

Quelle: Michel Van Aerde (Hrsg.), Die Rückkehr des Religiösen. Offene Fragen
(Dominikanische Perspektiven für Europa Bd. 2), Brüssel 2006, 5-13.

RELIGION IN (POST-)SÄKULAREN GESELLSCHAFTEN

Einblicke in die aktuelle philosophische Debatte

Ulrich Engel op

Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist allenthalben eine gesteigerte Aufmerksamkeit für religiöse Phänomene zu konstatieren. Ob es sich dabei um eine reale Wiederkehr bislang verdrängter Inhalte handelt oder um einen Trend, der sich einer Sensibilisierung in der öffentlichen Wahrnehmung verdankt, das sei dahingestellt. Auf jeden Fall muss diese neue Sichtbarkeit des Religiösen im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils als ein „Zeichen der Zeit“ (Gaudium et spes, Nr. 4) verstanden werden. Sie manifestiert sich in einem dauerhaften Interesse vieler Menschen an Spiritualität und Meditation im weitesten Sinne. Allerdings gilt es auch festzustellen: Das neue Interesse an Religion findet (zumindest im Westen) weithin außerhalb der traditionell verfassten Kirchlichkeit statt – so zum Beispiel in den aktuellen philosophischen Diskursen, welche beiderseits des Atlantiks neuerlich das alte Zu- und Gegeneinander von Glaube und Vernunft thematisieren. In einer knappen Skizze zeichne ich die einschlägigen Beiträge von Jürgen Habermas, Hans Joas, Richard Rorty und Gianni Vattimo in ihrem Debatte-zusammenhang nach.¹

Jürgen Habermas und seine Friedenspreisrede 2001

Anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche im Oktober 2001 hielt der deutsche Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas (* 1929) eine Rede mit dem programmatischen Titel

¹ Mit den genannten Namen präsentiere ich nur eine Auswahl von Diskursbeiträgern; andere Philosophen wären ebenso zu behandeln, so z.B. J. Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders. / G. Vattimo, Die Religion, Frankfurt/M. 2001, 9-106; S. Žižek, Die gnadenlose Liebe, Frankfurt/M. 2001; G. Agamben, Profanierungen, Frankfurt/M. 2005.

„Glauben und Wissen“². Wer ob der zeitlichen Koinzidenz des Vortragstermins – nur wenige Wochen nach dem 11. September und daraus resultierend *in tempore belli*: in Afghanistan fielen Bomben – die Erwartung hegte, Habermas würde in der Tradition des gesellschaftlich intervenierenden Intellektuellen seine Stimme erheben und politisch Partei ergreifen, der sah sich enttäuscht. Vielmehr präsentierte der Frankfurter Philosoph ausführliche Überlegungen zur Rolle der Religion(en) im säkularen Staat.

Seit den Geschehnissen am 11. September steht – so Habermas – das spannungsvolle Verhältnis zwischen säkularer Gesellschaft und Religion neuerlich auf der Agenda. Das zeigt sich auf einer ersten, eher vordergründigen Ebene am Verhalten vieler Menschen: „Als hätte das verblendete Attentat im Innersten der säkularen Gesellschaft eine religiöse Saite in Schwingungen versetzt, füllten sich überall die Synagogen, die Kirchen und Moscheen.“ (10) Auf einer zweiten, tiefer liegenden Ebene ist das Thema „Säkularisierung“ virulent – und zwar im Westen wie im (Nahen und Fernen) Osten gleichermaßen, wenn auch vor je anderem historischen Hintergrund. Habermas' Überzeugung in diesem Zusammenhang lautet: „Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muss sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen.“ (11) Dies gilt umso mehr angesichts der „durch Gefühle der Erniedrigung“ (ebd.) hervorgerufenen Fundamentalismen anderswo, denn – so Habermas – den „Risiken einer andernorts entgleisenden Säkularisation werden wir nur mit Augenmaß begegnen, wenn wir uns darüber klar werden, was Säkularisierung in unseren postsäkularen Gesellschaften bedeutet.“ (12) Zum Zwecke der Selbstbesinnung nimmt er das alte Thema „Glauben und Wissen“ wieder auf.“ Er expliziert es gegen zwei Seiten, nämlich gegenüber „den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften von Wissenschaft und Technik auf der einen“ (13) und „den haltenden Mächten von Religion und Kirche auf der anderen Seite.“ (ebd.)

Jenseits dieser beiden Extreme redet Habermas einem dritten Weg das Wort. Genuine Aufgabe des weltanschaulich neutralen Staates ist es, einem demokratisch

² J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001. Im folgenden werden Zitate im laufenden Text nachgewiesen. – Weiterhin siehe ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005; ders., *Ein Gespräch über Gott und die Welt*, in: ders., *Zeit der Übergänge*. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt/M. 2001, 173-196. Zum epochalen Gespräch zwischen Habermas und Ratzinger 2004 in München (ders. / J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, hrsg. von F. Schuller, Freiburg/Br. 2005) vgl. den Beitrag von Th. Eggenesperger in diesem Heft, sowie ders., *De la relation entre religion et politique. Les principes de la doctrine sociale catholique dans le contexte de l'Union européenne*, in: *Revue théologique de Louvain* 37 (2006), 3-25.

aufgeklärten Commonsense zum Durchbruch zu verhelfen, der sich „der religiösen Herkunft seiner moralischen Grundlagen“ (22f.) bewusst ist und bleibt. Auch und gerade die säkulare Gesellschaft darf sich nicht „von den wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abzuschneiden“ (22). Von den Gläubigen fordert Habermas in diesem Zusammenhang, sich auf die abendländische Säkularisierung mitsamt ihren Konsequenzen einzulassen.

Joachim Güntner hat die Konsequenz, die Habermas aus der skizzierten zweifachen Abgrenzung zieht, als „moralische Theologie“³ bezeichnet. Wo die großen Religionen das Sakrale entweihten, indem sie die Magie entzauberten, den Mythos überwandten und das Opfer sublimierten, wo die Religion also selbst den Prozess der Säkularisierung in Gang setzte, da schreibt die postsäkulare Gesellschaft diese Arbeit an der Religion selbst fort, allerdings – so Habermas wörtlich – „nicht mehr in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme, sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.“ (29) Dieser Maßgabe entsprechend formuliert Habermas den Satz, der mit am meisten seine Zuhörerinnen und Zuhörer verblüffte (und auf den sich Güntner mit seinem Terminus *moralische Theologie* bezieht): „Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt.“ (29) Und Habermas fasst zusammen: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“ (29)⁴

Hans Joas und seine Kritik an Habermas 2002

Die Habermas'schen Friedenspreis-Thesen sind nicht nur auf Zustimmung gestoßen. Einer ihrer Kritiker ist der in Erfurt und Chicago forschende und lehrende Soziologe und Sozialphilosoph Hans Joas (* 1948).⁵ Sein erster und zentraler

³ J. Güntner, *Moralische Theologie*. Jürgen Habermas erhielt den Friedenspreis, in: *Neuen Zürcher Zeitung* (Online) vom 15.10.2001.

⁴ Zu den daraus sich ergebenden Konsequenzen für die kirchliche Verkündigung vgl. U. Engel, *Preaching as Translation. Listening and Communicating God's Word in a post-secularized Society. Assessment of the Dominican Position*, unter: www.op.org/international/english/Documents/Articles/engel_ulrich1.htm.

⁵ H. Joas, *Eine Rose im Kreuz der Vernunft. Das Neue ist nicht neu, aber als Altes ist es gut: Wer von der Wiederkehr der Religion spricht, der erkennt, dass diese nie verschwunden war*. Jürgen Habermas' Rede von der postsäkularen Gesellschaft ist verdienstvoll, greift aber zu kurz, in: *Die Zeit* vom 7.2.2002 (Nr. 7), 32. Alle im folgenden weiter nicht nachgewiesenen Zitate sind diesem Beitrag entnommen.

Einwand richtet sich gegen die von Habermas eingeführte Rede von der „postsäkularen Gesellschaft“. Wo die Vorsilbe „post-“ („nach-“) auftaucht, wird eine Veränderung zum „prä-“, zum „Vorher“ annonciert. „Der Begriff ‚postsäkulär‘ muss aber, um sinnvoll zu sein, einen Wandel bezeichnen gegenüber einer vorherigen Phase“ – was unter grammatikalischen Vorzeichen nur bedeuten kann, dass sich Habermas auf eine vordem existierende „säkulare Gesellschaft“ bezieht. Hier nun aber hakt Joas ein und fragt, was Habermas denn mit dem Wort „säkular“ meine, wohnen doch dem Begriff „Säkularisierung“ mindestens zwei grundlegende Bedeutungen inne, die weder historisch noch systematisch immer in eins fallen (müssen): zum einen der „Bedeutungsverlust von Religion“, zum anderen „die Entstehung einer religiös neutralisierten modernen Staatlichkeit“. Ein Relevanzverlust des Religiösen kann nach Joas allerdings nicht konstatiert werden, es sei denn – und das ist sein Vorwurf an Habermas – man verenge den Blick und wähle eine rein eurozentrische Perspektive. Global gesehen aber haben „in den letzten Jahrzehnten (...) alle Weltreligionen (...) ihre Vitalität erhalten oder gesteigert“ – trotz weiter zunehmender Industrialisierung, Urbanisierung und Bildung. Damit aber verliert die Annahme, Modernisierung führe notwendig zum Rückzug der Religionen, ihre Plausibilität. In Folge dessen wird, so Joas, auch der Begriff „postsäkulär“ prekär: „‚Postsäkulär‘ drückt dann nicht eine plötzliche Zunahme an Religiosität nach ihrer epochalen Abnahme aus – sondern eher einen Bewusstseinswandel derer, die sich berechtigt gefühlt hatten, die Religion als moribund zu betrachten.“

Zum zweiten kritisiert Joas den Säkularisierungsbegriff seines Kontrahenten. Dieser betone vor allem das „Rettende“ der Säkularisation. Dabei schwebt ihm als Modell die Übersetzungsleistung vor, die Immanuel Kant vollbrachte, als er die moralischen Gehalte der christlichen Tradition in philosophische Begrifflichkeit zu übertragen suchte. Gegen diese Denkfigur wendet Joas ein, dass „das Problem dieser Übersetzung und rettenden Säkularisierung (...) nur denen als neu erscheinen [kann], für die dies nicht – wie für gläubige Menschen – schon immer ihren Alltag bestimmt hat.“

Joas' Einwand gegen die Habermas'sche These von der postsäkularen Gesellschaft als dem Neuen lautet denn auch kurz und knapp: „Dieses Neue ist nicht neu, aber als Altes ist es gut.“

Richard Rorty und seine Meister-Eckhart-Preisrede 2001

Mit dieser seiner Überzeugung stellt sich Joas wieder an die Seite Habermas' – gegen alle Positionen eines militanten „Antiklerikalismus“, wie sie etwa der US-amerikanische Pragmatiker Richard Rorty (* 1931) in seiner Dankesrede anlässlich der Überreichung des 2001 erstmalig verliehenen Meister-Eckhart-Preises

verfocht.⁶ Gegen dessen Überzeugung, dass „die institutionalisierte Religion endlich von der Bildfläche“ zu verschwinden habe, postulieren Habermas und Joas gleichermaßen einen für eine plurale Gesellschaft notwendigen dauerhaften und unabschließbaren Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen. Der Politik wie den Kirchen obliegt es, diesem Dialog zwischen säkularen und religiösen Gründen, zwischen Ethik und Politik institutionelle Gestalt zu geben; dem Staat (zumindest in Deutschland) kommt die Aufgabe zu, die generellen institutionellen Voraussetzungen für das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften zu garantieren.

Ganz anders tönt das Credo Rortys, demzufolge „kirchliche Einrichtungen, auch wenn sie noch soviel Gutes tun, doch das Wohl demokratischer Gesellschaften gefährden.“ Entsprechend spiegelt sein „Antiklerikalismus“ auch nicht eine antimetaphysische Einstellung wieder, sondern ist „eine politische Ansicht.“ Rorty argumentiert deutlich erkennbar vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit den diversen Spielarten des religiösen Fundamentalismus auch und vor allem christlich-evangelikaler Provenienz in den USA. „Die Gefahren, die wir Antiklerikalen fürchten, sind in meinem Land besonders evident. (...) In unserer Sicht ist gegen eine Religion nichts einzuwenden, solange sie privatisiert ist – solange ein Glaube als vollkommen unerheblich für die öffentliche Politik gilt.“

Als Kronzeugen eines solchen „Gedankens der Privatisierung der Religion“ ruft Rorty den Turiner Philosophen Gianni Vattimo (* 1936) auf. Ihm widmet er den größten Teil seiner Ausführungen. Entscheidend, so Rorty, ist Vattimos These, nach der die Säkularisierung ein „konstitutives Merkmal einer authentischen religiösen Erfahrung“⁷ sei. Rorty resümiert: „Vattimo scheint mir auf eine (...) privatisierte Religion abzielen, wenn er die Säkularisierung der europäischen Kultur als Erfüllung eines Versprechens beschreibt: der Verheißung, dass Gott uns mit der Menschwerdung, verstanden als kenosis, alles aushändigt.“ Interessant für Rorty ist Vattimos Argumentation nicht hinsichtlich ihres philosophisch-theologischen Gehalts, sondern insofern sie sich ihm als anschlussfähig für seine pragmatisch-politische Absicht erweist. Denn die säkularisierte Religion Vattimos „ist eine Religion, die vom epistemischen Schauplatz abgezogen wurde“, aus dem öffentlichen Raum also verschwunden ist.

⁶ Vgl. R. Rorty, Schlachtbank der Geschichte. Die Suche nach Gott ist den Menschen nicht einmontiert: Bemerkungen anlässlich der Entgegennahme des Meister-Eckhart-Preises, in: *Süddeutsche Zeitung* (Online) vom 4.12.2001. Alle im folgenden weiter nicht nachgewiesenen Zitate sind diesem Beitrag entnommen. – Jüngst erschien eine revidierte Übersetzung des Textes: R. Rorty, Antiklerikalismus und Atheismus, in: ders. / G. Vattimo, Die Zukunft der Religion, hrsg. von S. Zabala, Frankfurt/M. 2006, 33-47.

⁷ Rorty zit. hier G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 9.

Auch wenn Rorty Übereinstimmung mit Vattimo behauptet – „Vattimos Argument steht im Einklang mit meinen pragmatisch-philosophischen Ansichten“ –, so ist ihm doch auch die Differenz zwischen seinem eigenen und Vattimos Denken nicht entgangen. Er macht diese fest an den beiden Begriffen „Dankbarkeit“ (für Vattimos Position stehend) und „Hoffnung“ (seine – Rortys – Haltung bezeichnend). Vattimo – so Rorty – hält Gottes Menschwerdung, seinen „Entschluss, sich aus unserem Herrn in unseren Freund zu verwandeln, für das entscheidende Ereignis der Vergangenheit, auf das wir in unseren gegenwärtigen Bestrebungen angewiesen sind.“ Gegen eine Abhängigkeit gegenüber dem, „was (...) unseren gegenwärtigen Zustand transzendiert“ und die daraus resultierende „Dankbarkeit, die man nicht rechtfertigen kann“, setzt Rorty seinerseits auf eine auf eine bessere Zukunft zielende „Hoffnung, für die es auch keine Rechtfertigung gibt“ – eine Hoffnung, die beinhaltet, „dass meine fernen Nachkommen eines Tages, irgendwann in einem späteren Jahrtausend, in einer globalen Zivilisation leben werden, die mehr oder weniger ausschließlich unter dem Gebot der Liebe steht. In einer solchen Gesellschaft wäre die Kommunikation herrschaftsfrei, Klassen und Kasten unbekannt, Hierarchie käme nur zeitlich begrenzt und zu pragmatischen Zwecken vor, und Macht wäre ganz und gar Sache der freien Übereinkunft“.

Und Rorty fügt an: „Ich wüsste nicht, wie eine solche Gesellschaft zustande kommen mag.“

Gianni Vattimo und seine Chenu-Disput-Rede 2002

Gianni Vattimo hat im Rahmen des 1. Berliner Chenu-Disputs des „Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin“ 2002 eine erste, vorläufige Reaktion auf Rortys Meister-Eckhart-Preisrede formuliert.⁸ Vattimo wirft Rorty vor, dass dieser aufgrund der seiner Argumentation eigenen Tendenz, keine objektiven Beweise für seine Thesen formulieren zu können, nicht argumentiere, sondern „schlicht

⁸ G. Vattimo, Christentum im Zeitalter der Interpretation, in: ders. / R. Schröder / U. Engel, Christentum im Zeitalter der Interpretation, hrsg. von Th. Eggenesperger (Passagen Forum), Wien 2004, 17-39. Im Folgenden werden die Zitate im laufenden Text nachgewiesen. – Zur theologischen Auseinandersetzung mit Vattimo siehe U. Engel, Philosophie (im Licht) der Inkarnation. Zu Gianni Vattimos Religionsdiskurs im Zeitalter der Interpretation, in: Vattimo / Schröder / Engel, Christentum im Zeitalter der Interpretation, a.a.O., 41-78; Th. Eggenesperger, Die Wiederentdeckung der Religion. Zu Gianni Vattimos Buch „Glauben – Philosophieren“, in: *Orientierung* 62 (1998), 77-78; F. Giacobbe, Das „schwache Denken“ Gianni Vattimos und die Wahrheitsfrage, in: Th. Eggenesperger / U. Engel (Hrsg.), Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne (Walberberger Studien / Philosophische Reihe Bd. 9), Mainz 1995, 116-129.

Zeugnis von seiner Vorliebe für eine bestimmte Weltsicht ab[lege].“ (28) „Ohne jeglichen Anspruch, Rorty ‚bekehren‘ zu wollen“ (ebd.), schlägt er diesem „einen dritten Weg zwischen dem metaphysischen Beweis der Wahrheit des Christentums (...) einerseits“ (28f.) – in deren Ablehnung sich beide Protagonisten einig sind – „und der nahezu naturalistischen Hinnahme angeblich unüberwindbarer Unterschiede zwischen den Individuen, den Gesellschaften und Kulturen andererseits“ (29) – einer Position, der zu folgen Vattimo sich beharrlich weigert. Den angesprochenen dritten Weg sieht Vattimo gegeben in der „Möglichkeit, die das Christentum als geschichtliche Heilsbotschaft eröffnet.“ (Ebd.) In „einer Zeit, in der wir uns dank dem geschichtlichen Eindringen des christlichen Gedankengutes auch in unsere Institutionen und ganz im Allgemeinen in unsere Kultur, mittlerweile dessen bewusst geworden sind, dass die Erfahrung der Wahrheit vor allem eine des Hinhörens auf – und Interpretation von – Botschaften ist“ (ebd.), gilt es die christlich-geschichtliche Herkünftigkeit explizit anzunehmen. Insofern – so Vattimos Vorschlag an Rorty – erscheint die Annahme vernünftig, „dass unsere Existenz insofern von Gott abhängt, als dass wir hier und heute unsere Sprache nur sprechen können und unsere Geschichtlichkeit nur leben können, insofern wir ständig der Botschaft antworten, die uns die Bibel überliefert hat“ (30).

Vattimo kleidet sein Gesprächsangebot an Rorty in ein Zitat des italienischen Philosophen Benedetto Croce (1866-1952), der schrieb, dass „wir nicht anders können, als uns Christen zu nennen“⁹. Vor allem das „uns nennen“ – wörtlich genommen – führt Vattimo direkt ins „Zeitalter der Interpretation“ (wie es im Titel seines Berliner Vortrags hieß) hinein. Für ihn trägt der Satz Croces den „Ausdruck zwischen Verzweigung und Flehen“ (31) – bedingt durch das „wir können nicht anders...“ Wir können uns nicht außerhalb der Überlieferung stellen – das schreibt Vattimo seinem Kontrahenten Rorty ins Stammbuch: „Denn sobald wir versuchen, uns unserer existentiellen Situation bewusst zu werden, die nichts Allgemeines, nichts Metaphysisches ist, sondern immer konkret und geschichtlich, machen wir die Erfahrung, dass wir uns nicht außerhalb der Überlieferung stellen können, die die Verheißung Jesu eröffnet hat.“ (Ebd.)

Dass Vattimo Rorty von seinem „dritten Weg“ wird überzeugen können, erscheint mir unwahrscheinlich. Vattimo wusste in Berlin schon um die Vergeblichkeit seines Bemühens, wenn er festzustellen sich gezwungen sah: „Natürlich handelt es sich auch bei diesem Argument nicht um eines, das geeignet ist, ‚Ungläubige‘ zu überzeugen.“ (Ebd.)

⁹ Zit. nach ebd., 31. – Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung Croces vgl. Th. Eggensperger / U. Engel / U. Perone (Hrsg.), *Italienische Philosophie der Gegenwart. Ein Überblick*, Freiburg/Br. – München 2004.

Schluss: Philosophisch-theologische Basiskategorien für eine zukunftsfähige Europapolitik

Dass die aktuelle Debatte um das Verhältnis von Glaube und Vernunft nicht allein für den akademisch-philosophischen Bereich relevant ist, zeigt das öffentliche Interesse, das dieser Auseinandersetzung in Europa wie auch in den USA gezollt wird. Wer meint, es ginge hier bloß um ein intellektuelles Glasperlenspiel, der irrt. Es geht um viel mehr! Zum Beispiel um die Frage, welche Rolle der Religion und mit ihr den verfassten Formen der Kirchen in einer pluralen Gesellschaft zukommen sollen.

Dieser Diskurs darf m.E. aber nicht allein den Philosophen überlassen werden. Wir Theologen und Theologinnen haben uns in die Diskussion einzuschalten, haben unseren Debattenbeitrag zu leisten, um so andauernd und zugleich immer wieder neu, intellektuell redlich und argumentativ begründet unseren Ort inmitten einer postsäkularen Gesellschaft zu bestimmen, zu behaupten und neu zu erfinden.

Wenn eine solche *theologische* Standortbestimmung des Religiösen in der (post-)säkularen Gesellschaft aber nicht bloß zur selbstreferentiellen kirchlichen Nabelschau verkommen soll, dann muss sie sich selbst und der philosophischen Öffentlichkeit gegenüber Rechenschaft ablegen über den Begriff der Vernunft, mit dem sie operiert: Welcher Art ist die Vernunft, die unser kirchliches Reden und Handeln leitet?

Im Blick auf die uns zur Aufgabe gestellte Zukunftsgestaltungen der westlichen Gesellschaften plädiere ich für den Ansatz einer *anamnetischen Vernunft*, so wie ihn der Münsteraner Theologe Johann Baptist Metz (* 1928) seinerzeit in seinem Beitrag zur Festschrift zum 60. Geburtstag von Habermas entwickelt hat. Gegen die Halbierung des Geistes des Christentums, das nur noch seines griechisch-platonischen Erbes eingedenk sei, redet Metz eindringlich der Rehabilitierung der jüdischen Überlieferung das Wort. Nach Metz gibt es „ein originäres Geist- und Denkangebot für das Christentum aus Israel. Es handelt sich dabei um das – gerade in der traditionellen christlichen Theologie selbst hartnäckig verborgene – Denken als Andenken, als geschichtliches Eingedenken. Es handelt sich also um jene anamnetische Grundverfassung des Geistes, die (...) nicht identifiziert werden kann mit der zeit- und geschichtsenthobenen platonischen Anamnese“¹⁰. Eine solche reflexive Anamnetik, wie sie die neue Politische Theologie vertritt, ist dreifach zu charakterisieren:

¹⁰ J.B. Metz, Anamnetische Vernunft, in A. Honneth u.a. (Hrsg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt/M. 1989, 733-738, hier 734.

- als *reflexiv*, insofern sie die (selbst-)kritische Reflexion auf die Subjekte der Erinnerung als konstitutiv für ihr Selbstverständnis begreift,
- als *universal*, insofern sie die Leidenserinnerung als gemeinsame (wenn auch jeweils unterschiedliche) Erfahrung aller unterstellt,
- und als auf *Alterität* zielend, insofern sie den ethischen Anspruch erhebt, nicht bei der Erinnerung des eigenen Leids zu verharren, sondern auch und vor allem zur Erinnerung des fremden Leids zu gelangen.

Nun bestreitet Habermas in seiner Replik auf Metz zwar, dass die Theologie die anamnetische Vernunft allein für sich reklamieren könne. Vielmehr habe es neben einer Hellenisierung der Theologie auch eine umgekehrte Einflussnahme auf die Philosophie gegeben: „Ohne diese Unterwanderung der griechischen Metaphysik durch Gedanken genuin jüdischer und christlicher Herkunft hätten wir jenes Netzwerk spezifisch moderner Begriffe, die im Begriff der kommunikativen und zugleich geschichtlich situierten Vernunft zusammenschießen, nicht ausbilden können“¹¹ – und, so ist hinzuzufügen, lebendig bewahren können. Zu den entsprechenden Begriffen zählen unter anderem die der subjektiven Freiheit, der Autonomie, der Selbstbindung des Willens aus moralischer Einsicht und der Gerechtigkeit – letztere auch und gerade in ihrer Relevanz für die Fremden.

Damit sind nun alle zentralen Stichworte genannt, die bei der Zukunftsgestaltung des gemeinsamen Europas Berücksichtigung finden müssen:

- Im Sinne der kritischen *Selbstreflexion* werden die (post-)säkularen Gesellschaften ihre (hier im Sinne der „Dialektik der Aufklärung“ verstandene) aufklärerische Herkunft nicht verdrängen dürfen.
- Ihre *Universalität* hat sich im politischen Engagement für die allgemeinen Grundrechte zu bewähren (und eben nicht mehr in gewalttätig auftretenden Hegemoniepolitiken).
- Ihr Blickwinkel schließlich ist der der *Alterität*, dem die Menschen vor den Toren Europas nicht egal sind. Insofern das Projekt Europa in die Schicksalsgemeinschaft aller Völker eingebunden ist, muss es seine Bezogenheit auf das ihm gegenüberstehende Andere wahr- und ernst nehmen. Der Ort, wo sich Eigenes und Fremdes begegnen, ist die Grenze – exakter: die Außengrenze der Europäischen Union.

¹¹ J. Habermas, Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: J.B. Metz u.a., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 51-64, hier 56.