

Hermeneutische Grundfragen zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen

Übersetzung und gegenseitiges Vertrautwerden

Frederike van Oorschot

Die Möglichkeit und Notwendigkeit der Übersetzung der eigenen religiösen Überzeugung wird in der Theologie seit Jahrzehnten diskutiert.¹ Einen Schritt hinter die Anwendung und Ausprägung der Metapher zurückgehend, möchte ich im Folgenden aus der Perspektive einer Fundamental-Ethik die der Übersetzungsmetapher zugrunde liegenden hermeneutischen Annahmen und die damit verbundenen Herausforderungen und Probleme für die christliche Ethik aufzeigen und zur Diskussion stellen.

Als Ausgangspunkt dient die im Hintergrund der sozialetischen Debatten stehende politiktheoretische und -philosophische Debatte um die Frage nach der Beteiligung und möglichen Selbstbeschränkung religiöser Argumente im öffentlichen Raum.² Anschließend zeige ich die damit verbundenen hermeneutischen Annahmen und Herausforderungen auf. Diese betreffen erstens das Verständnis einer »religiösen Überzeugung«, zweitens den Vernunftbegriff und

¹ Eine aktuelle und innovativ nach den unterscheidbaren Argumentationstypen gegliederte Darstellung der Debatte bietet MARTIN BREUL, *Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*, Paderborn 2015, insb. 1–104. Einen knappen Überblick über die Debatte bietet auch CHRISTIANE TIETZ, ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen, in: *EvTh* 72 (2012), 86–100. Zum breiteren Hintergrund der Debatte vgl. STEFAN GROTEFELD, *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*, FSy 29, Stuttgart 2006.

² Inwiefern daraus zentrale Fragen der öffentlichen Theologie erwachsen, führt der Beitrag von Florian Höhne aus. Vgl. daneben FREDERIKE VAN OORSCHOT, *Öffentliche Theologie und öffentliche Vernunft. Zur Entwicklung der public theology in den USA auf dem Hintergrund des politischen Liberalismus*, in: GREGOR ETZELMÜLLER/HEIKE SPRINGHART (Hrsg.), *Gottes Geist und menschlicher Geist*, Leipzig 2013, 317–324; DIES., *Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die Public Theology von Max L. Stackhouse*, ÖTh 30, Leipzig 2014, 30–40.

drittens die zugrunde liegende Anthropologie. Abschließend skizziere ich Grundzüge einer Hermeneutik des gegenseitigen Vertrautwerdens.

1. Die Selbstbeschränkung religiöser Argumente im öffentlichen Raum und ihre Übersetzung

1.1 Die Grundlage der Übersetzungsforderung bei Rawls und Habermas

Ausgangspunkt der sozialetischen Debatte ist die sog. Forderung der Selbstbeschränkung religiöser Aussagen im öffentlichen Raum. Sie wurde am profiliertesten von John Rawls in die Debatte eingebracht, der eine Übersetzung religiöser Aussagen in Gründe der öffentlichen Vernunft fordert, wenn diese in öffentliche Debatten eingebracht werden sollen.

Hintergrund dieser Forderung ist seine Gesellschaftsanalyse. Die moderne Gesellschaft sei wesentlich durch ihren pluralen Charakter, in seinen Worten »das Faktum eines vernünftigen Pluralismus« (*fact of reasonable pluralism*) gekennzeichnet.³ Rawls formuliert daher eine der Grundfragen des politischen Liberalismus folgendermaßen: »How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?«⁴ Ein Teil der Lösung dieser Frage ist für ihn die Idee der öffentlichen Vernunft. Deren Ziel ist die Sicherung der Stabilität einer pluralistischen Gesellschaft durch die Schaffung eines Gesprächs- und Handlungsmodus, den alle Bürger akzeptieren können. Dieser ist allein durch den Bezug auf die allen Bürgern gemeinsame politische Konzeption der Gerechtigkeit gekennzeichnet, welche ihren Ausdruck in der gemeinsamen Verfassung findet.⁵ Durch den Bezug auf diesen allen Bürgern gemeinsamen politischen Inhalt ermöglicht die öffentliche Vernunft eine Verständigung zwischen Anhängern verschiedener religiöser, philosophischer und moralischer Lehren, in Rawls' Terminologie »umfassende Lehren« (*comprehensive doctrines*). Die Idee der öffentlichen Vernunft bietet nach Rawls für diese Themen einen für alle Bürger zugänglichen Beratungsmodus, der von Bindungen an die Vielfalt der umfassenden Lehren absieht und somit Stabilität garantiert.⁶

³ JOHN RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, in: DERS., *The Law of Peoples*, Cambridge 1999, 131–180. 131.

⁴ JOHN RAWLS, *Political Liberalism*, New York 1993, xviii.

⁵ Vgl. a. a. O., 223 f.

⁶ Vgl. a. a. O., 217.

In Auseinandersetzung mit Rawls entwickelt Jürgen Habermas den Vorschlag der Übersetzung religiöser Überzeugungen, um die gesellschaftlichen Potentiale der Religionen in den öffentlichen Diskurs einspeisen zu können.⁷ Religiöse Bürger sollen demnach – zumindest im Bereich der politischen Institutionen – auf religiöse Argumentation verzichten und stattdessen auf säkulare Argumente zurückgreifen. Um eine gelingende Übersetzung zu garantieren, müsse diese Aufgabe gemeinschaftlich erfüllt werden: Im Vertrauen auf die »kooperativen Übersetzungsleistungen ihrer Mitbürger« würden so auch »einsprachige« Bürger« unter Anerkennung dieses Vorbehalts nicht von politischen Entscheidungsprozessen entfremdet.⁸ Der gemeinschaftliche Charakter der Übersetzung bewahrt zudem vor der asymmetrischen Belastung religiöser Bürger durch die Forderungen der öffentlichen Vernunft: Während die religiösen Bürger gehalten sind, ihre Überzeugungen in säkulare Argumente zu übersetzen, liege die Herausforderung für säkulare Bürger ihrerseits im Umgang mit den religiösen Bürgern.⁹ Habermas präzisiert: »Im Folgenden geht es nicht um das respektvolle Gespür für die mögliche existentielle Bedeutung der Religion, die auch von den säkularen Bürgern erwartet wird, sondern um die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Verständnisses der Moderne.«¹⁰ Der Selbstaufklärung des religiösen Glaubens stehe somit die Selbstaufklärung des säkularen Bewusstseins in einer »postsäkularen Gesellschaft« zur Seite, welche Habermas als komplementäre Lernprozesse beschreibt.¹¹

⁷ Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzung für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005, 119–154. 135 f. 1999 plädiert Habermas zwar für einen prozeduralen Ansatz öffentlichen Vernunftgebrauchs, führt den Begriff der Übersetzung jedoch noch nicht ein. Vgl. DERS., Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: DERS., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main 1999, 65–94. Insb. 88 ff. 93 f. Zur Begründung dieses Anliegens bei Habermas vgl. WALTER RABERGER, »Übersetzung« – »Rettung« des Humanen? in: RUDOLF LANGTHALER/HERTA NAGL-DOCEKAL (Hrsg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 238–258.

⁸ HABERMAS, Religion (s. Anm. 7), 136.

⁹ So Habermas gegen Rawls, Audi und Forst. Ebd.

¹⁰ HABERMAS, Religion (s. Anm. 7), 144.

¹¹ A. a. O., 150. Vgl. DERS., Glaube und Wissen, Frankfurt/Main 2001, 11. 13. 22.

1.2 Die Bedeutung der Übersetzungsforderung für die (Öffentliche) Theologie

Die Idee der öffentlichen Vernunft und die Forderung nach der Übersetzung der eigenen religiösen Überzeugung stellt die Theologie vor eine Herausforderung: Wenn sie die Forderung einer wie immer gearteten Selbstbeschränkung ihrer Argumente im öffentlichen Raum annimmt und in Folge auf die Übersetzung ihrer Überzeugungen abzielt, folgt auf dem Fuß die Frage, wie diese theologisch verantwortlich geschehen kann. Der Wunsch nach der Verstehbarkeit der eigenen Aussagen ist zwar kein neues theologisches Anliegen, gewinnt in Auseinandersetzung mit der öffentlichen Vernunft jedoch an Brisanz.¹²

Die Bedeutung dieser Forderung nach Verstehbarkeit zeigt sich z. B. in der Entwicklung der Öffentlichen Theologie: Während die Begriffsschöpfung »*public theology*« im Kontext der Debatte um die *civil religion* verortet werden muss, nehmen die Vertreter in den 1990er Jahren mit der Aufnahme des Adjektivs »*public*« explizit den öffentlichen Charakter ihrer eigenen Theologie in Abgrenzung zur öffentlichen Vernunft in Anspruch.¹³ Auch in der öffentlichen Theologie in Deutschland zeigen sich Auswirkungen der von Rawls entwickelten Forderung nach Selbstbeschränkung. So nennt beispielsweise Heinrich Bedford-Strohm die Zweisprachigkeit Öffentlicher Theologie als eines von fünf Merkmalen: Öffentliche Theologie müsse ein »klares theologisches Profil [tragen], das aber bewusst die Plausibilisierung seiner Inhalte im säkularen Diskurs einschließt (Zweisprachigkeit)«. ¹⁴ Diese erschließe Expertenwissen zu einem bestimmten Raum der gemeinsamen Kultur und bilde daher ein wesentliches Merkmal Öffentlicher Theologie.¹⁵ Sie definiere sich zwischen »biblischer Begründung« und »Vernunftbegründung«, daher sollen religiös begründete Beiträge in der Öffentlichkeit vereinbar sein mit der öffentlichen Vernunft.¹⁶ Die Zweisprachigkeit Öffentlicher Theologie markiert für Bedford-Strohm jedoch

¹² Vgl. z. B. JOHANNES FISCHER, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum, in: ZEE 48 (2004), 247-266. 261; GROTEFELD, Überzeugungen (s. Anm. 1), 106; ULRICH H.J. KÖRTNER, Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen, Göttingen 2010, 22-26.

¹³ Vgl. zu diesem Zusammenhang ausführlich VAN OORSCHOT, Vernunft (s. Anm. 2).

¹⁴ HEINRICH BEDFORD-STROHM, Politik und Religion – Öffentliche Theologie, in: VF 54 (2009), 42-54. 53. Vgl. DERS., Nurturing Reason. The Public Role of Religion in the Liberal State, in: Ned. Geref. Theologische Tydskrif 48 (2007), 37.

¹⁵ Vgl. BEDFORD-STROHM, Politik (s. Anm. 14), 55.

¹⁶ HEINRICH BEDFORD-STROHM, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: INGEBOURG GABRIEL (Hrsg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 340-366. 349.

nicht nur Offenheit, sondern grenzt die Öffentliche Theologie in ihrer Unterschiedenheit von der Zivilreligion und einer Vorstellung des »*christian occident*« ab.¹⁷ Mit Bezug auf Habermas plädiert er daher für ein Diskursmodell, das »religiösen Analphabetismus« zu überwinden sucht.¹⁸ Wie diese Zweisprachigkeit gestaltet werden kann, führt Bedford-Strohm jedoch nicht aus.

Ein Ansatz dazu findet sich bei Christiane Tietz. Auch sie betont im Anschluss an Bedford-Strohm die Verbindung zwischen eigener Tradition und rationaler Präsentation, um die Identität des Sprechenden zu wahren.¹⁹ Zudem verweist sie auf die Unübersetzbarkeit einiger Elemente der Religion, welche einer Übersetzung religiöser Gehalte jedoch nicht grundsätzlich entgegensteht.²⁰ Die Transformation religiöser Überzeugungen müsse darauf abzielen, dass sie »dem anderen nicht in einer sein eigenes Urteil und seine freie Zustimmung verunmöglichten Autorität entgegentreten, sondern ihm eine *eigenständige* Beurteilung ermöglichen. [...] Ich nenne eine solche Transformation im Folgenden eine ›Übersetzung‹, weil sie es Menschen, die nicht das gleiche religiöse Sprachspiel spielen und auch nicht spielen wollen, ermöglicht, dieses Sprachspiel zu verstehen. Sie ist keine Übersetzung in ein neutrales Weltbild. Sie ist schlicht eine Übersetzung in Rationalitäten und Plausibilitäten.«²¹ Für Tietz zielt die Übersetzung religiöser Überzeugungen daher zunächst darauf ab, den Sinngehalt und die Kohärenz der eigenen Überzeugung herauszuarbeiten.²² Erst in einem zweiten Schritt solle »die *Angemessenheit* der ethischen und politischen Konsequenzen aus diesem Weltbild auch für andere transparent« gemacht werden.²³

2. Systematisch-theologische Problemfelder der Übersetzung religiöser Überzeugungen

Die Vorstellung der Übersetzbarkeit religiöser Argumente im öffentlichen Raum ist aus systematisch-theologischer Perspektive nicht unproblematisch. Im Anschluss an die umfangreiche philosophische und theologische Diskussion zur Idee der öffentlichen Vernunft werden im Folgenden zwei hermeneutische Problemfelder skizziert. Es handelt sich erstens um eine Anmerkung zum Religionsbegriff zwischen sprachlicher Deutung und Lebenspraxis und zweitens um

¹⁷ BEDFORD-STROHM, Reason (s. Anm. 14), 28–30.

¹⁸ A. a. O., 30. 34.

¹⁹ Vgl. TIETZ, Worten (s. Anm. 1), 98 f.

²⁰ A. a. O., 99 f.

²¹ A. a. O., 94 (Hervorhebung im Original).

²² Vgl. a. a. O., 95.

²³ A. a. O., 96 (Hervorhebung im Original).

eine Problematisierung der unterschiedlichen Begriffe der Vernunft, die der Debatte zu Grunde liegen. Ich schließe die Diskussion mit zwei anthropologischen Anmerkungen.

2.1 Religion als Sprache? Kognition, Praxis und Entzogenheit

Grundlegend für die Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen ist die Frage, was genau eigentlich übersetzt werden soll. Zunächst muss also das Verständnis einer religiösen Überzeugung selbst geklärt werden.²⁴ Ausgangspunkt der Übersetzung religiöser Überzeugungen in Argumentationen der öffentlichen Vernunft ist Rawls' Verständnis der »umfassenden Lehren« (*comprehensive doctrines*). Mit diesem Begriff beschreibt er Überzeugungen, die eine Erklärung für das Gesamte der Welt bieten wollen.²⁵ Sie enthalten immer den Anspruch auf die »ganze Wahrheit« (*the whole truth*) und sind daher für die politische Sphäre problematisch, die sich auf den Bereich des Rechten beschränken muss.²⁶ Sie möchten Orientierung über Gründe der eigenen Überzeugungen und des eigenen Handelns bieten, von der die Reichweite ihrer Legitimationskraft abhängt. Rawls' Konzeption liegt folglich eine kognitivistische Auffassung religiöser Überzeugungen zu Grunde. Dies wird auch in der Begrifflichkeit deutlich: Religiöse Überzeugungen werden als »Lehre« (*doctrine*) bezeichnet, was einen kognitiven Gehalt, nicht jedoch eine existentielle Betroffenheit anzeigt.

Diese Beschreibung ist aus vier Gründen eine theologisch – und religionsphilosophisch – problematische Engführung.²⁷

Erstens verkennt Rawls' Beschreibung die konstitutive Durchdringung der kognitiven und existentiellen Dimension des Glaubens.²⁸ In den Evangelien bedeutet πίστις Nachfolge Christi, welche nicht nur im Annehmen seiner Lehre besteht, sondern vor allem in der Ausrichtung des gesamten Lebens.²⁹ Diese

²⁴ Über die hier verhandelte Debatte hinaus wird diese Frage in dreifacher philosophischer Perspektivierung innovativ bearbeitet in HANS JOAS (Hrsg.), Was sind religiöse Überzeugungen? Mit Beiträgen von Thomas Schärfl, Clemens Sedmak und Klaus von Stosch. Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1, Göttingen 2003.

²⁵ Vgl. RAWLS, *Idea* (s. Anm. 3), 138.

²⁶ Ebd.

²⁷ Zu den ersten beiden Punkten vgl. BREUL, *Religion* (s. Anm. 1), 179–191.

²⁸ Vgl. zu dieser Verschränkung aus philosophischer Perspektive JOAS, *Überzeugungen* (s. Anm. 24), 9–12.

²⁹ Vgl. Mt 4,19 f.; Mt 10,38 f.; Mk 8,34–36 parr.; Joh 3 u. a. Paulus beschreibt mit πίστις eine neue Wirklichkeit, in die der Mensch gestellt ist und die sein ganzes Sein verwandelt (Röm 6–8; 2 Kor 4; Gal 2,20) und konkretisiert mit Formeln wie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Verbindung in Unterscheidung von kognitiver und existentieller Bedeutung des Glaubens kommt in der Unterscheidung von *fides qua creditur* und *fides quae creditur* treffend zum Ausdruck.³⁰ Im Anschluss an Luther beschreibt z.B. Eberhard Jüngel den Glauben grundsätzlich als Erfahrung, bei der der Mensch seinen »Existenzort in Christus« entdeckt.³¹ Historisches Wissen ist dabei ein Aspekt des Glaubensinhalts, jedoch nicht der Glaubensgrund. Glaube wird somit zum »Grundakt menschlicher Existenz«.³² Rawls' Beschreibung der umfassenden Lehren greift daher in Bezug auf den christlichen Glauben zu kurz und führt zu weiteren Anfragen.

Im Blick auf die kognitive Dimension einer religiösen Überzeugung ist zweitens zu fragen, inwiefern sich ein Teil des Glaubensinhalts unabhängig von seinem Kontext plausibilisieren lässt. Tietz' Formulierung der »Transformation« christlicher Inhalte weist bereits auf dieses Problem hin, wenn diese auf eine »Übertragung in Rationalitäten und Plausibilitäten« ohne »Übersetzung in ein neutrales Weltbild« abzielen.³³ Jedoch ist fraglich, ob eine solche Übertragung möglich ist, ohne das Weltbild im Sinne der gesamten Wirklichkeitsdeutung zu berücksichtigen.³⁴

Im Blick auf die existentielle Dimension des Glaubens verschärft sich – drittens – eine weitere Frage: Jede religiöse Überzeugung ist nicht nur eine Form der Lebensdeutung, sondern auch der Lebenspraxis. Dalferth präzisiert in diesem Zusammenhang die bleibende Rationalität des Glaubens: Religionen sind »komplexe Lebensweisen, nicht ohne vernünftige Gründe, aber weder allein auf Vernunft reduzierbar noch durch nur eine Art von vernünftigen Gründen zu

(Röm 6,23) oder ἐν καὶνότητι πνεύματος (Röm 7,6) die existenzverwandelnde Kraft des Glaubens.

³⁰ Vgl. Luthers Betonung des Vertrauens in die Heilsmacht Christi (*fiducia*) als entscheidenden Teil des Glaubens oder die Trias des Glaubens *cognitio - assensus - fiducia* in der altprotestantischen Orthodoxie.

³¹ EBERHARD JÜNGEL, Art. Glaube, RGG⁴ Band 3, Tübingen 2000, 953–974. 973.

³² Ebd.

³³ Sie konkretisiert dies durch den Verweis auf Bedford-Strohms Überzeugung, dass Inhalte einer religiösen Überzeugung auch für nicht-religiöse Menschen »Sinn machen« können. TIETZ, Worten (s. Anm. 1), 94.

³⁴ Vgl. die Debatte in der Translationswissenschaft, z.B. in DORIS BACHMANN-MEDICK, Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen, Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung 12, Berlin 1997. Vgl. ROMÁN ALVAREZ/CARMEN-AFRICA VIDAL, Translating. A Political Act, in: DIES. (Hrsg.), Translation, Power, Subversion, Topics in Translation 8, Clevedon 1996, 1–9.

begründen«. ³⁵ Kann ein Konzept der Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen die Einbettung derselben in gemeinschaftliche kultische Praktiken und in eine gewachsene historische Praxis mit reflektieren? So wenig die Rationalität einer Sprache ohne ihren kulturellen Kontext und ihre Praxis erfasst werden kann, so wenig ist eine Übersetzung ohne kulturelle religiöse Bildung als Grundlage denkbar.

Während diese ersten drei Aspekte auch aus religionsphilosophischer Perspektive diskutiert werden, möchte ich – viertens – noch eine spezifisch theologische Anmerkung ergänzen: Rawls nimmt an, dass die Bürger frei über ihre umfassenden Lehren verfügen. ³⁶ Innerhalb der umfassenden Lehren bestehe zwar eine starke Bindung an moralische Überzeugungen, trotzdem entscheiden Menschen selbst über ihren Glauben, d. h. sie können diesen wechseln und verändern. Diese Beschreibung ist eine Folge der Betonung des kognitiven Aspekts des Glaubens und als Beschreibung einer Dimension des Glaubens richtig. Im Blick auf die komplexe Durchdringung von kognitivem und existentiellm Geschehen ist aus christlich-theologischer Perspektive jedoch zu ergänzen, dass der Glaube als passives Erleben erfahren wird. ³⁷ So nennt Johannes Fischer das »Erleben der Wirklichkeit« als entscheidende Erkenntnisform des Glaubens, da der Glaube letztlich Handeln Gottes am Menschen ist. ³⁸ Dieses Erleben kann anderen Menschen gegenüber nicht umfassend begründet als Wirklichkeit ausgewiesen werden. Daher können nicht alle Inhalte des Glaubens rational einsichtig und in Folge übersetzt werden. ³⁹

³⁵ INGOLF U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 229. Vgl. zu dieser Anfrage auch die Beiträge von Florian Höhne und Simone Ziermann in diesem Band.

³⁶ Vgl. RAWLS, *Liberalism* (s. Anm. 4), 221 f.

³⁷ Vgl. WILFRIED HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin ²2002, 69. Offen ist dabei die menschliche Beteiligung am Glaubensakt.

³⁸ FISCHER, *Ethik* (s. Anm. 12), 251. Vgl. GROTEFELD, *Überzeugungen* (s. Anm. 1), 129; HÄRLE, *Dogmatik* (s. Anm. 37), 56 f.

³⁹ Vgl. TIETZ, *Worten* (s. Anm. 1), 99 f. Ähnlich argumentiert MAGNUS STRIET, *Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas*, in: LANGTHALER/NAGL-DOCEKAL, *Glauben* (s. Anm. 7), 259–282. Rawls' Konzentration auf die Gründe von Handlungen als entscheidendem Aspekt schließt nach Fischer andere Formen der Erkenntnis jedoch aus. Daher müsse der Frage der Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen die Auseinandersetzung mit dem Handlungsbegriff vorausgehen. Vgl. JOHANNES FISCHER, *Zur Frage der »Übersetzbarkeit« religiöser Unterscheidungen in eine säkulare Perspektive*, in: *FZPhTh* 49 (2002), 214–235. 215. 219. Inwiefern dieser Aspekt des inkommensurablen epistemischen Charakters religiöser Überzeugungen die Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen insgesamt verunmöglicht, diskutiert Breul im Blick auf Habermas und Davidson. Vgl. BREUL, *Religion* (s. Anm. 1), 145–174, insb. 159–169.

Angesichts dieser Spannungen verwundert es nicht, dass die Vereinbarkeit der Idee der öffentlichen Vernunft mit dem Selbstverständnis religiöser Bürger einen der wichtigsten Kritikpunkte an der Idee der öffentlichen Vernunft bildet.⁴⁰ Es finden sich daher verschiedene Vorschläge zur Begrenzung des öffentlichen Vernunftgebrauchs in der Debatte.⁴¹ Diese lösen jedoch das eben skizzierte Problem mit dem Glaubensbegriff nicht, sondern verschieben es in Teile der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Ich möchte daher eine andere Perspektive einnehmen und den Übersetzungsbegriff selbst überdenken: M. E. ergibt sich aus dem bisher Gesagten, dass die Übersetzung religiöser Einsichten keine bloße Übertragung religiöser Inhalte in Argumentationsmuster der öffentlichen Vernunft darstellen kann, sondern nach einer kulturellen religiösen Bildung und Vertrautheit mit der religiösen Praxis verlangt. Übersetzung religiöser Überzeugungen wäre dann kein rein kognitiver Prozess, sondern vielmehr ein Vertrautwerden mit den Überzeugungen und Praktiken der anderen.⁴² So verstanden lässt sich mit Habermas von komplementären Lernprozessen zwischen gläubigen und nicht-gläubigen Bürgern sprechen. Ob solche Prozesse noch treffend als

⁴⁰ So wendet Habermas ein, dass der Staat den religiösen Bürgern keine Pflichten auferlegen kann, die der eigenen Religion gegenläufig sind. Vgl. HABERMAS, Religion (s. Anm. 7), 13–135. Ähnlich argumentiert Nicholas Wolterstorff: Der Glaube fordere, das ganze Leben unter das Wort Gottes zu stellen, weshalb die Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch die Integrität religiöser Bürger und das Recht auf freie Religionsausübung verletze. Vgl. ROBERT AUDI/NICHOLAS WOLTERSTORFF, Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate, Lanham 1997, 17–19. 21–24. Bormann weist überdies darauf hin, dass sich die einseitige Belastung einzelner Gruppen in der Gesellschaft negativ auf die Stabilität der Gesellschaft auswirke. FRANZ-JOSEF BORMANN, »Public Reason« bei John Rawls, in: DERS./BERND IRLÉNORN (Hrsg.), Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, QD 228, Freiburg/Brsg. 2008, 237–266. 257f.

⁴¹ Prominent ist Habermas' Vorschlag einer institutionellen Schwelle, jenseits derer die Pflicht des öffentlichen Vernunftgebrauchs gelten soll. HABERMAS, Religion, (s. Anm. 7), 130–135. Vgl. andere Vorschläge zur Begrenzung des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei STEFAN GROTEFELD, Postsäkulare Gesellschaft und säkularer Staat. Über öffentliche Vernunft aus protestantischer Sicht, in: BORMANN/IRLÉNORN, Überzeugungen (s. Anm. 40), 281–303, 300f.; CHARLES LARMORE, Public Reason, in: SAMUEL R. FREEMAN (Hrsg.), The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge 2003, 368–393, 382f. Gegen eine solche Begrenzung sprechen sich z. B. aus: WOLFGANG KERSTING, Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus, Paderborn 2006, 158; HERLINDE PAUER-STUDER, Öffentliche Vernunft und Medizinethik, in: KLAUS-PETER RIPPE (Hrsg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg/Brsg. 1999, 371–384.

⁴² Anregungen für diesen Ansatz verdanke ich Prof. Wabel, der sein Verständnis von Übersetzung in seinem Beitrag in diesem Band vertieft ausführt.

Übersetzung bezeichnet sind, oder ob im Anschluss an Habermas von einer Transformation zu sprechen ist, ist offen.

2.2 Allgemeine Vernunft, öffentliche Vernunft und die Rationalität des Glaubens

Wenn man diesem Vorschlag folgt, ist die Grundlage solcher Prozesse noch ungeklärt. Diese besteht nach Rawls in einer gemeinsamen Form der Vernunft – gewissermaßen als Grammatik gemeinsamer Übersetzungen. Zwischen vernünftigen religiösen Überzeugungen und öffentlicher Vernunft bestimmt Rawls die »allgemeine Vernunft« (*common human reason*) als verbindendes Glied: Diese kennzeichne die gemeinsamen Elemente aller Formen des Vernunftgebrauchs, i. e. den Begriff vom Urteil, Grundsätze des Schlussfolgerns, Regeln für die Verwendung empirischer Befunde u. a.⁴³ Ohne diese Elemente würde es sich nicht um vernünftige Argumentation, sondern um Rhetorik oder Überredung handeln. Diese formale Beschreibung der Vernunft kennzeichnet nach Rawls alle Formen des Vernunftgebrauchs, d. h. den öffentlichen und nicht-öffentlichen Vernunftgebrauch. Im Bereich des nicht-öffentlichen Vernunftgebrauchs unterscheidet Rawls zwischen säkularen und religiösen vernünftigen umfassenden Lehren, die ihren Ort in Kirchen, Universitäten oder anderen Vereinigungen der Hintergrundkultur haben können.⁴⁴ Die öffentliche Vernunft muss nach Rawls sorgfältig von der säkularen Vernunft unterschieden werden.⁴⁵

Zu dieser Beschreibung möchte ich fünf Punkte zu bedenken geben.

Erstens resultieren viele Kritikpunkte an Rawls' Konzept daraus, dass die unterschiedlichen Arten der Vernunft, insbesondere die Unterscheidung zwischen öffentlicher und säkularer Vernunft zu wenig beachtet wurde.⁴⁶ So liegt eine wesentliche Schwäche von Habermas' Weiterführung m. E. eben in der Identifikation der öffentlichen mit der säkularen Vernunft. Es geht Rawls nicht um eine Übersetzung religiöser Überzeugungen in säkulare Aussagen oder Be-

⁴³ Vgl. RAWLS, *Liberalism* (s. Anm. 4), 220f. 225.

⁴⁴ Vgl. RAWLS, *Idea* (s. Anm. 3), 177 f; DERS., *Liberalism* (s. Anm. 4), 213.

⁴⁵ Diese explizite Unterscheidung findet sich erst in *The Idea of Public Reason revisited* und ist m. E. ein Ergebnis der vorangegangenen Debatten. Vgl. RAWLS, *Idea* (s. Anm. 3), 148 (dort Fußnote 40).

⁴⁶ Vgl. AUDI/WOLTERSTORFF, *Religion* (s. Anm. 40), 73f. 96f. 101; KERSTING, *Gerechtigkeit* (s. Anm. 41), 158; FRIEDO RICKEN, *Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich?*, in: PHILOSOPHISCHE GESELLSCHAFT BAD HOMBURG/WILFRIED HINSCH (Hrsg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt/Main 1997, 420–437. 434–437.

gründungsstrukturen, sondern um die Übersetzung in Gründe der öffentlichen Vernunft, d. h. um aus der Verfassung ableitbare Argumente, die daher allen dieser Verfassung verpflichteten Bürgern einsichtig sind. Inwiefern diese verfassungsgemäße – und nur in diesem Sinne öffentliche – Rechtfertigung selbst eher aus religiösen oder aus säkularen Gründen gefüllt ist, lässt er offen. Es besteht daher kein Vorrang säkularer vor religiösen Gründen: Denn auch säkulare Weltanschauungen entsprechen nicht per se der öffentlichen Vernunft, sondern nur insofern sie mit dem in der Verfassung zur Geltung kommenden übergreifenden Konsens aller Bürger übereinstimmen.

Zweitens führt Rawls nicht aus, ob den umfassenden Lehren auch über ihre Zustimmung zum übergreifenden Konsens hinaus inhaltliche Rationalität zu eigen ist. Für die gemeinsame Übersetzung ist es jedoch entscheidend, dass nicht nur die Art, wie geglaubt wird, sondern auch die Inhalte des christlichen Glaubens vernünftig dargelegt werden können. Hier berührt sich Rawls' Forderung mit einem zentralen Selbstverständnis wissenschaftlicher Theologie. Wie oben ausgeführt, konstituiert sich der Glaube zwischen den Polen der *fides qua creditur* und der *fides quae creditur*. Erstere ist als kontingentes Geschehen der menschlichen Vernunft nur bedingt zugänglich. Letztere kann jedoch rational durchdrungen werden und ermöglicht so die gemeinsame Übersetzung. Die verschiedenen Rationalitätsbereiche müssen dabei jedoch im Anschluss an Dalferth klarer unterschieden werden: Neben der persönlichen Rechtfertigung vor dem eigenen Gewissen gebe es öffentliche Rechtfertigung vor Dritten und politische Rechtfertigung vor allen Bürgern.⁴⁷ Für die unterschiedlichen Bereiche gelten unterschiedliche Argumentationsmuster. Im politischen Raum müsse von Rechtfertigungen abgesehen werden, die nicht öffentlich begründbar sind. Mit steigender Zahl der Adressaten in den Bereichen solle die allgemeine Verständlichkeit zunehmen. Durch die davon nicht abtrennbare Unverfügbarkeit des Glaubensaktes ist der Übersetzung jedoch immer eine dem Glauben inwohnende Grenze gesetzt.⁴⁸ Aus reformatorischer Perspektive sei hier nur angedeutet, dass eine weitere Grenze in der Leistungsfähigkeit der allgemeinen

⁴⁷ Vgl. DALFERTH, Wirklichkeit (s. Anm. 35), 231–241.

⁴⁸ Diese Grenze trifft den opaken Kern des Glaubens, den Habermas in seiner Friedenspreisrede beschreibt. Er ist nicht übersetzbar und wahrt so die Transzendenz und Kontingenz des Glaubens. Die spezifische Kompetenz der Religion im Umgang mit Grenzen liegt nach Polke theologisch in der Gottebenbildlichkeit und der Unverfügbarkeit des Glaubens begründet. Vgl. CHRISTIAN POLKE, Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, ÖTh 24, Leipzig 2009, 290.

natürlichen Vernunft des Menschen insgesamt besteht – dies müsste an anderer Stelle ausführlich erörtert werden.⁴⁹

Woran lässt sich aber nun drittens die Rationalität öffentlichen und nicht-öffentlichen Vernunftgebrauchs bemessen? Rawls hält fest, dass sich die Rationalität der Glaubensinhalte allein an den formalen Bestimmungen der allgemeinen Vernunft messen lassen muss und nicht an der inhaltlichen Übereinstimmung mit der öffentlichen Vernunft. Die notwendigen formalen Bestimmungen der allgemeinen Vernunft sind bislang jedoch kaum Gegenstand der Debatten um die Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen.⁵⁰ Ein weiterführender Vorschlag findet sich bei Tietz. Sie legt ihren Überlegungen Luthers Ansicht zugrunde, dass »in der *menschlichen Vernunft* [...] bereits alles zu finden [sei], was zu einer angemessenen und gottentsprechenden Politik nötig ist.«⁵¹ Die bei Luther vorausgesetzte Annahme des Naturrechts möchte Tietz angesichts der damit verbundenen Probleme durch einen prozeduralen Vernunftbegriff umgehen: »Schon durch eine »prozedurale Vernunft«, d.h. durch einen *vernunftgeleiteten, argumentativen Austausch* zwischen Gliedern der Gesellschaft, lässt sich ein rationaler Konsens über ethisch sinnvolle Positionen herstellen. Vernunft wird dann verstanden als »kommunikatives Prinzip der Verständigung in konkreten geschichtlichen Kontexten«, das genau dadurch seine – freilich nur einstweilige – Richtigkeit gewährleistet.«⁵² Dieses Verständnis sei auch von Luther unterstützt, da dieser Vernunft nicht als ontologisches Prinzip, sondern als praktische Größe begreife. In diesem Sinn kann die allgemeine Vernunft als prozedurale Größe der Verbindung zwischen den Rationalitätsbereichen der umfassenden religiösen und säkularen Lehren und der öffentlichen Vernunft dienen.⁵³

Viertens sei darauf hingewiesen, dass diese unterschiedlichen Rationalitäten bei Rawls relativ unverbunden nebeneinanderstehen. Die verschiedenen Rationalitäten berühren sich nur in den einzelnen Bürgern. Die für religiöse Bürger entstehende Spannung zwischen dem von Rawls formulierten Anspruch an

⁴⁹ Auch hier liegt ein bedeutender konfessioneller Unterschied vor. Die Vorstellung einer natürlichen Religion und der damit verbundenen Gotteserkenntnis qua allgemeiner menschlicher Vernunft führt an dieser Stelle zu einer positiveren Wahrnehmung der Idee der öffentlichen Vernunft im römisch-katholischen Bereich. Vgl. dazu die Beiträge in BORMANN/IRLENBORN, *Überzeugungen* (s. Anm. 40).

⁵⁰ Ansätze finden sich bei BREUL, *Religion* (s. Anm. 1), 192-215.

⁵¹ TIETZ, *Worten* (s. Anm. 1), 95 (Hervorhebungen im Original).

⁵² A. a. O., 97 (Hervorhebungen im Original).

⁵³ Vgl. MAEVE COOKE, *Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit*, in: LANGTHALER/NAGL-DOCEKAL, *Glauben* (s. Anm. 7), 341-365, 357; RAINER FORST, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/Main 1994, 158f.

Bürger liberaler Gesellschaften und ihrem religiös geprägten Selbstverständnis, ist ein zentraler Kritikpunkt von Habermas.⁵⁴ Im Anschluss an die eben dargestellte Unterscheidung von öffentlicher und säkularer Vernunft, muss – mit und gegen Habermas – festgehalten werden, dass diese Spannung für alle Bürger besteht, deren Weltanschauung sich nicht vollständig mit den Gründen des öffentlichen Vernunftgebrauchs deckt.⁵⁵ Diese Präzisierung stärkt wiederum gerade Habermas' anschließende Forderung komplementärer Lernprozesse für eine gemeinsame Übersetzung: Alle Bürger – religiöse wie nicht-religiöse – können ihre vernünftigen weltanschaulich gebundenen Gründe in solchen Diskursen äußern, um sie in der Diskussion mit Anderen in Gründe der öffentlichen Vernunft zu überführen. So werden die verschiedenen Rationalitäten verbunden und die Spannung zwischen Gründen der persönlichen Rechtfertigung und der öffentlichen Vernunft wird auf alle Beteiligte übertragen und damit entschärft. Verbindendes Element ist dabei die allgemeine Vernunft, gewissermaßen als Grammatik der Übersetzung.

Mit diesem Punkt eng verbunden ist eine letzte Anmerkung: Wird ein solches Modell der Übertragung von unterschiedlichen Rationalitäten über die allgemeine Vernunft angenommen, liegt es nah, die Idee der öffentlichen Vernunft prozessual zu reformulieren. Bei Rawls klingt dieser Gedanke in der engen Verbindung von public reason und dem »ideal of democratic citizenship« bereits an, sodass Rawls auch vom »ideal of public reason« sprechen kann.⁵⁶ Ausgeformt findet sich dieser Gedanke in dem Verständnis der öffentlichen Vernunft als einem Ideal der Debatte, die Maeve Cooke und Rainer Forst beschreiben.⁵⁷ Wenn mit Cooke die öffentliche Vernunft nicht als Bedingung, sondern als regulative Idee des Diskurses zu verstehen ist, und sie sich somit auf den Abschluss und nicht auf den Beginn der Argumentation bezieht, wird deutlich: Die öffentliche Vernunft ist als eine diskursive Größe – vielleicht sogar als eine demokratische Praxis – zu denken, die diskursleitenden und -lenkenden Charakter hat. Andere Formen des Vernunftgebrauchs können somit eingebunden werden. Offen bleibt

⁵⁴ Vgl. HABERMAS, Religion (s. Anm. 7), 130–135. In gleicher Logik, aber mit umgekehrtem Fokus, diskutiert Lafont die einseitige Belastung säkularer Bürger. Vgl. CRISTINA LAFONT, Religion in the Public Sphere. Remarks in Habermas' Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies, in: Constellations 14 (2007), 239–259; DIES., Religion in the Public Sphere. What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?, in: CRAIG CALHOUN u. a. (Hrsg.), Habermas and Religion, Cambridge/Malden 2013, 230–248.

⁵⁵ Ähnlich argumentiert – jedoch in kritischer Absicht – MELISSA YATES, Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere, in: Philosophy and Social Criticism 33 (2007), 880–891.

⁵⁶ RAWLS, Liberalism (s. Anm. 4), 218.

⁵⁷ Vgl. COOKE, Übersetzung (s. Anm. 53), 357; FORST, Kontexte (s. Anm. 53), 158 f.

die Teleologie eines solchen Modells vor dem Hintergrund der anderen Anfragen zum Vernunftbegriff: Inwiefern kann die öffentliche Vernunft mit Rawls tatsächlich als Ideal gelten? Oder ist nicht vielmehr das vermittelnde »Dass« der Verbindung zwischen unterschiedlichen Rationalitäten – i. S. d. im vorangegangenen Abschnitt skizzierten Unterscheidung von öffentlicher und allgemeiner Vernunft – das eigentliche Ziel demokratischer Verständigung?⁵⁸ Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von öffentlicher und allgemeiner Vernunft in neuer Weise. Ansätze für eine Bestimmung in diese Richtung finden sich in Forsts prozeduraler Interpretation des Kriteriums der Reziprozität: Er möchte gegen ein substantialisiertes Verständnis des Kriteriums guter Gründe das Verfahren der Rechtfertigung als Bedingung wechselseitig akzeptabler Gründe zur Geltung bringen.⁵⁹ Die Anschlussfähigkeit an die im dritten Punkt genannten Bestimmungen zum prozeduralen Verständnis allgemeiner Vernunft liegen auf der Hand.

Als Fazit des ersten Abschnittes wurde die Präzisierung des Übersetzungsbegriffs in Form eines gegenseitigen Vertrautwerdens mit religiösen Überzeugungen und Praktiken gefordert. Gründend auf den Überlegungen zum Vernunftbegriff wäre nun zu ergänzen, dass es sich um wesenhaft komplementäre Prozesse handelt. Über Habermas hinaus ist nicht nur das gemeinsame Lernen über religiöse Überzeugungen und Praktiken einiger Bürger von Bedeutung, sondern vielmehr das gemeinsame Erkunden der religiösen und säkularen Überzeugungen und darin gründenden Lebensdeutungen und Lebenspraktiken aller Bürger. Die Orientierung an der öffentlichen Vernunft ist dabei nicht Voraussetzung, sondern regulative Idee im Sinne einer prozeduralen Interpretation des Kriteriums der Reziprozität.

2.3 Zwei anthropologische Anmerkungen

Abschließend sei noch auf zwei anthropologische Probleme verwiesen, die mit dem Übersetzungsbegriff einhergehen.⁶⁰

⁵⁸ Hier wäre dann wieder eine entscheidende Nähe zu Habermas gegeben. In diesem Sinn verstehe ich Cookes Formulierung, die in explizitem Bezug auf Habermas argumentiert und auf die Suche nach einer allgemein zugänglichen Sprache abzielt. Vgl. COOKE, Übersetzung (s. Anm. 53), 357.

⁵⁹ Vgl. FORST, Kontexte (s. Anm. 53), 159.

⁶⁰ Vgl. ausführlicher FREDERIKE VAN OORSCHOT, Verstehst du auch, was du da liest? Übersetzung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum im Anschluss an Schleiermacher, in: MARCO HOFHEINZ/HARRY NOORMANN (Hrsg.), Bildung im Horizont von

Dient die theologische Ethik dem Verstehen dessen, worauf christliche Existenz ausgerichtet ist,⁶¹ wird deutlich, dass die christliche Existenz selbst bereits Teil eines Prozesses des miteinander Vertrautwerdens verschiedener Lebenswelten ist. Denn die – in der Theorie sauber unterschiedenen Rationalitätsbereiche – sind de facto eng miteinander verschränkt. Als Bürger sind die Gläubigen zutiefst in der zivilen Gesellschaft verortet, sodass schwer zwischen der »Muttersprache« Religion und der »Fremdsprache« der öffentlichen Vernunft – oder anders herum? – unterschieden werden kann.⁶² Vielmehr sind beide untrennbar miteinander verwoben. Christian Polke beschreibt daher das Leben des gläubigen Bürgers selbst bereits – in meiner Terminologie – als Übersetzungsaufgabe: In der doppelten Relation zwischen Glauben und Sünde, sowie als Bürger des Reiches Gottes und Bürger der Welt kann die Übersetzung der eigenen Überzeugungen als konstitutives Merkmal der je unabgeschlossen bleibenden christlichen Identität verstanden werden.⁶³ Diese identitäre Verwicklung der Rationalitätsbereiche erschwert eine kognitiv verstandene Übersetzung und weist ebenfalls auf die Notwendigkeit eines Übersetzens im Sinne des gegenseitigen Vertrautwerdens hin.

Polke spricht noch einen weiteren zentralen Beitrag einer christlichen Hermeneutik des Übersetzens an: Er besteht in dem reflektierten Bewusstsein für die menschliche Fehlbarkeit, die neben der Unverfügbarkeit des Glaubens eine entscheidende Grenze der gemeinsamen Übersetzung markiert. Die gemeinsame Übersetzung der weltanschaulich gebundenen Argumente in Gründe der öffentlichen Vernunft rechnet häufig zum einen mit dem wohlwollenden und auf das Gemeinwohl ausgerichteten Diskussionsinteresse der Bürger.⁶⁴ Zum anderen wird vorausgesetzt, dass gelingende Kommunikation und Übersetzung möglich und von allen gewünscht wird. Diese Voraussetzungen gründen beide in der idealen Beschreibung der Bürger, wie sie die politische Theorie als Ganze enthält. Gegenüber dieser Beschreibung kann und muss die Theologie auf die Fehlbarkeit des Menschen hinweisen: Nicht nur in gegenseitigem Missverstehen, sondern auch in der Verweigerung des Gesprächs oder schlichtem Desinteresse,⁶⁵ in willentlicher Manipulation, im Verfolgen eigener Ansprüche und Interessen

Religion. FS Friedrich Johannsen, Religion im kulturellen Kontext 3, Stuttgart 2014, 175–188. 181 f.

⁶¹ Vgl. FISCHER, Ethik (s. Anm. 12), 261; ULRICH H.J. KÖRTNER, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 130–143. Die Rolle der öffentlichen Vernunft wird in diesem Zusammenhang unterschiedlich bestimmt.

⁶² Vgl. RADEGUNDIS STOLZE, Übersetzungstheorien. Eine Einführung, Tübingen ³2001, 198.

⁶³ Vgl. POLKE, Religion (s. Anm. 48), 270. 274 f.

⁶⁴ Für Rawls verhindert die Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch die egoistische Ausrichtung der Bürger. Dies ist m. E. aus den o.g. Gründen nicht realistisch. Vgl. RAWLS, Liberalism (s. Anm. 4), 219 f.

⁶⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Simone Ziermann in diesem Band.

bestehen massive Gefahren für die gemeinsame Übersetzung, wie die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit nur allzu deutlich zeigt. Dies nicht als Störung der Theorie wahrnehmen zu können, sondern konstitutiv als Voraussetzung und Merkmal menschlicher Kommunikation und Sozialität reflektieren zu können, macht die Stärke der theologischen Anthropologie aus.

3. Ausblick

Grundlage jeder Übersetzung ist der Wunsch, in unterschiedlichen kommunikativen Zusammenhängen verstanden zu werden. Dieser Wunsch nach Verstehen treibt auch die theologische Ethik an: Das »Bestreben nach Kommunikabilität« ist keine fremde Vorgabe an die Theologie, sondern ihr selbst inhärent.⁶⁶ In der Kombination und Interrelation verschiedener Rationalitäten liegt daher eine zentrale Aufgabe für die Theologie: Mit Dalferth kann Theologie als Methode und als Kunst der Kombination verschiedener Reflexionssysteme mit ihren je eigenen Rationalitäten, wie Glaube, Politik, Lebenserfahrung, Wirtschaft u. a., verstanden werden.⁶⁷ Insofern ist die Befähigung zur Sprachfähigkeit in der Theologie selbst enthalten.⁶⁸ Im Anschluss an die Überlegungen zur Übersetzung im Sinne eines gegenseitigen Vertrautwerdens muss darüber hinaus festgehalten werden, dass Theologie dabei weit mehr als eine sprachliche Korrelationsmethode ist: Vielmehr muss die Glaubenspraxis religiöser Gemeinschaften mit eingeholt werden. Diese beschreibt Schüssler-Fiorenza als »Interpretationsgemeinschaften, die eine kritisch-rekonstruktive Interpretation ihrer normativen religiösen und sittlichen Traditionen in Bezug auf gesellschaftliche und politische Praxis unternehmen«.⁶⁹

⁶⁶ GROTEFELD, Überzeugungen (s. Anm. 1), 106. Er schließt sich Rendtorffs Beschreibung an.

⁶⁷ Vgl. INGOLF U. DALFERTH, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, QD 130, Freiburg/Brsg. 1991, 14f. 29. Dalferth verweist an dieser Stelle auf Schleiermacher.

⁶⁸ Ebenso versteht Peter Dabrock die Fähigkeit zur Kommunikation als intrinsisches Gut der Theologie, die durch religiöse Transpartikularisierung einen Beitrag zum öffentlichen Vernunftgebrauch leistet. Vgl. PETER DABROCK, Das Gut des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Aktuelle Herausforderungen im Verhältnis von Kirche und Staat, in: HANS-RICHARD REUTER/TORSTEN MEIREIS (Hrsg.), Das Gut und die Güter. Studien zur Güterethik. FS Wolfgang Marhold, Berlin 2007, 231-261. 245.

⁶⁹ FRANCIS SCHÜSSLER-FIORENZA, Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, übersetzt von EDMUND ARENS, in: EDMUND ARENS (Hrsg.), Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 115-144. 132. Karl Gabriel erweitert dieses Verständnis,

Auf diese Weise in der Glaubenspraxis verortet können Theologie und Kirche als Orte des gegenseitigen Vertrautwerdens und zur Ausbildung der Sprachfähigkeit dienen.⁷⁰ Im gemeinsamen kommunikativen Deuten und Neu-deuten dienen die theologischen und kirchlichen Orte des Vertrautwerdens dann nicht nur dem Erlernen einer fremden Sprache, Lebensdeutung und Praxis, sondern auch – und vielleicht vor allem – dem vertieften Lernen der eigenen religiösen Sprache im Gespräch mit der eigenen und fremden Lebenswelt(en).

Die von mir skizzierten Überlegungen zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen lassen sich als ein Modell des gegenseitigen Vertrautwerdens mit religiösen Überzeugungen und Praktiken reformulieren. Die Reflexion auf den Glaubensbegriff machte deutlich, dass Übersetzung nicht nur rein kognitiv geschehen kann, sondern sowohl die existentielle Dimension als auch die religiöse Praxis berücksichtigen muss. Vor diesem Hintergrund musste der Vernunftbegriff modifiziert werden: Die allgemeine menschliche Vernunft reicht als verbindende Grammatik nicht aus, soll Lebenswelt und Praktik erschlossen werden. Vielmehr dient eine prozedural verstandene Vernunft als Grundlage gemeinsamer kommunikativer Erschließungsprozesse, eingebettet in das gegenseitige Teilgeben an religiösen Praktiken. Die öffentliche Vernunft dient als regulative Idee dieses Prozesses. Dass dieser von einer kritischen Anthropologie begleitet sein will, wurde abschließend deutlich.

indem er die Kirchen überdies als Tradierungsgemeinschaften beschreibt, die für die Zivilgesellschaft notwendige moralische Ressourcen hat. Kirchen bekommen somit eine intermediäre vermittelnde Funktion. Vgl. KARL GABRIEL, Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen, in: EDMUND ARENS/HELMUT HOPING (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* QD 183, Freiburg/Brsg. 2000, 16–37. Ähnlich beschreibt Polke im Anschluss an Thiemann die Kirche als *school of public virtue*, in denen Diskursfähigkeit eingeübt werden kann. POLKE, *Religion* (s. Anm. 48), 284–286.

⁷⁰ Konkretionen dieser Vorstellung finden sich z.B. bei Honnefelder und Dabrock. Honnefelder sieht den Beitrag der Kirchen vor allem im Bereich der neuen Lebenswissenschaften, wo die spezifischen Potentiale der Religion besonders relevant seien. Dabrock nennt als drei materiale und soziale Herausforderungen mit entscheidendem kirchlich-theologischem Beitrag die Globalisierung, den demographischen Wandel und den Fortschritt der biomedizinischen Technik. Huber wiederum betont die Bildungsverantwortung der Kirchen. Vgl. DABROCK, *Gut* (s. Anm. 68), 240. 248–261; LUDGER HONNEFELDER, *Glaube – Vernunft – Öffentlichkeit. Über die Relevanz des christlichen Glaubens für das Verhandeln öffentlicher Dinge*, in: BORMANN/IRLENBORN, *Überzeugungen* (s. Anm. 40), 346–359. 353–356; WOLFGANG HUBER, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, 284–296.