Wissenschaften konfliktfrei umgehen kann. Viel eher wäre unter diesen Voraussetzungen wahrscheinlich, dass sich Barth entweder gar nicht mit den Wissenschaften auseinandersetzt, oder dass er sie gar ablehnt, weil er ihnen die offenbarte Wahrheit überordnet. Beides ist aber deswegen nicht der Fall, weil er auf der Grundlage seiner Theologie, von der Reflexion auf den Status der Offenbarung her, zwischen der menschlich perspektivierten Wissenschaft – ihr sind daher nur Hypothesen möglich – und der Theologie unterscheiden

85 Habermas: Texte und Kontexte (Anm. 40), 133f.

86 Einen Überblick zu den unterschiedlichen Typologien und deren Zuordnungen bietet A. Losch: Jenseits der Konflikte. Eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft, Göttingen 2011, 70-104.

87 Habermas: Texte und Kontexte (Anm. 40), 134.

kann, welche die Welt und den Menschen *aufgrund* des Bundes⁸⁸, in dem dieser zu Gott steht, thematisiert. Die Wissenschaft ist daher «nicht notwendig ein geistloses Werk», sondern kann, «indem sie sich an ihre Grenzen hält, indem sie nicht mehr und nicht weniger als eben exakte Wissenschaft ist und bleiben will, ein gutes Werk, so gut wie der Mensch selbst, wie Gott ihn geschaffen hat»⁸⁹, sein. Theologen sehen keine *andere* Welt und bestreiten nicht die wissenschaftliche Aufklärung über Naturphänomene oder die materielle Welt, wohl aber haben sie auf einen Glauben zu reflektieren, der, indem er dieselbe Welt sieht, diese schon innerhalb der Gottesbeziehung wahrnimmt.⁹⁰

Freilich ist diese protestantische Binnenperspektive unter nachmetaphysischen Geltungsbedingungen nicht zu verteidigen. Sie und mit ihr die Analogieform soll hier auch nicht als höchste oder gar einzige Möglichkeit einer religiösen Binnenrationalität profiliert werden, sondern als *eine* Möglichkeit, unter protestantisch-theologischen Prämissen zu zeigen, wie Religion ihre Gesellschaftskompatibilität in der Moderne selbst erzeugt und erhält. Die Analogieform stellt – das sollte in dieser Rekonstruktion deutlich geworden sein – eine zeitgenössische Form des Selbst- und Fremdverhältnisses dar. Zwar kann der protestantische Weg nicht zur Quelle seiner selbst führen, etwa im Sinne einer intersubjektiv nachvollziehbaren Offenlegung seiner Erkenntnisgrundlage. Wohl kann man aber auf ihm erklären, warum das nicht möglich ist. Die Antwort auf diese Frage bildet komplementär – quasi gegen Innen – die Begründung für einen absoluten Wahrheitsanspruch bei gleichzeitig beschränkter Geltung in kasuistisch-öffentlichen Orientierungsfragen. Darin zeigt sich der protestantische Weg nicht als «anderes der Rationalität» oder gar als «Irrationalität», sondern als unter Kohärenztheoretischen Prämissen rekonstruierbare Form der Rationalität, die nicht in ihrem Prozessieren, sondern nur von ihrer Möglichkeitsbedingung her opak erscheint.

Vielleicht lassen sich solche Binnenrationalitäten von den jeweiligen eigenen Prämissen der einzelnen Religionsgemeinschaften her rekonstruieren. Es

88 Vgl. KD III/2, 12.

89 A.a.O. 27.

90 Dalferth beschreibt das prägnant wie folgt: «Es gibt nichts, was im Horizont der orientierenden Beziehung auf Gott nicht zu verstehen wäre und durch Gottes kreative Beziehung zu allem nicht seine letztgültige Bestimmung erhielte.» (Dalferth: Selbstlose Leidenschaften [Anm. 36], 59).

entstünde dann ein anderes Bild der arbeitsteiligen Vermeidung religiöser Gefährdung der Gesellschaft und religiöser Ressource für sie: Die Theologien (!) bearbeiten ihre religiösen Überlieferungen und bearbeiten somit aus sich selbst heraus das kultur- und sozialgefährdende Potential der Religionen, während sich die Gesellschaft insgesamt im Prozess der Verständigung über diese oder jene religiöse Semantik zu ihrer Selbstverständigung über ein anderes und ihr fremdes Sprachspiel bedienen kann. Nicht Übersetzung wäre dann das Heilmittel für gesellschaftsgefährdende religiöse Pathologien, sondern das innere Reflexivwerden der Religionen auf ihre jeweilige Erschliessungskraft zur Unterscheidung zwischen Wahrheit und Geltung.

Dass dies möglich sein muss, behauptet, wer Habermas' theoretische gesellschafts- und modernitätsdiagnostische Erschliessungskraft nicht als verengte Protestantismustheorie versteht, sondern auf Religionen unter nachmetaphysischen Denkbedingungen in einer sich als postsäkular verstehenden Gesellschaft überhaupt bezieht.

Abstract

Jürgen Habermas ist unter den theologischen Gegnern der Säkularisierungsthese zu einer vielzitierten Stimme geworden. Dabei wird jedoch oft übersehen, dass der Übersetzungsvorbehalt – die Immigration religiöser Gehalte ins Säkulare – im Gesamt seiner Theorie keine mögliche Lösung, sondern Ausdruck einer innertheoretischen Problemlage darstellt. Dies liegt daran, dass Habermas die Binnenrationalität der Religion unterbestimmt. Einen protestantischen Weg, dieses Desiderat einzuholen, skizziert der vorliegende Beitrag im Gefolge von Karl Barths Analogie-Konzept.

Stephan Jütte, Bern