

Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine »moderne Religion«

Was der »Postmetaphysiker« Habermas über Religion nicht zu denken wagt

von Saskia Wendel

Spätestens seit seiner berühmten Friedenspreisrede »Glauben und Wissen«¹ gilt Jürgen Habermas für Theologinnen und Theologen als interessanter Gesprächspartner hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften. Diskutiert wurde von theologischer Seite zumindest im deutschsprachigen Raum bislang vor allem seine Aufforderung zur Begründungs- und Übersetzungsleistung auch religiöser Überzeugungen und die damit verbundene Absage etwa an Positionen des »Wittgensteinian Fideism«, der »reformed epistemology« und des Pragmatismus² sowie seine Kritik etwa an Richard Rortys Plädoyer, Religion als irrational zu erklären und sie so zu privatisieren³; ebenso diskutiert wurde die von ihm geforderte Übersetzungsleistung bzw. »rettende Übersetzung« religiöser in säkulare Gehalte mit Blick auf die Universalisierbarkeit dieser Gehalte⁴, wobei dabei ins-

¹ Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Frankfurt am Main 2001.

² Vgl. Jürgen Habermas: *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*. In: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Glauben und Wissen*. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien 2007. 366–414. Hier: 385f.

³ Vgl. ebd. 392.

⁴ Vgl. hierzu etwa Walter Raberger: »Übersetzung« – Rettung des »Humanen«? In: Langthaler/Nagl-Docekal (Hg.): *Glauben und Wissen*. 238–258; Magnus Striet: *Grenzen der Übersetzbarkeit*. Theologische Annäherung an Jürgen Habermas. In: Langthaler/Nagl-Docekal (Hg.): *Glauben und Wissen*. 259–282; Johann Reikerstorfer: Eine »Übersetzung«, in der »Über-

besondere nach der theologischen Anschlussfähigkeit des Habermasschen Religionsverständnisses gefragt wurde.⁵ Theologisch rezipiert wurde bislang auch die Bezeichnung der gegenwärtigen modernen westlichen Gesellschaft als »postsäkular«.⁶

Weitgehend unberücksichtigt blieb in der religionsphilosophischen bzw. theologischen Debatte über Habermas' Religionskonzept jedoch die Frage, ob und wenn ja, inwiefern Habermas' philosophische Position eines »nachmetaphysischen Denkens«, welches er in der Transformation einer subjektzentrierten und auf

setztes« nicht überflüssig wird. Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J.B. Metz. In: Langthaler/Nagl-Docekal (Hg.): Glauben und Wissen. 283–298.

⁵ Vgl. hierzu etwa Christian Danz: Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas. In: Langthaler/ Nagl-Docekal (Hg.): Glauben und Wissen. 9–31; vgl. auch Maeve Cooke: Die Stellung der Religion bei Jürgen Habermas. In: Klaus Dethloff/ Ludwig Nagl/Friedrich Wolfram (Hg.): Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen. Berlin 2002. 99–119.

⁶ Vgl. hierzu z. B. Maeve Cooke: Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit. In: Langthaler/Nagl-Docekal (Hg.): Glauben und Wissen. 341–365; Thomas M. Schmidt: Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft. In: Langthaler/Nagl-Docekal (Hg.): Glauben und Wissen. 322–340; Magnus Striet: Säkularer Staat, Öffentlichkeit und Religion. Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas. In: Franz-Josef Bormann/Bernd Irlenborn (Hg.): Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in pluralistischen Gesellschaften. Freiburg i. Br. 2008 (QD 228). 267–280; Stefan Grotefeld: Postsäkulare Gesellschaft und säkularer Staat. Über öffentliche Vernunft aus protestantischer Sicht. In: Bormann/Irlenborn (Hg.). 281–303. Vgl. zur öffentlichen Bedeutung von Religion auch die Diskussion zwischen Papst Benedikt XVI. und Jürgen Habermas in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: Dialektik der Rationalisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg i.Br. u. a. 2005. Vgl. zur Rezeption der »Postsäkularitäts«-These auch Hans-Joachim Höhn: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn 2007. Vgl. dagegen kritisch zum Begriff der Postsäkularität insbesondere Hans Joas: Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas. In: Ders.: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg i. Br. 2004. 122–128.

den Begriff des Absoluten ausgerichteten Metaphysik in eine Theorie kommunikativen Handelns gegeben sieht, seine Reflexionen über Religion bestimmen und dies dazu führt, dass Habermas in seinen Überlegungen zu Religion zwei zentrale Fragen ausklammert: zum einen die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen, den Gründen des Aufkommens und Auftretens von Religion sowie die Frage nach der Bestimmung von Religion im Unterschied zu nichtreligiösen Phänomenen, somit die Frage nach der »differentia specifica« von Religion und so die gesamte Diskussion über den Religionsbegriff. Damit fällt aber bei Habermas eine zentrale Begründungsreflexion hinsichtlich des Phänomens Religion aus, und damit – dies sei jetzt schon angemerkt – erweisen sich seine Überlegungen zur Religion auch als nicht religionsphilosophisch im strengen Sinne. Dies gesteht er auch explizit ein: »Mir geht es nicht darum, religiöse Rede und Erfahrung auf einen angemessenen philosophischen Begriff zu bringen. Ebenso wenig leitet mich die apologetische Absicht, eine begründende Kontinuität zwischen Grundüberzeugungen der christlichen Lehre und zeitgenössischen Diskursen herzustellen.«⁷ Habermas wendet sich somit primär der Funktion und Bedeutung von Religion in der Öffentlichkeit zu und kommt dabei quasi »en passant« auch auf die Begründungs- und Übersetzungsleistung zu sprechen, die hinsichtlich religiöser Überzeugungen zu erbringen sind, wenn ihnen gesellschaftliche Aufmerksamkeit und Bedeutung zukommen soll, da anders ihr Anspruch auf universale Geltung nicht legitimiert werden kann. Genau gesehen geht es ihm um das Gelingen des von ihm verfochtenen normativen Projekts »moderne Gesellschaft« und den Beitrag, den Religion hierzu leisten kann.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Habermas muss selbstverständlich keine Religionsphilosophie vorlegen. Schon gar nicht muss er sich dem Projekt einer philosophischen Gotteslehre widmen. Und seine Überlegungen zur Bedeutung von Religion für moderne Gesellschaften sind für die theologische Debatte über die öffentliche Bedeutung von Religion und Christentum durchaus

⁷ Habermas: Replik auf Einwände. 367.

hilfreich und anschlussfähig. Dennoch aber lässt sich die kritische Frage stellen, ob Habermas' Überlegungen zur öffentlichen Funktion und Bedeutung von Religion in der Moderne aufgrund des Ausfalls der Fragen nach den Gründen und der Bestimmung von Religion, die in Habermas' Skepsis gegen metaphysisches Denken wurzeln, wirklich hinreichend begründet sind und so ihr Anspruch auf Plausibilität zureichend gerechtfertigt ist. Denn erstens nimmt Habermas schon einen spezifischen, material bestimmten Religionsbegriff in Anspruch, den er seinen Überlegungen zugrunde legt, dessen Gehalte genau gesehen vor allem der jüdisch-christlichen Tradition entstammen. Über diese Inanspruchnahme wird jedoch keine Rechtfertigung abgelegt, sondern sie wird quasi als gegeben vorausgesetzt, wohl weil in der Gesellschaft der Bundesrepublik dieses Religionsverständnis kulturgeschichtlich betrachtet immer noch als »mainstream« zu gelten hat, unbeschadet der Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse, die auch das Phänomen »Religion« betreffen. Dieser Bezug auf die »normative Kraft des Faktischen« hinsichtlich eines material bestimmten Religionsverständnisses weicht jedoch der philosophisch sich durchaus aufdrängenden Frage nach der »differentia specifica« von Religion im Unterschied zu Nichtreligion aus. Man kann dann jedoch die Frage stellen, auf welcher Basis die Funktion und Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften bestimmt wird, wenn die Frage nach der Bestimmung dessen, dem eine bestimmte Funktion und Bedeutung zugemessen werden soll (oder nicht), offen bleibt bzw. ausgeklammert wird oder rein konventional durch den Bezug auf den gegenwärtigen gesellschaftlichen »common sense« hinsichtlich des Verständnisses von Religion beantwortet wird. Diese Frage drängt sich um so mehr auf, als Habermas selbst rein konventional legitimierte Urteils- und Bestimmungskriterien etwa im Bereich der Ethik immer wieder kritisiert hat.

Zweitens finden sich bei Habermas keinerlei Gedanken zum Aufkommen dessen, das er hinsichtlich seiner Funktion bedenkt: zum Aufkommen und Auftreten von Religion und damit auch von religiösen Überzeugungen, von materialen Gehalten, die Religionen bestimmen, somit das Aufkommen und Auftreten eines be-

stimmten Sinndeutungssystem, das man »Religion« nennt. Man muss sich diese Frage nicht stellen, aber sie kann dann gestellt werden, wenn man sich philosophisch nicht mit dem Konstatieren des Faktums zufrieden geben will, dass es Religionen gibt. Diese Frage nach Möglichkeitsbedingungen, nach Gründen von Religion jedoch ist für Habermas aufgrund der anvisierten transzendentalphilosophischen Begründungsansprüche metaphysisch aufgeladen, da diese Habermas zufolge mit einem erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und damit letztlich mit Metaphysik konvergieren.⁸ Zudem könnten in solch einer Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen von Religion auch subjekt- und bewusstseinstheoretische Spekulationen über das Aufkommen von Religiosität im Selbstbewusstsein zum Zuge kommen, die dem von Habermas verfolgten nachmetaphysischen Denken womöglich gerade nicht entsprechen.

Fällt aber die Frage nach dem Aufkommen von Religionen aus, dann hat dies durchaus Rückwirkungen auf Habermas' Überlegungen zur Religion. Zum einen begibt man sich der Möglich-

⁸ Vgl. hierzu z. B. Jürgen Habermas: Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. In: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main 1983. 9–28. Hier: 9ff. Allerdings gibt es mittlerweile bei Habermas auch Passagen in seinen Texten zur Religion, in denen er anders als früher zwischen spekulativer Metaphysik und Transzendentalphilosophie zu differenzieren scheint und diese Differenzierung für seine Überlegungen zur Differenz von Glauben und Wissen fruchtbar macht, vgl. hierzu etwa Jürgen Habermas: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2005. 216–257. Dann aber müsste er konsequenterweise auch seine pauschalierende Kritik an *der* Metaphysik revidieren sowie seine Entgegensetzung von metaphysischem und nachmetaphysischem Denken. Außerdem scheint Habermas nicht dazu bereit, trotz der Anerkennung der Differenz zwischen spekulativem und transzendentalen Denken seine Kritik an eben jenem transzendentalen Denken aufzugeben; die Transzendentalphilosophie gilt ihm wohl weiterhin in ihren Begründungsansprüchen als zu stark und in ihrem Denkmodus als zu abstrakt im Vergleich zu dem von ihm verfochtenen Modell kommunikativer Rationalität.

keit, etwa durch Reflexionen über das Aufkommen von Religionen auch der Frage nach der (nicht-konventionalen) Bestimmung von Religion nachgehen zu können, ohne sich dabei in das Problem der Definition eines universalen Religionsbegriffs zu verstricken. Zum anderen erlaubt es die Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen von Religion auch, der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen bzw. Religion und Philosophie nachzugehen – eine Frage, die Habermas selbst thematisiert, die er aber in einer Art und Weise beantwortet, die durch sein Verständnis von Metaphysik und der darin eingeschlossenen Absage an bestimmte religionsphilosophische und dann auch fundamentaltheologische Begründungsreflexionen determiniert ist: »Die in der Aufklärung wurzelnde philosophische Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen kann dem prophetischen Ursprung und der Positivität überlieferter Lehren, also dem proprium gelebten Glaubens nicht gerecht werden, weil sie das Konto nachmetaphysischen Denkens überzieht und mehr von der Religion zu wissen behauptet als ihr zusteht. Aus nachmetaphysischer Sicht lässt die Philosophie die Vernünftigkeit religiöser Überlieferungen dahingestellt. Als Kriterien für die Abgrenzung des Wissens vom Glauben genügen die allgemeine Zugänglichkeit der Sprache und die öffentliche Akzeptabilität der zugelassenen Gründe.«⁹ Doch möglicherweise muss man der Vernunft bzw. der Philosophie hinsichtlich der Religion mehr zutrauen, als Habermas dies tut, wenn man wie Habermas eine Rechtfertigungs- und Übersetzungsleistung einfordert und dabei zugleich Einspruch gegen den »Wittgensteinian Fideism«, gegen die »reformed epistemology« und gegen den Pragmatismus erhebt. Das betrifft im Übrigen auch die Verhältnisbestimmung, ja das Verständnis von Glauben und Wissen überhaupt, zumal sich im Blick auf die geforderte Übersetzungsleistung auch die Frage nach den Kriterien einer gelingenden, »rettenden« Übersetzung stellt. Habermas widerspricht sich also meiner Ansicht nach selbst, wenn er einerseits einem nachmetaphysischen Denken entsprechend das Terrain der Philosophie be-

⁹ Habermas: Replik auf Einwände. 381.

grenzt und die Begründungsreflexion nicht auf die Frage nach den Gründen des Aufkommens und der Bestimmung von Religion ausdehnen möchte, andererseits aber selbst Begründungsleistungen hinsichtlich der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen einfordert, diese Begründungsleistung dann aber quasi dogmatisch abbricht, wenn sie »metaphysisch«, sprich: erstphilosophisch zu werden droht, wenn sie sozusagen ein verbotenes Feld betritt und damit ein selbst gesetztes Tabu bricht. Denn es könnte sich ja herausstellen, dass die eingeforderte Begründungsleistung nur dann konsistent zu erbringen ist, wenn das Wagnis einer erstphilosophischen Begründungsreflexion eingegangen wird, weil das von Habermas verfochtene Konzept nachmetaphysischen Denkens, verstanden als kommunikative Rationalität mit ihr eigenen Begründungsstandards, dazu nicht ausreicht.¹⁰ Das also ist meines Erachtens das zu markierende Problem von Habermas' Ausführungen zum Thema »Religion«: der Ausfall einer Begründungs-

¹⁰ Klaus Müller hat auf dieses Problem aufmerksam gemacht, und zwar sowohl hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen und der Frage nach der kognitiven Bedeutung religiöser Überzeugungen als auch hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion bzw. von Vernunft und Glaube. Müller befragt die von Habermas verfochtene strikte Grenzziehung zwischen Philosophie und Religion, gerade weil Habermas selbst ja die Begründung religiöser Geltungsansprüche einfordert und so den Glauben gerade nicht der Reflexion durch die Vernunft verschließt. Die philosophische »Vorsicht in religiosis« von Habermas könnte so seinem eigenen Anliegen widersprechen. Müller fordert daher eine erstphilosophische Begründungsreflexion ein, die Habermas selbst nicht leisten kann, wobei Müllers Anliegen weniger die Frage nach den Gründen und der Bestimmung von Religion ist, sondern die Reflexion der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube bzw. Philosophie und Theologie. Daran schließt sich genau besehen die fundamentaltheologische Frage nach der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung an. Vgl. zu Müllers Anfragen an Habermas Klaus Müller: Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube. In: Langthaler/Nagl-Docekal (Hg.): Glauben und Wissen. 216–237. Vgl. auch Habermas' Replik an Müller in ebd. 393–396. Dort macht Habermas nochmals deutlich, weshalb ihm zufolge für ein nachmetaphysisches Denken solch ein erstphilosophisches Begründungsprogramm nicht mehr möglich ist.

reflexion, der auf Habermas' Programmatik selbst zurück fällt. Dann aber ist zu fragen, ob Habermas' eigenes Projekt einer Verteidigung wie Fortführung der Moderne gerade angesichts der selbstdestruktiven Tendenzen, die der Moderne zu eigen sind, allein mit den Mitteln zu realisieren ist, die Habermas selbst zu Verfügung stellt, sprich: mit den Mitteln einer kommunikativen Rationalität und einem als nachmetaphysisch bezeichneten Denken, oder ob es nicht doch einer anderen Denkform bedarf, die es (wieder) wagt, sich auf das ehemals so verbotene Terrain der Metaphysik und der Bewusstseinsphilosophie zu begeben, wenn auch in veränderter Form, da durch die Kritik der Metaphysik des 20. Jh. hindurchgehend und diese in ihre eigenen Überlegungen aufnehmend.

Im Folgenden wird daher zunächst nachgezeichnet, inwiefern Habermas' Positionierung in Sachen Metaphysik sein eigenes Verständnis von Religion beeinflusst, und inwiefern diese Positionierung zu dem bereits skizzierten Ausfall einer bestimmten Begründungsreflexion hinsichtlich des Phänomens »Religion« führt. Anschließend wird dann ein eigener religionsphilosophischer Reflexionsgang vorgestellt, der die markierte Leerstelle zu füllen sucht, die Habermas selbst aufgrund seiner ihm eigenen Skepsis gegen jede Form von Metaphysik, verstanden als *prima philosophia*, nicht füllen kann bzw. auch nicht füllen will. Dieser Reflexionsgang bezieht sich explizit auf eine Metaphysik der Selbst- und Weltdeutung und greift dabei auf Überlegungen zum Aufkommen von Religiosität im Selbstbewusstsein zurück, um so eine Antwort sowohl auf die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Religion als auch auf die Frage nach der »differentia specifica« von Religion zu geben sucht.

1. Die Parteilichkeit für die Moderne, das Plädoyer für das nachmetaphysische Denken und das Interesse an der Religion bei Jürgen Habermas

1.1 Das unvollendete Projekt »Moderne« und die Aufgabe nachmetaphysischen Denkens

Die Parteilichkeit für das Projekt »Moderne« entgegen aller post-modernen Abgesänge auf die Moderne, aber auch entgegen aller Versuche, wieder an prämoderne Gedanken anzuknüpfen, kennzeichnet das philosophische Denken von Jürgen Habermas. »Moderne« ist für Habermas stets nie allein ein deskriptiver, sondern ein normativer Begriff; die Moderne ist ein normatives Projekt, das für Habermas niemals preisgegeben werden darf. Habermas wies zwar mehrfach darauf hin, dass die kulturelle Moderne zweifelsohne ihre eigenen Aporien aus sich hervorbringe; keineswegs leugnete er die von Horkheimer und Adorno diagnostizierte »Dialektik der Aufklärung« und die Möglichkeit, gerade angesichts der durch die Ausdifferenzierung der Lebenswelt entstandenen Verarmung der Lebenswelt mit einer damit verknüpften Abspaltung von bestimmten Traditionsströmen und einer verdinglichten Alltagspraxis sowie der Unversöhntheit der sozialen Welt an der Moderne zu verzweifeln.¹¹ Zugleich aber warnte Habermas unbeschadet aller Skepsis davor, angesichts der selbstdestruktiven Tendenzen der Moderne das Projekt »Moderne« gänzlich preiszugeben: »Ich meine, daß wir eher aus den Verirrungen, die das Projekt der Moderne begleitet haben, aus den Fehlern der verstiegenen Aufhebungsprogramme lernen, statt die Moderne und ihr Projekt selbst verloren geben sollten.«¹²

Habermas forderte vor allem die Fähigkeit zu dialektischem Denken im Blick auf grundlegende Motive der Moderne wie etwa Subjektivität, Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung, Emanzipa-

¹¹ Vgl. Jürgen Habermas: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: Ders.: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1992. Leipzig 1990. 32–54. Hier: 40ff.

¹² Ebd. 49.

tion und Autonomie, Begründungsverpflichtung von Überzeugungen angesichts der mit ihnen verbundenen Geltungsansprüche Wahrheit, Normativität, Wahrhaftigkeit. Wenn etwa in undialektischer Art und Weise das Prinzip der Subjektivität verabschiedet werde, werden Habermas zufolge nicht allein Selbstermächtigung, Selbsterhaltung und Selbstverdinglichung verworfen, sondern auch die Ideen Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung.¹³ Gegen eine von ihm so bezeichnete nivellierende, undifferenzierte, eben undialektische Kritik der Moderne setzte Habermas seine Analyse der Moderne mit dem Ziel, durch die Kritik ihrer Ambivalenzen und Aporien hindurchgehend an den normativen Gehalten der Moderne festhalten und diese rechtfertigen zu können, die unaufgebar, ja unhintergebar geworden sind.

Das Projekt »Moderne« kann jedoch in Habermas' Perspektive bekanntlich nur dann gerettet werden, wenn man sich einem nachmetaphysischem Denken verpflichtet, weil das metaphysische Denken ihm zufolge zu eben jenen Verirrungen und Aporien der Moderne geführt haben wie etwa zur Etablierung einer instrumentellen und inklusiven Vernunft.¹⁴ Habermas plädiert für die Transformation der grundlegenden Motive, die er mit metaphysischem Denken in Verbindung setzt: Identitäts- und Ursprungsdenken, der von ihm als Idealismus bezeichnete Gedanke der Identität von Sein und Denken und die daraus resultierende Entgegensetzung von Idee und Erscheinung, Form und Materie, die Konzeption einer ersten Philosophie als Bewusstseinsphilosophie und das damit verknüpfte subjektzentrierte Denken sowie ein starker Theoriebegriff mit der Idee eines privilegierten Zugangs zur Wahrheit und der Folge der Distanzierung vom täglichen Erfahrungs- und Interessenszusammenhang.¹⁵ Diese metaphysische Denk-

¹³ Vgl. etwa Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main 1988. 391f.; vgl. auch ders.: *Metaphysik nach Kant*. In: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main 1988. 18–34. Hier: 19.

¹⁴ Vgl. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. 395.

¹⁵ Vgl. hier Jürgen Habermas: *Motive nachmetaphysischen Denkens*. In: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken*. 35–60. Hier: 36–40.

form hat sich Habermas zufolge durch vielfältige Modernisierungsprozesse zu einer nachmetaphysischen Denkform transformiert, die gleichwohl noch als modern zu gelten hat. Jenes nachmetaphysische Denken versteht Habermas als Möglichkeit, den Aporien der Moderne zu entrinnen und so das Projekt Moderne quasi antitotalitär vollenden zu können. Kennzeichen dieses modern-nachmetaphysischen Denkens sind vor allem der Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie, von der Transzendentalphilosophie zu einer Theorie kommunikativen Handelns sowie die Wende von einem starken Vernunft- bzw. Theoriebegriff zum Begriff einer schwachen, nicht-defaitistischen, kommunikativen Rationalität unter Beibehaltung universaler Geltungsansprüche auf propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit.¹⁶ Auch das nachmetaphysische Denken hat eine Begründungsaufgabe, ja in Form der Philosophie eine Übersetzungs- und Vermittlungsfunktion, um die ausdifferenzierten Sphären der Lebenswelt miteinander vermitteln zu können, insbesondere hinsichtlich der Sphären Wissenschaft, Moral und Kunst. Dabei gelte es aber, die jeweilige Eigengesetzlichkeit, die eigene Rationalität dieser Sphären zu achten, doch gerade in dieser Vermittlungsfunktion müsse sich die Suche nach Einverständnis, nach Konsens als Vermittlungsmöglichkeit zwischen den einzelnen Sphären auf Gründe stützen. Denn es gehe in diesem Prozess kommunikativer Verständigung immer auch um das jeweilige Erheben universaler Geltungsansprüche.¹⁷ In diesem Zusammenhang will Habermas durchaus auch ein »Moment Unbe-

¹⁶ Vgl. etwa ebd. 59.

¹⁷ Vgl. Habermas: Philosophie als Platzhalter und Interpret. 26f. Dies ist ein zentraler Unterschied zwischen Habermas und Vertretern postmoderner Philosophie wie etwa J. F. Lyotard: Besteht zwar auch für Habermas zwischen einzelnen Sprachspielen bzw. Diskursen ein Unterschied, und sind diese auch teilweise eigenen Regeln unterworfen, so gibt es doch die Notwendigkeit einer konsensualen Vermittlung zwischen diesen ausdifferenzierten Diskursen, die Notwendigkeit eines die Diskurse verbindenden Einheitsmomentes, und dies u. a. aufgrund der universalen Geltungsansprüche derjenigen Überzeugungen, die mit den jeweiligen Diskursen verbunden sind bzw. ihnen entstammen. Was Habermas mit postmoder-

dingtheit« gerettet wissen, denn dieses Moment unterscheide die Gültigkeit von bloß sozialer Geltung einer eingewöhnten Praxis: »Was wir für gerechtfertigt halten, ist aus der Perspektive der ersten Person eine Frage der Begründbarkeit und nicht eine Funktion von Lebensgewohnheiten.«¹⁸ Dieses Moment Unbedingtheit sei jedoch nicht mehr als Absolutes, sondern allenfalls als ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes zu verstehen: »Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse.«¹⁹ Allerdings inszeniere sich die kommunikative Vernunft nicht als das farblose Negativ trostspendender Religionen – im Gegenteil: »Solange sie im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, wird sie sogar mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthaltenksam koexistieren.«²⁰

Im Zuge dieser vermittelnden und übersetzenden Aufgabe der Philosophie nicht mehr als »oberste Richterin« bzw. »Platzanweiserin«, sondern als »Interpretin«, ist es laut Habermas auch notwendig, die Geschichte metaphysischen Denkens nachzuzeichnen und sich der Traditionen zu versichern, die zum Entstehen der Moderne geführt haben, die aber im Verlauf vielfältiger Modernisierungsprozesse selbst modifiziert, transformiert teilweise auch gänzlich verschwunden sind, so auch religiöser Traditionen.²¹ Dabei komme es auch darauf an, sich derjenigen Traditionen zu versichern, die zum Gelingen des »Projekts Moderne« beitragen können, so etwa im Blick auf die Metaphysik diejenigen Gehalte

nen Positionen eint, ist die Kritik an einer bestimmten Denkform, die beide als metaphysisch bezeichnen.

¹⁸ Ebd. 27.

¹⁹ Habermas: Einheit der Vernunft. 184f.

²⁰ Ebd. 185.

²¹ Vgl. etwa Habermas: Replik auf Einwände. 367. Vgl. auch 370f. Vgl. ebenso Jürgen Habermas: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« »religiöser« und »säkularer« Bürger. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. 119–154. Hier: 148ff.

metaphysischen Denkens, die in transformierter Gestalt weiterhin auch von normativer Bedeutung sind wie etwa die bereits genannten Motive der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, die es aus der Bewusstseinsphilosophie in eine Theorie kommunikativer Rationalität hinein zu übersetzen gilt.

Im Kontext dieser Programmatik sind denn auch Habermas' Ausführungen zur Religion zu verstehen, die keineswegs erst mit seiner berühmten Friedenspreisrede beginnen, wenn auch durchaus interessante Veränderungen hinsichtlich des Religionsverständnisses von Habermas zu verzeichnen sind, wie er auch selbst zugibt: »Mein zunächst von Hegel bestimmter Blick auf eine Religion, die in der modernen Welt einer dialektischen Aufhebung zusteuert, hat sich tatsächlich geändert. Die Indikatoren für ein Fortbestehen der Religion in der gesellschaftlichen Moderne haben sich inzwischen verdichtet. Dieser neue Akzent hat weniger mit der Veränderung meiner persönlichen Einschätzung der Religion zu tun (...), sondern eher mit einer skeptischeren Einschätzung der Moderne.«²² Diese Veränderungen bedeuten jedoch keineswegs eine Neuorientierung oder gar einen Bruch mit Habermas' vorangegangenen Reflexionen zum Konnex von Metaphysik und Religion und der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion.²³

²² Ebd. 393.

²³ Vgl. zu den Kontinuitäten wie Diskontinuitäten von Habermas' Religionsverständnis etwa Hans-Ludwig Ollig: Habermas und das religiöse Erbe. In: *StdZ* 4/2002. 219–231. Vgl. auch Edmund Arens: *Theologie nach Habermas. Eine Einführung*. In: Ders. (Hg.): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf 1989. 9–38; Matthias Lutz-Bachmann: *Nachmetaphysisches Denken und Religion*. In: Ders.: *Metaphysikkritik – Ethik – Religion*. Würzburg 1995. 33–50; Joachim von Soosten: *Kommunikation und Religion. Obsolenz und Affirmation von Religion in der Theorie von Jürgen Habermas*. In: Hartmann Tyrell/Volkhart Krech/Hubert Knoblauch (Hg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998. 273–300; Asmus Trautsch: *Glauben und Wissen. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004). 180–198; Klaus-Michael Kodalle: *Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen*

1.2 Bedeutung und Funktion von Religion in modernen Gesellschaften

Bereits vor der Friedenspreisrede wies Habermas darauf hin, dass zu den für moderne Gesellschaften bedeutsamen Traditionen auch die Religionen gehören können, stellten diese doch in ihrer eigenen Begrifflichkeit semantische Gehalte zur Verfügung, die für die Kernmotive der Moderne von Bedeutung sind und die daher der geforderten Übersetzung bedürfen: »Aber ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation irgendeiner der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll. Jeder muß in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wieder erkennen können. Diesen Sinn von Humanität wachzuhalten und zu klären (...) ist gewiß eine Aufgabe, von der sich Philosophen nicht ganz dispensiert fühlen dürfen (...).«²⁴ Für Habermas sind diese Gehalte jedoch nicht oder zumindest noch nicht in der Sprache des philosophischen Diskurses zu formulieren – zwischen Religion und Philosophie besteht somit eine Differenz, die es zu achten gilt. Religion und Philosophie sind eigenständige Sphären mit je eigener Rationalität, und gemäß der Bestimmung der Philosophie nicht mehr als oberste Richterin, sondern als Interpretin kann die Religion nicht dem philosophischen Diskurs subsumiert werden: »Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebare Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in

Habermas »Theorie kommunikativen Handelns«. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 12 (1987). 39–66; ders.: Die Unnachsichtigkeit des moralischen Blicks. Habermas' Diskursethik und die ›Impulse‹ der Religion. In: Markus Knapp/Theo Kobusch (Hg.): Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne. Berlin – New York 2001. 253–277.

²⁴ Habermas: Metaphysik nach Kant. 23.

ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.«²⁵

Diese Übersetzungsleistung fordert Habermas nun auch in seiner Friedenspreisrede und in den ihr nachfolgenden Publikationen zum Thema »Religion« ein, und dabei kann die Philosophie als Interpretin eine Hilfe leisten – mehr aber auch nicht. Keineswegs geht es um die Erneuerung einer philosophischen Theologie, um die Selbstüberschreitung der Vernunft etwa auf ein Absolutes hin. Es geht um »rettende Übersetzung« ursprünglich religiöser Gehalte in säkulare um der Universalisierbarkeit willen – Übersetzung etwa der Gottebenbildlichkeit des Menschen in die unbedingte Würde des Menschen.²⁶ Gerade die Übersetzungsleistung könne garantieren, dass mit religiösen Gehalten ein Sinnstiftungspotential bereitgestellt werde, das für moderne Gesellschaften von zentraler Bedeutung sein könne, insbesondere im Umgang mit ihren selbstdestruktiven Tendenzen. Umgekehrt betont Habermas, dass religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht säkularen Wissens ein epistemischer Status zuzugestehen sei, der nicht schlechthin irrational ist, und dies insbesondere in liberalen Gesellschaften: »Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an der Anstrengung beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.«²⁷ Umgekehrt erfordert aber gerade die Eigenart religiöser Überzeugungen, ihrem Selbstverständnis nach sich auf Letztgültiges zu beziehen, dass diese Überzeugungen hinsichtlich ihres Geltungsanspruches gerechtfertigt werden – und dies auch gemäß dem

²⁵ Habermas: Nachmetaphysisches Denken. 60.

²⁶ Vgl. etwa Jürgen Habermas: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2005. 106–118. Hier: 115f.

²⁷ Ebd. 118.

Spiel des Gründe Gebens und Gründe Verlangens. Denn so lässt sich die Drift in den religiösen Fundamentalismus vermeiden. Zudem greift hier, so Habermas, das Toleranzprinzip, das gebietet, gerade dann, wenn man andere Überzeugungen nicht teilt, ja nicht teilen kann, das Recht des Anderen auf Erheben dieser Überzeugungen zu achten.

Die Bedeutung der Religion für das Projekt Moderne liegt also für Habermas erstens darin, dass sie einerseits sinnstiftendes Potential besitzt, dass die nachmetaphysische Philosophie nicht zur Verfügung stellen kann. Zweitens stellt sie Gehalte bereit, die unter der Voraussetzung ihrer Übersetzung in säkulare Begrifflichkeit für den normativen Kern des Projekts Moderne und damit für das Fortbestehen moderner Gesellschaften unverzichtbar sind. Und drittens gilt es sich im Bezug auf religiöse Traditionen eben jener Gehalte zu versichern, die auch in die Philosophie mit eingeflossen sind, ja ohne deren Kenntnis die Genealogie (moderner) Vernunft unverständlich bliebe und so eine szientistische Reduktion des Vernunftverständnisses drohte.²⁸ Deutlich ist aber auch, dass es Habermas hier nicht um eine grundsätzliche Rechtfertigung religiöser Überzeugungen, religiöser Rede etc. geht, sondern allein um die öffentliche Relevanz von Religion und die Rechtfertigungsnotwendigkeit religiöser Überzeugungen in öffentlicher, letztlich politischer Hinsicht. Ob Gläubige ihre Überzeugungen vor sich selbst und anderen Mitgläubigen rechtfertigen können, ja ob sie sie Nichtgläubigen gegenüber in der Privatsphäre des Wohnzimmers rational verantworten und verständlich machen können, ist für Habermas nicht entscheidend. Das Rechtfertigungsproblem tritt somit für ihn allein und erst dann auf, wenn der gläubige Bürger auf der Agora, auf dem öffentlichen Forum andere zu überzeugen trachtet und Geltungsansprüche mit universalem Anspruch erhebt. Erneut zeigt sich, dass Habermas' »nachmetaphysische« Annäherung an das Thema »Religion« kein religionsphilosophisches Programm ist, schon gar nicht ein Programm philosophischer Theologie. Im Gegenteil betont Habermas explizit

²⁸ Vgl. hierzu etwa Habermas: Religion in der Öffentlichkeit. 147.

die Eigengesetzlichkeit religiöser Erfahrung, die dem diskursiven Denken fremd und abgründig bleibe: »Kurzum, das nachmetaphysische Denken verhält sich zur Religion lernbereit und agnostisch zugleich. Es besteht auf der Differenz zwischen Glaubensgewissheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen, enthält sich aber der rationalistischen Anmaßung, selber zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist.«²⁹

Wie bereits eingangs ausgeführt kann nun die kritische Rückfrage gestellt werden, ob Habermas' »nachmetaphysischer« Rekurs auf Religion im Blick auf das Gelingen moderner Gesellschaften eine zureichende Basis hat, oder ob die von ihm geforderten Leistungen, die sowohl Gläubige wie Nichtgläubige zu erbringen haben, nicht doch einer weiter reichenden Begründungsreflexion bedürfen, die sich auch den »strengen« religionsphilosophischen Fragen nach Grund und Bestimmung von Religion stellen und dabei auch das Wagnis eingehen, sich auf Denkformen einzulassen, die Habermas ausnahmslos der Metaphysik – genauer: der Metaphysik spekulativen Typs zurechnet, so etwa der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie ebenso wie transzendentalphilosophischen Begründungsfiguren. Dies ermöglichte neben der Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen von Religion, die zudem womöglich auch einen Beitrag zur Bestimmung von Religion liefern könnte, auch eine Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Glaube, die sich durchaus in den Bahnen Kantischer Überlegungen zum Unterschied zwischen einem praktischen Vernunftglauben und der theoretischen Vernunft und deren epistemischer Form »wissen« bewegen kann.

²⁹ Ebd. 149.

2. Religiöse Selbst- und Weltdeutungen und die Religiosität des bewussten Daseins

2.1 Das Dasein und seine Selbst- und Weltdeutung in Bezug auf »letzte Gedanken« und auf religiöse Sinndeutungssysteme

Es ist unbestreitbar, dass gerade im Kontext moderner Gesellschaften das menschliche Dasein hinsichtlich seiner Lebensführung dazu gezwungen ist, sein eigenes Leben, seine je eigene Lebensgeschichte zu deuten etwa auch im Blick auf Entscheidungsprozesse, in die ein jegliches Dasein gesetzt ist, wenn und weil es sein je eigenes Leben zu führen hat. Diese Deutung kann sich auf das Ganze des Lebens beziehen, ja auf die Welt, in der das Dasein gemeinsam mit anderem Dasein sein Leben vollzieht und führt. Im Zuge dieser Selbst- und Weltdeutung, dieser Lebensdeutung, widmet sich das einzelne Dasein »letzten Fragen« bzw. »letzten Gedanken«, die – worauf etwa Thomas Nagel hingewiesen hat, in die Frage nach dem Sinn unseres Lebens als ganzes mündet. Nagel betonte zu Recht, dass man sich diese Frage nicht notwendig stellen muss: »Es reicht, dass es sinnvoll ist, wenn ich am Bahnsteig bin, bevor der Zug abfährt, oder wenn ich die Katze nicht vergesse. Mehr brauche ich nicht, um in Gang zu bleiben. (...) Vielleicht braucht es uns gar nicht zu beunruhigen, falls das Leben als ganzes sinnlos ist. Vielleicht können wir dies anerkennen und weitermachen wie bisher.«³⁰ Doch wer sich mit dieser Lebensperspektive nicht zufrieden geben kann, der wird in seinem Fragen weiter gehen (müssen) hin zu jenen »letzten Fragen«, die in die Frage nach dem Sinn, nach dem »Warum?« münden. Werden im Feld der Lebensdeutung jene letzten Gedanken berührt, dann befindet man sich im Terrain dessen, was Metaphysik genannt werden kann: »Metaphysik der Lebensdeutung«.³¹ Metaphysik ist somit zunächst einmal weder identisch mit Idealismus oder Identitätsden-

³⁰ Thomas Nagel: Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie. Stuttgart 1990. 81 und 84.

³¹ Vgl. hierzu etwa Dieter Henrich: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. Stuttgart 1999. 194–216.

ken, schon gar nicht mit einer Metaphysik spekulativen Typs etwa in den Bahnen der Philosophie Hegels. Metaphysik bezeichnet lediglich eine Denkform, die sich der Lebensdeutung widmet, und dies mit Bezug auf »letzte Fragen«.

Im Kontext dieser Fragen rückt auch die Frage nach dem Verhältnis von Endlichem und Absolutem, Bedingtem und Unbedingtem, ins Zentrum, und damit ist die religiöse Dimension »letzter Gedanken« berührt. Die Lebensdeutung muss keineswegs zwangsläufig zu dieser Dimension vorstoßen; sie kann im Gegenteil auch einen anderen Deutungshorizont für das Fragen nach dem Sinn des Lebens als ganzes und andere, nichtreligiöse Deutungen als Antwortmöglichkeiten auf diese Fragen wählen. Dennoch aber drängt sich die Auseinandersetzung mit religiösen Sinndeutungssystemen auf, wenn man sich die Frage nach dem Ganzen der je eigenen Lebensführung und Lebensgeschichte stellt. Dabei ist nicht allein die Übernahme alter Traditionen möglich, sondern auch die Kritik dieser Traditionen oder die Hinwendung zu religiösen Traditionen anderer Kulturen.

Die individuelle Lebensdeutung jedes einzelnen Daseins ist somit wesentlich Kennzeichen moderner Kultur und Gesellschaft, und religiöse Sinndeutungssysteme können dazu einen Beitrag leisten – noch unabhängig von der öffentlichen Funktion und Bedeutung dieser Sinndeutungssysteme, wenn sie auch unbeschadet ihrer Bedeutung für die Lebensdeutung des Individuums eine öffentliche Relevanz besitzen, eben weil sie sich auf die Deutung des Lebens als Ganzes beziehen, und dazu gehört auch der gesamte Bereich öffentlichen Lebens. Habermas bezieht sich nun in seiner Analyse der Funktion von Religion auf vorgegebene religiöse Sinndeutungssysteme, und hier insbesondere auf diejenigen Religionen, die unseren kulturellen Kontext, unsere Gesellschaft entscheidend geprägt haben wie etwa das Christentum.

Wenn man sich aber auf »Religion« bezieht, ja wenn man Religion als Sinndeutungssystem versteht und damit zu den vielfältigen Versuchen menschlicher Selbst- und Weltdeutung in Bezug setzt, die durch das Individuum generiert werden, dann stellt sich die Frage, was religiöse Sinndeutungen von anderen Deutungsmustern unterscheidet, was also die *differentia specifica* der Religion ist, und

dies noch unabhängig von der Gegebenheit gesellschaftlich besonders bedeutsamer religiöser Traditionen. Fällt diese Bestimmung aus, hieße das, entweder letztlich jedes Sinndeutungssystem, das Antwort auf den Sinn der Lebensführung als Ganze geben möchte, als religiös zu verstehen, was einer radikalen Ausweitung des Religionsbegriffs gleichkäme. In letzter Konsequenz wäre dann auch jeder Akt, jede Praxis, jede Überzeugung, ja jede Institution, die sich der Sinn- und Lebensdeutung widmet, religiös. Oder es hieße, sich gewissermaßen an der normativen Kraft des Faktischen zu orientieren, sprich: an der Gegebenheit bestimmter Religionen. Das hat aber zur Folge, dass man einen rein konventional bestimmten Religionsbegriff den eigenen Überlegungen zur Funktion und Bedeutung von Religion zugrunde legt, wobei dann zu fragen ist, ob so überhaupt die Funktion von Religion in ihrer gesamten Breite bestimmt werden kann, und ob man nicht undifferenziert Religion mit konkret vorfindlichen religiösen Sinndeutungssystemen und Traditionen identifiziert, also in letzter Konsequenz Religion mit der immer noch gesellschaftlich vorherrschenden Religion gleichsetzt – in unserem Kontext das Christentum bzw. die jüdisch-christliche Tradition. Daher erscheint es notwendig, eine Kriteriologie zu formulieren, die eine Abgrenzung religiöser von nichtreligiösen Sinndeutungssystemen ermöglicht.

In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach den Gründen des Aufkommens und Auftretens von Religion zu stellen, um Religion zum einen nicht einfach nur in ihrer Faktizität anzuerkennen und hinsichtlich ihrer Funktion, Leistung, Relevanz oder Struktur zu analysieren, gegebenenfalls auch zu kritisieren, sondern um der Frage nachgehen zu können, weshalb überhaupt religiöse Sinndeutungen existieren. Zum anderen lässt sich über die Frage des Aufkommens von Religion auch die Frage nach der Bestimmung des Unterschieds von Religion und Nichtreligion thematisieren, weil man sich solcherart nicht in den Untiefen der – zu Recht umstrittenen – Versuche verliert, Religion universal zu definieren³², womöglich noch im Rekurs auf einen ebenso umstrit-

³² Vgl. zur Kritik an einem universalen Religionsbegriff aus soziologischer Perspektive etwa Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität.

tenen substanziellen Begriff der Religion. Denn unbeschadet der Probleme eines universalen Begriffs von Religion bleibt die Frage nach der Bestimmung von Religion eine bedrängende Frage, weil andernfalls der Gebrauch des Religionsbegriffs beliebig wird oder wie bei Habermas allein durch Orientierung an der Faktizität gesellschaftlich einflussreicher Religionen legitimiert wird. So konstatiert etwa Detlef Pollack: »Nur wenn Religion mit Sicherheit identifiziert und von anderen Gegenstandsbereichen abgegrenzt werden kann, ist zu garantieren, dass sie eine eigenständige Wirklichkeit unabhängig von anderen Objektsphären besitzt. (...) Der Verzicht auf das Bemühen um eine Definition des Religionsbegriffes bedeutet also lediglich, dem unkontrollierten Gebrauch des Religionsbegriffes die Tür zu öffnen.«³³

Darüber hinaus sind mit der Frage des Aufkommens von Religion auch Fragen berührt, die das geltungstheoretische Problem der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen betreffen, also materialer Gehalte konkreter religiöser Sinndeutungssysteme. Dies zeigen beispielsweise religionsphilosophische Positionen, die über den Bezug auf die religiöse Erfahrung nicht allein das Aufkommen von Religion sowie die Bestimmung von Religion zu leisten beabsichtigen, sondern auch die Frage der Rechtfertigung religiöser

Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989. 57ff.; Joachim Matthes: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In: Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.): Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen 1993. 16–30. Hier: 26, sowie aus kultur- und religionswissenschaftlicher Perspektive z. B. Burkhard Gladigow: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band 1. Stuttgart u. a. 1988. 26–40; Hans Kippenberg/Kocku von Stuckrad: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München 2003. 14 und 34; Clifford Geertz: Religion als kulturelles System. In: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main 1983. 44–95. Hier: 48.

³³ Vgl. Detlef Pollack: Was ist Religion? Probleme der Definition. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995). 163–190. Hier: 163 und 165.

Überzeugungen thematisieren.³⁴ Auch wenn der Rekurs auf die religiöse Erfahrung weder das Aufkommen von Religion erklären können und dabei auch nicht die gewünschte Bestimmung von Religion leisten können noch als Rechtfertigungsinstanz zur Legitimation des universalen Geltungsanspruches religiöser Überzeugungen in Frage kommen³⁵, so weisen diese Reflexionen doch in eine richtige Richtung, thematisieren sie doch die erstpörsönliche Religiosität im Unterschied zu Religion, verstanden als Sinndeutungssystem sowie als kulturelle Praxis, die vom Individuum kraft seiner Religiosität generiert und vollzogen wird.

³⁴ Vgl. hierzu vor allem die Theorien religiöser Erfahrung von William James: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. München 1997; Charles Taylor: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt am Main 2002; William Alston: *Gott wahrnehmen. Die Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung*. Frankfurt am Main u. a. 2006.

³⁵ Religiöse Erfahrung geht den Religionen nicht voraus, sondern gehört ihnen immer schon zu und ist durch deren Gehalte geprägt, da Erfahrung niemals rein und unmittelbar ist, sondern im Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität stets schon gedeutet und begrifflich bzw. sprachlich vermittelt ist. Deshalb kann sie weder als Grund des Aufkommens von Religionen in Anspruch genommen werden noch kann sie als Rechtfertigungsinstanz für religiöse Überzeugungen dienen, da sie bereits durch diese Überzeugungen bestimmt ist. Vgl. hierzu etwa Saskia Wendel: *Die Renaissance des Religiösen und der Glaube an Gott*. In: Gregor Maria Hoff (Hg.): *Gott im Kommen*. Innsbruck–Wien 2006. 201–238; dies.: *Die Wurzel der Religionen*. In: *FZPhTh* 53 (2006), Heft 1/2. 21–38; Vgl. auch Steven D. Katz: *The ›Conservative‹ Character Of Mysticism*. In: Ders. (ed.): *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford et. al. 1983. 3–60; ders.: *Language, Epistemology, and Mysticism*. In: Ders. (ed.): *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York 1978. 22–74; ders.: *Mystical Speech and Mystical Meaning*. In: Ders. (ed.): *Mysticism and Language*. New York-Oxford 1992. 3–42. Vgl. auch im Bezug auf Alston Andreas Hansberger: *Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung*. In: Ricken (Hg.): *Religiöse Erfahrung*. 113–125, hier 123f. Ders.: *Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt?* Stuttgart 2008; Jäger, Christoph: *Analytische Religionsphilosophie. Eine Einführung*. In: Ders. (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*. Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 11–51; ders.: *Religiöse Erfahrung und epistemische Zirkularität*. In: *DZPh* 53/2 (2005). 223–238.

Die bei Habermas zu verzeichnende Leerstelle in seinen Überlegungen zu Religion lässt sich nun meines Erachtens durch eine religionsphilosophische Begründungsreflexion über die Möglichkeitsbedingungen des Aufkommens von Religion leisten, die zugleich die Bestimmung von Religion erlaubt. Diese Begründungsreflexion bezieht sich dabei auf die Religiosität des einzelnen Daseins, nicht auf die von Religiosität zu unterscheidende Religion im Sinne eines Sinndeutungssystems, wobei hier Religiosität nicht im Sinne einer bereits inhaltlich bestimmten religiösen Erfahrung zu verstehen ist, sondern als ein dieser Erfahrung noch voraus gehendes Erleben bzw. Gefühl, das im Selbstbewusstsein des Daseins aufkommt. Diese Überlegungen schließen kritisch an eine Tradition an, die auch Habermas in seinen Ausführungen zur Religion erwähnt, und die ihm durchaus als bedeutsam erscheint: an die Religionstheorie Friedrich Schleiermachers und seine Bestimmung von Religion als »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit«, welches im Selbstbewusstsein aufkommt.³⁶

³⁶ Bezeichnenderweise nennt Habermas Schleiermacher (und mit ihm Kierkegaard) einen nachmetaphysischen Denker (vgl. Habermas: Grenze zwischen Glauben und Wissen. 240). Diese Kennzeichnung kann man angesichts der elaborierten Selbstbewusstseinstheorie, die Schleiermacher vorlegt, ebenso anfragen wie angesichts seines Verständnisses des Absoluten bzw. des »transzendenten Grundes«, von dem sich das Ich abhängig fühlt, ganz zu schweigen von der auch von Schleiermacher bevorzugten transzendentalen Methode. Es kommt hinzu, dass Habermas offenbar zwei Probleme des Schleiermacherschen Religionsbegriffs entweder nicht als Problem sieht (was gerade mit Blick auf seine Metaphysikkritik verwundert) oder nicht als solche benennt: die Verschränkung von Selbst- und Gottesbewusstsein im Abhängigkeitsgefühl und die damit behauptete Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis sowie die Unterbestimmung der Freiheit in der Unterordnung des Freiheits- unter das Abhängigkeitsgefühl.

2.2 Religiosität: das im Selbstbewusstsein aufkommende Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten³⁷

2.2.1 Sich im Selbstbewusstsein verdankt fühlen

Basis der folgenden Überlegungen ist ein Verständnis von Selbstbewusstsein im Sinne einer präreflexiven Vertrautheit mit sich, wie es etwa von Jean-Paul Sartre³⁸ oder von Dieter Henrich und dessen Schülern Manfred Frank und Ulrich Pothast auch im Bezug auf die Bewusstseinstheorie Johann Gottlieb Fichtes formuliert wurde.³⁹ Die mit Selbstbewusstsein bezeichnete Selbstgewissheit wurzelt diesen Theorien zufolge nicht in einem reflexiven Akt, sondern geht der Reflexion noch voraus und ist durch diese auch nicht einholbar. Henrich deutet Bewusstsein im Sinne eines Gewährwerdens bzw. intuitiven Erfassens jenseits aller Reflexion,

³⁷ Vgl. zu den folgenden Überlegungen auch Wendel: Die Renaissance des Religiösen und der Glaube an Gott, a. a. O., 201–238; dies.: Die Wurzel der Religionen, a. a. O.; dies.: »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« (Schleiermacher). Religion als Existenzial bewussten Lebens. In: Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology 65 (2004), 4. 442–460.

³⁸ Vgl. etwa Jean-Paul Sartre: Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. Hamburg ³2005. 267–326.

³⁹ Vgl. etwa Dieter Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt am Main 1967; ders.: Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Rüdiger Bubner u. a. (Hg.): Hermeneutik und Dialektik. FS Hans-Georg Gadamer. Aufsätze I. Tübingen 1970. 257–284; Manfred Frank: Manfred Frank: Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart 1991; ders.: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer postmodernen Toterklärung. Frankfurt am Main 1986; ders.: Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorien von Kant bis Sartre. In: Ders. (Hg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Frankfurt am Main ²1993; Ulrich Pothast: Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt am Main 1971; ders.: Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein. Frankfurt am Main 1988.

und als solche wird es von ihm als Form einer unmittelbaren, vor-reflexiv gewonnenen unbezweifelbaren Gewissheit verstanden, die weder durch Wahrnehmung noch durch Denken entsteht, und die keinen materialen Gehalt und kein Objekt besitzt. Von diesem intuitiven Erfassen ist das reflexive Wissen um sich zu unterscheiden, welches das vorreflexive Wissen um sich eigens ergreift und ausdrücklich macht. Manfred Frank fasst dies wie folgt zusammen: »Unter ›Selbstbewusstsein‹ verstehe ich die unmittelbare (nicht-gegenständliche, nicht-begriffliche und nicht-propositionale) Bekanntschaft von Subjekten mit sich. Als ›Selbsterkenntnis‹ bezeichne ich die Reflexionsform von Selbstbewusstsein: also das explizite, begriffliche und in vergegenständlichter Perspektive unternommene Thematisieren des Bezugsgegenstandes von ›ich‹ oder der Befunde des psychischen Lebens.«⁴⁰ Jene unmittelbare Gewissheit, die in der Vorreflexivität des Bewusstseins gegeben ist, lässt sich mit Robert Reininger auch als Erleben bestimmen⁴¹ im Unterschied etwa zur Erfahrung, denn Erfahrung ist ja bereits eine begrifflich und sprachlich vermittelte und gedeutete Erkenntnisform, in der Rezeptivität und Spontaneität, Wahrnehmung und Denken, miteinander verknüpft und vermittelt sind. Zudem ist Erfahrung objektbezogen und somit intentional bestimmt als »Erfahrung von etwas«, das Erleben dagegen ist ein material unbestimmtes, reines Erfassen und Gewahren – hier: des Erfassens meiner selbst, worin das im Selbstbewusstsein gegebene Wissen um mich gründet.⁴²

⁴⁰ Frank: Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. 7.

⁴¹ Robert Reininger: Metaphysik der Wirklichkeit. Zweite, gänzlich neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Band I. Wien 1947. 30.

⁴² Auch Schleiermacher hat das unmittelbare Selbstbewusstsein als ein vorreflexives Gefühl bestimmt, welches kein »Wissen« noch »Tun« im Sinne reflexiven Wissens oder reflektierten Tuns ist. Es geht jedem Vernunftvermögen voraus, in ihm fallen Denken und Wollen zusammen. »Gefühl« unterscheidet Schleiermacher von »Empfindung«, denn weder ist es auf ein Objekt bezogen noch ist es subjektive Passivität. Folglich ist es auch nicht auf reflektiertes Selbstbewusstsein bezogen, welches sich selbst zum Objekt hat. Das Gefühl ist vielmehr die allgemeine Form des Sich-selbst-habens. Vgl. hierzu Friedrich Schleiermacher: Wissen und Wol-

Im Unterschied aber zu nichtegologischen Bestimmungen des Bewusstseins, wie sie etwa von Sartre und Henrich (genau gesehen auch von Schleiermacher) vertreten werden, die dementsprechend auch von einer Vertrautheit sprechen, die (noch) nicht auf ein seiner selbst bewusstes Ich bezogen ist, und die demzufolge auch zwischen ichlosem, präreflexivem Bewusstsein und reflexivem Selbstbewusstsein unterscheiden, welches Moment des Bewusstseins ist, wird hier jedoch in den Bahnen der Überlegungen Fichtes zum so genannten »absoluten Ich« Bewusstsein als Selbstbewusstsein gekennzeichnet und die Vertrautheit folglich als diejenige eines bewussten Daseins, welches kraft Selbstbewusstsein immer schon über eine Ich-Perspektive verfügt.⁴³ Genau darin ist die Subjektivität des Daseins markiert, insofern Subjektivität die Einmaligkeit des Daseins bezeichnet, die in eben jener Ich-Perspektive wurzelt. Gleichursprünglich mit dem im Selbstbewusstsein gegründeten »Prinzip Subjektivität« ist das »Prinzip Freiheit« mit dem Selbstbewusstsein zu verknüpfen: Das seiner selbst bewusste Dasein, welches kraft seiner Ich-Perspektive »Subjekt« genannt werden kann, ist zugleich frei.⁴⁴ Insofern kann man nicht vom Selbstbewusstsein sprechen, ohne zugleich von der Freiheit des seiner selbst bewussten Daseins zu sprechen – und

len und ihre relative Identität. In: Manfred Frank (Hg.): Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre. Frankfurt am Main 1991. 118–128. Hier: 119. (entnommen aus: Friedrich Schleiermachers Dialektik. Hg. von Rudolf Odebrecht. Leipzig 1942. 286–297).

⁴³ Dieses Ich ist jedoch nicht material bestimmt, es ist eine rein formale Größe, ein transzendentes Prinzip, in der zum einen das unthematische und unbestimmte Wissen um mich markiert ist, und die zum anderen Möglichkeitsbedingung dafür ist, sowohl mich selbst gegenüber einem anderen zu identifizieren wie auch das Andere als Anderes zu bestimmen. Vgl. hierzu auch die Kritik Fichtes am Spinozismus, für den nicht das Ich das Absolute sei, sondern ein absolutes Sein im Sinne der alleinigen Substanz (vgl. etwa Johann Gottlieb Fichte: Werke. Hg. von Immanuel Hermann Fichte. Band I. Berlin 1971. 101 und 119ff).

⁴⁴ Vgl. hierzu etwa die Ausführungen Fichtes zur Einheit von absolutem Ich und Tathandlung sowie zur Selbstsetzung des Ichs im Akt der Tathandlung in ebd. 92ff.

umgekehrt. Denn Freiheit erweist sich im Selbstbewusstsein als absolute, so wie das Selbstbewusstsein sich als höchster Akt der Spontaneität erweist – eine Spontaneität, die jedoch gleichzeitig höchste Passivität ist, weil das Ich sich seiner selbst gewiss ist in Form nicht eines aktiven reflexiven Aktes, sondern eines passiven Gewährwerdens seiner selbst. Das Ich hat sich nicht als Objekt seiner selbst, ergreift sich nicht im Akt des Denkens, sondern es erfasst sich in der Gegebenheit seiner selbst.⁴⁵ Diese absolute Freiheit ist als pures Können, als Vermögen⁴⁶, Möglichkeitsbedingung sämtlicher Vernunftvermögen und damit auch des Willens bzw. der Willensfreiheit. Deshalb sind absolute Freiheit und Wahl- bzw. Willensfreiheit nicht dasselbe; erstere ist als reines Vermögen, als reines Tätigsein, objektlos und inhaltsleer, letztere dagegen immer auf ein Objekt bezogen und realisiert sich aller erst in diesem Bezug auf ein Objekt, durch das sie bestimmt wird. Wiewohl ohne die absolute Freiheit keine Entscheidungsfreiheit bestünde, so existiert absolute Freiheit nicht als ein An sich, sondern allein im Vollzug der bestimmten, durch Objekte bedingten Freiheit.

Ist das Selbstbewusstsein vorreflexiv zu verstehen, so ist es selbst jedem Zugriff der einzelnen Vernunftvermögen, also Wahrnehmung, Willen, Denken entzogen. Folglich kann es kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein, da diese sowohl auf Denken als auch Wahrnehmung angewiesen ist und die Objekte möglicher Erfahrung somit sowohl für das Denken als auch für die Wahrnehmung gegeben sein müssen. Ist das Selbstbewusstsein jedoch kein Objekt möglicher Erfahrung, dann ist es dem erkennenden

⁴⁵ Nicht allein Fichte hat die Koinzidenz von Selbstbewusstsein und Freiheit zu denken versucht, auch Jean-Paul Sartre hat auf diese Koinzidenz hingewiesen und entwickelte von dort her seinen Begriff absoluter bzw. vollkommener Freiheit als Grund der Wahl- bzw. Entscheidungsfreiheit (vgl. Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Zürich 1957. 122–144).

⁴⁶ Vgl. zur Bestimmung der Freiheit als Können und des darin eingeschlossene Bezugs auf Unbedingtes auch Julian Nida-Rümelin: *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart 2005. 23: »Das Können (...) lässt sich nicht in *Würden*, wenn wir wollten oder Ähnliches übersetzen, dieses Können meint etwas Unbedingtes (...)«

Ich letztlich unverfüglich: Zwar weiß es um sich in Form der Selbstgewissheit, jedoch kann es nicht nochmals um die Qualität dieser Selbstgewissheit wissen. Selbstgewissheit unterscheidet sich daher von einem der Objekterkenntnis analog zu verstehenden qualitativen Wissen von sich. Wir sind uns im Selbstbewusstsein unserer selbst gewiss und mit uns selbst vertraut, doch diese Selbstvertrautheit impliziert keine qualitative Selbsterkenntnis oder gar eine Selbstdurchsichtigkeit; im Gegenteil ist Selbstbewusstsein in seiner Vorreflexivität niemals gänzlich aufzuklären, es bleibt ein geheimnisvoller Rest, ein Rätselcharakter des Selbstbewusstseins.

In diese Unverfüglichkeit des Selbstbewusstseins ist auch die Unverfüglichkeit des Grundes von Selbstbewusstsein eingeschlossen, denn die Vorreflexivität von Selbstbewusstsein impliziert ja, dass es nicht in einem reflexiven Akt des Ichs aufkommen kann, also nicht durch das Ich und sein Reflexionsvermögen herstellbar ist: Das Ich kann dementsprechend nicht der Grund seiner Selbstgewissheit sein im Sinne eines durch es selbst verursachten spontanen Aktes. Selbstbewusstsein stellt sich vielmehr ein, ist dem Ich immer schon instantan gegeben im Gewahrwerden seiner selbst; Selbstbewusstsein wird nicht durch Reflexion »gemacht«, wird aber auch nicht extern vermittelt, sondern zeigt sich im unmittelbaren Selbstgefühl, welches nichts anderes ist als die Gewissheit, dass *ich bin und nicht vielmehr nicht*. Aber auch dieses Aufkommen des Bewusstseins seiner selbst ist dem seiner selbst bewussten Ich unverfüglich, eben weil es nicht von ihm im reflexiven Akt hergestellt, sondern allein vorreflexiv entdeckt und vernommen werden kann. Dann aber ist auch der Grund bzw. die Möglichkeitsbedingung dieses Aufkommens nicht durch Reflexion zu durchdringen, nicht auf den Begriff zu bringen, und bleibt somit ebenso wenig dem Denken »vor- und zustellbar« wie das Selbstbewusstsein.

In diese Unverfüglichkeit des Selbstbewusstseins ist ein Kontingenzerleben eingeschlossen, welches jeden konkreten Erfahrungen von Kontingenz noch voraus geht, also etwa der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit, der Erfahrung der Grenzen meines Wissens und der damit verknüpften Möglichkeit des Irrtums, der Erfahrung der Begrenztheit meines Könnens, meines Vermögens sowie

der eigenen moralischen Unvollkommenheit – Erfahrungen, die nicht allein aus mir selbst heraus entstehen, sondern die mir auch durch Fremderfahrung gegeben und somit extern vermittelt sind. Das im Selbstbewusstsein schon gegebene Kontingenzerleben dagegen ist nicht auf konkrete Objekte von Kontingenzerfahrungen bezogen, sondern auf die Unverfüglichkeit des je schon gegebenen Selbstbewusstseins überhaupt, welches kein Objekt möglicher Erfahrung ist: Schon im Selbstgefühl zeigt sich, eben weil es nicht hergestellt, auch nicht »vorgestellt« werden kann, die grundlegende Begrenztheit des Daseins, das sich seiner selbst gewiss ist. Das seiner selbst bewusste Ich ist genau in dem Moment, in dem es zutiefst bei sich ist, mit sich vertraut ist, sich seiner selbst entzogen. Und auch der Grund der Vertrautheit mit sich bleibt letztlich verborgen, ungewiss, denn weder ist er auf den Begriff zu bringen noch kann er unmittelbar gewusst werden. Der Grund des Aufkommens von Selbstbewusstsein bleibt also letztlich unfassbar: Weiß ich unzweifelhaft um mich, so weiß ich doch nicht ebenso unzweifelhaft um den Grund dieses Wissens um mich. Behauptete man dies, verstrickte man sich unweigerlich in der transzendentalen Illusion einer »schlechten Metaphysik«. Aber genau in dieser Unverfüglichkeit des Bewusstseins und des Grundes seines Aufkommens ist schon ein unmittelbares Erleben von Begrenztheit mitgesetzt, welches aber noch nicht als solches bezeichnet und bestimmt werden kann, weil es jeder begrifflichen Bestimmung ebenso voraus geht wie jeder konkreten Erfahrung von Kontingenz. Selbstbewusstes Dasein erlebt somit zugleich die Vertrautheit mit sich und die Unverfüglichkeit seines Aufkommens, erlebt sich selbst und die Entzogenheit des Grundes dieses Sich-selbst-Erlebens bzw. Erleben-könnens – doch dieses Erleben vollzieht sich im Gegensatz zu konkreten, bestimmten Erfahrungen seiner selbst wie auch der Begrenztheit seiner selbst qua unmittelbarem Erleben auf unbestimmte, unthematische Art und Weise. Jene Grenze betrifft jedoch nicht allein das Wovonher, sondern auch das Woraufhin bewussten Lebens; ich weiß weder definitiv um den Grund noch um das Ziel meiner selbst. Ich weiß, dass ich bin, aber weder weiß ich mit ebensolcher Gewissheit, wovon und woher ich bin noch weiß ich, wozu und woraufhin ich

bin. So gehen »(...) die Selbstgewissheit des eigenen Daseins und die Gewissheit der eigenen Endlichkeit in einem einzigen Zuge hervor, und zwar so, dass sich daran ganz unmittelbar der Überstieg auf einen Grund hin anschließt. Dieser Grund kann dann rückläufig, und wiederum ganz unmittelbar, nicht nur zu dem eigenen endlichen Daseins ins Verhältnis gesetzt werden, sondern in einem damit gerade auch zu dem, was die Selbstgewissheit dieses Daseins auszeichnet und ausmacht. In der Gedankenfigur dieser rückläufigen Begründungsbewegung ist die Selbstgewissheit in einen direkten Zusammenhang gebracht mit dem Wissen von der eigenen Beschränktheit und ebenso mit dem Bewusstsein, aus etwas begründet zu sein, dem eine ganz andere Verfassung zuzuschreiben ist.«⁴⁷

Diese doppelte Struktur der Selbstgewissheit – einerseits ist in ihr unzweifelhaftes Wissen um sich im Modus unmittelbarer Selbstvertrautheit gegeben, andererseits ist ihm das Aufkommen und der Grund dieses Wissens unverfüglich – ruft zu einer metaphysischen Reflexion der Selbstdeutung auf, die sich insbesondere der Frage nach dem Grund der Selbstgewissheit widmet. Diese Selbstdeutung bezieht sich allerdings darüber hinaus auch auf einen Vollzug, der in der Doppelstruktur des Selbstbewusstseins von Selbstgewissheit und Selbstentzogenheit sowie der Entzogenheit des Grundes seiner selbst gegeben und somit mit dem Selbstbewusstsein mitgesetzt ist: die Selbsttranszendierung des Daseins. Denn im Selbstbewusstsein ist Dasein einerseits ganz bei sich selbst, ist es zutiefst mit sich selbst vertraut, und andererseits ist es darin zugleich schon über sich hinaus⁴⁸; im Selbstbewusst-

⁴⁷ Dieter Henrich: Denken und Selbstsein. Darmstadt 2007. 26.

⁴⁸ Diese Struktur des »in mir über mir« hat schon Augustinus zu beschreiben versucht, wiewohl er das Ziel dieses »Darüber hinaus« mit Gott identifizierte und damit Gott selbst schon bestimmte als einerseits ganz in den Selbstvollzug eingelassen als dem Menschen innewohnend in der Seelenspitze, dem Gedächtnis, welches alle anderen Seelenteile bestimmt und erleuchtet, und andererseits diesen Selbstvollzug transzendierend, da ihn ermöglichend und ihn erschaffend kraft des schöpferischen Aussprechens des göttlichen Wortes in das Oberste der Seele hinein. So kennzeichnet Au-

sein transzendiert Dasein zugleich sich selbst hin auf einen ihm entzogenen, ihm unverfügbaren Grund, aufgrund dessen ihm überhaupt erst Selbstbewusstsein gegeben ist. Dieser Grund kann als ein nicht allein unendlicher, sondern unbedingter, absoluter Grund gedeutet werden, dem sich Selbstbewusstsein, anderes Selbstbewusstsein, ja überhaupt ein jegliches Dasein verdankt und damit das, was wir »Welt« nennen.

In jener Selbsttranszendierung des Daseins im Selbstbewusstsein, in der es auf einen Grund verwiesen ist, in dem Selbstbewusstsein gründet, entspringt nun ein Wissen, welches auf eben jene Verwiesenheit des Selbstbewusstseins auf einen ihn gründenden und ermöglichenden Grund bezogen ist: das Wissen davon, dass das Selbstbewusstsein sich in seinem Auftreten und in seinem Vollzug einem Grund verdankt, der ihm selbst entzogen ist. Dieses Wissen ist jedoch nicht diskursiv gewonnen, entsteht nicht im Zusammenspiel von Rezeptivität und Spontaneität, denn es ist noch nicht auf ein konkretes Objekt, auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung, bezogen. Vielmehr bezieht es sich auf das Selbstbewusstsein und den ihm entzogenen Grund seiner selbst und damit auf ein vorreflexiv Gegebenes, auf ein Erleben, nicht aber auf konkrete Erfahrungsobjekte. Folglich handelt es sich beim Wissen um die Verdanktheit seiner selbst wie das Erleben, auf das es sich bezieht, um ein vorreflexives, instantanes Wissen und ist somit nicht identisch mit konkreten Verdanktheitserfahrungen, die an Begrenztheits- und Endlichkeitserfahrungen gekoppelt sind. Und wie schon das Selbstbewusstsein als Erlebnis zugleich als Gefühl bestimmt wurde, so lässt sich auch dieses Wissen um die Verdanktheit als Gefühl bestimmen, als Gefühl der Verdanktheit. Jenes Gefühl der Verdanktheit ist jedoch von konkreten Emotionen zu unterscheiden, die objektbezogen sind, geht es doch jeglichem Objektbezug voraus. Man könnte solcherart auch von einem Gewährwerden sprechen, das sich in jenem Gefühl vollzieht: einem Gewährwerden dessen, dass sich Dasein als

gustinus Gott als »interior intimo meo, superior summo meo« (Augustinus: Conf. III 6. 11) und sieht im Weg nach Innen zugleich schon den Überstieg zu Gott gegeben (vgl. Augustinus: De ver. Rel. XXXIX. 72).

Selbstbewusstsein einem Grund verdankt, in dem und durch den Selbstbewusstsein aller erst aufkommen kann. Dieses Gewährwerden der Verdanktheit, bezogen auf das Selbstbewusstsein, gründet solcherart sämtliche konkreten Erfahrungen des Verdanktseins. Die Haltung, die diesem Gefühl entspricht, kann Dankbarkeit genannt werden.⁴⁹

Das Verdanktheitsgefühl ist jedoch keineswegs gleichursprünglich mit dem Erleben, dem Gewahren seiner selbst im Selbstbewusstsein und dem damit verbundenen Kontingenzerleben seiner selbst, vielmehr folgt es aus diesem ursprünglichen Erleben und ist an dieses in seinem Aufkommen gebunden. Gleichwohl kommt es im Selbstbewusstsein auf, weil der Grund, dem sich Dasein verdankt fühlt, mit dem Selbstbewusstsein verbunden ist, und weil die Selbsttranszendierung des Daseins auf den Grund hin, dem es sich in seinem Selbstbewusstsein verdankt, und an die das Verdanktheitsgefühl gebunden ist, ja gerade im Selbstbewusstsein geschieht. Es handelt sich quasi um ein »Erleben zweiter Ordnung«: von seiner Erlebnisstruktur her dem »Urerlebnis« (R. Reininger) analog, das im Selbstbewusstsein gegeben ist, aber von seinem Aufkommen her nicht mit ihm gleichursprünglich gesetzt, sondern aus ihm entspringend und damit mitgesetzt, da auf die

⁴⁹ Vgl. zur Verdanktheit wie zur Dankbarkeit ausführlich Henrich: *Bewußtes Leben*. 152–193. Für Henrich ist die Dankbarkeit zum einen ein Dank für das eigene Dasein, der eigenen Geburt gegenüber und hat ein Anderes zum Adressaten, zunächst die eigenen Eltern. Ebenso ist die Dankbarkeit ein Dank für das Dasein Anderer, für deren Mitsein, aber auch für die Wohltaten, die ich durch sie empfangen bzw. empfangen habe. Dieser Dank ist Henrich zufolge ein kommunialer und kontemplativer Dank, denn es ist ein Dank für alle und alles, und ein Dank, der der Besinnung auf die je eigene Verdanktheit und das Verdankte bedarf. Damit richtet sicher dieser Dank insbesondere an den Grund, dem ich mich verdanke, den Grund, dem sich mein Selbstbewusstsein verdankt und aufgrund dessen ich überhaupt ein bewusstes Leben gemeinsam mit anderen zu führen vermag. Somit richtet sich dieser Dank nicht allein an den Grund meines Daseins, sondern insbesondere an den Grund meines selbstbewussten Daseins – einen Grund, dem sich auch die Anderen in ihrem bewussten Leben verdanken.

Doppelstruktur des Selbstbewusstseins – selbst vertraut und doch hinsichtlich seines Grundes entzogen – und auf den mit dieser Doppelstruktur mitgesetzten Vollzug der Selbsttranszendierung bezogen.⁵⁰

Das Gefühl der Verdanktheit, das im Selbstbewusstsein aufgrund des mit ihm verknüpften Kontingenzerlebens aufkommt, ist qua Verdanktheitsgefühl – anders als etwa Schleiermacher hinsichtlich des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls meinte – noch nicht religiös qualifiziert, da in der Bestimmung dieses Gefühls noch unbestimmt ist, wodurch sich Selbstbewusstsein verdankt fühlt. Im Kontingenzerleben weiß es sich ja auf einen Grund verwiesen, der in seiner Entzogenheit zunächst einmal unthematisch und unbestimmt ist. Die Qualifizierung des Verdanktheitsgefühls als religiöses Gefühl ist somit nicht aus diesem Gefühl selbst heraus zu leisten bzw. aus seiner Qualifizierung als Gefühl der Verdanktheit bzw. Abhängigkeit allein, sondern durch die Qualifizierung des Grundes, auf den sich das Gefühl der Verdanktheit bezieht.

2.3 Sich von Unbedingtem verdankt fühlen

In der Tradition einer primär ontologisch sich verstehenden Metaphysik kann der Grund des Bewusstseins bzw. im Bewusstsein als das Unendliche bzw. als unendliches Sein bestimmt werden, aus dem endlich Seiendes entspringt. Der Begriff des Unendlichen ist eine der klassischen Prädikationen Gottes als dem Grund und Ursprung alles Seienden, wobei das Prädikat »unendlich« nicht allein die Grenzenlosigkeit und die unendliche Ausdehnung Gottes be-

⁵⁰ Dies ist ein wichtiger Unterschied etwa zu Schleiermachers Verschränkung von Selbst- und Gottesbewusstsein bzw. zur Bestimmung des Abhängigkeitsgefühls als höchste Vollzugsform des Bewusstseins sowie zu Henrichs Gleichsetzung des Wissens um mich und des Wissens des Grundes im Bewusstsein: Selbstbewusstsein und Verdanktheitsgefühl haben nicht den gleichen epistemischen Status; das Verdanktheitsgefühl ist im Unterschied zum Selbstbewusstsein kein Gewissheitserlebnis.

deutet, sondern vor allem Gottes Vollkommenheit.⁵¹ Die Unendlichkeit Gottes gilt insbesondere hinsichtlich des göttlichen Intellekts und des göttlichen Willens, und vor allem hinsichtlich des Willens impliziert die Unendlichkeit, also Vollkommenheit des Willens sowohl die Moralität Gottes als auch seine Allmacht, wobei Allmacht und Moralität Gottes einander entsprechen und sich göttliche Allmacht daher von purer Willkürfreiheit unterscheidet.⁵² Schleiermacher definierte wohl noch dieser Tradition entsprechend Religion als »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«.⁵³

Die Gleichsetzung des Grundes mit dem Unendlichen ist jedoch offen für naturalistische Deutungen dieses Grundes, die sich nicht auf den Begriff der Vollkommenheit, sondern auf diejenigen der Grenzenlosigkeit, der Endlosigkeit im Sinne unendlicher Ausdehnung beziehen. Denn im Sinne unendlicher Ausdehnung können auch Materie oder die »unendlichen Weiten des Universums« als unendlich bezeichnet werden, ebenso die unendlichen materiellen Prozesse des Lebens. Gleiches gilt etwa für die prinzipielle Unabschließbarkeit der Zeichenkette im Bereich der Sprache und des Textes, die unendliche Verschiebung der Zeichen, die nichts mehr bedeuten, auf nichts mehr referieren denn allein auf sich selbst. Der Begriff des Unendlichen erweist sich damit als zu unbestimmt, um den Grund als nichtnaturalistisch zu interpretierendes Prinzip sowie das Verdanktheitsgefühl als religiöses Gefühl qualifizieren zu können. Auf dieses Problem des Unendlichkeitsbegriffs hat bekanntlich schon Hegel in seinen Überlegungen zum »Schlecht-Unendlichen« bzw. zum »Progressus ins Un-

⁵¹ Vgl. hierzu etwa die Bestimmung Gottes als *ipsum esse per se subsistens* und *ens a se* durch Thomas von Aquin; in der Selbstursprünglichkeit Gottes liegt seine Vollkommenheit begründet, welche wiederum mit der Unendlichkeit verknüpft wird (vgl. z. B. Thomas von Aquin: S. th. I, q.7, a.1 sowie q.4., a.2).

⁵² Vgl. hierzu etwa die Reflexionen über die in der Vollkommenheit des göttlichen Willens und damit auch der göttlichen Freiheit wurzelnde Allmacht Gottes, verstanden als *potestas absoluta* im Unterschied zur *potestas ordinata* bei Duns Scotus etwa in: Johannes Duns Scotus: Ord. I, d. 2, p. 1.

⁵³ Friedrich Schleiermacher: Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Stuttgart 1969. 36.

endliche« aufmerksam gemacht.⁵⁴ Aufgrund dieser Unbestimmtheit kann der Begriff des Unendlichen jedoch zur Bestimmung des Grundes nicht mehr herangezogen werden. Stattdessen bietet sich der Begriff des Unbedingten an, um die notwendige Präzisierung erreichen zu können.

Der Begriff des Unbedingten weist durchaus Bezüge zum Begriff des Unendlichen auf, und dies deshalb, weil er wie schon der Unendlichkeitsbegriff auf die Selbstursprünglichkeit und damit Vollkommenheit dessen abzielt, was als unbedingt bezeichnet wird. Der Begriff des Unbedingten bezeichnet also sowohl einen grundlosen, selbst nicht mehr von einem anderen bedingten Grund alles Bedingten als dessen Möglichkeitsbedingung, und das impliziert Vollkommenheit.⁵⁵ Vollkommenheit bedeutet hier allerdings nicht allein die Gesamtheit aller Möglichkeiten, aller möglichen Prädikate im Sinne der *omnitudo realitatis*, sondern auch die Vollkommenheit dieser Prädikate, die wiederum in der schlechthinnigen Unbedingtheit und Grundlosigkeit des Unbedingten wurzelt. Unbedingtheit und Vollkommenheit weisen somit wechselseitig aufeinander zurück.⁵⁶ Dieser Bedeutung des Begriffs des Unbedingten entspricht die Cartesische Idee des Unendlichen, die als eine der Vernunft eingeborene Idee die Mög-

⁵⁴ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in 20 Bänden. Band 5. Berlin 1971. 155. Vgl. auch ebd. 264.

⁵⁵ Vgl. hierzu auch die Definition des Unbedingten im Historischen Wörterbuch der Philosophie: »In der Philosophie, vor allem in der Metaphysik, bezeichnet ›unbedingt‹ im allgemeinen einen höchsten und letzten, uneingeschränkten, von keiner weiteren Bedingung, Voraussetzung oder Ursache abhängigen Grund, der daher auch aus keinen weiteren Prämissen erschlossen werden kann (...)« (Joachim Ritter (Hg.) u. a.: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 11. Basel 2001. Sp. 108).

⁵⁶ Vgl. zu diesem Verständnis des Unbedingten vor allem die Verwendung des Begriffs des Unbedingten durch Johann Gottlieb Fichte, der darauf hinweist, dass das schlechthin Unbedingte, welches er mit dem absoluten Ich und damit auch mit der Tathandlung identifiziert, dadurch gekennzeichnet ist, dass es allein durch sich selbst bedingt ist, und dass es genau darin die Möglichkeitsbedingung, der Grund allen Wissens, ja jeglichen Bewusstseins ist (vgl. Fichtes Werke Bd. I. 91ff.).

lichkeitsbedingung dafür ist, Endliches überhaupt als Endliches zu qualifizieren⁵⁷, allerdings wird diese Idee nun genauer als Idee des Unbedingten bezeichnet, um sie von der »schlechten Unendlichkeit« zu unterscheiden.

Neben der Konzentration auf den Aspekt der Grundlosigkeit hat der Begriff des Unbedingten im Vergleich zu dem des Unendlichen den Vorzug, dass er sich nicht naturalisieren lässt. Es handelt sich beim Begriff des Unbedingten um einen transzendentallogischen Begriff und dementsprechend bei der Idee des Unbedingten um eine transzendente Idee, während der Begriff des Unendlichen zweifelsohne auch einen ontologischen Gehalt aufweist, wenn man das Unendliche als unendliches Sein versteht, und solcherart ist der Begriff des Unendlichen anders als die Idee des Unbedingten offen für naturalistische Interpretationen.⁵⁸

Das Verdanktheitsgefühl lässt sich somit als ein Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten bestimmen, welches Grund des Selbstbewusstseins, darin zugleich auch schon Grund des darin eingeschlossenen Kontingenzerlebens sowie des daraus entspringenden Verdanktheits- bzw. Abhängigkeitsgefühls ist. Dieses Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten nun lässt sich als religiöses Gefühl qualifizieren, weil es sich durch seinen Bezug zum Unbedingten von anderen Abhängigkeits- bzw. Verdanktheitsgefühlen unterscheidet.⁵⁹

⁵⁷ Vgl. René Descartes: *Meditationes de prima philosophia* III, 28.

⁵⁸ Das schließt nicht aus, dass das Unbedingte auch, wie etwa beim späten Fichte, als unbedingtes Sein und als solches als Leben verstanden werden kann (vgl. z. B. Fichtes Werke Band V. 403ff.). Doch dieser Begriff des Lebens unterscheidet sich von einem Verständnis von »Leben« im Sinne eines unendlichen Lebensstromes, weil jenes Leben durch Fichte als bewusstes Leben gekennzeichnet und als solches wiederum mit dem unbedingten, absoluten Ich sowie mit unbedingter Freiheit gleichgesetzt wird, nicht aber mit einem dumpfen, anonymen, notwendig immer neu sich vollziehenden, ewig waltenden Prozess des Lebens unter dem Gesetz des »Stirb und werde!«

⁵⁹ Vgl. hierzu auch die etymologische Bestimmung des Wortes *religio*: Im Unterschied zu Ciceros Bestimmung von *religio* durch Ableitung von *relegere* im Sinne des gewissenhaften Bedenkens dessen, was Wille der Götter ist, ist *religio* vielmehr von *religati* abzuleiten im Sinne eines Sich-Rückbin-

Das spezifisch Religiöse des Verdanktheitsgefühls wurzelt also in seinem Bezug auf das Unbedingte.⁶⁰

3. Die Möglichkeit »moderner Religion« – eine kurze Schlussbetrachtung

Auf dem Wege der Reflexion über den Konnex von Religiosität und Selbstbewusstsein ist ein Doppeltes erreicht: Es ist die Möglichkeitsbedingung von Religion aufgewiesen, denn Religion als Sinndeutungssystem wurzelt zum einen im Selbstbewusstsein als Grund der Selbst- und Weltdeutung bewussten Lebens (ohne Selbstbewusstsein gäbe es überhaupt keine Möglichkeit, womöglich auch keinen Zwang zum Selbstentwurf, zur Selbst- und Weltdeutung des Daseins), und zum anderen in der Religiosität, welche als Verdanktheitsgefühl von einem Unbedingten bestimmt ist, das wiederum im Selbstbewusstsein aufkommt. Darin ist zugleich der Unterschied von Religion und Nichtreligion bzw. von religiösen und nichtreligiösen Sinndeutungssystemen bestimmt: Religiöse Sinndeutungssysteme beziehen sich nicht nur auf ein Gefühl der Ver-

dens und Sich-Festmachen an etwas, worauf schon Laktanz und Augustinus aufmerksam gemacht hatten (vgl. hierzu etwa Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 11. Sp. 635). Dieses Etwas, woran sich die kontingente Existenz bindet, ist das, was, selbst nicht kontingent, das Kontingente gründet. Dieser Grund kann mit dem Unbedingten identifiziert werden.

⁶⁰ Diese Präzisierung fehlt etwa in Schleiermachers Überlegungen zum Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, eben weil er sich dort in erster Linie auf den Begriff des Unendlichen bezieht, nicht aber auf den Begriff des Unbedingten. Zwar spricht Schleiermacher anders als in den Reden über die Religion etwa in seiner Dialektik auch von einem transzendenten Grund, auf den das Abhängigkeitsgefühl verwiesen ist (vgl. z. B. Rudolf Odebrecht (Hg.): Friedrich Schleiermachers Dialektik. Leipzig 1942. 286–297), doch bleibt unklar, wie dieser transzendente Grund näher bestimmt ist – es sei denn durch den Gottesbegriff, der an dieser Stelle von Schleiermacher jedoch viel zu schnell eingeführt wird bzw. keine weitere Bestimmung liefert. Ebenso bleibt unklar, ob und wenn ja, wie er weiterhin zum Begriff des Unendlichen in Bezug gesetzt wird.

danktheit, sondern auf das Verdanktheitsgefühl von einem *Unbedingten*. Dieser Bezug auf das Unbedingte macht Religiosität aus und damit auch diejenigen Selbst- und Weltdeutungen, die ihr entspringen. Beides, so wurde eingangs bemerkt, fällt in Habermas' Reflexionen zur Religion aus. Beides aber, so die hier verfolgte Einschätzung, liefert in religionsphilosophischer Sicht aller erst die Begründung einer »modernen Religion«, sprich: eines Religionsverständnisses, das die Grundmotive der Moderne in sich aufgenommen hat und so den »religiös Musikalischen« überhaupt erst ermöglicht, den Erfordernissen zu entsprechen, die Habermas der Religion bzw. den Gläubigen im Kontext moderner Gesellschaften zuschreibt. Dies lässt sich in mehrerer Hinsicht aufzeigen:

Erstens: Religiosität, bestimmt als die Wurzel der Religion, ist, insofern sie im Selbstbewusstsein aufkommt, an die Subjektivität und die Freiheit des einzelnen bewussten Daseins gebunden. Denn das Verdanktheitsgefühl wird von einem Dasein empfunden, das kraft seines Selbstbewusstseins über eine Ich-Perspektive verfügt und so als Subjekt bezeichnet werden kann, wobei »Subjekt« hier nicht als Substanzbegriff zu verstehen ist, sondern als transzendentes Prinzip. Dieses Prinzip koinzidiert mit dem Prinzip Freiheit, und so ist Religiosität als Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten nicht etwa der Freiheit übergeordnet oder gar entgegengesetzt, sondern sie ist an die Freiheit, verstanden als ›Tathandlung‹, die im Selbstbewusstsein gesetzt ist, gebunden. Religiosität ist so als Freiheitsgeschehen und Vollzug eines nicht nur als einmalig, sondern als frei zu verstehenden bewussten Lebens zu bestimmen.⁶¹ Religiöse Selbst- und Weltdeutungen konvergieren so mit einem genuin modernen menschlichen Selbst- und Weltverständnis, so dass verdeutlicht werden kann, dass Religion

⁶¹ Diese Bestimmung der Religiosität als Vollzug freien Selbstbewusstseins ist weder mit Schleiermachers noch mit Henrichs Bestimmung von Religiosität allein zu leisten, denn bei beiden ist die Unterbestimmung des Freiheitsbegriffs zu konstatieren: bei Schleiermacher durch die Unterordnung des Freiheits- unter das Abhängigkeitsgefühl, bei Henrich durch die Kennzeichnung der Freiheit als bloßes Moment des ichlosen Bewusstseins.

und Moderne nicht zwangsläufig einander entgegen gesetzt sind bzw. sich wechselseitig zum Verschwinden zu bringen drohen, sondern dass beide produktiv miteinander verknüpft sind. Religion kann auf diese Weise dem »Projekt Moderne« eingeschrieben werden, und umgekehrt kann die Moderne gerade auch in ihrem Votum für die Subjektivität und die Freiheit jedes bewussten Lebens auch religionsproduktive Momente besitzen. Diese Perspektive entspricht Habermas' Überlegungen zur Bedeutung der Religion für moderne Gesellschaften, nimmt diesen aber den Anschein bloß funktionaler Inanspruchnahme der Religion für das Funktionieren eben jener modernen Gesellschaften und so den Verdacht der Instrumentalisierung von Religion, gegen den sich Habermas zu Recht immer wieder gewehrt hat.

Zweitens: Die Differenzierung von Selbstbewusstsein und Verdanktheitsgefühl – beide besitzen nicht denselben epistemischen Status, wiewohl letzteres aus ersterem hervorgeht – respektiert die Kantische Trennung zwischen Glauben und Wissen bzw. theoretischer und praktischer Vernunft und ist von zentraler Bedeutung für eine »moderne Religion«. Denn dass Unbedingtes wirklich existiert, diese Erkenntnis ist dem selbstbewussten Dasein verschlossen; das vorreflexive Erleben, die intuitive Erkenntnis, in der Selbstbewusstsein gegeben ist, liefert somit kein Wissen des Absoluten und vor allem: kein Wissen über dessen Existenz. Die Existenz des Unbedingten kann allein geglaubt und erhofft, auf sie kann in praktischer Hinsicht als Postulat der praktischen Vernunft vertraut werden – auch im Blick auf die Unverfügbarkeit des Selbstbewusstseins. Insofern konvergiert das Verdanktheitsgefühl mit Glauben in praktischer Hinsicht, welcher als Vertrauen bestimmt ist, nicht mit Wissen theoretischer Vernunft. Dies steht durchaus in Einklang zu dem, was auch Habermas als genuin modernes Verständnis von Religion kennzeichnet, wenn auch im Bezug auf die missverständliche Bezeichnung »nachmetaphysisches Denken«.

Drittens: Konzentriert sich der skizzierte religionsphilosophische Reflexionsgang zunächst auch auf die Möglichkeitsbedingung von Religion, die in der Religiosität markiert werden – was im übrigen die Differenzierung von Religiosität (als Verdanktheitsgefühl von einem Unbedingten) und Religion (als auf Religiosität

basierenden Sinndeutungssysteme bzw. als diskursive Praxis) mit einschließt sowie ein Verständnis von Religiosität nicht als Teil von Religion (etwa in Form religiöser Erfahrung), sondern als Grund von Religion (in Form eines der Erfahrung noch voraus liegenden Gefühls)–, beziehen sich also die hier vorgestellten religionsphilosophischen Überlegungen primär auf die »fides qua creditur«, so eröffnet sich durch sie jedoch auch die Möglichkeit einer Anschlussreflexion sowohl über den Status religiöser Überzeugungen als auch über die Art und Weise ihrer Rechtfertigung, also eine Reflexion über die Begründung der »fides quae creditur«. Damit wird es möglich, die vernünftige Begründungs- wie Übersetzungsleistung hinsichtlich religiöser Überzeugungen, die Habermas in Bezug auf die öffentliche Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften einfordert, nicht allein aufgrund der ihnen inhärenten Geltungsansprüche als wünschenswert oder auch als für das Gelingen des »Projekts Moderne« erforderlich zu postulieren, sondern gerade mit Blick auf die Moderne und ihre Grundmotive Subjektivität, Freiheit und Begründungsverpflichtung nochmals begründet einzufordern, dies allerdings ohne Rekurs auf den missverständlichen, ja überstrapazierten Begriff der religiösen Erfahrung, der in manchen zeitgenössischen Reflexionen über die Rechtfertigungsmöglichkeit religiöser Überzeugungen en vogue ist.⁶² Neben der Kennzeichnung religiöser Überzeugungen als

⁶² Hier sind insbesondere die Überlegungen Franz von Kutscheras zur Bestimmung eines fiduziellen Glaubens und zum Unterschied zwischen »faith« und »belief« hilfreich (vgl. etwa Franz von Kutschera: Vernunft und Glaube. Berlin 1990; ders: Grundfragen der Erkenntnistheorie. Berlin 1982). Vgl. zur Bestimmung religiöser Überzeugungen als Glaubensüberzeugungen im Unterschied zu Wissensüberzeugungen sowie zum Glauben als Vernunftvermögen und zur Verknüpfung von Glaube und Vernunft auch Saskia Wendel: Sind religiöse Überzeugungen per se gewaltförmig? Eine religionsphilosophische Annäherung. In: Judith Köne- mann, Adrian Loretan (Hg.): Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderungen für die christlichen Kirchen. Zürich 2009. 67–77; dies.: Extremistenbeschluss für Gläubige? Kleine Polemik gegen fundamentalistische Nichtgläubige. In: HerKorr 62 (2008), 7. 359–364. Vgl. zum Problem der vernünftigen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen auch Hans

Glaubensüberzeugungen, die der Vernunftform »glauben« im Sinne eines Vertrauens entsprechen und damit auch mit der Kennzeichnung der Religiosität als »Glaubensgefühl« konvergieren, ist es in diesem Zusammenhang auch möglich, auf die Freiheit der Entscheidung hinzuweisen, die mit der Zustimmung zu bestimmten religiösen Überzeugungen einhergeht. Diese Freiheit auch und gerade hinsichtlich der Übernahme von Glaubensüberzeugungen entspricht der Situation der Wahl, in die jedes bewusste Dasein im Zuge seiner Selbst- und Weltdeutung, im Zuge seines Selbstentwurfes, gestellt ist, worauf vor allem Sören Kierkegaard in seinen Existenzanalysen hingewiesen hatte.⁶³ Möglichkeitsbedingung dieser Wahl jedoch ist die Freiheit, die ›Tathandlung‹, in die jedes selbstbewusste Dasein gesetzt ist: das Vermögen zu wählen. Die Bedeutung der Wahl für die Zuwendung zu, aber auch die Abwendung von religiösen Sinndeutungssystemen im Zuge des Selbstentwurfes kann für eine »moderne Religion« alles andere als gering eingeschätzt werden, sie dominiert im Gegenteil moderne Formen des religiösen Lebens in modernen Gesellschaften⁶⁴ und ermöglicht ja gerade das, was man soziologisch als Individualisierung und Pluralisierung von Religion bezeichnet.

Joas (Hg.): Was sind religiöse Überzeugungen? Göttingen 2003; Alexander Loichinger: Ist der Glaube vernünftig? 2 Bde. Neuwied 1999.

⁶³ Auf die Bedeutung der Religionsphilosophie Kierkegaards in dieser Frage hat Habermas inzwischen denn auch explizit verwiesen, ihn dabei aber auch wie schon Schleiermacher als nachmetaphysischen Denker bezeichnet. Vgl. zur Bedeutung der Wahl hinsichtlich der Religion auch Saskia Wendel: Christlich gedeutete Subjektivität. Replik auf den Vortrag von Knut Wenzel. In: Karsten Kreuzer u. a. (Hg.): Gefährdung oder Verheiligung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne. Mainz 2007. 87–102.

⁶⁴ Vgl. hierzu etwa Charles Taylor: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt am Main 2002.