

Die Sensibilität der Religiösen

Eine kritische Auseinandersetzung
mit Habermas' Konzeption religiöser Erfahrung

Andreas Vieth (Münster)

1	Einleitung	3
2	Das Problem der Übersetzungsmetapher	7
	2.1 Ist die Übersetzungsforderung sinnvoll?	8
	2.2 Ist die Übersetzungsforderung gerecht?	11
	2.3 Fazit: Übersetzungen als Wölfe im Schafspelz	14
3	Die Sensibilität der Religiösen	17
	3.1 Ein non-kognitives Konzept religiöser Erfahrung: William James	18
	3.2 Ein kognitives Konzept religiöser Erfahrung: Josiah Royce	20
	3.3 Fazit: Transzendente Erkenntnisquellen sind in der Demokratie unbrauchbar	22
4	Fazit: In der Demokratie gibt es nur „Sonne“	25
5	Literatur	30

Zusammenfassung: Es gibt die These (1), dass Religiöse für Gerechtigkeitsfragen besonders sensibel sind. Da ihr die Autorität eines einheitlichen Weltbildes fehlt, könnte diese Sensibilität für die möglicherweise prinzipiell instabile Demokratie eine wichtige moralische Ressource sein, die ihren Bestand sichert. Allerdings müsste sich, so die Standardthese, eine solche Ressource säkularisiert zur Geltung bringen. An die Sensibilität der Religiösen richtet sich eine entsprechende Übersetzungsforderung. In Abschnitt 2 wird gezeigt, dass diese Forderung sinnlos und ungerecht ist. Die zu übersetzenden Forderungen der Sensibilität der Religiösen speisen sich aber möglicherweise aus einem besonderen Erfahrungstyp. In Abschnitt 3 wird dieser Erfahrungstyp aus epistemologischer Perspektive systematisch skizziert. Doch selbst wenn religiöse Erfahrung kognitiv ist und die Sensibilität der Religiösen somit eine bessere Welt ermöglichte, passen absolute Erkenntnisquellen nicht in die Demokratie. Das Fazit (4) der Überlegungen ist: Die Demokratie ist auch das Recht von Religiösen und Säkularen auf das Chaos gesellschaftlichen Dissenses selbst in gravierenden moralischen Fragen.

Schlagworte: Jürgen Habermas, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Walter Benjamin, Josiah Royce, Josef Ratzinger, Diskursethik, Böckenförde-Theorem, Religion, Religionen, Kirche, Kirchen, religiöse Erfahrung, Religiöse, Säkulare, Demokratie, Übersetzung, Übersetzungsforderung, Übersetzungsvorbehalt, Sprache, Gerechtigkeit, Normativität, Begründungstheorie, Begründung

Abstract: Some say that religious people are outstandingly sensitive to justice (part 1). This sensitivity might be an important moral resource in democratic societies which (as a matter of principle) seem unstable without a unified and authoritative world view. Now, it is a standard that claims of religious resources should be transformed into secular language in parliament. In part 2 I show that this demand is senseless and unjust. But it might be the case that religious claims in public which have to be translated come from a special type of experience of the religious. In part 3 I try to develop two systematic options of this type of experience epistemologically. If religious experience is cognitive the so called sensitivity of the religious in fact might render the world better. But absolute sources of insight are not suitable in democratic discourses. The conclusion in part 4 is: Democracy is the right of the religious as well as of the secular citizen to live together in chaotic dissent, even if it is the chaos of fundamental moral questions.

Key-Words: Juergen Habermas, Ernst-Wolfgang Boeckenfoerde, Walter Benjamin, Josiah Royce, Josef Ratzinger, discursive ethics, religion, religions, churches, religious experience, religious persons, secular persons, democracy, translation, translation requirement, language, justice, normativity, theory of justification

1 Einleitung

Der ehemalige Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde hat schon in den 60er Jahren eine These aufgestellt, die für das Problem, um das es im Folgenden gehen soll, zentral ist. Dieser Staat hat nach Böckenförde ein grundsätzliches Defizit: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen¹, die er selbst nicht garantieren kann.“² Er bedarf eines Ethos seiner Bürger, das Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens ist. In seiner Auseinandersetzung mit Josef Ratzinger greift Jürgen Habermas dieses als Böckenförde-Theorem bezeichnete *dictum* auf, das auch für die vorliegende Untersuchung von zentraler Bedeutung ist. Darunter ist zunächst die These zu verstehen, dass ein moderner republikanischer Staat sich als freiheitlich und säkular begreift. Ein solcher Staat wird von uns heute zumeist als notwendig demokratisch erachtet.³ Damit verbindet sich die These, dass legitime Herrschaft an gesellschaftliche und politische Diskussions- und Entscheidungsstrukturen gebunden ist.

Die Bürger, die sich in öffentlichen Diskussionen engagieren und an den politischen Strukturen partizipieren, müssen in der Lage sein, die Probleme der Demokratie zu bewältigen. Sie müssen in der Lage sein, (1) Gerechtigkeitsdefizite zu erkennen, (2) Lösungsansätze zu entwickeln und (3) diese durch Argumente wechselseitig voreinander zu rechtfertigen. Die individuelle Kompetenz jedes einzelnen Bürgers ist für diesen Prozess der Herstellung politischer Legitimität notwendig. Bö-

1 Zur Unterscheidung einer solchen „Schwelle“ vgl. Habermas 1992, 41, 44 f., 55 f. Dem freiwilligen Zwang des besseren Argumentes im Diskurs geht die „bannende“ und „bindende“ Autorität lebensweltlicher Gewissheiten voraus. Vgl. bei Habermas die Unterscheidung von „Fundierung“ und „Einlösung“ von Geltungsansprüchen (Habermas 1991, 149-151, 193, 19, 73, 1995, 115, 144, 146, 1992, 34, 47, 140, 176 f.).

2 Böckenförde 1976, 60.

3 Böckenförde selbst sieht die Forderung nach Demokratie nicht als notwendig an. Seiner Auffassung zufolge garantiert ein republikanischer Verfassungsstaat, in dem lediglich Gewaltenteilung realisiert ist, unter kontingenten Bedingungen eine bessere Verwirklichung der Menschenrechte als die Demokratie (Böckenförde 1998). Für Habermas dagegen ist mit dem Konzept politischer Legitimität eine demokratische Grundverfassung des republikanischen Staates notwendig verbunden (Habermas 1992, 135; ders. 1996, 285 f.).

ckenförde zufolge wird eben diese Kompetenz im freiheitlichen und säkularen Staat brüchig, insofern die Freiheit zu einer Auflösung der „Homogenität der Gesellschaft“ führt. Diese Homogenität stellt für ihn jedoch die moralische Substanz der Gesellschaft dar. Der Staat steht nun vor dem Dilemma, entweder durch seine Autorität und das Recht diese Substanz zu garantieren oder darauf zu hoffen, dass sie aus anderen Quellen erwächst. Er wird also entweder als totalitär oder als hilflos erlebt. Entweder schränkt er Freiheiten ohne Legitimation ein oder er kann den Kern seiner Legitimation nicht sicher stellen: Die Erhaltung rechtlicher und sozialer Stabilität.

Mit diesen kurzen Bemerkungen sei auf die Diagnose eines strukturellen Defizits des säkularen Staates hingewiesen.⁴ In der Diskussion über die legitimatorischen Grundlagen des säkularen Rechtsstaates bildet das Böckenförde-Theorem seit einigen Jahrzehnten einen wichtigen Bezugspunkt. Der ehemalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble hat sich 2006 in der FAZ zur Notwendigkeit eines solchen Ethos geäußert: „[Der] säkularisierte, weltliche Staat [muss] letztendlich aus inneren Antrieben und Bedingungskräften leben ..., die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.“⁵

Insofern nun Habermas in seiner Diskussion mit Josef Ratzinger von *vorpolitischen Grundlagen* der Demokratie spricht, scheint er sich in mancher Hinsicht einer solchen Analyse anzuschließen.⁶ In der Diskussion mit Josef Ratzinger verweist Habermas darauf, dass Religionen bzw. religiöse Bürger *eine* Quelle für eine moralische Substanz einer Gesell-

4 An dieser Stelle ist der Verweis auf die Fundierungs-Einlösungs-Unterscheidung erneut relevant (Fn. 1). Man könne auch auf folgende *façon de parler* hinweisen: „Der praktische Diskurs kann nämlich aufgrund seiner unwahrscheinlichen pragmatischen Eigenschaften eine einsichtsvolle Willensbildung von der Art garantieren, daß die Interessen eines jeden Einzelnen zum Zuge kommen, ohne das *soziale Band* zu zerreißen, das jeden mit allen *objektiv* verknüpft“ (Habermas 1991, 18; Herv. hinzugefügt). Das soziale Band erscheint in dem Sinne „objektiv“, wie einlösbare Normen in etwas fundiert sind oder die Demokratie „vorpolitische Grundlagen“ hat oder der Diskurs Präsuppositionen hat. Für die folgenden Überlegungen werden diese Unterscheidungen und Konzepte als Fremdkörper in der Diskursethik angesehen, weil sie eine echte moralische (aber nicht universale, da irreduzibel kontingente) Normativität ins Spiel bringen (vgl. Vieth 2009). Akzeptiert man diese Fremdkörper einfach so, verkennt man den *Hybridcharakter* der Normativitätskonzeption der Diskursethik.

5 Muslime in Deutschland, in: FAZ, Nr. 225, 27. Sept. 2006, 9.

6 Habermas 2005a, 16, 23, 26, 32 f., 2005c, 151.

schaft sein könnten – eine „Ressource,“ auf die die Demokratie nicht verzichten *kann*. Nach Habermas besitzen sie – so die an Böckenförde erinnernde These – eine besondere Sensibilität⁷ für gesellschaftliche Pathologien. Religiöse haben demnach ein Gespür für Gerechtigkeit, das empfindlicher ist als das der Säkularen.

Diese Sensibilität speist ihre Erkenntnis- und Geltungskraft aus einem „einzigem motivierenden Weltbild,“ das den Bedarf der Individuen an Antworten auf „existenzielle Erwartungen“ zu erfüllen vermag. Die Antworten der Philosophie und möglicher anderer Quellen der Moral- und Gerechtigkeitserkenntnis versagen bei bestimmten Gerechtigkeitsproblemen.⁸ Auch die Antworten der pluralistisch fragmentierten Demokratie des wechselseitigen aneinander Anstoß Nehmens bleiben verwirrend.⁹ Der säkulare Staat muss Religionen einerseits als ihm fremdes Gegenüber betrachten und andererseits davon ausgehen, dass es ein Verhältnis wechselseitigen Lernens gibt. Habermas benutzt hierfür die Metapher der „Osmose.“¹⁰

Böckenförde und Habermas scheinen also beide davon auszugehen, dass die pluralistische Demokratie im Rahmen eines Verfassungsstaates bei Gerechtigkeitsfragen strukturelle Defizite aufweist. Diese Defizite sind doppelter Natur: Zum einen kann die Demokratie *faktisch* nicht alle gesellschaftlichen Konflikte bewältigen, durch die sie gemäß dem Böckenförde-Theorem geschwächt wird. Wenn nun religiöse Sensibilitäten berechtigte Anregungen geben können, dann muss man zum anderen davon ausgehen, dass die Demokratie *Begründungsdefizite* hat. In empirischer Hinsicht ist die Demokratie möglicherweise und auf lange Sicht instabil, weil sie in legitimatorischer Hinsicht Defizite aufweist.¹¹

7 Der Ausdruck „Sensibilität“ wird zwar von Habermas selbst benutzt, aber im Plural (Habermas 2005a, 31, 2005b, 248-250).

8 Habermas 2005b, 248-250.

9 Habermas 2001, 40 f., 2005c, 151.

10 Vgl. ebd., 41.

11 Im Folgenden soll diese Diagnose zumindest als *prima facie* berechtigt akzeptiert werden. Es gibt aber gravierende Bedenken. Denn Böckenförde scheint aus rechtssystematischen Gründen und Habermas aufgrund seiner Normativitätskonzeption eine irreduzible Pluralität ohne die Option eines inhaltlichen Konsenses in zentralen und wichtigen Fragen zu *fürchten*. (Zu Böckenförde vgl.

Im Folgenden soll auf die epistemologischen Probleme dieser Analyse hingewiesen werden. Die im engeren Sinne begründungstheoretischen Aspekte werden nicht verfolgt. Zwei Konzepte sollen im Zentrum der Betrachtung stehen: das der Übersetzung religiöser Gehalte (1) und das der Sensibilität der Religiösen (2). Beide Konzepte werden von Habermas benutzt und sind für die Debatte zentral.

„[B]ei jeder philosophischen Übersetzung [bleibt] der performative Sinn des gelebten Glaubens auf der Strecke [...]. Eine Philosophie, die sich von ‚Geschicken‘ abhängig macht oder trösten will, ist keine Philosophie mehr. Das philosophische ‚Übersetzungsprogramm‘ zielt, wenn man so will, höchstens darauf ab, den profanen Sinn der bisher nur in religiöser Sprache angemessen artikulierten zwischenmenschlichen und existentiellen Erfahrungen zu retten“ (Mendieta, Habermas 1999, 205).

In der religiösen Sprache werden also Erfahrungen artikuliert, ohne die unsere Gesellschaft nicht auskommt, weil sie existenziell sind. Hieraus ergibt sich die These der Sensibilität der Religiösen. Eine säkulare Version dieser Artikulationskraft kann nur in einem Übersetzungsprojekt erreicht werden. Eine gerechte Säkularisierung ist wesentlich Übersetzung. Hieraus ergibt sich die Relevanz der Übersetzungsmetapher für das Verhältnis der Säkularen zu den Religiösen im Rahmen der Demokratie. Aber bei Übersetzungen aus der Sprache der Religiösen geht auch spezifisch Religiöses verloren. Habermas selbst artikuliert keine der beiden Thesen systematisch im Rahmen seiner philosophischen Theorie. Es wird lediglich klar, dass seine eigene Philosophie wesentlich ein Beitrag zu diesem Säkularisierungsprogramm ist.¹² Methodisch geht

1991, 47-49 [die Vermittlung von objektiver und subjektiver Freiheit durch den Staat bleibt im Pluralismus prekär], 55 [prekärer Konsens], 91; zu Habermas vgl. 2001, 54.) Diese Furcht ist aber unberechtigt und eher im jeweiligen (nicht alternativen) Disziplinenverständnis als in gesellschaftlichen Gefahren begründet. Vgl. Fn. 4: Der Hybridcharakter der Normativitätskonzeption der Diskursethik verdeckt ihren nicht unbedingt „zwanglosen“ Charakter (Vieth 2009, 17 f., 23).

12 Vgl. Mendieta, Habermas 1999, 201 f.

die kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Konzeption religiöser Erfahrung in diesem Beitrag also indirekte Wege.

Im Folgenden soll sowohl für die Übersetzungsmetapher als auch für die Sensibilitätsthese untersucht werden, durch welche philosophischen Optionen sie präzisiert werden können. Ohne eine solche Präzisierung bleiben sie philosophisch vage. Das hat zur Folge, dass auch die Beziehung zwischen Religiösen und Säkularen sowohl mereologisch als auch normativ unklar bleibt: Was tragen die Religiösen zum säkularen Ganzen der Demokratie bei? Warum ist ihr Beitrag von besonderer Relevanz für die Legitimität auch säkularer Beiträge zur Demokratie?

2 Das Problem der Übersetzungsmetapher

Um das Problem aus philosophischer Perspektive klar zu formulieren und um die Fragestellung im Folgenden auf die epistemologischen Probleme zu fokussieren, konzentriert sich die Diskussion auf die von Habermas benutzte Metapher des Übersetzens. Sie ermöglicht es, die zuvor skizzierte Diskussion neu zu formulieren. Zunächst muss die (deliberative) Demokratie davon ausgehen, dass niemand von vornherein als aktiver und passiver Teilnehmer im politischen Meinungsbildungsprozess ausscheidet.¹³ Sowohl säkulare als auch religiöse Bürger können und sollen also ihre Anliegen einbringen. Für alle gilt jedoch, dass gute Argumente prinzipiell für alle verstehbar sein müssen. Für die Religiösen gilt zusätzlich, dass sie ihre Anliegen in einer Sprache formulieren müssen, die für Säkulare verständlich ist. Für sie gilt ein Übersetzungsvorbehalt. Im Folgenden wird gezeigt, dass die Übersetzungsforderung weder sinnvoll (2.1) noch gerecht ist (2.2). Es wird sich zeigen, dass sie sowohl zu stark als auch zu schwach ist (2.3).

13 Habermas 2007, 1444.

2.1 Ist die Übersetzungsforderung sinnvoll?

Dass Religiöse ihre religiösen Argumente in säkulare übersetzen müssen, ist eine Forderung, die sich nur an Religiöse bzw. an sie in besonderer Weise richtet. Religiöse werden dadurch als „besonders“ angesehen. Diese Charakterisierung wird in Abschnitt 1.2 untersucht. Im Folgenden wird die These vertreten, dass das Konzept der Übersetzung als Modell der Kommunikation im Verhältnis zwischen den Säkularen und den Religiösen vage bleibt. Habermas führt Walter Benjamin als jemandem an, dem Übersetzungen gelungen sind.¹⁴ Er folgt Benjamin zwar nicht ausdrücklich in der Theorie der Übersetzung.¹⁵ Man kann die Vagheit der Übersetzungsmetapher bei Habermas allerdings an der Konstellation der Begriffe bei Benjamin explizieren. Man kann das Problem der Übersetzung theoretisch einerseits am Problem der Wahrheitstheorie (1), andererseits am Zusammenhang zwischen Wahrheit und Wahrhaftigkeit (2) festmachen:

- (1) Die sprachliche Form der Übersetzung bleibt ihrem eigenen Gehalt gegenüber notwendig fremd.¹⁶ Die Sprache des Menschen im Paradies war die Sprache der Erkenntnis.¹⁷ Sie ist insofern magisch, als es in ihr keine Differenz zwischen sprachlichem Ausdruck und erkanntem Gegenstand gibt. Die Sprache des Menschen nach dem Sündenfall teilt dann „etwas“ mit, das irreduzibel außer ihr liegt. Sie meint es und sie teilt es mit. Das Gemeinte ist aber das *schöpferische Wort* der „reinen Sprache.“¹⁸ Benjamins Sprachphilosophie entwickelt sich in diesem Spannungsverhältnis zwischen Sprache vor und nach dem Sündenfall.

14 Habermas 2005a, 32, und 2001, 48, 53.

15 Vgl. Benjamin 1972, 1977. Habermas steht der Sprachphilosophie Benjamins durchaus kritisch gegenüber (vgl. 1987, Abschn. V).

16 Vgl. die Kennzeichnung der „reinen Sprache,“ Benjamin 1972, 19; und insgesamt Benjamin 1977.

17 Benjamin 1977, 152.

18 Vgl. Benjamin 1972, 19.

- (2) Die babylonische Sprachverwirrung entsteht aus dem Sündenfall.¹⁹ Sprache ist nur noch ein Medium. Benjamin spricht nicht nur von den historischen Sprachen der Menschen, sondern auch von den Sprachen der Kunst – von der „Sprache der Plastik, der Malerei, der Poesie.“²⁰ Ästhetisch gelungene Werke können eine „Dichte“ erlangen, die andere sprachliche Gebilde nicht kennzeichnet. In ihnen leben Wahrheit und Wahrhaftigkeit wieder auf. Somit ergibt sich in der Kontinuität der Sprachen nach dem Sündenfall ein qualitativer Unterschied. In den kontingenten Sprachen kann ein Same einer höheren Sprache heranreifen.²¹ Für Benjamin gibt es zwei Beispiele für solche besonderen Sprachen: Religionen und Kunst.

Im künstlerisch gelungenen Original bilden Sprache und Gehalt eine untrennbare Einheit. Benjamin benutzt hierfür die Metapher der Schale, die die Frucht umgibt. Solche Sprachgebilde sind also von besonderer Dichte, in denen sich das Gemeinte und sein sprachlicher Ausdruck wie Schale und Frucht verbinden.²² Ihre Einheit ist nicht-kontingent. In ästhetisch gelungenen Texten trifft der Autor so mit seinem Werk punktuell die „Sprache der Dinge.“²³ Die Übersetzung richtet sich auf das Gemeinte des Originals und hüllt dies in den Mantel der fremden Sprache.²⁴ Dieser Mantel bleibt aber insofern lose, als er nur flüchtig das Gemeinte trifft. Die Sprache des Menschen nach dem Sündenfall reift nach. Die Sprache des gelungenen Originals reift ebenso nach, wie die der Übersetzung. In diesem Reifungsprozess verliert die Übersetzung aber – im Gegensatz zum Original – den Kontakt zum Gemeinten. Der

19 Benjamin 1977, 154.

20 Benjamin 1977, 156.

21 Benjamin 1972, 14 f.

22 Benjamin 1972, 15 f., vgl. auch: 13.

23 Benjamin 1977, 141 f.: „das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache“, es teilt sich in der Sprache mit und nicht durch sie.

24 Vgl. Benjamin 1972, 15: „so bleibt dennoch unberührbar zurück, worauf die Arbeit des wahren Übersetzers sich richtete,“ vgl. auch 19.

Mantel wird faltig und löst sich vom Umhüllten. Die Schale mag schrumpelig werden, aber sie umhüllt immer noch die Frucht.²⁵

Mit Bezug auf (1) kann man fragen, ob die Sprache der Religiösen in unserer Gesellschaft *magisch* ist, oder nicht.²⁶ Es passt vielleicht nicht zu Benjamins (dunkler) Sprachphilosophie, aber die Diagnose einer besonderen Bedeutung der Religiösen und ihrer Sensibilität im gesellschaftlichen Diskurs *könnte* in diesem Sinne verstanden werden. Dann ergibt sich folgendes Problem: Entweder gibt es keine adäquate Übersetzung, denn eine solche Übersetzung müsste zwischen der Sprache vor und nach dem Sündenfall vermitteln. Und das ist konzeptionell gerade ausgeschlossen. Oder, wenn die Sprache der Religiösen nur eine Sprache von besonderer Dichte darstellt, dann ist sie grundsätzlich in Kontinuität zu *anderen* Sprachen von größerer oder geringerer Dichte zu sehen.

Mit Bezug auf (2) kann man fragen, ob Sprachgebilde von besonderer Dichte in unserer Gesellschaft überhaupt übersetzbar sind. Das Problem ist aber doppelter Natur: (a) Mit Benjamin kann man bestreiten, dass das Besondere der einen Sprache (ihre Dichte) in der Übersetzung reproduzierbar ist. Es wäre ein sinnloses Ansinnen des Übersetzers, die ursprüngliche Dichte reproduzieren zu wollen. Der *besondere* Beitrag religiöser Argumente in unserer Gesellschaft ginge in der Übersetzung verloren. (b) Übersetzungen bleiben nach Benjamin immer flüchtig und begrenzt. Sie verlieren ihre Adäquatheit mit der Entwicklung der Sprachen. Warum sollte dies nicht auch die „Interpretation“ dichter Sprachgebilde selbst betreffen. Wenn wir nach dem Sinn von Poesie, Malerei und der religiösen Überlieferung fragen, müssen wir sie immer wieder neu „übersetzen.“ Auch das subjektive Verstehen von dichten Sprachgebil-

25 Übersetzungen ermöglichen dem Leser also nur flüchtig Sinnerfahrungen, während das Original dauerhaft Sinn vermittelt (Benjamin 1972, 14 f.). Wenn man aber (1) und (2) unterscheidet, dann unterschlagen Habermas und Benjamin folgende Option: Die Flüchtigkeit ist ein allgemeines Merkmal *des* Normativen. Die Übersetzungsforderung überstrapaziert das, was wir philosophisch von Diskussionen über Geltungsansprüche erwarten dürfen (vgl. „analytisches Gespräch,“ Habermas 1995, 182).

26 Habermas 1987, 363.

den kann als eine Art von Übersetzen (*interpretari*) gedeutet werden. Möchte man sich der Sprachphilosophie Benjamins nicht insgesamt anschließen, dann bleibt unklar, ob das Konzept der Übersetzung eine Besonderheit der Religiösen vor allen anderen überhaupt begründet.²⁷

Für die Debatte über die Sensibilität der Religiösen erscheinen das Übersetzungskonzept und die mit ihm verbundene Übersetzungsforderung somit problematisch bzw. unsinnig. Denn die Sprache aller Menschen ist die Sprache nach dem Sündenfall. Auch Religiöse können in ihrer Sprache nur flüchtig die ursprüngliche Magie beleben. Darin unterscheiden sie sich aber nicht von Künstlern und prophetischen Bürgern. Und Übersetzungen bleiben immer defizitär. Habermas geht also zwar davon aus, dass in der Demokratie Übersetzung ein wichtiger Aspekt der Kommunikation zwischen Religiösen und Säkularen ist, aber folgt man Benjamin in der Übersetzungstheorie, dann bleiben Übersetzungen notwendig fragmentarisch.

2.2 Ist die Übersetzungsforderung gerecht?

Der Gegensatz zwischen Religiösen und Säkularen scheint nun bei Habermas vielschichtig und kompliziert zu sein. Religiöse sind *einerseits* eine Untermenge der Bürger unserer Gesellschaft. In der Gemeinschaft der Religiösen sind religiöse Argumente als Argumente erfolgreich. Säkulare empfinden diese Argumente als schlechte. Aber wenn es eine Vielfalt der religiösen Gemeinschaften gibt, dann können religiöse Argumente auch unter Religiösen zum Problem werden.

Beispielsweise können Religiöse für Gerechtigkeitsprobleme in der Umweltpolitik Argumente aus den Schöpfungsberichten ihrer religiösen Schriften gewinnen. Auch sind sie möglicherweise in besonderer Weise in der Lage, die individualistische Vereinzelung in modernen Gesellschaften zu kritisieren und alternative Sozialmodelle zu entwickeln. Religiöse Argumente benutzen sie insofern, als sie sich beispielsweise fragen, was es heißt, dem Gebot der Nächstenliebe zu folgen, oder wie

27 Vgl. unten Fn. 31.

man die gewalttätige Attacke von Jesus auf die Geldwechsler interpretieren kann. Religiöse gewinnen auch im Gebet, in Riten und als Pilger Gemeinschaftserfahrungen, die für die Demokratie wertvoll sein könnten. Daher sollten, so Habermas, Säkulare religiösen Argumenten nicht von vornherein jede Berechtigung und jede eigentlich-rationale Überzeugungskraft absprechen.²⁸

Doch man sollte sich von Benjamin und Habermas lösen, da *andererseits* die Grenzen zwischen Religiösen und Säkularen nicht wirklich personenscharf zu ziehen sind. Die sogenannten Religiösen sind säkular insofern sie – schon aus Eigeninteresse – an liberaler Religionsfreiheit interessiert sind.²⁹ Und die sogenannten Säkularen können sich der Wahrheitsgehalte ihrerseits nicht gewiss sein, wenn sie ihre moralischen Intuitionen artikulieren. Es erscheint hybrid, im Parlament Protokolle zu bereinigen. Der Übersetzungsvorbehalt ist eine demokratiefremde Form der zivilen „Kooperation“.³⁰

Habermas möchte jedoch daran festhalten, dass die säkulare die offizielle Sprache ist und die religiöse sich durch Übersetzung beugen muss. Wenn jedoch jede historische Sprache defizitär und wenn jede Übersetzung fragmentarisch bleibt, dann stellt die Übersetzungsforderung ein Gerechtigkeitsproblem dar.³¹ Unter Bezugnahme auf die Überlegungen zu Sprache und Übersetzung bei Benjamin kann man zeigen, dass die Übersetzungsforderung ungerecht ist.

- (1) Wenn eine kategorische Unterscheidung zwischen der Sprache der Religiösen und derjenigen der Säkularen die Begründungsdefizite der Demokratie heilen soll, dann kann man diese Rolle der Religiösen nicht mit Verweis auf Benjamin rechtfertigen. Die Sprache der Religiösen in unserer Demokratie ist nicht „paradiesisch,“ sie ist

28 Habermas 2005a, 35 f., 2005c, 124, 136.

29 Habermas 2005c, 142-144. Vgl. auch Audi 2000, 41-50.

30 Habermas 2005c, 137 f.

31 Es gibt noch eine andere Auseinandersetzung mit der Übersetzungsproblematik bei Habermas (vgl. Habermas 1991, § 12, 209-218). Hier spielen symmetrische Beziehungen zwischen (historischen) Sprachen und die Verschmelzung unterschiedlicher Horizonte eine Rolle. Es geht Benjamin nicht um „Zonen“ mit radikalen Übersetzungsschwierigkeiten, sondern um Sprache vor und nach dem Sündenfall (ebd., 217).

so „sündig“ wie jede andere Sprache auch. Angenommen die Sensibilität der Religiösen ist empfänglich für paradiesische Sinnerfahrung, dann ist genau dies nicht übersetzbar – und Sollen impliziert Können. Übersetzung als Rettung von Wahrheit in diesem Sinne ist unverfügbar.³²

- (2) Wenn man von Religiösen Übersetzungen ihrer Argumente, Konzepte und ihres Weltbildes fordert, dann sollte es Kriterien für gelungene Übersetzungen aus der Sprache der Religiösen geben. Solche Kriterien kann man aber mit Benjamin in zweifacher Hinsicht bestreiten: Zum einen sind Übersetzungen menschlicher Sprachen selbst notwendig defizitär. Zum anderen haben nur in beiden Sprachwelten beheimatete Übersetzer die Kompetenz festzustellen, ob eine Übersetzung gelungen ist. Dem Leser, der gegenüber einer Sprache „säkular“ ist, bleibt nur die subjektive ästhetische Erfahrung des Gelingens (nicht der Übersetzung, sondern der von ihm gehörten und im Kern notwendig fremd bleibenden Wortschöpfung des Übersetzers). Der sich an die Religiösen richtende Übersetzungsforderung haftet ein Makel aller philosophischen Reduktionismen an. Die Übersetzung hat eine dominante Richtung: von der religiösen Sprache hin zur säkularen. Die *eigentliche* Sprache der Demokratie ist säkular. Die wechselseitige Erwartung einer Übersetzung als Rettung von *Wahrhaftigkeit* in der Diskussion sollte Demokraten als despektierlich erscheinen.³³

Durch die Übersetzungsforderung wird sowohl Religiösen als auch Säkularen Unmögliches abgefordert. Diese Unmöglichkeit hat eine semantische Dimension und eine der Authentizität. Zumutungen dieser Art sind aber in einer Demokratie *ungerecht*. Es wird an dieser Stelle jedoch auch deutlich, dass die grundsätzlichen Fragen nach der Rolle der Religiösen von einer Bestimmung ihrer „Sensibilität“ abhängen. In Ab-

32 Vgl. Fn. 31.

33 Vgl. Habermas 1995, 182.

schnitt 2 soll daher das Konzept religiöser Erfahrung aus epistemologischer Perspektive untersucht werden. Der Übersetzungsvorbehalt spaltet Bürger in Säkulare und Religiöse und mutet beiden Seiten unterschiedliche Dinge zu. Wenn diese Zumutungen für die Säkularen berechtigt sein sollten, dann müssen Religiöse eine besondere Sensibilität besitzen.

2.3 Fazit: Übersetzungen als Wölfe im Schafspelz

Die Übersetzungsforderung ist aber sowohl zu stark als auch zu schwach. Sie ist zu stark, insofern Glaubensaspekte religiöser Erfahrung für die säkulare Vernunft unverständlich bleiben *müssen*. Habermas verlangt daher Unmögliches. Sie ist zu schwach, weil sie sich nur an Religiöse richtet. Es ist aber gar nicht ausgemacht, dass alle Säkularen als Säkulare immer und vollständig rational sind. Dies gilt bspw. *per definitionem* für den idealen Diskurs in Habermas' Sinne. Und nur in diesem theoretischen Kontext wäre ein Übersetzungsvorbehalt berechtigt, weil nur in ihm moralische Intuitionen, die artikuliert werden, universale Geltung beanspruchen können. Unter den Bedingungen des Diskurses gibt es zwischen diskutierenden Bürgern keine „religiösen“ Bedeutungsüberschüsse. Aber für die gelebte Demokratie scheinen diese Annahmen unplausibel.³⁴

Habermas sieht das religiöse Prinzip der *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen als *ein* Beispiel für eine rettende Übersetzung an.³⁵ Kulturell haben wir dieses Prinzip in das der *Menschenwürde* übersetzt; Religiöse und Säkulare können sich auf ein Konzept der Würde verständigen, die jedem gleichermaßen zukommt und unbedingt achtenswert ist. Historisch hat sich dieser Interpretation zufolge das säkulare Menschenwürde-Konzept nicht nur, aber auch aus religiösen Vorstellungen

34 Die geltungstheoretisch relevante Unterscheidung zwischen Religiösen und Säkularen hängt also ganz davon ab, dass man Idealisierungen „plausibel“ findet. (Vgl. Habermas 1991, 160.) Die ganze Debatte lässt sich also unabhängig vom theoretischen Rahmen der Diskursethik gar nicht verstehen – sie bleibt irreduzibel *idiosynkratisch* (vgl. Fn. 1, 4).

35 Habermas 2005a, 32, 2001, 47.

entwickelt. Es gibt also, nach Habermas, eine Kooperation zwischen den Religiösen und den Säkularen, die vom biblischen Schöpfungsbericht ausgehend bis hin zu den rechtswissenschaftlichen Kommentaren zum Grundgesetz führt. Religiöse sprechen daher heute – dem Ideal nach – in ihren Kirchen in der Sprache der Gottesebenbildlichkeit und im Bundestag in der der Würde.

Man mag Habermas bereitwillig darin zustimmen, dass Säkularisierung, die nicht vernichtet, sich im Modus der Übersetzung vollzieht.³⁶ Doch es bleibt unklar, was „Übersetzung“ heißt, weil es neben *empirischen* Problemen der Übersetzung auch noch *systematische* gibt. Empirisch kann man bestreiten, dass es eine Konzeption der Menschenwürde gibt, die erfolgreich das Konzept der Gottesebenbildlichkeit übersetzt.³⁷ Probleme dieser Art sollen hier nicht weiter verfolgt werden, da bereits in Abschnitt 1.1 und 1.2 die Berechtigung der Übersetzungsforderung kritisiert worden ist.

Wo liegt das systematische Problem der Übersetzung? Habermas scheint davon auszugehen, dass die religiöse Ursprungssprache einen „opaken Kern“ besitzt?³⁸ Sie hat einen *undurchsichtigen* und daher *abgründigen Kern*, der sich dem Zugang der säkularen Vernunft entzieht (möglicherweise aber auch dem Zugang anderer Religionen). Man kann also auch von einem Bedeutungsüberschuss der religiösen Sprache reden.

Unter Bezugnahme auf Benjamins Theorie der Übersetzung könnte man darauf hinweisen, dass Übersetzungsversuche möglicherweise Wölfe hervorbringen, die in Schafspelzen stecken. Übersetzungen können die Rettung unschuldiger Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsansprüche vorspiegeln, an deren Berechtigung man grundsätzlich zweifeln kann; an denen man zweifeln kann, bevor es überhaupt um die Inhalte von Geltungsansprüchen geht. Die Demokratie sollte ihnen gegenüber

36 Habermas 2001, 53.

37 Vgl. Habermas 2010.

38 Habermas 2005c, 150. Wie in 2 gezeigt, hat dieser Kern eine doppelte Dimension: Wahrheitsansprüche und Wahrhaftigkeitsansprüche. Vgl. auch Mendieta, Habermas 1999, 205: Die Explikationsarbeit der Philosophie kann den performativen Sinn des gelebten Glaubens niemals ganz ausschöpfen bzw. einholen.

ebenso agnostisch sein, wie die nachmetaphysische Philosophie. Wenn man die für Gerechtigkeits- und moralische Fragen sensiblen Religiösen im politischen Diskurs zu Übersetzern ihrer religiösen Sprache macht, dann werden die Säkularen zu Lesern, die darauf vertrauen müssen, dass die Übersetzung gelingt. Viele dieser Leser werden Geltungsansprüche im säkularen *Mantel* sogar inhaltlich plausibel finden und das daran merken, dass sie die Wortgebilde als (ästhetisch) gelungen empfinden. Aber die Gründe, die diese Argumente liefern, können sie nicht einsehen. Denn im säkularen Gespräch haben sich diese Geltungsansprüche oft schon als nicht einlösbar erwiesen.

Der opake Kern religiöser Erfahrung bleibt Säkularen fremd. Durch die Übersetzung bleibt den Lesern aber nicht nur dieser Kern fremd. Die Übersetzung nimmt ihnen genau die Möglichkeit *dieser* Fremdheitserfahrung. Die in den säkularen Mantel gekleidete religiöse Frucht erscheint säkular. Ob sie wirklich säkular ist, muss für die Säkularen lediglich eine These der religiösen Übersetzer bleiben. Belässt man die Frucht nicht besser in ihrer *Schale*? Man kann befürchten, dass die Übersetzung der Demokratie bestimmte religiöse Geltungsansprüche, die anders nicht einlösbar sind, aufzwingen soll, indem sie mit einem „Lammfell“ versehen werden. Gerade das möglicherweise nur scheinbar säkulare Konzept der Menschenwürde im Sinne unbedingt wechselseitiger Achtung³⁹ könnte ein Beispiel dafür sein, dass in der Übersetzung aus dem opaken Kern ein performativer Sinn der religiösen Erfahrung gerettet wird, der die Demokratie irritiert.

Demokraten unterstellen einander, dass jeder gleichermaßen nach Gerechtigkeit strebt. Man kann niemandem Wahrheit und Wahrhaftigkeit prinzipiell absprechen. Insofern könnte es durchaus sein, dass Säkulare der Sensibilität Religiöser *vertrauen* sollten; so wie wir alle allenthalben Experten (einigermaßen blind) vertrauen. Aber sie sollten wenigstens wissen, dass sie *blind* vertrauen müssen. Wie soll man nun als Säkularer und Religiöser mit dem abgründigen Kern religiöser Erfahrung umgehen, wenn man von zwei Dingen ausgehen muss? Zum einen

39 Habermas 2005a, 32.

ist dieser Kern als abgründiger prinzipiell unübersetzbar, zum anderen kann man nicht ausschließen, dass Religiöse durch diesen Kern sensibel für relevante Gerechtigkeitsprobleme sind. Sollen Säkulare also blind vertrauen? Es entsteht ein Dilemma, das nur durch eine genauere Betrachtung epistemologischer Fragen geklärt werden kann. Dennoch: Säkulare vertrauen vielen *blind*. Aber für das Vertrauen in Experten gibt es soziale, pragmatische und wissenschaftliche Kriterien. Sind Religiöse Experten für Gerechtigkeit? Im Folgenden soll die Frage bejaht werden.

3 Die Sensibilität der Religiösen

Entweder müssen die Säkularen den Religiösen blind vertrauen oder die Religiösen werden gezwungen, in einer weniger guten Welt zu leben, als es möglich wäre; als dies möglich wäre, wenn man ihren Wissensschatz verwerten würde. Beide Wege erscheinen aus moralischen Gründen bedenklich. An dieser Stelle soll untersucht werden, was genau Habermas mit der Sensibilität der Religiösen meint.

Es sei an dieser Stelle betont, dass Habermas nicht von Sensibilität der Religiösen im Singular spricht, sondern im Plural. Religiöse reagieren empfindlich auf soziale Ungerechtigkeiten. Doch wer hat als religiös zu gelten? Warum sind die Gerechtigkeitsintuitionen eines Gewerkschafters nicht religiös? Im Folgenden wird unterstellt, dass man den Unterschied systematisch nur durch Verweis auf einen bestimmten Typ von Erfahrung exakt fassen kann. Vermutlich will Habermas dieser Strategie bewusst nicht folgen und beruft sich für die Unterscheidung von Religiösen und Säkularen auf eine rein soziologische These. Aber warum sind Gewerkschafter und irrationale Säkulare nicht religiös?

Aus der Perspektive der Erkenntnistheorie und manchen Ansätzen der Religionsphilosophie könnte man an dieser Stelle auf ein Konzept *genuiner religiöser Erfahrung* verweisen. Genuine religiöse Erfahrung ist wie reine Vernunft ein besonderer Typ von Erfahrung. Manchmal ist in ähnlichem Sinn auch von ästhetischer und moralischer Erfahrung oder

von der Lust, die der Vernunft gegenüber steht, die Rede.⁴⁰ Ein Weg, den Gegensatz zwischen Religiösen und Säkularen zu deuten, besteht darin, für Religiöse einen besonderen Typ von Erfahrung zu reservieren, der den Säkularen verschlossen bleibt.

Im Folgenden werden nun skizzenhaft zwei Konzepte religiöser Erfahrung vorgestellt: das von William James und das von Josiah Royce. Beide Konzepte sind – aus verschiedenen Gründen – für die Demokratie unbrauchbar. Sie dienen im Rahmen der vorliegenden Überlegungen jedoch als theoretisch mögliche Optionen, um im Sinne von Habermas ein Konzept religiöser Erfahrung philosophisch auszuarbeiten. Für James ist religiöse Erfahrung letztlich mystisch (3.1). Royce dagegen entwickelt ein Konzept genuiner religiöser Erfahrung, das deutlich macht, warum Religiöse besonders sensibel für Gerechtigkeitsfragen sein können (3.2). Ihre religiöse Sensibilität für Gerechtigkeitsfragen dürfte dann aber – so das Fazit in 3.3 – in der Demokratie keine Rolle spielen.⁴¹

3.1 Ein non-kognitives Konzept religiöser Erfahrung: William James

William James untersucht in seinem Buch *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* Typen religiöser Erfahrung.⁴² Im eigentlichen – oder primären – Sinne ist religiöse Erfahrung für ihn mystisch. Religiöse Erfahrung ist originell, spontan und einsam. Wenn eine Person eine solche Erfahrung hat, kommt sie in jedem Bewusstseins-*token* dieses Erfahrungstyps auf

40 Vgl. Habermas 2005c, 149 f.

41 Im Folgenden soll die Behandlung von James und Royce systematische Optionen für eine Betonung der „Sensibilität der Religiösen“ im Singular (vgl. o. Fn. 7) liefern. Es geht also nicht um eine James- oder Royce-Exegese im engeren Sinne. Royce ist in zwei Hinsichten für die hier behandelte Thematik relevant: Zum einen aus sozialphilosophischer („universal community“), zum anderen aus epistemologischer Perspektive („sources of religious insight“). Im Folgenden spielt nur letztere eine Rolle, für die andere vgl. Nagl 2007. Generell zu Royce's Religionsphilosophie vgl. McCreary 1950 und Kegley 2004.

42 Vgl. insgesamt James 1902. Für einzelne Elemente seines Konzeptes: Religiöse Erfahrung ist persönlich (47, 71), originell (54), spontan (54) und einsam (62), mysteriös (27, 47). Unsere weltliche Existenz ist trivial (64) und ein Zeugnis der launischen Einmischungen des Übermenschlichen in unsere Verhältnisse (54). Religiöse Überzeugungen strömen aus und sind überwältigend, so dass Rationalisierungen unfruchtbaren Intellektualismus darstellen (81 f., 62).

für sie mysteriöse und überwältigende Weise in Kontakt mit höheren Mächten. In der Erfahrung dieses Kontaktes hat sie eine Vorstellung davon, ob sie in Harmonie oder Disharmonie mit höheren Mächten steht. Insofern beeinflusst religiöse Erfahrung ihr Leben praktisch, aber nicht in einem kognitiven Sinne. Religiöse Erfahrung ist im Wesentlichen eine besondere Emotion.

Soweit das primäre Konzept religiöser Erfahrung in aller Kürze. James hält es für einen unangemessenen Intellektualismus, den überwältigenden Kontakt mit höheren Mächten rationalisieren zu wollen, um die Gehalte dieser Erfahrung anderen mitteilen zu können. Religiöse Erfahrung ist grundsätzlich *undurchsichtig*. Damit sind religiöse Erfahrungen von Glaubensgemeinschaften im Gebet, im Gottesdienst, auf der Pilgerschaft und bei der Interpretation der Offenbarung bloß religiöse Erfahrung in einem sekundären Sinne. Religiöse im primären Sinne sind ‚gesunde Autisten.‘⁴³ Daraus resultiert ihr non-kognitiver Charakter.

Die Schlussfolgerung kann für James (und vermutlich Habermas) nur sein, dass man als Religiöser schweigt, wenn man unter religiöser Erfahrung primäre im Sinne von James versteht. Für die Demokratie bedeutet dies, dass Religiöse im Lichte religiöser Erfahrung leben, aber für ihr soziales und politisches Leben säkulare Gründe finden müssen. Insofern findet man bei James ein Konzept genuiner religiöser Erfahrung vor, das notwendig für die Demokratie irrelevant ist. James selbst verordnet daher den Religiösen als Religiösen im Sinne primärer religiöser Erfahrung ein Schweigegebot in der Öffentlichkeit.⁴⁴ Aber man versteht bei dieser mystischen Konzeption religiöser Erfahrung, warum Säkulare zu Recht fordern dürfen, dass Religiöse einen bestimmten Typ ihrer Erfahrungen im gesellschaftlichen und politischen Alltag ignorieren. Auf den ersten Blick wäre daher ein kognitives Konzept religiöser Erfahrung

43 Vgl. James 1902, Vorlesung 1, 21-25, und Vorlesung VI f.

44 Ein solches Schweigegebot erscheint unsinnig. Das Sollen des Verbotes impliziert das Können der Übertretung. Doch Mysteriöses bleibt (*per Jamesii definitionem*) in der Öffentlichkeit immer semantisch ‚schweigsam.‘ Allerdings ist jede religiöse Erfahrung performativ und aus diesem Aspekt können sich Störungen der *Öffentlichkeit* ergeben, auf die mit einem faktischen Schweigegebot reagiert werden kann. Folgt Habermas in Bezug auf Religiöse im Bundestag vielleicht doch eher James? (Mendieta, Habermas 1999, 205)

eines, bei dem Religiöse das blinde Vertrauen der Säkularen einfordern dürften.

3.2 Ein kognitives Konzept religiöser Erfahrung: Josiah Royce

Josiah Royce entwickelt ein alternatives Konzept genuiner religiöser Erfahrung, durch das man verstehen kann, was Habermas mit der Sensibilität der Religiösen meinen könnte.⁴⁵ Genuine religiöse Erfahrung ist zugleich ein subjektives Sinnerlebnis, eine soziale Erfahrung *und* Ausfluss des Bewusstseins Gottes. Der Einsichtscharakter stammt dabei immer aus der jeweils nächsten transzendenten Erfahrung: Wahre Sinnerlebnisse bekommen ihre Wahrheit aus sozialen Erfahrungen, die ihre Wahrheit aus dem Willen Gottes beziehen. Royce macht also deutlich, inwiefern individuelle religiöse Erfahrung ein Gerechtigkeitswissen sein kann. Unser Wissen über Gerechtigkeit ruht letztlich in der transzendenten Apperzeption Gottes. Das Bewusstsein Gottes ist Quelle unseres Wissens im Bereich der Gerechtigkeit und der Moral. Zugleich ist Gottes Vorstellung voluntativ – also ein Wollen. Der Gedankengang soll kurz skizziert werden.

Royce beginnt seine Überlegungen mit der These, dass wir nach Erlösung streben. Für den Moment mag man unter Erlösung eine umfassende Erfahrung der inneren und äußeren Harmonie in unserem Leben verstehen. In der mannigfaltigen Welt unseres alltäglichen Erlebens zeigt sich diese Harmonie in einigen flüchtigen und auserwählten Momenten. Unser Streben nach Erlösung ist aber insofern paradox, als wir schwach und schutzbedürftig sind und *daher* aus uns heraus nicht auf Erlösung hoffen können. Erlösung ist nur in der sozialen Gemeinschaft

45 Religiöse Einsicht ist intuitive Einsicht (*genus proximum*, 5). Dabei ist Einsicht im Wesentlichen „Synthese“ einer unmittelbar evidenten Mannigfaltigkeit (5 f., 106-109, 121-123, epistemische Merkmale: 6). Diese Einsicht ist religiös (*differentia specifica*), wenn sie sich als eine Einsicht in die Erlösung des Menschen von gewaltiger Last, von Unvollkommenheit, von Unvernunft, vom Bösen, vom Elend, von der Sünde präsentiert (8). Erlösung ist evaluativ-absolut (30), ordnet das Chaos unserer Natur (44, 186, 189), ist fragil (12), ist normativ-absolut (32, 207, 208), säkular (13, 72), gegenüber dem Individuum (59, 65, 71) metaphysisch (122, 131, 133, 147) und motivational absolut (141-146).

möglich. Die Quelle der Erlösung ist also in dieser Konzeption insofern transzendent, als wir als Individuen Erlösung durch andere finden. Nur in sozialen Beziehungen bekommt das Chaos unserer subjektiven Glücksbestrebungen einen Sinn und ein Ziel. Erst im sozialen Kontext zeichnet sich für uns ein universaler, vereinender Wille ab, der uns Erlösung *garantiert*.

Doch wenn wir unser soziales Leben betrachten (z. B. als säkulare Demokraten), dann finden wir in unserer Gemeinschaft erneut nur wieder ein Chaos von Gerechtigkeitsvorstellungen vor, von denen einige wahr, andere falsch, viele aber vor allem miteinander unvereinbar sind. Um also im Sozialen Erlösung zu finden, müssen wir über moralisches Wissen und Gerechtigkeitsvorstellungen verfügen, die unsere Einzelbestrebungen zu einem universalen Streben vereinen. Es ist kennzeichnend für moralische Erkenntnis, dass wir bei der Frage nach dem guten Leben vor einer verwirrenden Mannigfaltigkeit von Wissensfragmenten stehen. Der unablässige Dissens im öffentlichen Diskurs macht uns dies anschaulich. Daher ist die Quelle der Wahrheit dieses Wissens über unser Streben nach Erlösung in sozialen Strukturen erneut transzendent gegenüber uns als sozialen Wesen.

Die *Geltung* wahrer Gerechtigkeitsnormen in unserer Gesellschaft ist weder aus unseren subjektiven noch aus unseren sozialen Erfahrungen zu erklären. Das Chaos unserer individuellen und sozialen Natur steht Erlösung insofern und solange entgegen, als wir nicht von einer äußeren Quelle Wissen und Wollen beziehen. Diese Quelle ist das moralisch und motivational absolute Wissen Gottes. Normativität hängt von absoluten bzw. gegenüber unserem Bewusstsein transzendenten Quellen ab.

Der Gedankengang wird hier nur extrem verkürzt wiedergegeben. Das Ziel ist es, an einem Beispiel deutlich zu machen, dass genuine religiöse Erfahrung ein Wissen über Gerechtigkeit darstellen kann, das zugleich als Wissen gelten kann und für diejenigen einen abgründigen Kern hat, die keinen Zugang zu dieser Form von Erfahrung haben. Das können Säkulare ebenso sein wie Anhänger anderer Religionen. Ein solches Konzept religiöser Erfahrung könnte für Habermas eine Sensibilität der Religiösen begründen. Zwei abschließende Fragen zu Royce:

(1) *Warum ist religiöse Erfahrung nach Royce Wissen?* Die Wahrheit der moralischen Erfahrungen im Bezug auf das Chaos unseres Lebens hängt von der Gerechtigkeit unseres Zusammenlebens mit anderen in einer umfassenden Weltordnung zusammen. Nach Royce können moralische Vorstellungen von subjektivem Glück Erlösungsvorstellungen sein. Im sozialen Kontext wiederholt sich die Mannigfaltigkeit und die Wahrheit der Gerechtigkeitskonzepte hängt erneut von einer die vorherige Stufe transzendierenden Quelle ab. Es gibt also eine doppelte Transzendenz: Kognitivität von Erlösungsvorstellungen ist zum einen gegenüber dem Subjekt transzendent, zum anderen ist sie gegenüber der Gesellschaft transzendent.

(2) *Warum besitzt dieses Wissen einen unverständlichen Kern?* Unser in doppelter Hinsicht transzendentes Wissen von unserer Erlösung ist für uns weder im Sinne eines individuellen noch im Sinne eines kollektiven Reflexionsprozesses verständlich. Der letzte Geltungsgrund moralischer und sozialer Normen liegt im Wollen Gottes. Von diesem Wollen haben wir aber nicht direkt Kenntnis, sondern nur in wenigen auserwählten Momenten unseres subjektiven und sozialen Chaos. Es gibt Momente der Harmonie-Erfahrung, in denen sich uns der Sinn des Lebens flüchtig erschließt. Erkenntnistheoretisch gesehen ist das Wissen über Erlösung klar, dauerhaft und vollständig nur in Gottes Bewusstsein präsent. Im menschlichen Bewusstsein bleibt immer ein dunkler Kern zurück.

3.3 Fazit: Transzendente Erkenntnisquellen sind in der Demokratie unbrauchbar

Wenn Habermas von der Sensibilität der Religiösen spricht, dann denkt er gewiss nicht an James' Konzept religiöser Erfahrung im primären Sinne. Angenommen er denkt an ein Konzept religiöser Erfahrung in dem von Royce entwickelten Sinne⁴⁶ – wie müssten Säkulare in den meisten Demokratien unserer Zeit damit umgehen?

46 Es sei erneut betont, dass Habermas nicht von *einer* Sensibilität der Religiösen

Das Verständnis des Bürgers in einer Demokratie widerspricht einer *besonderen* Relevanz religiöser Erfahrung. Der Grund ist ganz allgemeiner Natur. Keine Erfahrung irgendeines Bürgers hat prinzipiellen Vorrang vor der anderer. Eine subjektive Gewissheit bedarf in Kernfragen immer einer intersubjektiven Bestätigung.⁴⁷ Eine meiner Erkenntnis gegenüber transzendente Erkenntnis anderer – gleich ob es Einzelne oder Mehrere sind – kann nicht grundsätzlich als moralisch und motivational absolut gelten. Wie sozial oder kollektiv Bürger auch immer verfasst sind, ihr Wissen, das sie in den Prozess politischer Meinungsbildung einbringen, muss letztlich in einem überzeugenden Sinne *autonom* konzipiert sein: Gerechtigkeit muss in ihrem Kern zumindest prinzipiell für alle gleichermaßen nachvollziehbar sein. Eine Sensibilität der Religiösen bleibt Nicht-Religiösen letztlich opak.

Wenn man von der Bedeutung des Gleichheitsgedankens für unser Freiheitsverständnis ausgeht, dann hat das Folgen für eine auf Gerechtigkeit bezogene *Erkenntnistheorie*. Für John Stuart Mill folgte aus seiner Analyse der Gleichheit in einem bestimmten Sinne der Hedonismus, weil nur die Gleichwertigkeit menschlicher Erfahrungen eine sinnvolle Interpretation der Gleichheit darstellt. Für John Rawls folgte, dass Gerechtigkeitserfahrung als irreduzibel pluralistisch und in ihrem Wahrheitsgehalt äußerst fragil oder sogar widersprüchlich konzipiert werden muss. Unabhängig davon, ob man Mill und Rawls in der politischen Philosophie folgt, kann man an dieser Stelle dafür plädieren, dass in der säkularen Demokratie Vorstellungen über Gerechtigkeit nicht aus einer gegenüber dem Individuum *normativ absoluten* und nicht aus einer *epistemisch absoluten* Erkenntnisquelle stammen können.

spricht. Ohne klare Kriterien für Religiöse als Religiöse ist die Unterscheidung aber kontingent. Dann ist sie aber für die Unterscheidung zwischen Religiösen und Säkularen philosophisch irrelevant.

47 Die Sensibilität der Religiösen wird vor allem in Kernfragen der Gerechtigkeit relevant, bei denen ein gesellschaftlicher Dissens als bedrohlich erlebt wird. In einer modernen Gesellschaft hängen Bürger oft von den Erkenntnissen anderer ab (bspw. von Experten). In gewissem Sinne sind solche Erkenntnisse für uns normativ und motivational absolut: Da wir nicht über die Expertenkompetenzen verfügen, vertrauen wir ihren Inhalten „blind.“ In der Demokratie ist *das* kein Problem. In Kernfragen der Gerechtigkeit – z. B. wenn es um Menschenwürde geht – sollte es allen, die interessiert sind, möglich sein, Geltungsansprüche zu verstehen. Ein prinzipiell opaker Kern ist bei diesen Fragen für die, denen er nicht transparent ist, kein normativer oder motivationaler Grund.

Gegen Royce und Habermas geht eine säkulare Demokratie vom Chaos als der Ausgangssituation aus und schafft Ordnung darin, soweit es nötig ist. Wie weit die Ordnung auch immer gedeihen mag, weder erscheint ein normativ absoluter Standpunkt erreichbar noch eine absolute Erkenntnisquelle verfügbar, die für alle *gleichermaßen* verbindlich ist. Insofern wird die Einheit unserer Gerechtigkeitsvorstellungen immer pluralistisch und damit auch möglicherweise antagonistisch bleiben – jedenfalls dann, wenn wir im Grundsatz an unserem Verständnis des demokratischen säkularen Staates festhalten. Eine säkulare Epistemologie der Gerechtigkeit schließt also transzendente Quellen für unser Wissen über Gerechtigkeit aus.

Was auch immer wir unter einer säkularen Demokratie verstehen, Gerechtigkeit kann nicht epistemisch oder moralisch absolut sein. Habermas spricht zu Recht nicht von *der* Sensibilität der Religiösen. Eine Sensibilität der Religiösen, die – weil unübersetzbar – für Säkulare opak bleiben muss, wäre jedoch zweifach absolut. Angenommen Religiöse im Sinne von Habermas sind Gerechtigkeitsexperten, weil sie ein religiöses Wissen im Sinne von Royce haben, dann ist klar, dass die Säkularen von ihnen verlangen müssten, dieses Wissen nicht in den demokratischen Entscheidungsprozess einzubringen. Vor allem gilt: Die Säkularen wären zu einem solchen Verbot moralisch berechtigt.

Das ist aber etwas, was die Mehrheit der Religiösen in unserer Kultur immer schon akzeptiert hat: Wenn man an die historische Entwicklung der Vorstellungen von Religionsfreiheit denkt, dann geht es hier gar nicht mehr nur um eine Forderung der Säkularen an die Religiösen.⁴⁸ Religionsfreiheit ist die Freiheit zu jeder Religion und zugleich die Möglichkeit, Religion abzulehnen. Und auch Religiöse können letztlich nicht davon ausgehen, dass es im sozialen Kontext faktisch nur eine Religion gibt oder dass die verschiedenen Religionen letztlich die gleichen Ge-

48 Man kann diese These kritisieren. Sie hat aber auch eine gewisse Plausibilität. Für Habermas vgl. Mendieta, Habermas 1999, 193: „[D]er moderne Glaube [wird] reflexiv“ und ein „dezentrierende[s] Hintergrundbewusstsein von der Relativierung des eigenen Standortes“ kennzeichnet ihn. Widersprüchlich ist allerdings, dass dieses Hintergrundbewusstsein „keine Relativierung der Glaubenswahrheiten selbst zur Folge haben darf.“ Vgl. auch Audi 2000.

rechtheits- und Moralvorstellungen verfolgen. Die Argumente gegen die normative Relevanz einer Sensibilität der Religiösen in der Demokratie gelten immer schon im pluralen Kosmos der Religionen selbst.

4 Fazit: In der Demokratie gibt es nur „Sonne“

Was folgt nun aus diesen Überlegungen für das konzeptionelle Problem der Rede über die „Sensibilität der Religiösen“? Wenn mit dieser Sensibilität genuine religiöse Erfahrung im Sinne von William James und Josiah Royce gemeint sind, folgt, dass sie für den demokratischen und den interreligiösen Diskurs allenfalls von begrenzter Relevanz sind. Um hier genauer zu werden, müsste man deutlich machen, wie sich der opake Kern religiöser Erfahrung zu seinen nicht-opaken Rändern verhält.

Allein, es ist nicht wirklich einzusehen, warum nicht die Texte des Neuen und des Alten Testaments als argumentative und zu interpretierende Beispiele im Bundestag eine Rolle spielen sollten. Ein Übersetzungsvorbehalt erscheint hier unnötig. Vielleicht kann man eine Kapitalumsatzsteuer mit der Reaktion von Jesus auf die Geldwechsler im Tempel plausibler machen. Vielleicht kann man das Gesundheitssystem solidarischer machen, wenn man Jesus' Umgang mit Aussätzigen zum Vorbild nimmt. Für die Demokratie könnte man nicht von vornherein ausschließen, dass diese Erzählungen bessere Vorstellungen von Gerechtigkeit anbieten als andere Erzählungen, Argumente oder Theorien (z. B. Rawls Gerechtigkeitstheorie oder Mills Freiheitsverständnis). Es ist neben dieser normativen Seite auch epistemologisch nicht einleuchtend, dass man religiös sein muss, um viele Botschaften der Offenbarungsschriften der Religionen zu verstehen.

Dennoch bleiben aus erkenntnistheoretischer Perspektive zwei Probleme, die gegen eine im Kontext der Demokratie relevante besondere Sensibilität der Religiösen sprechen:

- (1) Religiöse und Säkulare müssen wechselseitig akzeptieren, dass sie die religiösen Beispiele, vielleicht sogar theologische Interpretationen, ganz anders begreifen können als der jeweils andere. Für

Säkulare ist die Bibel vielleicht Literatur wie viele andere Romane auch; Religiöse würden dann bei Texten bestimmte Trennungslinien anders ziehen. Das heißt aber nicht, dass man sich nicht versteht. Der eine versteht seine Interpretation eines Textes religiös, der andere säkular. Dass man sich wechselseitig nicht als Gleiche achtet, wenn man die Dinge ganz anders begreift als der andere, erscheint nicht plausibel. Erneut sei betont, dass diese Erfahrung in der Neuzeit immer schon eine der Religiösen selbst untereinander ist. Denn sie verfügen über einen reichen Fundus an Offenbarungsschriften, die für die jeweils andere Religionsgemeinschaft kaum mehr als Literatur sind. Ein Übersetzungsvorbehalt, der jedoch forderte, den Namen „Jesus“ im Neuen Testament durch – meinetwegen – „Fritz“ zu ersetzen, erscheint demgegenüber engstirnig und illiberal.⁴⁹

- (2) Entgegen philosophischen Idiosynkrasien müssen Religiöse *und* Säkulare im säkularen Staat auf normativ und epistemologisch absolutes Wissen über Gerechtigkeit verzichten (auch auf das Ideal eines solchen Wissens). Denn angenommen, die Sensibilität der Religiösen in Gerechtigkeitsfragen würde darauf beruhen, dass sie über wahres Gerechtigkeitswissen verfügen, das aber für andere Religiöse und für Säkulare prinzipiell unverständlich bleibt, dann wäre dieses Wissen irrelevant. Es wäre ebenso irrelevant, wie ein vergleichbares Wissen von Philosophen, wenn sie absolute Begründungsprogramme entwickeln, die selbst in der Philosophie nicht alternativlos bleiben. Es mag sich barsch anhören, wenn man sagt, dass absolutes Wissen für die Demokratie *irrelevant* ist, aber ein Übersetzungsvorbehalt für etwas, das wir *per definitionem* gerade als unübersetzbar bezeichnet haben, ist seinerseits ungerecht. Er ist ungerecht, weil er nur für Religiöse gilt, man aber niemals bei irgendjemandem ausschließen kann, dass er sich in

49 Die Unterstellung einer solchen Forderung erscheint unrealistisch. Doch kann man in Kruzifix-Debatten und in laizistischen Ikonoklasmen durchaus vergleichbare Motive erkennen.

einer bestimmten Äußerung gerade auf eine abgründige Erfahrung und einen Bedeutungsüberschuss beruft.

Diese beiden Probleme zeigen, dass der Übersetzungsvorbehalt sowohl unsinnig als auch ungerecht ist. Ebenso ungerecht ist aber die These, dass Religiöse für die Pathologien der Gesellschaft sensibler sind als Säkulare. Dabei soll nicht einmal ausgeschlossen werden, dass das faktisch in unserer Gesellschaft heute als Diagnose richtig sein könnte. Es mag durchaus so sein, dass die, die wir gemeinhin bei uns als Religiöse bezeichnen, Probleme der Gerechtigkeit besser erkennen als andere. Dass aber den Säkularen diese Gerechtigkeitsdimensionen prinzipiell dunkel bleiben *müssen*, erscheint ebenfalls ungerecht.⁵⁰

Säkulare Laien müssen Experten nur dann blind vertrauen, wenn es für die Experten und ihre Expertise diskursiv einsehbare Kriterien ihres Expertentums gibt. *Prinzipielle* Opazität ist für Säkulare in Gerechtigkeitsfragen unakzeptabel.

Denn wer sich als Säkularer versteht, wird letztlich auch Probleme mit einem philosophischen Konzept genuiner religiöser Erfahrung haben. Die Expertise von Religiösen als Religiösen bleibt *per Jamesii definitionem* öffentlich behauptete Expertise. Wenn man, um die Sensibilität der Religiösen zu verstehen, ein philosophisches Konzept genuiner religiöser Erfahrung benötigt, wie wir es bei Royce finden, dann löst das kaum die Probleme. Für den Säkularen wird nämlich wohl unverständlich bleiben, was eine besondere Sensibilität der Religiösen sein könnte. Für ihn wird die Philosophie von Royce den Verdacht eines Mystizismus im Sinne von James erwecken, auch wenn Royce seine Konzepte auf philosophisch hohem Niveau entwickelt. Daher wäre es den Säkularen gegenüber ungerecht, eine besondere und grundsätzliche Sensibilität der Religiösen zu respektieren. Auch wenn Religiöse *wirklich* über Wissen im Sinne einer Royceschen Sensibilität für Erlösungsfragen ver-

50 Ob Habermas dies meint, wenn er sagt, dass Religiöse sensibel für Gerechtigkeitsprobleme sind, bleibt letztlich unklar. (Vgl. dafür Fn. 7.) Für ein kognitivistisches Konzept religiöser Erfahrung, wie man es bei Royce findet, muss man aber von einer *eigentümlichen* Sensibilität der Religiösen ausgehen.

fügen, müssen sie anerkennen, dass es andere Religiöse und auch Säkulare gibt, denen bestimmte Einsichten grundsätzlich unzugänglich bleiben können.

Es gibt also in einer für die Demokratie relevanten Bedeutung nicht wirklich Religiöse und Säkulare, sondern es gibt nur solche und solche. Oder wie man im Ruhrgebiet mit hinreichendem Abstraktionsgrad sagen würde: „Et gibt sonne und sonne!“ Die Etiketten „säkular“ und „religiös“ mögen in vielen Kontexten ihre durchaus berechnete Funktion haben. Säkulare und Religiöse entpuppen sich aber insgesamt als „Sonne“ und als Bürger sind sie „Sonne-Könige.“ Man kann also nicht sagen, dass sich in der Demokratie die Säkularen durchsetzen müssen, denn sie kennt nur „Sonne.“ Die einsichtsvollen Beiträge aller genießen eine „absolute Souveränität,“ auch wenn ein Dissens in Grundfragen das Resultat ist.

Denn *wenn* es um vorpolitische Grundlagen des säkularen Staates geht und *wenn* diese Grundlagen in etwas liegen, das wesentlich mit der Sensibilität der Religiösen *als Religiösen* zu tun hat, dann kann das Problem auch an ganz anderer Stelle liegen. Die Pluralität in einer demokratischen Gesellschaft führt vielleicht notwendig dazu, dass es auch in gravierenden Fragen der Moral und der Gerechtigkeit einen irreduziblen Dissens gibt. Vorpolitische Grundlagen dürfen dann nicht als religiöses oder philosophisches Heil-Mittel gegen das als bedrohlich *behauptete* Chaos erscheinen. Warum dürfen unsere individuellen und sozialen Erlösungsvorstellungen und Sinnerfahrungen nicht disparat und fragmentarisch bleiben?

Da sich die Diskussion hier auf epistemologische Fragestellungen der Sensibilität der Religiösen konzentriert hat, ist das eigentliche Problem aus dem Blickfeld geraten: Religiöse ebenso wie säkulare Philosophen stellen die Diagnose eines strukturellen Defizits der Demokratie, weil sie begründungstheoretisch ein Problem mit der Pluralität haben.⁵¹

51 Vgl. für begründungstheoretische Fragen Vieth 2009. Vgl. auch Mendieta, Habermas 1999, 201: „Die neuheidnischen Denkfiguren sind im Zuge der postmodernistischen Vernunftkritik erneut in Mode gekommen. ... Aber ... [sie] gewinnen [...] die Konnotation einer Abkehr vom universalistischen Sinn unbedingter

(Als Ergebnis aus 2.): Im säkularen Staat gibt es für Gerechtigkeit nur mehr oder weniger sensible *Sonne-Könige*, die für einander verständlich sein wollen, aber keine Übersetzungen voneinander fordern. Religiöse sollten gerade dadurch schweigen, dass sie nicht übersetzen, weil niemand in der öffentlichen Diskussion seine Gerechtigkeitsintuitionen übersetzen muss; auch der Gewerkschafter nicht. Man muss sie trotz fortdauernden Dissenses *in rebus ipsis* für einander verständlich und für einander akzeptabel formulieren können, aber die *res ipsa* nicht übersetzen. (Als Ergebnis aus 3.): Sonne-Könige verstehen einander *soweit es geht*. Dieses Verstehen führt aber nicht zu einem einheitlichen und gleichermaßen motivierenden Weltbild. (Als Antwort auf die Eingangsthese zur Demokratie:) In diesem Sinne darf sich die Demokratie den Gegensatz zwischen den Säkularen und den Religiösen weder von Religiösen noch von Rechtswissenschaftlern oder von Philosophen aufdrängen lassen. Es könnte sein, dass man in der Bezugnahme auf das Böckenförde-Theorem der Demokratie mereologische (Säkulare vs. Religiöse) und normative (politische vs. vorpolitische Grundlagen) Gegensätze empfiehlt, die nicht zu ihr passen. Royce und Habermas zwingen uns Gegensätze auf, die in der Demokratie nichts zu suchen haben. Es darf daher keineswegs für die Demokratie der Laizismus betont werden. Denn mit der Grenze selbst verschwinden *beide* Seiten.

Wenn in einer Demokratie nicht alle Geltungsfragen konsensuell geklärt werden können, dann kann man daraus nicht schließen, dass die Demokratie ihre eigenen Voraussetzungen nicht garantieren kann.⁵² Der Pluralismus ist ein grundsätzlicher Wert und Pluralität in der Demokratie irreduzibel. Das *Ethos* der Bürger muss Toleranz gegenüber der Pluralität der Auffassungen sein. Diese Toleranz ist besonders dann

Geltungsansprüche. Gegen diesen regressiven Sog des nachmetaphysischen Denkens hat sich Adorno gesträubt.“

52 Erneut weist der Diskussionskontext dieses Beitrages über sich hinaus auf eine andere Debatte. Wenn Religiöse tatsächlich im roycischen Sinne über eine eigentümliche Sensibilität für Gerechtigkeitsprobleme verfügen, dann kann man die Unterscheidung zwischen (universaler) Begründung in der Moral und (kontingenter) Motivation nicht aufrecht erhalten (vgl. Fn. 1, 4). Wie in „Die Zukunft der menschlichen Natur“ steht also auch in der Religionsfrage möglicherweise das habermassche Normativitätskonzept selbst zur Debatte (vgl. Fn. 51; Vieth 2009).

schmerzhaft, wenn Tolerierende wirklich über eine besondere Art von Wissen verfügen. Aber Demokraten muten sich solche Schmerzen wechselseitig zu, weil ein einziges normatives und motivierendes Weltbild für alle eine Illusion ist. In diesem Sinne dürfen Religiöse (und Philosophen) gezwungen werden, in einer substanziell schlechteren Welt leben zu müssen, als es möglich wäre, wenn man ihrem trefflichen Rat folgte. Demokratie ist *auch* das aller Recht auf den zweitbesten Weg für jeden.⁵³

5 Literatur

Audi, Robert, 2000, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge: Univ. Pr.

Benjamin, Walter, 1972, „Die Aufgabe des Übersetzers“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4.1, Frankfurt: Suhrkamp, 9-21.

Benjamin, Walter, 1977, „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2.1, Frankfurt: Suhrkamp, 140-157.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1976, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1991, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1998, „Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?“, in: *Philosophie der Menschenrechte*, hrsg. v. Stefan Gosepath und Georg Lohmann, Frankfurt: Suhrkamp, 233-243.

Habermas, Jürgen, 1984, „Wahrheitstheorien“, in: *Vorstudien zu einer Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 127-183.

Habermas, Jürgen, 1987, „Walter Benjamin“, in: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt: Gutenberg, 1991, 336-376.

53 Dank für Diskussion, Anregungen und Hinweise schulde ich Ludwig Siep, Simon Derpmann, Thomas Höller, Sebastian Laukötter und Amir Mohseni.

- Habermas, Jürgen, 1991, „Erläuterungen zur Diskursethik“, in: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 119-226.
- Habermas, Jürgen, 1992, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1995, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1996, „Drei normative Modelle der Demokratie“, in: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 277-292.
- Habermas, Jürgen, 2001, „Glauben und Wissen“, in: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001: Jürgen Habermas*, Frankfurt: Buchhändler, 37-54.
- Habermas, Jürgen, 2005a, „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in: *Dialektik der Säkularisierung, Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder, 15-37.
- Habermas, Jürgen, 2005b, „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen“, in: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Freiburg: Herder, 216-257.
- Habermas, Jürgen, 2005c, „Religion in der Öffentlichkeit“, in: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Freiburg: Herder, 119-154.
- Habermas, Jürgen, 2007, „Die öffentliche Stimme der Religion, Säkularer Staat und Glaubenspluralismus von Jürgen Habermas“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 52, 1441-1446.
- Habermas, Jürgen, 2010, „Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58(3), 343–357.
- James, William, 1902, *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature*, New York: Longmans-Green.
- Kegley, Jacquelyn Ann K., 2004, „Grace, the Moral Gap, and Royce’s Beloved Community“, in: *Journal of Speculative Philosophy* 18, 171-183.
- McCreary, John K., 1950, „The Religious Philosophy of Josiah Royce“, in: *The Journal of Religion* 30, 117-131.
- Mendieta, Eduardo, Jürgen Habermas, 1999, „Über Gott und die Welt (Interview)“, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 3, 190-209.

Andreas Vieth

Nagl, Ludwig, 2007, „Die unerkundete Option, Pragmatische Denksätze in der Religionsphilosophie“, in: *Glauben und Wissen, Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien: Oldenbourg, 186-215.

Vieth, Andreas, 2009, „Neuroenhancement, Zwischen Selbstmanipulation und Manipulation des Selbst“, in: *Auf der Suche nach Antworten*, hrsg. v. Jürgen Schreiber, Jochen Förster und Stefanie Westermann, Münster: Lit, 15-28.

Kontakt: vieth@uni-muenster.de

© Andreas Vieth
Dieser Text darf bis auf Weiteres unter Nennung des Autors und ohne Veränderungen zu nicht-kommerziellen Zwecken benutzt werden.