

Religion und „öffentliche Vernunft“: Habermas über Religion in der postsäkularen Gesellschaft

Anja Middelbeck-Varwick

Dr. Anja Middelbeck-Varwick ist seit 2009 Juniorprofessorin für Theologie der Religionen und christlich-muslimische Beziehungen des Seminars für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin. Nach einem Studium der Katholischen Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster promovierte sie 2006 an der FU Berlin zum Thema: „Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Christentum und Islam“.

Maßgeblich angestoßen durch Jürgen Habermas' Friedenspreisrede „Über Glauben und Wissen“¹ (2001), aber auch im Ausgang des Münchner Akademiegesprächs mit Joseph Ratzinger, damals Kurienkardinal, über die „Dialektik der Säkularisierung“² (2004), findet bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine weit gefächerte wissenschaftliche wie öffentliche Debatte über die Rolle der Religion in der politischen Demokratie statt.³ Habermas' Neubestimmung der Grenze zwischen Glauben und Wissen, seine Interpretation der Kantischen Religionsphilosophie und seine Deutung der Säkularisierung fanden und finden so auch breiten Eingang in die religionsphilosophischen wie theologischen Auseinandersetzungen. Seine diesbezüglichen Positionen verbinden sich hierbei unter anderem mit der Frage, welche „kognitiven Einstellungen und normativen Erwartungen der liberale Staat gläubigen und ungläubigen Bürgern im Umgang miteinander zumuten muss.“⁴ Die vorzunehmenden Anmerkungen setzen an diesem Fragenkomplex an und beziehen sich vor allem auf zwei Aspekte innerhalb der um ihn geführten Debatten: Zum einen lenken sie den Blick auf die Akteure der demokratischen Öffentlichkeit, die säkularen und die religiösen Bürger. Zum anderen wen-

den sie sich den Modi des Verständigungsprozesses zu, vor allem der Übersetzung religiöser Sinngehalte in eine säkulare Sprache. Die nachfolgenden Ausführungen beziehen sich hierbei auf einige wesentliche Aussagen der jüngeren Stellungnahmen von Habermas zum Verhältnis von Religion, öffentlicher Vernunft und demokratischem Verfassungsstaat.⁵

Besondere Aufmerksamkeit fand die Habermasche Preisrede seitens der Theologie vor allem deshalb, weil sich in ihr eine neuartige Zuwendung des Philosophen zur Religion vernehmen ließ.⁶ Mit ihr schien eine religionsphilosophische Brücke für eine veränderte Rede über die gesellschaftliche Rolle und Relevanz der Religion(en) gebaut und zugleich ein starker Bündnispartner in der Kritik an einer „entgleisenden Säkularisierung“⁷ gefunden.

Dabei ist die Behandlung des Religionsthemas für Habermas keinesfalls neu. Bereits 1991 schreibt er beispielsweise:

„Heute konkurrieren die kirchlichen mit anderen Interpretationsgemeinschaften, die in säkularen Traditionen wurzeln. Auch von außen gesehen, könnte es sich dabei herausstellen, daß die monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit

einem noch unabgegoltenen semantischen Potential verfügen, das sich in weltaufschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit, Differenzierung und Reichweite als überlegen erweist.“⁸

Die erstaunliche Beachtung und Resonanz der Friedenspreisrede lag somit vermutlich vor allem in der generellen gesellschaftlichen Stimmungslage begründet: Denn eher gegensätzlich zum Zitierten gestaltete sich die öffentlich-kulturelle Sichtweise auf das Thema Religion, innerhalb derer das Verhältnis von Religion und Gesellschaft aufgrund der Ereignisse des 11. Septembers vornehmlich in Bezug auf die Frage nach der Demokratiefähigkeit ‚des Islam‘, aber auch in Bezug auf die allgemeine Gewaltanfälligkeit der monotheistischen Religionen diskutiert wurde.⁹ So erklärt die bleibende Aktualität der benannten Fragen einerseits, sowie die unverändert bestehende Notwendigkeit einer positiven Einbeziehung der Religion(en) in den öffentlichen Diskurs andererseits die sich gegenwärtig verstärkende und verändernde Diskussion.

Habermas' Rede von der postsäkularen Gesellschaft bedenkt und fordert eine solche Einbindung der Religionen in die demokratischen Prozesse und vermag möglicherweise das von Konflikten geprägte Nebeneinander von Kultur und Religion in ein konstruktives Miteinander zu verwandeln. Er plädiert für ein Verständnis von Säkularisierung als zweifachen und komplementären Lernprozess von säkularer Vernunft und Glaubensüberzeugungen, in dem beide Seiten sich ihrer jeweiligen Grenzen bewusst werden.¹⁰ Die selbstkritische Auseinandersetzung der Vernunft mit der Religion könnte so den Blick für das Unabgegoltene religiöser Überlieferungen schärfen und „die Vernunft gegen einen ihr innewohnenden Defätismus stärken“¹¹. Habermas' Ziel ist eine „säkularisierende Ent-

bindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale“¹², da für ihn die religiösen Sinngehalte, die es säkular zu übersetzen gilt „eine schonenswerte Quelle gesellschaftlichen Normbewusstseins und bürgerlicher Solidarität“¹³ darstellen.

Zugleich bestimmt er seine Position zwischen „Naturalismus und Religion“: Er will beiden Gefährdungen der Demokratie und der menschlichen Freiheit in gleicher Weise Einhalt gebieten. So wehrt er ein naturalistisches Weltbild samt seiner szientistisch reduzierten Deutung des Menschen ebenso ab wie die Vernunftfeindlichkeit der sich ausbreitenden religiösen Fundamentalismen. Er plädiert stattdessen für eine angemessene Deutung der Säkularisierungsfolgen. Der Prozess der Säkularisierung dürfe weder von den Religionen als Enteignung beklagt werden mit der ein umfassender Sinn- und Werteverlust einhergeht, noch von säkular sich verstehenden Menschen als Verdrängung gefeiert werden, an deren Ende das wissenschaftlich aufgeklärte Weltbild eine religionslose Gesellschaft etabliert haben wird. Diese beiden Haltungen verböten sich schon aufgrund der Tatsache, dass eine fortschreitende Modernisierung der Gesellschaft und Säkularisierung ihrer Diskurse nicht, wie prognostiziert, zum Absterben der Religion führe. Mit der Rede von der „postsäkularen“ Gesellschaft trägt Habermas dem offensichtlichen Faktum Rechnung, dass auch in einer säkular organisierten Gesellschaft religiöse Menschen leben und ihren Mitgestaltungswillen artikulieren. Deshalb müsse in der modernen Öffentlichkeit ein dritter, mittlerer Weg beschritten werden, für den die „zivilisierende(n) Rolle eines demokratisch aufgeklärten Commonsense“¹⁴ Voraussetzung und Ziel sei.

Der öffentliche Vernunftgebrauch säkularer und religiöser Bürger

Der weltanschaulich neutrale demokratische Rechtsstaat bedarf in einer pluralistischen Gesellschaft einer normativen Grundlage, die von allen Bürgern gleichermaßen getragen werden kann. Habermas schreibt daher den Bürgern des demokratischen Verfassungsstaates, den er in Anschluss an die vernunftrechtliche Verfasstheit des Kantischen Republikanismus konzipiert, eine Schlüsselrolle zu:

„Der Bezugspunkt ... ist die Verfassung, die sich die assoziierten Bürger selber geben, und nicht die Domestizierung einer bestehenden Staatsgewalt, denn diese soll auf dem Wege der demokratischen Verfassungsgebung erst erzeugt werden.“¹⁵

Alle Staatsbürger – Gläubige wie Ungläubige – sollen als Autoren und Adressaten ihrer Gesetze in gleichberechtigter Weise in den politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozess eingebunden sein, ihn aktiv und zugleich gemeinwohlorientiert gestalten.¹⁶ Hierbei müssen die Bürger sich über ihre Positionen wechselseitig Rechenschaft geben und diese vernünftig nachvollziehbar begründen.¹⁷

Die liberale Staatsbürgerrolle und der von ihr zu leistende „öffentliche Vernunftgebrauch“ erfordert, so Habermas weiter, gewisse normative Voraussetzungen. In Aufnahme der durch das Böckenförde-Diktum¹⁸ aufgeworfenen Frage, inwiefern der säkularisierte Staat auf normative Voraussetzungen angewiesen ist, die er selbst nicht hervorzubringen vermag, kommt Habermas zu der Einsicht, dass eine Zivilgesellschaft zwar auch aus vorpolitischen Quellen lebt, aber diese „motivationalen Voraussetzungen“¹⁹ sehr wohl durch den Verfassungsstaat selbst revitalisieren bzw.

aus sich heraus reproduzieren kann. Hierzu bedürfe es keiner externen Ressourcen.²⁰

Habermas bestimmt und unterscheidet die für die Beteiligung an den öffentlichen Debatten notwendigen kognitiven Voraussetzungen religiöser und säkularer Bürger.²¹ Augenscheinlich werden beide im strikten Gegenüber verhandelt und die von ihnen jeweils zu erbringende Leistung, um eine für den öffentlichen Diskurs angemessene epistemische Einstellung zu gewinnen, ist in deutlich voneinander abgegrenzter Weise bestimmt. Dabei haben säkulare wie religiöse Bürger grundsätzlich beide gleichermaßen eine Bürde zu tragen, um sich an dem Prozess der politischen Willensbildung beteiligen zu können: Einerseits sei vom religiösen Bürger ein Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins verlangt, andererseits habe der säkulare Bürger eine „selbstreflexive Überwindung des säkularistischen Bewusstseins“²² zu leisten. Habermas sieht die religiösen und säkularen Bürger hierbei in einen komplementären Lernprozess verstrickt: Es scheine zunächst, als besäßen die säkularen Bürger einen gewissen Vorrang vor den religiösen Bürgern. Denn von den Religiösen würde eine besondere Lern- und Anpassungsleistung verlangt, die die anderen Bürger aufgrund ihres vorhandenen säkularen Bewusstseins gar nicht erst nicht erbringen müssten.²³ Umgekehrt aber hätten auch die säkularen Bürger ein säkularistisch beschränktes Bewusstsein zu überwinden.²⁴ Sie benötigten, so Habermas weiter, eine epistemische Einstellung, entsprechend derer

„sie bereit sein sollen, in den öffentlichen Debatten aus den Beiträgen ihrer religiösen Mitbürger das zu lernen, was sich gegebenenfalls in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzen lässt. Die philosophische Vergewisserung der Genealogie der Vernunft spielt für die

Selbstaufklärung des säkularen Bewusstseins offenbar eine ähnliche Rolle, wie die Rekonstruktionsarbeit der Theologie für die Selbstaufklärung des religiösen Glaubens in der Moderne. Der Aufwand an philosophischer Selbstreflexion zeigt, dass die demokratische Staatsbürgerrolle bei säkularen Bürgern eine Mentalität unterstellt, die nicht ärmer an Voraussetzungen ist wie [sic] die Mentalität aufgeklärter Religionsgemeinschaften. Insofern sind die kognitiven Bürden, die der Erwerb angemessener epistemischer Einstellungen beiden Seiten auferlegt, keineswegs asymmetrisch verteilt.²⁵

Habermas vertritt darüber hinaus, die säkularen Staatsbürger dürften den potentiellen Wahrheitsgehalt religiöser Weltbilder nicht von vornherein leugnen und müssten zudem den religiösen Bürgern gestatten, zu öffentlichen Diskussionen nötigenfalls auch in religiöser, nicht übersetzter Sprache beizutragen.²⁶ Mehr noch:

„Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentliche Sprache zu übersetzen.“

Die den säkularen Bürgern auferlegte Pflicht, einen rational übersetzbaren, womöglich gesellschaftlich bedeutsamen Kern religiöser Aussagen anzunehmen, sei hierbei angesichts „der Verbreitung eines wissenschaftsgläubigen Naturalismus“²⁷ keinesfalls selbstverständlich.

Da der Staat die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen zu schützen habe, so unterstreicht Habermas wiederholt, dürfe er von seinen religiösen Bürgern auch nichts verlangen, was mit seiner gläu-

bigen Existenz unvereinbar sei.²⁸ Allzu provozierend fragt Paolo Flores d' Arcais in seiner harschen Kritik an Habermas: „Doch worin genau besteht das Leiden der Gläubigen unter der Schikane des asymmetrischen Staates?“²⁹ Diese Überzeichnung verweist auf die Frage, welchen religiösen Bürger, welche gläubige Existenzform Habermas vor Augen hat. An einer Stelle definiert er:

„Der Fromme vollzieht seine Existenz ‚aus‘ dem Glauben. Der wahre Glaube ist nicht nur Doktrin, geglaubter Inhalt, sondern Energiequelle, aus der sich performativ das ganze Leben des Gläubigen speist.“³⁰

Habermas stellt den religiösen Bürger damit als Menschen dar, dessen Existenzvollzug einschließlich seiner Sicht- und Verhaltensweisen, sich vollständig und stets aus dem unmittelbaren Glauben bestimmt. Matthias Lutz-Bachmann bemerkt diesbezüglich:

„So ist es sicher eine empirisch entscheidbare Frage, ob wir in der Realität der modernen Gesellschaften ... tatsächlich auf eine nennenswerte Anzahl so beschreibbarer Bürger stoßen können.“³¹

Die gewiss richtige Feststellung, dass ein solcher Frommer kaum mehrheitlich unter den religiösen Bürgern anzutreffen ist, schließt die weiter reichende Frage ein, inwiefern sich die vorgenommene strenge Kontrastierung von Glaubenden und rational entscheidenden, säkularen Bürgern überhaupt als berechtigt erweist.

Thomas M. Schmid ist zuzustimmen, wenn er einwendet, dass schon eine knappe Sichtung der traditionellen Bestimmungen des Glaubens zeige, dass der Glaube nicht notwendig im Gegensatz zum Wissen zu

begreifen sei.³² Er legt dar, dass der religiöse Glaube zwar auf der individuellen Ebene als basale Überzeugung unmittelbar gerechtfertigt sei, deshalb aber dennoch in ein „Netzwerk inferentieller Begründungen“³³ eingebunden sei. Religiöse Überzeugungen könnten und müssten daher nicht gegen rationale Kritik immunisiert werden oder sich allgemeinen Sinn- und Falsifikationskriterien entziehen.³⁴ In diesem Zusammenhang weist er nach, dass Gläubige ohne Schwierigkeiten zwei Ebenen unterscheiden:

„die interne Perspektive des Gläubigen und die Außenperspektive einer kritisch-diskursiven Reflexion über das in dieser Einstellung behauptete. ... Der Grund für den fließenden Übergang zwischen den Ebenen der Religion und der Reflexion über die Religion liegt nicht zuletzt in den speziellen epistemischen Anforderungen, die unter pluralistischen Bedingungen an rationale religiöse Personen gestellt werden, nämlich Kohärenz ihrer religiösen mit anderen, säkularen Überzeugungen herzustellen.“³⁵

Eine solche Reflexionshaltung sei auch dem traditionell Gläubigen immer schon zugemutet gewesen und so verlange der Glaube keinesfalls stets eine ausdrückliche Zustimmung, sondern müsse sich diskursiv rechtfertigen. Insofern kommt Schmidt zu dem Schluss:

„Rationale religiöse Personen bemühen sich bereits in vorpolitischen Kontexten um die Kohärenz ihrer religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen. Daher kann eine solche Übersetzung und kognitive Balance auch erwartet und gefordert werden, wenn religiöse Überzeugungen im öffentlichen Diskurs einer plurali-

stischen Gesellschaft als Geltungsansprüche auftreten.“³⁶

Die von Habermas vorgenommene Typologisierung von religiösem und säkularem Bürger in ihrer Gegenüberstellung ist somit aufzubrechen und es müssten entsprechende Differenzierungen bezüglich der Wertungen der von den Bürgern für die öffentliche Debatte je zu leistenden Anpassungen eingetragen werden. Vor allem gelte es, mit Blick auf die Option *säkularer Gläubigseins* hier noch ein Schritt weiter zu gehen. Diese kann beispielhaft schon mit dem Verweis auf den Theologen Dietrich Bonhoeffer verdeutlicht werden, der aus religiösen Überzeugungen für ein säkulares Leben plädierte: Er hielt angesichts der Zeichen seiner Zeit ein religionsloses, diesseitiges Christentum für möglich, wenn nicht gar für notwendig, und suchte nach nichtreligiösen Deutungen biblischer bzw. theologischer Begriffe.³⁷ Auch ist der Typus des säkularen Gläubigen, den Thomas M. Schmidt wie folgt definiert, gegenwärtig gewiss keine Ausnahme:

„Säkulare Gläubige sind Personen, für die religiöse mit säkularen Überzeugungen koexistieren. Sie führen die rationale Reflexion ihrer religiösen Überzeugungen weder vom Standpunkt einer absoluten Gewissheit der Existenz Gottes durch noch stellen sie diese Gewissheit durch einen absoluten Sprung her, durch den sie den Raum der Gründe und intersubjektiven Rationalitätsstandards verlassen würden.“³⁸

Doch auch wenn eine differenziertere oder grundlegend veränderte Bestimmung der Typen innerhalb der Habermasschen Theorie vorgenommen würde, bliebe die Notwendigkeit des Findens einer gemeinsamen Sprachebene bestehen und es müssten dennoch religiöse Gehalte in säkulare Ausdruckweisen übertragen werden. Deshalb

soll im Folgenden der Modus der Übersetzung näher betrachtet werden.

„Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“³⁹

Habermas ist davon überzeugt, dass die Religionen einen Beitrag für das normative Bewusstsein eines Staates leisten können und die in den religiösen Traditionen erhaltenen Bedeutungspotentiale zur Stärkung der politischen Tugenden und der gesellschaftlichen Solidarität beitragen können. Dieses Interesse formuliert er in Bezug auf die religiösen Überlieferungen der Weltreligionen:

„Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben.“⁴⁰

Er unterstreicht auf vielerlei Weisen die Notwendigkeit der zu leistenden *Übersetzung* religiöser Sinngehalte in eine allgemein zugängliche, säkulare Sprache. Mit Blick auf die säkulare Vernunft zeigt sich eine zweite Notwendigkeit:

„Diese moderne Vernunft wird sich nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein klärt ... Der Glaube behält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet, noch bloß hingenommen werden darf. Darin spiegelt sich das Unabgeschlossene der Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen. Diese Auseinandersetzung kann das Bewusstsein der postsäkularen Gesellschaft für

das Unabgegoldene in den religiösen Menschheitsübersetzungen schärfen. Die Säkularisierung hat weniger die Funktion eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als die eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt.“⁴¹

Die Auseinandersetzung mit den religiösen Überzeugungen, so Habermas, diene stets auch dem Schutz der modernen Vernunft gegen den Defätismus.

Übersetzt und transponiert werden sollen die semantischen Gehalte der Religion – aber was genau eigentlich ist damit gemeint? Bleibt diese vielfach erklärte Absicht, wie M. Lutz-Bachmann kritisch anmerkt, nicht „reichlich vage“?⁴² Eine Übersetzung setzt das Verstehen der Sprache, aus der etwas übersetzt werden soll voraus. Steht nicht, insofern die Übersetzer säkulare – noch dazu religiös unmusikalische – Bürger sind, die Übersetzung in der Gefahr, mindestens semantisch ungenau zu werden? Weit grundsätzlicher wäre, anschließend an das oben Gesagte, zu fragen, inwiefern nicht die religiösen Bürger selbst eine solche Anschlussfähigkeit gewährleisten (können):

„Wenn Jürgen Habermas tatsächlich eine Übersetzung des ‚semantischen Gehalts‘ der Aussagen der Religion für möglich hält und es ihm, wie er selbst sagt, in jedem Fall nicht um einen Erbantritt, eine freundliche (nicht-säkularistische) Übernahme oder eine freie Nachkomposition geht, dann muss er auch epistemologisch die Möglichkeit einräumen, dass der semantische Gehalt der Aussagen zumindest von denjenigen Religionen, die ihre Lehren auf der Basis von hermeneutisch-reflektierten Schrifttraditionen ausformuliert haben, an diskursiv einsichtige, philosophische Traditionen

mittlerer oder größerer Reichweite angeschlossen werden kann. Ob dieser Anschluss dann allerdings im Resultat positiv gelingt oder ob sich hier mit der philosophischen Vernunft unveröhnliche kognitive Dissonanzen auftun, lässt sich nicht vor und unabhängig von diesen Übersetzungsversuchen bestimmen.⁴³

In der Tat ist die Frage, wann eine Übersetzung als gelungen gelten kann, weiter zu bedenken. Grundlegend ist bezüglich der Einstufung der Religionen als Reservate semantischer Potentiale zu überlegen, inwiefern hiermit eine aus theologischer Perspektive unzulässige Reduktion stattfindet. Wie lässt sich ein semantischer Gehalt aus dem – nicht zuletzt historischen – Gesamtzusammenhang der religiösen Tradition lösen, so dass er noch verstanden werden kann und, mehr noch, Sinn verbürgt?

In seiner Friedenspreisrede betont Habermas, die biblische Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) enthalte ein semantisches Potential, dessen Übersetzung gelungen sei. Man müsse nicht glauben, um zu verstehen, was diese Rede meine: Die Pflicht und Befähigung des Menschen zur Freiheit.⁴⁴ Deutlich zeigt sich, dass es Habermas bei der Übersetzung ausschließlich um die Übernahme bestimmter Intentionen religiöser Sprache geht, „nicht aber um das für religiöse Sprache immer wieder konstitutive Moment einer performativen Anrede Gottes.“⁴⁵

Deutlich wird auch, dass bei der Übertragung semantischer Gehalte in die säkulare Sprache etwas verloren geht, das sich nicht übersetzen lässt.⁴⁶ So merkt auch Habermas an:

„Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld verwandelte ging etwas verloren.“⁴⁷

Mit dem für die säkulare Sprache notwendigen Verzicht auf die Rede von Gott ist schließlich auch die Grenze der Übersetzbarkeit ausgemacht.

Ein Bündnis im Namen der Freiheit

Der Blick auf die Akteure und Modi konnte die für Habermas entscheidende Grenze zwischen säkularen und religiösen Bürgern, säkularer Vernunft und Glauben aufzeigen und mit einigen Rückfragen versehen. Es bleibt nunmehr zu bedenken, ob und in welcher Hinsicht sich das von Habermas vorgestellte Konzept für Gläubige wie Ungläubige als zustimmungsfähig erweist. Insbesondere stellt sich abschließend die Frage, wie die so markierte Grenze der Übersetzung und die ihr zu Grunde liegende Kant-Deutung von Habermas⁴⁸ im Einzelnen zu bewerten ist.

Habermas sieht Kant als das „unvergleichliche Vorbild für philosophische Versuche der vernünftigen Aneignung religiöser Gehalte“.⁴⁹ Die säkularisierten Begriffe seien hierbei nicht auf die voraus liegenden religiösen Begriffe verwiesen, sondern die Vernunft eigne sich Begriffe an „... auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.“⁵⁰

Magnus Striet unterstreicht in seiner Lesart Kants, die philosophische Vernunft bleibe dem Postulat Gottes verpflichtet und müsse die Frage der Existenz Gottes offen halten. Solange der Gedanke des aus dem Tod rettenden und versöhnenden Gottes möglich bleibe, dürfe das Faktische auch hier keine Normativität entwickeln, sondern die Vernunft bleibe dem Gottesgedanken verpflichtet.⁵¹ Nicht zu hoffen widerspräche in dieser Lesart Kants letztlich der Vernunft. An der Grenze der Übersetzbarkeit angekommen, bleibe der Vernunft nur, den Sprung in den Glauben zu unternehmen⁵² oder aber den Preis des Ungetröstetseins⁵³ zu zahlen.

Festzuhalten bleibt für die religiöse Perspektive, dass die säkulare Vernunft, entsprechend verstanden, in keiner Weise als Bedrohung des Glaubens gelten muss. Auch kann *ein* gemeinsames Interesse von Säkularen und Religiösen an Mensch und Welt den Habermasschen Entwurf als tragfähig erweisen: Das gemeinsame Eintreten für die unveräußerbare Würde menschlicher Freiheit. Dies unterstreicht Magnús Striet, wenn er ausführt:

„Wer nicht das Fatum absoluter göttlicher Prädestination predigt, sondern Glaubenkönnen und Sündigenkönnen als Auszeichnung des Menschen begreift, die in dessen Freiheit gründet, wird sich deshalb zwangsläufig zum Anwalt der Freiheit gegenüber ihren Verächtern machen und sich solidarisch mit der Intuition der Neuzeit erklären, Freiheit als Prinzip der Selbstverständigung bewussten Lebens zu begreifen ... Es ist eine Anwaltschaft, die sich dazu bestimmt, dem anderen Menschen seine Würde schulden zu wollen, seinem um Anerkennung bittenden Blick nicht auszuweichen. Dies meint Autonomie. Dem anderen Menschen schulden zu wollen, was dieser zum Leben benötigt, unbedingt, und gerade darin wahrhaft Mensch zu sein. Auch verschließt sich diese Weise autonomen Daseins nicht der Möglichkeit Gottes. Denn sie empört sich nicht nur gegen alle menschenverachtenden Ideologien, sondern registriert die Grenze des eigenen Könnens. Die Handlungsgrenzen setzende Macht des Todes verweist unnachgiebig auf einen Gott, der den Tod zu töten vermag und Gerechtigkeit und Heil, von keiner Zeit mehr bedrohtes Glück schenkt. Kant mag zwar den Glauben auf eine Ethik verkürzt

haben. Aber dass moralisches Handeln, auch wenn es ausschließlich um seiner selbst willen zu geschehen hat, sich in die Hoffnung auf Gott eingewiesen findet, ist ein Gedanke, der nicht vergessen werden darf. Selbst wenn Habermas die neuzeitlichen Säkularisierungsprozesse für irreversibel hält, so erinnert er an die Gefahr, die ein Vergessen dieser Sehnsucht für die säkulare Vernunft bedeutet.“⁵⁴

So sehr Striets Überlegungen einerseits sehr grundsätzlich beizupflichten ist, so sehr stellen sich andererseits in Bezug auf die hierbei implizit vorgenommene Höherbewertung der Glaubensoption deutliche Rückfragen: Denn kann denn die Vernunft nicht aus gleichwertigen Gründen die Annahme einer erreichbaren Einheit von Güte und Glückseligkeit und damit jedwede Hoffnung verweigern? Muss nicht die Annahme der Absurdität menschlicher Existenz als ebenso redlich gelten dürfen? Anders gefragt: Wird in dieser Sicht das Nicht-Glauben-Können, die Sehnsucht nach dem rettenden Gott nicht zu kennen oder auch aus Vernunftgründen das Bedürfnis nach einem Sinn nicht beantworten zu wollen, überhaupt ernst genommen? Übersieht eine solche Deutung nicht vielmehr, dass ein explizit positiver Glaube vielen Menschen nicht zugänglich ist? Und wird so nicht das Phänomen religiösen Unmusikalischseins nicht allzu ausschließlich als Wahloption gesehen? – Grundsätzlich bleibt aber abschließend übereinstimmend mit Striet festzuhalten: Wenn christliche Theologie nicht darauf verzichten will und kann, ihre Sichtweisen von Mensch und Welt in die säkulare Gesellschaft einzutragen, tut sie gut daran, die ihr möglichen Übersetzungen und Impulse hierfür im öffentlichen Diskurs anzubieten, nicht zuletzt auch im Interesse einer kritischen Selbstreflexion.

Anmerkungen

¹ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt/M. 2001.

² Vgl. Jürgen Habermas/Josef Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Br. 2005.

³ Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag aus dem Jahr 2008.

⁴ Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, in: Habermas/Ratzinger, *Dialektik*, 15-37, hier: 17.

⁵ Die zentralen Entwicklungsschritte seiner Religions- und Säkularisierungstheorie finden sich nachgezeichnet bei: Thomas M. Schmidt, *Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft*, in: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 322-340.

⁶ Schon lange zuvor waren die Positionen Habermas', insbesondere seine Theorie des kommunikativen Handelns, theologisch diskutiert worden. Vgl. hierzu beispielsweise: Edmund Arens (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991; Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie* [1976], Frankfurt/M. ³2008.

⁷ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 12.

⁸ Jürgen Habermas, *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz im Diesseits*, in: Ders., *Texte und Kontexte* [1991], Frankfurt/M. ²1992, 131.

⁹ Vgl. Magnus Striet, *Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas*, in: Langthaler/Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben*, 259-282, hier: 259.

¹⁰ „Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung gemeinsam als einen komplementären Lernprozess begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen.“, Habermas, *Grundlagen*, 33.

¹¹ Jürgen Habermas, *Ein Bewusstsein von dem,*

was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hrsg. von Michael Reder/Josef Schmidt, Frankfurt/M. 2008, 30.

¹² Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 116.

¹³ Ebd.

¹⁴ Habermas, *Glauben und Wissen*, 13

¹⁵ Habermas, *Naturalismus*, 108.

¹⁶ Vgl. Habermas, *Naturalismus*, 109.

¹⁷ Die Staatsbürger versteht er so „als gleichberechtigte Teilnehmer an der gemeinsamen Praxis einer Meinungs- und Willensbildung, in der sie sich gegenseitig Gründe für ihre politischen Stellungnahmen schulden. Diese Reziprozität der staatsbürgerlichen Erwartungen zeichnet das liberale, über eine Verfassung integrierte ... Gemeinwesen aus.“ Habermas, *Naturalismus*, 142.

¹⁸ Ernst Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* [1967], Frankfurt/M. 1991, 112: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“

¹⁹ Habermas, *Naturalismus* 110.

²⁰ Vgl. Reinhold Esterbauer, *Der „Stachel eines religiösen Erbes“*. Jürgen Habermas Rede über die Sprache der Religion, in: Langthaler/Nagl-Docekal, 299-321, hier 300-302.

²¹ Vgl. Habermas, *Naturalismus*, 119-154, bes. 141-146.

²² Ebd. 151.

²³ Vgl. Habermas, *Naturalismus*, 142.

²⁴ „Historisch gesehen mussten religiöse Bürger lernen, zu ihrer säkularen Umgebung epistemische Einstellungen einzunehmen, die den aufgeklärten Bürgern *mühe*los zufallen. Diese sind ähnlichen kognitiven Dissonanzen gar nicht erst ausgesetzt. Aber auch ihnen bleibt eine kognitive Bürde nicht erspart, denn ein säkularistisches Bewusstsein ist für den kooperativen Umgang mit religiösen Bürgern nicht ausreichend.“, ebd. 144-5.

²⁵ Habermas, *Naturalismus*, 150.

²⁶ Habermas, *Naturalismus*, 118.

²⁷ Habermas, *Bewusstsein*, 5.
²⁸ Habermas, *Bewusstsein*, 5.
²⁹ Paolo Flores d'Arcais, Elf Thesen zu Habermas, in: *Die Zeit*, 22.11.2007, Nr. 48, hier zitiert nach: <http://images.zeit.de/text/2007/48/Habermas> (Druckversion, 1-5); Download vom 07.02.2008.
³⁰ Habermas, *Naturalismus*, 133.
³¹ Matthias Lutz-Bachmann, *Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion. Überlegungen zur Rolle der Religion in der politischen Demokratie im Anschluss an John Rawls und Jürgen Habermas*, in: *Philosophisches Jahrbuch 114/1* (2007), 3-21, hier: 7.
³² Vgl. ebd.
³³ Thomas M. Schmidt, *Diskurs*, in: *Langthaler/Nagl-Docekal*, 336.
³⁴ Vgl. ebd.
³⁵ Ebd., 337.
³⁶ Schmidt, *Diskurs* 338-9.
³⁷ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1954, 137-139.
³⁸ Schmidt, *Diskurs*, 338.
³⁹ Habermas, *Glauben*, 29.
⁴⁰ Habermas, *Naturalismus*, 149.
⁴¹ Habermas, *Bewusstsein*, 3.
⁴² Lutz-Bachmann, *Demokratie*, 16.
⁴³ Ebd. 16-17.
⁴⁴ „Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Achtung nicht geben. Deshalb muss das Gegenüber in Menschengestalt seinerseits frei sein, um die Zuwendung Gottes erwidern zu können. Trotz dieser Ebenbildlichkeit wird freilich auch dieser Andere noch als ein Geschöpf Gottes vorgestellt. Diese Geschöpflichkeit des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann ... Die ins Lebensrufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne bestimmen, dass er ihn zur Freiheit befähigt und verpflichtet.“; Habermas, *Glauben*, 28-29.
⁴⁵ Magnus Striet, *Denken der Differenz. Im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in: Peter Neuner/

Peter Lüning (Hrsg.), *Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner*, Münster 2007, 127-142, hier: 130.

⁴⁶ Hierauf ist in Bezug auf die Eschata vielfach verwiesen worden: Trost ist ohne Glauben zu haben, der Grund des Trostes hingegen lässt sich nicht übersetzen.

⁴⁷ Habermas, *Glauben*, 28.

⁴⁸ In der Friedenspreisrede formuliert er: „Er [Kant, AMV] hat die Willkürfreiheit zur Autonomie erweitert und damit das erste große Beispiel für eine zwar säkularisierende, aber zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten gegeben. Bei Kant findet die Autorität göttlicher Gebote in der unbedingten Geltung moralischer Pflichten ein unüberhörbares Echo. Mit seinem Begriff der Autonomie zerstört er zwar die traditionelle Vorstellung der Gotteskindschaft. Aber den banalen Folgen einer entleerenden Deflationierung kommt er durch eine kritische Anverwandlung des religiösen Gehaltes zuvor.“ Habermas, *Glaube*, 27. Vgl. ausführlich: Ders., *Naturalismus*, 216-257, bes. 225-232. Habermas betont, Kant wolle „nicht in erster Linie religiöse Inhalte begrifflich einholen, sondern den pragmatischen Sinn des religiösen Glaubensmodus als solchen in die Vernunft integrieren.“ Ebd. 230. Mit Kant sucht Habermas „nach einem vernünftigen Äquivalent für die Glaubenshaltung, den kognitiven Habitus des Gläubigen.“ Ebd. 229.

⁴⁹ Habermas, *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, in: *Langthaler/Nagl-Docekal* 366-414, hier: 378.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werke, Bd. V, 603 (Anm.); Vgl. Habermas, *Replik*, 378.

⁵¹ Striet, *Grenze* 281.

⁵² Striet, *Grenzen*, 282. Diesbezüglich formuliert er auch: „In ein philosophisches Wissen aufgehoben ist der geschichtlich überlieferte Glaube nur dann nicht, wenn eine die Grenze menschlicher Vernunft anerkennende Philosophie sich des Abschlussgedankens des Absoluten auch in der Form verweigert, dass sie die Möglichkeit des freien Gottes und die Möglichkeit der Begründung dessen, was ist, auf diesen Gott nicht

ausschließt. Anderenfalls wäre der Glaube in ein Wissen dessen, was ist, transformiert – und müsste sich zutrauen, Antwort zu geben auf die Frage *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?*, die dann schlicht lautete: Weil es ist. Hier ist allerdings Vorsicht geboten. Denn diese Frage entspringt nicht einer spekulativen Überheblichkeit der menschlichen Vernunft, sondern der existentiellen Bedürftigkeit des Menschen nach einem Sinnverstehen des ganzen und dem Verlangen nach Rettung.“ Ebd. 280.

⁵³ „Ungetröstet bleiben zu müssen ist der Preis derjenigen, die den Glauben an Gott als rettende Instanz zwar nicht mehr existentiell übersetzen können, an der Freiheitsbegabung des Menschen aber noch lange nicht rütteln.“ Striet, Verteidiger, 511-512.

⁵⁴ Striet, Verteidiger, 511-512.