
Die Autonomie der Vernunft und ihr theologischer Sinn

Zur Habermas-Ratzinger-Debatte über Vernunft und Religion

Jörg Dierken

1. Vernunft und Religion (I) oder: Allianzstiftungen durch »Pathologien« und »Entgleisungen« der Moderne

Die Geschichte des Verhältnisses von Vernunft und Religion bietet Material für eine Hermeneutik des Verdachts. Das gilt jedenfalls für die westliche Moderne – mit Vorgeschichten, die bis zu den mythenkritischen Anfängen europäischer Vernunfttradition in der Antike reichen. Spätestens die frühneuzeitlichen Erfahrungen blutiger Konfessionskämpfe in einer religiös begründeten Gesellschaftsordnung, aber auch der Erfolg von Naturforschung und Technik durch die Verbindung von Mathematik und Empirie diesseits des Dogmas haben die Distanz von Vernunft gegenüber Religion wachsen lassen. Das Spektrum reicht von polemischer Ablehnung von Religion als Obskurantismus, Aberglauben und Priesterbetrug bis hin zu Strategien der Einhegung von geläutertem Glauben als Vehikel von Erziehung und Fortschritt. Umgekehrt fehlt es auf Seiten der Religion nicht an vernunftkritischen Spitzen – trotz der großen Synthesen von Platonismus bzw. Aristotelismus und Christentum in Spätantike und Mittelalter. Den Glauben im Zeichen des Absurden zu gründen hinterlässt bleibende Spuren, und wenn als Ausweis von Gottes absoluter Macht gar Unabhängigkeit von seinen eigenen Festlegungen fungiert, geraten Divinität und Rationalität in Konkurrenz. Nachdem die Kämpfe von Vernunft und Religion ihren Zenit im Umfeld der Aufklärung erreichten, schien die Bedeutung des Themas für die kulturelle Entwicklung zu verblassen. Eine zunehmend selbstverständliche Säkularität und eine religionsferne szientifische Rationalität haben in ihrer Wirkung die großen nachaufklärerischen Verbindungen von Religion und spekulativer Vernunft bei Weitem übertroffen.

Daher lässt aufhorchen, wenn von prominentester kirchlicher Seite vehement die Übereinstimmung von Vernunft und Religion betont wird. Die mediale Offensive von Joseph Ratzinger, sei es als Kardinal,¹ sei es als Papst, hat wiederholt eine

1. Und Präfekt der Glaubenskongregation.

Einheit von Christentum und Vernunft beschworen. Beide seien im Kern untrennbar, weil »Gott selbst« als »rationale[r] Urgrund alles Wirklichen, [als] schöpferische Vernunft, aus der die Welt entstand und in der sich die Welt spiegelt«, »Logos« ist und damit »Sinn, Vernunft [und] Wort«². Quelle des Christlichen seien nicht irrationale Kräfte wie Poesie oder Politik – ebenso wenig wie Mythos, Magie oder Gefühl. Vielmehr gehe sein Ursprung in der Antike einher mit vernünftiger Aufklärung.³ Diese »Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion« erlaube und verlange heute die Auseinandersetzung mit »Pathologien« auf beiden Seiten.⁴ Sie betreffen einerseits eine szientistisch verkürzte Vernunft mit ihrem Ethos technizistischer Weltgestaltung und andererseits fundamentalistisch pervertierte Religionsformen mit ihrer Neigung zu gewaltsamer Unterwerfung alles anderen. Ersteres illustriert Ratzinger an einem Weltverständnis, für das die Natur an ihr selbst kontingent ist und darum einem willkürlichen Kräftefeld gleich. Von hier aus sei es nur ein kurzer Schritt zu Programmen der »Menschenzüchtung«, die von zufälligen und blinden Interessen geleitet sind; Ähnliches gelte für die Verdrängung von Gerechtigkeit durch machtvolle Willkür, wenn Recht und Politik nicht mehr von naturrechtlicher Vernunft geleitet sind. Die krassen Phänomene für Religionspathologien sind für den Papst Terror und Gewalt, mögen sie auch motiviert sein von einer in seinen Augen legitimen Opposition zum frivolen Zynismus der sittlich ungebundenen Ordnung des kapitalistischen Westens.

Mehr noch als diese päpstliche Bestimmung der Religion als Vernunft erstaunt, dass die implizierte Kritik Zustimmung findet auf Seiten eines religionsdistanzierten »nachmetaphysischen« Denkens.⁵ In seiner Kritik einer »entgleisenden« Mo-

2. So in: *J. Kard. Ratzinger, Auf der Suche nach Frieden*, in: FAZ, 11.06.2004. Ähnliche Formulierungen finden sich bereits in dem Buch von *J. Kard. Ratzinger, Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, 2. Aufl., Einsiedeln / Freiburg 1992, 76; ferner in: *Papst Benedikt XVI, Enzyklika Deus caritas est (= Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171, Bonn 2006; vgl. FAZ 26.01.2006); vgl. auch: ders., Enzyklika Spe salvi (= Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 179, 3. korr. Aufl., Bonn 2008), Abs. 23; ferner die sog. »Regensburger Rede«: ders., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg. 9. bis 14. September 2006 – Predigten, Ansprachen, Grußworte, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 174, Bonn 2006, 72-84, hier 75f.; ders., Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang 2005, = Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 172, Bonn 2006 u. a. m.*
3. Vgl. exemplarisch *J. Kard. Ratzinger, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch*, in: FAZ 08.01.2000.
4. Vgl. v. a. *J. Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: *J. Habermas/ders., Dialektik der Säkularisierung. Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, 39-60, hier 57.
5. Vgl. zu diesem Stichwort *J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 3. Aufl., Frankfurt/M. 1986.

derne sieht sich Jürgen Habermas nahe bei Joseph Ratzinger.⁶ Im »operativen Bereich« komme er zu ähnlichen Konsequenzen.⁷ So ist seine Beschäftigung mit dem Thema »Glauben und Wissen« motiviert durch das Bestreben, »die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren.«⁸ Er bestehe einerseits in einer postmodernen Zuspitzung der »Dialektik der Aufklärung«, in der Vernunftansprüche in Irrationalismen umschlagen, andererseits in wissenschaftsgläubigen Naturalismen mit der Fluchtlinie einer humantech-nizistischen Gefährdung der menschlichen Natur.⁹ Demgegenüber habe die »praktische Vernunft« »ein Bewusstsein, von dem was fehlt, was zum Himmel schreit, wachzuhalten«¹⁰. Modernen Entgleisungen seien daher die religiösen »Gebote [der] Gerechtigkeitsmoral« mit ihren Motiven zum »Entschluß zu solidarischem Handeln«¹¹ entgegenzusetzen. Während die Folgen der »Dialektik der Aufklärung« von den schwachen Vernunftprinzipien des nachmetaphysischen Denkens allein bewältigt werden könnten, zeige der Verlust gesellschaftlicher Solidarität auch der prozeduralen Vernunft Gründe auf, »sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten«¹². Denn dieser Verlust betrifft auch die von einer republikanisch-kommunikativen Vernunft fokussierte Handlungskoordination über »Werte, Normen und verständigungsorientierten Sprachgebrauch«, die durch Markt, Macht und Administration verdrängt wird. Die Lernbereitschaft der Vernunft gilt den überschüssigen Potentialen religiöser Artikulation in Sprache und Bildern – sei es im utopischen Sinn von Heilsvorstellungen, sei es im zeitkritischen Sinn der Beschreibung von Unrecht und Leiden. Sie seien durch nachmetaphysisches Denken in diskursiv und öffentlich wägbare Gründe zu übersetzen, so sehr der »lernbereite« späte Habermas auch Vorbehalte der Übersetzbarkeit angesichts der Sperrigkeit religiöser Artikulationen kennt.¹³ Zugleich insistiert er auf einer Argumentationspflicht auch der Frommen

6. Vgl. das Referat »Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?« von J. Habermas zu der Diskussion mit J. Ratzinger, wieder abgedruckt in: *J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 106–118, hier 106; vgl. auch 111; ebd. das Referat »Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie«, 216–257, hier 218, 247 u. ö.

7. S. F. Schuller, Vorwort, in: *J. Habermas/J. Ratzinger, Dialektik*, a. a. O. (wie Anm. 4), 7–14, hier 13.

8. *J. Habermas*, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: *M. Reder/J. Schmidt (Hg.)*, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 2008, 26–36, hier 30.

9. Vgl. *J. Habermas*, Bewusstsein (wie Anm. 8), 30; vgl. auch *ders.*, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt/M. 2001.

10. *J. Habermas*, Bewusstsein (wie Anm. 8), 31.

11. Ebd., 30.

12. *J. Habermas*, Grundlagen, a. a. O. (wie Anm. 6), 115 u. ö. Vgl. *ders.*, Bewusstsein a. a. O. (wie Anm. 8), 30 f.

13. Vgl. *J. Habermas*, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: *ders.*, Naturalismus a. a. O. (wie Anm. 6), 119–154, hier 141 f. u. ö.

in Formen, die für alle Bürger zugänglich sind.¹⁴ »Übersetzung« religiöser Symbolisierungen in die Sprache öffentlicher Kommunikation, einhergehend mit Respekt vor ihren semantisch-pragmatischen Überschüssen ist für Habermas der Modus einer Säkularisierung, »die nicht vernichtet«¹⁵. Deren andere Seite ist, dass auch die Religiösen sich unter Anerkennung von Rechtsordnung und Wissenschaftsrationalität am Übersetzungsprojekt beteiligen, das geradezu zum Schibboleth gegenüber dem fundamentalistischen Zerrbild von Religion avanciert.¹⁶ Wie der Papst fordert Habermas Allianzen von Vernunft und Religion gegenüber den Entgleisungen der Moderne. Sie ermöglichen es, konträre Verhältnisbestimmungen von Vernunft und Religion wechselseitig zu übersetzen. Allianzen in einer Korrektivrolle mit Übersetzbarkeit von Vernunft und Religion setzen Gemeinsamkeiten ohne Deckungsgleichheit voraus. Religion muss in irgendeiner Weise Vernunftgehalte implizieren, sonst taugt sie nicht als Korrektiv im Namen von Vernunft. Und die Vernunft muss eine in ihr selbst wurzelnde Offenheit für Religion zeigen, sonst käme angesichts der Geltungsansprüche nur polemische Bekämpfung in Betracht. Simple Identität scheidet trotz Einigkeit im »Operativen« angesichts der differenten Zuordnung von Vernunft und Religion ebenso aus. Während Habermas auf einer bleibenden Differenz von Glauben und Wissen insistiert und der Religion ihre kulturelle Bedeutung in der Moderne aufgrund ihrer Fremdheit zumisst, kennt Ratzinger letztlich keine Vernunftfunktion, die Religion und ihrem Gottesglauben gegenüber eigenständig wäre. Und während Habermas die Differenz von Glauben und Wissen aus der Vernunftperspektive expliziert, ist für den Papst die des Gottesglaubens maßgeblich für deren Einheit. Allenfalls faktisch, nicht aber prinzipiell sieht sich dieser Glaube als eine Perspektive unter anderen – während die nachmetaphysische Vernunft die Differenz von Glaube und Wissen nur dann als vernünftige kennt, wenn der Glaube ein fremdes Anderes bleibt.

2. Vernunft und Religion (II) oder: Systematische Gegensätze durch unterschiedliche Perspektiven der Zuordnung

Die Grundintuition der päpstlichen Gleichung von Gott, Glaube und Vernunft¹⁷ dürfte darin bestehen, aus einer *Wirklichkeit* des Vernünftigen heraus zu sprechen. Um ihretwillen wird die göttliche Kreativität mit artikulierter Vernunft gleich-

14. Vgl. J. Habermas, Religion a. a. O. (wie Anm. 11), 136.

15. J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt/M. 2001, 29.

16. Ebd. (wie Anm. 13).

17. Sie liegt in den Linien der »Enzyklika Fides et ratio« von Johannes Paul II und spitzt sie noch zu. Vgl. Papst Johannes Paul II, Enzyklika Fides et ratio, 14. September 1998 (= *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.]*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135, Bonn 1998). Vgl. dazu J. Dierken, Selbstbewusstsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive, Tübingen 2005, 395 ff.

gesetzt, um ihretwillen werden die Strukturen der geschaffenen Welt bis hin zur Materie als vernunftdurchwaltet und durch rationale Wissenschaft vernehmbar beschrieben, und um ihretwillen gilt ein vernunftgeprägtes Naturrecht als Vorgabe für alle politische Ordnung.¹⁸ Vernehmbar werde diese Gleichung in rationalen Einsichtsstufen von Theorie und Praxis. Hierin schatte sich eine Analogie von kreatürlicher Vernunft, Vernünftigkeit des Geschaffenen und Vernünftigkeit der Vollzüge des menschlichen Geistes ab. Letztlich wisse hierum der seinerseits vernünftige, weil der Manifestation der göttlichen Vernunft in der Offenbarungsgeschichte folgende Glaube.¹⁹ Eine Autonomie der Vernunft diesseits des Vernunftgottes kann es in dieser Konzeption nicht geben. Gott steht immer schon für die beiden vornehmsten Leistungen der Vernunft: die Ordnung des Einzelnen in einem universalen Ganzen, das Urbild für Ewigkeit und Vollendung, sowie die kreative Selbsttätigkeit des Freien als deren uranfängliches Pendant.²⁰ Hieran partizipieren humane Vernunft und Glaube in abgeleiteter Weise – wenn es nicht pathologisch zugeht. In diesem Fall obliegt dem Glauben eine Korrektivfunktion gegenüber defizitärer Vernunft – kraft eigener Vernunftteilhabe.

Die in ein ontotheologisches Konzept verpackte Grundintuition, aus einer vorgängigen Wirklichkeit des Vernünftigen heraus zu sprechen, kann manche Plausibilität beanspruchen. Die Alternative eines seinerseits vernunftlosen Verwirklichungsprozesses der Vernunft durch arbiträre Selbsthervorbringung ist nicht unbedingt plausibler. Willkürliche Emergenz der Vernunft erhöht den Bedarf an Geltungsbegründung. Dies dürfte diesseits von Denksteilenarten der Grund sein, weshalb der intellektuelle Papst andere Vernunftkonzepte unter den Generalverdacht eines irrationalen Relativismus stellt. Dies betrifft insbesondere die modernen Konzepte von Vernunft im Zeichen von Skepsis und Falsifikation, von Kontingenz und Relativität und einer Fokussierung auf Subjektivität mit ihrer Tendenz zu symbolischer Artikulation in Bildern und Zeichen.²¹ Unbeschadet möglicher Wahrheitsmomente dieser Anliegen erhebt sich die Frage, wie es um die Vernunfthaltigkeit der vom Papst selbst betriebenen *Kritik* steht. Mag diese Frage auch absurd scheinen für ein Denken, das auf ontotheologischem Wege die Wirklichkeit vernünftiger Vernunft immer schon fundiert sieht, so verschärft sie sich, wenn nach dem epistemischen Status dieser ontologischen Aussage gefragt wird. Zumindest im Diskurs mit konträren Positionen bringt nicht Gott als solcher, sondern sein Sprache, Zeichen und Gedanken beanspruchender Botschafter die ontotheologische Vernunftwirklichkeit gegen relativistische Alternativen in Stellung. Freilich sieht sich dieser kaum in Alterität gegen-

18. Vgl. J. Ratzinger, *Welt*, a. a. O. (wie Anm. 4), 42 ff.; 49 ff.; 56 ff.; *ders.*, *Regensburger Rede*, a. a. O. (wie Anm. 2), 81, 83 u. ö.

19. Dieser Glaube geht stets mit praktischer Liebe einher, vgl. *Papst Benedikt XVI*, *Deus caritas est*, a. a. O. (wie Anm. 2).

20. Vgl. *Papst Benedikt XVI*, *Spe salvi*, a. a. O. (wie Anm. 2), bes. 12, 18, 23, 31.

21. Vgl. Exemplarisch das Gespräch mit J. Kard. Ratzinger in FAZ, 08.03.2000.

über Gott. Genau dafür steht der Gedanke der *Inkarnation*, in dessen Fortsetzung das kirchliche Lehramt steht. Damit wird die Position des Endlichen abgeblendet, sosehr sie in der Kritik anderer Positionen immer schon mitgesetzt ist. Dies Motiv steht auch hinter der Kritik an der »Enthellenisierung des Christentums«. Denn diese richtete in ihren ersten beiden Wellen den Fokus auf Endlichkeitsmomente des Glaubens im Unterschied zu ontotheologisch versichertem Wissen.²² Der reformatorische Impuls akzentuierte den Glauben von »Herz und Gewissen«, und die liberale Theologie öffnete sich den kritischen Einsichten historischer Vernunft. Für Ratzinger hat dies nur zu einer Verlagerung der Vernunft »ins Subjektive« und damit Individuell-Beliebige geführt.²³ Dreh- und Angelpunkt dieses Prozesses sei Kant, wie der Papst in wiederholter Verzeichnung der Transzendentalphilosophie betont.²⁴ Die dritte Enthellenisierungswelle sei mit der gegenwärtigen Relativierung des kulturellen Ortes des Christentums im Interesse neuer Inkulturationen des Evangeliums gegeben. Unbeschadet der enormen kulturgeschichtlichen Bedeutung der Hellenisierung unterstellt diese Kritik eine Kontingenzüberhabenheit der hellenistischen Gestalt des Christlichen. Ähnliches gilt für die römische Kirche als Wirklichkeit der »Gottesidee Kirche«²⁵, unter Abblendung der kontingenten Historizität Roms. Freilich gibt es bei Ratzinger etliche gegenläufige Motive zu der skizzierten Grundfigur. Hierzu zählen die personalistische Theorie des Papstamtes,²⁶ die Verschränkung eines im Leben genährten Glaubens mit einer Hoffnung, die gerade nicht Wissen wird, sowie eine Bereitschaft zur Kritik auch eigener Traditionen wie des Scotismus.²⁷ Gleichwohl drückt der ontotheologische Grundton, der die Endlichkeit aller humanen Explikation auch divinisierten Vernunft überblendet, dem vom Papst verkörperten Typus der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Religion bzw. Theologie den Stempel auf.

Gegenüber dieser *substantialistischen* Gleichsetzung von Gott, Vernunft und Glauben insistiert Habermas' *prozeduralistisches* Konzept autonomer Vernunft

22. Vgl. *Papst Benedikt XVI*, Regensburger Rede, a. a. O. (wie Anm. 2), 78 ff.

23. *Papst Benedikt XVI*, Regensburger Rede, a. a. O. (wie Anm. 2), 81.

24. Dass die »kopernikanische Wende« Kants der Struktur Subjektivität in theoretischer wie praktischer Hinsicht gilt und gerade auf Kriterien allgemeiner Gültigkeit abhebt, übersieht die Polemik des Papstes. Sie verzeichnet auch Kants berühmtes Bonmot von der Aufhebung des Wissens, um dem Glauben Patz zu machen, als eine Aufhebung des »Denkens«, vgl. *Papst Benedikt XVI*, Regensburger Rede, a. a. O. (wie Anm. 2), 79. Kant wird so zum Kronzeugen eines denkfeindlichen, subjektivistischen Fideismus. Dass dies keine seriöse Kant-Interpretation ist, wird auch von wohlwollender katholischer Seite betont, vgl. *F. Ricken SJ*, Nachmetaphysische Vernunft und Religion, in: *M. Reder/J. Schmidt (Hg.)*, Bewusstsein, a. a. O. (wie Anm. 8), 69–78, 74.

25. *J. Kard. Ratzinger*, Die große Gottesidee »Kirche« ist keine Schwärmerei, in: *FAZ* 22. 12. 2000.

26. Vgl. *J. Kard. Ratzinger*, Der Stellvertreter Christi (1977), in: *FAZ* 22. 04. 2005. In diesen Zusammenhang gehört auch der Umstand, dass Benedikt XVI sein Buch »Jesus von Nazareth« unter dem Namen Joseph Ratzinger veröffentlichte (Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zu seiner Verklärung, Freiburg 2007).

27. Vgl. exemplarisch *Papst Benedikt XVI.*, Regensburger Rede, a. a. O. (wie Anm. 2), 77.

auf der bleibenden Differenz von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie.²⁸ Insofern diese Vernunft nicht beides übergreift, aber gleichwohl in der ihr eigenen Rationalität einer kommunikativen »Übersetzung« in den kulturell gewordenen Formen einer liberalen Ordnung auf beides Bezug nimmt, wahrt sie die Eigenart autonomer Vernunft, ohne sie ihrer Endlichkeit zu überheben.²⁹ Dies hat die theologische Pointe, dass ebenso die Eigenart des Glaubens anerkannt wird: sei es geschichtsphilosophisch im Sinne eines sperrigen Hineinragens der menschheitsgeschichtlichen »Achsenzeit« in die rationalistische Moderne; sei es kulturdiagnostisch im Sinne einer Aufnahme unabgeholter semantischer Potentiale, die nach ihrem Selbstverständnis sich der Alterität diviner Offenbarung verdanken; sei es politisch als Respekt vor dem Recht des Subjektiven je eigener Überzeugung. Diese Anerkennung des Religiösen als eines – im letzten opaken – Anderen der Vernunft³⁰ korrespondiert damit, dass die prozedurale Vernunft funktionale Äquivalente im Geschehen des »Übersetzens« ausmacht. Sie kulminieren in den verschiedenen Korrektivhinsichten, in der die Alterität des Religiösen in Resistenzen gegen Entgleisungstendenzen der liberalen Moderne überführt wird. Ermöglicht wird dies einerseits durch religiöse Grundfiguren, wonach die schicksalsmäßige Hinnahme des Ursprungs der Vernunft aus einem Anderen in einer »Konversion der Vernunft aus Vernunft« kulminiert,³¹ und andererseits durch vernünftige Aneignung unabgeholter Artikulationspotentiale, welche einen »als ›Vernunftbedürfnis‹ formulierten Mangel zu kompensieren« versprechen.³² Insofern beide Aspekte funktional ineinander greifen, kann sich die prozedurale Vernunft nicht nur »agnostisch«³³, sondern auch »lernbereit« gegenüber der Religion verhalten und sich ebenso als »rettende Übersetzung« verstehen.³⁴ Die prozedurale Vernunft bedient sich virtuos eines *Verfahrens der wechselseitigen Kritik, Balancierung und Limitation*, um religiöse und säkulare Geltungsansprüche gegen Entgleisungstendenzen der Moderne in Stellung zu bringen. Dabei bezieht die prozedurale Vernunft ihre *Geltung* aus dem *Faktischen*, näm-

28. Vgl. J. Habermas, Grundlagen, a. a. O. (wie Anm. 6), 118; ders., Religion, a. a. O. (wie Anm. 11), 147; ders., Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders., Naturalismus, a. a. O. (wie Anm. 6), 216–257, hier 216 ff., bes. 252 ff.; ders., Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: ders., Naturalismus, a. a. O. (wie Anm. 6), 258–278, hier 271 u. ö.

29. Vgl. bes. J. Habermas, Religion, a. a. O. (wie Anm. 11), 119 ff.

30. Vgl. J. Habermas, Bewusstsein, a. a. O. (wie Anm. 8), 29; ders., Religion, a. a. O. (wie Anm. 11), 150.

31. Vgl. J. Habermas, Grundlagen, a. a. O. (wie Anm. 6) 113 f.

32. J. Habermas, Grenze, a. a. O. (wie Anm. 26), 231. Vgl. zur Bedeutung religiöser Artikulationspotentiale ders., Religion, a. a. O. (wie Anm. 11), 137; 149; ders., Toleranz, a. a. O. (wie Anm. 26) 231; 235 f. u. ö.; vgl. zu der Figur der Aneignung religiöser Gehalte aus einem Vernunftbedürfnis heraus aus der Kant-Interpretation von ders., Grenze, a. a. O. (wie Anm. 26), 219; 224 u. ö.

33. J. Habermas, Religion, a. a. O. (wie Anm. 11), 149.

34. J. Habermas, Grenze, a. a. O. (wie Anm. 26), 237; vgl. 255.

lich den Gefährdungen der postsäkularen Gesellschaft, gegen die sie ihre Rolle des Übersetzers profiliert.³⁵ Zumindest in religionsphilosophischer Hinsicht zeigt sich diese Vernunft nämlich asketisch mit eigenen Geltungsreflexionen.³⁶

So entwickelt Habermas' Vernunft kaum Kategorien für eine *interne* Logizität von Religion – obwohl Religion eine innere Vernünftigkeit besitzen müsste, wenn sie *in* ihrer opaken Alterität Attraktivität für ein eigenes »Bedürfnis« nachmetaphysischer Vernunft haben soll. Ähnliches gilt im Blick auf die vernunftgeleitete Sensibilität für die unabgegoltene Artikulationskräfte der Religion – insbesondere von Heil und Unheil zwischen der Erinnerung nicht wieder gut zu machenden Leidens und der Hoffnung auf Versöhnung als Quellen von Solidarität. Gleichwohl bleibt Religion *kategorial* der Vernunft verschlossen, auch in ihrer lernbereiten, nicht nur agnostischen Dimension. Dies zeigt sich spätestens an dem ambivalenten Verhältnis von Habermas' Vernunft zur Theologie als reflexiver Einholung der Religion. Einerseits betont Habermas die Bedeutung der Theologie für eine interne Aufklärung der Religion – insbesondere in geschichtsphilosophischer, kulturdiagnostischer und politisch-praktischer Hinsicht.³⁷ Zu solch theologischer Einholung werde Religion durch die säkulare Vernunft motiviert – wie umgekehrt das postmetaphysische Denken geradezu zum Gegenstück des reflexiv gewordenen religiösen Bewusstseins avancieren kann.³⁸ Andererseits bleibt die prozedurale Vernunft auf Abstand zum reflexiven religiösen Bewusstsein. Gegen eine Übersetzung der divinen in humane Perspektiven wird deren Inkommensurabilität betont. Orthodoxe Positionen minimieren die Gefahr, dass religiöse Motive sich in Philosophie einschleichen und diese selbst religiös werden lassen.³⁹ Nicht Schleiermacher, sondern Kierkegaard liegt aus der Erbschaft Kants für Habermas' autonome Vernunft näher.⁴⁰ Spiegelbildlich dazu rechtfertigt sie die theologische Irrationalität des Scotismus als Voraussetzung für säkulare Rationalität der Neuzeit.⁴¹ Daher werden reflexive Aneignungen der Religion mit dem Verdacht belegt, aus Religion werde Religionsphilosophie – ähnlich wie aus Glaube Denken.⁴²

35. Vgl. ebd., 249.

36. Das schließt selbstverständlich nicht aus, dass die nachmetaphysische Vernunft in kommunikationstheoretischen, sozial- und geschichtsphilosophischen Hinsichten eine solche Geltungsreflexion in prozeduraler Logik vornimmt. Dies zeigen Habermas' diesbezügliche Beiträge in aller Klarheit. Allerdings wird hierdurch das Problem der religionsphilosophischen Geltungsreflexion nicht gelöst, sondern nur verschoben.

37. Vgl. J. Habermas, *Naturalismus*, a. a. O. (wie Anm. 6), 10; *ders.*, *Religion*, a. a. O. (wie Anm. 11), 143.

38. Vgl. J. Habermas, *Religion*, a. a. O. (wie Anm. 11), 146 f.

39. Vgl. J. Habermas, *Grenze*, a. a. O. (wie Anm. 26), 252.

40. Vgl. ebd., 241 ff.; 251 ff.

41. Vgl. J. Habermas, *Bewusstsein*, a. a. O. (wie Anm. 8), 35.

42. Vgl. J. Habermas' Replik auf den Beitrag von Ch. Danz, *Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas*, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 9-

Man kann geneigt sein, diese starke anti-religionsphilosophische These als Kehrseite einer religionsphilosophisch schwachen, weil Geltungsfragen an die Faktizität des »Übersetzens« abgebenden Vernunft zu verstehen. In dieser Lesart meldete sich die vom Papst betonte Dimension der Wirklichkeit des Vernünftigen, also seine Geltung, in überraschender Umbesetzung. Man kann theologisch versucht sein, die mit dem methodischen Akzent auf Kritikfiguren verbundene Fokussierung von Sünde und Leiden, Versöhnung und Erlösung als Erbe jüdischer Kontrafaktizitätsreligion und protestantischer *theologia crucis* gegenüber ontotheologischer Inkarnationslogik zu sehen.⁴³ Wie dem auch sei: Überblickt man die Konturen der Positionen Habermas' und Ratzingers, so möchte man als ebenso Denkender wie Glaubender, als Bürger und Christ⁴⁴ die hermeneutische Intention des Übersetzens zu wahren versuchen, dabei mit Habermas die kritisch akzentuierte doppelte Differenz zwischen beidem als theologischen Sinn der Autonomie endlichen Vernunftvollzugs fokussierend, ohne dass die von Ratzinger angemahnte Wirklichkeit – besser Geltung – des Vernünftigen im *Inneren* der Religion ausgeblendet wird.

3. Transzendenz als Angelegenheit dialektischer Vernunft und ihre religiösen Artikulationsgestalten

Wenn die Differenz von Wissen und Glauben gewahrt bleiben soll, ohne die Religion aus dem Radius der Vernunft zu rücken, bieten sich die Vollzüge endlicher Vernunft für religionsphilosophische Erkundungen an. Von diesem Cartesisch-Kantischen Grundzug zugunsten einer direkten Theonomie der Vernunft abzusehen hat den Preis, den zur Explikation von Gott und Vernunft beanspruchten epistemischen Ort auszublenden. Die Vernunft und ihre Gehalte sind keine simplen Gegebenheiten, sondern auch dann, wenn sie die in Gott gründende Verfassung einer Welt ausmachen sollen, auf mentale Tätigkeiten bezogen: Sie sind stets *für* und *durch* Vollzüge *humaner Subjektivität*. Dies dokumentieren intersubjektive Verhandlungen von Streitfragen über dingliche Objektivität oder koordiniertes Handeln. Subjektivität wird in Verhältnissen der Intersubjektivität manifest – und zwar angesichts von Dissensen und Differenzen. Spätestens im Widerstand gegenüber Zumutungen von anderen zeigt sich *subjektive Selbst-*

31: J. Habermas, Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: ebd., 366-414, hier 370 ff.

43. Interessanterweise geht dies einher mit gewissen Vorbehalten gegen die »Hure Vernunft« in Religionsdingen, allerdings nun solchen, die von der Vernunft statt vom Glauben gespeist sind.

44. Vgl. Th. M. Schmidt, Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.), Glauben, a. a. O. (wie Anm. 39), 322-340, bes. 339 f.

tätigkeit. Widerstand kann von nicht daher rühren, wogegen er sich wendet. Und doch bricht er hieran auf und wird *intersubjektiv kommuniziert*. Beides ist möglich, weil subjektive Selbsttätigkeit⁴⁵ zugleich eine reflexive Dimension aufweist, die gleichursprünglich mit dem Rückbezug auf das Selbst des Bewusstseinsvollzugs zwischen diesem Selbst und seinem Anderen unterscheidet. Damit ist strukturell die *Autonomie der Vernunft* im Horizont: Eine *Selbsttätigkeit*, die mit einem *unterscheidend-ordnenden* Bezug auf *Anderes* einhergeht und erst hierüber das Selbst der Tätigkeit fassbar werden lässt. An diesem Grundverhältnis von Selbstvollzug und Alterität hängt die Wirklichkeit von Vernunft – im Endlichen. Von hier aus lassen sich Linien zur Integrationsaufgabe der Vernunft, aber auch zum Unterscheidungsvermögen des Verstands ziehen. Die Grunddimensionen der Vernunft – sowie des Verstandes als Element – umfassen die komplexen Verhältnisse von Subjektivität und Objektivität, aber auch Subjektivität und Intersubjektivität im Schnittfeld von Erkennen und Wollen.

Sosehr sich das Selbst in seine von Anderem unterschiedene Spontaneität immer nur eingesetzt finden kann und es schon darum für sich selbst endlich ist, so sehr geht mit seiner reflexiven Tätigkeit, in der es verschiedenste Gehalte *als seine* erfassen kann, ein Sinn auf Einheit einher. *Regelbildung und Ordnung* werden damit als Grundleistungen autonomer Vernunft verständlich.⁴⁶ Angesichts ihres endlichen Ortes impliziert der ordnende Einheitssinn eine Tendenz zur Universalisierung: Er greift stets auf weiteres aus. Dieses immanente Transzendieren der Vernunft weist eine Richtung auf *Ganzheit* auf. Sie liegt gegenläufig zur Spontaneität des Vollzugs von Subjektivität – mit der Spitze des »Nein« im intersubjektiven Streit. Auch hier zeigt sich ein inneres Transzendieren der Vernunft, nämlich von Spontaneität hin zu letztgültiger *Unbedingtheit*. *Freiheit* und *Ganzheit* prägen darum die spannungsvollen Grundcharaktere eines Denkens, das in der Konsequenz solchen Transzendierens zu *Ideen* gelangt.⁴⁷ Freiheit ist hier Platzhalter für Alterität und Kontingenz, Ganzheit für Regel und Relationalität. Auf solche Ideen stößt autonome Vernunft, wenn sie der Belästigung von Fragen, die sich aus der Selbstvermessung ihrer Grenzen ergeben, nicht ausweicht.

45. Sie ist die Basis für Selbsterhaltung, aus der, etwa in Form von intersubjektiv verhandlungsbedürftigen Interessen, ein Gemeinsames im Widerstreit erwächst.

46. Aus diesem Grund verfehlt eine Interpretation, die die mit der Moderne, insbesondere Kant, verbundene Wendung zum Subjekt mit »subjektivistischer Beliebigkeit« gleichsetzt, die wesentliche Pointe.

47. Will man dieses Spannungsverhältnis in seinem systematischen Zusammenhang fassen und vom – an Kant angelehnten – Denken in Ideen eine Konzeption eines Absoluten entwickeln, so führt dies zu dem Gedanken, dass das Absolute ebenso das Andere seiner selbst ist. Dieser – cum grano salis – Hegelianische Gedanke lässt sich allerdings kaum in einem positiven und kontemplativen Wissen fassen, sondern drängt auf eine negativ-theologische Explikation. Dabei entspricht das »Nicht« im gelehrten Nicht-Wissen dem Negationsmoment in der Figur des Anderen seiner selbst. Vgl. hierzu: J. Dierken, Selbstbezug und Alterität. Subjektivität zwischen Individualität und Intersubjektivität und der Gottesgedanke – im Gespräch mit Dieter Henrich, in: Wiener Jahrbuch Philosophie, 2009.

Mit dem Denken in Ideen bleibt kritische Metaphysik eine Aufgabe von Vernunft auf dem Boden von Subjektivität. Wissend, dass den Ideen keine dinglichen Gegenstände entsprechen, dient dieses Denken der Verständigung von Vernunft in ihrem Vollzug, nicht aber ihrer ontologischen Sicherung vor allem Gebrauch. Darum impliziert solch kritische Metaphysik als Denken in Ideen einen gleichsam nachmetaphysischen Zug. Er weist die Vernunft an ihren Ausgangspunkt im Endlichen, zurück und verwehrt die Monopolisierung einer einfältigen, etwa begrifflich-kontemplativen Explikationsgestalt von Vernunft. Die Vernünftigkeit der Vernunft zeigt sich am Orte des Anderen ihrer selbst. Dies erlaubt es, in der Vernunft geerdete Linien zu religiösen Formen zu ziehen. Religion steht dafür, in endlichen, näher: symbolischen Formen, die sich der starken Kontingenz historischer Vermittlungen und lebensweltlicher Affektionen verdanken, die Orientierung des subjektiven endlichen Lebens unter Bezug auf Ideengehalte zu kommunizieren. In der Orientierung mithilfe eines Denkens in symbolisierten Ideen besitzt auch sie kein Monopol, wie der alte Streit mit der Philosophie – oder neueren Konkurrenzen mit Wissenschaft, Kunst, Politik etc. – zeigt. Deren Unterscheidung von Denken in Ideen und empirischem Wissen eröffnet aber selbst den Raum für symbolische Artikulationen – und kommt dabei nicht einmal selbst umhin, solche Artikulationen zu streifen. Darum ist die Grenze von Philosophie und Religion nicht definitiv zu fixieren – so sehr Philosophie eine in ihrem reflexiven Rückbezug wurzelnde Tendenz zur Einheit von Form und Gehalt besitzt, während Religion sich eher in der Manifestation von deren Differenz in historisch vermittelten Symboliken ergeht. In diesem offenen Verhältnis zur Religion kann Philosophie durch die vernunftgeleitete Unterscheidung von Wissen und Glauben dazu beitragen, die Vernunft in der Religion aufzuzeigen. Hierzu ist ein lediglich technischer Vernunftgebrauch in Religionsdingen, etwa im Sinne einer äußeren explikativen Systematisierung, nicht imstande.

Exemplarische Themen für die Vernunft in der Religion⁴⁸ betreffen etwa Grundformen der Symbolisierung des Kreatürlichen – einschließlich des für die Vernunft selbst kontingenten Eingesetztseins in ihren Vollzug. Schöpfungs- und Ewigkeitsglauben gehören prominent hierher, aber auch Figuren von All-Einheit als Horizont für eine welthafte Vielheit und eine Pluralität von Personen. Daneben kommen die Grundformen ins Spiel, in denen der Unbedingtheitscharakter menschlicher Freiheit thematisch wird. Sie betreffen die Ebenbildlichkeit und Verantwortlichkeit des ebenso gottähnlichen wie Gott gegenüberstehenden Menschen. In ihrem Radius steht mit dem Sündenbewusstsein das Vermögen der Unterscheidung von Gut und Böse. Es verbindet eine Dimension des Kontraktischen mit einer allem Faktischen übergeordneten Geltung, die sich im

48. Diese Formulierung ist einem Buchtitel von *W. Jaeschke* entlehnt, der mit ihr freilich die Religionsphilosophie Hegels fokussiert, vgl. *ders.*, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart 1986.

kritischen Urteil über das Falsche manifestiert. Mit der Distanz zum Faktischen, die auch das Urteil über sich selbst einschließt, verbinden sich Aspekte des Freiheits- und Ganzheitsthemas am Ort des endlichen Lebens: Ohne den Gedanken einer Ordnung, die sein soll, demontiert sich das »Nein« des kritischen Urteils selbst. In diese Ordnung, die Anderes und Andere umfasst, muss sich das Selbst kraft eigener Freiheit einbeziehen. Sein Wollen, dessen Gehalt nur über Kommunikation mit Anderen als Elementen der Ordnung aufkommt, verflucht das Selbst in diese Ordnung. Kritik als Teil intersubjektiver Kommunikation ist die Kehrseite. Der Vollzug der Ordnung ist zugleich ihre permanente Korrektur. Dieses pragmatisch-prozedurale Konzept einer dynamischen Ordnung aus dem Selbst, das seine Kontur über Alteritätsbezüge gewinnt und in kommunikative Verhandlungen einbezieht, ist keineswegs beliebig – so sehr sich die Kommunikation der Selbst in kontingenten Symbolisierungen ergeht. Klassisch firmiert es übrigens unter dem Titel einer Religion des Geistes, die zugleich mehr ist als bloße statuarische Religion.

Die geraffte Skizze der philosophisch fassbaren Vernunft in der Religion des Geistes erlaubt es, das von Ratzinger wie Habermas akzentuierte Moment der Kritik an herausgehobener Stelle aufzunehmen. Kritik wird religionsphilosophisch über kommunikativ-prozedurale Wechselverhältnisse von Selbstbezug und Alterität bis hin zum Nein als Schnittpunkt zugänglich und nicht nur über religiöse Opakheit gedacht, und sie wird als Signatur der Vernunft in der Moderne aus der Ecke eines bloßen Gegengifts gegenüber Pathologien, von denen die wahre Substanz der Vernunft unangekränkt bleibt, heraus genommen. Die Skizze hat aber selbst zwei miteinander verwickelte Probleme. Zum einen ist sie nicht im Durchgang durch die kontingente Vielfalt religionskultureller Konstellationen gewonnen – sieht man von den kritisierten Positionen ab. Zum anderen muss ihre Pointe sich selbst der Kontingenz von Entwicklungen in der Geschichte des Denkens zurechnen – ohne dabei des impliziten Anspruchs auf Normativität verlustig zu gehen, der schon mit Kritik mitgesetzt ist. Während das erste Problem in einem anderen Arrangement des Zugangs behebbar ist, ist das zweite unvermeidlich.

Nicht die reine Vernunft, sondern erst religionskulturelle Konstellationen bieten den Stoff zu Symbolisierungen – seien es ästhetische, religiöse oder philosophische. Umbesetzungen bis hin zu krassen Antithesen zu Symbolisierungen sind die Kehrseite. Auch szientistische Naturalismen implizieren einen Unbedingtheitsanspruch mit Totalisierungssog, auch sozialtechnische Unterhöhungen normativer Regelungen des Zusammenlebens stellen auf eine Gegennormativität ab. Wenn hierauf mit Kritik reagiert wird, so lässt sich deren Vernünftigkeit mit dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments im religionskulturellen Widerstreit begründen. Er ist mit der Pluralität von Symbolisierungen gesetzt. Damit ist das Feld ideen- und religionspolitischer Debatten betreten. Kritische Metaphysik geht in Religionsphilosophie, diese in Sozialphilosophie und die Praxis von Poli-

tik über. Auf diesen Feldern ist zu erproben, ob taktische Allianzen wie zwischen Ratzinger und Habermas angesichts strategischer Differenzen in Vernunftdingen tragfähig sind. Diese Erprobung führt in einen Streit um die Vernunft in der Religion hinein – der im Optimalfall vernünftig auszutragen ist und selbst ein Teil der Bildungsgeschichte der Vernunft am Orte ihres Anderen darstellt.

Davon kann die Kultur der Religion nur profitieren. Denn Religion geht mit unterschiedlichen Positionierungen einher. Getragene Daseinsfrömmigkeit ist etwas anderes als prophetisch-erregte Kritik der Weltläufe. Zugleich finden sich überraschende Kombinationen – nicht nur in der Ratzinger-Habermas-Debatte. So kann etwa schöpfungstheologische Daseinsvergewisserung in ethische Programme ökoaktivistischer Weltrettung umschlagen. Umgekehrt kann eine »Kirche der Freiheit« den Rechtfertigungsglauben in planwirtschaftliches Erfolgsquotendenken mutieren lassen. Solche Positionierungen und Kombinationen fordern das vernünftige Urteil heraus. Es kann sich davon leiten lassen, inwieweit gegenläufige Motive der Freiheit und Ganzheit unterlegt sind, welche auf Integration durch »Übersetzung« drängen. Dabei wird es unvermeidlich, auch in die ausgeschlossenen Seiten von bestimmten Typen, gleichsam ihre blinden Flecke, hineinzuleuchten. Jede Positionierung, die aus der Freiheit eigenen Wollens heraus erfolgt, schließt eine Vielzahl von anderen Kombinationsmöglichkeiten aus. Vernunft in Religionsdingen kann erkunden, inwiefern diese als Teile eines unfassbaren Ganzen in das Eigene hineinragen – und sei es in dem Paradox, dass aus eigenem Freiheitsimpuls stets einseitige Positionen gewollt werden, denen gleichwohl das Wissen eignet, selbst nicht das Ganze zu sein. Dies gilt auch für ein religionsphilosophisches Kategoriengeflecht zur Beschreibung von Religion – und Vernunft. Gleichwohl ist es für Projekte der »Übersetzung« von Religion und Vernunft unabdingbar. Denn es ermöglicht die Urteilskraft, mit Vernunft in Sachen Religion auch dort vorzugehen, wo Religion in der Vielspältigkeit ihres kulturellen Erscheinens fraglich werden lässt, ob sie Vernunft oder deren Gegenteil ist. Ohne Vernunft, und zwar autonome Vernunft, wird diese Frage, die für eine hermeneutisch »übersetzende« *Kommunikation über Grenzen* hinweg zentral ist, sich nicht einmal stellen lassen.