

Verlegenheit aus guten Gründen Was die Theologie von Habermas lernen kann (und was nicht)

Feinschwarz.net/7. November 2026

Annette Langner-Pitschmann

O. Hinführung

2019 hat Jürgen Habermas seine letzte umfassende Monografie vorgelegt. Die Studie mit dem Titel *Auch eine Geschichte der Philosophie* zeichnet den Diskurs über Glauben und Wissen seit der Achsenzeit nach. Maßgeblich ist dabei die Frage, „was die Philosophie aus diesem Diskurs gelernt hat“¹. Diese Leitperspektive ist, wie Habermas in einer Fußnote des Vorworts² anmerkt, asymmetrisch: Ihr unmittelbares Interesse gilt der Genealogie des philosophisch reflektierten *Wissens*, wohingegen der theologisch reflektierte *Glaube* seine Relevanz lediglich mittelbar aus seiner Rolle für die Philosophie gewinnt. Er gerät erst dadurch in den Blick, dass er für den anspruchsvollen Prozess, in dem sich die nachmetaphysische Vernunft Klarheit über ihre eigene Konstitution verschafft, ein unverzichtbares „Anregungspotenzial“³ bereitstellt.

Dieses asymmetrische Leitinteresse geht deutlich hörbar auch in den Schlussakkord ein, mit dem der furiose Durchgang durch die westeuropäische Philosophiegeschichte nach rund 1700 Seiten endet. Er klingt wie folgt:

„Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. (...) Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung

¹ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin 2019, S. 15.

² Ebd.

³ Ebd.

einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren.“⁴

Diese Passage wird seither – auch und gerade von theologischer Seite – wiederholt zitiert und diskutiert. Diese besondere Aufmerksamkeit könnte auf eine gewisse Dissonanz zurückzuführen sein, die in diese Zeilen eingelassen ist. Die folgenden Überlegungen haben zum Ziel, zunächst beides – (1) die Spannung als solche und (2) die theologischen und religionsphilosophischen Versuche ihrer Auflösung – ein bisschen besser zu verstehen. Anschließend werden (3) solche theologischen Reaktionen vorgestellt, welche die skizzierte Dissonanz aushalten und darauf konstruktiv zu reagieren versuchen. Abschnitt (4) zeigt sodann, dass die sichtbar gewordene Verlegenheit nicht allein die Theologie betrifft, sondern in Habermas’ normativitätstheoretischem Interesse selbst angelegt ist. Abschließend (5) wird andeutungsweise bilanziert, was die Theologie von Habermas lernen kann (und was nicht).

1. Dissonanz

Die zitierte Schlusspassage bildet bündelt drei Überlegungen, die im Zuge von Habermas’ Genealogie des nachmetaphysischen Denkens prägnant werden. Sie lassen sich wie folgt paraphrasieren:

(1) Das moderne Denken verwirft das Konzept eines transzendenten Seins, das allem Seienden ontologisch vorgeordnet ist. Dafür hat es gute Gründe; in seinen Konsequenzen ist dieser Vorgang jedoch ambivalent.

(2) Die religiöse Erfahrung birgt das Potenzial, den mit dem Abschied von der Transzendenz verbundenen Negativfolgen entgegenzuwirken. Dieses Potenzial ist an die Bedingung gebunden, dass die religiöse Erfahrung auf eine die Welt menschlicher Erfahrung übersteigende und in diesem Sinne „starke“ Transzendenz bezogen ist.

(3) Die in die religiöse Erfahrung eingelassenen semantischen Gehalte sind potenzielle Kandidaten für eine Übersetzung in säkulare Begriffe. Der Übersetzungsvorgang ereignet sich dabei im Rahmen eines von Philosophie und Theologie geteilten Rationalitätsstandards.

Diese drei Überlegungen bilden keinen Widerspruch im strengen Sinne, stehen aber in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis. Um dieses präziser greifen zu können, sei jede der drei Aussagen kurz eingeordnet.

ad (1): Die Überzeugung, dass der Abschied von der Transzendenz für die emanzipatorische Wirkung der Moderne konstitutiv ist, hat Habermas im Begriff des nachmetaphysischen Denkens

⁴ Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie II. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin 2019, S. 806.

zusammengefasst. Im hierzu einschlägigen 1988 erschienenen Aufsatz⁵ beschreibt er die irreversible Veränderung des „Aggregatzustand(s) des Philosophierens“⁶ von einer metaphysischen in eine nachmetaphysische Konsistenz. An die Stelle einer umfassenden und abschließenden Vernunft Einsicht treten fallibilistische, prozedurale und in Geschichte sowie Lebenswelt situierte Formen der Rationalität. Damit verliert insbesondere die Vorstellung an Plausibilität, Vernunft könne von einem *view from nowhere* aus eine letzte Ordnung des Ganzen erkennen und begründen.

Inwiefern genau erzwingt die Perspektive einer dergestalt nachmetaphysischen Vernunft den Abschied vom Transzendenten? In ihrer ursprünglichen, im metaphysischen Paradigma geprägten Bedeutung verweist die Grenze zur Transzendenz – mit einer prägnanten Formulierung von Hans Blumenberg – auf „die Provokation, eine jenseits geglaubte Realität anzuerkennen und ihr zugewendet zu sein, von ihr her alles andere nichtig sein zu lassen.“⁷ Nun liegt es auf der Hand, dass das Konzept einer „jenseits geglaubten Realität“ nichts ist, womit eine auf die kritische Reflexion partikularer Praktiken ausgelegte Vernunft sinnvoll weiterarbeiten könnte. Gleichzeitig ist damit zu rechnen, dass sich die Vorstellung einer „Zuwendung“ zu einer dem Kosmos jenseitigen Realität der lebensweltlich situierten Vernunft vollumfänglich entzieht. Der Gedanke, die eigene Erfahrungswirklichkeit – aus welchem Beweggrund auch immer – ein für allemal für „nichtig“ zu erklären läuft wiederum dem konsequenten Fallibilitätsbewusstsein der prozeduralen Vernunft zuwider. Kurzum, das Konzept der Transzendenz im Sinn einer ontologischen Alterität ist dem nachmetaphysischen Bewusstsein schlichtweg nicht vermittelbar.

ad (2): Genau dies jedoch – die Ausrichtung auf eine „aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht“⁸ mit der ihr eigenen Provokation gegenüber der Immanenz menschlicher Erfahrungswirklichkeit – hat Habermas im Sinn, wenn er die Pointe des religiösen Diskurses rekonstruiert. Blumenberg zeichnet im eben zitierten Lexikonartikel nach, in welcher Weise der Transzendenzgedanke mehrfach neu aufgelegt wurde, um mit der Geschichte der Vernunftkritik Schritt zu halten. An die Stelle der ursprünglich markierten „ontologischen Differenz“ tritt demzufolge schließlich eine rein „anthropologische Relevanz“, deren Kern Blumenberg auf die schöne Formel bringt, dass sich „der Mensch (...) allemal als für sich selbst unerschwinglich (erfährt)“⁹. Bemerkenswerterweise sieht Habermas das religiöse Sprachspiel in der Pflicht, sich gerade nicht mit einer solchen, mit dem nachmetaphysischen Denken gut verträglichen Transzendenz zufriedenzugeben, sondern an der ontologischen Bedeutung der Transzendenz festzuhalten.

⁵ Jürgen Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens. In: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2012, S. 35–60, S. 36.

⁶ Jürgen Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, S. 36.

⁷ Hans Blumenberg, Transzendenz und Immanenz. In: Kurt Galling (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1962, S. 989–997, S. 996.

⁸ Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie II, S. 806.

⁹ Blumenberg, Transzendenz und Immanenz, S. 996.

In diesem Sinne beharrt Habermas noch in einem seiner letzten Texte darauf, eine „Jenseitsorientierung“ sowie ein „explizites göttliches Erlösungsversprechen“¹⁰ als konstitutive Merkmale des Religiösen (zumindest in seiner monotheistischen Spielart) anzuerkennen. Umgekehrt lasse sich der Sinn einer tatsächlich religiösen Glaubenspraxis ohne die Verpflichtung auf die damit verbundene ontologische Differenz nicht konsistent rekonstruieren.¹¹ Dem entsprechen umgekehrt auch die Abgrenzungen, anhand derer Habermas sein Verständnis der „starken Transzendenz“ *ex negativo* umreißt. So würdigt er beispielsweise bereits Ende der 1980er Jahre die im Kontext eines linken politischen Engagements entwickelten Ansätze kritischer Theologie, die sich offensiv für die liberalen Maßstäbe des nachmetaphysischen Denkens öffnen. Der Programmatik dieser Positionen, „diesseitige Ziele der sozialen Emanzipation und Menschenwürde (...) ernst(zu)nehmen“¹² spricht er dabei seine Anerkennung aus. Das damit verbundene „undogmatische Verständnis von Transzendenz und Glauben“¹³ hingegen wirft aus seiner Sicht Fragen auf. Diese betreffen die Bedingungen, die darüber entscheiden, ob „das religiöse Sprachspiel intakt bleibt oder aber zerfällt“¹⁴. Zu diesen Bedingungen zählt, dies hebt Habermas auch in diesem Zusammenhang bei allem Respekt für die Programmatik einer für die nachmetaphysischen Prämissen sensibler Theologie hervor, die Bezugnahme auf das „in der rituellen Praxis zusammengehaltene Syndrom des Offenbarungsglaubens“¹⁵.

ad (3): Dies legt unweigerlich die Frage nahe, wie sich der religiöse Diskurs zu den Ansprüchen des nachmetaphysischen Denkens verhält. Das eben Erläuterte legt nahe, dass für die Religion in Sachen Rationalitätsstandards eine Art Nachteilsausgleich geltend zu machen ist. Das, was die Religion religiös macht – der Bezug auf eine ontologische Alterität – ist einer nachmetaphysischen Vernunft nicht vermittelbar. Die theozentrisch ausgerichtete Religion stünde damit als ein idiosynkratisches Bedeutungsgefüge neben dem Alltagsgeschäft einer anthropozentrisch orientierten Moderne.

Habermas konterkariert dieses Bild mit seiner Aussage, die semantischen Gehalte der Religion seien zumindest prinzipielle Kandidaten für eine „Übersetzung ‚ins Profane‘.“¹⁶ Diese Überzeugung führt er in der Art eines *ceterum censeo* in zahlreichen Zusammenhängen an. Sie findet

¹⁰ Jürgen Habermas, Ein Geburtstagsgruß. In: Michael Roseneck/Annette Langner-Pitschmann/Tobias Müller (Hgg.), Den Diskurs bestreiten. Religion im Spannungsfeld zwischen Erfahrung und Begriff. Festschrift für Thomas M. Schmidt. Baden-Baden 2025, S. 15–19, S. 17.

¹¹ In ähnlicher Weise stellt Habermas sich im Zuge seiner in *Auch eine Geschichte der Philosophie* artikulierten Kritik an Karl Barth auf den Standpunkt, das eigentlich „religiöse Proprium“ der Kirche bestehe darin, „das aus der Transzendenz, also von jenseits der Welt hereinbrechende Heilsgeschehen“ (Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* II, S. 702) im Horizont der Immanenz gegenwärtig zu halten. Die Rede von einer Wirklichkeit „jenseits der Welt“ legt dabei ein weiteres Mal nahe, dass Habermas die Gesten der Jenseitsorientierung und der Erlösungshoffnung nur dann für widerspruchsfrei denkbar hält, wenn sie – und sei es als Moment einer „dialektischen Aufhebung“ (ebd.) – die Existenz einer transzendenten Realität in einem substanziellen Sinne behauptet.

¹² Jürgen Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In: *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main 1992, S. 127–156, S. 130.

¹³ Ebd.

¹⁴ Habermas, *Transzendenz von innen*, S. 139.

¹⁵ Habermas, *Transzendenz von innen*, S. 138.

¹⁶ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* II, S. 806.

sich beispielsweise in der Schlusspassage des bereits angeführten Programmtextes zum *Nachmetaphysischen Denken* – und sie kommt wenige Tage nach dem 11. September 2001 in der Frankfurter Paulskirche während der Friedenspreisverleihung zur Sprache. Während die Übersetzungsmetapher dabei an vielen Stellen zunächst nur als programmatische Idee formuliert wird, vollzieht Habermas in *Auch eine Geschichte der Philosophie* an ausgewählten Beispielen im Detail nach, in welcher Weise die Übersetzung religiöser Gehalte in säkulares Denken in der bisherigen Ideengeschichte bereits mit bleibender Wirkung stattgefunden hat. Als *best practice* Beispiel dient dabei Kant: In dessen „geniale(m) Begriff der Autonomie als einer Selbstgesetzgebung der Vernunft und als Freiheit unter selbstgegebenen Vernunftgesetzen“¹⁷ erkennt Habermas die säkulare Aneignung eines religiösen Topos, der die eigentliche Freiheit paradoxerweise in der vorbehaltlosen Selbsthingabe des Menschen an den göttlichen Willen grundgelegt sieht.¹⁸

Eine derartige Übersetzung religiöser in säkulare Semantik setzt implizit voraus, dass die Diskurse von Philosophie und Theologie, ungeachtet ihrer Differenz im Hinblick auf bestimmte Gehalte, grundsätzlich unter vergleichbaren Voraussetzungen geführt werden. Interessanterweise verortet Habermas diesen „gemeinsamen Boden von Theologie, Wissenschaft und Philosophie“ in der „nachmetaphysischen Art der Bezugnahme auf den religiösen Diskurs“¹⁹. Philosophie und Theologie seien in der gleichen Weise den „Ansprüchen argumentativer Rechtfertigung“ ausgesetzt. Die spezifische Differenz zwischen Theologie und Philosophie betreffe allein die Haltung, die sie gegenüber der Frage nach der „*ontologischen Deckung* von Jenseits- und Erlösungsglaube“²⁰ einnehmen. Während die Philosophie sich hier jeder Festlegung enthalten könne, verlange es das der Theologie eigene Nahverhältnis zum religiösen Diskurs, dessen ontologische Verpflichtung auf eine transzendente, allein über eine göttliche Offenbarung zugänglichen Wirklichkeit zu teilen.

Der Gehalt dieser Verpflichtung ist wohl derjenige Aspekt religiöser Diskurse, an dem sich alle an der Sache der „neutralisierenden Übersetzung“ Beteiligten ihr punktuell „Versagen“²¹ eingestehen müssen. Er ist zugleich der Punkt, der die Dialektik zwischen Glauben und Wissen als prinzipiell unabschließbares Unterfangen auf Dauer stellt: „Der Glaube behält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch bloß hingenommen werden darf. Darin spiegelt sich das Unabgeschlossene der Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen.“²² Insofern die prinzipielle Revisionsoffenheit zu den zentralen Kennzeichen der prozeduralen Vernunft zählt, facht also ausgerechnet der für das

¹⁷ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* II, S. 326.

¹⁸ Vgl. hierzu die erhellende Analyse von Eva Buddeberg, Übersetzung religiöser Gehalte und komprehensiver Vernunft. In: Tilo Wesche (Hg.), *Vernünftige Freiheit und öffentliche Vernunft. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas*. Berlin 2024, S. 54–72, S. 55ff.

¹⁹ Habermas, *Transzendenz von innen*, S. 136.

²⁰ Habermas, *Transzendenz von innen*, S. 138; Kursiv A. Langner-Pitschmann

²¹ Habermas, *Transzendenz von innen*, S. 136.

²² Jürgen Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. In: Jürgen Habermas/Michael Reder (Hgg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main (Edition Suhrkamp 2537) 2008, S. 26–36, S. 29.

nachmetaphysische Wirklichkeitsverständnis kontraintuitive Transzendenzbezug religiöser Erfahrung das nachmetaphysische Denken immer neu an.

2. Auflösung?

Die kurzen Betrachtungen der drei Thesen macht deutlich, in welchem Sinne sie zueinander in Spannung stehen.

- a. Die Überzeugungen, dass das nachmetaphysische Paradigma (1) plausibel und unumkehrbar und (3) für die philosophische wie für die theologische Argumentation gleichermaßen gültig ist, bilden eine kohärente Einheit. Das Beharren (2) auf einem starken Transzendenzbezug der Religion scheint dagegen prima facie auf genau solchen metaphysischen Prämissen zu beruhen, die in (1) und (3) ausgeschlossen werden.
- b. Die (1) Festlegung auf die nachmetaphysische Selbstbeschränkung der Vernunft als Prüfstein für ein modernes Denken scheint wiederum nur solange mit der (2) Behauptung eines notwendigen Transzendenzbezugs der Religion vereinbar, wie man gegen die (3) theologische Reflexion an einen anderen Rationalitätsstandard knüpft als den des modernen Denkens.
- c. Die (2) notwendige Verknüpfung zwischen Religiosität und ontologisch gedeckter Transzendenz und die (3) Unterstellung einer gemeinsamen Logik der auf die religiösen Diskurse bezogenen Theologie und der auf die säkulare Lebenswelt bezogenen Philosophie lassen sich grundsätzlich problemlos vereinbaren. Die Voraussetzung ist allerdings, dass man die philosophischen Verfahren der Urteilsfindung ebenso wenig wie die theologische Vorgehensweise an (1) das Paradigma nachmetaphysischen Denkens bindet.

Zwar wäre es wie gesagt übertrieben, hier von Konstellationen der *Inkonsistenz* im strengen Sinne oder gar von einem Trilemma zu sprechen. Wohl aber bietet die kurze Analyse ein einigermaßen prägnantes Bild der *Dissonanz*, die in die Schlusspassage von Habermas' Genealogie des nachmetaphysischen Denkens eingelassen ist.

2.1 Vermeidung

Eine erste Variante, auf die bei Habermas erkennbare Spannung zu reagieren, besteht darin, eine der drei Prämissen zu streichen. Auf diese Weise werden die Widersprüche, die sich im Verhältnis zwischen Religion und Moderne einstellen, schlicht vermieden. Entsprechende Argumentationsstrategien finden sich in theologischen Diskursen, die ganz unabhängig von Habermas' Überlegungen geführt wurden und werden und die sich grob in drei Typen unterteilen lassen.

Erstens wird (ad a) *auf die Verknüpfung von Religiosität und Transzendenzbezug verzichtet*. Vielleicht die provokanteste Version dieses Vorgehens findet sich im Spektrum postmoderner

Theologien, die den Transzendenzgedanken nicht etwa immanent einzuholen, sondern – radikaler – zu transzendieren beanspruchen.²³

Eine zweite Vorgehensweise, anhand derer die skizzierte Reibung aufgelöst wird, ist (ad b) die *Absage an sprachspielübergreifende Rationalitätskriterien*, die sowohl für religiöse wie für säkulare Äußerungszusammenhänge Geltung beanspruchen. Die Erzeugung und Verwendung sprachlicher Bedeutung im Kontext des Glaubens wird dabei von den Rationalitätsansprüchen des Wissens isoliert.²⁴

Drittens lässt sich die Dissonanz (ad c) durch die *Zurückweisung der Unhintergebarkeit nach-metaphysischen Denkens* vermeiden. Diese Vorgehensweise verzeichnet aktuell eine gewisse Konjunktur im Kontext neo-integralistischer Positionen, die die politische Ordnung in dezidiert Abgrenzung gegen die Maßgaben der Moderne erneut an eine metaphysisch begründete religiöse Autorität gebunden wissen wollen.²⁵

2.2 Vermittlung

Eine zweite Variante, die skizzierte Dissonanz aufzulösen, lässt alle drei Prämissen in ihrer Spannung gelten, tritt dabei aber zugleich für eine maßgebliche Differenzierung bezüglich der Struktur metaphysischer Theoriebildung ein. Entsprechende Vorschläge aus dem Bereich der analytischen Religionsphilosophie unterstreichen die Notwendigkeit, den *Gegenstand des Denkens* gegen den *Prozess des Denkens* abzugrenzen.

In diesem Sinne argumentiert beispielsweise Oliver Wiertz, dass Propositionen wie Allaussagen oder Notwendigkeitsbehauptungen mit der „Fehlbarkeit unserer Erkenntnisvermögen“²⁶

²³ So reagiert etwa das Konzept der „Hypertranszendenz“ auf die Diagnose, die klassische Figur der Transzendenz münde letztlich in eine „ontologische Idolatrie“, d.h. in eine Seinsschicht, in der sich der Mensch selbst spiegle, um dabei zugleich den Blick auf das Göttliche zu verstellen. Ähnlich zielt das Programm einer „Posttranszendenz“ auf eine Deutung der Kenosis, in der Gott „die traditionelle Transzendenz verlässt“ und restlos in die Welt eingeht. (vgl. John D. Caputo/Michael J. Scanlon, Introduction. Do We Need to Transcend Transcendence? In: John D. Caputo/Michael J. Scanlon (Hgg.), *Transcendence and beyond. A postmodern inquiry*. Bloomington, IN 2010, S. 1–14).

²⁴ Diskutiert werden in diesem Zusammenhang seit mehreren Jahrzehnten diverse Ansätze, die sich auf Wittgensteins Bedeutungstheorie beziehen. Ein davon unabhängiges Beispiel aus jüngerer Zeit findet sich in einem 2016 erschienen essayistischen Text des Soziologen Bruno Latour. „Beide Diskurse“, notiert er dort im Hinblick auf Religion und moderne Wissenschaft, „besetzen den Zeit-Raum in so unterschiedlicher Weise, schaffen derart inkommensurable ökologische Nischen, dass sie nicht mehr Grund hatten, aneinanderzugeraten, als Maulwürfe und Frösche.“ (Bruno Latour, *Jubilieren. Über religiöse Rede*. Berlin 2016, S. 35.)

²⁵ Behauptet wird hier der Vorrang einer in den Begriffen einer thomistischen Metaphysik gedachten „geistlichen Gewalt“ vor jeder Form der „weltlichen Gewalt“. Bestritten wird gleichzeitig die Legitimität der „liberalen Trennung“ dieser beiden Sphären. Unterstellt wird also, dass nicht nur der religiöse, sondern auch der mit ihm zu einer Einheit verschmolzene politische Diskurs durch einen starken, d.h. auf ein ewiges Sein gerichteten Transzendenzbezug gekennzeichnet ist (Vgl. hierzu Edmund Waldstein, *Integralism in Three Sentences*. Online unter: <https://thejosias.com/2018/09/03/drei-satze-zum-katholischen-integralismus/>, zuletzt geprüft am 23.09.2026.).

²⁶ Oliver Wiertz, „Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts.“. Philosophische Gotteslehre im nach-metaphysischen Zeitalter? In: Michael Roseneck/Annette Langner-Pitschmann/Tobias Müller (Hgg.), *Den*

durchaus vereinbar sind. Die entscheidende Voraussetzung für diese Vereinbarkeit sieht er dabei in der Differenzierung zwischen dem „modalen Charakter einer Proposition“ einerseits und dem „Modus der epistemischen Einstellung zu dieser Proposition“²⁷ andererseits. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, erweist es sich als durchaus konsistent, unter dem für das *nachmetaphysische* Paradigma unabdingbaren Vorbehalt der Kontingenz des jeweiligen Urteils einer Entität ein *metaphysisches* Prädikat wie etwa das der Notwendigkeit zuzuschreiben. Dieses Vorgehen ist dabei – darauf wiederum verweist Bernd Irlenborn – keinesfalls präzedenzlos. Anders als die vormoderne Auffassung metaphysischer Spekulation, orientiere sich ein „postkantisches, zeitgenössisches Metaphysikverständnis“²⁸, wie es etwa in den analytischen Modellen einer natürlichen Theologie unterstellt werde, längst an den Maßgaben der offen einsehbaren Rationalität, der Kohärenz und des Verzichts auf Letztbegründungen.

Dieser Vermittlungsvorschlag weicht allerdings – dies ist allen Beteiligten bewusst – in einem entscheidenden Punkt von Habermas' eigenen Prämissen ab. Diese nämlich messen der natürlichen Theologie für die Vereinbarung des religiösen Standpunktes mit dem nachmetaphysischen Denken keinerlei rechtfertigenden oder auch nur erklärenden Wert bei. Der „Gott der Philosophen“, gedacht als „das Absolute“ oder „das All-Eine“, lebt Habermas' Überzeugung zufolge von genau jenen „abschließende(n) und totalisierende(n) Denkfiguren“²⁹, für die das nachmetaphysische Denken keine Verwendung mehr hat und ist vor diesem Übel durch keine noch so scharfsinnige Differenzierung zu retten.

Diese Meinungsverschiedenheit muss im vorliegenden Kontext nicht entschieden werden. Sie interessiert allein deshalb, weil sich vor ihrem Hintergrund die hier diskutierte Spannung noch einmal präziser fassen lässt. So lautet die Frage schlicht, ob Habermas' nachmetaphysisches Plädoyer für eine starke Transzendenz von Voraussetzungen lebt, die es selbst nicht garantieren kann.

3. Nachmetaphysische Theologie: Mission impossible

Aus theologisch interessierter Perspektive wird mit dieser Frage auf drei verschiedene Arten umgegangen. Eine erste, bereits in den Diskursen der 1980er Jahre grundlegende Reaktion besteht darin, die Frage zu *negieren*. Dabei wird argumentiert, die Konzeption der kommunikativen Vernunft sei bei näherem Hinsehen ihrerseits als Plädoyer für die Unterstellung einer Transzendenz zu lesen.³⁰ Die Annahme lautet also, dass sich im nachmetaphysischen Denken eine

Diskurs bestreiten. Religion im Spannungsfeld zwischen Erfahrung und Begriff : Festschrift für Thomas M. Schmidt. Baden-Baden 2025, S. 297–322, S. 307.

²⁷ Ebd.

²⁸ Bernd Irlenborn, Postmetaphysical metaphysics? Habermas on philosophy and religion in *Also a History of Philosophy*. In: *International Journal of Philosophy and Theology*, 87. Jg., H. 1, S. 65–78, S. 71.

²⁹ Vgl. Jürgen Habermas, Kommunikative Vernunft. Ein Interview, geführt von Hans-Peter Krüger und Christoph Demmerling. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64. Jg., H. 5, S. 806–827, S. 821.

³⁰ Vgl. bspw. Jens Glebe-Möller, *A Political Dogmatic*, Philadelphia 1987, S. 38.

hinreichende Menge an Spuren metaphysischer Prämissen ausmachen lässt, um aus Habermas' eigenem Theorievorrat für die Möglichkeit einer starken Transzendenz aufzukommen.

Eine zweite Option wird darin gesehen, das Begründungsdilemma schlicht zu *ignorieren*. Unter dieser (und übrigens *nur* unter dieser) Voraussetzung lassen sich Habermas' späte Einlassungen zur Religion in der Moderne umstandslos in theologisch-kirchenpolitische Grabenkämpfe der Gegenwart einspannen und im Sinne einer Positionierung gegen eine „Verflachung der Glaubensinhalte“³¹ begreifen.

Eine dritte Möglichkeit schließlich ergibt sich, wenn man die Frage nach einem möglichen ‚Habermas-Paradox‘ *bejaht*. Unter dieser Voraussetzung kann man anerkennen, dass die oben skizzierten drei Überlegungen eine irreduzible Spannung aufweisen und zugleich daran festhalten, dass Habermas' Überlegungen der Theologie Wesentliches zu denken geben. In diesem Sinne lese ich etwa die Replik, mit der Thomas M. Schmidt auf das eingangs zitierte Diktum von der Religion als einem „Pfahl im Fleisch der Moderne“ reagiert. Seinen Überlegungen zufolge zeigt die Art und Weise, in der Habermas die Herausbildung des nachmetaphysischen Paradigmas rekonstruiert, dass Glauben und Wissen in einem *reziproken* „konstitutiven Bedingungs Zusammenhang“³² stehen: „Religion ist nicht nur ein Pfahl im Fleisch der Moderne, die Moderne ist auch ein Pfahl im Fleisch der Religion.“³³ Die Tatsache, dass Habermas zu den konkreten Konsequenzen dieses zweiten Aspekts schweige, führe zu einer eigentümlichen „Arbeitsteilung“³⁴, in der sich die Philosophie auf die Bestimmung der formalen Bedingungen rationaler Argumentation beschränke und die Entwicklung der materialen Gehalte in einer vagen Geste – „und jetzt, Theologinnen und Theologen, arbeitet mal schön inhaltlich...“³⁵ – an die Theologie delegiere. Deutlich wird in dieser Perspektive, dass zwischen Habermas' Verzicht auf einen

³¹ Christian Geyer, Habermas warnt vor Verflachung der christlichen Glaubensgehalte. FAZ online 11.10.2025 (<https://www.faz.net/-1tx8yb?share=Clipboard&premium=0x7c30b12e741c132b2313d-bea41d06f7efad901d58ee770b9e1c628f5e2a91c69>) (zuletzt aufgerufen am 07.10.2026).

³² Thomas M. Schmidt, Religion und die Quellen der Normativität. In: In: Tilo Wesche (Hg.), Vernünftige Freiheit und öffentliche Vernunft. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas. Berlin 2024, S. 18-38, S. 31.

³³ Thomas M. Schmidt, Religion und die Quellen der Normativität, S. 31.

³⁴ Thomas M. Schmidt im Podcast „Diesseits von Eden“ <https://diesseits.theopodcast.at/habermas-95-theologie> (zuletzt aufgerufen am 08.10.2026). - Zu einem vergleichbaren Ergebnis gelangt auch Magnus Striet (Magnus Striet, Im Abgrund der Gottesfrage. Jürgen Habermas provoziert die Theologie. Freiburg 2026), der Habermas' Bestimmung der Beziehung zwischen Religion und Moderne als „unentschieden“ (S. 42) und mit einer „gewissen Inkonsistenz“ (s.44) behaftet wahrnimmt. Als unstrittig erscheint ihm dabei Habermas' Überzeugung, dass die Vernunft zum Ausweis ihrer Legitimität nicht mehr auf religiöse Begründungsfiguren verwiesen ist. Unstrittig ist für ihn ferner, dass es die Religion wesentlich mit einer starken Transzendenz – d.h. mit einem „in Freiheitsrücksichten in absoluter Differenz zum Menschen existierende(n) jenseitige(n), gleichwohl (...) bundeswillige(n) Gott“ (S. 74) – zu tun hat. Als irritierend empfindet aber auch Striet die unbestimmte Geste, mit der Habermas die Theologie beauftragt, das in nachmetaphysischer Perspektive kontraintuitive Konzept der Jenseitshoffnung im Horizont der Moderne dauerhaft geltend zu machen. Gehe es nach Habermas, so solle die Theologie „doch bitte an einer starken Transzendenz – sprich: an einem Gott festhalten, der aus seiner Allmacht heraus noch etwas vermag“ (S. 42). Gänzlich offen bleibe derweil die entscheidende Frage, welche Art von Gründen Habermas zur Legitimation eines solchen Gottesbezugs für zulässig erachte.

³⁵ Ebd.

nachmetaphysischen Begriff der Religion und seinem Insistieren auf ihrer bleibenden Relevanz eine irreduzible Spannung besteht, die sich in einem widersprüchlichen Auftrag an die Theologie fortschreibt.

4. Nachmetaphysische Sozialphilosophie: Prinzipielle Verlegenheit

Zwischen dem nachmetaphysischen Imperativ und den Mitteln zu seiner Einlösung besteht also eine Kluft, vor der die Theologie zunächst ratlos stehen bleibt. Allerdings ist sie mit dieser Situation nicht allein, sondern sie teilt ihr Schicksal mit der Sozialphilosophie. Deutlich wird dies, wenn man sich in Erinnerung ruft, welches Erkenntnisinteresse Habermas selbst als die Triebfeder für die Arbeit an seinem späten Opus Magnum beschreibt.

Gibt man ihm das Wort, so lässt sich zunächst in negativer Hinsicht erkennen, dass ihm die Rolle des externen Ratgebers in theologischen Fragen fremd ist. In einem Interview danach gefragt, ob „aufgeklärte Formen von Religiosität die Religion nicht um ihren eigentlichen Gehalt (bringen), wenn sie die harten Schalen des Dogmatismus wegsprengen und stattdessen (...) ein weichgespültes Verständnis des Religiösen etablieren“, gibt er unmissverständlich zur Antwort: „Ich glaube nicht, dass es Sache einer nachmetaphysisch denkenden Philosophie ist, diese Frage zu stellen und zu beantworten.“³⁶ Umgekehrt wird in positiver Hinsicht noch einmal deutlich, worin genau Habermas' sozialphilosophisches Interesse an der Religion besteht. In einem Diskussionsband zu *Auch eine Geschichte der Philosophie* fasst er die Leitfrage zusammen, die seine dort vorgestellten Analysen strukturiert: „Mich interessiert, was aus dem Umstand folgt, dass die Herrschaftslegitimation und die Gesellschaftsmoral ganz ihrer sakralen Deckungsreserve beraubt werden und ihre Bindungskraft nur noch aus einem Raum von epistemischen Gründen ziehen.“³⁷

Habermas geht es also allenfalls sekundär um die Möglichkeit einer nachmetaphysischen Legitimation von *Religiosität*. Sein primäres Thema ist vielmehr die Möglichkeit einer nachmetaphysischen Legitimation von *Normativität*. Der Glaube rückt in seiner Genealogie des nachmetaphysischen Denkens demzufolge nicht als Selbstzweck und auch nicht als Trostreserve für das ob seiner Kontingenz erschauernde Individuum in den Blick, sondern als „sakrale Deckungsreserve“ für die Legitimation politischer Souveränität und gesellschaftlicher Ordnung.

Was er mit dieser „Deckungsreserve“ meint, lässt sich ausgehend von Habermas' Durkheim-Lektüre verdeutlichen. Als den „ursprünglichen Sinn des Ritus“³⁸ weist er dabei u.a. „die Erzeugung der *Sollgeltung von normativen Verhaltenserwartungen*“³⁹ aus. Zwar sei die institutionelle Verwurzelung jeglicher Normgeltung über die Moral im Sakralen im Zuge zunehmender Ausdifferenzierung einer lockeren Verbindung zwischen moralischer Normativität und ritueller

³⁶ Habermas, *Kommunikative Vernunft*, S. 823.

³⁷ Jürgen Habermas, *Antworten*. In: Tilo Wesche (Hg.), *Vernünftige Freiheit und öffentliche Vernunft. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas*, Berlin 2024, S. 309–361, S. 310.

³⁸ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I*, S. 218.

³⁹ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I*, S. 217.

Religiosität gewichen. Aber auch noch nachdem sich die religiös-metaphysische Weltdeutung in hochkulturellen Gesellschaften – gleichsam als eine kognitive Ausgründung aus der präreflexiven Ritualität – verselbständigt habe, beinhalte sie ein spezifisches „Begründungspotential“ und eine „legitimierende Kraft“⁴⁰ für die Fundierung politischer Ordnung. „Im Grenzfall“, so Habermas, „fungiert das Weltbild als eine Art Transmissionsriemen, der das religiöse Grundeinverständnis in Energien der gesellschaftlichen Solidarität verwandelt, an die gesellschaftlichen Institutionen weitergibt und diesen moralische Autorität verleiht.“⁴¹

Vor diesem Hintergrund nun lässt sich die normativitätstheoretische Zwickmühle, die Habermas' Interesse auf die Geschichte der Beziehung zwischen Glauben und Wissen lenkt, noch einmal genauer beschreiben. Einerseits verlangt das Paradigma nachmetaphysischen Denkens eine konsequent autonome Legitimation politischer Ordnung. Die Begründung des *Warum überhaupt* der affektiven Bindung an Normen muss allein mit immanenten Argumentationsmitteln auskommen.

Dessen völlig ungeachtet gilt andererseits jedoch auch im nachmetaphysischen Zeitalter: „Solidarität entsteht nicht *ex nihilo*.“⁴² Diese Diagnose ergibt sich dabei nicht erst in empirischer Perspektive (etwa ausgehend von der Beobachtung, dass identitätsstiftende Groß Erzählungen die Wahrscheinlichkeit solidarischen Verhaltens steigern), sondern bereits aus begrifflichen Gründen. Das Konzept der Solidarität nämlich impliziert notwendig einen Sollensanspruch – und als ein derart normativer Begriff ist es durch die Differenz zwischen Faktizität und Geltung strukturiert. Damit ist der Solidaritätsbegriff mit einem Moment des Überschusses verbunden, der grundsätzlich jede Geltungsrelation kennzeichnet. Mit einer Formulierung des Sozialphilosophen Martin Saar: „Etwas gilt nicht nur, weil es so ist, wie es eben schon ist, sondern weil es auf Geltungsgründe, Normen oder Werte verweist. Darin, in seiner Geltungsdimension, weist das Geltende über sich hinaus, ist es mehr als nur ein Faktisches, das sich aus sich selbst begründen könnte.“⁴³

Diese Darstellung der Ausgangslage nachmetaphysischer Normativitätstheorie erlaubt eine weitere Annäherung an die von Habermas ausgemachte „sakrale Deckungsreserve“. Unter den Vorzeichen metaphysischen Denkens besetzt sie die Stelle des „mehr“, das die Geltung gegenüber der Faktizität auszeichnet. Diese Verortung wiederum führt zu der Frage: Zu welchem Resultat führt die genealogische Suche nach einem Weg, diese rapid schwindende Reserve mit nachmetaphysischen Mitteln zu kompensieren?

Beantworten lässt sich diese Frage m.E. am besten im Ausgang von Habermas' Überlegungen zu Kant, dessen „Philosophie im Ganzen“ seines Erachtens auf die Lösung eben dieses Kompensationsproblems angelegt ist.⁴⁴ Grundsätzlich stuft er die „Konzeption der Autonomie der aus Vernunft allein begründeten Moral“ als „bis heute überzeugenden Weg“ zur Rekonstruktion des

⁴⁰ Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main 2019, S. 89.

⁴¹ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns 2*, S. 89f.

⁴² Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie I*, S. 218.

⁴³ Martin Saar, *Immanente Normativität*. In: *Was ist Sozialphilosophie?* Berlin 2025, S. 118–140, S. 121.

⁴⁴ Vgl. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie II*, S. 344f.

„absoluten Sollgeltungsanspruchs praktischer Gesetze“⁴⁵ ein. Die Feindiagnostik ergibt für ihn allerdings, dass Kants Lösungsversuch lediglich als ein Teilerfolg zu bewerten ist. Zentral für Habermas' Untersuchung ist dabei die Differenzierung zwischen der „Bedeutung der absoluten Sollgeltung“ einerseits und der „tatsächlichen Bindungskraft vernünftig begründeter kategorischer Imperative“ andererseits: „Die Bedeutung eines symbolische (sic) Ausdrucks zu *verstehen* ist nicht das gleiche wie die Verpflichtungskraft einer Handlungsnorm (aufgrund ihres Verständnisses) zu *spüren*.“⁴⁶

Die erste Dimension absoluter Sollgeltung – die kognitive Einsicht in ihre Implikationen – sieht Habermas in Kants autonomer Moralkonzeption eingeholt. Was dagegen die zweite Dimension – das faktische Gefühl der Verpflichtung – betrifft, macht er in Kants Rekurs auf den „Modus der Inanspruchnahme (...) als eines *transzendente(n) Faktum(s)*“⁴⁷ einen aus seiner Sicht verräterischen semantischen Übersprung aus. So greife Kant in diesem Zusammenhang auf „religiöse Prädikate wie der ‚Heiligkeit‘ oder der ‚göttlichen Abkunft‘ des Pflichtgefühls“⁴⁸ zurück. Damit lege er den Verdacht nahe, dass die Rekonstruktion absoluter Sollgeltung letztlich – d.h., wenn es um das affektive Empfinden der Normbindung geht – selbst im Horizont der konsequentesten Vernunftkritik nicht ohne den Rekurs auf eine transzendente Gesetzgebungsautorität auskommt. Auch Kant gelingt Habermas zufolge also keine vollständige Kompensation der durch den Plausibilitätsverlust des Sakralen erzeugten Deckungslücke. Auch sein Denken endet schlussendlich bei der „Verlegenheit des säkularen nachmetaphysischen Denkens, eine vernünftige Erklärung für normative Bindungskräfte zu finden, die ursprünglich vom sakralen Komplex gezehrt hatten.“⁴⁹

Sucht man eine literarische Fassung dieser Verlegenheit, legt sich Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* nahe. In einem seiner Gespräche über den Zustand der Moral zur Zeit des Romans, dem Beginn des 20. Jahrhunderts, sinniert der Protagonist Ulrich über die unaufhebbare, aber auch nicht mehr zu füllenden Leerstelle zwischen Faktizität und Geltung: „Es steckt eine paradoxe Sinnlosigkeit in diesen guten Menschen (...) Sie machen aus einem Zustand eine Forderung, aus einer Gnade eine Norm, aus einem Sein ein Ziel! In dieser Familie der Guten gibt es lebenslang nur Reste zu essen, und dazu geht das Gerücht um, daß einmal ein Festtag gewesen sei, von dem sie herrühren!“⁵⁰

5. Bilanz und Ausblick

Habermas' Geschichte des Diskurses über Glauben und Wissen legt eine Widersprüchlichkeit offen. Der religiöse Diskurs nämlich erscheint hier einerseits als ein konstitutives Gegenüber der nachmetaphysischen Vernunft und zugleich als ein Phänomen, das an den Maßstäben eben

⁴⁵ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie II*, S. 345.

⁴⁶ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie II*, S. 346.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie II*, S. 347.

⁵⁰ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. München ⁶2013, S. 710.

dieser Vernunft scheitert. Unter den Reaktionen aus religionsinteressierter Perspektive lassen sich dabei zwei Muster ausmachen. Einerseits wird die Widersprüchlichkeit durch die eine oder andere Geste der Reduktion aufgelöst. Andererseits wird sie als irreduzibel anerkannt, wobei allerdings darauf hingewiesen wird, dass die damit verbundene Auffassung der Theologie als einer von den nachmetaphysischen Ansprüchen ausgenommenen Transzendenzpflegeanstalt nicht das letzte Wort behalten darf.

Mit der Erinnerung an Habermas' primär normativitätstheoretisches Interesse am Glauben habe ich für die zweite Option argumentiert. Diese Option ist mit dem Preis einer bleibenden Verlegenheit verbunden – aber dabei handelt es sich faktisch um die gleiche Verlegenheit, die mit der modernen Selbstbeschränkung der Vernunft ganz allgemein verbunden ist. Habermas selbst widersteht der Versuchung, sie argumentativ zu kaschieren oder aufzulösen. Seine genealogische Spurensuche legt stattdessen gute Gründe frei, sich der Verlegenheit der nachmetaphysischen Vernunft offen zu stellen. Ganz oben auf der Liste dieser Gründe steht das Anliegen, dauerhaft auszuschließen, dass die starke Transzendenz zur Trumpfkarte im Spiel politischer Macht umfunktioniert wird. Dieser Grund stand im Zentrum der Aufklärung, erweist sich aber gegenwärtig leider erneut als zeitlos gut.

Das also kann die Theologie von Habermas lernen: Dass die Verlegenheit, in der sie unter nachmetaphysischen Bedingungen steckt, immerhin sehr gute Gründe hat. Was die konkreten Konsequenzen für den theologischen Argumentationshaushalt angeht, trifft Habermas dagegen keine Aussage. Man kann – nicht zuletzt angesichts der Bedeutung, die er dem praktizierten Ritus einräumt – den vagen Eindruck gewinnen, die theologische Expertise zehre maßgeblich von Restbeständen eines Paradigmas, das unwiederbringlich in unserem Rücken liegt. Demnach hätte sie es also wesentlich mit den Überbleibseln von Musils Festtag zu tun, von denen sich die Möglichkeit der Solidarität aktuell noch ernährt.⁵¹

Von einer klaren Programmatik für die Theologie ist diese Situationsanalyse weit entfernt. Die Verständigung über eine solche Zielbestimmung wird die Theologie vermutlich noch eine Weile beschäftigen. Eins wiederum lässt sich bereits jetzt mit Sicherheit sagen: Im Aufwärmen von Resten eines Festes, von dessen Stattfinden man nur noch gerüchtehalber weiß, kann die Aufgabe der Theologie *nicht* bestehen.

⁵¹ Wenigstens erwähnt (wenn schon nicht erörtert) sei im Übrigen der gewichtige Einwand, Habermas unterschlage in seiner Gleichsetzung der rituell gestärkten *sozialen Integration* mit der *gesellschaftlichen Solidarität* die tiefe – abgründige – Ambivalenz von Gemeinschaftsgefühlen. In diesem Sinne verweist etwas Micha Brumlik in seinem Kommentar zu *Auch eine Geschichte der Philosophie* darauf, dass „das, was als ‚soziale Integration‘ bezeichnet wird, in unterschiedlichsten Formen auftreten kann und seinerseits ganz unterschiedlich moralisch zu bewerten ist: Ist doch die soziale Integration in ein politisches Unrechtsregime von Konformismus, Mitläufertum und Kadavergehorsam schließlich nichts, was - moralisch gesehen - zu bejahen wäre, nur weil es der sozialen Integration dient.“ (Micha Brumlik, Habermas' christliches Abendmahl. Glaube, Funktion und symbolische Wahrheit. In: Tilo Wesche (Hg.), *Vernünftige Freiheit und öffentliche Vernunft. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas*. Berlin 2024, S. 39–53, S. 46.

Annette Langner-Pitschmann ist Professorin für Religionsphilosophie der Gegenwart am Fachbereich Kath. Theologie der Goethe-Universität Frankfurt a. M.

Literatur

Hans Blumenberg, Transzendenz und Immanenz. In: Kurt Galling (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1962, S. 989–997.

Micha Brumlik, Habermas' christliches Abendmahl. Glaube, Funktion und symbolische Wahrheit. In: Tilo Wesche (Hg.), Vernünftige Freiheit und öffentliche Vernunft. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas. Berlin 2024, S. 39–53.

Eva Buddeberg, Übersetzung religiöser Gehalte und komprehensiver Vernunft. In: Tilo Wesche (Hg.), Vernünftige Freiheit und öffentliche Vernunft. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas. Berlin 2024, 54–72.

John D. Caputo/Michael J. Scanlon, Introduction. Do We Need to Transcend Transcendence? In: John D. Caputo/Michael J. Scanlon (Hgg.), Transcendence and beyond. A postmodern inquiry. Bloomington, IN 2010, S. 1–14.

Christian Geyer, Habermas warnt vor Verflachung der christlichen Glaubensgehalte. FAZ online 11.10.2025 (<https://www.faz.net/-1tx8yb?share=Clipboard&premium=0x7c30b12e741-c132b2313dbee41d06f7efad901d58ee770b9e1c628f5e2a91c69>) (zuletzt aufgerufen am 07.10.2026).

Jürgen Habermas, Antworten. In: Tilo Wesche (Hg.), Vernünftige Freiheit und öffentliche Vernunft. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas. Berlin 2024, S. 309–361

Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie I. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Berlin 2019.

Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie II. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin 2019.

Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: Jürgen Habermas/Michael Reder (Hgg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt am Main (Edition Suhrkamp 2537) 2008, S. 26–36.

Jürgen Habermas, Ein Geburtstagsgruß. In: Michael Roseneck/Annette Langner-Pitschmann/Tobias Müller (Hgg.), Den Diskurs bestreiten. Religion im Spannungsfeld zwischen Erfahrung und Begriff. Festschrift für Thomas M. Schmidt. Baden-Baden 2025, S. 15–19.

Jürgen Habermas, Kommunikative Vernunft. Ein Interview, geführt von Hans-Peter Krüger und Christoph Demmerling. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 64. Jg., H. 5, S. 806–827

Jürgen Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In: Texte und Kontexte. Frankfurt am Main 1992, S. 127–156.

Jürgen Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens. In: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2012, S. 35–60.

Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main 2019.

Bernd Irlenborn, Postmetaphysical metaphysics? Habermas on philosophy and religion in Also a History of Philosophy. In: International Journal of Philosophy and Theology, 87. Jg., H. 1, S. 65–78.

Bruno Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede. Berlin 2016.

Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften. München ⁶2013.

Martin Saar, Immanente Normativität. In: Was ist Sozialphilosophie? Berlin 2025.

Thomas M. Schmidt, Religion und die Quellen der Normativität. In: Tilo Wesche (Hg.), Vernünftige Freiheit und öffentliche Vernunft. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas. Berlin 2024, S. 18–38.

Thomas M. Schmidt im Podcast „Diesseits von Eden“ <https://diesseits.theopodcast.at/habermas-95-theologie> (zuletzt aufgerufen am 08.10.2026).

Magnus Striet, Im Abgrund der Gottesfrage. Jürgen Habermas provoziert die Theologie. Freiburg 2026.

Edmund Waldstein, Integralism in Three Sentences. Online unter: <https://thejosias.com/2018/09/03/drei-satze-zum-katholischen-integralismus/>, zuletzt geprüft am 23.09.2026.

Oliver Wiertz, „Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts.“. Philosophische Gotteslehre im nachmetaphysischen Zeitalter? In: Michael Roseneck/Annette Langner-Pitschmann/Tobias Müller (Hgg.), Den Diskurs bestreiten. Religion im Spannungsfeld zwischen Erfahrung und Begriff. Festschrift für Thomas M. Schmidt. Baden-Baden 2025, S. 297–322.