

diesen Themen bietet: Leo Kleden, *Integrity of Mission in the Light of the Gospel in Asia: The Narratives of Jesus in the Living Stories of Asia*, in: *Mission Studies* 24 (2007), 270.

<sup>24</sup> Rowan Williams, *Dostoevsky: Language, Faith, and Fiction*, London 2009, 10.

<sup>25</sup> Dalai Lama, *Das Herz aller Religionen ist eins. Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht*, Hamburg 1997, 194–195; vgl. auch: Thich Nhat Hanh, *Living Buddha, Living Christ*, London 1995.

<sup>26</sup> Edward Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2010, 179. Vgl. auch Jacob Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus*, Montreal 2007, 5.

<sup>27</sup> Zu einer Analyse von Mission und Macht im Anschluss an Michel Foucault im Kontext der Philippinen vgl. Agnes Brazal, *Mission and Power*, in: de Mey (Hg.), *The Mission to Proclaim*, aaO., 20–35.

<sup>28</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, *Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 180), Bonn 2007, 10 (Abs. 4).

<sup>29</sup> Shizuteru Ueda, *Jesus in Contemporary Zen*, in: Perry Schmidt-Leukel/Gerhard Köberlin (Hg.), *Buddhist Perceptions of Jesus*, St. Ottilien 2001, 56.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

# Zeugnisgeben oder wechselseitige Übersetzung?

## Religion und die Ansprüche der Vernunft

Maureen Junker-Kenny

Sind „öffentliche Theologie“ und „religiöses Zeugnisgeben“ zwei entgegengesetzte Ansätze, um aus Glaubensstraditionen heraus Positionen einzunehmen, die in der Zivilgesellschaft wahrgenommen werden? Und welche Konzeptionen des Öffentlichen gibt es zurzeit, innerhalb derer Religionen zur demokratischen Meinungs- und Willensbildung der Bürger beitragen können? Während andere Beiträge in diesem Heft „Zeugnisgeben“ als eine Kategorie der Theologie und der Begegnung zwischen den Religionen untersuchen, werde ich zunächst den zivilen Raum erkunden, innerhalb dessen die Religionen sprechen. Nach einem Vergleich zweier Ansätze der politischen Ethik, nämlich derer von John Rawls und Jürgen Habermas und ihrer philosophischen Kritiker (I.1 und I.2), werde ich mit einer theologischen Stellungnahme schließen (II).

## I. Zwei gegenwärtige philosophische Zugänge zur Religion im Raum der Öffentlichkeit

Der Ausdruck „Zeugnisgeben“ umfasst das persönliche und praktische Engagement von Gläubigen, Glaubensgemeinschaften und möglicherweise sogar von religiösen Institutionen und lässt ein satzhaftes und objektivistisches Verständnis von geoffenbarten Wahrheiten und Lehren hinter sich. So sollte man annehmen, dass die Personen, welche sich dafür einsetzen, ihre Glaubensüberzeugungen anderen mitzuteilen, daran interessiert sind, wie dieses Zeugnisgeben von religiösen und nichtreligiösen Mitbürgern aufgenommen wird. Welche Erwartungen und Befürchtungen haben beide Gruppen, wenn sie auf die Bereitschaft (anderer) religiöser Menschen treffen, Zeugnis abzulegen? Hier kommen unterschiedliche kulturelle Diagnosen und Verstehensweisen der Beziehung zwischen Weltanschauungen, der säkularen Gesellschaft und staatlichen Einrichtungen, der Legitimation von Demokratie, der Genealogie der Vernunft und deren Anforderungen an jeden Staatsbürger ins Spiel. Die zwei säkularen Autoren, die ich behandeln werde, argumentieren auf der Grundlage einer neukantianischen prozeduralen Position, doch sie weichen auffallend in ihrer jeweiligen Sichtweise einer Philosophie a) der demokratischen Öffentlichkeit und b) der Religion voneinander ab.

### 1. Umfassende Lehren in politische Konzepte der Gerechtigkeit übersetzen (John Rawls)

In seinem Werk *Politischer Liberalismus* aus dem Jahr 1993, d.h. mehr als zwei Jahrzehnte nach *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, hat John Rawls ein Übersetzungsprojekt für alle religiösen und metaphysischen Weltanschauungen entworfen. Angesichts des strukturellen Faktors des Pluralismus hat eine politische Philosophie Wege aufzuzeigen, wie eine gerechte und demokratische Gesellschaft stabil gehalten werden kann.

#### a) Philosophie als ein Ensemble umfassender Lehren

Eine erste bedeutsame Theorieentscheidung besteht darin, auch philosophische Ansätze – zum Beispiel Kant, den Utilitarismus usw. – als „umfassende Lehren“ zu klassifizieren. Folglich könnte man sagen, dass Beiträge von jedem Hintergrund her, mit einem Glaubensengagement oder ohne ein solches, zu dem zählen, was die Autoren dieser Ausgabe von CONCILIUM als „Zeugnisgeben“ bezeichnen. Lösungen werden nicht von der Diskussion zwischen philosophischen Richtungen erwartet, sie werden vielmehr auf einer anderen, neutralen Ebene gesichtet, in die alle Zeitgenossen, ob nun religiös oder säkular, übersetzen müssen. Rawls' Sichtweise könnte man in dem Sinne zusammenfassen, dass er sich eine kulturalistische Haltung gegenüber der Philosophie zu eigen macht. Er erwartet von ihr keinerlei Klärung oder Vermittlung, da sie in einander unversöhnlich gegenüberstehende Schulen aufgespalten ist. Auch das „Säkulare“ selbst wird als Weltanschauung betrachtet, die nicht verallgemeinert werden kann und inner-

halb der Grenzen des Vernünftigen gehalten werden muss. Wie jede andere Einstellung hat es seine grundlegende Perspektive in eine „politische Konzeption“ der Gerechtigkeit zu verwandeln, die sich dadurch als „politisch“ auszeichnet, dass sie die „politischen Werte“ der „Gleichheit“ und „Freiheit“ mit einbezieht. Das Gegenstück zu einer religiösen Reflexion ist deshalb nicht die Philosophie als Untersuchung eines allgemeinen Bewusstseins von der Wahrheit. Sein Begriff einer öffentlichen Vernunft erfordert es, dass sich jede Lehre – zum Beispiel der Utilitarismus von John Stuart Mill oder „eine besondere Beachtung der Armen wie in der katholischen Soziallehre“ – in eine „politische Konzeption“ verwandelt, wie etwa das „Differenzprinzip“.<sup>1</sup> Ihre Normen können ohne die umfassenden Lehren verstanden werden, aus denen sie hervorgingen, ja sie „ersetzen“ in Wahrheit den religiösen Ursprung: „Ich schlage vor, im öffentlichen Vernunftgebrauch umfassende Lehren der Wahrheit oder des Rechten durch eine Idee des politisch Vernünftigen zu ersetzen, die sich an Bürger als Bürger wendet.“<sup>2</sup>

Bevor ich die Vision eines demokratischen Lebens behandle, welches dieser Auffassung von Übersetzung entspricht, möchte ich zwei Einwände festhalten. Ich beginne mit der Philosophin Herta Nagl-Docekal. Sie macht deutlich: „Indem Rawls unter den Begriff ‚reasonable comprehensive doctrines‘ auch die Philosophie subsumiert, suggeriert er, dass zwischen den unterschiedlichen Denkansätzen Differenzen bestehen, die nur konstatiert, nicht aber überwunden werden können.“<sup>3</sup> Man muss gar nicht erst in die Auseinandersetzung eintreten, um sich durch den Austausch von Gründen im Bemühen um Rechtfertigung zu engagieren, da jede Position scheinbar nur ihre eigene Sichtweise zum Ausdruck bringen kann. Doch gleichzeitig hält es Rawls für möglich, dass die beiden entscheidenden Kriterien, nämlich Freiheit und Gleichheit, von konkurrierenden Weltanschauungen aus inneren Gründen übernommen werden können – trotz des Widerstreits zwischen „umfassend“ und „öffentlich“, der nur schwer erkennen lässt, wie diese beiden Pole miteinander verbunden werden können. Zumindest können sie sich hier überschneiden, auch wenn sie einander nicht verstehen können und es auch kein irgendwie geartetes allgemeines Wahrheitsbewusstsein gibt, auf das sie sich beziehen könnten. Nagl-Docekal hebt den Gegensatz zwischen den beiden Annahmen hervor, einerseits nicht kommunizieren zu können, andererseits aber aus inneren Gründen in der Lage zu sein,

*Maureen Junker-Kenny ist außerordentliche Professorin der Theologie am Trinity College in Dublin. Sie unterrichtet dort Theologische Ethik an der „School of Religions and Theology“. Sie hat katholische Theologie, englische Literatur und Philosophie in Tübingen, Dublin und Münster studiert. 1996–2008 war sie Mitherausgeberin von CONCILIUM. Zu ihren Forschungsinteressen gehören die Grundlagen der Ethik, angewandte Ethik, Religion und öffentliche Vernunft sowie die Rolle des Monotheismus bei der Herausbildung der europäischen Werte. Veröffentlichungen u.a.: Das Urbild des Gottesbewusstseins (1990); Argumentationsethik und christliches Handeln (1998); Designing Life? Genetics, Procreation, and Ethics (1999); Habermas and Theology (2011). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Die vorpolitischen Grundlagen des Staates“ in Heft 1/2006. Anschrift: School of Religions and Theology, Trinity College, Dublin 2, Irland. E-Mail: mjunker@tcd.ie.*

Schnittmengen zu bilden.<sup>4</sup> Wodurch wird Letzteres ermöglicht? Auf die Beobachtung, dass hier eine Prämisse wirksam ist, über die man sich keine Rechenschaft gibt, werden wir im Abschnitt c) und im Teil II zurückkommen, wo eher religiöse als philosophische Weltanschauungen untersucht werden.

Habermas' Einwand lautet: Die Wahrheitsfrage zugunsten des friedlichen Pluralismus hintanzustellen ist ein zu hoher Preis. Wie bescheiden die Rolle der Philosophie in seinen Augen nach dem „linguistic turn“ und der wissenschaftlichen Ausdifferenzierung der Vernunft auch ist (vom „Platzanweiser“ zum „Platzhalter“ für universale Fragen in den Wissenschaften und vom „Richter“ zum „Übersetzer“ zwischen Expertenkulturen und der Lebenswelt): Ihre zentrale Funktion, Gründe zu liefern und kritisch zu prüfen, kann nicht aufgegeben werden.<sup>5</sup> In ihrer Suche nach Wahrheiten, die durch allgemeine Vernunftgründe gestützt werden können, bleibt sie ein Widerpart für die Religionen in ihrer Partikularität.

#### *b) Hintergrundkulturen, nichtöffentliche und öffentliche Vernunft innerhalb der demokratischen Gesellschaft*

Rawls nimmt drei unterschiedliche Ebenen in den Blick: gewählte Parlamentsabgeordnete und ernannte Mitglieder des Obersten Gerichtshofs, „die weite Auffassung von der öffentlichen politischen Kultur“ und Hintergrundkulturen, wo sich jede Weltanschauung in internen Debatten engagiert. Doch die zentrale Aufgabe der Übersetzung wird nicht in dem Sinne spezifiziert, dass sie den Kontakt zu anderen Weltanschauungen mit einbezieht. Jede von ihnen bezieht sich scheinbar für sich genommen auf die öffentliche Vernunft. Rawls prägt sogar einen eigenen Ausdruck für Annahmen zu Positionen der anderen, nämlich „Vermutungen“ („conjectures“). Es gibt hier kein Bemühen, zweisprachig zu werden oder sich in einer anderen Kultur bzw. Religion zu alphabetisieren. Wie Rawls ein Argument aus dem Binnenraum einer religiösen Tradition wahrnimmt, welches die eigenen Mitglieder überzeugen könnte, die Forderungen zu akzeptieren, ihre „umfassenden Lehren“ in „vernünftige politische Konzeptionen der Gerechtigkeit“ zu verwandeln, kommt in folgender Zeile zum Ausdruck: „[...] dass dies die Grenzen seien, die Gott unserer Freiheit setzt“<sup>6</sup>. Er gesteht ein: „In diesem Fall argumentieren wir auf der Basis dessen, was wir für die religiösen oder philosophischen Grundlehren anderer Leute halten, und versuchen ihnen zu zeigen, dass unangesehen dessen, was sie selber denken mögen, es für sie möglich ist, eine vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeption zu bejahen.“<sup>7</sup> Doch das „Argumentieren auf der Grundlage von Vermutung“ selbst spricht weder für das Verlangen noch für die Erfahrung, solche Hypothesen im Dialog mit den Bürgern oder Kollegen zu überprüfen. Möglicherweise ist deren Gottesbild gar nicht das eines Verbote erlassenden Herrschers, der Grenzen setzt, und möglicherweise sind Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit als Leitbegriffe ihrer politischen Konzeptionen auf einer tieferen und radikaleren Ebene verankert als die, welche „politische Werte“ bieten können. Eine tiefere Ebene meint hier zum Beispiel, nach dem Bild der Freiheit Gottes geschaffen zu sein, der jeden einzelnen Menschen dazu aufruft, in

gegenseitiger Unterstützung und Zusammenarbeit Gottes Reich entstehen zu lassen. Die dem entgegenstehende hier wirksame Voraussetzung „unangesehen dessen, was sie selber denken mögen“ steht ebenfalls im Widerspruch zu Rawls' eigener Erwartung, dass sich Religionen aus ihrer inneren Logik heraus auf die politischen Werte von Gleichheit und Freiheit beziehen können. Insgesamt wird den Gemeinschaften, die diese „Hintergrundkultur“ bilden, nicht zugetraut, über entscheidende Ressourcen zu verfügen, welche nicht auch bereits der öffentlichen Vernunft eignen.

Eine zweite Beobachtung stellt fest, dass sich die Erwartungen des betreffenden Gemeinwesens in der Erhaltung der bestehenden demokratischen Gesellschaft erschöpfen. Es gibt nichts jenseits des Ziels, ein Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, welches die sich zueinander in Spannung befindlichen Positionen innerhalb eines demokratischen Rahmens stabilisieren. Der Philosoph Walter Schweidler macht den Unterschied zwischen dem von John Rawls vorgeschlagenem Modell und Habermas' jüngstem Vorschlag deutlich, die Legitimität des modernen Rechtsstaates mit dessen Engagement für das Prinzip der Menschenwürde zu begründen, was seinerseits wiederum einer gattungsethischen Grundlegung bedarf. Nach Schweidlers Analyse begreift Rawls in seinem Buch *Politischer Liberalismus* den Unterschied zwischen einer neutralen Instanz, die Weltanschauungen betrachtet, und einem ethischen Engagement mithilfe der Dichotomie zwischen „umfassenden Lehren“ und „öffentlichen Konzeptionen“ des Gerechten, durch welche sich die Bürger dem ethischen Anspruch unterwerfen, welchen die Bedingungen der Erhaltung des demokratischen Staates an sie stellen. Was Schweidler an diesem Modell ablehnt, ist die Tatsache, dass darin das letzte Ziel, für das sich die Bürger ethisch engagieren sollen, die Erhaltung und Stabilität genau jener Ordnung ist, die der Legitimation bedarf. Sein Urteil lautet: „Hier wird die Überführung von Legitimations- in Akzeptanzbedingungen zum ethischen Programm gemacht.“<sup>8</sup> Die Unterscheidung zwischen der normativen Frage der Gültigkeit und der faktischen Akzeptanz ist hier erloschen. Bürger „engagieren“ sich für die Stabilität ihres Gemeinwesens, doch für nichts darüber hinaus, das den Staat rechtfertigen würde, wie etwa den Schutz der Menschenwürde. Für Habermas geschieht dies mittels praktischer Diskurse, in denen Normen für eine Politik erprobt und gerechtfertigt werden. In Rawls' Modell wirkt sich das Fehlen von Zielen über ein gleiches Maß an individueller Freiheit hinaus, der das staatliche Gesetz dienen soll - wie zum Beispiel gegenseitige oder wenigstens asymmetrische Anerkennung -, auf die verschiedenen Weltanschauungen aus: Sie werden zu den einzigen Trägern weiterreichender Orientierung. Doch Schweidler betont, dass eine Gefahr darin liegt, ein stärker forderndes Engagement auf Gemeinschaften besonderen Charakters zu verschieben, anstatt es dem Staat anheimzustellen. Die Strategie, Prinzipien der Würde und des Rechts des Menschen in eine weltanschauliche, insbesondere religiös aufgeladene Ecke zu verweisen, wird weder diesen Prinzipien noch der normativen Rechtfertigung des Staates gerecht. Schweidler versteht die Begründung des Letzteren folgendermaßen: „Die Reflexion über das Menschsein zwischen Norm- und Nutzenkultur

ist wesentlich eine Besinnung auf die ethischen Souveränitätsbedingungen moderner Staatlichkeit.“<sup>9</sup>

*c) Religion aus der Perspektive öffentlicher Vernunft*

Die Priorität, die Bedingungen für die Erhaltung des demokratischen Staates zu sichern, bestimmt selbst die Wahrnehmung der Weltanschauungen. Der Ausdruck „umfassende Lehren“, den Rawls geprägt hat, birgt seine eigenen Implikationen in sich. Als „Lehren“ haben sie einen kognitiven Gehalt, und als „umfassende“ bieten sie eine alles einbeziehende, totalisierende Sichtweise an. Sie müssen auf eine weitere Perspektive hin geöffnet werden. Ihre miteinander konkurrierenden Deutungen werden eher als etwas betrachtet, was es einzugrenzen gilt, und nicht so sehr als bereichernde, ja sogar in fruchtbarer Weise herausfordernde Ressourcen. Sie als „umfassend“ zu qualifizieren, erweckt den Anschein, als wären sie in sich geschlossen und daher eher spaltend als vereinigend. Man überlässt ihnen ihr Spielfeld innerhalb der Hintergrundkultur, aber man verlangt von ihnen eine Übersetzungsleistung, um die nächste Ebene zu erreichen. In der überarbeiteten Fassung des Kapitels „Die Idee der öffentlichen Vernunft“ vom Jahr 1997 wird diese zivilgesellschaftliche Ebene, die der Gesetzgebung durch die verschiedenen Parlamente und Gerichtshöfe vorgelagert ist, die „weite Auffassung von der öffentlichen politischen Kultur“ genannt. Doch hier üben die Protagonisten - Universitäten, Glaubensgemeinschaften, berufliche Vereinigungen - lediglich einen „nicht-öffentlichen Vernunftgebrauch“ aus. In der Überarbeitung von 1997 wird ein „Vorbehalt“ festgelegt, unter dem religiöse Gruppen ihre Beiträge zum öffentlichen Leben in ihrer eigenen internen Glaubenssprache formulieren können: „vorausgesetzt, dass in gebührender Zeit [...] angemessene politische Gründe vorgebracht werden“<sup>10</sup>. Habermas stellt auch die überarbeitete Fassung in Frage, und zwar im Sinne der Integrität der Gläubigen, denen diese Forderung, selbst wenn deren zeitlicher Rahmen nicht näher bestimmt wird, eine restriktive und unfaire Zugangsbedingung zum öffentlichen Raum auferlegt.

Zwischen den Befürchtungen - dass extremistische und doktrinäre Spielarten der Religion den Frieden der Demokratie stören - und den Hoffnungen - dass den Religionen die inhärente Fähigkeit eignet und sie ein eigenes Interesse daran haben, zu übersetzen, um Einfluss auf die Gestaltung der Politik zu bekommen - bleibt die Frage, ob die Dichotomie zwischen „(öffentlicher) Vernunft“ und „umfassenden Lehren“ nicht eine viel fundamentalere Verbindung zwischen beiden verdunkelt. Das zugrundeliegende Konzept der menschlichen Fähigkeit zur Vernunft wird nicht explizit gemacht. Rawls präsentiert lediglich eine Spielart davon, die auf die Erfordernisse der Stabilität eines gerechten und demokratischen Staates zurechtgestutzt ist.

## 2. Auf der Suche nach Verbündeten, um das Projekt der Moderne von deren Pathologien zu befreien: Religiöse Ressourcen der Motivation und Kritik (Jürgen Habermas)

Bevor ich den jüngsten Appell Habermas' diskutiere, dass religiöse und säkularisierte Mitbürger miteinander daran arbeiten sollen, von den Religionen herkommende Einsichten zu übersetzen, werde ich kurz einige der wichtigeren Unterschiede zu Rawls zusammenfassen, was die Aufgaben der Philosophie, die Demokratie und die Moderne betrifft, die zur neuen Aufmerksamkeit des Diskursethikers für die Religion beitragen. Für ihn ist die Moderne nicht nur durch Pluralismus und die Forderung nach gerechten Strukturen gekennzeichnet, sie ist vielmehr ein normatives Projekt, dessen Genealogie religiöse Quellen mitumfasst.<sup>11</sup>

Dass Habermas die Philosophie auf eine Linie mit dem fehlbaren Status der Einzelwissenschaften gestellt hat, hat ihm die Kritik von Philosophen und Theologen eingetragen. Doch er hat differenzierte Analysen erarbeitet, so zum Beispiel zur Beziehung zwischen Theorie und Praxis und zur veränderten Stellung der Philosophie innerhalb einer wissenschaftlich geprägten Kultur. In ihrer Funktion als Übersetzerin zwischen den Expertenkulturen und der Lebenswelt kann sie strukturierte Dialoge beispielsweise zwischen den Biowissenschaften und historisch erworbenen Formen des Selbstverständnisses initiieren. Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft entfaltet die Praxis als kommunikatives Handeln und als Diskurs im öffentlichen Raum. Seine unzweideutige Anerkennung der Fähigkeit zur Moralität als Engagement jenseits des Eigeninteresses für das, was gut für alle ist, bildet einen Gegensatz zur Ambivalenz der zweifachen Untermauerung von Rawls' Theorie: durch einen Vertrag, der auf der vom Eigeninteresse geleiteten rationalen Wahl beruht, und durch die Betrachtung von Überzeugungen hinsichtlich der Gerechtigkeit, wie sie in der Lebenswelt existieren. Habermas betrachtet philosophische Ansätze nicht als „umfassende Lehren“, was sie alle zu partikulären Auffassungen macht, die nicht miteinander ins Gespräch treten können. Er sieht sie vielmehr als unterschiedliche Vorschläge auf einer gemeinsamen Suche nach Wahrheit an, und der Diskurs ist die Art und Weise, wie man zu einem Konsens gelangt. Die öffentliche Vernunft wird nicht von vornherein durch „politische Werte“ beschränkt, sondern soll eher von den an der Zivilgesellschaft Beteiligten herausgearbeitet und angeeignet als den demokratischen Institutionen überlassen werden. Kirchen sind ebenso wie Universitäten keine Orte „nicht-öffentlicher Vernunft“, sondern Interpretationsgemeinschaften. Sie leisten einen Beitrag zur öffentlichen Meinung und Willensbildung in „Wertekonflikten“ in pluralistischen Gesellschaften. In ihnen ist „die Argumentationslage so unübersichtlich, dass keineswegs von vornherein ausgemacht ist, welche Partei sich auf die richtigen moralischen Intuitionen berufen kann“<sup>12</sup>. Dies eröffnet die vielversprechende Aussicht auf den öffentlichen Raum als Forum, in denen Formen des ethischen Selbstverständnisses zusammen mit moralischen Normen herausgearbeitet werden. Traditionen sollen sich darin engagieren und

voneinander lernen. Demokratische Übereinkunft ist etwas anderes als die niedrigste Ebene des liberalen Konsenses, und das Ergebnis kann auf der Grundlage einer praktischen Vernunft unterstützt werden, die allen zugänglich ist.

Von diesem normativen Verständnis der Moderne her, die vom Prinzip der Selbstbestimmung und der gegenseitigen Anerkennung geprägt ist, wird das semantische und pragmatische Potenzial der Religion als eine Ressource gegen die Pathologien einer selbstobjektivierenden und sich selbst instrumentalisierenden Kapitulation vor dem Naturalismus und dem Wirtschaftsliberalismus betrachtet. Der Höherbewertung individueller Rechte müssen „Mentalitäten der Solidarität“ entgegengesetzt werden. Habermas beharrt darauf, dass Religion nicht von vornherein irrational ist und dass die Gläubigen ein Recht auf ihre besondere Identität haben. Religiöse Einwände gegen neue Entwicklungen werden als Frühwarnsystem ernst genommen, und ihnen wird ein „aufschiebendes Veto“ zugestanden. Doch trotz dieser Hinwendung zu den Religionen nicht wegen ihres funktionalen Werts, sondern aufgrund von Inhalten, die nur sie bereitstellen können, wird eine Dichotomie zwischen ihnen und der Vernunft dadurch hergestellt, dass sie als „opak“ und „dogmatisch eingekapselt“ beschrieben werden. Ihr Status „diskursiver Exterritorialität“<sup>13</sup> ist Teil des Arguments gegen Rawls' Vorbehalt.

Wie haben Theologen auf das Plädoyer zugunsten der Integrität der Gläubigen reagiert, dessen Grundlage eine Auffassung von Religion nicht als „umfassender Lehre“, sondern als dem „Anderen“ der Vernunft ist?

## II. Theologische Stellungnahmen

So sehr man der Ansicht Habermas' von der Empfindsamkeit der Religion für gesellschaftliche Pathologien Wertschätzung entgegengebracht hat, so wenig überzeugend fanden Theologen seine Verteidigung des Rechtes der Gläubigen, nicht „in gebührender Zeit“ zu übersetzen. Es ist nichts von außen Aufgezwungenes, sondern das innere Bestreben des Glaubens selbst, an das Licht der Vernunft Anschluss zu finden, mit dem begabt die Menschen geschaffen wurden. Interpretation, Rechtfertigung und Übersetzung in neue Bereiche begleiten das Glaubenszeugnis als eine fortwährende Aufgabe. Die Identität dieses Glaubens ist keine Angelegenheit eines schlichten Bekenntnisses, sondern des Bemühens um Argumente und der Diskussion. Knut Wenzel betont, dass „die ‚Identität‘ dieser religiösen Überlieferungen gewissermaßen nicht von dem anhaltenden Streit um die adäquate Formulierung dieser Identität abstrahiert werden kann“<sup>14</sup>.

Anstatt Fideisten und Integralisten zu bestärken, sollten lieber die Errungenschaften der Theologie, sich auf die autonome Vernunft einzulassen, weiter entwickelt werden. Gesche Linde betont, dass „Übersetzung seit jeher die genuine Arbeit der Theologie gewesen [ist ...]. Das lässt - wer hätte das gedacht - die Theologie gewissermaßen zur Avantgarde der von Habermas entworfenen postsäkularen Gesellschaft werden.“<sup>15</sup>

Im Lichte dieses Erbes eines Glaubens, der sein eigenes Verständnis durch eine

philosophisch vermittelte Theologie sucht, wurden gegenüber den Vorschlägen Habermas' zwei kritische Beobachtungen gemacht. Eine betrifft die Diskrepanz zwischen der Aufgabe und den spezifischen Eigenschaften, die der Religion zuerkannt werden, nämlich übersetzbar zu sein, obwohl sie opak ist.<sup>16</sup> Die andere bezieht sich darauf, dass er der Theologie für die Aufgabe der Rechtfertigung von Religion nicht die ausreichenden Mittel zugesteht, was im Zeitalter der erneuten naturalistischen Kritik der Religion kein geringes Problem darstellt. Seine Beschränkung der Philosophie auf „postmetaphysisches Denken“ erfuhr ebenso viel philosophische wie theologische Kritik.<sup>17</sup> Dessen Grenzen verhindern Untersuchungen des gemeinsamen genealogischen Ursprungs von Religion und Vernunft und die Entfaltung eines philosophischen Gottesbegriffs. Von dieser Basis aus könnte die Frage, die sowohl Rawls als auch Habermas unbeantwortet lässt, durch eine transzendente anthropologische Analyse dessen in Angriff genommen werden, auf welcher Grundlage Religion und (öffentliche) Vernunft für gegenseitige Übersetzung offen sind.

Die Anforderungen der Vernunft bewahren die Religion (ebenso wie die Wissenschaft) davor, in den Fundamentalismus abzugleiten. In den vergangenen Jahrzehnten hat Habermas gegen das Wiederaufleben Nietzsches und des Naturalismus sowie die Erneuerung konventionalistischer Ansätze in der Ethik und einen am Status quo orientierten Liberalismus für eine „nicht-defätistische Vernunft“ plädiert und sich für die kommunikative Vernunft als den Standard der Kritik stark gemacht. Die Theologie und die Ethik haben auch seinen Bemühungen ihre Chance zu verdanken, sich auf das Paradigma der freien und selbstbestimmten Anerkennung zu berufen, um die christliche Heilsbotschaft zu vermitteln. Diese Botschaft ist nicht opak, doch sie unterscheidet sich insofern von der menschlichen Vernunft, als sie als eine Wahrheit gegeben ist, die rekonstruiert, jedoch nicht von der Vernunft selbst erzeugt werden kann. Aufgrund ihres Ursprungs in Gottes Selbstoffenbarung bleibt sie ein Angebot, für das die Vernunft empfänglich sein kann. Die christliche öffentliche Theologie wird nicht so sehr betonen, wie sperrig dieses Erbe sich dem zeitgenössischen Denken darbietet, sondern es rechtfertigen und übersetzen, indem sie den einladenden Charakter einer Heilsbotschaft darlegt, in der die prinzipielle Autonomie der *imago Dei* vorausgesetzt und respektiert wird.

<sup>1</sup> John Rawls, *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, in: ders., *Das Recht der Völker*, Berlin 2002, 254 (Fußnote 55). „Zeugnissen“ behandelt er als religiösen „prinzipiellen Dissens“ (aaO., 255, Fußnote 57).

<sup>2</sup> Ebd., 165.

<sup>3</sup> Herta Nagl-Docekal, *Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008), 843–855, hier 849, Fußnote 36.

<sup>4</sup> Herta Nagl-Docekal, „*Many Forms of Nonpublic Reason*“? *Religious Diversity in Liberal Democracies*, in: H. Lenk (Hg.), *Comparative and Intercultural Philosophy*, Berlin/Münster 2009, 79–92, im Folgenden 91: „Leider finden wir bei Rawls keine konsistente theoretische Basis für diese Ansichten. Zunächst sind wir mit einem Widerspruch konfrontiert [...] Rawls beschreibt die Religion zunächst als von einem besonderen Modus der Vernunft geformt und legt damit

nahe, dass folglich unterschiedliche religiöse Überzeugungen zwangsläufig unfähig sind, einander zu verstehen. Diese Ansicht ist m.E. kaum mit der Annahme eines ‚übergreifenden Konsenses‘ zu vereinbaren. Doch lassen wir diesen Widerspruch für einen Augenblick beiseite. Wir stehen dann immer noch vor einer offenen Frage: Wie könnte diese angenommene Überschneidung erklärt werden? Es ist unwahrscheinlich, dass der Konsens purem Zufall zuzuschreiben wäre – insbesondere, da Rawls behauptet, dass die unterschiedlichen Religionen in ihrer Überschneidung mit anderen nicht voneinander abweichen, sondern alle hinsichtlich desselben Begriffs von ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ übereinstimmen. Rawls stützt sich offensichtlich auf ein Verständnis von Religion, das voraussetzt, dass verschiedene Lehren gemeinsame Grundüberzeugungen teilen. Es gelingt ihm jedoch nicht, diese Konzeption explizit zu definieren.“

<sup>5</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main 1996, 65–94.

<sup>6</sup> Rawls, *Die Idee*, aaO., 188.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Walter Schweidler, *Biopolitik und Bioethik. Über Menschenwürde als ethisches Prinzip des modernen Rechtsstaates*, in: *Information Philosophie* 36 (2008/2), 18–25, hier 24.

<sup>9</sup> Ebd., 25.

<sup>10</sup> Rawls, *Die Idee*, aaO., 189.

<sup>11</sup> Ich habe die Rezeption seines Projektes und die Kritik daran vonseiten der kontinentalen Philosophie und Theologie behandelt in: *Habermas and Theology*, London/New York 2011.

<sup>12</sup> Jürgen Habermas, *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, in: ders., *Kritik der Vernunft* (Studienausgabe, Bd. 5), Frankfurt am Main 2009, 387–407, hier 393.

<sup>13</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005, 119–154, hier 135.

<sup>14</sup> Knut Wenzel, *Gott in der Moderne*, in: ders./Thomas Schmidt (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. Br. 2009, 347–376, hier 355. Er zieht die Schlussfolgerung: „Was das angeht, sind diskursoffene Artikulationen einer jeweiligen religiösen Überzeugungstradition womöglich näher an deren Identitätskern als solche Spielarten derselben Überlieferung, die für sich diskursive Exterritorialität beanspruchen.“ (ebd.)

<sup>15</sup> Gesche Linde, „Religiös“ oder „säkular“?, in: Wenzel/Schmidt, *Moderne Religion?*, aaO., 198.

<sup>16</sup> Neben Nagl-Docekal arbeitet Thomas Schmidt diese begriffliche Spannung heraus: Thomas Schmidt, *Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft*, in: Wenzel/Schmidt, *Moderne Religion?*, aaO., 10–32; bes. 25–26.

<sup>17</sup> Dieter Henrich, *Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas*, in: ders., *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt am Main 1987, 11–43. Eine theologische Kritik bietet Saskia Wendel, *Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine „moderne Religion“*. Was der „Postmetaphysiker“ Habermas über Religion nicht zu denken wagt, in: Wenzel/Schmidt, *Moderne Religion?*, aaO., 225–265.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern. M.A.