

Öffentliche Vernunft – religiöse Vernunft

von Markus Knapp

1. Moderne und Religion

In dem viel diskutierten und durchaus missverständlichen Begriff »postsäkulare Gesellschaft« kommt die Auffassung zum Ausdruck, dass auch moderne Gesellschaften, unbeschadet ihrer fortgeschrittenen Säkularisierung, auf in den Religionen enthaltene semantische Potentiale verwiesen bleiben.¹ Jürgen Habermas, der diesen Begriff in die Debatte eingeführt hat, möchte durch ihn deutlich machen, dass im Verhältnis der säkularisierten Gesellschaft und Kultur zur Religion eine neue Reflexionsstufe erforderlich ist. Denn der Säkularisierungsprozess geht nicht nur mit Gewinnen einher, sondern auch mit Verlusten und Gefährdungen, eine Einsicht, die Habermas heute insbesondere durch die Entwicklung der Biowissenschaften befördert sieht. Hier erkennt er in religiösen Traditionen ein Potential, das der modernen Vernunft helfen kann, dem »Defätismus, der in ihr selber brütet«, entgegenzuwirken. Bezogen ist das vor allem auf den Bereich »einer praktischen Vernunft, die ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten.«² Deshalb gilt es, auch in säkularisierten Gesellschaften das in Religionen enthaltene Potential nach wie vor ernst zu nehmen und es in den Prozess gesellschaftlicher Selbstverständigung mit einzubeziehen. Sofern dies geschieht, handelt es sich nach Habermas um postsäkulare Gesellschaften.

¹ Markus Knapp, Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer »postsäkularen« Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 270–280.

² Jürgen Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: M. Reder/ J. Schmidt (Hgg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt/Main 2008, 26–36, 30.

Dazu bedarf es dann allerdings einer angemessenen Transformation dieser semantischen Potentiale der Religion, damit sie auch in der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften zur Geltung gebracht werden können. Habermas spricht hier von einem Prozess der Übersetzung. Die auch weiterhin als relevant angesehenen Gehalte religiöser Traditionen sind in einer Sprache zu formulieren, die auch außerhalb religiöser Glaubensgemeinschaften verstehbar ist. Dabei muss nun aber vorausgesetzt werden, dass angesichts der Entwicklung der modernen Wissenschaft und der Philosophie Religionen nicht als bar jeglichen Vernunftgehaltes zu gelten haben, so wie das etwa für Max Weber der Fall gewesen ist, wenn ihm Religion in der »entzauberten« Moderne als »die irrationale und antirationale Macht schlechthin«³ galt. Das Bemühen um die Übersetzung ursprünglich religiöser Inhalte in eine nichtreligiöse, philosophische Sprache bleibt hingegen nur sinnvoll, wenn man davon ausgeht, dass religiöse Traditionen nach wie vor wichtige Vernunftgehalte enthalten, die sich auch nichtreligiösen Bürgern erschließen lassen und so von diesen in ihrer bleibenden Relevanz erkannt werden können.

Habermas begründet seine gegenüber Weber grundlegend veränderte Sicht der Religion in der Moderne mittels einer historischen Perspektive. Danach gehören Religionen zur Geschichte der Vernunft. Die philosophische Vernunft und Religion in der Gestalt des Monotheismus sind zwei verwandte Gestalten des Geistes, da sie ihren gemeinsamen Ursprung in der Weltbildrevolution der Achsenzeit in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends haben. Sowohl die metaphysischen Weltbilder der Philosophie wie auch die monotheistischen Religionen betrachten die Welt als ganze aus einer transzendenten Perspektive. Dabei unterscheiden sie die innerweltliche Wirklichkeit von ihrem transzendenten Grund, auf den der Mensch bezogen ist und von dem her er sich selbst verstehen muss. Mit der dadurch in Gang gesetzten »Reflexion auf die Stellung des Individuums in der Welt entstand ein neues Bewusstsein von historischer Kontingenz und von der Verantwortung des han-

³ Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988⁹, 564.

delnden Subjektes.« Habermas verweist also darauf, dass metaphysische und religiöse Weltbilder ganz ähnliche Lernprozesse initiiert haben. Aus diesem Grund gehören auch »beide Modi, Glauben und Wissen, mit ihren in Jerusalem und Athen basierten Überlieferungen zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft«. Darin ist es begründet, dass Religion auch weiterhin für die moderne Vernunft bedeutsam bleibt. Ja, diese »wird sich selbst nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein klärt, indem sie den gemeinsamen Ursprung der beiden komplementären Gestalten des Geistes aus jenem Schub der Achsenzeit begreift.«⁴

Damit stellt sich Habermas einerseits in die Tradition Hegels, insofern er dessen Auffassung teilt, »dass die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören.«⁵ Andererseits grenzt er sich jedoch auch von Hegel ab, indem er dessen These verwirft, Religion sei der Philosophie *untergeordnet*, weil sie lediglich die Gestalt eines »vorstellenden Denkens« habe und nicht die Form des Begriffs erreiche.⁶ Dagegen sieht Habermas das Verhältnis von Religion und Philosophie als das einer »Koexistenz«, bei der »Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen«⁷ kann. Wenn Philosophie daher den Vernunftgehalt religiöser Traditionen bewahren will, um ihn auch in den säkularisierten Lebenszusammenhängen moderner Gesellschaften zur Geltung bringen zu können, muss sie Religionen gegenüber »lernbereit«⁸ bleiben. Und dazu bedarf es eben der Übersetzung von semantischen Potentialen der Religion in die Sprache der Philosophie, um sie so auch nicht religiösen Bürgern zugänglich zu machen.⁹

⁴ Habermas, *Bewußtsein* (Anm. 2), 29.

⁵ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005, 12f.

⁶ Vgl. Habermas, *Bewußtsein* (Anm. 2), 29.

⁷ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 1988, 60.

⁸ Habermas, *Naturalismus* (Anm. 5), 149.

⁹ Das ist dann auch in anderer Hinsicht bedeutsam, nämlich bezüglich der Pluralismusfähigkeit von Religionen mit ihren je spezifischen Wahrheits-

Im Folgenden sollen Voraussetzungen und Möglichkeiten wie auch Grenzen eines solchen Übersetzungsprogramms aus theologischer Perspektive auszuloten versucht werden. Dazu ist zunächst das Verhältnis von Glauben und Wissen zu bedenken.

2. Das Verhältnis von Glauben und Wissen

Ein mit einer bestimmten Religion verbundener Vernunftgehalt erschließt sich zunächst einmal im religiösen Vollzug, also unter Glaubensprämissen. Diese werden in weltanschaulich pluralistischen, säkularisierten Gesellschaften jedoch nicht von allen geteilt. In der gesellschaftlichen Öffentlichkeit kann nur das auf allgemeine Zustimmung rechnen, was auf Einsichten einer säkularen Vernunft beruht, d. h. einer Vernunft, die unabhängig ist von religiösen bzw. metaphysischen Voraussetzungen. Deshalb bleibt eine klare Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen unerlässlich; religiöse Überzeugungen können nicht Teil des gesellschaftlichen Wissensbestandes sein. Auch eine gegenüber Religionen lernbereite Philosophie in nachmetaphysischer Gestalt bleibt agnostisch. Das bedeutet für Habermas auch, dass sie sich »der rationalistischen Anmaßung (enthält), selber zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist.«¹⁰ Was Gläubige als den Vernunftgehalt ihrer Religion reklamieren, muss daher in einer begründenden Rede formuliert werden, so dass es nicht mehr den Status einer Glaubensgewissheit hat, sondern in jedermann zugängliche Geltungsansprüche transformiert ist, die dann auch öffentlich diskutiert und kritisiert werden können.

ansprüchen. Denn nur wenn diese Wahrheitsansprüche einen Vernunftgehalt implizieren und dieser auch außerhalb der jeweiligen Glaubensgemeinschaft erschlossen werden kann, lassen sie sich in ein rationales Verhältnis zu anderen Wahrheitsansprüchen setzen, seien diese religiöser oder nichtreligiöser Art. Insofern geht es bei dieser Thematik auch um die Zivilisierung von Religion.

¹⁰ Habermas, Naturalismus (Anm. 5), 149

Um diese Konzeptualisierung des Verhältnisses von Glauben und Wissen bei Habermas richtig zu verstehen, muss man sich klar machen: Sein Blick ist dabei auf Offenbarungsreligionen gerichtet, insbesondere auf die jüdisch-christliche Tradition. Das Verhältnis von Glauben und Wissen, so wie es sich für Habermas darstellt, geht von einem bestimmten Offenbarungsverständnis aus. Demnach stellt das, was Religionen als Offenbarungswahrheit ansehen, für eine nachmetaphysische Vernunft »eine kognitiv unannehmbare Zumutung«¹¹ dar. Es besteht also ein Bruch zwischen dem in einer säkularisierten Welt akzeptierten Wissen und religiösen Offenbarungswahrheiten. Und dieser »Riß zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen läßt sich nicht wieder kitten.«¹² Das besagt keineswegs, dass Habermas den Offenbarungsglauben verwirft oder bekämpft; denn damit würde er ja gerade die von ihm immer wieder betonten Grenzen einer nachmetaphysischen Vernunft überschreiten, so wie er es einem säkularistisch beschränkten Bewusstsein, etwa in Gestalt des Szientismus, vorwirft.¹³ Ein nachmetaphysisches Denken, so wie Habermas es versteht, stellt die Vernunftgestalt dar, die auf die Öffentlichkeit weltanschaulich pluralistischer, säkularisierter Gesellschaften zugeschnitten ist. Als solches grenzt es sich aber gerade von einem Säkularismus ab, insofern dieser ja selber weltanschauliche Züge hat.

Eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt die Bezugnahme auf eine Offenbarung also deshalb, weil diese der öffentlichen Vernunft in säkularisierten Gesellschaften unzugänglich bleiben muss. Es werden dabei eine spezifisch religiöse Gewissheit

¹¹ Habermas, *Naturalismus* (Anm. 5), 252.

¹² Habermas, *Bewußtsein* (Anm. 2), 28.

¹³ Das nachmetaphysische Denken im Sinne von Habermas grenzt sich somit nach zwei Seiten ab: »Unter agnostischen Prämissen enthält es sich einerseits des Urteils über religiöse Wahrheiten und besteht (in nicht-polemischer Absicht) auf einer strikten Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen. Auf der anderen Seite wendet es sich gegen eine szientistisch beschränkte Konzeption der Vernunft und den Ausschluss der religiösen Lehren aus der Genealogie der Vernunft« (Habermas, *Naturalismus* [Anm. 5], 147).

sowie ein Wissen beansprucht, für das die allgemeine Vernunft nicht aufzukommen vermag. Denn »religiös verwurzelte existentielle Überzeugungen entziehen sich durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung, denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d. h. weltliche ›Konzeptionen des Guten‹ aussetzen.«¹⁴ Deshalb vermag die nachmetaphysische philosophische Vernunft diesen »opaken Kern der religiösen Erfahrung« bestenfalls zu umkreisen¹⁵, nicht aber in einen Diskurs zu übersetzen, in dem »nur ›öffentliche‹ Gründe (zählen), also Gründe, die auch jenseits einer partikularen Glaubensgemeinschaft überzeugen können.«¹⁶ Daher kann ein nachmetaphysisches Denken Religion nur zu beerben versuchen, sich aber nicht affirmativ zu ihr verhalten. Es bedarf eben einer strikten Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen. »Sobald religiöse Motive *unter falschem Namen* in die Philosophie eindringen, verliert die Vernunft ihren Halt und gerät ins Schwärmen.«¹⁷

Auch die von Habermas angezielte Übersetzung semantischer Potentiale von Religion in eine philosophische Sprache kann und soll also den Bruch zwischen der öffentlichen Vernunft philosophischer Diskurse und Offenbarungswahrheiten nicht rückgängig machen. Solche Übersetzungsbemühungen vollziehen sich vielmehr vor dem Hintergrund dieses Bruches. Dabei wird man durchaus bezweifeln dürfen, ob der Begriff Übersetzung hier die gemeinte Sache tatsächlich trifft; er scheint vielmehr eher irreführend, denn es geht ja darum, dass kognitive Gehalte aus religiösen Traditionen von ihrem ursprünglichen religiösen Begründungszusammenhang entkoppelt und in einen anderen, nicht religiösen Begründungszusammenhang transferiert werden: »Als kognitiv in diesem Sinne zählen alle semantischen Gehalte, die sich in einen

¹⁴ Habermas, *Naturalismus* (Anm. 5), 135.

¹⁵ A. a. O., 150.

¹⁶ A. a. O., 255.

¹⁷ A. a. O., 252.

vom Sperrklinkeneffekt der Offenbarungswahrheiten entriegelten Diskurs übersetzen lassen.«¹⁸ Das erscheint jedoch eher als ein Prozess der Transformation oder, mit einem Grundbegriff der Hegelschen Dialektik gesagt, als ein Prozess der Aufhebung.¹⁹

Nun ist Habermas zweifellos zuzustimmen, dass es seit dem Spätmittelalter zu einem Bruch zwischen Vernunft und Offenbarung gekommen ist.²⁰ In gewisser Weise kann er sich sogar schon auf Thomas von Aquin berufen, insofern auch bei ihm davon ausgegangen wird, dass die Offenbarungsinhalte »über die menschliche Vernunft hinausgehen.«²¹ Allerdings zeigt sich bei Thomas dann doch auch das Bestreben, den Bruch zwischen Vernunft und Offenbarung gerade zu vermeiden, wenn das auch mit Mitteln geschieht, die heute als untauglich erscheinen.²² In diesem Bestreben ist die Intention wirksam, das antike Erbe des Christentums zu bewahren, wonach der christliche Glaube als eine *fides quaerens intellectum* verstanden werden will. Habermas scheint der Auffassung zu sein, dass diese Konzeption des Christentums heute, unter den Prämissen eines nachmetaphysischen Denkens nicht mehr aufrecht zu erhalten ist und deshalb der Bruch zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung unvermeidlich war und unüberwindbar bleibt.

Das wird besonders deutlich an der Reaktion von Habermas auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI.²³ Habermas

¹⁸ A. a. O., 255.

¹⁹ »Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks *aufheben* zu erinnern. Unter *aufheben* verstehen wir einmal soviel als *hinwegräumen*, *negieren*, und sagen demgemäß z. B., ein Gesetz, eine Einrichtung usw. seien *aufgehoben*. Weiter heißt dann aber auch *aufheben* soviel als *aufbewahren*, und wir sprechen in diesem Sinne davon, daß etwas wohl *aufgehoben* sei« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil [Werk 8], Frankfurt/Main 1986, § 96 Zusatz).

²⁰ Vgl. Markus Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br. 2009, 37–39.

²¹ Thomas von Aquin, *Summa theologica* I, 1,1 resp.

²² Vgl. Knapp, *Vernunft* (Anm. 20), 31–37.

²³ Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: ders., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*,

wirft diesem vor, dem modernen Selbstverständnis der nachmetaphysischen säkularen Vernunft nicht gerecht werden zu können, weil er die drei Enthellenisierungsschübe ausblendet, die für dieses moderne Vernunftverständnis wesentlich sind: den spätmittelalterlichen Nominalismus, der den Weg zur modernen Naturwissenschaft ebnet; die transzendente Wende Kants mit dem aus ihr entwickelten Autonomieverständnis, das für das moderne Verständnis von Recht und Demokratie konstitutiv bleibt; den Historismus, der für kulturelle Unterschiede sensibel macht.²⁴ Eben diese Enthellenisierungsschübe sieht Habermas aber als ursächlich an für den Bruch zwischen Glauben und Wissen, der auch das Konzept einer *fides quaerens intellectum* obsolet werden lässt. Weil der Papst aber daran festhält, vermag er auch »der ›gemeinsamen Vernunft‹ von Gläubigen, Ungläubigen und Andersgläubigen«²⁵ nicht gerecht zu werden, d. h. jener öffentlichen Vernunft, die in säkularisierten, weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften allein noch als Grundlage der (Selbst-)Verständigung dienen kann. Denn die Gestalt dieser öffentlichen Vernunft kann für Habermas nur noch eine nachmetaphysische sein.

Mit seiner Kritik ist Habermas auf jeden Fall insofern im Recht, als der Papst bei seiner Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Vernunft ja in der Tat von einem metaphysischen Vernunftbegriff ausgeht.²⁶ Zu streiten bleibt dann allerdings mit Habermas darüber, ob das Konzept einer *fides quaerens intellectum* an ein metaphysisches Vernunftverständnis gebunden bleibt, wie er anzunehmen scheint. Das würde bedeuten, dass der Kerngehalt des Offenbarungsglaubens einer nachmetaphysischen Vernunft abgrundtief

kommentiert von G. Schwan, A. Th. Khoury und K. Lehmann, Freiburg/Br. 2006, 11–32.

²⁴ Habermas, *Bewußtsein* (Anm. 2), 35f.

²⁵ A. a. O., 36.

²⁶ Das ist auch der Fall in der Enzyklika »*Fides et ratio*« von Papst Johannes Paul II. vom 14. September 1998, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135). Vgl. dazu: Markus Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg/Br. 2006, 58–66.

fremd bleiben muss. Die Differenz zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. führt somit zu der Frage, ob sich das Konzept vom Christentum als einer *fides quaerens intellectum* unter nachmetaphysischen Bedingungen erneuern und sich so auch im Hinblick auf die Vernunftgestalt einer säkularen Öffentlichkeit bewahren und zur Geltung bringen lässt.

Dazu wäre es auf jeden Fall erforderlich, die Vernunfthaftigkeit des christlichen Glaubensgrundes und des als Offenbarungswahrheit Geglaubten auch einem nachmetaphysischen Denken zu erschließen. Es muss also um die Frage gehen, ob sich dies in kognitiven Vermittlungen so einholen lässt, dass sein Vernunftanspruch auch da verstehbar und diskutierbar wird, wo die mit dem Glauben selbst verbundene Gewissheit²⁷ nicht gegeben ist. Je nach dem wird sich das Verhältnis von Religion und nachmetaphysischem Denken unterschiedlich darstellen.

3. Die anthropologische Dimension religiöser Vernunft unter nachmetaphysischen Prämissen

Der Hiatus, den Habermas zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft erkennt, verweist auf seinen Gewährsmann, dem er hier folgt: »Erst Kierkegaard konfrontiert das nachmetaphysische Denken mit der unüberbrückbaren Heterogenität eines Glaubens, der die anthropozentrische Sicht des innerweltlich ansetzenden philosophischen Denkens kompromisslos leugnet. Durch diese Herausforderung gewinnt die Philosophie erst ein ernstlich dialektisches Verhältnis zum Bereich der religiösen Erfahrung. Der Kern dieser Erfahrung entzieht sich dem säkularisierenden Zugriff der philosophischen Analyse auf ähnliche Weise, wie auch die ästhetische Erfahrung dem rationalisierenden Zugriff trotz.«²⁸ Habermas stellt sich also selbst in eine ganz bestimmte Traditionslinie, die von Kierkegaard insbesondere zur Dialekti-

²⁷ Vgl. dazu Knapp, Vernunft (Anm. 20), 132–135.

²⁸ Habermas, Naturalismus (Anm. 5), 251.

schen Theologie Karl Barths führt. Und hier werden ja in der Tat Anknüpfungspunkte in der Philosophie strikt abgelehnt; Hermeneutik bleibt ausgeschlossen, weil sie in den Augen solcher »Dialektiker« vom Ansatz her die Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung als des »ganz Anderen« verfehlt. So kann dann aber dem Offenbarungsglauben auch eine öffentliche Vernunftfähigkeit weder zugemutet noch zugetraut werden.

Das bleibt nun jedoch theologisch überaus problematisch. Richtig ist zwar, dass ein religiöser Offenbarungsglaube nicht aus Vernunfteseinsichten ableitbar ist; er gründet nicht in einem »innerweltlich ansetzenden« Denken, sondern beruht in der Tat auf einer bestimmten religiösen Erfahrung. Im Gefolge Kierkegaards lässt Habermas jedoch außer Acht, dass die religiöse Erfahrung sehr wohl einer hermeneutischen Reflexion unterzogen werden kann. Ja, sie muss sogar einer solchen Reflexion unterzogen werden, denn religiöser Glaube beinhaltet ja immer auch ein interpretatives Element, durch das die Erfahrung, auf die er sich beruft, in ihrer Bedeutsamkeit für die Glaubenden selbst erschlossen wird.²⁹

Die hermeneutische Reflexion, die dem interpretativen Element des Glaubens zugrunde liegt, ist auch Nichtglaubenden prinzipiell zugänglich. So kann dann aber der *Bedeutungsgehalt* der religiösen Erfahrung auch jemandem erschlossen werden, dem diese Erfahrung selbst fremd ist. Man muss also diese Erfahrung nicht selber gemacht haben, um ihre Interpretation, die sie in einer bestimmten religiösen Überzeugung erhält, verstehen zu können. Das ist nun aber deshalb möglich, weil dieser Bedeutungsgehalt einer religiösen Erfahrung ein *anthropologischer* Bedeutungsgehalt ist. Religiöse Überzeugungen beinhalten ein bestimmtes Verständnis des Menschseins, sie beziehen sich auf bestimmte anthropologische Sachverhalte, indem sie diese, etwa unter Berufung auf eine Offenbarung, neu verstehen und deuten.

Auf der Grundlage einer solchen hermeneutischen Erschließung des Bedeutungsgehaltes religiöser Erfahrung als eines anthropologischen Bedeutungsgehaltes wird nun aber auch dessen

²⁹ Vgl. dazu Knapp, Vernunft (Anm. 20), 346–351.

diskursive Erörterung möglich. Es lässt sich argumentativ prüfen, inwiefern die von einer Religion geltend gemachten anthropologischen Einsichten Überzeugungskraft besitzen und auch eine säkulare Vernunft sie weiterhin als bedeutsam anzusehen vermag. Wenn man also wie Habermas davon ausgeht, dass Religionen zur Geschichte der Vernunft gehören, so wird man das dahingehend zu präzisieren haben, dass es dabei im Kern um eine anthropologische Dimension der Vernunft geht.

Die Möglichkeit einer hermeneutischen Erschließung des Bedeutungsgehaltes religiöser Erfahrung wie auch dessen diskursive Erörterung stellen nun allerdings nicht die Grundlage der Zustimmung zu einem religiösen Glauben dar. Es kann ein Verstehenszugang eröffnet werden, aber damit ist die dem Glauben zugrunde liegende Erfahrung wie auch die in dieser Erfahrung gründende spezifische Glaubensgewissheit ja noch nicht gegeben. Aus der hermeneutischen Erschließung folgt also keineswegs ein Zustimmungszwang. Oder um es mit der drastischen Formulierung John Henry Newmans zu sagen: »Es ist ebenso sinnlos, die Menschen durch Beweisführung wie durch die Folter zum Glauben bringen zu wollen.«³⁰ Auch wenn sich für den Glauben gute Gründe anführen lassen – etwa seine Angemessenheit im Hinblick auf die anthropologische Grundsituation – und auch wenn sich zeigen lässt, dass der Glaube nicht in Widerspruch steht zu den Erkenntnissen der philosophischen oder der wissenschaftlichen Vernunft, so stellt das doch nicht das entscheidende Motiv einer Glaubenzustimmung dar. Hier geht es vielmehr in erster Linie um »innere Gründe«: »biographisch-lebensweltliche und situative ›Gründe‹, die die Entscheidung zum Glauben als die einzig angemessene Antwort auf das Geheimnis und die Verheißung wie auch auf die Zwiespältigkeit und Bedrohtheit menschlichen Lebens erscheinen lassen.«³¹ Bei der Glaubenzustimmung geht es demnach um unvertretbare existentielle Entscheidungen. Auch

³⁰ John Henry Newman, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxforder Universitätspredigten (Ausgewählte Werke VI), Mainz 1964, 55.

³¹ Jürgen Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg/Br. 2005³, 224.

wenn diese sich als nicht widervernünftig erweisen lassen, so sind sie eben doch im letzten auch nicht allein Resultat vernünftiger Abwägungen. Der Glaube schließt die Vernunft keineswegs aus, aber er ist nicht aus ihr ableitbar.

Will man den Zusammenhang zwischen der Glaubenzustimmung, der aus ihr resultierenden Glaubenseinstellung sowie der mit dieser verbundenen spezifischen Glaubensgewissheit noch etwas weiter aufklären, so muss die zugrunde liegende religiöse Erfahrung genauer in den Blick gefasst werden. Es geht dabei um die Erfahrung eines unbedingten Anerkannt- und Bejahtseins des Menschen. Der theologische Kern dessen, was als Offenbarungsgeschehen und Offenbarungswahrheit geglaubt wird, besteht in der Vermittlung eben dieser Erfahrung. Deshalb ist auch die entscheidende Motivierung der Glaubenzustimmung im Zuteilwerden dieser Erfahrung im Kontext der je eigenen Biographie und Lebenssituation eines Menschen zu sehen. Und schließlich erweist sich auch die mit dem Glauben verbundene Gewissheit als begründet in der Erfahrung dieses unbedingten Anerkannt- und Bejahtseins. Es ist dies keine unerschütterliche und unanfechtbare Gewissheit; es ist eine Gewissheit, die sich im Blick auf den Vollzug des eigenen Lebens einstellt und die sich daher auch in der weiteren Geschichte dieses unvertretbar gelebten Lebens immer wieder neu bewahrheiten und bewähren muss.³²

Offenbarung ermöglicht somit eine kommunikative Erfahrung und erweist sich selbst als ein kommunikatives Geschehen.³³ So verstanden setzt Offenbarung dann aber die Autonomie des Menschen zwingend voraus; das, was sie beinhaltet, appelliert an die Freiheit eines jeden Menschen und ist daher mit allen Arten von Zwang unvereinbar. Eine authentische Glaubenzustimmung und -einstellung bleibt nur als Akt menschlicher Freiheit möglich.

Dennoch betrachtet Habermas eine solche Berufung auf Offenbarung als eine kognitiv unannehmbare Zumutung für die Philoso-

³² Vgl. dazu Knapp, *Vernunft* (Anm. 20), 132–135.

³³ Vgl. a. a. O., 262–266; Max Seckler, *Der Begriff Offenbarung*, in: W. Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler (Hgg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Band 2, Tübingen/Basel 2000², 41–61, bes. 47f.

phie. Auch eine hermeneutische Erschließung des Offenbarungsglaubens, so wie sie bisher versucht worden ist, ändert daran zunächst einmal nichts; denn eine wesentliche Voraussetzung dieses hermeneutischen Vorgehens ist ja noch gar nicht thematisiert worden: Es kann nur dann als gehaltvoll und schlüssig gelten, wenn von einer positiven Antwort auf die Gottesfrage ausgegangen wird. Eben dies aber bleibt für ein nachmetaphysisches Denken unerschwinglich. Einer Philosophie unter nachmetaphysischen Prämissen entzieht sich das, was im Zentrum der traditionellen Metaphysik stand, bis hin zu einer in ihrem Bannkreis verbleibenden Metaphysikkritik à la Schopenhauer oder Nietzsche³⁴: die Thematisierung des Grundes und Ursprungs der Wirklichkeit im Ganzen, d. h., in einer religiösen Perspektive, des Göttlichen. Dies steht dem theoretischen Zugriff insofern nicht mehr offen, als man nicht mehr »davon ausgehen kann, daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wieder findet oder selbst der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht.«³⁵ Mit der Etablierung der modernen Wissenschaften haben sich die Form und das Verständnis dessen, was Vernunft beinhaltet, verändert. Als eine geschichtlich situierte Vernunft kann sie allgemeine Verbindlichkeit nur noch als eine rein prozedurale Rationalität erzeugen.

Unter diesen nachmetaphysischen Prämissen muss Habermas daher auch in der Gottesfrage konsequent agnostisch bleiben. Hier sieht er die Kluft zwischen Glauben und Wissen als definitiv unüberbrückbar an, und damit erscheint das Programm einer *fides quaerens intellectum* letztlich zum Scheitern verurteilt. Denn diese Kluft lässt sich nach Habermas auch nicht durch eine hermeneutische Erschließung der Offenbarungsbotschaft überwinden. So bekennt er seine Ratlosigkeit, wenn von theologischer Seite als Antwort auf die Frage nach der »Existenz« Gottes auf dessen Präsenz im Modus der Zuwendung und Verheißung verwiesen und für ein darauf gerichtetes Vertrauen argumentiert wird.³⁶ Eine sol-

³⁴ Vgl. dazu Herbert Schnädelbach, *Vernunft*, Stuttgart 2007, 111–116.

³⁵ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Anm. 7), 42. Vgl. dazu auch Knapp, *Christsein* (Anm. 26), 34–47.

³⁶ Vgl. Jürgen Habermas, *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*,

che existentielle Haltung vermag den Bruch zwischen Glauben und Wissen in der Gottesfrage nicht zu kitten; denn die Gründe, die für eine solche existentiell-religiöse Einstellung angeführt werden können, sind persönlich-subjektiver Art und besitzen daher nur innerhalb einer Glaubensgemeinschaft Überzeugungskraft, aber nicht jenseits davon, im Raum der öffentlichen Vernunft. Deshalb muss für eine nachmetaphysische Philosophie gelten: »Die Perspektiven, die *entweder* in Gott *oder* im Menschen zentriert sind, lassen sich nicht *ineinander* überführen.«³⁷

Dieser Entgegensetzung von Theozentrik und Anthropozentrik steht nun allerdings in der jüngeren Geschichte der Theologie deren sog. anthropologische Wende gegenüber »als eine ihrer wichtigsten denkgeschichtlichen Neuorientierungen«.³⁸ Im Raum der katholischen Theologie wird sie insbesondere durch Karl Rahner repräsentiert. Ihre *theologische* Begründung hat diese anthropologische Wende der Theologie für ihn in der zentralen christlichen Glaubensüberzeugung von der Menschwerdung Gottes. Dem lässt sich nach Rahner nur gerecht werden, wenn Theologie und Anthropologie gewissermaßen miteinander verschränkt sind. Daher weist er die Auffassung zurück, »man könne über Gott theologisch etwas aussagen, ohne damit auch schon über den Menschen etwas zu sagen und umgekehrt«.³⁹ Die theologische Gottesrede muss sich demnach selber auf dem Feld der Anthropologie bewegen, wie dann andererseits die Anthropologie auf einen theologischen Kerngehalt verwiesen ist. Der anthropologischen Wende in der Theologie liegt die These zugrunde, dass die »*Gottesfrage ... die tiefste Frage des Menschen nach sich selbst*«⁴⁰ ist.

in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hgg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 366–414, 404.

³⁷ Habermas, Naturalismus (Anm. 5), 252.

³⁸ Knut Wenzel, Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur, Freiburg/Br. 2008, 285.

³⁹ Karl Rahner, Theologie und Anthropologie, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 43–65, 43.

⁴⁰ Franz Gruber, Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes, Regensburg 2003, 27. Diese Verschränkung von Theo-

Das Verwiesensein des Menschen auf eine theologische Wirklichkeit muss nach Rahner nun aber *philosophisch* aufgewiesen werden. Denn nur wenn das möglich ist, kann der Anspruch des christlichen Glaubens begründet werden, etwas jeden Menschen Betreffendes zu beinhalten. Auch wenn man hier in der konkreten Durchführung Rahners transzendentelem Ansatz, wonach der Mensch in seinen (insbesondere geistigen) Lebensvollzügen auf einen unendlichen Horizont verwiesen ist, nicht folgt, so bleibt es doch für eine Theologie, die sich auf dem Boden der anthropologischen Wende bewegt, unerlässlich, einen *philosophischen* Begriff letztgültigen Sinnes zu erarbeiten, um mittels seiner die Verschränkung der theologischen Gottesrede mit der Anthropologie auch in außertheologischen Diskursen argumentativ vertreten zu können.

Und das erscheint auch unter nachmetaphysischen Prämissen möglich. Es lässt sich aufweisen⁴¹: Der philosophische Begriff eines letztgültigen Sinnes beinhaltet ein *unbedingtes* Anerkannt- und Bejahtsein des Menschen. Den Ansatzpunkt bei der Erarbeitung dieses Begriffs bilden Erkenntnisse der Sozial- und Entwicklungspsychologie, die zeigen, dass das symbiotische Verhältnis des Säuglings zur Mutter grundlegend bleibt für die Entwicklung eines Menschen zu einer eigenständigen und freien Person. In den unregelmäßig wiederkehrenden Fusionserlebnissen mit der Mutter erfährt der Säugling (wie auch immer kontrafaktisch) eine unbedingte Anerkennung und Geborgenheit. Dadurch werden sein Vertrauen in die eigenen Kräfte und Möglichkeiten sowie das Grundvertrauen in die Wirklichkeit begründet. Die darauf beruhende Entfaltung seiner Individualität ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass ein Mensch in seiner Einzigartigkeit sich in gesellschaftlichen Zusammenhängen als anerkannt und wertgeschätzt erfährt und dadurch seine eigene Selbstachtung und Selbstschätzung gestärkt werden.

Ein wirklich unbedingtes Anerkanntsein, auf das Menschen verwiesen sind als unhintergehbare Basis der Entwicklung ihrer

logie und Anthropologie entspricht im übrigen auch ganz der Lehre des 2. Vatikanischen Konzils, wie sie insbesondere in der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« formuliert ist (vgl. dort vor allem Nr. 22/1).

⁴¹ Vgl. Knapp, Christsein (Anm. 26), 190ff; ders., Vernunft (Anm. 20), 207f.

Individualität und Freiheit, erfordert nun aber die Bezugnahme auf eine Wirklichkeit, die selbst unbedingte ist. Denn nur ein Unbedingtes, das nicht selbst den innerweltlichen Bedingungsbeziehungen unterliegt, vermag das Versprechen unbedingter Anerkennung auch tatsächlich uneingeschränkt einzulösen. Damit wird nun aber der Gottesgedanke erreicht; denn in den Religionen wird ein solches Unbedingtes ja als Gottheit verehrt. Auf der anthropologischen Grundlage des Begriffs letztgültigen Sinnes als eines unbedingten Anerkannt- und Bejahtseins muss Gott dann als das je neue Ereignis unbedingter Anerkennung gedacht werden. Als solcher bleibt Gott aber unabdingbar unterschieden von der Wirklichkeit der Welt und des Menschen und somit ihnen gegenüber transzendent.

Im Blick auf die von Habermas konstatierte Kluft zwischen Glauben und Wissen bleibt der Status dieser Argumentation genau zu beachten. Der philosophische Begriff eines letztgültigen Sinnes hat lediglich einen kriteriologischen Charakter: Was ihm widerspricht, kann von der Vernunft nicht als letztgültiger Sinn akzeptiert werden. Der Begriff erlaubt es jedoch nicht, über das tatsächliche Gegebensein dieses letztgültigen Sinnes zu entscheiden. Das schließt auch den mit diesem Begriff verbundenen Verweis auf eine göttliche Wirklichkeit mit ein: Auch auf deren »Existenz« lässt sich von diesem Begriff her nicht schließen.

Der damit erreichte *Gottesbegriff* bleibt zweifellos seinem anthropologischen Bezugspunkt verhaftet. Im Anschluss an die kierkegaardsche Dialektik hat nach Habermas eine solche Verschränkung der Anthropologie mit dem Gottesbegriff die Inkonsistenz von Letzterem zur Folge.⁴² Aus der Perspektive einer anthropologisch gewendeten Theologie bleibt diese Verschränkung dagegen unerlässlich: Wenn Gott der letztgültige Sinn menschlichen Daseins ist, dann muss von Gott auch in anthropologischer Vermittlung gesprochen werden.

Damit handelt sich die Theologie allerdings die bekannten Einwände der Religionskritik ein. Doch sie ist diesen keineswegs

⁴² Vgl. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/Main 2002⁴, 24.

wehrlos ausgeliefert. So erweist sich ja die These Ludwig Feuerbachs, »daß der *wahre Sinn* der Theologie die Anthropologie ist,«⁴³ bei näherem Hinsehen als durchaus zwiespältig. Denn dieser These läßt sich ja sehr wohl auch theologisch ein guter Sinn abgewinnen – allerdings eben unter der Voraussetzung, dass hinzugefügt wird: Der wahre Sinn der Anthropologie ist in der Theologie zu suchen. Gott kann dabei dann aber nicht mehr wie bei Feuerbach identifiziert werden mit der höchsten Möglichkeit des Menschen selbst. Gott ist dann vielmehr zu verstehen als die Bedingung der Möglichkeit eines *neuen* Menschen, die dieser sich nicht selbst zu verschaffen vermag. So aber sind Gott und Mensch bleibend unterschieden.⁴⁴ Die Auseinandersetzung mit religionskritischen Einwänden wird damit zu einem argumentativ auszutragenden Streit um das angemessene Verständnis und die Möglichkeiten des Menschen.

Insofern Religion neue Horizonte und Möglichkeitsräume eröffnet, gehört unabdingbar eine Verheißungsdimension zu ihr. Sie läßt sich nicht verrechnen mit den jeweils bestehenden Sinnhorizonten, sie geht nicht auf in den etablierten Sinnsystemen und ihrer Vernunft. Wenn es in ihr um den *letztgültigen* Sinn eines unbedingten Anerkannt- und Bejahtseins geht, knüpft sie damit aber eben an das entsprechende Kindheitsversprechen an und verheißt dessen umfassende Einlösung. Damit sprengt sie die innerweltlichen Bedingungs-zusammenhänge. Aber – und das ist dann ja auch eine Form der Dialektik, aber eben keine Dialektik des Widerspruchs, sondern der Vermittlung – zugleich versteht sie die innerweltliche Wirklichkeit doch auch als Vorschein und Vorbereitung des Verheißenen, in Analogie zu dessen anthropologischem Bezugspunkt. Und so fordert denn Religion auch, das je eigene Leben ebenso wie die Welt, in der es geführt wird, im Lichte ihrer Verheißung zu gestalten.

Religiöser Glaube erweist sich somit als Grundlage eines Verstehensprozesses, in dem die Glaubenden sich selbst wie die Welt

⁴³ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1974, 23.

⁴⁴ Das ist formuliert im Anschluss an Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978³, 467.

im Ganzen in einem neuen Licht sehen lernen und infolge dessen die Ausrichtung ihres Lebens neu bestimmen. Die Entscheidung für einen authentischen Glauben ist daher immer auch eine Entscheidung für eine Lebensform, also mit Verhaltensweisen, -normen und Wertungen verbunden.⁴⁵ Darin vermittelt sich der Kerngehalt der religiösen Erfahrung, ein unbedingtes Anerkannt- und Bejahtsein lebenspraktisch in je konkrete innerweltliche Zusammenhänge hinein. Der Vernunftgehalt einer Religion muss sich daher auch in den von ihr begründeten Lebensformen zeigen.

Auch die Frage nach der »Existenz« Gottes lässt sich davon nicht isolieren. Sachgemäß kann sie vielmehr nur im Zusammenhang der Erörterung der Rationalität religiöser Lebensformen sowie der ihnen zugrunde liegenden religiösen Erfahrungen und Einsichten behandelt werden. Ja, man wird wohl sagen können: Unter nachmetaphysischen Prämissen muss die Frage nach der Existenz Gottes diese Gestalt annehmen. Es gibt kein Wissen von Gott unabhängig vom Glauben an seine Offenbarung und den daraus gewonnenen anthropologischen Einsichten. Denn Gott ist kein »Bestandteil der allgemein zugänglichen Erfahrungswelt, der in neutraler Beobachtung festgestellt werden könnte, sondern ... die Wirklichkeit des in das Dasein des Menschen inmitten der Welt des Gegebenen Grund, Richtung und Ziel hineinrufenden Willens, der nur aus seinem Anruf und nur im Sich-einlassen auf diesen Anruf als Wirklichkeit erfahren wird.«⁴⁶

4. Öffentliche Vernunft und religiöse Vernunft

Religion beinhaltet einen Vernunftanspruch; sie erschließt, wie zu zeigen versucht worden ist, eine anthropologische Dimension der Vernunft. Diese kann auch einer auf nachmetaphysischer Grundlage operierenden Vernunft verständlich gemacht werden und damit auch in der Öffentlichkeit weltanschaulich pluralistischer, säku-

⁴⁵ Vgl. Franz von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991, 133ff.

⁴⁶ Wilfried Joest, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*, Stuttgart 1974, 232.

larisierter Gesellschaften zur Geltung kommen. So gibt es also durchaus eine hermeneutische Brücke über die Kluft zwischen Glauben und Wissen, die seit dem Spätmittelalter aufgebrochen ist.

Doch die Brücke bringt die Kluft nicht zum Verschwinden, sie vermag diese nicht zu schließen. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen erscheint zwar poröser, als es eine an Kierkegaard orientierte Grenzziehung unterstellt. Aber die Kluft bleibt, sie lässt sich nicht aus der Welt schaffen. Das liegt daran, dass die im religiösen Glauben begründeten Einsichten an Prämissen gebunden sind, die von einer säkularen Vernunft nicht eingeholt werden können. Wenn der Glaube durch die Offenbarung die Erfahrung eines unbedingten Anerkannt- und Bejahtseins vermittelt sieht, so bleibt das an Voraussetzungen gebunden, die sich einem nachmetaphysischen Denken entziehen. Insbesondere gilt das für die Annahme einer Wirklichkeit, von der eine solche unbedingte Anerkennung auszugehen vermag.

Weil diese Kluft bestehen bleibt, sind auch den Bemühungen um eine Übersetzung des »semantischen Gehalts« von Religion in eine säkulare philosophische Sprache Grenzen gezogen. Eine Übersetzung ist möglich in dem Sinne, dass die im Glauben begründeten Einsichten für eine säkulare Vernunft verstehbar und in ihrer anthropologischen Relevanz erschlossen werden können. Nicht übersetzbar hingegen sind diese religiösen Gehalte in dem Sinne, dass sie von einer nachmetaphysischen Philosophie als philosophische Einsichten angeeignet werden könnten. Anders formuliert: Der semantische Gehalt der Religion kann in den passiven, aber nicht in den aktiven Wortschatz einer säkularen Vernunft eingehen.

Damit ist nun allerdings das Konzept einer *fides quaerens intellectum* keineswegs gescheitert. Denn es besagt ja nicht, dass die mit dem Glauben verbundenen Einsichten sich bruchlos und vollständig in reine Vernunfteinsichten überführen ließen. Gemeint ist vielmehr, dass die dem Glauben eigene Vernunfthaftigkeit auch Nichtglaubenden erschlossen werden kann. Es geht um den Anspruch des Glaubens, sich selbst in einem vernünftigen Denken auslegen zu können. Das Konzept einer *fides quaerens intellectum* meint also ein hermeneutisches Unternehmen, und das bleibt

eben auch angesichts der Kluft zwischen Glauben und Wissen möglich.

Aus der Perspektive der Religion zeigt sich jedoch in dem Tatbestand, dass sich religiöse Überzeugungen und Einsichten nicht bruchlos in ein philosophisches Denken transformieren lassen, auch ein spezifischer »Mehrwert«. Denn insofern der Kerngehalt des Offenbarungsglaubens in der Vermittlung der Erfahrung eines unbedingten Anerkannt- und Bejahtseins besteht, lässt sich das ja vom religiösen Vollzug nicht ablösen. Auch wenn der anthropologische Bedeutungsgehalt dieser Erfahrung auch außerhalb einer religiösen Glaubensgemeinschaft argumentativ entfaltet und begründet werden kann, so wird die Erfahrung als solche ja damit nicht eingeholt; an sie reicht eine hermeneutische Erschließung nicht heran. Die Erfahrung selber setzt das existentielle Engagement dessen voraus, der sie macht; sie ist nicht möglich in einer Außenperspektive.

Der »Mehrwert«, der mit einer solchen religiösen Erfahrung verbunden ist, besteht in einer spezifischen Art der Selbstbeziehung, die in dieser Erfahrung begründet ist. Es ist die Befähigung zu einer *uneingeschränkten Selbstannahme*.⁴⁷ Nur wer sich selbst unbedingt, d. h. unabhängig von irgendwelchen Leistungen oder Bedingungen, anerkannt weiß, kann sich auch selber so annehmen, wie er ist, also auch mit seinen problematischen und dunklen Seiten, und so das eigene Leben als ein im ganzen sinnvolles und gutes Leben begreifen und bejahen. Habermas verbindet diese Perspektive mit der Idee einer unversehrten Intersubjektivität, denn sie ermögliche nicht nur »eine zwanglose Verständigung der Individuen im Umgang miteinander«, sondern auch »die Identität eines sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums.«⁴⁸ Dabei erscheinen nun aber doch elementare Erfahrungen ausgeblendet, etwa die eigene Endlichkeit und das Unterworfensein unter den blinden Naturprozess, Erfahrungen des Scheiterns, der Selbstverfehlung oder schwerer Schuld. All dies

⁴⁷ Vgl. Knapp, Christsein (Anm. 26), 185f.

⁴⁸ Habermas, Nachmetaphysisches Denken (Anm. 7), 185.

kann das Selbstverhältnis eines Menschen so sehr beschädigen, dass er auch durch sein Eingebundensein in intersubjektive Verhältnisse wechselseitiger Verständigung und Anerkennung nicht mit sich selbst versöhnt wird.

Demgegenüber bewahrt Religion ein Potential, das auch die Aspekte mit umfasst, die einem zwanglosen Mit-sich-selbst-Verständigtsein entgegenstehen.⁴⁹ Da dieses Potential jedoch auf der religiösen Erfahrung unbedingter Anerkennung und Bejahung gründet, muss eine säkularisierte öffentliche Vernunft aufgrund ihrer Verpflichtung zu weltanschaulicher Neutralität es ausgrenzen. So unerlässlich dies angesichts des modernen weltanschaulichen Pluralismus scheint, so stellt sich dann doch die Frage, ob damit nicht auch zunehmend problematische Entwicklungen einhergehen, denen gegenüber eine säkularisierte Vernunft allzu oft sprachlos und hilflos bleibt. Hier wäre an die weithin beobachtbare Verdrängung von Krankheit, Alter und Tod ebenso zu denken wie an eine immer ausschließlichere Abhängigkeit des eigenen Anerkanntseins von Leistungsfähigkeit oder Kriterien der Ökonomie. In diesem Zusammenhang sind ja auch manche Bestrebungen zu sehen, in die genetische Ausstattung von Menschen einzugreifen; auch dabei stehen im Hintergrund wohl nicht selten entsprechende Kalküle angesichts prekär gewordener Anerkennungsverhältnisse. Bei all diesen Entwicklungen drohen scheinbar selbstverständliche kulturelle Errungenschaften schleichend entkernt zu werden und damit das Verständnis von Humanität zu erodieren.

Eine zentrale Frage in der Debatte um das Verhältnis von Religion und Moderne müsste daher sein, ob Religion in anthropologischer Perspektive nicht mehr an Vernunft enthält, als die öffentliche Vernunft in säkularisierten, weltanschaulich pluralen Gesellschaften zulassen darf. Wenn dem so ist, bleibt Religion mit ihrem Vernunftpotential ein Stachel im Fleisch dieser Vernunft. Sie insistiert darauf, dass die säkulare Vernunft nicht die ganze Vernunft ist, und

⁴⁹ In diesem Zusammenhang wäre auch das zu bedenken, was man als die neuzeitliche »Krise der Bejahung« diagnostiziert hat. Vgl. dazu insbesondere Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/Main 1994, 775–788.

fordert diese immer wieder dazu heraus, sich offen zu halten für andere Vernunftdimensionen, auch wenn sie in ihrer nachmetaphysischen Gestalt diese zunächst nur zu »umkreisen«, aber nicht in sich aufzunehmen vermag.