Michael Reder

Religion in postsäkularer Gesellschaft

Die Überlegungen von Jürgen Habermas und fünf Einsprüche dagegen

In den vergangenen Jahren wurden viele gesellschaftliche Debatten ausgetragen, in denen Religionen eine wichtige Rolle gespielt haben – sei es auf lokaler, nationaler oder globaler Ebene. Angefangen von den in vielen deutschen Städten hitzig geführten Debatten über Moscheebau (lokale Ebene), über den Kopftuchstreit oder die moralischen Implikationen der Stammzellendebatte (nationale Ebene) bis hin zum Karikaturenstreit oder der Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. (globale Ebene). Diese Debatten sind Ausdruck einer erneuten Aufmerksamkeit gegenüber den Religionen in den vergangenen Jahren.

Vergleicht man diese Debatten, so spielen drei Fragen eine besondere Rolle: Welche Funktion kommt der Religion in gesellschaftlichen Diskursen zu? Wie stark darf sie sich dabei als Religion einmischen? Und welchen Status haben Äußerungen von Religionsgemeinschaften? Ein Philosoph, der sich in besonderer Weise dieser Fragen angenommen hat, ist Jürgen Habermas, der am 18. Juni 2009 seinen 80. Geburtstag begeht. Eine Auseinandersetzung mit seiner öffentlich intensiv diskutierten Position ist hilfreich, um diese Debatte insgesamt verstehen, mögliche Schwachpunkte identifizieren und Vorschläge für ein Weiterdenken dieser Fragen entwickeln zu können.

Habermas' Überlegungen zur Religion

Bis in die 1990er Jahre hinein hat sich Jürgen Habermas mit Überlegungen zur Religion eher zurückgehalten. Dort wo sich Äußerungen zur Religion innerhalb seiner politischen Philosophie finden, tragen diese meistens einen eher skeptischen Zug gegenüber einer möglichen Rolle von Religionen in modernen Gesellschaften. Dies hängt mit der Grundintuition der Theorie des kommunikativen Handelns zusammen, in der sich das in den 1970er und 1980er Jahren

populäre Säkularisierungsparadigma widerspiegelt: In vormoderen Gesellschaften – so die These – hatten Religionen die Funktion, Integration herzustellen. In demokratischen Gesellschaften geht diese Funktion auf die säkulare, kommunikative Vernunft über. Religionen stehen in der Perspektive des „frühen Habermas“ immer in der Gefahr, kommunikatives Handeln zu blockieren und damit den Prozess des Diskurses in demokratischen Gesellschaften zu unterminieren. Von der Theorie des kommunikativen Handelns aus fordert Habermas deshalb, dass religiöse Bürger ihre Weltanschauung nicht verabsolutieren dürfen und stattdessen die Bedingungen des liberalen demokratischen Staates voll akzeptieren müssen. Zwar finden sich in vereinzelt Publikationen Äußerungen von Habermas, die auf eine Anerkennung der Bedeutung des Religiösen für moderne Gesellschaften hinweisen (z.B. in dem Band zum „Nachmetaphysischen Denken“), doch stehen auch diese meist unter dem Säkularisierungsparadigma.

Ab Mitte der 1990er Jahre verändert sich diese eher skeptische Grundhaltung, und Habermas wendet sich explizit dem Thema der Religion zu. Zu denken ist z.B. an die Dankesrede bei der Entgegennahme des Karl Jasper Preises 1995, die viel beachtete Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001, die Diskussion mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger in der Katholischen Akademie Bayern 2004 oder die Diskussion mit Vertretern des Lehrkörpers der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München 2007.

In der Friedenspreisrede, die unter dem Titel „Glauben und Wissen“ steht, entfaltet Habermas seine neue Perspektive auf Religion in paradigmatischer Weise. Ausgangspunkt ist die Einschätzung, dass die Säkularisierungsthese heute an Erklärungskraft eingebüßt hat. Religion und säkulare Welt stehen vielmehr in einem Wechselverhältnis zueinander – ja noch mehr: Sie sind in Zeiten komplexer gesellschaftlicher Prozesse auf ein konstruktives Miteinander angewiesen. Hinter dieser Einschätzung steht ein eher skeptischer Blick auf aktuelle (welt-)gesellschaftliche Entwicklungen, beispielsweise auf die ungebremsste Dynamik der Weltwirtschaft oder die schwindende Sensibilität für gesellschaftliche Pathologien auf nationalstaatlicher Ebene. Jürgen Habermas betont, dass aufgrund solcher Entwicklungen die Moderne und mit ihr die modernen Gesellschaften zu entgleisen drohen, vor allem wenn die Solidarität der Bürgerinnen und Bürger und ihre Motivation, sich an den öffentlichen Diskursen zu beteiligen und die politischen Prozesse mitzugestalten, schwindet.

Religion kommt nun in einer funktionalistischen Sichtweise als eine moralische Ressource in den Blick, weil religiösen Bürgern in besonderer Weise ein Begründungspotenzial für moralische Fragen zur Verfügung steht. Auch die Sinnstiftungsfunktion der Religion ist angesichts der komplexen moralischen Fragen moderner Gesellschaften wieder gefragt. Der Begriff „postsäkular“ fungiert als Kulminationspunkt dieser Argumentation: Moderne Gesellschaften müssen sich auf den Fortbestand von Religionen einstellen; sie können nicht länger an der Säkularisierungsthese festhalten. Stattdessen können sie aus einem konstruktiven Dialog mit den Religionen einen Gewinn ziehen.

In dem Gespräch mit Kardinal Joseph Ratzinger vertieft Habermas diese Überlegungen und streicht noch einmal die Bedeutung der Religion für moderne Demokratien heraus. In Anlehnung an das Nachdenken Ernst-Wolfgang Böckenfördes über die vopolitischen Voraussetzungen des säkularen Staates, betont Habermas in der Perspektive der Theorie des kommunikativen Handelns zwar die Bedeutung fairer und gerechter Verfahren, die sich lediglich aus einer säkularen kommunikativen Vernunft legitimieren lassen, hält aber gleichzeitig daran fest, dass Demokratien immer auch auf moralische Haltungen und Motivation angewiesen sind, die über diese hinausgehen. Religionen bieten hier eine wichtige Ressource für moderne Gesellschaften, denn als Teil der Pluralität gesellschaftlicher Meinungen kommt ihnen eine konstruktive Funktion für die deliberative Demokratie zu.

Im 2005 erschienenen Band mit dem Titel „Zwischen Naturalismus und Religion“ finden sich einige Aufsätze von Habermas, die in pointierter Weise seine Überlegungen zusammenfassen und noch einmal in einen größeren philosophiegeschichtlichen Rahmen stellen (insbesondere findet sich dort eine ausführliche Verhältnisbestimmung zum Religionsbegriff von Immanuel Kant). In systematischer Sicht macht dieser Band abermals deutlich, welche positive Rolle Habermas den Religionen in deliberativen Prozessen mittlerweile zuschreibt. Notwendig ist dabei allerdings, dass Religionen den semantischen Gehalt ihrer religiösen Sprache in eine säkulare Sprache übersetzen, um ihre Inhalte für alle zugänglich zu machen. Erst wenn Religionen sich auf diesen Übersetzungsprozess einlassen, können sie die skizzierte gesellschaftliche Funktion wahrnehmen. Habermas geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er von den nichtreligiösen Bürgerinnen und Bürgern nicht nur eine Offenheit für diese übersetzten religiösen Gehalte fordert, sondern gleichzeitig auch an diese die Forderung richtet, ihre Sprachspiele anderer weltanschaulicher

Prägungen (z.B. szientistische) ebenfalls in einem gesellschaftlichen Diskurs zu übersetzen.

Aber auch diese wechselseitigen Übersetzungsprozesse können letztlich den Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen, das heißt zwischen Wissen und Glauben, nicht wieder kitten, wie Habermas in seinem Statement bei der Veranstaltung an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München betont. Glauben und Wissen werden von ihm deshalb nach wie vor scharf unterschieden, womit er gegenüber Kant die Grenzen der bloßen Vernunft nicht zu weit ziehen will. Philosophie darf Religion nur als etwas ihr Äußeres verstehen. Sowohl in einer genealogischen Perspektive als auch aus Sichtweise der deliberativen Demokratie sind Glauben und Wissen also opake Modi des Geistes. Nicht nur angesichts fundamentalistischer Tendenzen von Religionen in allen Teilen der Welt, sondern gerade auch mit Blick auf die Regensburger Rede des Papstes betont Habermas in seiner Diskussion an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten nachdrücklich, dass diese Grenze zwischen Glauben und Wissen nicht überschritten werden darf. Einig sind sich Habermas und der Papst zwar, dass sie ein überzogenes rationalistisches Verständnis von Vernunft zurückweisen wollen. Uneinig sind sie sich allerdings über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Pointiert formuliert Habermas, dass sich in den Überlegungen des Papstes ein „Quäntchen zuviel an Vernunftstolz“ zeige, ohne dass dabei deutlich würde, wie eine solche Vernunft unter den Bedingungen liberaler Demokratie zu verstehen sei.

Stattdessen fordert Jürgen Habermas einen zwar universalen, aber dennoch bescheideneren, weil formalen, Begriff von Vernunft. Der liberale Staat muss notwendigerweise von den Religionen die Anerkennung eines universalistischen Egalitarismus von Recht und Moral fordern. Diese Anerkennung muss nicht zu einer Widerlegung oder einem Abdanken des Glaubens führen, genauso wenig wie der Historismus nicht notwendigerweise einen Relativismus mit sich bringt, sondern zu einer erhöhten Sensibilität für kulturelle Differenzen führen kann. Deswegen wird Habermas nicht müde, die Trennung von Glauben und Wissen zu betonen und gleichzeitig für ein offenes Wechselverhältnis von religiöser und säkularer Vernunft zu plädieren. Dies setzt einen gemeinsamen Lernprozess aller Bürgerinnen und Bürger voraus. Liberale Demokratien können nur gemeinsam die anstehenden gesellschaftlichen Probleme lösen. Dazu ist es sinnvoll und notwendig, dass sich religiöse und säkulare Bürger zumuten, ihre Perspektiven auf die Welt wechselseitig zu erklären und zu übersetzen.

Fünf Einsprüche gegenüber Habermas

Die Beschäftigung von Habermas mit der Religion ist auf überaus großes Interesse gestoßen. Nicht nur religiöse Bürger und Theologen haben sich intensiv mit Habermas und seiner Deutung von Religion in postsäkularen Gesellschaften auseinandergesetzt, sondern auch viele Wissenschaftler anderer Disziplinen und Menschen des öffentlichen Lebens. Positiv an den Überlegungen von Habermas ist, dass er eine wichtige und notwendige Korrektur eines zu starken Säkularisierungsparadigmas vorgenommen und auf die nach wie vor große Bedeutung von Religion in (post)modernen Gesellschaften aufmerksam gemacht hat. In seiner gewohnt konstruktiv und kommunikativ angelegten Art, Debatten anzustoßen, hat er einen wichtigen Beitrag für diese aktuelle gesellschaftliche Frage geleistet, der gerade angesichts globaler (multireligiöser) Entwicklungen hohe Bedeutung zukommt. An seine Konzeptualisierung der Rolle von Religion lassen sich allerdings auch einige kritische Rückfragen richten, die im Folgenden in fünf Schritten skizziert werden sollen.

Erstens fragt Hans Joas zu Recht an, ob im Hintergrund des Verständnisses postsäkularer Gesellschaften nicht immer noch ein (zu) starkes Säkularisierungsverständnis stehe. Säkularisierung, so scheint es, wird von Habermas als ein linearer Prozess gedacht, an den sich nun – gewissermaßen als lineare Fortsetzung – die Phase der Postsäkularisierung anschließt. Können aber Säkularisierung und Postsäkularisierung so eindeutig voneinander getrennt oder gar als lineare Fortsetzung gedacht werden? Oder sind beide nicht gerade in globaler Perspektive wechselseitig verschränkend ablaufende Prozesse?

Zweitens scheint Habermas Religionen aus seiner Perspektive der politischen Philosophie auf ihre moralische Funktion zu reduzieren. Natürlich ist es für einen politischen Philosophen erst einmal plausibel, aus der Perspektive der deliberativen Demokratie vor allem auf die normativen Funktionen von Religionen zu achten. Das Bild von Religion, das dabei entsteht, bleibt allerdings verzerrt, weil Religion auf einen Aspekt reduziert wird. Moral, so kann mit Schleiermacher eingewendet werden, ist nur ein Aspekt von Religion, auf den diese nicht reduziert werden darf. Ihre Funktion, ein Sprachspiel der Transzendenz bereitzustellen (vgl. Luhmann), oder ihre kulturelle Funktion (vgl. Geertz) sind mindestens ebenso wichtige Aspekte von Religion, die auch für die politische Philosophie relevant sind.

Drittens scheint Habermas vor allem auf die Weltreligionen zu fokussieren, was angesichts der globalen Situation sowohl in den Gesellschaften des Westens als auch weltweit problematisch erscheint. Auch die großen Weltreligionen sind beispielsweise durch eine hohe interne Vielfalt ausgezeichnet und können nur schwer auf eine bestimmte Form der Weltdeutungen oder Moral zurückgeführt werden. Diese Heterogenität zeigt sich auch, wenn man die Vielfalt der Religionen insgesamt betrachtet. Diese Vielfalt gilt es stärker zu beachten, wenn man die (welt-)gesellschaftliche Bedeutung von Religion umfassend thematisieren will.

Viertens: Daran anschließend lässt sich ein weiterer kritischer Aspekt formulieren. Gerade angesichts der großen internen wie externen Vielfalt von Religion erscheint es besonders wichtig, das Wechselverhältnis von Religion und Kultur systematisch in den Blick zu nehmen. Religionen sind nicht nur ein wichtiger Teil von Kultur, sie prägen diese auch – wenngleich in unterschiedlicher Form und Intensität. Gerade angesichts der globalen Situation erscheint es für eine überzeugende Konzeptualisierung der Religion in postsäkularen Gesellschaften wichtig, dieses Wechselverhältnis von Religion und Kultur stärker in den Blick zu nehmen, als dies im Diskurs der politischen Philosophie bislang der Fall ist.

Fünftens erscheint auch der Prozess der wechselseitigen Übersetzungen von religiösen und säkularen Äußerungen nur teilweise verständlich. Als Abgrenzungskriterium zwischen religiösen und säkularen Äußerungen im öffentlichen Diskurs benennt Habermas die allgemeine Zugänglichkeit der Sprache und die öffentliche Akzeptanz der zugelassenen Gründe. Dahinter steht eine Idealvorstellung gesellschaftlicher Diskurse, die sich zwar von einem starken materialen Vernunftverständnis frei gemacht hat, die aber ein mindestens ebenso starkes formales Vernunftkonzept in die Gesellschaftstheorie einführt. Anzufragen wäre, ob Vernunft angesichts der postmodernen Ausgangssituation nicht stärker plural und deshalb auch die Grenze zwischen religiösen und säkularen Äußerungen durchlässiger zu konzeptualisieren ist. Gibt es beispielsweise rein säkulare Diskurse, in denen die Argumente von allen weltanschaulichen Signaturen befreit sind? Oder leben deliberative Diskurse nicht gerade davon, dass genau diese Signaturen – seien sie religiös oder anderer weltanschaulicher Prägungen – mit eingespeist werden? Ein solches Verständnis von Vernunft impliziert die Annahme, dass Glauben und Wissen doch nicht so scharf getrennt werden können – und auch nicht getrennt

werden müssen. In der Argumentation von Habermas ist eine solche Nähe von Glauben und Wissen bereits angelegt, wenn er (scheinbar problemlos) eine wechselseitige Übersetzungen zwischen den beiden Modi des Geistes annimmt.

Für diese Verschränkung von Glauben und Wissen spricht auch ein soziologischer Blick auf den religiösen Bürger selbst: Kann man sich einen religiösen Bürger vorstellen, der in einer Innenperspektive die religiösen und säkularen Aspekte seiner Argumentation eindeutig trennen kann? Wohl kaum, denn religiöse und säkulare Aspekte gehen innerhalb der Argumentation eines Individuums oftmals fließend ineinander über. Gerade aus Perspektive der deliberativen Demokratie könnte eine (post)moderne Gesellschaftstheorie an dieser Stelle gegenüber den Religionen noch „mutiger“ sein. Dies setzt allerdings voraus, dass das Konzept der deliberativen Demokratie noch einmal geweitet und damit das Feld der zugelassenen Gründe und Argumente vergrößert wird.

Literatur

- Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels.* Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion.* Frankfurt am Main.
- Joas, Hans (2002): *Eine Rose im Kreuz der Vernunft.* In: *Die Zeit* vom 7.2., S. 32.
- Luhmann, Niklas (2002): *Die Religion der Gesellschaft.* Frankfurt am Main.
- Reder, Michael/Schmidt, Josef (Hg.) (2007): *Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas.* Frankfurt am Main.