

## I - 14.1.3 **Jürgen Habermas über Religion** *[Jürgen Habermas on Religion]*

Von MICHAEL ROSENECK

### **Zusammenfassung**

In Anlehnung an Durkheims Religionstheorie entwickelt Habermas in seinem Bezug auf das Religiöse in der Theorie des kommunikativen Handelns die Hypothese einer Versprachlichung des Sakralen, nach der die Adhärenz zu sozialen Normen sich vom zunächst noch rituell eingeübten Tabu in archaischen Gesellschaften im Zuge von Rationalisierungsprozessen zum Ergebnis verständigungsorientierter Kommunikation wandelt. Dabei agieren Religionen als ein Interpret der Versprachlichung des Sakralen, was exemplarisch an der Begriffsgeschichte des Menschenwürdekonzepts nachvollzogen werden kann. Markierte Würde vormalig noch den höherwertigen Status einer Person, war es Leistung des Judentums Würde an alle Menschen qua ihrer Gotesebenbildlichkeit zuzuteilen. Insbesondere angesichts medizintechnischer Erfindungen, durch die die personale Würde zur Disposition gestellt werde, ergebe sich ein auf für postsäkulare Gesellschaften normativ begründetes Interesse an den epistemischen Ressourcen religiöser Rede. Dementsprechend biete es sich im weltanschaulich neutralen Staat an, religiöse Überzeugungen im demokratischen Willensbildungsprozess nicht zu exkludieren, sondern in einem deliberativen Prozess aufzuheben, um ihre normativen Inspirationen zu retten.

### **Schlagwörter**

Habermas, Durkheim, Heilige, Menschenwürde, Bioethik, Politik, Demokratie, Übersetzung, Norm, Öffentlichkeit, Philosophie, Politische Theorie

### **Summary**

Following Durkheim's theory of religion, Habermas develops the hypothesis of a Linguization of the Sacred in his reference to the religious in the Theory of Communicative Action, according to which adherence to social norms changes from a ritually celebrated taboo in archaic societies to the result of

---

*Submitted June 13, 2020, and accepted for publication August 28, 2020*  
*Editor: Martin Leiner*

consensus-oriented communication in the course of rationalization processes. Religions act as an interpreter of the Linguization of the Sacred, which can be understood exemplarily in the history of the concept of human dignity. While dignity previously marked the higher status of a person, it was the achievement of Judaism to assign dignity to all human beings qua their image of God. Particularly in view of medical-technical inventions which put personal dignity at risk, an interest in the epistemic resources of religious speech for postsecular societies arises. Accordingly, in an ideologically neutral state, it makes sense not to exclude religious convictions from the democratic decision-making process, but to dialectically build on them in a deliberative process in order to save their normative inspirations.

### Keywords

Habermas, Durkheim, sacred, human dignity, bioethics, politics, democracy, translation, norm, public sphere, philosophy, political theory

## 1 Die Versprachlichung des Sakralen

### 1.1 Entwicklung der Hypothese in Anlehnung an Durkheim

Jürgen Habermas' frühe sozialtheoretische Ausführungen zur Religion kulminieren in der Hypothese einer „Versprachlichung des Sakralen“<sup>1</sup> (VS) im Zuge gesellschaftlicher Rationalisierungsprozesse, womit das Phänomen bezeichnet werden soll, dass die Verbindlichkeit sozialer Normen, welche vormals durch rituell-sakrale Überbauung stabilisiert wurde, sukzessive auf deliberative Prozesse übergehe.

Damit setzt Habermas an Annahmen Émile Durkheims über die Ursache der „moralischen[n] Autorität gesellschaftlicher Normen“<sup>2</sup> an, welche sich durch ihren sakralen Charakter erklären lasse.<sup>3</sup> Gesellschaftliche Normen genossen deshalb Autorität, weil sie Subjekte und Objekte schützen, die als quasiheilig und dementsprechend als unantastbar interpretiert werden. Durkheim, so Habermas, komme zu dieser Annahme über die Sakralisierung als Prozess der Autorisierung gesellschaftlicher Normen, indem er die *Gelingensbedingungen instrumentellen und moralisch-ethischen Handelns* differenziert.<sup>4</sup> So sei es bei instrumentellen Handlungen, beispielsweise zweckmäßigen Eingriffen in die natürliche Umwelt, der Fall, dass die Gelingensbedingungen *formal endogen* in der Handlung selbst liegen. Wenn eine Person beabsichtigt, durch eine Handlung einen Zweck in der äußeren Welt zu verwirklichen, so entscheide

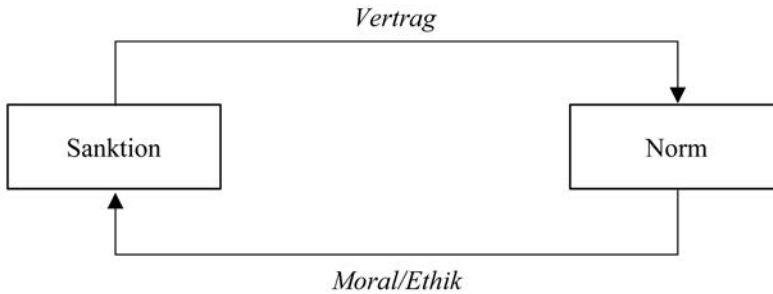
sich das Gelingen dieser Handlung an endogenen Gesetzmäßigkeiten, die in der Handlungsweise *selbst* zu finden sind; so zum Beispiel, ob sie inhaltlich angesichts von Naturgesetzen instrumentell angemessen ist. Bei moralischem Handeln dagegen liegen die Gelingensbedingungen *formal exogen* in der sozialen Welt, das bedeutet in der Anerkennung der Handlung durch andere als gerechtfertigt oder abzulehnend, zum Beispiel geäußert durch Stigmatisierung von als moralisch verwerflich bewerteten Handlungen. Daran anschließend stellt sich die Frage, wie die Gelingensbedingungen moralischen Handelns *inhaltlich bestimmt* werden können, wenn sie nicht in der Handlung selbst liegen, das bedeutet, woran entschieden werden kann, ob eine Norm durch andere als gerechtfertigt bewertet werden kann.

In der neuzeitlichen politischen Theorie findet sich im Rahmen der Gesellschaftsvertragstheorien, insbesondere ausgeprägt beim dezisionistischen Kontraktualismus Hobbes', der Versuch, die Anerkennung normativer Ordnungen inhaltlich auf *egozentrische Nutzenkalküle* zurückzuführen.<sup>5</sup> Das, was gesollt ist, sei demnach als Produkt eines vertraglichen Aushandelns von Normen und deren Ausstattung durch Sanktion vonseiten egozentrischer Individuen zu rekonstruieren.<sup>6</sup> Vor dem Eintritt in den Gesellschaftszustand, so Hobbes folgend, gebe es demnach kein Recht und keine Gerechtigkeit (ausgenommen dem natürlich angeborenen Recht eines jeden auf alles, was sein Überleben ermögliche).<sup>7</sup>

Dies jedoch, so schließt sich Habermas Durkheim an, verkenne allein schon empirisch psychologisch das kognitiv-emotionale Auftreten und die Wirkung von moralischen Normen.<sup>8</sup> Diese könnten nicht als rein egozentrische Vereinbarungen und mit ihnen einhergehender Sanktionierung rekonstruiert werden, sondern die Sanktionierung bestimmter Handlungen als moralisch falsch baue *vice versa* auf deren *vorangehender* Identifikation als verwerflich auf.<sup>9</sup> Das moralische Sollen fordere nicht das, was zwischen instrumentell-rational disponierten Akteuren in deren ureigenem Interesse liege und als solches auch von ihnen allein subjektiv abhänge, sondern im Gegenteil tritt es scheinbar *von außen* als *Begrenzung* rein individualistischer Nutzenkalküle auf.<sup>10</sup> Die Situation eines Vertragsschlusses einerseits und die Situation der Zustimmung zu moralischen Normen andererseits, seien kategorial diametral entgegengesetzt (vgl. Abbildung 1).

Das, was moralisch gesollt ist, stehe *primär* fest und wird möglicherweise durch das Mittel des positiven Rechts *sekundär* kodifiziert und sanktioniert, beispielsweise im Falle von kodifizierten Menschenrechtsregimen.<sup>11</sup> *Damit setzt aber die Sanktion auf einer zuvor anerkannten moralischen Norm auf.* Somit scheitere eine inhaltliche Bestimmung der Gelingensbedingungen moralischen

**Abbildung 1:** Verhältnis zwischen Sanktion und Norm im Vergleich von Vertrag und Moral/Ethik im Anschluss an Émile Durkheim.



Handelns durch eine instrumentell-rationale Rekonstruktion der Anerkennung von Normen.

Psychologisch zeichnet sich die Wahrnehmung gesellschaftlicher Normen ferner durch einen „eigenartigen Zwang“<sup>12</sup> aus. (a) So treten diese zwar zum einen von außen an das Individuum heran und können nicht als bloß in dessen egozentrischem Interesse rekonstruiert werden, (b) zum anderen aber bewertet es diese nicht lediglich als äußeren Zwang, sondern erfährt sie als etwas, das berechtigten Sinn hat und demnach mit einer „Ehrfurcht gebietenden Autorität“<sup>13</sup> auftritt. Insbesondere diese Eigenschaft als *inneres* Verbindliches, so Habermas, führe Durkheim dazu, die Achtung sozialer Normen und die des Heiligen *gleichzusetzen*, denn auch dieses charakterisiere sich zum einen dadurch (a<sup>4</sup>) über das rein Profane und Instrumentelle hinauszugehen, zum anderen (b<sup>4</sup>) eine ambivalente Haltung zwischen Zwang und gleichsam Attraktion im Individuum zu verursachen.<sup>14</sup>

Funktional schließt Durkheim deshalb im Anschluss an die Prämisse eines Bedingungsverhältnisses von Sakralisierung und gesellschaftlicher Normgeltung, dass es zur Stabilisierung sozialer Integration *notwendig* sei, zivilreligiöse Rituale kollektiv zu praktizieren. *Die Stabilisierung der Geltung gesellschaftlicher Normen erfolge durch ihre Sakralisierung und stetige rituelle Bejahung vonseiten der Gesellschaftsmitglieder.*<sup>15</sup>

„Gewiß, mir liegt daran, den sakralen Charakter der Moral zu erhalten, aber nicht etwa deshalb, weil er mir dieser oder jener Bestrebung zu entsprechen scheint, die ich teile [...]. Da die Moral überall in der Geschichte gleichsam von Religiosität geprägt auftritt, ist es ausgeschlossen, daß sie diesen Charakter völlig verliert.“<sup>16</sup>

Soweit Habermas Durkheims Charakterisierung moralischer Normen auch folgt, distanziert er sich jedoch an dieser Stelle von ihr, indem er einwendet, dass die Begründung dieser normativen Position *zirkulär* verfährt: Der Beleg für die Notwendigkeit einer kollektiven rituellen Praxis zur Stabilisierung gesellschaftlicher Normadhärenz bestätige Durkheim nur durch den Verweis auf das anthropologisch konstante Bedürfnis nach rituellen Praktiken selbst.<sup>17</sup> Dem gegenüber möchte Habermas eine *diskurstheoretische* Neujustierung Durkheims religionssoziologischer Fundierung der moralischen Autorität gesellschaftlicher Normen vornehmen. So schließt er sich zwar dessen phylogenetischen Ausführungen zur „sakralen Grundlage der moralischen Autorität“<sup>18</sup> an, der Hypothese über deren Ursprung in kollektiven Ritualen, möchte jedoch Durkheims zivilreligiöse Pointe einer anthropologischen Notwendigkeit der rituellen Überformung des Sozialen, die *sprachliche Verständigung* über das, was gelten soll, als rationalen Modus der Normgeltung entgegensetzen. Das, was vormalig noch durch unhinterfragte Sakralisierung und Ritualisierung mit normativer Autorität versehen wurde, werde im Zuge von Rationalisierungsprozessen stetig der diskursiven Rechtfertigung überführt, „die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche“<sup>19</sup>.

Trotz seines methodischen Einwands gegen Durkheims Begründungsfigur findet Habermas in dessen weiterer Gesellschaftstheorie Indizien für die Entwicklung der VS-Hypothese. Dazu beruft er sich auf dessen rechtshistorische Beobachtung, nach der eine Entwicklung des Rechtssystems *von einem primär strafrechtlich orientierten in archaischen Gesellschaften hin zu einem zivilrechtlichen mit dem Fokus auf den Institutionen des Privateigentums und deren Weitergabe durch Verträge in modernen Gesellschaften* festzustellen sei.<sup>20</sup> Dies deutet Habermas, ohne detaillierte Diskussion der empirischen Angemessenheit – andere Autoren verweisen im Gegensatz zum Eigentumsrecht vielmehr auf die historische Bedeutung der Gewissensfreiheit<sup>21</sup> –, in der Hinsicht rechtfertigungstheoretisch, dass „[d]er Vertrag zwischen autonomen Rechtspersonen“<sup>22</sup>, wie er im Zivilrecht grundlegend ist, zum modernen „Paradigma von Rechtsverhältnissen überhaupt“<sup>23</sup> wurde. Unter anderem spiegele sich dies an der Prominenz der oben mit Bezug zu Hobbes erwähnten Gesellschafts*vertragstheorien* zur Legitimation politischer Herrschaft wider. Nicht mehr die konventionelle, unkritische Sakralisierung bestimmter Normen und ihre strafrechtliche Sanktionierung kennzeichnen das moderne Recht, sondern dessen Rückbindung an die *Autonomie der Rechtssubjekte*.

Jedoch wurde, wie an der Kritik von Hobbes' Kontraktualismus dargestellt, verdeutlicht, dass die Autorität gesellschaftlicher Normen sich nicht durch die Form eines egozentrisch motivierten Vertragsschlusses erklären lassen könne,

indem das Sollen eine vorvertraglich begründete Autorität anerkennt, die *ex post* durch das Instrument des kodifizierten Rechts sanktioniert wird.<sup>24</sup> Wenn demnach die Rechtsfigur des Vertrages paradigmatisch für modernes Recht sei, zugleich aber der Vertrag aus sich selbst heraus nicht die Autorität gesellschaftlicher Normen begründen könne, so stellt sich die Frage, welches Vorvertragliche es in der Moderne sei, das dies leiste und das scheinbar paradoxerweise sich dann dem Vertrag als Begründungsfigur bediene.

„Gleichwohl kann die Autorität des Heiligen nicht *ersatzlos* entfallen, denn die Sollgeltung der Normen muß sich auf etwas stützen, das die Willkür privater Rechtspersonen binden, vertragschließende Parteien *verpflichten* kann.“<sup>25</sup>

Als Antwort verweist Durkheim auf den inhaltlichen Faktor der *Gerechtigkeit* von Verträgen als relevantem Entscheidungskriterium hinsichtlich deren Legitimität.<sup>26</sup> Moderne Rechtsnormen könnten trotz des Wegfalls sakralisierter Tabus dennoch Legitimität genießen, indem sie für sich beanspruchen, gerecht zu sein, beispielsweise indem durch sie „ein allgemeines Interesse zum Ausdruck“<sup>27</sup> gelangt. Dies unterscheidet sich von der bloß egozentrischen Zustimmung wie bei Hobbes dadurch, dass die Allgemeinheit, welche eine legitime Rechtsnorm zu beanspruchen versuche, sich aus der *begründeten* Gewichtung verschiedener Ansprüche speise. Was demnach an die Stelle des unhinterfragt Heiligen als Vorvertraglichem tritt, ist die Idee einer Sakralität der Person selbst, eines „Kult[es] der Person, der individuellen Würde“, die ungerechtfertigte Unterwerfung und politischen Zwang ablehne.<sup>28</sup>

An dieser Stelle seiner Durkheim-Rezeption sieht Habermas eine *Synthese von Religions- und Rechtssoziologie*: Indem das sakralisierte Tabu, in archaischen Gesellschaften durch das Strafrecht geschützt, letzten Endes nur die Ursachen sozialer Integration schützte, sei es nicht überraschend, dass im Zuge von Rationalisierungsprozessen das Recht sich seiner sakralen Überformung entledige und zu dem responsiv werde, was das Tabu schützen wollte; nämlich die Gesellschaftsmitglieder selbst.<sup>29</sup>

„Die bindende Kraft eines sakral begründeten moralischen Einverständnisses kann nur durch ein moralisches Einverständnis ersetzt werden, das in rationaler Form zum Ausdruck bringt, was im Symbolismus des Heiligen immer schon intendiert war: die Allgemeinheit des zugrundeliegenden Interesses.“<sup>30</sup>

Dies jedoch mache Durkheims normative Hypothese hinfällig, dass soziale Integration als *ultima ratio* zivilreligiöser Praktiken benötige. Vielmehr sei es

die Verständigung selbst, welche zwischen autonomen Rechtssubjekten Legitimation beanspruchen könne. Damit *ersetze Deliberation* sukzessive den sakral eingespielten tabuisierten Hintergrundkonsens.

## 1.2 Dreidimensionalität der Versprachlichung des Sakralen

Die VS, welche bei Durkheim noch primär rechtsevolutionär exemplifiziert wurde, findet nach Habermas auf *drei Ebenen* statt, zu dessen Nachvollzug es sich anbietet, allgemeine sozialtheoretische Annahmen aus der *Theorie des kommunikativen Handelns* wiederzugeben.<sup>31</sup> Diese geht davon aus, dass sprachlich Handelnde *drei Weltbezüge* erzeugen können. (a) Durch *konstative* Geltungsansprüche können sie Geltung über Phänomene der *äußeren Welt* erheben, darüber, was außerhalb des sprechenden Subjekts *ist*, zum Beispiel über Ereignisse in der natürlichen Umwelt oder auch religiöse Weltbilder.<sup>32</sup> Gegen positivistische Verengungen menschlicher Erkenntnis wendet Habermas ein, dass aber auch andere rationale Weltbezüge kommunikativ erzeugt werden können.<sup>33</sup> (b) So könne ferner über *regulative* Geltungsansprüche Geltung für Normen beansprucht werden, welche die *soziale Welt* zwischenmenschlicher Beziehungen ordnen sollen. Regulative Sprechakte differenzieren sich dadurch, welchen Bereich von Betroffenen sie tangieren. Sie können zum einen deutlich eingrenzbar Gruppen wie religiöse Gemeinschaften betreffen, beispielsweise wenn Fragen des guten Lebens im Kontext eines spezifischen Glaubensbekenntnisses beraten werden, sie können aber zum anderen ebenso kategorisch für alle Menschen Geltung beanspruchen. Konzeptuell differenziert Habermas hierfür zwischen Ethik und Moral.<sup>34</sup> Während Ethiken eine gemeinschaftliche Binnenordnung normieren, sollen moralische Prinzipien kategorisch gelten. Indem jedoch sprachlich Handelnde, selbst dann, wenn sie moralische Geltungsansprüche erheben, epistemisch immer an partikuläre Kontexte gebunden sein werden – allein schon deshalb weil sie eine historisch situierte Sprache verwenden –, werden moralische Geltungsansprüche zwangsläufig „ethisch imprägniert“<sup>35</sup> sein und sich in einem konkreten „historischen Medium“<sup>36</sup> realisieren.<sup>37</sup> Die Trennung zwischen Ethik und Moral sei demnach heuristisch zu verstehen. *De facto* realisiere sich der universalistische Gehalt moralischer Aussagen in Gestalt historisch situierter Narrative, wie zum Beispiel auch in religiösen (vgl. 1.3).<sup>38</sup> (c) Schließlich können sprachlich Handelnde über *expressive Geltungsansprüche* Geltung über Zustände *in sich selbst* beanspruchen. Je nach kommunikativer Situation differenzieren sich diese in therapeutische, dramaturgische oder ästhetische Diskurse.

Diese Dreiteilung kommunikativer Weltbezüge lässt sich in Bezug auf die VS wie folgt spezifizieren. (a') Die vormalig in der materiellen Natur vorgefundenen Götter und mythischen Kräfte wandeln sich schrittweise zu personalen Gottheiten, die nun abseits menschlicher Gemeinschaft beispielsweise auf dem Olymp leben, bis schließlich hin zu Entitäten, welche nicht mehr ohne weiteres zu erkennen sind und sich in abstrakte Begriffe und Ideen zurückziehen; man denke an die im Alten Testament vorzufindende Selbstbeschreibung Gottes als JHWH, das bedeutet als der „ich bin“. Dies eröffnet parallel den Raum für eine fortan „entgötterte Natur“<sup>39</sup>, die der Erkenntnis durch empirische Wissenschaften und der technischen Beherrschung zugänglich wird. (b') Moralische Ansprüche lösen sich verstärkt von partikularen Konventionen und religiösen Binnenethiken und versuchen sich universal zu begründen.<sup>40</sup> (c') Ferner geht mit der VS eine Individuation der Lebensformen einher. Das Individuum existiert nicht mehr weitgehend unhinterfragt in vorgegebenen Rollen- und Verhaltensschablonen, sondern Traditionen der Lebensführung werden fortan autonom angeeignet.

Religionstheoretisch bemerkenswert an den Ausführungen zur VS ist, dass diese nicht, wie paradigmatisch bei Max Weber, als säkularisierungstheoretische Erzählung über den Niedergang des Religiösen als Symbol des Irrationalen schlechthin interpretiert werden dürfen<sup>41</sup>, sondern im Gegenteil dazu, dass Religionen *selbst Sozialformen der Versprachlichung* seien. *Religionen sind Verständigungsprodukte*, welche das, was im Ritual noch vorsprachlich zelebriert wurde, in Sprache transferieren und rechtfertigen.<sup>42</sup> (So lassen sich zum Beispiel im Alten Testament erste Versuche der Begründung einer universalen normativen Rechtstheorie vorfinden, das bedeutet eines Übergangs von einer religiös konnotierten Binnenethik hin zu einer allgemeingültigen normativen Ordnung über religiöse Grenzen *hinweg*.<sup>43</sup>) Damit grenzt sich Habermas nicht nur deutlich von klassischen Säkularisierungstheorien ab, welche der Religion ihren Untergang im Zuge von Rationalisierungsprozessen vorhersagen, sondern auch von funktionalistischen Inanspruchnahmen des Religiösen, wie sie beispielsweise bei Durkheims zivilreligiöser Apologetik des Glaubens vorliegen. Die von Religionen vorgenommene VS ist kein von außen an sie herangetragenener normativer Anspruch, sondern Teil ihres Selbstverständnisses, und geht ferner über ihre bloße Funktion zur Generierung republikanischer Solidarität hinaus.<sup>44</sup>

### 1.3 *Das Konzept der Menschenwürde als Fallbeispiel gelungener Versprachlichung des Sakralen*

Eine gelungene VS, also ein Verständigungsprozess, in dem das durch das Ritual geschützte Heilige normativ angemessen in Sprache übertragen wurde, und in dessen Rahmen auch Religionen eine produktive Rolle übernahmen, verdeutlicht Habermas ideengeschichtlich an der Genealogie des Menschenwürdekonzpts; kantianisch verstanden als Verbot den Einzelnen „bloß als Mittel für einen anderen Zweck“<sup>45</sup> zu benützen, sei es ein noch so hehrer.

Paradox mag zunächst begriffsgeschichtlich erscheinen, dass mit dem Attribut der Würde in der Regel eine *hierarchische* Beziehung bezeichnet wurde, in der eine Person verpflichtet war, *einem* Würdenträger *qua seines höheren Status* Anerkennung zu zollen, beispielsweise im Mittelalter aufgrund dessen Zugehörigkeit zum Adelsstand.<sup>46</sup> Zwar findet sich bereits in der antiken Philosophie das Konzept einer *dignitas humanae*, diese definierte aber die herausgehobene Stellung des Menschen *als Gattung* und *nicht* die dem heutigen Verständnis entsprechende *individuelle* Zuschreibung von Würde an den *konkreten* Menschen *in situ* sowie dessen damit einhergehender Achtung *qua* seines Menschseins.<sup>47</sup> So war es zum Beispiel in der antiken Sozialphilosophie nicht ungewöhnlich, euthanasische Planungen zu skizzieren.<sup>48</sup> So sind auch jene Versuche kritisch zu bewerten, das heutige Menschenwürdekonzpt bereits in der antiken Philosophie zu verorten.<sup>49</sup>

Der semantische Sprung hin zur *Universalisierung und Individualisierung* der Menschenwürde erfolgten durch deren *jüdische Neujustierung* hin zu einem Attribut, welches jedem unabhängig seines Status und seiner Leistungen begründet durch seine *Gottesebenbildlichkeit* zukomme.<sup>50</sup> Erst diese theologische Anthropologie brachte ein Verhältnis zwischen Menschen auf den Begriff, welches später durch die Philosophie, insbesondere prominent bei Kant, angeeignet werden konnte. So lässt sich die VS an diesem Fallbeispiel wie folgt nachzeichnen. Im Ritual archaischer Gemeinschaften sakralisierten sich, wie Durkheim zeigte, diese selbst. Das Judentum entwickelte daraufhin eine versprachlichte Interpretation des Rituals, als es die Sakralisierung der Gemeinschaft aus der Anerkennung der Gottesebenbildlichkeit eines jeden Menschen heraus begründete. Der darauffolgende Schritt einer weiteren Versprachlichung dieser bereits theologisch rationalisierten Idee bestand in ihrer Loslösung von partikularen religiösen Vorstellungen hin zu der abstrakten philosophischen Annahme einer unbedingten Würde der Person.

## 2 Religion in der Öffentlichkeit

### 2.1 „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“

Habermas merkt an, dass die VS mit Hilfe religiöser Semantik „vorerst?“<sup>51</sup> nicht abgeschlossen sei beziehungsweise es möglicherweise nie sein werde, sondern zum einen Philosophie und Religion, zum anderen postsäkulare Gemeinwesen und in ihnen lebende religiöse Bürger sich auch heute noch in einem Prozess des gegenseitigen Lernens befänden.

Zur Begründung einer andauernden normativen Relevanz des Religiösen bezieht sich Habermas unter anderem auch auf Kants Religionsphilosophie, in welcher dieser postuliert, dass dem Glauben in der Hinsicht eine die Vernunftmoral stützende Funktion zukomme, als er für eine von der Theologie frei gewordene, autonome Moral *motivational* notwendig sein könne.<sup>52</sup> Auch wenn eine autonome Moral *inhaltlich* des Religiösen nicht mehr bedarf, um zu entscheiden, was moralisch gesollt ist, könne das religiöse Selbstverständnis einer Person dennoch dahingehend hilfreich sein, Adhärenz als sinnhaft zu begründen, exemplarisch, indem es von der Existenz eines Gottes ausgehe, welcher eine Wiedergutmachung ungesühnten Unrechts im Jenseits garantiere.<sup>53</sup>

Habermas greift diese Annahme zum Beispiel in der Hinsicht spezifiziert auf, als unter Rahmenbedingungen wie transnationaler Vergesellschaftung Religionen die notwendig gewordene *globale* Solidarität begründen könnten. Eingedenk des *monotheistischen Universalismus*, wie er an der Genealogie des Menschenwürdekonzpts nachvollzogen werden konnte, mag sich religiös begründete Solidarität auch deshalb empfehlen, weil, wie Habermas zu Leistungen und Defiziten des Nationalstaats ausführt, andere Formen solidaritätsstiftender Identitäten wie das einer gemeinsamen Nationalität weder funktional äquivalent noch normativ wünschenswert seien.<sup>54</sup>

Jedoch geht Habermas *über Kants moraltheoretischen Funktionalismus deutlich hinaus*. Bereits in seiner Verteidigung des Projekts der Moderne skizziert er den später verdichteten Argumentationsstrang, dass neben der solidaritätsstiftenden auch *epistemische Ressourcen* existieren, die der religiösen Sprache allein zugänglich seien.<sup>55</sup> Gegen Kants Position wendet er damit ein, dass eine autonome Vernunftmoral nicht nur motivational, sondern auch inhaltlich eines Bewusstseins über die Ungerechtigkeit bedürfe, welche „zum Himmel schreit“<sup>56</sup>, und dabei epistemisch von religiösen Narrativen zehren könne.

So lässt sich *nicht erst* mit der prominenten Rede über das Verhältnis von *Glauben und Wissen*, welche Habermas 2001 kurz nach dem 11. September zum Erhalt des Friedenspreis des deutschen Buchhandels gab, ein gesteigertes

Interesse am Religiösen in dessen Werk vorfinden, sondern *bereits* im Rahmen seiner moral- und politiktheoretischen Analysen der Herausforderungen durch medizintechnische Innovationen.<sup>57</sup> Kritisch bewertet er dabei Prozeduren wie die Präimplantationsdiagnostik (PID), Forschung an embryonalen Stammzellen oder aktive Sterbehilfe, die dahingehend normativ fragwürdig seien, als sie mit der Gefahr einer „*Selbsttransformation der Gattung*“<sup>58</sup> Mensch einhergehen; einer Entwicklung, an dessen Ende möglicherweise das existenzielle Selbstverständnis eine autonome Person zu sein aufgegeben werde. Schien noch die Rationalisierung der verschiedenen Weltbezüge (vgl. 1.2) retrospektiv parallel und harmonisch zu verlaufen, so diagnostiziert der Autor durch den besagten medizintechnischen Fortschritt sowie dessen primär kapitalistische Verwertung das Potenzial einer „entgleisenden“<sup>59</sup> Dialektik des doch eigentlich emanzipativen Projekts der Moderne.<sup>60</sup> Dieser verursache zunehmend einen Widerspruch zwischen der instrumentellen Rationalität der Weltbeherrschung – das was jetzt technisch machbar ist – einerseits und der moralischen Rationalität andererseits, welche sich auf die Anerkennung der Person als Träger unveräußerlicher Würde und damit Inhaber von Autonomie beziehe.<sup>61</sup>

Es stelle sich zum Beispiel bezüglich der PID die normative Frage, ob ein solches Verfahren nicht die Unverfügbarkeit der Person in der Hinsicht verletze, als die weitere Entwicklung des Ungeborenen abhängig von seinen Erbanlagen zur *Disposition und unter Vorbehalt* gestellt werde. Oder verändere die vonseiten der Eltern vor der Geburt nach eigenen Vorstellungen vorgenommene Manipulation des Erbguts die sich zukünftig herausbildende Identität des Kindes derart, dass es sich als Heranwachsender in seiner Person nicht mehr als ein autonomes Selbst, sondern als *Produkt anderer* identifizieren müsse.

Zwei mögliche Einwände sind zu entkräften. Zum einen unterstreicht Habermas, dass seine Besorgnis nicht auf einer fortschrittsfeindlichen, unbegründeten Aversion beruhe, sondern es vielmehr um die „*Erhaltungsbedingungen* des praktischen Selbstverständnisses der Moderne“<sup>62</sup> gehe. So unterliefe die Veränderung des Genoms die notwendige Bedingung moralischer und rechtlicher Schlüsse, da im Falle von Fehlverhalten das genetisch veränderte Subjekt die Verantwortung nunmehr an seine, polemisch gesagt, Produzenten weiterleiten könne.<sup>63</sup> Autonomie sei nicht nur intrinsisch wertvoll, sondern auch notwendig, um die Zuschreibung von Verantwortung in Moral und Recht zu ermöglichen. Zum anderen sei die Veränderung des Genoms (insbesondere zur Vermeidung von Erbkrankheiten) nicht als eine elaboriertere Version von Maßnahmen wie Schutzimpfungen zu identifizieren, denn bei zweiten liege eine *begründete* „Konsensunterstellung“<sup>64</sup> vor. Ferner sei der Eingriff nicht so gravierend, dass das „Selbstseinkönnen“<sup>65</sup> des Betroffenen durch Veränderung seiner körperli-

chen Ausstattung verzerrt werde.<sup>66</sup> Dementsprechend verletze eine Prozedur wie eine Schutzimpfung des Säuglings nicht das Prinzip der Unverfügbarkeit des Menschen als (zukünftige) Person.

Habermas betont dementsprechend systematisch, dass ein unhintergebarer Zusammenhang zwischen der „*Unantastbarkeit* der Person und der *Unverfügbarkeit* des naturwüchsigen Modus ihrer leiblichen Verkörperung“<sup>67</sup> existiere. Die Anerkennung menschlicher Würde erfordere dementsprechend die Unverfügbarkeit der körperlichen Grundlagen menschlichen Seins. Angesichts medizintechnischer Entwicklungen komme es auf eine Sakralisierung der menschlichen Natur an, um pathologische Entwicklung der Moderne zu verhindern.<sup>68</sup> An dieser Stelle rekurriert Habermas dezidiert auf die semantischen Potenziale, welche mit der religiösen Idee einer Gottesebenbildlichkeit des Menschen einhergehen, die aber eine rein säkulare Moral- und politische Theorie „(vorerst?) nicht“ bereitstellen könne.<sup>69</sup> Was sich dementsprechend für die demokratische Willensbildung von religiösen und säkularen Bürgern empfehle, sei eine „kooperative“<sup>70</sup> Filterung der in religiösen Narrativen enthaltenen normativ inspirierenden Intuitionen, welche auch *über die Grenzen von Religionsgemeinschaften hinaus* allgemeine moralische und rechtliche Geltung beanspruchen können.

## 2.2 Aufhebung statt Übersetzung

Da religiös fundierte Geltungsansprüche weiterhin in postsäkularen Gesellschaften weiterhin öffentlich vorgebracht werden und normativ hilfreiche Erkenntnisse bereitstellen, ergibt sich politiktheoretisch die Notwendigkeit, eine Bestimmung deren legitimer Stellung im demokratischen Willensbildungsprozess vorzunehmen.<sup>71</sup> Habermas' Theorie deliberativer Demokratie operiert zur Bewertung demokratisch legitimer Entscheidungen mithilfe des Diskursprinzips, nach dem diejenigen Normen gelten sollten, „denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“<sup>72</sup>. Indem politische Entscheidungen prinzipiell mit der Option staatlicher Sanktion einhergehen, sollten sie in Demokratien dergestalt diskursiv gebildet werden, dass ihre Begründung von allen Betroffenen akzeptiert werden könne.

Dilemmatisch erscheint jedoch, dass religiöse Überzeugungen unter pluralistischen Rahmenbedingungen für allgemeine Normbegründungen ungeeignet zu sein scheinen, aber ihre Exklusion als unbegründete Selbstzensur vonseiten religiöser Bürger aufgefasst werden. So lehnt Habermas auch jene exklusiven Strategien des Umgangs mit religiösen Überzeugungen ab, welche anhand substanzialer Kategorien wie Säkularität oder Evidentialität politisch relevante

Gründe vor ihrem Eintritt in den Diskurs filtern möchten<sup>73</sup>; nicht zuletzt auch weil diese in pluralistischen Gesellschaften *de facto* selbst so umstritten sein werden wie die facettenreichen Glaubensvorstellungen.<sup>74</sup>

Was die normativ angemessene Integration religiöser Gründe anbelangt, war John Rawls' „*proviso*“<sup>75</sup> wegweisend im akademischen Diskurs. So empfahl Rawls – so die gängige Interpretation – religiösen Bürgern, dem Anspruch auf allgemeine Begründung dadurch zu entsprechen, ohne ihren religiösen Überzeugungen zuwider zu handeln, dass sie in der Willensbildung allgemein akzeptierbare Gründe benennen, die funktional äquivalent zu ihren religiösen seien. Idealerweise könnten sie demnach ihre religiösen Gründe im öffentlichen Raum in allgemein akzeptierbare *übersetzen*. Idiosynkratische Glaubensvorstellungen sollten sich langfristig den Ansprüchen öffentlicher Vernunft angleichen. Habermas' eigene Ausführungen zur Integration religiöser Geltungsansprüche setzen dabei mit einer konstruktiven Kritik an Rawls' Vorschlag an.

Zunächst seien zwei formale Einwände erwähnt. Zum einen bewertet Habermas es *institutionstheoretisch* überstrapaziert, Bürger im öffentlichen Raum *in toto* der Verpflichtung zu unterstellen, ihre religiösen Geltungsansprüche zu übersetzen. Da gerade in der weitläufigen Peripherie des öffentlichen Raums, zum Beispiel bei alltäglichen Diskussionen, nicht unmittelbar politische Entscheidungsfindung forciert wird, wäre es unangemessen, ein einziges Prinzip für die gesamte Öffentlichkeit zu formulieren. Vielmehr müsse beachtet werden, wie unmittelbar die Diskurse auf die Entscheidung von Rechtsnormen einwirken.<sup>76</sup> Zum anderen müsse im Diskurs selbst darüber beraten werden, ob ein vermeintlich religiös-subjektiver Geltungsanspruch tatsächlich nicht verallgemeinert werden kann. Indem das „*proviso*“ den Gläubigen *ex ante* die Filterung ihrer Gründe empfiehlt, spannt sie, lapidar gesagt, den Karren vor das Pferd. Erst *im kommunikativen Austausch* kann der Einzelne erkennen, welches allgemein akzeptierbare Gründe sind.

Jedoch unterstreicht Habermas unter anderem in Anlehnung an Durkheim eine interne Rationalität religiöser Überzeugungen. Deshalb sei das „*proviso*“ auch deshalb abzulehnen, weil sie von einer einseitigen Übersetzung religiöser Gründe zu einer allgemein akzeptierbaren Rechtfertigung ausgehe. Vielmehr jedoch müssten eingedenk des solidaritätsstiftenden und epistemischen Potenzials religiöser Semantik kritische Impulse gläubiger Bürger dort wirksam werden dürfen, wo sie als Seismograph für pathologische Verhältnisse dienen. Der Autor spricht hier explizit die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung an, welche mit Hilfe religiöser Narrative Kritik an der in weiten Teilen akzeptierten Segregation übte<sup>77</sup>; und auch seine Ausführungen zur Sakralisierung der Person in bioethischen Fragen fügt sich in dieses Argumentationsschema ein. Um die-

sen religionstheoretisch begründeten Glutkern religiöser Semantiken nicht zu löschen, empfiehlt sich eine einseitige Anforderung zur Übersetzung religiöser Geltungsansprüche nicht, sondern vielmehr ein „kooperative[r]“<sup>78</sup> Lernprozess, bei dem das, was zunächst noch allgemein akzeptierbar ist, durchaus vonseiten religiöser Gründe beeinflusst werden darf, sofern es die Akzeptanz der Andersgläubigen erfährt. Die demokratietheoretische Hypothese Habermas' bezüglich religiöser Überzeugungen lautet dementsprechend, dass zwar Fragen wie, ob ein allmächtiger Gott existiere, welcher den Menschen als sein Ebenbild geschaffen habe, in pluralistischen Gesellschaften umstritten sein werden. Die sich daraus ergebenden *normativen Schlüsse* jedoch, zum Beispiel die daraus abgeleitete Idee personaler Autonomie, böten dennoch allgemein akzeptierbare Erkenntnisse in normativen Fragestellungen. Es komme dementsprechend nicht auf eine Übersetzung, sondern auf eine dialektische Aufhebung an, in dessen Zuge die möglicherweise *richtige* Norm im religiösen Narrativ kooperativ eruiert wird. Dies dürfe sich religionsphilosophisch jedoch für den Gläubigen nicht bloß als Funktionalismus darstellen, sondern als Prozess des sich selbst Entsprechens der Religion, da diese immer schon ein Medium der rationalen Versprachlichung des Sakralen sei.

### Anmerkungen

- 1 Habermas 1987 [1981], S. 74.
- 2 Habermas ebd., S. 75.
- 3 Durkheim 2017 [1912], S. 64-67.
- 4 Ebd., S. 76.
- 5 Hobbes 1978 [1651], S. 145.
- 6 Habermas Ebd., S. 77, Vgl. 1963, S. 34f.
- 7 Hobbes Ebd., S. 155f.
- 8 Habermas 1987 [1981], Ebd., Vgl. Durkheim 1969 [1914], S. 180.
- 9 Ebd.
- 10 Vgl. Weil 1956 [1949], S. 11-14.
- 11 Vgl. Habermas 2011a, S. 22.
- 12 Ders. 1981, S. 78.
- 13 Ebd., Vgl. Fromm 1980 [1947], S. 10-13.
- 14 Durkheim 1967 [1924], S. 86.
- 15 Ebd., S. 125, 1969 [1914], S. 187, 2017 [1912], S. 612f., Vgl. Hegel 2000 [1821], S. 102, Honneth 2011, S. 135.
- 16 Durkheim 1967, S. 125.
- 17 Habermas Ebd., S. 85.
- 18 Ebd., S. 118f.
- 19 Ebd., S. 119.
- 20 Durkheim 1991 [1890-1900], S. 129, 248.

- 21 Vgl. Curry 1986.
- 22 Habermas Ebd., S. 122.
- 23 Ebd., Vgl. 1992, S. 138.
- 24 Ders. 1987 [1981], S. 120f., Vgl. 1992, S. 358.
- 25 Ders. 1987 [1981], S. 121.
- 26 Ders. 1991 [1890-1900], S. 285.
- 27 Ders. 1987 [1981], S. 123.
- 28 Durkheim 1977 [1893], S. 441, Vgl. 1991 [1890-1900], S. 267.
- 29 Habermas 1987 [1981], S. 124, Vgl. Höffe 2016, S. 16.
- 30 Habermas ebd.
- 31 Ebd., S. 127.
- 32 Habermas 1981, S. 26-30, 39.
- 33 Ebd., S. 34f., Vgl. 1982 [1964].
- 34 Habermas 1991, S. 100-118, 2005a: S. 71.
- 35 Ders. 1996a, S. 263.
- 36 Habermas 1978, S. 32.
- 37 Vgl. Forst 2001, S. 347. – Jaeggi 2014, S. 44.
- 38 Vgl. Forst 2015.
- 39 Habermas 1987 [1981], S. 127.
- 40 Ebd., S. 128.
- 41 Weber 1959 [1919].
- 42 Habermas 2005b, S. 237.
- 43 Vgl. Levinas 2007 [1963].
- 44 Habermas Ebd., S. 235-257.
- 45 Ders. 2011a, S. 14, Vgl. Kant GMS AA IV, S. 429,10-13.
- 46 Vgl. Ebd.: S. 26.
- 47 Ebd., S. 27f.
- 48 Höffe Ebd., S. 45.
- 49 Vgl. Nussbaum 2008, S. 352.
- 50 Habermas Ebd., S. 28, 2001, S. 22. – Vgl. Stein 2007, S. 112-119.
- 51 Habermas 1988, S. 60.
- 52 Kant RGV AA VI, S. 137.
- 53 Ebd., S. 6, Vgl. Habermas 2005b, S. 219f.
- 54 Ders. 1996b, insb. S. 134-138.
- 55 Habermas 1988b, S. 157.
- 56 Ders.: 2008, S. 31.
- 57 Ders. 1998a, S. 256.
- 58 Ders. 2005a, S. 42.
- 59 Ders. 2005c, S. 17.
- 60 Ebd., S. 46, 2005d, S. 32f.
- 61 Ders. 1998b.
- 62 Ders. 2005a, S. 49.
- 63 Ders. 2011b, S. 135.
- 64 Ders. 2005a, S. 91.

- 65 Ebd., S. 93.  
 66 Ebd., S. 90f.  
 67 Ebd., S. 41.  
 68 Ebd., S. 48.  
 69 Ders. 2001, S. 30. – 2005a, S. 61.  
 70 Ders. 2005e, S. 136.  
 71 Ebd., S. 137.  
 72 Habermas 1992, S. 138. – Vgl. 2001, S. 21 – Landwehr 2012.  
 73 Vgl. Audi 1993, S. 691f.  
 74 Habermas Ebd., S. 22.  
 75 Rawls 1993, S. 776.  
 76 Habermas 2005e, S. 134.  
 77 Ebd., S. 130f.  
 78 Ebd., S. 136.

## Literatur

- Audi, Robert*: The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society, in: San Diego Law Review 30(4) 1993, S. 677-702.
- Curry, Thomas J.*: The First Freedoms. Church and State in America to the Passage of the First Amendment, Oxford 1986.
- Durkheim, Émile*: Soziologie und Philosophie, Einleitung von Theodor W. Adorno, übersetzt von Eva Moldenhauer, Theorie 1, herausgegeben von Hans Blumenberg, Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes, Frankfurt am Main 1967 [1924].
- Durkheim, Émile*: Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Bedingungen, übersetzt von Friedrich Jonas, in: Jonas, Friedrich: Geschichte der Soziologie III. Französische und italienische Soziologie, mit Quellentexten, Reinbek bei Hamburg 1969 [1914].
- Durkheim, Émile*: Über die Teilung der sozialen Arbeit, eingeleitet von Niklas Luhmann, übersetzt von Ludwig Schmidts, Theorie, herausgegeben von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Niklas Luhmann, Frankfurt am Main 1977 [1893].
- Durkheim, Émile*: Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, übersetzt von Michael Bischoff, herausgegeben von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main 1991 [1890-1900].
- Durkheim, Émile*: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übersetzt von Ludwig Schmidts, Berlin 2017 [1912].
- Forst, Rainer*: Ethik und Moral, in: Wingert, Lutz/Günther, Klaus (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2001.
- Forst, Rainer*: Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs, in: Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen, Berlin 2015.

- Fromm, Erich*: Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, in: Erich Fromm Gesamtausgabe, Band 2, Analytische Charaktertheorie, herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart 1980 [1947].
- Habermas, Jürgen*: Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft, Band 11, herausgegeben von Wilhelm Hennis und Roman Schnur, Berlin 1963.
- Habermas, Jürgen* (im Gespräch mit Herbert Marcuse, Heinz Lubasz, Tilman Spengler): Theorie und Politik, in: Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt am Main 1978.
- Habermas, Jürgen*: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main 1981.
- Habermas, Jürgen*: Eine Polemik. Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main <sup>5</sup>1982 [1964].
- Habermas, Jürgen*: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main <sup>4</sup>1987 [1981].
- Habermas, Jürgen*: Motive nachmetaphysischen Denkens, in: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988a.
- Habermas, Jürgen*: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1988b.
- Habermas, Jürgen*: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991.
- Habermas, Jürgen*: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992.
- Habermas, Jürgen*: Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat, in: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main 1996a.
- Habermas, Jürgen*: Der europäische Nationalstaat – Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft, in: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main 1996b.
- Habermas, Jürgen*: Die geklonte Person wäre kein zivilrechtlicher Schadensfall, in: Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt am Main 1998a.
- Habermas, Jürgen*: Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden, in: Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt am Main 1998b.
- Habermas, Jürgen*: Glauben und Wissen, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt am Main 2001.
- Habermas, Jürgen*: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung, in: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2005a.
- Habermas, Jürgen*: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2005b.

- Habermas, Jürgen:* Vropolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>2005c.
- Habermas, Jürgen:* Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem ‚richtigen Leben‘?, in: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2005d.
- Habermas, Jürgen:* Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005e.
- Habermas, Jürgen:* Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Reder, Michael/Schmidt, Josef (Hg.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008.
- Habermas, Jürgen:* Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, in: Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Berlin 2011a.
- Habermas, Jürgen:* Probleme der Willensfreiheit, in: Müller, Tobias/Schmidt, Thomas M. (Hg.): Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion, Religion, Theologie und Naturwissenschaft, Band 14, herausgegeben von Christina Aus der Au, Willem B. Drees, Antje Jackelén, Gebhard Löhr und Ted Peters, Göttingen 2011b.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:* Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Werke, Band 7, auf der Grundlage der Werke 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main <sup>6</sup>2000 [1821].
- Hobbes, Thomas:* Leviathan. oder Materie, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens, übersetzt von Walter Euchner, herausgegeben und mit einem Essay „Leviathan und Behemoth oder Vernunft und Aufruhr“ von Hermann Klenner, Leipzig 1978 [1651].
- Höffe, Otfried:* Geschichte des politischen Denkens. Zwölf Porträts und acht Miniaturen, München 2016.
- Honneth, Axel:* Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011.
- Jaeggi, Rahel:* Kritik von Lebensformen, Berlin 2014.
- Kant, Immanuel:* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants gesammelte Schriften, Band 4, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911 [1785].
- Kant, Immanuel:* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Kants gesammelte Schriften, Band 6, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1914 [1793/1794].
- Landwehr, Claudia:* Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation. Theorien deliberativer Demokratie, in: Lembcke, Oliver W./Ritzi, Claudia/Schaal, Gary S. (Hg.): Zeitgenössische Demokratietheorie, Band 1: Normative Demokratietheorien, Wiesbaden 2012.

- Lévinas, Emmanuel*: Das Gesetz der Vergeltung, übersetzt von Eva Moldenhauer, in: Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische, herausgegeben und mit einem Vorwort von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Zürich 2007 [1963].
- Nussbaum, Martha C.*: Human Dignity and Political Entitlements, in: President's Council on Bioethics (Hg.): Human Dignity and Bioethics. Essays commissioned by the President's Council on Bioethics. Washington D.C. 2008.
- Stein, Tine*: Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt am Main 2007.
- Weber, Max*: Wissenschaft als Beruf, unveränderter Nachdruck der 1930 erschienen 3. Auflage, München 41959 [1919].
- Weil, Simone*: Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber, übersetzt von Friedhelm Kemp, München 1956 [1949].