

XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie
28. September - 2. Oktober 2014, Münster

Sektion Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert

**Die Einbindung religiöser Argumente in den Diskurs bei
Jürgen Habermas – zwischen postmetaphysischem
Denken und postsäkularer Gesellschaft**

Lea Watzinger

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)
URN: urn:nbn:de:hbz:6-12319388977

Watzinger, Lea

**Die Einbindung religiöser Argumente in den Diskurs bei Jürgen
Habermas – zwischen postmetaphysischem Denken und
postsäkularer Gesellschaft**

Sektion *Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert*

02.10.2014¹

Als nachmetaphysischer Denker und Diskurstheoretiker war auch Jürgen Habermas gemäß dem lange vorherrschenden Säkularisierungsparadigma von einem Aufgehen des Sakralen im Politischen ausgegangen. Doch ist die „Autorität des Heiligen“ nicht dem im Diskurs gefundenen Konsens gewichen (Habermas 1981: 118) und Religiosität weiterhin existent und gesellschaftlich relevant.

„Soweit der sakrale Bereich für die Gesellschaft konstitutiv gewesen ist, treten freilich weder Wissenschaft noch Kunst das Erbe der Religion an; allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann *in dieser Hinsicht* die Autorität des Heiligen substituieren. In ihr hat sich der archaische Kern des Normativen aufgelöst, mit ihr entfaltet sich der rationale Sinn von normativer Geltung.“ (Habermas 1981: 140)

Jürgen Habermas öffnet das Paradigma der nachmetaphysischen Vernunft als Erkenntnisform und Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates ein Stück weit für religiöse Argumente, was im Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ deutlich wird. Er erkennt solchen Argumenten semantische Potentiale zu anstatt sie als irrational zu diskreditieren.

„Im Gegensatz zur ethischen Enthaltensamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung [...] artikuliert [...] worden.“ Die „verkapselten Bedeutungspotentiale“ stellen auch für den modernen Verfassungsstaat wichtige normative Fundamente dar, mit denen es zurückhaltend umzugehen gilt (Habermas 2009b: 115).

So erhält Religion in der unvollendeten Moderne (Habermas 1992) einen neuen, positiven Stellenwert: Religiöse Überzeugungen enthalten Sinnpotentiale sowohl für Gläubige als auch für

¹ Beitrag für die Sektion *Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert*, 02.10.2014, XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 2014 in Münster

Nichtgläubige, die es in den politischen Prozess zu integrieren gilt. Der politische Prozess und politische Teilhabe sind also womöglich nicht die einzigen solidaritätsstiftenden Faktoren in einer Demokratie: Religiöse Motivationen können ebenfalls eine starke Wirkung auf das Handeln Einzelner haben und Inhalte bergen, die auch für nicht religiöse Menschen gehaltvoll sein können.² Es ist Aufgabe einer demokratischen Gesellschaft, diese semantischen Potentiale religiöser Überlieferungen und religiösen Denkens freizulegen und durch Übersetzung in einem vernünftigen demokratischen Diskurs nutzbar zu machen. Religionen haben meist etwas zu sagen, wenn es um ethische und moralische Fragen und das richtige Verhalten geht; diese Inhalte wurden über die Jahrhunderte hinweg präsent gehalten und weitergegeben. So kann in der religiösen Gemeinschaft etwas intakt bleiben, was säkularen Gesellschaften möglicherweise abhandengekommen ist und was die Moderne durch Wissenschaft, Technisierung und Expertenwissen allein nicht wiederherstellen kann: „[H]inreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten“ und Maßstäbe für „verfehltes Leben“, für richtig oder falsch, für soziale Pathologien fehlen oftmals. Hier kann die Philosophie aus inhaltlichen, nicht aus funktionalen Gründen etwas von der Religion lernen (Habermas 2009b: 115): „[...] das nachmetaphysische Denken verhält sich zur Religion lernbereit und agnostisch zugleich. Es besteht auf der Differenz zwischen Glaubensgewissheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen, enthält sich aber der rationalistischen Anmaßung, selber zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist.“ (Habermas 2009b: 149)

Das nachmetaphysische Denken überwindet die Metaphysik, verstanden als solche Denktraditionen, die von einer ihnen eigentümlichen Form der Erkenntnis ausgehen, welche sich von Natur- und Gesellschaftswissenschaften abgrenzt. Es lehnt den Anspruch auf besondere und verbindliche Einsichten und Wahrheiten über die Welt, den Sinn des Lebens etc., ab und behält die Metaphysik gleichsam als vorhergegangene Epoche in Erinnerung, kennt jedoch als nachmetaphysische Philosophie keinen unumstößlichen Wahrheitsbegriff mehr. Glauben oder der Bezug auf etwas Höheres, Göttliches schließt das nachmetaphysische Denken aus. Habermas geht über den Politischen Liberalismus, etwa nach Rawls, hinaus und bewahrt ein Interesse für die kognitiven Inhalte religiöser Überlieferungen. Damit setzt er voraus, dass unterschieden werden kann zwischen einem Anteil religiöser Erfahrung, der für philosophische Erkenntnis ergründbar und in eine öffentliche Sprache übersetzbar ist, und einem, der nur Gläubigen zugänglich ist (vgl. Schmidt 2009b: 25).

² Eine internationale und interdisziplinäre Debatte über die Rolle von Vernunft und Religion in Politik und deliberativer Demokratie mit Bezug auf Habermas ist in vollem Gange, vgl. etwa: Schweidler (2007); Wenzel/Schmidt (2009); Langthaler/Nagl-Docekal (2007); Calhoun et al. (2013); Graf/Meier (2013)

Das nachmetaphysische Denken bezieht sich allein auf den Menschen in seiner modernen Existenz, im Bewusstsein der Vielfältigkeit der Welt und des Verschwindens normativer Klarheit. Das einzige Universelle, für alle Menschen gültige, ist ihre Vernunft.

Daher sind gesellschaftliche Normen und Regeln in einer modernen Gesellschaft nicht mehr vorgegeben, sondern müssen im Diskurs verhandelt werden, wobei die ausgetauschten Argumente vernünftig und damit jedem zugänglich sein müssen, um den Ausschluss von Personen zu verhindern. Die Bedingungen der Herrschaftsfreiheit und Vernünftigkeit stellen sinnvolle und vernünftige Ergebnisse sicher. So kann damit gerechnet werden, dass die Diskursergebnisse normativen Intuitionen entsprechen und sich radikale Positionen nicht durchsetzen können, dass also die Verhandlungsergebnisse nicht nur formal richtig, sondern auch inhaltlich gerecht sind.

Der Begriff der postsäkularen Gesellschaft beschreibt die Situation, dass Religion nicht aus der Gesellschaft verschwunden ist (vgl. Habermas 2012: 101) und für die Menschen weiterhin eine mitunter große Rolle spielt, wobei Habermas betont, dass religiöse Lehren, selbst wenn längst nicht mehr alle, nicht mal mehr eine große Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger Mitglied einer religiösen Gemeinschaft sind, noch etwas zu sagen haben. Er erklärt und begründet so die fortbestehende Relevanz des Religiösen für die Demokratie und seine demokratiestabilisierende Funktion (vgl. Habermas 2009b).

Daher kann also „[d]ie Wiederkehr der Religion“ in der Welt, aber auch in Habermas' Werk als „Hinweis darauf, dass Menschen nicht alles bezeichnen können“ gedeutet werden (Reder 2009: 151). Habermas hat den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ eingeführt und damit den Blick von einer erwarteten voranschreitenden Säkularisierung ab-, hin zum Fortbestehen des Religiösen im demokratischen Prozess und seinen normativen Fundamenten gewendet.

Dabei muss eine begriffliche Unterscheidung zwischen dem Staat und der Gesellschaft gemacht werden. Der Staat ist weiterhin ein säkularer, doch ist die Säkularität des Staates nicht gleichzusetzen mit der der Gesellschaft. Die postsäkulare Gesellschaft darf den Einfluss religiöser Gemeinschaften nicht ganz zurückweisen, wenn diese noch eine „vitale Kraft“ der Zivilgesellschaft darstellen. Der säkulare Staat wie auch die diskursiv verhandelten Normen und Regeln müssen weltanschaulich neutral sein, doch müssen dies nicht die Wurzeln, aus denen Staat und Gesellschaft erwachsen (Habermas 2012: 117f.).

Aus dem mehr als bloß formalen Fortbestehen religiöser Gemeinschaften und den semantischen Potentialen religiöser Überlieferungen leitet Habermas einen Anspruch religiöser Argumente ab, in den Diskurs eingebracht zu werden.

In der Moderne hat sich – durch die Aufklärung und eine Lösung von kirchlich-religiösen Dogmen – eine wissenschaftliche Auffassung ausgebreitet, ein rationalistisches Weltbild, das auch von religiösen Geltungsansprüchen fordert, vernünftig zu sein. Die Philosophie ist eine nachmetaphysische geworden, die die Fallibilität aller Wissenschaft anerkennt. Die postsäkulare pluralistische Gesellschaft steht vor der Herausforderung, sehr verschiedene Positionen im demokratischen Diskurs zuzulassen und nur ihren allgemein zugänglichen Gehalt in politische Entscheidungen einfließen zu lassen. So bestehen religiöse Prägung und auch der Einfluss religiöser Positionen im politischen Diskurs weiter fort, doch müssen sich die Normen aus der Vernunft begründen lassen. Im Diskurs müssen religiöse Werte in politische übersetzt werden, staatliche Institutionen dürfen nur von säkularen, allgemein nachvollziehbaren Positionen geleitet werden, „[d]enn der liberale Staat darf seine Bürger nur mit Pflichten konfrontieren, die diese *aus Einsicht* nachvollziehen können – was wiederum voraussetzt, dass die erforderlichen epistemischen Einstellungen aus Einsicht erworben, also »erlernt« werden können.“ (Habermas 2009b: 152).

„Den Ausdruck »postsäkular« verwendet Habermas „für die soziologische Beschreibung eines tendenziellen Bewusstseinswandels in weitgehend säkularisierten oder »entkirchlichten« Gesellschaften, die sich inzwischen auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften eingestellt haben und mit dem Einfluss religiöser Stimmen [...] rechnen.“ (Habermas 2012: 121) Diese Stimmen werden nicht mehr von vornherein als irrational abgewertet und exkludiert; Religion wird als kulturelle Praxis querliegend zu den Differenzen von Glauben und Wissen bzw. privat und öffentlich verortet (vgl. Reder 2009: 149).

Im Diskurs, wo im Modell der deliberativen Demokratie vernünftige Argumente ausgetauscht und so Entscheidungen legitimiert werden, dürfen religiöse Argumente daher nicht kategorisch ausgeschlossen werden: einerseits können sie Werte und Motivation ausdrücken, auf die ein moderner, säkularer Staat nicht verzichten sollte, da es für ihn schwierig ist, seine Bürgerinnen und Bürger allein aus sich heraus zu politischer Partizipation und gesellschaftlicher Solidarität zu motivieren (vgl. Habermas 2009b: 110; Böckenförde 2006).

Andererseits ist es eine Frage der Gerechtigkeit und des gleichen Zugangs zum Diskurs, dass alle Bürgerinnen und Bürger die gleichen Möglichkeiten haben müssen, ihre Argumente und Positionen einzubringen – auch religiös motivierte. Durch einen Ausschluss aus dem Diskurs wird religiösen Personen nämlich eine größere Anpassungsleistung zugemutet als nicht-religiösen – deswegen sollen sich auch nicht-religiöse und „religiös unmusikalische“ Bürgerinnen und Bürger mit religiös fundierten Argumenten für das Gemeinwohl auseinandersetzen (Habermas 2009b).

Um die semantischen Potentiale religiöser Argumente im säkularen Kontext nutzbar zu machen, müssen sie in eine vernünftige Sprache übersetzt werden, die alle Menschen verstehen und nachvollziehen können. Die kooperative Übersetzung vollzieht sich im Diskurs, wenn alle Bürgerinnen und Bürger miteinander um gemeinsame Werte und Einigungen ringen. Alle Positionen müssen in *eine* Sprache gebracht werden, eine säkulare, allen zugängliche Sprache. Diese Übersetzungsleistung mutet Habermas allen zu. Als ein gelungenes Beispiel für die säkulare Übersetzung eines religiösen Wertes kann die der Gottesebenbildlichkeit in unantastbare Menschenwürde gelten (vgl. Habermas 2009b: 115).³

„Glauben und Wissen stehen trotz aller Opakheit in einem Wechselverhältnis zueinander. Dies bringt für beide Seiten Herausforderungen mit sich. Für die Seite der Religion bedeutet dies, dass sie sowohl die Grundsätze des demokratischen Staates als auch der modernen Wissenschaften anerkennen muss. [...] Eine ähnliche Selbstreflexion bzw. Selbstbeschränkung fordert er aber auch von den säkularen Bürgern bzw. vom Staat, denn die säkulare Vernunft darf sich nicht »zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen.«“ (Reder 2009: 131f.)

Stellt sich das gleichzeitige Denken von *Nachmetaphysischem Denken* und *Postsäkularer Gesellschaft* nun als widersprüchlich dar oder gelingt die Zusammenführung zweier Konzepte, die sowohl die Gegenwart beschreiben als auch normative Ideale formulieren sollen? Beide Begriffe scheinen sehr unterschiedliche, gegenläufige Tendenzen zu beschreiben, außerdem ist die Abgrenzung eines Phänomens von einem anderen durch das Voranstellen eines „post-“ oft unbestimmt und verwirrend (vgl. Habermas 2012: 100). Als gläubigem Menschen mag einem diese Öffnung des rationalen, nachmetaphysischen Diskurses zugunsten des (eigenen) Glaubens als Schritt in die richtige Richtung erscheinen. Für säkulare, „religiös unmusikalische“ Menschen drängt sich jedoch der Gedanke an einen Rückschritt auf, indem vernünftiges, menschlich erfahrbares Wissen wieder mit metaphysischem, offenbartem Glauben vermengt wird.

Zum einen nun die Abkehr von der Metaphysik, zum anderen die Anerkennung von Religion als Erkenntnisquelle, bei gleichzeitiger Betonung der Unumgänglichkeit der postmetaphysischen Philosophie.

Das Konzept des nachmetaphysischen Denkens überwindet die Metaphysik, behält sie jedoch gewissermaßen als 'Ahnin' in Erinnerung. Gegenüber religiösen Überlieferungen verhält es sich sowohl kritisierend als auch aneignend. Habermas will weder einem moralisch blinden Naturalismus folgen noch sich auf metaphysische, religiöse Werte beziehen, die einen absoluten

3 Vgl. auch Benedictus XVI (i.e. Joseph Ratzinger 2000: 21f.), Stein (2007: 334)

Anspruch vertreten (vgl. Schmidt 2009a). Er sucht daher nach Wegen, metaphysische 'Reste' zu integrieren, ohne hinter schon erreichtes Vernunftdenken zurückzufallen.

Einem Habermasschen Konzept der Diskursethik zufolge einigen sich die Bürgerinnen und Bürger einer Demokratie auf ihre moralischen Fundamente des Zusammenlebens und nehmen dabei Übersetzungen von religiösen Argumenten in eine säkulare vernünftige Sprache vor, denn „[d]ie Philosophie kann sich das, wovon im religiösen Diskurs die Rede ist, nicht *als* religiöse Erfahrungen zu eigen machen“, sie muss sich die kognitiven Gehalte einverleiben, nicht die offenbaren. Jene können für alle Gültigkeit beanspruchen, diese nur für Gläubige (vgl. Habermas 2009a: 427f.).

„[B]ezüglich des ethisch-existenziellen Gebrauchs der praktischen Vernunft“ kann die Philosophie „lediglich auf die Implikationen von einzelnen Argumenten aufmerksam machen und im Diskurs der Weltanschauungen und deren Deutungen vom guten Leben die Rolle der Moderation übernehmen. Eine rationale Entscheidung zwischen konkurrierenden Weltbildern kann sie jedoch nicht fällen.“ (Reder 2009: 136) Habermas' Diskursphilosophie kennt keinen unumstößlichen Wahrheitsbegriff mehr, doch integriert sie nun religiöse Argumente, die in genau solch einem Kern wurzeln. Ist die postsäkulare Gesellschaft nun die, in der wiederum das nach-metaphysische Denken überwunden wird?

Man kann diese Frage probeweise mit „Ja“ beantworten: Habermas kritisiert mit dem Sprechen von der postsäkularen Gesellschaft die *reine* Vernünftigkeit des Diskurses, mahnt ein mangelndes Motivationspotential des demokratischen Verfassungsstaates an und warnt vor einem Schwinden des sozialen Zusammenhalts, dem die Selbstverständlichkeit abhanden kommt.

Glaube und religiöse Gemeinschaft können den Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern eine solche Selbstverständlichkeit und Solidarität vermitteln, die auch dem Gemeinwesen zu Gute kommt. Der Pluralismus der postsäkularen Gesellschaft lässt auch Platz für metaphysische Annahmen, die Habermas im Diskurs zulässt, ja er dekonstruiert gewissermaßen das nachmetaphysische Denken zugunsten eines Pluralismus der Begründungen. Doch nicht genug, wie von Seiten einer postmodernen Lesart zu urteilen wäre. Noch immer hält er fest an der Vernunft als Erkenntnisgrundlage; all die Kapriolen um Vernünftigkeit von Glaubenssätzen und deren Übersetzung in eine säkulare, vernünftige Sprache würden obsolet, wenn man Richard Rorty folgte, der den Wahrheitsanspruch der Demokratie negiert, um lediglich deren pragmatische Vorteile heraus zu stellen. Rorty weist den starken normativen Anspruch von Habermas zurück und betont den Vorrang pragmatischen Handelns vor theoretischen Überlegungen. Berührende Geschichten wie das *Kommunistische Manifest*, *Onkel Toms Hütte*, aber auch das *Neue Testament* lösten Mitgefühl

aus und könnten nach Rortys Ansicht zum demokratischen Verhalten der Menschen mehr beitragen als der Appell an ihre Vernünftigkeit (vgl. Rorty 1998: 13).

Andererseits – die obige Frage, ob die postsäkulare Gesellschaft nun die ist, in der das nachmetaphysische Denken überwunden wird, mit „Nein“ beantwortet – legt Habermas weiterhin hohe Hürden an Positionen mit legitimem Begründungscharakter. Auch religiöse Argumente müssen im Diskurs so übersetzt werden, dass sie in der „säkularen Sprache der Vernunft“ für alle – Gläubige wie Nicht-Gläubige – nachvollziehbar werden. Habermas hat seine Position für die Gefahren geöffnet, die eine immer weiter fortschreitende und unter Umständen entgleisende Moderne mit sich bringt, die gerade bei Fragen des richtigen Lebens und der Rolle des Menschen in der Welt Defizite und Schattenseiten zeigt, wobei er Spürsinn und Sensibilität für gesellschaftliche Pathologien beweist. Die Philosophie sieht Habermas als die geeignete Wissenschaft und Disziplin, die semantischen Potentiale religiöser Überlieferungen herauszudestillieren und zu übersetzen, da sie selbst, als nachmetaphysisches Denken, keinen verbindlichen Begriff vom guten Leben entwickeln kann (vgl. Habermas 2012: 115).

Trotz der Betonung der Vernunft verliert er den Blick nicht für Menschliches, für religiöse Techniken, um mit dem „Misslingen individueller Lebensentwürfe und [der] Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ (Habermas 2009b: 115) umzugehen, und erkennt daher – in sehr engen Grenzen – auch religiöse Positionen als relevant für alle an, sofern sie einen allgemeinen Inhalt in sich tragen. „Postsäkular“ beschreibt also eine soziologische Bewertung, keine entwicklungsgeschichtliche; postsäkular ist daher auch nicht die Gesellschaft selbst, sondern der Bewusstseinswandel, der sich in ihr vollzieht. Dieser setzt die säkulare Gesellschaft voraus und ist nur in ihr möglich (Habermas 2012: 101).

Habermas kann als nachmetaphysischer Diskurstheoretiker nur die Bedingungen klären, unter denen die Bürgerinnen und Bürger einer demokratischen Gesellschaft Lösungen finden können, die gerecht sind, nicht jedoch Fragen nach dem guten Leben beantworten. Anders etwa als Rorty oder postmoderne Positionen hält er dabei jedoch am normativen Anspruch der Philosophie fest, wenngleich sie für Habermas keine hervorgehobene Erkenntnisfähigkeit besitzt.

Die Verbindung einer formalistischen, prozeduralen Moral mit einer Versicherung, dass es nicht zu radikalen Entschlüssen kommt, ist eine gelungene und beeindruckende Verbindung von Theorie und Praxis, die sich den veränderten realen Umstände annähert. Das Postulat einer nachmetaphysischen Philosophie, die nichtsdestotrotz Raum lässt für kleine metaphysische Einflüsse und 'Reste', ist nicht widersprüchlich, sondern ermöglicht das Erfassen der Welt.

Der Prozess der Säkularisierung wird weder rückgängig gemacht noch in seiner strukturprägenden wie normativen Kraft diminuiert: in der Tradition Kritischer Theorie zeigt Habermas die widerstreitenden Tendenzen und Veränderungen der Rolle von Religion in modernen Gesellschaften und führt sie zusammen, wobei letztendlich die säkulare Vernunft das letzte Wort hat. Habermas mutet den Bürgerinnen und Bürgern der postsäkularen Gesellschaft ein hohes Maß an Reflexion zu. Doch ist die Annahme der Vernunftfähigkeit aller Menschen als Grundlage für Kommunikation und Miteinander unumgänglich.

Literaturverzeichnis

- Benedictus XVI (i.e. Joseph Ratzinger) (2000): *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München.
- Calhoun, Craig J. / Mendieta, Eduardo / Van Antwerpen, Jonathan (Hrsg.) (2013): *Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press.
- Graf, Friedrich Wilhelm / Meier, Heinrich (Hrsg.) (2013): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München: Beck.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): „Die Moderne, ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990“, Leipzig: Reclam.
- Habermas, Jürgen (2009a): *Politische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2009b): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2012): *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin: Suhrkamp.
- Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.) (2007): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien, Berlin: Oldenbourg Akademie Verlag.
- Reder, Michael (2009): „Religion als kulturelle Praxis an der Grenze zwischen Glauben und Wissen: Anregungen von F. Schleiermacher und J. Derrida“, in: Knut Wenzel, Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg im Breisgau: Herder, 128–152.
- Rorty, Richard (1998): *Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Thomas M. (2009): „Menschliche Natur und genetische Manipulation: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (2002)“, in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Cristina Lafont (Hrsg.), *Habermas-Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 282–291.
- Schmidt, Thomas M. (2009): „Nachmetaphysische Religionsphilosophie: Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft“, in: Knut Wenzel, Thomas M. Schmidt (Hrsg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg im Breisgau: Herder, 10–32.
- Schweidler, Walter (Hrsg.) (2007): *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg: Alber.
- Stein, Tine (2007): *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Wenzel, Knut / Schmidt, Thomas M. (Hrsg.) (2009): *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg im Breisgau: Herder.