



⇒ **Walter Lesch**

Zwischen Säkularisierungsdebatte und postsäkularen Konstellationen. Klaus Viertbauer und Franz Gruber legen einen Sammelband zur Habermas-Rezeption vor

Der Band *Habermas und die Religion* versammelt in der hier besprochenen ersten Auflage 13 philosophische und theologische Beiträge, die nach der Einleitung durch den Mitherausgeber Klaus Viertbauer auf zwei Sektionen verteilt sind. In der ersten Sektion kommen ›Kontexte und Konstellationen‹ (29–142) zur Sprache, in der zweiten ›Diskurse und Rezeptionslinien‹ (143–270). Mehr als die Hälfte der Mitwirkenden, einschließlich der beiden Herausgeber, ist an österreichischen Universitäten tätig; die anderen arbeiten in Deutschland und Irland. Somit liegt nun in gewisser Weise ein deutschsprachiges Pendant zu dem 2013 bei Polity Press erschienenen Buch *Habermas and Religion* vor, das als Sammelband von Craig Calhoun, Eduardo Mendieta und Jonathan VanAntwerpen verantwortet wurde und eine Replik von Habermas enthält. Nur die irische Autorin Maeve Cooke ist in beiden Bänden vertreten. Gemeinsamer Bezugspunkt der Publikationen ist der von Jürgen Habermas vorgenommene Wandel in der Einschätzung von Religion, die spätestens mit der Frankfurter Friedenspreisrede vom Oktober 2001 einen neuen Akzent hat, der unter dem bis heute umstrittenen Stichwort der ›postsäkularen Gesellschaft‹ bekannt geworden ist. Mit dem Phänomen des Postsäkularen ist, vereinfacht gesagt, eine positivere Einschätzung von Religion gemeint, die sich deutlich von der bis in die 1990er Jahre von Habermas vertretenen Säkularisierungsthese abhebt. Letztere ging davon aus, dass Religionen im Laufe der gesellschaftlichen Modernisierung an Überzeugungskraft und Relevanz verlieren und langfristig in der Bedeutungslosigkeit verschwinden würden. Die geopolitischen Nachwirkungen von *Nine Eleven* haben dagegen dramatisch in Erinnerung

gerufen, dass es von Ignoranz zeugt, Religion nur für eine historische Reminiszenz zu halten. Habermas hat seit 2001 in mehreren Schriften die These entfaltet, dass es kontraproduktiv sei, religiös motivierte Geltungsan-

Klaus Viertbauer / Franz Gruber (Hg.) (2017): Habermas und die Religion, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 272 S., ISBN 978-3-534-26888-7, EUR 79,95.

DOI: [10.18156/eug-1-2019-rez-10](https://doi.org/10.18156/eug-1-2019-rez-10)

sprüche aus öffentlichen Diskursen zu verbannen und nur in der Privatsphäre zu dulden. Die postsäkulare Konstellation bezieht sich auf die Frage, wie der adäquate Umgang mit religiösen Überzeugungen in einem dominant säkularen Umfeld aussehen könnte.

Die beschriebene Ausgangslage ist charakteristisch für die nicht nur bei Habermas zu beobachtende Revision der klassischen Säkularisierungsthese, mit der das fortschreitende Verschwinden von Religion plausibel gemacht werden sollte. Dieser Revisionsprozess hat nicht zuletzt ein Bewusstsein dafür geschaffen, dass das europäische Verständnis von Modernität und Säkularität weltweit gesehen eher die Ausnahme als die Regel ist. Selbst der kulturelle Westen ist in dieser Hinsicht zwischen Europa und den USA gespalten. Diese internationalen Disparitäten werden in dem Band aber kaum thematisiert, da der gesellschaftliche Kontext der vorgestellten Überlegungen weitgehend von Verhältnissen im deutschen Sprachraum mit gelegentlicher Öffnung zur englischen Literatur bestimmt ist.

Klaus Viertbauer erinnert in seinem instruktiven Einleitungstext (11–28) daran, dass das Religionsthema bei Habermas nicht erst 2001 als ein völlig überraschender Paradigmenwechsel auftaucht. Religionsbezüge haben gerade bei diesem Autor eine lange Tradition, angefangen bei der Dissertation über Schelling von 1954, dann in den explizit religionssoziologischen Kapiteln der *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981 und in den Kontroversen um Moderne und Postmoderne in den 1980er und 1990er Jahren. Schon damals wurden die Bücher von Habermas in den USA auch unter dem Aspekt der Religionstheorie diskutiert. Dass Habermas sich als privilegierter Gesprächspartner für Theologie und Religionsphilosophie eignete, zeigte sich lange vor der angeblichen Wende von 2001 in dem kontinuierlichen Gespräch mit der Neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz, dessen Schüler Helmut Peukert schon 1976 die bahnbrechende Dissertation *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie* vorgelegt hat, in der er Habermas' Konzept des kommunikativen Handelns fundamentaltheologisch ausbuchstabiert.

In einer sozialetischen Zeitschrift sei es gestattet, besonders den handlungstheoretischen Ansatz und dessen Fortführung in der Diskursethik zu erwähnen, die in den 1990er Jahren eine starke Rezeption in der theologischen Sozialetik erfahren hat. Dieser Zusammenhang wird von *Hans-Joachim Höhn* repräsentiert, der in seinem Artikel über Diskursethik und katholische Soziallehre (234–255) feststellt, dass von dem damaligen Elan nicht viel übrig geblieben sei. Um die explizit sozialetische Habermas-Rezeption sei es vergleichsweise

still geworden. Höhn deutet das damalige starke Interesse als Ausdruck der Suche »nach funktionalen Äquivalenten für ein prekäres Naturrechtsdenken« (235) und zeigt, wie die traditionelle Soziallehre in einem Prozess nachholender Modernisierung von den Affinitäten zur Diskursethik profitieren konnte, um ihre eigenen Geltungsansprüche besser zu begründen und in Beratungen außerhalb der Theologie auf der Höhe der Zeit einzubringen. Die Rekonstruktion dieser tiefgreifenden Transformation führe jedoch zu einer Reihe von Fragen. »Läuft eine Christliche Sozialethik, die für ihr Theoriedesign ebenfalls einen diskursethischen Zuschnitt wählt, nicht Gefahr, dass sie Symptome einer ethischen Magersucht entwickelt? Bedingt eine überwiegend affirmative Rezeption diskursethischer Prämissen und die Beachtung des strengen Universalisierungskriteriums nicht das Abschleifen jener Partikularitäten des christlichen Ethos, in denen vielleicht das entscheidend Christliche zum Ausdruck kommt? Droht hierbei nicht das theologische Profil einer christlichen Ethik verloren zu gehen?« (249) Höhns Fragen sind in der Tat innerhalb des Faches häufig debattiert worden und bleiben eng mit der Feststellung verbunden, dass die primär an Fundierungsproblemen interessierte Diskursethik in Anwendungsfragen immer eher zurückhaltend war. Somit hätte sich der Rezeptionsschub der 1990er Jahre in einem theoretischen Update der ansonsten unter Theoriearmut leidenden Sozialethik erschöpft, bis das erlösende Wort der ›postsäkularen‹ Konstellation neue Energien freisetzte.

Das Beispiel der in der Habermas-Rezeption irgendwann marginalisierten Sozialethik ist symptomatisch für eine reaktive Vorgehensweise von unter Legitimationsdruck stehenden theologischen Fächern, die auf den Ritterschlag durch eine intellektuelle Autorität warten, die außerhalb der Theologie angesiedelt ist. Es kann nicht verwundern, dass Habermas durch diese seltsamen Annäherungen irritiert sein musste. Was gut gemeint ist, kann eben doch als eine unangenehme Vereinnahmung empfunden werden. Schon bei einem Gespräch in Chicago mit Vertretern der Neuen Politischen Theologie gab Habermas 1988 zu verstehen, dass er sich auf theologischem Terrain nur vorsichtig und unsicher bewege. Er beharrte auf einem methodischen Atheismus bei der Bezugnahme auf religiöse Gehalte, die als solche zur Geltung kommen sollten, um nicht in der philosophischen Aneignung ihrer Besonderheit beraubt zu werden (vgl. Viertbauer, 17f.). Habermas zieht die Grenze zwischen Theologie und Philosophie also deutlicher als manche seiner theologisch-ethischen Rezipienten, einschließlich des Verfassers der vorliegenden Rezension. Hier gibt es noch kritischen und selbstkritischen Klärungsbedarf.

Für die theologisch an Habermas Interessierten war die Versuchung groß, den Abschied von der alten Säkularisierungsthese und den Wechsel zur Diagnose des Postsäkularen als Lizenz zum hemmungslosen Theologisieren zu missbrauchen. Interessant sind deshalb vor allem die Zugänge, die den Paradigmenwechsel von 2001 relativieren und sich für ihre theologischen oder religionsphilosophischen Fragen auf eine kontinuierliche Lesart des Gesamtwerks beziehen. Das tun beispielsweise *Franz Gruber* mit seinen Überlegungen zur Glaubensbegründung (211–233) und *Florian Uhl* mit dem Beitrag zum Verhältnis von Sprache und Ritual (256–270). Werkumspannend verfährt auch *Ottmar John* in seiner lesenswerten politisch-theologischen Auseinandersetzung mit Leidenserfahrungen (145–181).

Zwei Beiträge konzentrieren sich auf das auch in mehreren anderen Texten behandelte, für Habermas wichtige Thema der Öffentlichkeit als dem Verhandlungsraum von Geltungsansprüchen in einer pluralistisch und rechtsstaatlich verfassten Gesellschaft. *Andreas Telsler* tut dies am Beispiel der Öffentlichen Theologie in ihrer von David Tracy nicht zuletzt im Gespräch mit Habermas entwickelten Form (182–196). *Maeve Cooke* geht es in ihrem Beitrag (197–210) ebenfalls um die allgemeine Verständlichkeit und Übersetzbarkeit religiöser Standpunkte im öffentlichen Diskurs, der von der Berücksichtigung nicht-säkularer Perspektiven nicht weniger profitiert als die religiöse Kommunikation von der Notwendigkeit zur Übersetzung in eine säkulare Sprache. In beiden Fällen schützt das Ringen um nachvollziehbare Argumente in der Konfrontation mit unerwarteten semantischen Potenzialen vor der Perversion von Autorität.

Die in der Sektion I des Sammelbandes besprochenen philosophischen Anknüpfungspunkte verdienen je für sich eine ausführliche Würdigung, können hier aber nur summarisch und der Vollständigkeit halber erwähnt werden. *Friedo Ricken* stellt komprimiert und mit bewundernswerter Klarheit die Aufnahme von Kants Religionsphilosophie durch Habermas dar (31–41). *Maureen Junker-Kenny* porträtiert mit Schleiermacher und Kierkegaard »zwei epochemachende Neudenker des theologischen Erbes in der Moderne« (43) und liest sie unter dem Vorzeichen postmetaphysischen Philosophierens (42–60). Im Rückblick auf das Erbe der Kritischen Theorie diskutiert *Walter Raberger* Kernthesen von Habermas (61–81). *Ludwig Nagl* nimmt eine Neuvermessung der pragmatistischen Religionsphilosophie vor, indem er Habermas' eigene Sicht auf deren Rezeption darlegt (82–103). *Klaus Müller* liefert eine *Relecture* des Metaphysikverständnisses in der Auseinandersetzung mit Henrich und Theunissen (104–124). Den Abschluss der Sektion bildet der Beitrag von *Michael Reder*

mit einer vergleichenden Darstellung von Rorty, Habermas und Derrida zur Frage des gesellschaftlichen Ortes von Religion (125–142).

Die beiden Sektionen bieten komplementäre Zugänge, in denen sich zwei bis heute in der philosophischen und theologischen Arbeit nur selten kombinierte Stile zeigen: die auf Autoren und Traditionen bezogenen Rekonstruktionen und die an Sachthemen und konkreten Entscheidungsfragen orientierten Argumentationen. Ohne die geduldige Lektüre und Interpretation der Referenzautoren und in diesem Fall des monumentalen Werks von Jürgen Habermas ist der voreilige Übergang zur ›angewandten Ethik‹ von Kurzschlüssen und Vereinnahmungen bedroht. Deshalb ist es wohlthuend, ein breites Spektrum von eigenständig relevanten Facetten des Themas ›Habermas und die Religion‹ präsentiert zu bekommen, auch wenn nicht alle in gleicher Weise für die gesellschaftsethische Debatte von heute direkt zu verwenden sind. Habermas selbst kombiniert verschiedene Arbeitsweisen bei einer prinzipiellen Ausdifferenzierung seiner Rolle als Sozialphilosoph und als öffentlicher Intellektueller. Dass die Grenzen zwischen den beiden Sphären fließend sind, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die wichtigsten Impulse für die Konturierung der Postsäkularitätsdiagnose zunächst aus den tagesaktuellen Anlässen von 2001 kamen. Viele von Habermas' politischen Texten zu deutschen, europäischen und globalen Fragen sind ja nicht losgelöst von der grundlegenden Theoriearbeit zu verstehen und haben auch deshalb in unterschiedlichsten sprachlichen und gesellschaftlichen Kontexten Resonanz gefunden.

Was die globale Dimension betrifft, so bleiben die Beiträge des Bandes überwiegend in der Komfortzone deutschsprachiger Konstellationen und im Verstehenshorizont einer christlich geprägten europäischen und nordamerikanischen Kultur, die in einer unspektakulären Wende zur Enttraditionalisierung und Individualisierung moderner Lebensverhältnisse die Spannung zwischen säkularen und postsäkularen Fragen als weniger dramatisch erlebt als die sich damit beschäftigenden Philosophen und Theologen. Weltweit gesehen liegen die Herausforderungen woanders: in einem erstarkenden christlichen Fundamentalismus und in der Verlegenheit, das Religionsthema unaufgeregt und kompetent mit dem Islam zu besprechen. Der Islam ist der große Abwesende in der immer noch weitgehend christlich und jüdisch konfigurierten Habermas-Rezeption, die auch wegen dieser Lücke in der Diskurslandschaft noch lange nicht abgeschlossen ist. Trotz der kirchlichen Druckkostenzuschüsse ist der Kaufpreis des Buches relativ hoch, was seine Verbreitung jedoch nicht behindert

hat. Es ist 2019 mit Unterstützung der *John Templeton Foundation* in einer zweiten Auflage erschienen, die um drei gewichtige Beiträge erweitert wurde: zwei Texte von Protagonisten einer früheren Rezeptionsphase (Thomas M. Schmidt schreibt über Habermas und Hegel, Edmund Arens über kommunikative Vernunft und Gottesrede) sowie einen Aufsatz des Herausgebers Klaus Viertbauer zu Habermas' medizinethischen Interventionen zum Status des Embryos als Testfall für die Reichweite eines diskursethischen Ansatzes. Dass die hier vorgelegte, auf die erste Auflage bezogene Rezension ein paar Wochen zu spät kommt, ist indirekt eine nachträgliche Bestätigung der Bedeutung des Buches, das für seine Wirkung keine lobenden Besprechungen braucht.

Der Anlass sei ebenfalls genutzt, um Jürgen Habermas in dem bescheidenen Rahmen einer Rezension zum 90. Geburtstag zu gratulieren und ihm für Jahrzehnte der Inspiration zu danken. Es gibt nur wenige Autoren, die zu Lebzeiten den Status von Klassikern erreichen, weil sie ein kohärentes, beharrlich ausgebautes und sich stets differenzierendes und korrigierendes Theoriegebäude vorlegen, das denkerische Freiräume schafft und mit zeitdiagnostischem Scharfsinn neue Gespräche anzettelt. Der Rezensent lebt im französischen Sprachraum, wo Habermas als Referenz und nicht nur als Stichwortgeber von ähnlicher Bedeutung ist wie in der deutsch- und englischsprachigen Welt und wo mit weiteren internationalen und interdisziplinären Vernetzungen gerechnet werden darf.

Walter Lesch, *1958, Prof. Dr. phil., Dipl.-Theol., Institut für Philosophie & Theologische Fakultät, Université catholique de Louvain (walter.lesch@uclouvain.be).

Zitationsvorschlag:

Lesch, Walter (2019): Rezension: Zwischen Säkularisierungsdebatte und postsäkularen Konstellationen. Klaus Viertbauer und Franz Gruber legen einen Sammelband zur Habermas-Rezeption vor. (Ethik und Gesellschaft 1/2019: Öffentliche Theologie). Download unter: [https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019\)-rez-10](https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2019)-rez-10) (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2019: Öffentliche Theologie

Florian Höhne: »Öffentlichkeit« als Imagination und Ensemble sozialer Praktiken. Zur Relevanz einer Schlüsselkategorie Öffentlicher Theologie in digitalen Kontexten

Frederike van Oorschot: Iudex, norma et regula? Zur Schrifthermeneutik Öffentlicher Theologie

Christiane Alpers: Gott und Mensch in der Öffentlichkeit. Zur Sakramentalität des Säkularen

Andreas Telser: Konturen Öffentlicher Theologie im Werk David Tracys

Julian Zeyher-Quattlander: Öffentliche Theologie. Eine lutherische Aneignung

Tobias Faix: »Wie spricht die Kirche zu unserer Welt?« Von Charles Taylors »Bewohnenden« und »Suchenden« und deren Bedeutung für die Kirche