

Ein Bewußtsein von dem, was fehlt

Eine Diskussion mit Jürgen Habermas

Bearbeitet von
Jürgen Habermas, Michael Reder, Josef Schmidt

Originalausgabe 2008. Taschenbuch. 109 S. Paperback

ISBN 978 3 518 12537 3

Format (B x L): 10,8 x 17,7 cm

Gewicht: 99 g

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Wissenschaftstheorie > Religionsphilosophie, Philosophische Theologie](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

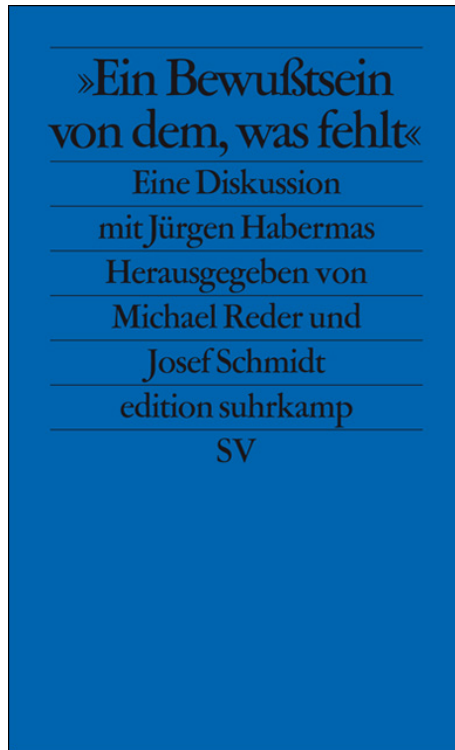
The logo for beck-shop.de features the text 'beck-shop.de' in a bold, red, sans-serif font. Above the 'i' in 'shop' are three red dots of increasing size. Below the main text, 'DIE FACHBUCHHANDLUNG' is written in a smaller, red, all-caps, sans-serif font.

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Reder, Michael / Schmidt, Josef
»Ein Bewußtsein von dem, was fehlt«

Eine Diskussion mit Jürgen Habermas
Herausgegeben von Michael Reder und Josef Schmidt

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 2537
978-3-518-12537-3

edition suhrkamp 2537

Mit seiner Friedenspreisrede eröffnete Jürgen Habermas 2001 das Gespräch mit den christlichen Kirchen. Drei Jahre später traf er sich mit Joseph Kardinal Ratzinger. Unter dem Titel »Ein Bewußtsein von dem, was fehlt« diskutierte er 2007 nun mit Philosophen der Hochschule für Philosophie der Jesuiten. Habermas betont, daß die moderne Vernunft sich selbst nur verstehen könne, wenn sie ihre Stellung zum religiösen Bewußtsein kläre. Hintergrund für seine Argumentation ist u. a. auch die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, die Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede formuliert hatte. Der Band umfaßt den Essay von Habermas sowie die Beiträge der Debatte. Die Einleitung gibt einen Überblick über Habermas' religionsphilosophische Interventionen.

Michael Reder ist Dozent für Sozial- und Religionsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München. Josef Schmidt (SJ) lehrt dort philosophische Theologie und Philosophiegeschichte.

Ein Bewußtsein von dem, was fehlt

*Eine Diskussion
mit Jürgen Habermas*

Herausgegeben von
Michael Reder
und Josef Schmidt

Suhrkamp

edition suhrkamp 2537

Erste Auflage 2008

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2008

Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12537-3

I 2 3 4 5 6 - 13 12 11 10 09 08

Inhalt

Vorwort	7
Michael Reder und Josef Schmidt SJ: Habermas und die Religion	9
Jürgen Habermas: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt	26
Norbert Brieskorn SJ: Vom Versuch, eine Beziehung wieder bewußtzumachen	37
Michael Reder: Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden? Religions- philosophische und ethische Anmerkungen	51
Friedo Ricken SJ: Nachmetaphysische Vernunft und Religion	69
Josef Schmidt SJ: Ein Dialog, in dem es nur Gewinner geben kann	79
Jürgen Habermas: Eine Replik	94
Literaturverzeichnis	108
Biographische Notizen	111

Vorwort

Was bedeutet es, die heutige Gesellschaft als »postsäkular« zu bezeichnen? Jürgen Habermas hat mit diesem Begriff die Debatte über die gesellschaftliche Rolle und Bedeutung der Religion in den vergangenen Jahren wesentlich geprägt. Die große Resonanz auf seine Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001 und auf die Diskussion mit dem damaligen Kardinal Ratzinger in der Katholischen Akademie in München 2004 sind deutliche Zeichen hierfür. Im Zentrum der Überlegungen von Habermas steht dabei vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. von säkularem und religiösem Bürger. Die Vernunft ist herausgefordert, darüber nachzudenken, was ihr fehlt und in welchem Verhältnis sie zur Religion steht.

Die Autoren dieses Bandes nehmen Habermas' Gedanken auf, über »das Bewußtsein von dem, was fehlt« zu reflektieren. Die Überlegungen verstehen sich als Beiträge zu dem Gespräch mit dem Philosophen und wollen Anregungen zur Weiterführung der Debatte bieten. Die Texte gehen zurück auf eine Podiumsdiskussion zwischen Habermas und Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken sowie Josef Schmidt, Vertretern der Hochschule für Philosophie der Jesuiten, die im Februar 2007 in München stattfand. Auf das Statement von Habermas folgte eine lebhafte und anregende Debatte. Für diesen Band haben die Teilnehmer ihre Überlegungen weiter ausgearbeitet. In ihre Beiträge sind auch Argumente aus der gemeinsamen Diskussion eingegangen.

Die Herausgeber, im Oktober 2007

Michael Reder und Josef Schmidt SJ

Habermas und die Religion

*Ausgangspunkt: Die erneute Wahrnehmbarkeit
der Religion*

Religion ist wieder ein Thema. Nicht erst seit dem 11. September wird sie wieder verstärkt als gesellschaftliches Phänomen wahrgenommen. Im Rahmen der Säkularisierungsdebatte der siebziger und achtziger Jahre hatte es in den westlichen Ländern den Anschein, mit voranschreitender Modernisierung und Individualisierung würden die Religionen immer mehr an Bedeutung verlieren. Diese These hat sich nicht bestätigt, im Gegenteil: Religionen spielen in westlichen Gesellschaften heute eine äußerst wichtige Rolle.

Dabei finden sich die gesellschaftlichen Spuren der Religionen heute meist in zwei Bereichen. Sie nehmen zum einen Stellung zu politischen Fragen oder bringen sich in öffentliche Debatten ein. In Deutschland wird dieses Phänomen sicherlich noch einmal dadurch verstärkt, daß Papst Benedikt XVI. neue Aufmerksamkeit für die christlichen Kirchen geschaffen hat. Aber auch die vielen anderen Religionsgemeinschaften – seien sie islamisch, buddhistisch, hinduistisch – werden in westlichen Gesellschaften zu immer wichtigeren zivilgesellschaftlichen Akteuren.

Zum anderen ist in diesen Ländern eine facettenreiche Transformation des Religiösen wahrzunehmen, denn religiöse Symbole und Sprachspiele werden in andere, nicht genuin religiöse Bereiche übertragen. In Film, Theater, Werbung oder der Inszenierung von Massenevents finden

sich deutliche Anleihen religiöser Traditionen. Die semantischen und symbolischen Potentiale der Religionen werden damit zu einem allgemein-gesellschaftlichen Gut, das öffentliches und kulturelles Leben auf die unterschiedlichsten Weisen prägt.

Gerade aus einer globalen Perspektive wird die gesellschaftliche Bedeutung der Religion noch einmal besonders deutlich, denn Religionsgemeinschaften spielen heute in sehr vielen Regionen der Welt eine wichtige öffentliche Rolle. Sie prägen in unterschiedlicher kultureller Form die individuellen Handlungseinstellungen der Menschen, beeinflussen das kulturelle Leben und sind Teil öffentlicher Diskurse oder politischer Prozesse. Religionen sind damit ein wichtiger Faktor, der bei der Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen in vielen Erdteilen besondere Beachtung verdient. Auch auf der weltpolitischen Bühne ist Religion vor allem seit dem 11. September ein zentrales Thema geworden. Weltpolitische Strategien sind heute kaum mehr ohne ihren Bezug zum Verhältnis von Religion und Politik zu verstehen.

Der Diskurs über die Säkularisierung hat sich also deutlich gewandelt. Trotz nach wie vor anhaltender Säkularisierungstendenzen in einigen Regionen (beispielsweise in Ostdeutschland) spricht heute kaum jemand mehr von einem bevorstehenden »Aussterben« der Religionen oder des Religiösen. Common sense scheint zu sein, daß Religionen ein Phänomen sind, das sich durch die Moderne und Postmoderne hindurch zwar stark gewandelt und teilweise transformiert hat, dem aber nach wie vor eine wichtige gesellschaftliche Bedeutung zukommt – gerade auch mit Blick auf die globale Situation. *Die Wiederkehr der Götter* (Graf 2004) ist deshalb genau genommen gar keine »Wie-

derkehr«: Wir haben es vielmehr mit einer erneuten Aufmerksamkeit für das Religiöse zu tun, auch wenn dieses heute in einem neuen Gewand auftritt.

Auch die Philosophie hat sich in den vergangenen Jahren intensiv mit diesem Phänomen auseinandergesetzt. Zu denken ist beispielsweise an die Tagung mit Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Hans-Georg Gadamer und anderen, die im Jahr 1994 auf der Insel Capri stattfand (Derrida/Vattimo 2001). Auch der von Richard Rorty und Gianni Vattimo 2006 herausgegebene Band *Die Zukunft der Religion* ist Ausdruck dieses erneuerten Interesses (Rorty/Vattimo 2006).

Der philosophische Diskurs über Religion im Kontext des 21. Jahrhunderts ist vielgestaltig und spiegelt deutlich die unterschiedlichen philosophischen Zugänge der jeweiligen Autoren wider. Bei allen Unterschieden finden sich meist drei große, gemeinsame Komplexe von Fragen: (1) Was hat es mit der Säkularisierung auf sich und wie ist ihre jüngste Entwicklung zu verstehen? (2) Der zweite Komplex von Fragen bezieht sich auf die Schwierigkeit, die Religion selbst angesichts der skizzierten Ausgangsbedingungen zu beschreiben. Dabei wird immer wieder auf Immanuel Kant, den exemplarischen Gewährsmann der Neuzeit, zurückgegriffen und gefragt, wie Religion philosophisch zu denken sei: Wie ist beispielsweise das Verhältnis von Glaube und Wissen zu konzeptualisieren und was ist das religionsphilosophische Spezifikum angesichts einer im Zuge der Globalisierung erfahrbaren interreligiösen Wirklichkeit? (3) Die dritte Fragerichtung verbindet gewissermaßen die beiden vorausgegangenen. In vielen Arbeiten geht es nämlich darum, wie angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen das Verhältnis von säkularen und

religiösen Sprachspielen, zwischen Bürgern und Institutionen gedacht werden kann. Besteht ein komplementäres Verhältnis zwischen beiden oder muß aus politischen und ethischen Argumenten ein Vorrang der einen über die andere Form angenommen werden? Und schließlich: Welches Potential besitzen religiöse Sprachspiele und Symbole für den säkularen Bürger?

*Habermas und die Religion – ein Verhältnis
mit vielen Facetten*

Jürgen Habermas hat in den vergangenen 40 Jahren immer wieder kreativ auf politische und gesellschaftliche Entwicklungen reagiert. Wie kaum ein anderer Philosoph hat er sich auf aktuelle Debatten eingelassen oder sie selbst mit angestoßen. Als Denker des »gesellschaftlichen Ganzen« war er stets interdisziplinär ausgerichtet und hat das öffentliche Leben der Bundesrepublik Deutschland entscheidend geprägt. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, daß er sich der neuen Wahrnehmbarkeit der Religion in sehr anregender Weise zugewandt hat.

Überblickt man das Gesamtwerk von Habermas, so kann man zuerst feststellen, daß sich bis Mitte der neunziger Jahre nur wenige systematische Ausführungen zum Themenfeld Religion finden; er äußert sich in einigen Werken jedoch zumindest indirekt dazu. Diese Bezugnahmen sollen im folgenden zunächst kurz zusammengetragen werden.¹

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), in

¹ Für einen Überblick über die »frühen Äußerungen« von Habermas zur Religion vgl. Arens 1989, S. 11-17.

der er seinen soziologischen wie ethischen Ansatz grundgelegt hat, finden sich einige erste Hinweise auf die gesellschaftliche Rolle von Religion, die noch ganz im Zeichen der Säkularisierungsthese stehen. Habermas geht davon aus, daß die Funktion der Religion, soziale Integration herzustellen, im Grunde mit der Entwicklung der modernen demokratischen Gesellschaft auf die säkularisierte kommunikative Vernunft übergeht. »[...] die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, [gehen] auf das kommunikative Handeln über, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird« (Habermas 1981, Bd. 2, S. 118). Hinter dieser Einschätzung steht die Grundidee des kommunikativen Handelns, die besagt, daß kommunikativ handelnde Menschen sich rational argumentierend über ihre normativen Geltungsansprüche verständigen und »nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden können)« (Habermas 1981, Bd. 2, S. 103). Die Religion steht in der Gefahr, genau dieses kommunikative Handeln zu blockieren, weil sie den gläubigen Diskursteilnehmer nicht in den vorurteilsfreien Raum rationaler Verständigung entläßt, sondern ihm klare Zielvorgaben für den Diskurs mit auf den Weg gibt. Habermas fordert deshalb die religiösen Bürger auf, ihre einseitigen (moralischen) Urteile nicht zu verabsolutieren, sondern sich den Bedingungen eines liberalen Staates zu stellen. In der Perspektive der Theorie des kommunikativen Handelns erscheint Religion letztlich als einer historischen Entwicklungsphase auf dem Weg zur modernen, demokratisch verfaßten Gesellschaft zugehörig.

Gegenüber dieser eher religionsskeptischen Sichtweise finden sich aber schon in den siebziger und achtziger Jahren vereinzelt Äußerungen, die weniger unter dem Duktus der Säkularisierungsthese stehen und stärker darauf abstellen, daß moderne Gesellschaften – wenn sie das Humane stärken wollen – immer auch auf ein Verständnis und eine Übersetzung der Potentiale religiöser Traditionen angewiesen sind. Zum 80. Geburtstag Gershom Scholems formuliert Habermas diese Einsicht in seiner Auslegung ausgewählter Äußerungen Scholems folgendermaßen: »Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferungen in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können« (Habermas 1978, S. 142).

Zehn Jahre später wird in den Aufsätzen über *Nachmetaphysisches Denken* diese Anerkennung der Bedeutung des Religiösen für moderne Gesellschaften noch klarer – wenn auch nur indirekt. Habermas betont dort nämlich die Notwendigkeit der Reflexion des Religiösen, beispielsweise, um die zentralen Begriffe der Geistesgeschichte verstehen zu können, die an vielen Stellen aus religiösen Überzeugungen erwachsen sind. Aber auch über dieses geschichtliche Wissen hinaus stellt er heraus, daß die Religionen unaufgebbare semantische Gehalte implizieren, die sich grundlegend von der Philosophie unterscheiden und die für eine gerechte Gestaltung moderner Gesellschaften wichtig sein können. Der Grundgedanke der Theorie des kommunikativen Handelns bleibt aber auch in diesen Überlegungen erhalten. Denn die Analyse des nachmetaphysischen Denkens zeigt, daß die Religion zwar eine wichtige Funktion für den Umgang mit metaphysischen Themen hat,

hierfür aber genausowenig wie die Philosophie einen Universalisierungsanspruch und auch keine integrative Weltbildfunktion mehr beanspruchen kann.

Ab Mitte der neunziger Jahre wendet sich Habermas ausdrücklich dem Thema Religion zu und fragt insbesondere nach dem Verhältnis der Religion zu seinen eigenen gesellschaftstheoretischen und ethischen Grundannahmen.² Eine erste explizite Auseinandersetzung mit der Frage nach der Religion findet sich in seiner Dankesrede bei der Entgegennahme des Karl Jaspers-Preises im Jahr 1995. Besondere Beachtung gefunden haben jedoch die Rede bei der Verleihung des Friedenspreises 2001 und die Diskussion mit dem damaligen Kardinal Ratzinger in der Katholischen Akademie in München 2004.

In der Friedenspreisrede entwickelt Habermas unter dem Titel »Glaube und Wissen« den Gedanken, die Säkularisierungsthese habe heute an Erklärungskraft eingebüßt, Religion und säkulare Welt stünden immer in einem Wechselverhältnis zueinander. Glaube und Wissen seien zwar klar voneinander geschieden, aber immer auch auf ein konstruktives Miteinander angewiesen, besonders um die drängenden gesellschaftlichen Fragen, wie z.B. der Bioethik, anzugehen. Religion zeige sich dabei als eine wichtige moralische Ressource, weil religiösen Bürgern in besonderer Weise ein Begründungspotential für moralische Fragen zur Verfügung stehe. Sie liefere in ihrer Sinnstiftungsfunktion eine moralische Basis für den öffentlichen Diskurs und übernehme insofern eine wichtige Funktion in der Öffentlichkeit.

Gerade im Angesicht der Terroranschläge des 11. Sep-

² Zu einer Skizze der neueren Entwicklung der Religionsdeutung von Habermas vgl. Maly 2005.

tember erscheint es Habermas wichtig zu betonen, daß religiöse Äußerungen nicht aus dem öffentlichen Diskurs gedrängt werden dürfen. Er besteht statt dessen auf der Notwendigkeit, die Gehalte der religiösen Sprache in eine säkulare zu übersetzen und damit für alle zugänglich zu machen. Der Begriff »postsäkular« – der seither die Debatte über die gesellschaftliche Rolle der Religion stark geprägt hat – bringt dabei zum Ausdruck, daß sich auch die modernen Gesellschaften auf den Fortbestand der Religionen einstellen und den konstruktiven Dialog mit diesen suchen sollten.

Noch deutlicher wird dieses wechselseitige Verwiesen-sein von Glaube und Wissen, von gläubigem und säkularem Bürger in dem Gespräch mit Kardinal Ratzinger in der Katholischen Akademie in München. In der Auseinandersetzung mit Böckenfördes Frage nach den normativen Voraussetzungen des säkularisierten Staates betont Habermas einerseits die Bedeutung fairer und gerechter Verfahren und andererseits die Tatsache, daß demokratische Mehrheitsentscheidungen immer auch auf vorgängige ethische Prägungen der Bürgerinnen und Bürger bezogen bleiben. Die Demokratie ist auf moralische Haltungen angewiesen, die aus vopolitischen Quellen stammen, beispielsweise aus religiösen Lebensentwürfen. Als Hintergrund und motivationale Quelle spielen sie für die Demokratie eine wichtige Rolle, auch wenn sie für die demokratischen Verfahren nicht als normative Vorgaben gelten können.

Allerdings kommt religiösen Äußerungen, beispielsweise durch ihr Sinnstiftungspotential, als Teil der Pluralität gesellschaftlicher Meinungen eine positive Funktion für die deliberative Demokratie zu. Ohnehin können religiöse und säkulare Äußerungen nicht eindeutig getrennt werden, was

für Habermas noch einmal ein Indiz für die Notwendigkeit eines wechselseitigen Übersetzungsprozesses ist.

Seine wichtigsten Texte zum Thema Religion aus den Jahren 2000 bis 2005 hat Habermas in dem Band *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) zusammengetragen. Besonders hervorzuheben ist dabei der Beitrag zum Religionsverständnis Immanuel Kants. Er stellt eine leicht überarbeitete Fassung des 2004 im Rahmen des Kant-Symposiums an der Wiener Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrags zur »Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie« dar, in dem Habermas seine eigenen Überlegungen in die religionsphilosophische Tradition einordnet. Habermas zeigt hier Unterschiede und Parallelen in den Verhältnisbestimmungen von Glaube und Wissen bei Kant, Kierkegaard, Schleiermacher und Hegel auf. Zentral für ihn ist die Einschätzung, nach der Kant die Vernunft zu weit faßt, wenn er die Postulate des Religionsglaubens in ihre praktische Dimension einbezieht. Die Begründung der Moral und der Existenz Gottes bleiben für Habermas etwas fundamental Geschiedenes. Glauben und Wissen werden deshalb von ihm, wie schon in der Friedenspreisrede oder dem Gespräch mit Kardinal Ratzinger, scharf unterschieden. Philosophie muß die Religion daher letztlich als etwas ihr Äußeres verstehen.

Der Vortrag zur Religionsphilosophie Kants und zur philosophiegeschichtlichen Verortung seines eigenen Nachdenkens über Religion wurde im Jahr 2005 zum Ausgangspunkt für ein weiteres Symposium in Wien, bei dem Habermas mit Philosophen und Theologen seine Interpretation der Kantischen Religionsphilosophie erörterte. Unter dem Titel *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas* haben Rudolf Langthaler und Herta Nagl-Docekal mittler-

weile diese facettenreiche Diskussion herausgegeben (Langthaler/Nagl-Docekal 2007).

Kontext und Verortung der vorliegenden Beiträge

Die Friedenspreisrede, das Gespräch mit Kardinal Ratzinger sowie Habermas' Reflexionen zum Kantischen Religionsbegriff sind wichtige Ausgangspunkte des in diesem Band veröffentlichten Vortrages von Habermas.³ Darin nimmt Habermas u. a. auch Bezug auf die Rede, die Benedikt XVI. am 12. September 2006 an der Regensburger Universität gehalten hat. Großes Aufsehen erregt hat diese Rede des Papstes vor allem durch seine Deutung des Verhältnisses von Religion und Gewalt in der islamischen Religion. Habermas geht in dem vorliegenden Essay auf einen anderen Aspekt ein, und zwar auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft, das in den Ausführungen des Papstes impliziert ist.

Der Papst entwickelt in der Regensburger Rede sein zentrales Anliegen aus dem ersten Satz des Johannesevangeliums: »Im Anfang war der Logos.« »Logos« bedeutet »Vernunft« und »Wort«. Der Grund der Welt ist demnach eine »Vernunft«, die »sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft«, d. h. so, daß sie vom Adressaten vernünftig aufgenommen werden kann und soll.⁴ Von diesem göttlichen

³ Der Diskussionsbeitrag von Habermas wurde in einer ersten Fassung am 10. Februar 2007 in der *Neuen Zürcher Zeitung* unter dem Titel »Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defizitismus der modernen Vernunft« veröffentlicht.

⁴ In diesem Sinne ist auch sein Verständnis von Hellenisierung zu deuten. »Christlicher Glaube« und »hellenische Vernunft« gehen von Beginn an eine Synthese ein. Hellenisierung bedeutet deshalb für Benedikt XVI. nicht

Ursprung her ergibt sich für den Theologen eine »Weite der Vernunft«, die ihn kritisch sein läßt gegen Tendenzen ihrer Verengung etwa im modernen Szientismus. Diese Kritik bedarf im Grunde keiner Anleitung von außen. Sie kommt aus der die Menschen verbindenden, zur Selbstaufklärung fähigen Vernunft. Zwar versteht der Theologe jenes Kommunikative im Wesen der Vernunft letztlich als eine Selbstmitteilung (Offenbarung) ihres göttlichen Ursprungs. Doch darf er dieses Offenbarungsverständnis in den wissenschaftlichen Diskurs einbringen, wie er beispielgebend an der Universität gepflegt wird (bzw. werden sollte), wo die verschiedenen Disziplinen »im Ganzen der einen Vernunft mit all ihren Dimensionen arbeiten«. Hier wird die Theologie ihren Teil dazu beitragen können, »daß Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden«.

Dieses Zueinanderfinden sieht auch Habermas als Möglichkeit, und er sieht es als dringliche Aufgabe an. Denn angesichts der globalen Herausforderungen, vor der die Menschheit steht, geht es vor allem um die Förderung der Verständigungsbereitschaft zwischen den Menschen auf der Basis einer sie verbindenden und verbindlichen Vernunft. Nichts aber ist bedrohlicher als jene Verständigungsverweigerung, die uns heute in den verschiedenen Formen des religiösen und ideologischen Fundamentalismus allenthalben entgegentritt. Für die Herausarbeitung der Bedingungen eines solchen Verständigungsprozesses stehen die Philosophie von Habermas, sein Denken und sein persönliches Engagement. Wie in dem vorliegenden Beitrag wür-

eine nachträgliche Entwicklung in der Geschichte der Philosophie und Theologie, sondern einen »innerbiblischen Prozeß, der im Prolog des Johannesevangeliums seinen Abschluß gefunden hat. [...] Die Begegnung von Athen und Jerusalem vollzieht sich also bereits innerhalb der Bibel« (vgl. den Beitrag von Ricken in diesem Band).

digt Habermas in seinen letzten Schriften immer wieder die religiösen Überzeugungen und ihre geschichtsmächtigen Traditionen als »Potentiale« von kognitiver und motivierender Kraft, auf die nicht verzichtet werden darf, wenn jener Prozeß der Verständigung gelingen soll.

Dafür müssen allerdings zwei Voraussetzungen erfüllt sein: »Die religiöse Seite muß die Autorität der »natürlichen« Vernunft als die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral anerkennen. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert.« Keineswegs darf das Ziel darin bestehen, den religiösen Glauben einfach in der »natürlichen« Vernunft aufgehen zu lassen. In diesem Punkt sind sich Habermas und der Papst vollkommen einig. Doch was für den Theologen der sich selbst mitteilende Ursprung unserer Vernunft ist, der sie zu einer prinzipiell rezeptiven macht, muß mit dem, was der Theologe ihr entnimmt, für eine aufgeklärte, »nachmetaphysische« Vernunft, der Habermas sich verpflichtet fühlt, eigentümlich fremd, ja letztlich sogar unintelligibel bleiben. Aber der Eindruck, das Gespräch zwischen Glaube und Vernunft sei an dieser Stelle nun doch zu Ende, täuscht. Denn das Bestehen auf jener Fremdheit, ja Opakheit der religiösen Inhalte aus der Perspektive der aufgeklärten Vernunft muß den Theologen zu einer »vernünftigen« Explikation dessen zwingen, was er meint, wenn er sagt, daß der Glaube in der Vernunft nicht aufgehen dürfe.⁵

⁵ Die Formulierung »Bewußtsein von dem, was fehlt«, die Habermas als Titel für seinen Beitrag wählt, läßt an einige Autoren denken, die für seine