

Diplomarbeit

**Das Faktum des Pluralismus in der  
postsäkularen Gesellschaft**

angestrebter akademischer Grad

**Magister der Philosophie (Mag.phil.)**

Wien, im Dezember 2009

Verfasser: Mag. Erich Strießnig  
Matrikelnummer: 0206980  
Studienkennzahl: A296  
Studienrichtung: Philosophie  
Betreuerin: Univ. Prof. Dr. Herta Nagl-Docekal

## Danksagung

Ganz im Sinne einer der Kernaussagen dieser Arbeit war auch ich beim Verfassen derselbigen kein *lone reasoner*, sondern jederzeit schon in ein Geflecht diskursiver, gesellschaftlicher Austauschhandlungen verwickelt, in deren Rahmen ich meine Meinungen, sowie das auf dem Weg Aufgelesene und Angelesene wiederholt der öffentlichen Überprüfung aussetzen musste und durfte. Mein Dank gilt allen, die die Geduld aufbrachten, mir zuzuhören, meine Standpunkte mit mir zu diskutieren und zugleich ihre eigenen preiszugeben. In ganz besonderem Maße jedoch stehe ich in der Schuld von Frau Prof. Herta Nagl-Docekal, die mir bei dieser Arbeit von Anfang an mit wertvollem Rat zur Seite stand und mich dazu motivierte, tiefer zu schürfen. Zu Dank verpflichtet bin ich aber auch meiner Freundin Julia, durch die mir umso deutlicher wurde, wie sehr man jedes Mal selbst zum Anderen wird, wenn man zum Anderen werden lässt.

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Eine Bestandsaufnahme als Einleitung</b>	<b>6</b>
1.1	<i>Fallout</i> aus dem globalen Grenzgebiet . . . . .	7
1.2	Die Vitalität des Religiösen . . . . .	9
1.3	Das zweifache 'Sinnpotential' der Religionen . . . . .	12
<b>2</b>	<b>Habermas und die Gretchenfrage</b>	<b>18</b>
2.1	Religion in der Theorie kommunikativen Handelns . . . . .	18
2.2	Religion aus der Perspektive nachmetaphysischen Denkens . . . . .	20
2.3	Glauben und Wissen <i>revisited</i> . . . . .	23
2.4	Auf dem Weg zur Vernunftreligion . . . . .	26
2.5	Die Bedeutung der Religion im System Habermas' . . . . .	31
<b>3</b>	<b>Religion in der postsäkularen Gesellschaft</b>	<b>36</b>
3.1	Die Entschärfung des Gewaltpotentials der Religionen . . . . .	37
3.2	Fallibilistisches Denken . . . . .	39
3.3	Modernisierung des religiösen Bewusstseins . . . . .	40
<b>4</b>	<b>Habermas vs. Rawls</b>	<b>44</b>
4.1	Der Schleier des Nichtwissens - ein Knebel? . . . . .	46
4.2	Einbeziehung des anderen . . . . .	51
4.3	Verrat an der Aufklärung? . . . . .	56
4.4	Der 'versteckte' Hegelianismus im Denken Habermas' . . . . .	58
4.5	Mit dem Faktum des Pluralismus <i>umgehen</i> . . . . .	61
<b>5</b>	<b>Resonanzen in der pluralistischen Gesellschaft</b>	<b>66</b>
5.1	Die Ohnmacht der menschlichen Vernunft . . . . .	66
5.2	Ein Dialog, in dem es nur Gewinner geben <i>sollte</i> . . . . .	68
5.3	Der postsäkulare Staat . . . . .	72
	Exkurs: Religion und Recht . . . . .	75
<b>6</b>	<b>Sprachphilosophische Einwände</b>	<b>82</b>
6.1	Wertstofftrennung . . . . .	82
6.2	Das Opake an der Religion . . . . .	91

6.3	Die ins Positive gewendete 'Exterritorialität' von Vernunft und Religion . . . . .	97
<b>7</b>	<b>Eine Würdigung zum Abschluss</b>	<b>100</b>
7.1	Die immanente Gegenaufklärung . . . . .	102
7.2	'Authentischer' Pluralismus . . . . .	108

Die Tatsache, dass man in einer Welt mit anderen Menschen lebt, die nicht bösen Willens sind, die genauso intelligent, genauso scharfsinnig sind wie man selbst, und dass man trotzdem tiefe Differenzen der spirituellen Option lebt, diese Tatsache selbst kann nicht ohne Wirkung bleiben.

---

CHARLES TAYLOR



# 1 Eine Bestandsaufnahme als Einleitung

Mit dem Aufbrechen der bipolaren Weltordnung, wie sie den Kalten Krieg charakterisierte, und der Zunahme der Mobilität infolge des Voranschreitens der ökonomischen Globalisierung sind interkulturelle Konflikte zwangsweise stärker in den Blickwinkel der Öffentlichkeit getreten. Die Zunahme des gesellschaftlichen Pluralismus ist kein vorübergehendes Phänomen unserer Tage, sondern ein „bleibendes Merkmal der emergierenden Weltgesellschaft.“<sup>1</sup> Das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser *und/oder* kultureller Herkunft<sup>2</sup> in den westlichen, sich im Kern als säkular verstehenden Gesellschaften, birgt beträchtliches Konfliktpotential, das es zu entschärfen gilt, soll das Heißwerden bisher kalter Konflikte vermieden werden. Modernen Verfassungsstaaten, deren Ziel es ist, einem möglichst großen Teil der in ihnen zusammengefassten Bevölkerungen die Identifikation mit der geltenden Rechtsordnung zu ermöglichen und somit den höchstmöglichen Grad an Inklusion zu erwirken, erwächst daraus das Problem, oftmals divergierenden, religiös-kulturell verankerten Werthaltungen weitest möglich gleichermaßen Repräsentation zu verschaffen. Damit sollen die nötigen Voraussetzungen für einen friedlichen religiösen, wie auch kulturellen Pluralismus geschaffen werden. Das Horrorszenario, welches es damit zu verhindern gilt, hat Huntington in das Bild eines *Clash of Civilizations* zu bannen versucht, welches das interkulturelle Vertrauen von vornherein verwirkt, indem es dieses infrage stellt. Im Gegensatz dazu will diese Arbeit untersuchen, welche alternativen Vorstellungen vom 'Lauf der Geschichte' sich zu diesem scheinbar unausweichlichen Schreckensszenario ebenfalls noch anboten, wenn erst einmal der heilsame Perspektivenwechsel von der unterstellten Böswilligkeit des weltanschaulich differenten Mitbürgers, der 'Dämonisierung des religiösen Anderen', wie Ulrich Beck dies beschreibt, zum Verständnis seines legitimen Anspruchs auf Mitsprache und Mitbestimmung erfolgt ist. Dass dazu von beiden Seiten der

---

<sup>1</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 322

<sup>2</sup>Diese Unterscheidung wird in der öffentlichen Debatte zumeist gar nicht oder nur unzureichend getroffen. Ob aber beispielsweise der Islam als kriegerische oder Frauen benachteiligende Religion in Erscheinung tritt, die Entstehung einer Demokratie *per se* verunmöglicht, oder nicht, das ist nicht unbedingt eine Frage des Koran, sondern seiner Auslegung in den jeweiligen Nationalkulturen, in die er sich 'eingebildet' hat.

zu überbrückenden Differenz auch ein Lernprozess erforderlich ist, verdeutlicht Beck folgendermaßen: „Inwieweit Wahrheit durch Frieden ersetzt werden kann, entscheidet über die Fortexistenz der Menschheit.“<sup>3</sup>

Die Leitlinie dieser Arbeit gibt der Habermas'sche Gedankengang rund um die 'Einbeziehung des anderen' vor. Dieser soll aber nicht nur in seinen Errungenschaften gefeiert werden, sondern auch aus der Perspektive anderer Theoretiker der Moderne und des liberalen, multikulturellen Verfassungsstaates kritisch beleuchtet werden. Im Zentrum dieses als 'transatlantisches Gespräch' rekonstruierten Entwicklungsweges der Habermas'schen Position soll dabei die Idee des 'politischen Liberalismus' von John Rawls, sowie zum Abschluss auch die Konzeption einer 'immanenten Gegenaufklärung' von Charles Taylor stehen, aber auch sprachphilosophische Einwände sollen Gehör finden. Kritik und Einwände stellen das Habermas'sche Projekt dabei oftmals nicht grundsätzlich infrage, sondern diskutieren mitunter auch einfach dessen Ergänzungsbedürftigkeit.

## 1.1 *Fallout* aus dem globalen Grenzgebiet<sup>4</sup>

Freilich, Indizien für das Zutreffen von Huntingtons These, dass die Welt nach dem Ende der Ost-West Auseinandersetzungen von Konflikten zwischen unterschiedlichen Kulturkreisen zuordenbaren Gruppen gekennzeichnet sein werde, lassen sich in der jüngeren Vergangenheit in Fülle auffinden. Schon das 20. Jahrhundert hat in millionenfacher Ausfertigung Menschen 'produziert', die nirgends mehr dazugehören. Infolge zu erwartender intensivierter Auswirkungen des globalen Klimawandels auf die Häufigkeit von Hungersnöten und Bürgerkriegen lässt sich auch für das 21. Jahrhundert kein Rückgang in dieser Bilanz prognostizieren. Eher noch wird die Zahl derer, denen der Schutz der Zugehörigkeit verwehrt bleibt, noch weiter zunehmen.

In seinem aufrüttelnden Bericht, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne* arbeitet Zygmunt Baumann (2005) heraus, dass in unserer globalisierten Gegenwart das Ergebnis von Modernisierungsprozessen in der zuneh-

---

<sup>3</sup>Beck (2008), S. 209

<sup>4</sup>Baumann (2005), S. 77



menden Exklusion von Menschen aus ihren ursprünglichen sozialen, nationalstaatlichen und kulturellen Zusammenhängen besteht. Wenn erst einmal die gesamte Welt von der ökonomischen Rationalität erfasst sei, die mit dem technischen Fortschritt Hand in Hand geht, existiere kein Ort mehr, der die wirtschaftliche 'Freisetzung' oder kulturelle 'Entwurzelung' von Menschen auffangen könne. Menschen, deren Fertigkeiten nicht länger gebraucht werden oder solche, die an traditionellen Formen des Lebens festhalten und sich solcherart dem Zwang zum 'Fortschritt' verweigern, Arbeitslose oder Asylsuchende, enden in der gesellschaftlichen Marginalisierung.

Nicht ganz zu Unrecht vergleicht Baumann diese „Akkumulation der 'Überflüssigen'“<sup>5</sup> mit dem Problem der „Produktion und Entsorgung von Abfall“<sup>6</sup>: Ebenso wie die Vorreiter der Industrialisierung noch nach Herzenslust verschmutzen durften, weil das Absorbationspotential des Planeten noch nicht nahe der Erschöpfung war, boten ihnen die als 'unterentwickelt' etikettierten, einzig der Kolonialisierung gewidmeten Gebiete der Erde die Möglichkeit, mit der „Produktion menschlichen Abfalls“<sup>7</sup> zurecht zu kommen. Beide Möglichkeiten stünden jedoch den Nachzügler\*innen der Modernisierung nicht mehr zur Verfügung, denn

„...jetzt ist der Globus voll. Daraus folgt unter anderem, dass typisch moderne Prozesse wie der Aufbau einer gesellschaftlichen Ordnung und der wirtschaftliche Fortschritt überall stattfinden und deshalb auch überall 'menschlicher Abfall' in stetig zunehmenden Mengen produziert wird- diesmal jedoch, ohne dass 'naheliegende' Müllhalden für Lagerung und potentiell Recycling zur Verfügung stehen.“<sup>8</sup>

Zuletzt manifestiere sich dann auf lokaler Ebene die Notwendigkeit, Lösungen für global produzierte Probleme zu finden. Dies allerdings, nach Baumanns Ansicht, ohne große Erfolgschancen.

Man könnte Huntington also Recht geben, denn die Zunahme an „Treib- und

---

<sup>5</sup>ebd., S. 54

<sup>6</sup>ebd., S. 61

<sup>7</sup>ebd., S. 56

<sup>8</sup>ebd., S. 98f.

Strandgut der planetaren Ströme menschlichen Abfalls“- sofern es den Weg bis an die „Wohlstandsgestade“<sup>9</sup> geschafft hat- sorgt auch für die Gefahr des Anstieges an Spannungen innerhalb der Einwanderungsgesellschaften. Der Vergleich mit der Völkerwanderung, der das Schicksal Westroms besiegelte und das Mittelalter hervorbrachte, drängt sich auf und Befürchtungen werden laut, dass sich solche Spannungen nicht anders als durch Gewalttätigkeit Ausdruck verleihen könnten. Kaum ein Einzelereignis hat sich in ähnlicher Weise in das kollektive Gedächtnis der westlichen Welt eingebrannt wie die Attentate des 11. September 2001, als der Hass auf alles Westliche Mohammed Ata und seine religiös fanatisierten Gefolgsleute zu ihrer Schreckenstat anstiftete. Hier trat die besagte Spannung zwischen 'Gewinnern' und 'Verlierern' der Modernisierung in kaum mehr zu überbietender Gewalt und Deutlichkeit zutage. Zugleich entlud sich aber auch die Spannung zwischen den modernen, sich als säkular verstehenden Gesellschaften und dem, was diese oftmals nur noch als Überbleibsel einer vormodernen Welt betrachten. Aber ist damit bereits ein neues Zeitalter von Religionskriegen eingeleitet?

## 1.2 Die Vitalität des Religiösen

Auch für Jürgen Habermas „ist die Versuchung groß, mit den John Waynes unter uns Intellektuellen um den schnellsten Schuss aus der Hüfte zu wetteifern.“<sup>10</sup> Anstatt das 'Faktum des Pluralismus', wie es Rawls ausgedrückt hat<sup>11</sup>, jedoch zu 'perhorreszieren', es zur Bedrohung für die Integrität unserer westlichen Wohlstandsfestungen zu erklären und damit einen Katastrophismus zu nähren, der wiederum irrationale Angstreaktionen als Antwort hervorrufen könnte, geht es Habermas um ein tieferes Verständnis der von ihm konstatierten erneuten „Vitalität des Religiösen“<sup>12</sup>. Diese trete nicht nur in (1) der „fundamentalistischen Zuspitzung“ des Religiösen zutage, die be-

---

<sup>9</sup>ebd., S. 84

<sup>10</sup>Habermas (2007a), S. 9

<sup>11</sup>siehe Rawls (1997b), S. 131: „... a basic feature of democracy is the fact of reasonable pluralism- the fact that a plurality of conflicting reasonable comprehensive doctrines [...] is the normal result of its culture of free institutions.“

<sup>12</sup>siehe z.B. Habermas (2007b)

merkwürdigerweise auf beiden Seiten der unilateral ausgerufenen Differenz von *good and evil* zu beobachten sei. Der modernitätsfeindliche Rückzug auf glaubensgeschichtlich traditionellere Positionen, welche sich auf die Autorität von als unfehlbar angenommenen Urschriften und nicht hinterfragbaren Letztbegründungen stützen, paart sich häufig auch mit (2) der Ausbeutung religiöser Gewaltpotentiale zu politischen Zwecken, sowie (3) der intensivierten Missionstätigkeit der großen Weltreligionen. Wenngleich der empirische Befund eines Rückgangs der Gläubigenzahlen in den Kirchen der aufgeklärten Teile Europas nicht von der Hand zu weisen sei, ließe sich dieser längst nicht auf den Rest der Welt verallgemeinern, sodass Europa- im Lichte einer globalen „resurgence of religion“- fast schon als der eigentliche Sonderweg erscheine.

Angesichts einer solchen 'Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen', in Form einer Verschränktheit zwischen Modernisierung und dem eigentlich als ihr widersprechend wahrgenommenen Wiederaufleben der Religionen, zeigt sich Habermas wenig überrascht über die an den Attentätern des 11. September auffallende „Ungleichzeitigkeit der Motive und der Mittel“. Denn „trotz seiner religiösen Sprache ist der Fundamentalismus ein ausschließlich modernes Phänomen.“<sup>13</sup> Über den Prozess der Modernisierung in den Heimatgesellschaften der Attentäter meint Habermas:

Was unter glücklichen Umständen bei uns [in den westlichen Gesellschaften, ES] immerhin als ein Prozess schöpferischer Zerstörung erfahren werden konnte, stellt dort keine erfahrbare Kompensation für den Schmerz des Zerfalls traditionaler Lebensformen in Aussicht. [...] Entscheidend ist der durch Gefühle der Erniedrigung blockierte Geisteswandel, der sich politisch in der Trennung von Religion und Staat ausdrückt.<sup>14</sup>

Einmal mehr verweist er dabei auf eine falsch verstandene, 'halbierte' Modernisierung, die Gesellschaften einseitige Transformationsprozesse aufzwingt.

---

<sup>13</sup>Habermas (2001), S. 10

<sup>14</sup>ebd., S. 10

Anstatt zugleich die Zunahme individueller Autonomie und gegenseitiger Solidarität zu fördern, liege der Schwerpunkt dieser 'Modernisierung' auf der Umsetzung technischer Möglichkeiten der Naturbeherrschung. Die intensivier- te Nutzung wissenschaftlicher Erkenntnisse zur Modernisierung von Produk- tionsprozessen erfährt eine Überbetonung gegenüber der „Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins“ und verspricht die baldige Besserung der ökonomi- schen Verhältnisse. Diese ist jedoch kein ausreichender Trost für den „Schmerz des Zerfalls traditionaler Lebensformen“.

In Übereinstimmung mit Baumann hebt auch Habermas hervor, wie im Zuge des „beschleunigten und radikal entwurzelnden Modernisierungsprozesses“ je- ne Menschen und gesellschaftlichen Gruppen an den Rand gedrängt werden, für die der vormoderne Bezug zu religiösen Glaubenslehren- der gesellschaftli- chen Modernisierungstendenz zum Trotz- weiterhin identitätsstiftend bleibt. Daran, dass es derer auch in den modernen, westlichen Gesellschaften wei- terhin viele gibt, ändere auch die „Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funk- tionssysteme“<sup>15</sup> wenig, welche die Rolle des Gemeindemitglieds von der des Gesellschaftsbürgers scheidet und die Religion zugleich ins Private zurückge- drängt habe.

Daraus hat sich für die Religionsgemeinschaften zwar der Verlust ihrer weltli- chen Machtansprüche ergeben, gleichzeitig wird ihnen dadurch aber die Kon- zentration auf 'Nischentätigkeiten' ermöglicht, in denen sie nun ihre Kernkom- petenzen entfalten können. Durch ihre Bedeutung in der Seelsorge oder für das Bildungswesen haben sich die Kirchen in vielen Staaten Europas beträcht- liche Mitsprachemöglichkeiten bei gesellschaftspolitisch relevanten Themen bewahrt. Zwar können sie- angesichts „der Säkularisierung des Wissens, der Neutralisierung der Staatsgewalt und der verallgemeinerten Religionsfreiheit“- nicht länger beanspruchen, „eine Lebensform im Ganzen zu strukturieren“<sup>16</sup>, nach wie vor käme den Religionen aber selbst in weitgehend säkularen Ge- sellschaften eine Bedeutung bei der Entstehung individueller, wie auch von Gruppenidentitäten zu, deren Nichtanerkennung tief empfundene Gefühle der Erniedrigung aufseiten derer nach sich zieht, die sich von den Folgen der Mo-

---

<sup>15</sup>Habermas (2005a), S. 34

<sup>16</sup>ebd.

dernisierung bedroht fühlen.

Solche 'Modernisierungsverlierer' können- ebenso wie Individuen als Angehörige einer religiösen Minderheit inmitten einer säkularen Mehrheitskultur- auch ganze Völker innerhalb der Staatengemeinschaft sein. Ob Multikulturalismus oder „Kampf gegen das eurozentristische Erbe des Kolonialismus“, stets handle es sich um Emanzipationsbewegungen, die sich „gegen Unterdrückung, Marginalisierung, Missachtung zur Wehr setzen und dabei um die Anerkennung kollektiver Identitäten kämpfen.“<sup>17</sup> Was sich im Terrorismus Ausdruck verleihe, ist das Fehlen einer gemeinsamen Sprache, die den Dialog zwischen den Kulturen (hier sind auch säkulare Kulturen gemeint) über eben jenen 'Doppelcharakter der Modernisierung' ermöglicht und zugleich ein Bewusstsein schafft von der im Modernisierungsprozess noch ausstehenden „Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins“<sup>18</sup>.

### 1.3 Das zweifache 'Sinnpotential' der Religionen

Aus zwei Gründen, die Habermas zumeist nicht getrennt wiedergibt, läge ein solcher interkultureller/interreligiöser Dialog auch im Interesse des Westens. Der erste besteht in der Verringerung des Konfliktpotentials oder zumindest einer Vorbereitung auf Konflikte, wie sie sich für Gesellschaften auf dem Weg der Pluralisierung noch ergeben könnten. Er meint damit „die reaktionäre

---

<sup>17</sup>Habermas (1993), S. 158. Als verwandtes, wenngleich auch nicht zu verwechselndes Phänomen führt Habermas an dieser Stelle den Feminismus an. Dabei bleibt fraglich, inwiefern diesem, wie von Habermas unterstellt, „die Anerkennung kollektiver Identitäten“ vorschwebt. Feministische Bewegungen streben gerade nicht nach der Anerkennung von etwas kollektiv Weiblichem. Ein Festhalten an traditionellen Identitäten bedeutet letzten Endes die Fortsetzung traditioneller blau/rosa-Unterscheidungen, entlang derer Diskriminierung möglich wird. Wie Anthony Appiahs Kommentar zur englischsprachigen Ausgabe von Charles Taylor's *Politics of Recognition* zu entnehmen ist, gilt Ähnliches für die Homosexuellen-, wie auch die späte Bürgerrechtsbewegung: Slogans wie „Black is beautiful“ dienten zwar anfangs der Stärkung des schwarzen Selbstbewusstseins, die Vorstellung von etwas 'kollektiv Schwarzem' wird mittlerweile allerdings abgelehnt. „If I had to choose between the world of the closet and the world of gay liberation, or between the world of *Uncle Tom's Cabin* and Black Power, I would, of course, choose in each case the latter. But I would like not to have to choose. I would like other options.“ Appiah in Taylor (1992), S. 163

<sup>18</sup>Habermas (2005a), S. 33

Sehnsucht nach einer fundamentalistischen Gegenmoderne<sup>19</sup>. Habermas erkennt die identitätsstiftende Funktion von Religionen: sie sprechen Menschen an! Aber als 'Quellen der Inspiration' können sie sowohl für ein friedlicheres Miteinander eintreten, als auch zum Fanatismus anleiten, wenn ihre Botschaften in die falschen Hände geraten und instrumentalisiert werden. Unter Berücksichtigung der ersten Option denkt Habermas den Weltreligionen daher eine Vermittlerrolle in interkulturellen Konflikten zu und merkt an: „Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muss sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen.“<sup>20</sup> Die säkulare Trennung von Kirche und Staat, wie sie in Europa seit dem westfälischen Frieden weitestgehend üblich ist, habe „die konfessionellen Bürgerkriege der Neuzeit auf politischem Wege beendet“<sup>21</sup>. Die zugrunde liegenden Konflikte wurden dadurch aber nicht ein für allemal beigelegt. Vielmehr sei durch die Exklusion religiös motivierter Argumentationen aus dem Spektrum der im säkularen Verfassungsstaat offiziell vertretbaren Meinungen die 'Verdrängung' der Konflikte erreicht worden. Wie in Kapitel 5.3 unter Verweis auf Überlegungen Maeve Cookes noch ausgeführt werden soll, wird damit unter Umständen einem Teil der Bürger ein Zwang zur Bewusstseinspaltung auferlegt, der so nicht hinzunehmen sei.<sup>22</sup>

Die Verringerung des gesellschaftlichen Konfliktpotentials ist aber nur ein Grund, aus dem Habermas den Religionen 'Sinnpotential' zuspricht und für die Überarbeitung des Gesprächsverhältnisses zwischen jenen gesellschaftlichen Gruppierungen plädiert, die das Faktum des Pluralismus konstituieren. Entgegen früheren Stellungnahmen, in denen er hegelianisch von einer „Religion, die in der modernen Welt einer dialektischen Aufhebung zusteuert“<sup>23</sup>, ausgegangen war, deren Autorität allein „die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral“<sup>24</sup> ersetzen könne, findet Habermas nun auch Gründe, die Religion in ihrer Selbständigkeit zu bewahren. Vor

---

<sup>19</sup>Habermas (2005b), S. 262

<sup>20</sup>Habermas (2001), S. 11

<sup>21</sup>Habermas (1999), S. 87

<sup>22</sup>siehe auch Taylor, Charles, *Multiculturalism and 'The politics of recognition'*, (1992)

<sup>23</sup>Habermas (2007a), S. 393

<sup>24</sup>Habermas (1981), S.140

dem Hintergrund der Gefahr einer „entgleisenden Modernisierung“<sup>25</sup>, deren Vernunftgebrauch sich auf die Mittel instrumenteller Vernunft zuspitzt und das Überhandnehmen ökonomischer Imperative als letzte verbleibende Handlungsanleitung im sozialen Umgang befördert, spricht Habermas nun vom eigentlichen 'Sinnpotential' der Religionen: Mithilfe der „wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung“<sup>26</sup>, die Religionen bereithielten, soll nicht weniger als die „Regeneration des normativen Bewusstseins“ gelingen.

Wie Habermas in einem Gespräch mit dem damaligen Kardinal Ratzinger<sup>27</sup> betont, sei der demokratische Verfassungsstaat unter gewöhnlichen Bedingungen nicht auf eine in der Religion wurzelnde Sittlichkeit angewiesen, die allfällige nicht durchrechtete 'Lücken' im demokratischen Rechtsstaat auffüllt. „Der politische Liberalismus versteht sich als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates.“<sup>28</sup> Er hat seine Grundlagen in der von Habermas größtenteils als areligiös verstandenen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts und daher gäbe es „im Verfassungsstaat kein Herrschaftssubjekt, das von einer vorrechtlichen Substanz zehrte.“ Vielmehr greift hier die Annahme der allgemeinen Zugänglichkeit der rationalen Grundsätze des Verfassungsstaates, die sich als Produkt des sich ebenfalls rational vollziehenden, demokratischen Prozesses ergeben, ohne dass es dabei des Rückgriffs auf 'vorpolitische Quellen' bedürfte.

Habermas räumt aber ein, dass sich „externe Gründe“<sup>29</sup> ergeben könnten, wie zum Beispiel im Falle einer „entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft im ganzen“, wo es sich sehr wohl anders verhalten könnte. Zwar gilt mit Hinblick auf seine Legitimation auch in diesem Fall weiter die prinzipielle Unabhängigkeit des säkularen Staates gegenüber religiösen Argumentationen: die Notwendigkeit der Einhaltung der Gesetze durch deren Adressaten ließe

---

<sup>25</sup>Habermas (2005a), S. 33. An anderer Stelle spricht er auch von „den Risiken einer andernorts entgleisenden Säkularisierung“, Habermas (2001), S. 12

<sup>26</sup>Habermas (2007a), S. 22

<sup>27</sup>Habermas (2005a)

<sup>28</sup>ebd., S. 18

<sup>29</sup>ebd., S. 26

sich vonseiten des Rechtsstaates rational argumentieren. Dem liberalen Staat, der auch negative Rechte verbrieft, komme es aber nicht zu, gegenüber den Bürgern- als Autoren jener Gesetze- Forderungen zu stellen. In ihrer Funktion als Mitgesetzgeber ließen sich Selbstlosigkeit, Opferbereitschaft, Mitmenschlichkeit und Solidarität- egal ob gegenüber Mitbürgern gleicher Nationalität oder Religionszugehörigkeit, oder solchen anderer Herkunft gegenüber- von ihnen nur auf freiwilliger Basis *erwarten*. Es erscheine daher fragwürdig, „ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird.“<sup>30</sup> Das Entgleisen der Modernisierung, womit das Eindringen systemischer Elemente in die Lebenswelt gemeint ist, welches sich in der Ausdehnung des durch die nicht-demokratisierbare Organisationsform 'Markt' strukturierten Gebietes widerspiegelt, „könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist.“<sup>31</sup>

Habermas geht dabei davon aus, dass gewisse 'wirtschaftliche Imperative', wie er dies nennt, „einen am je eigenen Erfolg orientierten Umgang der handelnden Subjekte miteinander prämiieren“<sup>32</sup> und dadurch innerhalb radikal durchsäkularisierter Gesellschaften für das kontinuierliche Anwachsen eines Solidaritätsdefizits sorgen, das in weiterer Folge die Einheit der befallenen Gesellschaft als Solidargemeinschaft bedroht. Verlässt man die Ebene einzelstaatlicher Gesellschaften, um demselben Muster im globalen Kontext nachzuspüren, stoße man auf eine „politisch unbeherrschte Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft“<sup>33</sup>, die bislang nicht durch supranationale politische Verfahren gezügelt werden konnte, so der besorgniserregende Befund Habermas'. Auch hier lassen sich Anzeichen des „entleerenden Naturalismus“<sup>34</sup> finden, der sich infolge der „entgleisenden Säkularisierung“<sup>35</sup> ausbreitet. Erst aus dieser prekären Situation heraus, als „Reaktion auf die sich ent-

---

<sup>30</sup>ebd., S. 28

<sup>31</sup>ebd., S. 26

<sup>32</sup>Habermas (2004), S. 157

<sup>33</sup>Habermas (2005a), S. 26

<sup>34</sup>Habermas (2001), S. 20

<sup>35</sup>ebd., S. 12



leerende westliche Modernisierung“<sup>36</sup>, empfiehlt Habermas einer selbst zur „ethischen Enthaltbarkeit“ verpflichteten Philosophie, „die sich ihrer Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung innerhalb des differenzierten Gehäuses der modernen Gesellschaft bewusst ist“<sup>37</sup>, Lernbereitschaft gegenüber religiösen Überlieferungen. Mit ihren immer noch vorhandenen moralischen Ressourcen seien sie der Vernunft als Stützen bei der öffentlichen Behandlung der drängenden Probleme unserer Zeit zur Seite gestellt, weil andernfalls über eine immer breiter werdende Palette von Themen nur noch ideologisch oder den Erwartungen des Marktes gemäß entschieden werden kann.<sup>38</sup> In Ermangelung alternativer Bewertungskriterien übernimmt zuletzt der Preis die moralische Regulierung der Öffentlichkeit. Die Frage nach dem ‚guten Leben‘ ist dann aber keine ethische Frage mehr, sondern nur noch eine der Produktionssteigerung.

Während jedoch die „nachmetaphysisch ernüchterte Philosophie“<sup>39</sup> keine ‚weltbildende Macht‘ mehr sein könne und sich beim Beantworten der Fragen, die ein atrophisiertes Normenbewusstsein aufwirft, zurücknehmen müsse, sei in den Überlieferungen der „Weltreligionen aus der Achsenzeit“<sup>40</sup> - vermittelt eines seit Jahrtausenden andauernden Erfahrungsprozesses- ein Verständnis und ein Sensorium für das Deformierte an bestimmten antisozialen Lebensweisen herangewachsen, wie sie in der ‚entgleisenden Modernisierung‘ zutage treten. Was religiöse Überlieferungen bereitstellen, seien ‚Umgangsformen‘, die eine Behandlung gesellschaftlicher Pathologien ermöglichen. Ein solches

---

<sup>36</sup>Habermas (2007a), S. 334

<sup>37</sup>Habermas (2005a), S. 30f.

<sup>38</sup>Unter diesem Gesichtspunkt muss man auch die allzeit aktuellen ‚Sozialschmarotzer-‘ und ‚Neid-Debatten‘ betrachten.

<sup>39</sup>Habermas (2005b), S. 248

<sup>40</sup>Habermas (2008), S. 101. An dieser Stelle spricht Habermas auch darüber, wieso er sich genau genommen eigentlich nur an diese Religionen wendet. Die ‚Achsenzeit‘ meint die von Jaspers ausgewiesene Zeit um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends, als sich in unterschiedlichen Kulturen der Welt eine ‚Weltbildrevolution‘ in der Weise zutrug, dass erstmals von Menschen ein Ort außerhalb der Welt erdacht wurde, dem die gesamte Schöpfung gegenübersteht. Hier lägen auch die gemeinsamen Wurzeln der abendländischen Philosophie und der Monotheismen. Nur in den Religionen, die auf diese Zeit zurückgehen sei „realistischerweise noch ein Überrest von Widerstand gegen die Moderne“ zu erwarten, die es ja zu vervollständigen gilt. In allem Nachgeborenen stecke längst deren Affirmation. Ebd., S. 102

in den religiösen Traditionen nach wie vor vorhandenes, den aufgeklärten Traditionen aber oftmals abhanden gekommenes Verständnis (z.B. für den Vorrang der Mitmenschlichkeit gegenüber dem Nutzenkalkül), könne nach Ansicht des- nach wie vor- Philosophen Habermas auch einer säkularen Gesellschaft Hilfestellungen leisten, wenn deren Zusammenhalt durch den Verlust des normativen Bewusstseins und der Solidarität unter den nur noch selbstinteressierten Bürgern bedroht ist. Religionsphilosophie habe deshalb auch den „konstruktiven Sinn [...], die Vernunft auf religiöse Quellen hinzuweisen, aus denen wiederum die Philosophie selbst eine Anregung entnehmen und insofern etwas lernen kann.“<sup>41</sup> Nachdem er sie einer Vielzahl ihrer einstigen Ämter enthoben hat, spricht Habermas der nachmetaphysischen Philosophie zuletzt also doch noch die Aufgabe zu, eine „rettende Übersetzung“<sup>42</sup> vorzunehmen.

Was damit im Einzelnen gemeint ist, soll im Weiteren noch geklärt werden; ebenso wie die Frage, ob den religiösen Überlieferungen damit nicht zuviel an „weltaufschließender und identitätsbildender Kraft“<sup>43</sup> zugemutet wird- immerhin sollen sie die sich zunehmend 'entleerende' Moderne 'retten'! Aber auch der Frage, ob ein solches Verfahren der „säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale“<sup>44</sup> auch tatsächlich durchführbar ist, wird nachgegangen werden müssen.<sup>45</sup> Zuerst soll nun aber der Werdegang des Themas 'Religion' im Werk Habermas nachgezeichnet werden.

---

<sup>41</sup>Habermas (2005b), S. 222

<sup>42</sup>Habermas (2005a), S. 32

<sup>43</sup>Habermas (1991), S. 131

<sup>44</sup>Habermas (2005a), S. 32

<sup>45</sup>Auf die Frage der grundsätzlichen 'Übersetzbarkeit' religiöser Lehren in 'propositionale Gehalte' geht, wie in Kapitel 6 noch genauer ausgeführt wird, Julius Schneider ein. Er kritisiert an den Ausführungen Habermas' zum Thema Religion besonders deren Bildhaftigkeit. Weitgehend negiert wird die Möglichkeit einer philosophischen Aneignung religiöser Sinnpotentiale von Wilhelm Lütterfelds. Siehe Lütterfelds in Habermas (2007a), S. 120-154

## 2 Habermas und die Gretchenfrage

In seinem Ansuchen um Hilfeleistung drückt sich vor allem Habermas' verändertes Verständnis der Rolle von Religion in modernen, säkularen Gesellschaften aus. Der Versuch einer Rekonstruktion dieses 'Gesinnungswandels'<sup>1</sup> soll, um die Stärke des Ausschlages des Pendels in die Gegenrichtung im Spätwerk zu verdeutlichen, mit einer der radikalsten Äußerungen Habermas' zum Thema Religion aus dem Jahre 1971 beginnen: „Das nachmetaphysische Denken bestreitet keine bestimmten theologischen Behauptungen, es behauptet vielmehr deren Sinnlosigkeit.“<sup>2</sup>

### 2.1 Religion in der Theorie kommunikativen Handelns

Religionskritischen Aussagen wie dieser stehen zwar schon damals Aussagen gegenüber, die von der Bedeutung religiöser Potentiale für die Stärkung und Aufrechterhaltung des Humanen in modernen, säkularisierten Gesellschaften ausgehen, wie zum Beispiel die, wonach „unter den modernen Gesellschaften [...] nur diejenigen, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferungen in die Bezirke der Profanität einbringen können, auch die Substanz des Humanen retten können.“<sup>3</sup> In seinem Hauptwerk von 1981, der *Theorie des kommunikativen Handelns*, vertritt er aber weiter eine starke Säkularisierungsthese, deren Standpunkt gegenüber der Religion als 'Beerbung' beschrieben werden könnte: nach und nach, so die Annahme, würden ihre „sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen.“<sup>4</sup> Religiosität wird verstanden als Mechanismus der Sozialintegration mit darin 'eingekapseltem', hohem kommunikativem Ratio-

---

<sup>1</sup>Edmund Arens (1989) stellt fest, dass Habermas' diesbezügliche Positionen zwar immer wieder Niederschlag in essayistischen Beiträgen finden, „ohne dass aus diesen Gelegenheitsarbeiten allerdings zu weit reichende systematische Schlüsse gezogen werden dürfen.“ (Arens (1989), S. 13) Angesichts einer Häufung solcher essayistischer Beiträge in jüngerer Vergangenheit muss diese Vermutung aber wohl neu beleuchtet werden.

<sup>2</sup>Habermas (1971), S. 29

<sup>3</sup>Habermas (1978), S. 142

<sup>4</sup>Habermas (1981), Bd. 2, S. 118

nalitätspotential, das es zu 'entbinden' gilt; Säkularisierung als „Versprachlichung des Sakralen“, in deren Verlauf Religion als ursprünglicher Ort der Motivation menschlichen Handelns an Bedeutung einbüßt und kontinuierlich an den diskursiven Prozess der Intersubjektivität herstellenden öffentlichen Vernunftgebrauchs abgibt. Nach seiner Theorie der gesellschaftlichen Evolution, die in Anlehnung an Max Weber von einem Prozess der fortschreitenden Rationalisierung ausgeht, wären religiöse Weltbilder als überholt zu betrachten. Die moralisch-praktische Dimension der Religionen würde sich in der Moderne in die säkularen Funktionssysteme von Recht und Moral ausdifferenziert haben, „wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird.“<sup>5</sup> Anstelle der vielen partikularen Glaubenssysteme und ihrer Handlungsanweisungen würde eine universelle Moral treten, deren Aufrechterhaltung und Anpassung an veränderte gesellschaftliche Grundgesamtheiten fortan vom kommunikativen Handeln einer diskursiven Öffentlichkeit sichergestellt werde; was nichts anderes bedeutet, als die „Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses“ vor dem Hintergrund der Annahme einer tatsächlich restlosen 'Versprachlichbarkeit' des Sakralen.

In Bezug auf die Einbeziehung religiöser Gruppierungen in den Diskurs der Moderne hieße dies: Da aber die Voraussetzung für einen offenen Diskurs über- nunmehr nicht mehr in Stein gemeißelte, sondern jederzeit kritisierbare Geltungsansprüche- unvoreingenommene, rational argumentierende Bürger sind, können religiöse Meinungen im Prozess der Öffentlichkeit nur noch die Rolle eines marktverzerrenden Protektionismus einnehmen, der das Auffinden eines Gleichgewichts in Form eines öffentlichen Konsens behindert. Aus dieser liberalen Perspektive, die gläubigen Menschen ganz nebenbei auch noch ziemlich kollektiv eine unkritische Übernahme ihrer Glaubensgrundlagen, sowie die grundsätzliche Haltlosigkeit derselben unterstellt, erscheint die Religion nur noch als ein zu überkommendes Moment, ein Entwicklungshindernis auf dem Weg zur wahrhaft demokratischen Gesellschaft. Ihre Auflösung erscheint unvermeidbar.

---

<sup>5</sup>ebd., S. 118

## 2.2 Religion aus der Perspektive nachmetaphysischen Denkens

An diesem grundsätzlichen Verständnis von Religion ändert sich zwar auch in Habermas' Schriften über *Nachmetaphysisches Denken*<sup>6</sup> nichts, wo der Anspruch aufrechterhalten bleibt, dass Religionen ihre integrative „Weltbildfunktion“<sup>7</sup> nicht wiedergewinnen können. Und noch anlässlich Habermas' 60. Geburtstag formuliert Edmund Arens: „Von allen Vertretern der Frankfurter Schule scheint er derjenige zu sein, der der Theologie am fernsten steht.“<sup>8</sup> Bis zu einem gewissen Grad kommt es hier aber zu einer Teilrehabilitierung der Religion:

Die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion ist, von außen betrachtet, nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag. Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis.<sup>9</sup>

Ausdrücklich spricht Habermas an dieser Stelle sogar schon davon, dass es sich hierbei nicht um eine „Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem“ handle, sondern betont die „merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Ausseralltäglichen eingebüßt hat“. Was Habermas hier mit dem „Ausseralltäglichen im Alltag“ zu meinen scheint, ist das nicht durch Menschen Kontrollierbare in der Natur oder in der Gesellschaft, welches, um es in den Griff zu bekommen, nichtsdestotrotz einer Sinnzuschreibung bedarf. Diese kann im Anschluss an die Überwindung der Metaphysik, wie sie in der Substitution der klassischen, ontologisch verfahrenen Philosophie durch eine moderne Verfahrensrationalität geschieht, nicht länger von der Philosophie bewerkstelligt werden.

Nach Ansicht Rudolf Langthalers stellt *Nachmetaphysisches Denken* den „über Schulgrenzen hinweg, zu den wichtigsten Antrieben des Philosophie-

---

<sup>6</sup>Habermas (1988)

<sup>7</sup>ebd., S.60

<sup>8</sup>Arens (1989), S. 10

<sup>9</sup>Habermas (1988), S.60

rens im 20. Jahrhundert“ zählenden Versuch dar, „eine abstrakt verhimmelte Vernunft ihren Kontexten zurückzugeben und in den ihr eigentümlichen Operationsbereichen zu situieren.“<sup>10</sup> Die Philosophie zahlt dafür aber einen Preis: Im Umgang mit den 'Deformationen der Lebenswelt' diene sie nunmehr lediglich noch als kritische Instanz der Begutachtung allfälliger Wahrheitsansprüche, „denn im Besitz einer affirmativen Theorie des richtigen Lebens ist sie nicht mehr.“<sup>11</sup> Die Rolle, die Habermas der Philosophie noch beimisst, ist die einer 'Interpretin'. Sie müsse sowohl zur Religion, als auch zur Metaphysik in Distanz treten und übernehme zuletzt zwischen den verschiedenen Geltungsansprüchen nur noch eine „Moderatorenrolle“<sup>12</sup>.

Trotz dieser 'nachmetaphysischen' Einsicht ist Philosophie aber nicht gezwungen in Zynismus und Indifferentismus aufzugehen: In Form einer diskursiven Vernunft, die den dominanten Vernunftanspruch der alten Metaphysik 'prozeduralisiert' und damit einer nachmetaphysischen Welt zugänglich macht, könne sie weiterhin zu einer Rechtfertigung moralischer Urteile gelangen. Denn durch das Einverständnis, zu dem sich sprachbegabte Individuen grundsätzlich in einem Diskurs durchringen können- so die Grundüberzeugung der Theorie kommunikativen Handelns-, seien moralische Urteile auch im nachmetaphysischen Zeitalter intersubjektiv vermittelbar und somit erklärbar.

Wie Habermas' Schüler, Thomas Schmidt, ausführt, kann „nachmetaphysisches Denken [...] den kognitiven Geltungssinn der Moral explizieren“.<sup>13</sup> Die Beschränkung, die Philosophie im nachmetaphysischen Denken auf sich nehmen muss, kommt erst auf der darunter liegenden Ebene zum Tragen und bedeutet: „...die unbedingte Bindungskraft, welche die moralische Einsicht zwingend in Handlungsmotivationen überführt, kann die postkonventionelle kognitive Moral nicht erzeugen. [...] die Frage, warum wir überhaupt moralisch sein sollen, kann sie nicht beantworten.“<sup>14</sup> Im „Streit um die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“<sup>15</sup> wird der Religion hier also

---

<sup>10</sup>Langthaler (1997), S. 15f.

<sup>11</sup>Habermas (1988), S. 59

<sup>12</sup>Habermas (2007a), S. 386f.

<sup>13</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 329

<sup>14</sup>ebd., S. 329

<sup>15</sup>Langthaler (1997), S. 17

die Rolle zugeschrieben, für die der säkularen Moral „fehlende motivationale Schubkraft“<sup>16</sup> zu sorgen.

Habermas revidiert somit das Urteil aus seinem großen Systementwurf, wonach die von ihm beschworene kommunikative Vernunft völlig unabhängig ist von 'inspirativen Quellen' und allein aus dem diskursiven Gebrauch der Alltagssprache imstande sein soll, „Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“<sup>17</sup> zu bringen. Sein einstiges Vertrauen gegenüber einer „linearen Logik sozialer Evolution“ weicht einer „skeptisch-agnostischen“ Position<sup>18</sup>, was auch seinen Niederschlag in der erneuten Verstärkung, der bereits zuvor aufgestellten Behauptung findet, dass Teile der religiösen Lehren ihrer großen Bedeutung für die gesellschaftliche Integrität wegen 'angeeignet' werden sollten. Mit dem Hinweis auf die grundsätzliche Unverständlichkeit von Begriffen wie „Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation“ ohne den Rückgriff auf „die Substanz heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft“<sup>19</sup> versucht Habermas, diese Behauptung zumindest für den europäischen Kontext zu erhärten. Dies tut er aber nunmehr unter Verzicht auf die kassandrische Formel von der 'Auflösung der Religionen' und hebt deshalb nicht nur die Bedeutung vergangener 'Aneignungen' aus dem Bereich des Sakralen für das neuzeitliche Rechts- und Demokratieverständnis hervor, sondern betont vor allem, dass weitere ungeborgene Schätze eine Fortsetzung von Übersetzungsbemühungen aus dem Bereich des Religiösen angezeigt erscheinen ließen. Erneut denkt er an „unaufgebbare semantische Gehalte“, derer sich die säkulare Gesellschaft nicht berauben dürfe, „sofern nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll.“ Durch „philosophische Transformation“ müsse sich jede Generation diese Gehalte aufs Neue erschließen, denn sie stammten, wie Habermas festzustellen nicht müde wird, nicht aus Athen, sondern aus Jerusalem; entzögen sich somit der begründenden Rede einer nachmetaphysischen Philosophie.

Die Frage nach der Gültigkeitsdauer dieses gesellschaftlichen *modus operandi*

---

<sup>16</sup>Habermas (2004), S. 146

<sup>17</sup>Dies ist der Titel eines drei Jahre später erschienen Exkurses in *Texte und Kontexte*

<sup>18</sup>siehe Schmidt in Habermas (2007a), S. 328

<sup>19</sup>Habermas (1988), S. 23

beantwortet Habermas in *Nachmetaphysisches Denken*, wie auch in späteren Publikationen jedoch nicht sehr eindeutig: das lapidare „vorerst“<sup>20</sup> setzt er in Klammern und fügt ihm auch noch ein Fragezeichen hinzu. Dass mit „vorerst“ zumindest ein Zeitraum von mehr als einem Jahrzeit gemeint ist, zeigt sich in einer späteren Publikation, wo Habermas „'vernünftig' als so etwas wie 'reflektiert' im Umgang mit diskutablen Auffassungen, deren Wahrheit *einstweilen* [kursiv von ES] dahinsteht“, beschreibt<sup>21</sup>, wobei mit „diskutablen Auffassungen“ wiederum religiöse Lehren gemeint sein können. In einem Gespräch mit Eduardo Mendieta, das im Jahr 2002 erschien, wiederum beantwortet Habermas die Frage nach der Bedeutung dieses „vorerst“ mit: „I don't know. That will emerge if and when philosophy carries on its work on its religious heritage with more sensitivity than it has so far.“<sup>22</sup>

Nichtsdestotrotz scheint Habermas 1988 bereits einen beträchtlichen Schritt von Konfrontation hin zu Kooperation als Charakteristikum des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion getan zu haben. Wie Thomas Schmidt anmerkt, werde der Religion aus der Perspektive nachmetaphysischen Denkens „mehr als ein vorübergehendes Gastrecht eingeräumt; sie erhält vielmehr vollständige Bürgerrechte im Horizont der postsäkularen Gesellschaft“<sup>23</sup> - so dass sich hier schon vom Modell einer „enthaltamen Koexistenz“ sprechen lässt.

### 2.3 Glauben und Wissen *revisited*

Einen weiteren Schritt zu einer Neuordnung des Verhältnisses von *Glauben und Wissen* setzt Habermas mit seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahr 2001<sup>24</sup>. Unter Berufung auf den empirischen Befund über die Hintergründe der Terroranschläge des 11. September 2001, wonach sich darin das „Fortbestehen religiöser Gemein-

---

<sup>20</sup>ebd., S.60

<sup>21</sup>Habermas (1999), S. 83

<sup>22</sup>Habermas (2002), S. 163

<sup>23</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 330

<sup>24</sup>siehe Habermas (2001)



schaften inmitten säkularer Milieus“, wie auch deren Protest gegen Erfahrungen der Marginalisierung und Diskriminierung inmitten der säkularen Mehrheitskultur auf menschlich nicht zu rechtfertigende Weise Ausdruck verliehen habe, distanziert sich Habermas zunehmend von seiner starken Säkularisierungsthese. Vorausgegangen war dem eine zu diesem Zeitpunkt bereits länger anhaltende Auseinandersetzung mit John Rawls<sup>25</sup>, der Habermas einen 'Hegelianismus' vorwirft, welcher auf mit nachmetaphysischem Denken unvereinbare Weise von der Aufhebung religiöser Sinngehalte in den philosophischen Begriff ausgehe. Als Ergebnis dieser ihm selbst zuteil gewordenen 'Reflexionschübe' offenbart Habermas ein verändertes Verständnis von Modernisierung, als deren Inbegriff Säkularisierung- zumindest wie bisher verstanden- nicht länger betrachtet werden kann: Es handle sich dabei nicht um ein „Nullsummenspiel [...] zwischen den produktiven Kräften von Wissenschaft und Technik und den beharrenden Kräften von Religion und Kirche.“<sup>26</sup> Vielmehr seien säkulare Vernunft und religiöses Denken in der Moderne- jeweils um den Preis des Eingeständnisses ihrer Fehlbarkeit- wechselseitig aufeinander verwiesen.

Dementsprechend folgt für Habermas gesellschaftlicher Fortschritt auch nicht zwangsläufig aus der 'Aufhebung' traditionaler Denkformen im Sinne eines Zurücklassens, sondern aus Aufhebung im Verständnis von *elevare*, die das Alte erhebt und im Neuen aufgehen lässt. Glauben und Wissen seien in diesem Sinne in der Moderne wechselseitig aufeinander verwiesen, wenn es um die Lösung ethischer Fragen geht, die sich der modernen Gesellschaft infolge der erweiterten und vielfach kaum noch kontrollierbaren Möglichkeiten technischer Machbarkeit aufdrängen.<sup>27</sup> Religiösen Traditionen komme eine „Funktion in der Regeneration des normativen Bewusstseins“<sup>28</sup> zu. Durch ihren besonderen Zugang zu moralischen Rechtfertigungen können religiöse Bürger den öffentlichen Diskurs um nicht zu unterschlagende Aspekte bereichern, ohne die es sich immer nur um eine 'halbierte' Modernisierung handeln könne,

---

<sup>25</sup>Siehe Rawls (1997a) und Habermas (1999)

<sup>26</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 322

<sup>27</sup>Eines der Themen, die Habermas hier immer wieder anspricht, ist das der Gentechnik als Eingriff in die individuelle Autonomie.

<sup>28</sup>Danz in Habermas (2007a), S. 31

die sich auf die Gebiete Wissenschaft, Technik und Bürokratie beschränkt. Darin kommt Habermas' nunmehr errungene Auffassung zum Ausdruck, wonach die zunächst sonderbar anmutende Gleichzeitigkeit von säkularen und religiösen Argumentationen nicht als mangelnde Tiefenwirksamkeit des aufklärerischen Anspruchs in modernen Gesellschaften beklagt, sondern kreativ genützt und gestaltet werden sollte, um diesen Gesellschaften letztlich zum Vorteil zu gereichen.

War der bisherige Modernisierungsprozess von Zugeständnissen vonseiten der Religionen geprägt, fordert Habermas nun- in mehr oder weniger konsequenter Verfolgung seines nachmetaphysischen Ansatzes- auch Zugeständnisse vonseiten einer säkularen Rationalität, die sich ihrer eigenen 'Fallibilität' ebenso bewusst werden müsse, wie jeder religiöse Glaube durch die Autorität der Naturwissenschaften und den religiösen Pluralismus zunehmend unter Druck gerate, seinen Absolutheitsanspruch preiszugeben. Vom Standpunkt des nachmetaphysischen Denkens aus betrachtet, lässt sich nicht beurteilen, ob die säkularen oder die religiösen Überzeugungen größeren Anspruch auf Richtigkeit erheben können. Immer wieder lautet Habermas' Vorwurf gegenüber lediglich der Intention nach liberalen Demokratien auf ungerechtfertigte Präjudizierung zugunsten ersterer. "Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, ist unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht."<sup>29</sup> Darin verbirgt sich eine Form des 'Staatsinterventionismus', die sowohl den freien religiösen Markt, wie auch im Allgemeinen den freien Markt der Meinungen verhindert, auf den die kommunikative Entfaltung der Vernunft in der Öffentlichkeit angewiesen wäre. Die staatliche Intervention widerspricht aber auch dem Grundsatz der gleichen Achtung allen Bürgern gegenüber, was dann von religiösen Bürgern oftmals als Geringschätzung ihrer Glaubensprämissen gegenüber aufgefasst wird.

---

<sup>29</sup>Habermas (2005a), S. 36

## 2.4 Auf dem Weg zur Vernunftreligion

Erwähnenswert zuletzt auch Habermas' Bemerkungen *Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*<sup>30</sup>, mit denen er den Versuch einer Einordnung seiner eigenen Gedanken in die religionsphilosophische Tradition unternimmt und durch die sich zugleich sein letztlich noch immer nicht unbestreitbarer 'Gesinnungswandel' in Bezug auf die Religion gut zusammenfassen lässt. „Mich interessiert deshalb Kants Religionsphilosophie unter dem Gesichtspunkt, wie man sich die semantische Erbschaft religiöser Überlieferungen aneignen kann, ohne die Grenzen zwischen den Universen des Glaubens und des Wissens zu verwischen.“<sup>31</sup> Wie Christian Danz ausführt, lässt sich Habermas' Hinwendung zur Kantischen Religionsphilosophie dadurch erklären, dass hier nicht danach getrachtet wird, „die religiösen Vorstellungen [...], wie in dem Hegelschen Programm, restlos in den philosophischen Begriff aufzuheben.“<sup>32</sup> Hier erkennt Habermas Wesensverwandtschaft mit seiner eigenen Position.

Eine weitere Verwandtschaft liegt für Habermas aber auch in Kants Wendung „gegen den aufgeklärten Defätismus des Unglaubens.“<sup>33</sup> Diese käme in dem Versuch zum Vorschein, „Glaubensinhalte und Verbindlichkeiten der Religion, die sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft rechtfertigen lassen“, in seinen Vernunftglauben einzubinden und gegen den drohenden Skeptizismus in Stellung zu bringen. Schon hier fände sich, so Habermas, die Idee einer „rettenden Aneignung“ religiöser Gehalte, wie sie auch ihm vorschwebt, und zwar als Mittel zur Bewahrung der Gesellschaft vor moralischem Verfall. Mithilfe einer Art von 'religiöser Stammzellentherapie' soll die Vernunft von ihrer Mutlosigkeit befreit werden.

Für Habermas geht Kant bei diesem 'Rettungsversuch' aber allzu rigoros mit den Gehalten der Religion um und er stellt fest, dass Kant „der Religion mehr an Substanz entwenden wollte als die praktische Vernunft im Ernst ver-

---

<sup>30</sup>Habermas (2005b), S. 216-257

<sup>31</sup>ebd., S. 218

<sup>32</sup>Danz in Habermas (2007a), S. 20

<sup>33</sup>Habermas (2005b), S. 218

trägt.“<sup>34</sup> Bei dem Versuch, aus eigener Kraft und Potentialen für den Mangel an normativem Bewusstsein zu kompensieren, indem sie ein neues verbindliches Weltbild kreiert- gedacht, in einer nachmetaphysisch entzauberten Welt Orientierung zu geben und Trost zu spenden-, stoße die neuzeitliche Philosophie schon bei Kant an eine „Leistungsgrenze“<sup>35</sup> und ende- ihr eigentliches Potential verspielend- in Schwärmerei.

Tatsächlich ist es nur dem unauffälligen Vorgriff auf die welterschließende Kraft der religiösen Semantik zu verdanken, dass sich Kant zu einer Postulatenlehre vorantasten kann, die der praktischen Vernunft paradoxerweise doch noch die Kraft verleiht, Vertrauen auf eine 'Verheißung des moralischen Gesetzes' einzufließen.<sup>36</sup>

Erst Kierkegaard bringe ans Licht, was Kant unterschlägt: die völlige Andersartigkeit des Glaubens im Vergleich zur Philosophie. Von den mit unterschiedlichen Werthaltungen korrelierenden Lebensweisen ließe sich keine Verallgemeinerbarkeit ihrer jeweiligen 'rationalen Kerngehalte' annehmen, wie Kant dies tue, sondern „ein vernünftigerweise zu erwartender Dissens, der, wenn er nicht zur stummen Gegnerschaft führen und Gewalt ausbrüten soll, in öffentlichen Diskursen zur Sprache gebracht werden muss.“<sup>37</sup> Das „eigentliche Potential“ der Philosophie bestünde für Habermas darin, zwischen den in ihren jeweiligen 'Privatsprachen' argumentierenden zivilgesellschaftlichen Akteuren als 'Interpretin' aufzutreten, anstatt sich anzuschicken, den verschiedenen religiösen Lebensentwürfen mit einer eigenen Konzeption des guten Lebens Konkurrenz zu machen. Dazu müsse sie aber- wie von Kierkegaard eingefordert- „ein ernstlich [kursiv von ES] dialektisches Verhältnis zum Bereich der religiösen Erfahrung“ gewinnen.<sup>38</sup>

Dabei wäre freilich zunächst kritisch zu beleuchten, inwiefern Kant tatsächlich die Moral für der Religion bedürftig hält und „die Postulate des Religions-

---

<sup>34</sup>ebd., S. 248

<sup>35</sup>Nagl-Docekal in Habermas (2007), S. 93

<sup>36</sup>Habermas (2005b), S. 225

<sup>37</sup>ebd., S. 249

<sup>38</sup>ebd., S. 251

glaubens in ihre praktische Dimension einbezieht“, wie dies auch Schmidt und Reder in ihrer Herausarbeitung des Gegensatzes zu Habermas behaupten.<sup>39</sup> Dessen ungeachtet steht jedoch fest, dass „die Begründung der Moral und der Existenz Gottes [...] für Habermas etwas fundamental Geschiedenes“ sind.<sup>40</sup> Daraus leitet sich nicht zuletzt für die Philosophie die Einschränkung ab, die Religion „als etwas ihr Äußeres“ zu betrachten und zum Gestus der Beerbung in Distanz zu bleiben. „Glaube und Vernunft sind [...] inkommensurable Modi des Geistes, die klar voneinander geschieden sind.“<sup>41</sup> Nur in vollständiger Abgrenzung und indem sie als „Gegenüber auf gleicher Augenhöhe“<sup>42</sup> akzeptiert werde, obwohl sie für die Philosophie weiter eine „kognitiv unannehmbare Zumutung“ bleiben müsse, könne die Religion für die Philosophie auch Inspirationsquelle und Verbündete im Kampf gegen den ‚Vernunftdefätismus‘ sein.

Gegen eine solche Verwendung Kants als Fürsprecher des Versuches, das normative Bewusstsein in der Moderne durch den Rückgriff auf religiöse Bedeutungsgehalte wiederzubeleben, erhebt Herta Nagl-Docekal Einspruch und stellt die *Rettende Aneignung*?<sup>43</sup> als Absicht Kants infrage. Sie argumentiert, dass Kant nie an eine Übersetzung religiöser Gehalte bis zur Auflösung der Religionen selbst gedacht habe.<sup>44</sup> Er hege auch keine funktionalistischen Überlegungen über die ‚Verwertbarkeit‘ unerschlossener Sinngehalte, wie sie ihm von Habermas mit der Absicht unterstellt werden, Kant in Bezug auf die Religion mit seiner eigenen Position zu synchronisieren. Eine „Regeneration

---

<sup>39</sup> Ausdrücklich betont Kant sogar gleich im ersten Satz seiner Religionsschrift von 1793: „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.“ Zitiert nach Danz in Habermas (2007a), S. 14

<sup>40</sup> Michael Reder und Josef Schmidt in Habermas (2008), S. 17

<sup>41</sup> Reder in Habermas (2008), S. 57

<sup>42</sup> Habermas (2005b), S. 251

<sup>43</sup> Nagl-Docekal in Habermas (2007), S. 93-119

<sup>44</sup> Was zugleich nicht bedeutet, dass Kant nicht sehr wohl den entmündigenden Charakter der Religionen kritisiert und „eine schonungslose Abrechnung mit den jeweiligen statutarischen Bestimmungen [...], bzw. mit jenen Personen [fordert], die ihren Machtanspruch über die Gläubigen dadurch zu legitimieren suchen, dass sie die statutarischen Bestimmungen als unmittelbar von Gott gegeben und als jeglicher Interpretation enthoben darstellen.“ Ebd., S. 114

des normativen Bewusstseins“ könne für Kant nur durch „die Begründung eines zweiten, vom Rechtsstaat unterschiedenen ‚ethischen Staates‘“<sup>45</sup> erfolgen, welcher immer (, oder zumindest in endlicher Zeit, da „die reine moralische Religion“ sich „nur in der Gattung, nicht aber im Individuum“ verwirkliche<sup>46</sup>) der zu moralischem Handeln nötigen motivationalen Kraft seiner ‚irdischen Manifestationen‘ bedürfe.

Für Kant besitzt der Mensch eine ‚*anima naturaliter religiosa*‘, eine natürliche Anlage zur Religiosität, die aus der Stringenz des Sittengesetzes folgt. Moralisches Handeln im Sinne des Sittengesetzes kann nur dann Sinn machen, wenn ein von Gott verbrieftes Sinnganzes, durch das die Erreichung des höchsten Gutes möglich wird, immer schon vorausgesetzt wird. Weil sie in der praktischen Vernunft angelegt sei, so erklärt Kant damit indirekt, habe es auch schon immer Religion gegeben. Allen Religionen sei ein Vernunftkern gemein, der sein Wesen, stets im ‚Moralisch-Praktischen‘ habe; ungeachtet der individuellen Ausformungen, die lediglich darauf zurückzuführen seien, „dass die ‚Vernunftidee‘ den Menschen jeweils in einem bestimmten kulturellen Kontext vermittelt wurde.“<sup>47</sup> Von Kant ausgehend ließe sich somit nicht die ‚Auflösung der Religionen‘ argumentieren, denn auch die von ihm angestrebte ‚Vernunftreligion‘ ist weiter Religion. Beruft man sich auf Kant, lässt sich anhand der eben dargelegten ‚Beweislast‘ aber auch nur schwer die Möglichkeit einer ausschließlich ‚säkularen Existenz‘ rechtfertigen, wie Habermas dies tut.

Vergleichend lässt sich somit sagen, dass sowohl Kant, als auch Habermas für die Philosophie die Aufgabe sehen, besagten ‚Vernunftkern‘ aus den Religionen ‚herauszuschälen‘. Beide scheinen darin übereinzukommen, dass diese Arbeit sich in Form einer „Selbstaufklärung in Eigenregie“<sup>48</sup> abzuspielen habe. Habermas legt aber Wert darauf, dass diese Arbeit ergebnisoffen sein müsse und wirft Kant vor, den Religionen gegenüber ‚paternalistisch‘ aufzutreten, wenn er vorgibt, mehr von ihrem Kerngehalt und dem ihnen in der Geschichte

---

<sup>45</sup>ebd., S. 104

<sup>46</sup>ebd., S. 104

<sup>47</sup>ebd., S. 113

<sup>48</sup>Habermas (2007), S. 380

bevorstehenden Schicksal zu wissen, als der Philosophie tatsächlich zusteht. Kant überziehe „das Konto nachmetaphysischen Denkens.“<sup>49</sup> Demgegenüber versucht Habermas, sich mit Prognosen zurückzuhalten. Zu entscheiden, „ob der reflexiv gewordene und 'reformierte' Glaube noch der 'wahre' ist“, liegt für ihn im Ermessen der Gläubigen selbst, und nicht im Ermessen einer Philosophie, die eigentlich von Anfang an weiß, welche Gehalte es an den unterschiedlichen religiösen Lehren zu bewahren gilt. Philosophie kann lediglich helfen, den Zugang zu den Debatten der Öffentlichkeit zu ermöglichen, durch den innerhalb der Gemeinschaften Reflexionsprozesse eingeleitet werden. Ob und welche religiösen Gehalte sich letztlich bewahren, zeigt sich erst im offenen Wettstreit der unterschiedlichen Positionen.

Um die Kenntnis der Schriften Adornos reicher als dieser, wirft Habermas Kant aber auch vor, in seinem Programm keinen Platz für Besonderheiten zu lassen und religiöse Pluralität zu nivellieren. Die Rolle der unterschiedlichen historischen Religionen bestünde einzig darin, sich als „Leitmittel“ auf dem Weg zu dem einen Vernunftglauben langsam zu verbrauchen, sodass der Anspruch allgemeiner Inklusion sich nicht verwirkliche, weil dem Besonderen kein Platz eingeräumt wird und einzig das Allgemeine, Nicht-Historische an den einzelnen Glaubenslehren befördert werden soll. Aus dieser Perspektive betrachtet erweist sich Kants Religionsmodell als ungeeignet für moderne pluralistische Gesellschaften und als dem Faktum des Pluralismus nicht gewachsen. Nagl-Docekal gibt aber zu bedenken, dass gerade in der Beseitigung allfälliger Unterschiede die Möglichkeit einer universalen Einbindung grundgelegt ist. Denn das Ende der Religionsgeschichte zeichne sich für Kant gerade dadurch aus, dass kein Bedarf mehr nach den individualhistorischen Eigenheiten der Einzelreligionen besteht. Bis es aber zum 'ethischen Gemeinwesen' kommen kann, wäre es geradezu kontraproduktiv, die Gemeinschaften ihrer Leitmittel zu berauben, weil ihnen dadurch die Orientierungshilfe auf dem Weg zum Vernunftglauben abhanden käme.

---

<sup>49</sup>ebd., S. 381

## 2.5 Die Bedeutung der Religion im System Habermas'

Welcher Schluss kann nun für die von Arens 1989 aufgeworfene Frage<sup>50</sup> nach der Rolle der Religion im System Habermas' gezogen werden? Muss diese auch 20 Jahre später- als nicht von Habermas intendiert betrachtet werden? Geht es ihm lediglich um die Antwort auf eine Zeitdiagnose: Glauben und Wissen sind aufeinander verwiesen, *solange* die Philosophie- ihrer wesentlichen Potentiale beraubt- geknebelt am Boden liegt bzw. *solange* eine entgleisende Modernisierung das Band der Solidarität zwischen den Bürgern mürbe zu machen droht? Oder liegt es, wie man als Habermas-Leser des Öfteren den Eindruck gewinnt, sogar durchaus in seinem Interesse, Unklarheit in Bezug auf seine Absichten aufrechtzuerhalten, weil es ihm nicht in erster Linie darum geht, klare Vorgaben für den noch ausstehenden öffentlichen Diskurs zu machen, sondern diesen in seinen Resultaten nicht prognostizierbaren Prozess vielmehr zu befeuern? Fest steht nur, Habermas hat eine Theorie der modernen Gesellschaft geschaffen und er fragt sich nun immer öfter, wie es denn um deren Verhältnis zum in ihr stattfindenden religiösen Leben steht. Ein möglicher Anknüpfungspunkt zur Beantwortung dieser Fragen findet sich wohl im Vergleich mit Kant und in der Weiterführung des aufklärerischen Vorhabens, die Vernunft in der Gesamtheit ihrer Dimensionen wiederzubeleben, um sie solcherart vor dem ihr im säkularen Denken drohenden, zerstörerischen 'Defätismus' zu bewahren. „Die Vernunft ist herausgefordert, darüber nachzudenken, was ihr fehlt, und in welchem Verhältnis sie zur Religion steht.“<sup>51</sup> Sie wird zu einer Besinnung auf ihre mit der Religion verwandte Herkunft angehalten, denn „während sie die Metaphysik zu ihrer eigenen Entstehungsgeschichte rechnet, verhält sie sich zu Offenbarung und Religion wie zu einer Fremden, ihr Äußeren.“<sup>52</sup> Wie das folgende Zitat verdeutlicht, soll damit aber keineswegs die 'Nachreligiosität' der Philosophie infrage gestellt werden, wie auch nicht die Rückkehr der Philosophie in die Metaphysik gemeint ist, in der sich die Vernunft stets mehr anmaßt als ihr tatsächlich zukommen kann.

„'Postmetaphysisch' nicht nur in einem methodischen, Verfahren

---

<sup>50</sup>siehe Fußnote 1 zu Beginn des Kapitels

<sup>51</sup>Habermas (2008), S. 7

<sup>52</sup>ebd., S. 27f.



und Denkmittel betreffenden, sondern in einem substantiellen Sinne nenne ich schließlich agnostische Positionen, die zwischen Glauben und Wissen strikt unterscheiden, ohne (wie die moderne Apologetik) die Gültigkeit einer bestimmten Religion zu unterstellen oder (wie der Szientismus) diesen Überlieferungen insgesamt einen möglichen kognitiven Gehalt abzusprechen.“<sup>53</sup>

Wie auf dem hier nachgezeichneten Entwicklungsweg deutlich wurde, lässt sich also sehr wohl von einem Wandel im Denken Habermas' sprechen, das nunmehr auch von der Philosophie, und nicht nur von religiösen Traditionen wie noch zu Zeiten der *Theorie des kommunikativen Handelns*- die Aufgabe ihres Verabsolutierungsanspruchs fordert. Denn nachmetaphysische Philosophie kann sich nicht länger anschicken, verbindliche Anleitungen zu 'richtigem' Leben zu geben bzw. mit Verweis auf eine ihr eigene, exklusive Privatsprache den Anspruch erheben, Zugang zu einer besonderen Form von Wahrheit zu besitzen. In Abgrenzung zur anderen Seite hin verweist Habermas jedoch immer wieder auch auf die Wichtigkeit der Vermeidung einer „Gleichsetzung der modernen Vernunft mit der instrumentellen“<sup>54</sup>, auf Tendenzen einer Verengung der Vernunft- beispielsweise im modernen Szientismus-, so dass seine Hinwendung zur Religion als Teil einer Selbstbesinnung der Vernunft zu verstehen ist.

Gleichzeitig kann jedoch nur schwer von einer Zurücknahme seiner früheren These von der Umwandlung der Religion in Diskursethik die Rede sein. „In Hinblick auf die Grundlegung einer universalistischen Moral kann die Religion ähnlich wie in der Kantischen Ethik keine Rolle spielen.“<sup>55</sup> Habermas' Interesse an der Religion speist sich nicht aus einer frisch gewonnenen Erkenntnis über die grundsätzliche Begründungsbedürftigkeit der säkularen Moral, welche folglich einer religiösen Ergänzung bedürfte. Vielmehr sieht er die Religion funktionalistisch als Mittel zur Regeneration des normativen Bewusstseins im Angesicht der (1) Herausforderungen eines nachmetaphysischen Zeitalters, dem der Untergang in Bedeutungsleere droht, weil kein Halt mehr in einzel-

---

<sup>53</sup>Habermas (2005b), S. 254f.

<sup>54</sup>Habermas (1988), S. 20

<sup>55</sup>Danz in Habermas (2007a), S. 31

nes Leben umfassend konzipierenden Ideologien zu finden ist, sowie einer (2) 'entgleisenden Modernisierung', der die praktische Vernunft nichts entgegenzusetzen hätte, was „in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was *zum Himmel* [kursiv von ES] schreit“<sup>56</sup>, wecken und wach halten könnte, wie auch (3) in dunkler Vorahnung drohender religiöser Konflikte, mit denen säkulare Gesellschaften umgehen lernen müssten, wenn das multikulturelle Projekt Aussicht auf Erfolg haben soll.

Angesichts all dieser Bedrohungen erscheint es Habermas erforderlich, die praktische Vernunft auch in ihrer Funktion als moralische Entscheidungsinstanz wieder instand zu setzen. Dazu fehle ihr aber in ihrer 'postmetaphysischen' Gestalt das Rüstzeug. Zwar findet sie „Begründungen für die egalitär-universalistischen Begriffe von Moral und Recht [...], aber der Entschluss zum solidarischen Handeln im Anblick von Gefahren, die nur durch kollektive Anstrengungen gebannt werden können, ist nicht nur eine Frage der Einsicht.“<sup>57</sup> Und Habermas erkennt daraus die Angewiesenheit der Vernunft auf Quellen moralischer Inspiration, die der Philosophie bei aller Aneignungsbereitschaft doch unergründlich bleiben müssen. Ob daraus zugleich für die Religion im neueren Verständnis Habermas' eine eigenständige Rolle abgeleitet werden kann, bleibt aus dessen bisherigen Aussagen jedoch ebenfalls unergründlich. Wie das oben zitierte „vorerst“ bereits andeutete und auch Belege fortbestehender Unklarheit aus jüngerer Vergangenheit vermuten lassen, handelt es sich bei der 'Entzogenheit' religiöser Lehren für Habermas nicht um eine prinzipielle, sondern lediglich um eine faktische.<sup>58</sup>

Wenn es aber um die Potentiale der Vernunft geht, erscheint es hilfreich, einen kurzen Blick auf die Habermas'sche Theorie der Rationalität zu werfen, die er in ihrer Totalität als 'prozedural' auffasst, sprich, als das Produkt eines Diskurses, der in der Öffentlichkeit ausgetragen wird. Wie Evelyn Gröbl-Steinbach erläutert, bedeutet Habermas' Denken für die Philosophie der Gegenwart einen Paradigmenwechsel vom bewusstseinsphilosophischen

---

<sup>56</sup>Habermas (2008), S. 30f.

<sup>57</sup>ebd., S. 30

<sup>58</sup>vgl. dazu Danz in Habermas (2007a), S. 31

zum kommunikationstheoretischen Ansatz.<sup>59</sup> In seiner Erkenntnistheorie geht es nicht mehr um die Erklärung der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis über Naturphänomene zum Zwecke ihrer Instrumentalisierbarkeit, sondern um die „Intersubjektivität möglicher Verständigung.“<sup>60</sup>

Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich damit von der kognitiv-instrumentellen zur kommunikativen Rationalität. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt wird und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen.<sup>61</sup>

Im Habermas'schen Verständnis von Rationalität beruht diese also nicht auf der Idee der Übereinstimmung gültiger moralischer Normen mit gesellschaftlichen Fakten, sondern eine Aussage gilt dadurch als gerechtfertigt, dass sie das Ergebnis gemeinsamer Beratungen unter vernunftbegabten Wesen ist. Derselbe Bedeutungswandel liegt auch dem Habermas'schen Begriff 'post-metaphysisch' zugrunde. Nicht länger können moralische Handlungen und Normen dadurch gerechtfertigt werden, dass sie direkt mit irgendeiner metaphysischen Wirklichkeit übereinstimmen. Sie müssen öffentlich überprüfbar- Deliberationen entstammen.

Um nun an die zuvor beschriebene Problematik der in ihren Erkenntnis-potenzialen angezweifelten Philosophie anzuknüpfen, kann es nach Habermas bei ihrer Wiederinstandsetzung also auch nicht darum gehen, die Philosophie erneut zu inthronisieren und ihr den höheren Standpunkt zuzugestehen, von dem aus sie der von ihr betrachteten Gesellschaft unumstößliche Wahrheiten aufoktroyieren kann- insofern hat der „dialogical turn“ bei Habermas, als den

---

<sup>59</sup>siehe Gröbl-Steinbach (1992), S. 366ff.

<sup>60</sup>Habermas (1981), Bd. 1, S. 525. Vgl. hierzu auch Apel (1973), Karl-Otto, „Transformation der Philosophie“, Frankfurt am Main, S. 354f.: „An die Stelle des von Kant metaphysisch unterstellten 'Bewusstseins überhaupt', das immer schon die intersubjektive Geltung der Erkenntnis garantiert, tritt damit das regulative Prinzip der kritischen Konsensbildung in einer, in der realen Kommunikationsgemeinschaft allererst herzustellen, idealen Kommunikationsgemeinschaft.“

<sup>61</sup>ebd.

ihn Charles Taylor bezeichnet<sup>62</sup>, auch emanzipatorischen Charakter-, sondern um die Förderung der Verständigungsbereitschaft zwischen Menschen, basierend auf einer sie verbindenden und für sie alle gleichermaßen verbindlichen, als kommunikativ aufzufassenden Vernunft. „Für die Herausarbeitung der Bedingungen eines solchen Verständigungsprozesses stehen die Philosophie von Habermas, sein Denken und sein persönliches Engagement,“ so zwei seiner Gesprächspartner in diesem Dialog.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup>Taylor (2009)

<sup>63</sup>Reder und Schmidt in Habermas (2008), S. 19

### 3 Religion in der postsäkularen Gesellschaft

Für die pluralistische Lebenspraxis innerhalb liberaler Gesellschaften bedeutet die von Habermas vollzogene Abkehr von seiner einstmals vertretenen 'starken Säkularisierungsthese' den Übertritt in die 'postsäkulare Gesellschaft'. Diese habe sich „auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“<sup>1</sup> eingestellt. Das Fortbestehen der 'Gleichzeitigkeit' von 'religiösen' und 'säkularen Bürgern', als deren Integration Habermas die 'postsäkulare Gesellschaft' denkt, wird nicht länger als eine mit Ablaufdatum versehene Übergangsphase betrachtet, in der sich die Gesellschaft aus einem prämodernen Zustand, der sich laut Taylor durch eine „Unmöglichkeit, nicht an Gott zu glauben“<sup>2</sup> kennzeichnete, in einen Zustand der abgeschlossenen Modernisierung bewegt, in dem der vernünftige Teil der Gesellschaft sich ausschließlich aus agnostisch geprägten Bürgern zusammensetzt, sondern als legitimes Faktum der fortgeschrittenen Gegenwartsgesellschaft.<sup>3</sup> Den Exponenten der beiden von ihm ausgezeichneten gesellschaftlichen Gruppen der 'postsäkularen Gesellschaft' empfiehlt Habermas, „die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung als einen doppelten Lernprozess zu verstehen, der die Tradition der Aufklärung, ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt.“<sup>4</sup> Nur so sei es letztlich denkbar, dass sich die durch die Herausforderung einer 'entgleisenden Modernisierung' aufeinander verwiesenen Vertreter einer säkularen Vernunft und des religiösen Denkens im Rahmen der Kontroversen der Öffentlichkeit „auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernst nehmen.“<sup>5</sup> Andernfalls scheint eine gemeinschaftliche Lösung der drängenden Probleme unwahrscheinlich.

---

<sup>1</sup>Habermas (2001), S. 13

<sup>2</sup>Taylor (2003), S. 64

<sup>3</sup>Dass diese Charakterisierung in der Vorstellung Habermas' nicht nur imaginierte Gesellschaften der Zukunft betrifft, belegt das folgende Zitat aus dem Jahr 2007: „Auf das öffentliche Bewusstsein in Europa trifft heute insofern die Beschreibung einer 'postsäkularen Gesellschaft' zu, als diese sich einstweilen 'auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt'.“ Habermas (2007b)

<sup>4</sup>Habermas (2005a), S. 17

<sup>5</sup>ebd., S. 32

### 3.1 Die Entschärfung des Gewaltpotentials der Religionen

Dies ist der eine Grund, aus dem Jürgen Habermas, „The Philosopher-Citizen“, wie Charles Taylor ihn in einer Würdigung zu seinem 80. Geburtstag kürzlich bezeichnet hat<sup>6</sup>, sein Diskursangebot an jene Gruppen innerhalb der postsäkularen Gesellschaft richtet, die hilfreiche kognitive und motivationale Beiträge zum öffentlichen Diskurs leisten können, auch wenn ihre Meinungen heute zumeist nicht mehr mehrheitsfähig sind. Ein weiterer, der sich im Vergleich der Habermas'schen Position mit der von John Rawls in Kapitel 4 noch als gewichtiger Vorteil zugunsten Habermas' Argumentation erweisen wird, besteht in der Hoffnung auf Minimierung der viel gefürchteten Konsequenzen eines Rückzugs beträchtlicher Teile der Gesellschaft in die oftmals beschworenen 'Parallelgesellschaften'. Bestenfalls würden die Mitglieder religiöser oder kultureller Minderheiten zur Offenbarung der Positionen aus ihren '*background cultures*' gebracht werden, wodurch diese ebenfalls Eingang in die öffentliche Debatte fänden. Anstatt mit ihren mitunter demokratischen Prinzipien nicht gerecht werdenden Meinungen in der Widerspruchslosigkeit der eigenen Glaubensgemeinschaft zu bleiben, würden diese Menschen aus ihren 'hermeneutischen Zirkeln' hervortreten und sich im Idealfall an den Schauplätzen der Öffentlichkeit in ihren Standpunkten manifestieren. Dadurch würden diese diskutierbar und wären der Kontrolle der öffentlichen Vernunft ausgesetzt. Wie Reder und Schmidt dazu anmerken, sei „nichts [...] bedrohlicher als jene Verständigungsverweigerung, die uns heute in den verschiedenen Formen des religiösen und ideologischen Fundamentalismus allenthalben entgegentritt.“<sup>7</sup> Allgemeiner gesprochen erkennt Habermas die größte Hürde für einen offenen Verständigungsprozess in einem Denken, das sich selbst 'verabsolutiert' und seine eigene kritische Beleuchtung verweigert.

Die liberalen Gesellschaften des Westens müssen sich aber zeitgleich ihrer eigenen Mitverantwortung bei der Erzeugung solcher argumentationsfeindlicher Haltungen bewusst werden. Diese lassen sich oftmals als Protest verstehen ge-

---

<sup>6</sup>Taylor (2009)

<sup>7</sup>Reder und Schmidt in Habermas (2008), S. 19

gen postkoloniale Praktiken der nationalen Bevormundung, die sich auf gesellschaftlicher Ebene in der Geringschätzung gegenüber Zuwanderern und deren Kultusformen äußern. Noch ehe sich der Protest über solche, als ungerecht empfundenen Zustände, in Form von gesellschaftliche Integrität bedrohender Gewalttätigkeit Ausdruck verleihen kann, spricht sich Habermas für ein Umdenken in Bezug auf religiöse Argumentationen als Bestandteil des öffentlichen Diskurses zur Auffindung des zivilgesellschaftlichen Konsenses über die gewünschte Organisationsform des Staates aus. Ein solcher Diskurs soll in der nunmehr 'postsäkularen Gesellschaft' an die Stelle einer Vertrauen verspielenden Leitkultur-Debatte treten und sich dem gesellschaftlichen Umgang mit kulturellen Unterschieden widmen. Dieses Zugeständnis gegenüber religiösen Mitbürgern und kulturellen Minderheiten soll aber auch als Alternative zu ihrem generellen Ausschluss aus dem politischen Entscheidungsprozess dienen, der letzten Endes den Rückzug signifikanter Teile der Bevölkerung in Subkulturen fördert. Erst dadurch wird die oftmals polemische Argumentation der Gegner der multikulturellen Gesellschaft ermöglicht. Warnend können sie dann von den 'Parallelgesellschaften' und deren vermeintlichen Gefahren für die Mehrheitsgesellschaft sprechen, ohne dabei die umgekehrte Ausgrenzung von Migranten durch die Mehrheitsgesellschaft anzusprechen.<sup>8</sup>

Die von Habermas ausgesprochene Einladung enthält aber auch eine Einschränkung. Denn keineswegs soll damit an der grundsätzlichen Trennung von Staat und Religion gerüttelt werden. Die 'weltanschaulichen Neutralität' des Staates ist für Habermas sakrosankt. Sie gebietet, dass in einer demokratischen Gesellschaft nur solche Argumente zum parlamentarischen Ent-

---

<sup>8</sup>In einem Interview meint dazu der deutsche Migrationsforscher Klaus Bade: „Soziale Brennpunkte entstehen aber nicht automatisch da, wo Einwanderer zusammenkommen, sondern wo Einwanderungsprobleme oder ethnische Probleme mit sozialen Problemen zusammentreffen. Parallelgesellschaften im klassischen Sinne gibt es in Deutschland gar nicht. Dafür müssten mehrere Punkte zusammenkommen: eine monokulturelle Identität, ein freiwilliger und bewusster sozialer Rückzug auch in Siedlung und Lebensalltag, eine weitgehende wirtschaftliche Abgrenzung, eine Doppelung der Institutionen des Staates. Bei uns sind die Einwandererviertel meist ethnisch gemischt, der Rückzug ist sozial bedingt, eine Doppelung von Institutionen fehlt. [...] Wenn das ebenso simple wie gefährliche Gerede über Parallelgesellschaften so weitergeht, wird sich die Situation verschärfen. Dieses Gerede ist also nicht Teil der Lösung, sondern Teil des Problems.“ Nachzulesen unter <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,druck-329285,00.html>

scheidungsprozess zugelassen werden können, die zumindest dem Vermögen nach allgemeinverständlich sind, sprich, in der Sprache einer kulturell und religiös ungebundenen und universalen Vernunft verfasst sind. Wozu Habermas auffordert, das ist die vertiefte Debatte in der nicht-institutionalisierten Öffentlichkeit des demokratischen Staates über alle weltanschaulichen Differenzen hinweg . . . mitunter über weltanschauliche Differenzen.

### 3.2 Fallibilistisches Denken

Eine 'postsäkulare Gesellschaften', die ein permanent stattfindender, 'doppelter Lernprozess' sein soll, verlangt von religiösen, wie von säkularen Bürgern gleichsam als 'Mitgliedsbeitrag'- jedoch auch die Beteiligung an kognitiven Anpassungsprozessen an die pluralistische Realität.

Vonseiten 'säkularer Bürger' wird die Einübung in eine vernunftkritische, 'fallibilistische' Denkweise erwartet. Anstatt in der Religion bloß eine „historisch überwundene 'Gestalt des Geistes'“<sup>9</sup> zu sehen, müssten sie laut Habermas die Denkmöglichkeit zulassen, dass auch sie- oftmals in einem Glauben an „naturalistische Weltbilder, die sich einer spekulativen Verarbeitung wissenschaftlicher Informationen verdanken“<sup>10</sup>- falsch liegen könnten, während die religiöse Wahrheit es eher verdient, als solche bezeichnet zu werden. 'Religiöse Bürger' werden dann zu Modernisierungsverlierern, wenn ihnen aufgrund ihrer religiösen Haltung nicht länger derselbe Respekt entgegengebracht wird wie denen, die sich auf eine rein säkulare Vernunft beziehen. Die Zumutung einer Bewusstseinspaltung in einen öffentlich zur Schau stellbaren und einen privaten, für sich zu behaltenden Teil kann daher nicht etwas sein, womit man lediglich die religiösen Bürger belastet. Fallibilistisches Denken zwingt auch die vermeintlich 'säkularen Bürger' zu Reflexionen darüber, wie sehr das Prädikat der 'Säkularität' ihren eigenen Weltbildern, ihren '*comprehensive doctrines*', um den bei Rawls gebräuchlichen Begriff zu verwenden, tatsächlich zusteht. Wenn die Geltungsansprüche von Religion infrage gestellt werden,

---

<sup>9</sup>Habermas (2007b)

<sup>10</sup>Habermas (2005a), S. 35



so muss dies auch mit den Geltungsansprüchen jeglicher Form von Ideologie geschehen.<sup>11</sup>

Folgt man Habermas weiter in seiner Annahme, „dass die Religionsgemeinschaften auch in weitgehend säkularisierten Gesellschaften relevante Beiträge zur politischen Meinungs- und Willensbildung leisten“<sup>12</sup>, so wäre von säkularen Bürgern zugleich auch die Hilfeleistung bei Übersetzungsversuchen zu erwarten, deren Ziel es sein müsste, religiös verschlüsselte Sinngehalte in eine allgemein zugängliche Terminologie zu überführen. Da, wie Habermas annimmt, auch nicht-religiöse Bürger mitunter schweres „metaphysisches Gepäck“<sup>13</sup> mit sich tragen, sei „die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen [...] ohnehin fließend.“<sup>14</sup> Im Falle eines Ausschlusses der Religionen von den konsensorientierten Debatten der Öffentlichkeit würden sich säkulare Gesellschaften allerdings „von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden“. Daher sollten *auch* säkulare Bürger- und das durchaus im eigenen Interesse- dazu bereit sein, tentativ die Gegenperspektive einzunehmen.

### 3.3 Modernisierung des religiösen Bewusstseins

Umgekehrt müssen sich Religionsgemeinschaften dazu verpflichten, auf jeglichen 'Gewissenszwang' gegenüber Mitgliedern oder Menschen, die zu Mitgliedern werden sollen, zu verzichten. Innerhalb liberaler Gesellschaften muss es einem jeden frei stehen, aus eigenem Entschluss für oder wider bestimmte Positionen zu optieren: Ebenso wie es Mitgliedern freigestellt sein muss, die Gemeinschaft jederzeit zu verlassen, muss von jeglicher Missionstätigkeit abgesehen werden, die sich auf den Gebrauch von Zwang und Mitteln der Gewalt stützt. Habermas ist sich sehr wohl der Gefahren bewusst, die sonst

---

<sup>11</sup> „Und am besten wäre es, wenn der Westen ein Bewusstsein dafür entwickelte, was er da massenhaft an Bildern in die Welt setzt, ein Wissen darüber, wie totalitär selbst seine Glücksideale - die Liebe, die sexuelle zumal, das souveräne Ich, der materielle Erfolg - sein können.“ Nachzulesen unter <http://www.sueddeutsche.de/politik/656/458310/text/4/>

<sup>12</sup>Habermas (2007b)

<sup>13</sup>Habermas (2005b), S. 270

<sup>14</sup>Habermas (2001), S. 22. Der Unterschied liege eher im unterschiedlichen öffentlichen Legitimationszwang, der eher Vertreter religiöser Meinungen betreffe als Verfechter fragwürdiger positivistischer Weltbilder.

von unaufgeklärten Religionsgemeinschaften in modernisierten Gesellschaften ausgehen und formuliert für den 'Lernprozess' der postsäkularen Gesellschaft aufseiten religiöser Bürger den folgenden „Reflexionsschub“ als eine Art Teilnahmebedingung:

Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.<sup>15</sup>

Hierbei gilt es anzumerken, dass eine solche „Modernisierung des religiösen Bewusstseins“, als die es Habermas an anderer Stelle bezeichnet<sup>16</sup>, den Religionsgemeinschaften nicht von staatlicher Seite aufgezwungen wird. Der Zwang besteht höchstens indirekt, weil im Falle der Nichterfüllung die Möglichkeit zur Teil- und Einflussnahme an entscheidungsorientierten Debatten verwehrt bleibt. Strengstenfalls zwingt sie ihr eigenes Bedürfnis, sich im Namen ihrer Glaubensgründe für Veränderungen im gänzlich eigenen Interesse einzusetzen. Grundsätzlich scheint Habermas aber davon auszugehen, dass in einem sich modernisierenden, pluralistischen Gesellschaftskontext lebende religiöse Menschen bei der Auslotung ihrer Stellung innerhalb desselbigen immer schon zur Anpassung ihrer Glaubensgründe an veränderte Verhältnisse gezwungen sind.

Im Falle der Nichteinhaltung der von Habermas formulierten Grundsätze sei es jedenfalls nicht möglich, die öffentlichen Strukturen, auf denen der in der „idealen Sprechsituation“ geschilderte verständigungsorientierte Diskurs der unterschiedlichen gesellschaftlichen Interessensgemeinschaften basiert, vor ihrer „Vermachtung“ zu bewahren.<sup>17</sup> Erst durch die „Gleichverteilung der Chancen, Sprechakte zu verwenden“, entstünden faire Bedingungen für einen Dis-

---

<sup>15</sup>ebd., S. 14

<sup>16</sup>Habermas (2005b), S. 251

<sup>17</sup>für eine ausführliche Schilderung der „formalen Eigenschaften von Diskursen“ unter der Annahme einer „idealen Sprechsituation“ siehe Habermas (1973), S. 252-260

kurs, in dem wir „die Schranken systematisch verzerrter Kommunikation, wenn sie bestehen, methodisch überwinden können“, sodass säkulare und religiöse Bürger einander nicht wie Arzt und Patient gegenüberstehen, wo zweiterer in intellektueller Abhängigkeit steht und „keineswegs von Anbeginn eine symmetrische Stellung einnimmt“<sup>18</sup>, sondern beide Parteien die Bedingungen von Diskursteilnehmern erfüllen. Nur dann ist der Boden bereitet für einen echten Dialog, in dem nicht übereinander, sondern miteinander gesprochen wird, einen Dialog, der zur Entspannung interkultureller Konflikte beitragen kann. Dabei gilt es besonders die ständige Unabgeschlossenheit, sowohl des Dialoges, als auch des zitierten „Reflexionsschubes“, anzusprechen: Mit jedem weiteren Thema, das auf die öffentlich vertretenen Meinungen von Minderheiten und Mehrheiten entzweierend einwirkt, muss der gegenseitige Lernprozess „auf den Umschlagplätzen der demokratischen Öffentlichkeit“<sup>19</sup> erneut in Gang gesetzt werden.

Entgegen vielmaliger Beteuerungen, zum Modus der Beerbung in Distanz bleiben zu wollen, klingt aber auch in seinem Konzept der 'postsäkularen Gesellschaft'- neben der hegelianischen Vorstellung von der 'Gleichursprünglichkeit' von Religion und Vernunft, der zufolge Religionen immer schon einen rationalen Kern tragen- immer wieder Habermas' Vorstellung vom rationalisierbaren und erst zu rationalisierenden Kern der Religionen durch. Für diesen bedeute die Geistesgeschichte nicht mehr als das Warten „auf die reflexive Aneignung durch die Arbeit des Begriffs“<sup>20</sup>. Erst durch diese Annahme kann das von Habermas propagierte Unternehmen der Übersetzung semantischer Sinnpotentiale aus der Sprache des Sakralen überhaupt Sinn haben. Sein Vorhaben der Einbeziehung der Religionen in den gesamtgesellschaftlichen Diskurs ist aber auch Teil einer größeren, geschichtsphilosophischen Vision von der allumfassenden 'Modernisierung des öffentlichen Bewusstsein', die als Gegenprogramm zur 'entgleisenden Modernisierung' zu betrachten ist. Dieses Vorhaben erfüllt sich im Zustand der 'postsäkularen Gesellschaft',

---

<sup>18</sup>ebd., S. 257ff

<sup>19</sup>Habermas (2001), S. 14

<sup>20</sup>Habermas (2005b), S. 249

wo sich das 'säkulare' und das 'religiöse' Bewusstsein reflexiv so nahe auf ihre vorausgesetzte Gleichursprünglichkeit zu bewegt haben, dass es für die beiden Seiten ein und derselben Medaille möglich wird, miteinander in einen Dialog zu treten, in dem die Gegenseite nicht nur widerwillig toleriert werden muss, sondern auch tatsächlich verstanden werden kann. Gemeinsam sollen dann die Herausforderungen in Angriff genommen werden, die das Faktum des Pluralismus<sup>21</sup> an liberale Demokratien stellt. Nicht zuletzt geht es dabei um die Vermeidung der Hobbes'schen Alternative als Antwort auf die Frage, wie wir unser Zusammenleben gestalten wollen: angesichts der ständig als Bedrohung empfundenen Nähe des in seinen Motivationen nicht nachvollziehbaren anders-, gar nicht oder eben doch gläubigen Mitmenschen. Wenn man die in vielen demokratischen Gesellschaften geforderte Zunahme der Maßnahmen zur polizeilichen Überwachung und das Misstrauen der Bürger gegeneinander (*neighborhood surveillance*) als Warnhinweise ernst nimmt, so deutet einiges darauf hin, dass hier bereits eine Vorentscheidung getroffen wurde, die in übertriebenem Ausmaß dem Umstand Rechnung trägt, dass der Mensch dem Menschen auch ein Wolf sein kann.

---

<sup>21</sup>Habermas spricht hier eigentlich auch immer von den Gefahren der 'gentechnischen Selbstinstrumentalisierung', oder von 'krudem Naturalismus'. Auf diese von ihm als Gefahren des instrumentellen Vernunftgebrauchs identifizierten Problemlagen einzugehen, liegt allerdings nicht auf der von dieser Arbeit eingeschlagenen Route.

## 4 Habermas vs. Rawls

Erhellend für das Verständnis der Habermas'schen Argumentation zuletzt auch ein Vergleich mit jener aus John Rawls' Spätschriften. Habermas bringt dessen Werk gegenüber großen Respekt auf. Er gesteht, es habe großen Einfluss auf sein eigenes genommen und erkennt gemeinsame Ziele. Denn auch dem politischen Liberalismus Rawls' gehe es um eine Antwort auf die Frage: „Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen?“<sup>1</sup>; um die Formulierung von Grundsätzen, „nach denen eine moderne Gesellschaft eingerichtet werden muss, wenn sie die faire Zusammenarbeit zwischen ihren Bürgern als freien und gleichen Personen gewährleisten soll“<sup>2</sup>; wieder anders formuliert: „das Hobbes'sche Problem entscheidungstheoretisch zu lösen.“<sup>3</sup>

Wie Rawls vertritt Habermas dabei die Ansicht, dass die Integration der verschiedenen 'umfassenden Lehren' anhängenden Bürger innerhalb eines Staatswesens nicht auf der Ebene eines bloßen *modus vivendi* stagnieren darf.<sup>4</sup> Dabei würden sich die allgemeinen Gerechtigkeitsgrundsätze noch nicht aus den jeweiligen eigenen 'umfassenden Lehren' heraus rechtfertigen, sondern lediglich zum Zweck der Vermeidung von mitunter gewaltsam ausgefochtenen Konflikten oberflächlich akzeptiert werden. Konsequenterweise versucht Habermas daher, das Rawls'sche Vorhaben zu vervollständigen und deutlich zu machen, was zur Verwirklichung eines tatsächlichen *overlapping consensus*, wie er Rawls vorschwebt, von Bürgern liberaler Gesellschaften zu fordern wäre.

Einig sind sich die beiden Theoretiker aber darin, dass Pluralität, als die Koexistenz von unterschiedlichen religiösen, wie auch säkularen Weltansichten,

---

<sup>1</sup>Rawls (1998), S. 14

<sup>2</sup>Habermas (1999), S. 66

<sup>3</sup>ebd., S. 71

<sup>4</sup>Siehe dazu Rawls (1997b), S. 149: „How is it possible for those holding religious doctrines, some based on religious authority, for example, the Church or the Bible, to hold at the same time a reasonable political conception that supports a reasonable constitutional democratic regime? Can these doctrines still be compatible for the right reasons with a liberal political conception? To attain this compatibility, it is not sufficient that these doctrines accept a democratic government merely as a *modus vivendi*.

den von ihr betroffenen Gesellschaften nicht zum Nachteil gereichen muss, sondern vielmehr als ein *vernünftiges* Faktum, als 'Lernfortschritt' gegenüber vormodernen Formen des Umgangs mit gesellschaftlicher Heterogenität erkannt werden muss, wenn sie nicht zur bloßen Projektionsfläche kollektiver Zukunftsängste verkommen soll. Dazu müssten nach einhelliger Meinung „Prinzipien des Rechts und der Gerechtigkeit formuliert werden, die religiösen wie säkularen Bürgern gleichermaßen einleuchten können.“<sup>5</sup>

Im Interesse der eigenen Argumentation hebt Habermas in seiner Interpretation Rawls' besonders den Aspekt des öffentlichen Vernunftgebrauchs (*public reason*) hervor, welcher- in Erweiterung des noch allzu 'subjektivistischen' Autonomiebegriffs Kants- autonomes Handeln als Folgeleistung gegenüber jenen Prinzipien nach sich zieht, auf die sich alle an der einen Vernunft beteiligten Vertragspartner 'intersubjektivistisch' einigen können. Habermas gibt zu, dass schon der kategorische Imperativ eine Erweiterung gegenüber der „Egozentrik der Goldenen Regel“<sup>6</sup> bedeutet. Weiterhin werde die Überprüfung der Einhaltung seiner Forderung, wonach eine gerechte Maxime grundsätzlich auch als allgemeines Gesetz akzeptierbar sein muss, jedoch nur 'monologisch' vorgenommen. Habermas und Rawls treffen sich also an der Stelle, wo beide eine 'kontextualistische' Infragestellung der Einzigkeit der Vernunft, sowie eine daraus abzuleitende, bloß isoliert im Individuum ablaufende Mutmaßung darüber, was alle nur wollen können, ablehnen und stattdessen ein gesellschaftliches Verfahren einfordern, das dem permanenten Faktum des Pluralismus durch die Einhaltung der Bedingung der Intersubjektivität eines allfälligen Konsens gerecht zu werden versucht.

Dabei sind sich Rawls und Habermas auch einig über den „Vorrang des Gerechten vor dem Guten“.<sup>7</sup> Während ethische Fragen in den Grenzen nachmetaphysischen Denkens, wie sie sowohl Habermas, als auch Rawls einzuhalten versuchen, schlichtweg unentschieden bleiben müssen, seien Gerechtigkeitsfragen einer rationalen Entscheidung zuführbar. Eine Entscheidung über Erstere könne stets nur Folge einer aus der Perspektive der ersten Person *erfahrenen*,

---

<sup>5</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 331

<sup>6</sup>Habermas (1999), S. 75

<sup>7</sup>ebd., S. 86

unmittelbaren und nicht verallgemeinerbaren Erkenntnis sein. Zweitere seien hingegen entscheidbar, „weil sie sich aus einer ideal entschränkten Perspektive auf das beziehen, was im gleichmäßigen Interesse aller liegt.“<sup>8</sup> Im Gegensatz zu mit ethischen Konzeptionen ausgestatteten Weltbildern, die durch Evaluierung der aus ihnen hervorgehenden Lebensstile *lediglich* in Bezug auf ihre 'Authentizität' überprüfbar seien, ließen Gerechtigkeitsfragen daher eine für alle moralischen Personen verbindliche Beurteilung zu.

#### 4.1 Der Schleier des Nichtwissens - ein Knebel?

Anlass zu Einsprüchen geben freilich die unterschiedlichen Modellkonzeptionen, welche von Rawls und Habermas getroffen werden, um eine solche 'Perspektivenentschränkung' zwischen den Bürgern vorzunehmen. Die Konstruktion des Urzustandes (*original position*), mit dem Rawls den moralischen Aspekt seiner Theorie operationalisiert, lehnt Habermas als „unnötigen Kunstgriff“ ab. Dieser sei zunächst dazu gedacht, die „Willkürfreiheit rational entscheidender Akteure vernünftig [einzurahmen]“<sup>9</sup>, ohne zugleich die Bürger ihrer Autonomie zu berauben. Unter der Voraussetzung des *veil of ignorance* könne jeder nur wollen, dass gelte, was auch ihn selbst- in jedem erdenklichen, somit auch dem schlechtest möglichen Fall- nur bestmöglich stellen kann, ohne dass dazu zugleich von den Einzelnen die Aufgabe ihrer jeweiligen Konzeptionen des Guten verlangt werden müsste: den Bürgern werde nicht- was schwer zu rechtfertigen wäre- zugemutet, anders als im „aufgeklärten Selbstinteresse“ zu entscheiden. Sie können eingenommen bleiben von ihren spezifischen Ideen rechten Handelns- gleichgültig ob diese nun von Zweckrationalität oder von ethischen Gesichtspunkten gestützt werden- und fällen auch im Urzustand ihre Entscheidungen aufgrund ihrer jeweiligen Werthaltungen: Die Modellarchitektur selbst garantiere bereits ein „System fairer Kooperation“.

An der Idee, die Parteien des Urzustandes ihrer praktischen Vernunft zu berauben, indem man sie in den Schleier des Nichtwissens hüllt, stört Habermas

---

<sup>8</sup>ebd.

<sup>9</sup>ebd., S. 68

jedoch der „systemische Entzug von Information“<sup>10</sup>. Rawls vollziehe zwar in den „Zulassungsbedingungen“, sowie den „Situationsmerkmalen“ seiner *original position* (Parteiengleichheit, Schleier des Nichtwissens) die von beiden eingeforderte „intersubjektivistische Wendung“, welche wiederum eine Weiterentwicklung im Vergleich zur egozentristischen Isolation des kategorischen Imperativs bedeute. Nach Habermas wäre aber der weitere Schritt nötig, endgültig Gedankenfreiheit zu geben, und zwar in dem Sinne, dass es den Bürgern gestattet sein müsste, aus den Gründen, die sie für die richtigen halten, jeweils für oder gegen eine politische Position zu optieren, anstatt sie dieser, letztlich auch für den Verfassungsstaat äußerst wichtigen Zusatzinformation über ihre eigenen weltanschaulichen Präferenzen *a priori* zu berauben. Der daraus resultierende *overlapping consensus* ist dann nämlich, um es mit den Worten Thomas Schmidts zu sagen, „ein veröffentlichter, kein *öffentlich vollzogener* Konsens“<sup>11</sup>, das Zusammenleben der Bürger in der aus den im Urzustand getätigten Verhandlungen bloß als ein „prekäres Nebeneinander“ zu beschreiben. Dazu Habermas in eigenen Worten:

Nur wenn sich in je meinem Selbstverständnis ein transzendentes Bewusstsein, d.h. ein allgemeingültiges Weltverständnis, reflektierte, läge das, was aus meiner Sicht gleichermaßen gut ist für alle, tatsächlich im Interesse eines jeden. Davon wird unter Bedingungen des modernen gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralismus niemand mehr ausgehen dürfen.<sup>12</sup>

Der „Kunstgriff“ der Rawls’schen *original position* liegt dem nach in der Festlegung der die Einzelnen vertretenden Parteien auf eine gemeinsame Perspektive. Rawls selbst gibt zu denken, „dass die Parteien keinen Anlass zu Verhandlungen im üblichen Sinne haben“, dass im Urzustand „alle Beteiligten von den gleichen Argumenten überzeugt werden, da sie die Unterschiede zwischen sich nicht kennen und alle gleich vernünftig und in der gleichen Lage sind“, sowie weiters, dass sich „die Übereinkunft im Urzustand als die

---

<sup>10</sup>ebd., S. 74

<sup>11</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 333

<sup>12</sup>Habermas (1999), S. 75



eines zufällig ausgewählten Beteiligten sehen [lässt]“<sup>13</sup> ... allerdings nur um den Preis der Neutralisierung der faktischen 'Vielfalt der partikularen Deutungsperspektiven'!

Gegenüber einer solchen, noch nicht von 'substantiellen Konnotationen' befreiten Operationalisierung der praktischen Vernunft meint Habermas mit seiner diskursethischen Konzeption im Vorteil zu sein, wofür einmal mehr das 'prozeduralistische' Vernunftverständnis der *Theorie des kommunikativen Handelns* den Ausschlag geben soll: Formale und inhaltliche Fragen sollen nicht von Anfang an von ideologischen Vordenkern geklärt worden sein, sondern müssten vollständig der offenen Diskussion überlassen werden. Anstelle der aufwendigen Konstruktion eines künstlichen Urzustandes, müsse es ausreichen, eine Gesprächssituation zwischen realen Personen zu kreieren, die gewissen Anforderungen entspricht. Um von den partikularen Interessen der Einzelnen zu potentiell universalen Interessen zu gelangen, die als Grundlage einer gerechten Gesellschaftsordnung dienen können, fordert Habermas einen Diskurs, dem- ähnlich wie auch bei Rawls- Inklusivität, Zwanglosigkeit, sowie Gleichheit und Freiheit der Diskursteilnehmer eignet.<sup>14</sup> Bei Habermas umfasst er aber auch die grundsätzliche Bereitschaft aller Beteiligten, sich auf die Perspektiven der anderen, die einbezogen werden sollen, wie es schon der Buchtitel verheißt, einzulassen. „[...] aus dieser Perspektivenverschränkung baut sich eine ideal erweiterte Wir-Perspektive auf, aus der alle gemeinsam prüfen können, ob sie eine strittige Norm zur Grundlage ihrer Praxis machen wollen.“<sup>15</sup> Nur durch eine solche „ideale Rollenübernahme“, zu der die rational-egoistischen Parteien des Urzustandes bei Rawls nicht imstande wären, könne der Universalisierungsgrundsatz Kants verwirklicht werden. Die Verfassung wird so zum Gemeinschaftsprojekt einer tatsächlich integrierten Gesellschaft, in der Bürger einander nicht bloß als aneinander nicht interes-

---

<sup>13</sup>Rawls (1975), S. 162f.

<sup>14</sup>Als „bürgerliche Tugenden“, die von den Bürgern ausgebildet und kultiviert werden sollen, nennt Rawls „Toleranz, die Bereitschaft, anderen entgegen zu kommen, Verantwortlichkeit und den Sinn für Fairness.“ Rawls (1992), S. 319

<sup>15</sup>Habermas (1999), S. 76

sierte Parteien<sup>16</sup> gegenüberstehen, sondern in dem, was Habermas an anderer Stelle „Verfassungspatriotismus“<sup>17</sup> genannt hat, miteinander verbunden sind und gemeinsam an der Erschließung von politischen Werten arbeiten. Erst durch diesen weiteren Schritt, und nicht schon durch die Annahme eines modellhaften Einzelnen, der alle ist, würde der Egozentrismus der Goldenen Regel überwunden.

Was zu dem aus der Prozesshaftigkeit und der darin implizierten Unabgeschlossenheit des Diskurses folgt, ist die anhaltende Möglichkeit der Nachjustierung, sowie der Anpassung eines vormals erreichten Konsens an veränderte gesellschaftliche Bedingungen. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und Habermas' Diskurstheorie werden einander zwar insofern gerecht, als sie eine nachmetaphysische Perspektive teilen: sie verzichten auf jeglichen Absolutheitsanspruch für aus ihnen abzuleitende, 'ewige' Wahrheiten und trachten dennoch danach, in der Systemkonstruktion rationalen Standards zu genügen. Während Rawls eine Konzeption von Gerechtigkeit zu entwerfen versucht, die unabhängig von philosophischen, wie auch religiösen Motivlagen überzeugen können soll, indem er ihren Geltungsbereich ausschließlich auf die politische Sphäre der Gesellschaft beschränkt, trachtet Habermas tunlichst danach, sich vor der frühzeitigen Veröffentlichung der Resultate noch bevorstehender Diskurse und der Bevormundung jener Generationen zu hüten, die diese Diskurse zu führen haben werden. In Anbetracht der Möglichkeit sozialen Wandels erscheint Habermas' Konzeption somit praktikabler: Seiner Ansicht nach nimmt Rawls' Theorie, welche „die politische Wertsphäre [...] als etwas Gegebenes“ behandelt, alle „wesentlichen Legitimationsdiskurse“<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup>Sich gegen den Einwand zur Wehr setzend, dass seine *Theorie der Gerechtigkeit* unrealistische Zustände beschreibt, weil die Entscheidungen realer Menschen- im Gegensatz zu den rationalen Parteien im Urzustand- immer auch von „Neid und anderen zerstörerischen Gefühlen“ geleitet sind, vergleicht Rawls ihr Verhältnis im Urzustand mit dem von Spielern, die aneinander kein Interesse nehmen und lediglich „nach einer möglichst hohen Punktzahl [streben]. Ihren Mitspielern wünschen sie weder eine besonders hohe noch eine besonders niedrige Punktzahl, und sie möchten auch den Unterschied zwischen sich und den anderen weder möglichst groß noch möglichst klein machen.“ Ihr Desinteresse aneinander ist so umfassend, dass sie nicht einmal ein Interesse daran haben, die anderen Spieler zu besiegen! Sie möchten nichts, als „nach ihrem eigenen Zielsystem möglichst viele Punkte erreichen.“ Rawls (1975), S. 168

<sup>17</sup>Habermas (2005a), S. 25

<sup>18</sup>Habermas (1999), S. 90f.

vorweg, wo diese doch Aufgabe einer jeden weiteren Generation wären.<sup>19</sup> Dabei entstehe die Gefahr, dass sich Bürger ihre Verfassungsgrundsätze nur in ihrem „abstrakten Gehalt“, nicht jedoch „konkret aus dem geschichtlichen Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte zu eigen machen“<sup>20</sup>, so dass auch nicht sicherzustellen wäre, dass Gesellschaften mit den jeweiligen Umständen ihrer Zeit entsprechenden institutionalisierten Entscheidungsverfahren ausgestattet sind. Zu jedem Zeitpunkt würde somit *Eine Theorie der Gerechtigkeit* bereits festsetzen, was unter fairen Bedingungen die Grundsätze wären, auf die sich eine Gesellschaft freier Bürger einigen müsste, ohne jedoch zu ihrem Entstehungszeitpunkt bereits alle zukünftigen historischen Lehren aufgesogen zu haben.

Weil die Bürger die Verfassung nicht als Projekt begreifen können, hat der öffentliche Gebrauch der Vernunft nicht eigentlich den Sinn einer aktuellen Ausübung politischer Autonomie, sondern dient nur noch der gewaltlosen *Erhaltung politischer Stabilität*.<sup>21</sup>

Obwohl die erneute Austragung gewisser öffentlicher Diskurse im Lichte zukünftiger Erfahrungen erforderlich scheinen mag, würde somit nichts am einmal in die Verfassung und somit in Stein gemeißelten Konsens der Vergangenheit geändert werden, befürchtet Habermas und denkt- als Beispiel- an den später von ihm weiterverfolgten Diskurs über „die starre[ ] Grenze zwischen der politischen und der nicht-öffentlichen Identität der Bürger“.<sup>22</sup> Auch diese müsste- angesichts der aktuellen Herausforderungen der 'Hochmoderne'- neu verhandelt werden. Die in der *Theorie der Gerechtigkeit* ein für alle Male gefällte Entscheidung einer solchen Grenzziehung liefere Rawls letztlich die

---

<sup>19</sup>In seiner *Erwiderung auf Habermas* versucht Rawls daher klarzustellen: „Die Vorstellung der Gültigkeit für alle Zeiten besagt hier nichts anderes als dies: wenn wir uns vorstellen, dass rationale (nicht vernünftige) Parteien Grundsätze wählen, dann ist es vernünftig, dies unter der Annahme fortdauernder Gültigkeit zu tun.“ Rawls (1997a), S. 218. Zugleich gibt er aber auch zu denken, dass es nicht jeder Generation Aufgabe sei, „alle wesentlichen Diskurse der Legitimation zu einem vernünftigen Abschluss zu bringen und sich eine neue und gerechte Verfassung zu geben.“ Nicht alle sind dazu auserkoren, „Gründerväter“ zu sein, „aber sie können uneingeschränkt über sie [die Verfassung] reflektieren und ihr zustimmen und sich so in jeder notwendigen Richtung frei betätigen.“ Ebd., S. 222

<sup>20</sup>Habermas (2005a), S. 25

<sup>21</sup>Habermas (1999), S. 90

<sup>22</sup>ebd.

Rechtfertigung für eine nach Ansicht Habermas' nicht rechtfertigbare Aufspaltung der Öffentlichkeit in eine politische und eine vorpolitische Wertsphäre. Erstere zeichne sich durch „Teilnahme- und Kommunikationsrechte“ für den Bürger aus, zweitere durch den „grundrechtliche[n] Schutz der Privatsphäre“ einer vom Bürger zu unterscheidenden Privatperson.<sup>23</sup>

Der daraus erwachsende Gewissenszwang ist aber genau die von Habermas auch in späteren Publikationen immer wieder beklagte 'Zumutung', welche bis dato so angelegt gewesen sei, dass die daraus entstehende Last zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen ungleich verteilt war. Soll das aktuelle Faktum des Pluralismus in modernen liberalen Gesellschaften nicht einfach negiert/ignoriert werden, müsste die Entscheidung über diese Aufspaltung laut Habermas aktualisiert und an die veränderten Situationsbedingungen angepasst werden. Dabei muss festgehalten werden, dass sich Habermas anscheinend nicht generell gegen eine solche Grenzziehung ausspricht, sondern vielmehr gegen die Generalisierung einer bestimmten, einmal durchgeführten Grenzziehung, die sich später nicht mehr verändern lässt. Nachmetaphysisches Denken müsste sich auch hier der Stimme enthalten und darf den Ergebnissen des öffentlichen Vernunftgebrauchs in historisch nachfolgenden Zeiten nicht vorgreifen. Politische Autonomie in diesem Sinne bedeutet wohl auch, dass die Bürger einer jeden Zeit, sich ihr Gesetz selbst geben, anstatt es als 'Instantversion' aus Zeiten überliefert zu bekommen, deren Beweggründe für sie womöglich nicht mehr nachvollziehbar oder gültig sind. Vor allem aber kann sich politische Legitimität nur in der Weise ausmachen, dass die Teilnahmebedingungen des Gesetzwerdungsprozess' nicht diskriminativ ausfallen: teilzunehmen darf nicht für den einen größere Opfer bedeuten als für den anderen.

## 4.2 Einbeziehung des anderen

Eine aus Sicht des demokratischen Verfassungsstaates zu begrüßende Nebenwirkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs im Habermas'schen Sinne bestünde auch in der dadurch entstehenden Möglichkeit der Bürger zur gemeinsa-

---

<sup>23</sup>ebd., S. 91

men Erörterung, wie auch der kritischen Hinterfragung der „Angemessenheit von Situationsdeutungen und Bedürfnisinterpretationen“<sup>24</sup>, wie sie vom jeweils 'Anderen' vorgenommen werden. Dadurch, dass weltanschauliche Positionen überhaupt in Umlauf gesetzt werden und die Öffentlichkeit über sie zuallererst in Kenntnis gesetzt wird, werden sie für eine Überprüfung in Bezug auf ihre 'Demokratiefähigkeit' erst zugänglich. Überspitzt formuliert bestünde die Alternative dazu entweder in der Einführung des unüberprüften und generalisierten Verdachts der Demokratiefeindlichkeit gegenüber Religionsgemeinschaften (, was sich erst jüngst- gepaart mit xenophoben Unterschwingungen- in der „Islamlehrerdebatte“ als praktikable Lösung präsentiert hat), oder im liberalen Modell Rawls', wo religiöse oder metaphysische Meinungen unüberprüft unter dem Verdacht stehen, ein Potenzial zu politischer Intoleranz zu bergen, weshalb sie nur noch innerhalb der Domäne des Privaten einen Platz haben und eine klare Trennlinie zu den Institutionen des öffentlichen Raumes bestehen soll. Diese wiederum sind nur dann gerechtfertigt, wenn sie mit der Zustimmung 'vernünftiger Personen' rechnen könnten, wobei solche 'vernünftige Personen' die allgemeine Nachvollziehbarkeit ihrer Argumente auszeichnet. Die Annahme lautet dabei freilich immer schon, dass religiöse Personen zu einer solchen vernünftigen Vermittlung ihrer Positionen im öffentlichen Raum nicht imstande seien. Religiöse Ansichten werden somit- anders als *im Vorsatz*(!) des nachmetaphysischen Denkens einer fallibilistischen Vernunft bei Habermas- immer schon dem Verdacht der Wahrheitsunfähigkeit ausgesetzt.

Habermas kritisiert daran, dass sich der liberale Verfassungsstaat sowohl inspirative Quellen seiner eigenen Vervollständigung, wie auch Informationen über die Motive hinter den Anliegen seiner Bürger vorenthält. So mögen die Verhältnisse im Verfassungsstaat dann zwar auf Zustimmung vonseiten seiner Bürger stoßen, worin diese Zustimmung jedoch letztlich ihren Grund hat, bleibt in den *background cultures* verschlossen und entzieht sich damit auch einer Legitimation durch öffentlichen Vernunftgebrauch.

Diese Trennung zwischen der Vernunft in ihrem öffentlichen Ge-

---

<sup>24</sup>ebd., S. 76

brauch und der privaten Wahrheit der umfassenden Lehren hat zur Folge, dass der übergreifende Konsens nur in einem gemeinsamen Fluchtpunkt besteht, nicht aber in einer aus Einsicht gewonnenen, auf der Basis öffentlich geteilter Gründe vollzogenen Zustimmung.<sup>25</sup>

Zugleich hat der politische Liberalismus John Rawls' aber auch gute Gründe, von den Zustimmungs- oder Ablehnungsgründen gar nicht allzu viel wissen zu wollen. Darin besteht gerade seine 'weltanschauliche Neutralität', versinnbildlicht durch den *veil of ignorance*. Er will nicht umfassende Lehren und daraus hervorgehende Konzeptionen des Guten kritisieren oder 'berichtigen', sondern diesen die Möglichkeit einer friedlichen Koexistenz zusichern und im Übrigen in Äquidistanz zu ihnen bleiben.<sup>26</sup> Die Richtigkeit der umfassenden Lehren bleibt für den politischen Liberalismus dahingestellt. Rawls spricht von '*public political reason*', der einen von allen Bürgern geteilten Vernunft, im Gegensatz zu den '*many forms of non-public reason*', die er für „auf die Binnenlogik der je besonderen Doktrinen beschränkt“<sup>27</sup> und der Erlangung allgemeiner Zustimmung für unfähig erachtet. Stattdessen geht es um eine gerechte Verteilung der primären Güter von Freiheit und Gleichheit, Einkommen und Wohlstand, sodass jeder instand gesetzt ist, seine persönliche Konzeption des Guten zu verfolgen.

Man versucht, der Zustimmung zur politischen Konzeption durch die umfassenden Lehren keine Steine in den Weg zu legen, indem man alles weglässt, was über das Politische hinausgeht und wovon man vernünftigerweise nicht erwarten kann, dass alle vernünftigen Lehren ihm zustimmen können.<sup>28</sup>

Für die Lehren, welchen die Bürger in ihren politischen Willensäußerungen folgen, interessiert sich der politische Liberalismus nur in dem Ausmaß, wie

---

<sup>25</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 333

<sup>26</sup>... eine Äquidistanz, die- wie noch gezeigt wird- Rawls wiederum Habermas' Ansatz nicht zutraut.

<sup>27</sup>Nagl-Docekal (2008b)

<sup>28</sup>Rawls (1997a), S. 209

es für das Auffinden des politischen Zieles eines öffentlichen Konsenses förderlich ist. Wie die folgenden Stellen weiter vermuten lassen, folgt diese Einstellung aus einer pessimistischen Perspektive auf die möglichen Ergebnisse der Veröffentlichung weltanschaulicher Meinungsäußerungen. Ohne den Schleier des Nichtwissens wären dem nach die Verhandlungsprobleme im Urzustand „hoffnungslos verwickelt“<sup>29</sup> und auch in *Politischer Liberalismus* hält er an dieser Überzeugung fest: „Indem wir jedoch umfassende Lehren vermeiden, versuchen wir die tiefsten religiösen und philosophischen Kontroversen zu umgehen, um zumindest hoffen zu können, eine Basis für einen stabilen übergreifenden Konsens zu finden.“<sup>30</sup>

Habermas scheint demgegenüber weniger davon überzeugt, dass aus der öffentlichen Darlegung bestimmter 'umfassender Lehren' und ihrer Implikationen für den gesellschaftlichen Grundkonsens ausschließlich „Kontroversen“ folgen müssen bzw. dass diese für das Endresultat einer Verfassung, die tatsächlich die Handschrift ihrer Verfasser trägt, ausschließlich etwas Negatives bedeuten. Habermas vertritt ein anderes Verständnis von Konflikt- dieser hat auch etwas Produktives, das im Pluralismusverständnis moderner Gesellschaften enthalten sein sollte. Nur so sei es möglich, die Basis, auf der ein allfälliger Konsens beruht, so breit als möglich zu gestalten und den „sanft herablassenden liberalen Paternalismus“<sup>31</sup> zu vermeiden, der in der Erwartung besteht, „dass die religiösen Mitbürger ihre falschen Überzeugungen auf eine politisch vernünftige, d.h. zivilisierte Weise vertreten“, im Übrigen aber die Öffentlichkeit nicht mit ihren ohnehin als irrelevant eingestuften Meinungen behelligen. Habermas möchte damit nicht nur die theoretische Position Rawls' einer Kritik unterziehen, die dem religiösen Bürger im Zwang zur Persönlichkeitsspaltung eine Gewissenslast aufbürdet, sondern auch die gängige Praxis des Umgangs liberaler Gesellschaften mit dem Thema Religion. In beiden Fällen wird der Wahrheitsanspruch der Religionen schlichtweg ignoriert. Im Mangel an Bereitschaft vonseiten der säkularen Mehrheit, religiösen Argumentationen gleichermaßen Gehör zu schenken, sieht Habermas eine Verletzung des

---

<sup>29</sup>Rawls (1975), S. 164

<sup>30</sup>Rawls (1998), S. 242

<sup>31</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 335

Prinzips gleicher Achtung, welche sich religiöse wie auch säkulare Menschen im Sinne einer fallibilistischen Haltung wechselseitig schuldig seien. Religiöse Menschen würden es ebenfalls verdienen, in ihren Positionen angehört, ernst genommen und öffentlich zur Debatte gestellt zu werden. Weil dieser zusätzliche Schritt der Annäherung aber sowohl im liberalen Model Rawls', als auch in mit einem säkularen Selbstverständnis ausgestatteten, liberalen Gegenwartsgesellschaften bisweilen ausbleibt, entsteht- in Kombination mit Radikalisierungs- und Fundamentalisierungstendenzen- innerhalb religiöser Minderheitsgemeinschaften die Gefahr, dass sich der Protest über fehlende Ausdrucksmöglichkeiten *aufgrund* fehlender Ausdrucksmöglichkeiten zunehmend in gewalttätiger Form artikuliert.<sup>32</sup>

*Einbeziehung des Anderen* verfolgt also den gesamtgesellschaftlichen Zweck, das 'Ausscheren' einzelner aus dem gesetzlichen Rahmen und dem Prozess des öffentlichen Vernunftgebrauchs in gewalttätige Formen der Konfliktbewältigung zu verhindern. Weniger dramatisch ließe sich daraus aber wohl auch ein Argument für den konfessionellen Unterricht im Rahmen des staatlichen Schulwesens ableiten, der ein Abwandern religiöser Erziehung in die oftmals 'nicht einsehbaren' Hinterhöfe diverser religiöser Versammlungsstätten verhindert. Dabei geht es nicht um die Unterstellung der generellen Fragwürdigkeit dessen, was dort geschieht- es ist genauso wichtig, die Lehrbeauftragten in öffentlichen Schulen- und zwar nicht nur die Religionslehrer- zu kontrollieren und zur Rechenschaft über ihre Unterrichtspraktiken zu verpflichten. Vielmehr geht es um die aufrechtzuerhaltende Transparenz: Die Öffentlichkeit darf als nötige Kontrollinstanz nicht ausgeschlossen werden.

Ein anschauliches Beispiel für einzubeziehende Gruppen könnten daher auch

---

<sup>32</sup>Für Herta Nagl-Docekal fehlt der laufenden Debatte über die Unauflöslichkeit von weltanschaulichen Auffassungsunterschieden die nötige „Trennschärfe“, um zwischen dem bürgerlichen „Gerechtigkeitssinn“ einerseits und der „genuin moralischen Verpflichtung“ eines jeden einzelnen als Menschen andererseits zu unterscheiden. Die Position Kants würde diese sehr wohl noch aufweisen und sie erlaube es ihm, auf der Ebene des „Diskurs unter Bürgern“ zwar vom Fortbestand der „Vielfalt tradierter Orientierungsmuster“ auszugehen, zugleich aber für den „Diskurs über Fragen der Gewissensentscheidung“ unter Menschen von einer Auflösbarkeit auszugehen. Nach Kants Ansicht sei ein solcher Diskurs nicht nur wünschenswert, sondern geradezu nötig, wenn ein Individuum die Maxime seines Handelns auf ihre „Vereinbarkeit mit dem kategorischen Imperativ“ hin überprüfen soll. Nagl-Docekal (2008b)



gewisse evangelikale Gruppen in den USA sein, die es aus religiöser Überzeugung vorziehen, ihre Kinder dem öffentlichen Bildungssystem 'vorzuenthalten': Mag sein, dass die Offenbarung der Gründe, aus denen sie *home schooling* betreiben, Mängel am öffentlichen Bildungssystem offenlegen und die Allgemeinheit davon profitiert, diese zu hören. Vor allem aber müssten sie die Öffentlichkeit *argumentativ* und in einer „allgemein zugänglichen Rede“<sup>33</sup> darüber in Kenntnis setzen, warum sie so verfahren, sodass diese Einblick erhält und nicht länger darüber im Unklaren bleibt, ob hier Überzeugungen verbreitet werden, die mit rechtsstaatlichen Praktiken und den gesellschaftlich anerkannten Standards der Bürgerschaft unvereinbar sind.

Wider die Fundamentalisierung weiter Kreise marginalisierter Bevölkerungsschichten geht es Habermas um den Abbau von Denkschranken und eine Öffnung der Gesellschaft gegenüber religiös-metaphysischen Argumentationen. Es soll ein Diskursraum geschaffen werden, in dem nicht-diskriminative Partizipationsbedingungen herrschen, sodass sich alle vorbehaltlos an der politischen Öffentlichkeit beteiligen können. Davon würden nicht zuletzt auch religiöse Bürger profitieren, für die sich die Möglichkeit eröffnet, „über die politische Öffentlichkeit einen eigenen Einfluss auf die Gesellschaft im Ganzen auszuüben.“<sup>34</sup> Habermas liefert Überlegungen dazu, wie ein solcher Diskursraum gestaltet sein müsste, um so etwas wie *voluntary revelation*, eine freiwillige Preisgabe von Gesinnungen zu erreichen, die andernfalls womöglich erst offenbart würden, wenn das Verlassen des rechtsstaatlichen Konsenses oder schlimmsten Falles der 'Zivilisationsbruch' bereits stattgefunden hat.

### 4.3 Verrat an der Aufklärung?

In den Augen der Vertreter eines streng empiristisch-positivistischen Gesellschaftsbildes läuft Habermas dabei auch immer Gefahr, „der Aufklärung buchstäblich in den Rücken zu fallen“<sup>35</sup>, wie dies beispielsweise Hans Albert kritisiert. Nicht anders als den unmittelbar davor angegriffenen Theologen

---

<sup>33</sup>Habermas (2005b), S. 125

<sup>34</sup>Habermas (2005a), S.35

<sup>35</sup>Albert (2008), S. 104

Joseph Ratzinger und Hans Küng ginge es Habermas mit seinem nachmetaphysischen Ansatz bei der Neubewertung des Verhältnisses von Glauben und Wissen um die Etablierung einer Denkgrenze, eine „willkürliche Einschränkung des Vernunftgebrauchs.“<sup>36</sup> Den Standpunkt der „Religionskritik der Aufklärung“ für sich beanspruchend und diese auf durchaus verkürzende Weise wiedergebend- man denke nur an die Rolle von Religion im Denken Kants, wie sie in Kapitel 5.3 noch dargestellt wird!- wendet sich Albert gegen die Habermas'sche Vorstellung eines „opaken Kerns der religiösen Erfahrung“ und wirft Habermas vor, „in pragmatischer Absicht“ und lediglich infolge der „Dominanz des Konsensmotivs in seinem Denken“ das kritische Denken aufzugeben. Die Aufforderung Habermas' zur nachmetaphysischen Enthaltbarkeit der Philosophie, was Urteile über den Wahrheitsgehalt religiöser Vorstellungen anbelangt, wird von Albert als „Regulierung des Vernunftgebrauchs“ und „allgemeine Verpflichtung“ zu einer „freiwilligen Selbstbeschränkung“ missverstanden.

In letzter Instanz scheint Habermas die Implikationen der von ihm angedachten 'Einbeziehung' jedoch selbst nur widerwillig akzeptieren zu wollen: Diese beinhalten nämlich nicht nur, dass sich die Religionsgemeinschaften in die Karten sehen und sich die Frage gefallen lassen, ob ihre Glaubensvorstellungen mit demokratischen Standards der Gleichheit, Transparenz und Öffentlichkeit, sowie der grundsätzlichen Kritisierbarkeit der von ihnen vertretenen Grundsätze vereinbar sind. Auch der säkulare Staat müsste sich den Einspruch vonseiten der nunmehr mit „Einfluss auf die Gesellschaft im Ganzen“ ausgestatteten religiösen Gemeinschaften gefallen lassen, wenn seine Praktiken umgekehrt mit religiösen Überzeugungen nicht in Einklang stehen; so zum Beispiel in der Debatte um die Todesstrafe, Eingriffe in die menschliche Erbinformation, Pränataldiagnostik oder Abtreibung, aber auch das gleichzeitige Stattfinden von Hungersnöten und der Verfeuerung von potentiellen Nahrungsmitteln zur Gewinnung von Bioenergie<sup>37</sup>, um nur einige Beispiele

---

<sup>36</sup>Albert (2006), S. 368

<sup>37</sup>Lange vor den Ökonomen warnte die Ökumene vor den Folgen der Treibstoffgewinnung aus Weizen. Was mittlerweile aus ökonomischem Kalkül nicht mehr haltbar erscheint, weil es dadurch zum Anstieg des Weltmarktpreises für knapper werdenden Weizen und daraus resultierende Hungersnöte kommen kann, ohne dass die angebaute Weizenmenge sich

zu nennen.

Ein weiterer Einwand, den Habermas selbst anspricht, bezieht sich auf die offene Frage, ob sich Angehörige religiöser Minderheiten tatsächlich zum öffentlichen Meinungsstreit bereiterklären, wenn die Bedingungen dafür erst wieder von der Mehrheit aufgestellt werden. Habermas beschwichtigt zwar, hier läge lediglich eine „schwache transzendente Nötigung“<sup>38</sup> vor. Er kann aber nicht ausschließen, dass letztlich gar kein Interesse vonseiten religiöser Gruppierungen besteht, sich auf allfällige 'Reflexionsschübe' durch den Austausch mit der Mehrheitsgesellschaft oder öffentliche Debatten einzulassen, deren Bedingungen noch dazu vorgegeben sind. Für den Fall, dass 'das Heilige Buch schon alles sagt', hat Habermas sehr wenig anzubieten. Die Bereitschaft, die eigenen Glaubensgrundsätze zur Debatte zu stellen, muss aufseiten der religiösen Bürger immer schon vorausgesetzt werden, denn auch hier fehlt der Vernunft, die 'motivationale Schubkraft'.

#### 4.4 Der 'versteckte' Hegelianismus im Denken Habermas'

In Kenntnis des damals<sup>39</sup> bereits veröffentlichten Werkes Habermas' vermutet Rawls als Grund für dessen Vorbehalte „eine geheime geschichtsmetaphysische These im Hegel'schen Sinne“<sup>40</sup>. Dieser entsprechend hielt Habermas die säkularen Überzeugungen- ohne dass dies mit seinem 'nachmetaphysischen Denken' vereinbar wäre- weiterhin für „rational überlegen“, obwohl er doch eigentlich von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit von Glaubensäußerungen ausgehen wollte. „Es scheint, dass er allen höheren oder tieferen Lehren jede eigenständige logische Kraft abspricht“, so Rawls in seiner *Erwiderung*.<sup>41</sup> Wie in Kapitel 6.2 noch genauer beleuchtet wird, scheint Habermas davon auszugehen, dass lediglich religiöse Menschen 'großes metaphysisches Gepäck' in

---

verringert hätte, lehnte man dort aus ethischen Gründen ab.

<sup>38</sup>Habermas (1999), S. 88

<sup>39</sup>Rawls' „Erwiderung auf Habermas“ geht zurück auf eine Tagung in Bad Homburg im Sommer 1992, erschien 1995 in englischer Fassung und 1997 als einer unter 12 Beiträgen in Rawls (1997a).

<sup>40</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 332

<sup>41</sup>Rawls (1997a), S. 200

den öffentlichen Diskurs tragen, der in der Vorstellung Habermas' wiederum geprägt wird von einem rein säkularen Denken, dessen Widerspruchslosigkeit mit dem nachmetaphysischen Denken für Habermas außer Streit steht.

Anders Rawls: In *Politischer Liberalismus* versucht er, sich auf eine Theorie des Politischen zu beschränken, die den Wahrheitsgehalt umfassender Lehren vollkommen dahingestellt sein lässt. Dementsprechend spricht Rawls auch immer wieder von „comprehensive doctrines, religious, philosophical, and moral“<sup>42</sup>, ohne unter diesen eine Wertung vorzunehmen. „A central feature of political liberalism is that it views all such arguments [secular ones, ES] the same way it views religious ones, and therefore these secular philosophical doctrines do not provide public reasons.“<sup>43</sup> Vielmehr dürfte es sich bei der Gleichsetzung von *public reason* mit *secular reason*, wie Habermas sie in den Augen Rawls' vornimmt, um eine eigene 'umfassende Lehre' handeln, die sich mit dem Standpunkt des politischen Liberalismus nicht vereinen lässt. Als eine solche 'umfassende Lehre' identifiziert Rawls die *Theorie kommunikativen Handelns*, dargestellt durch die zu ihr gehörende „ideale Sprechsituation“.

„Sie [Die Theorie kommunikativen Handelns] verwirft naturalistische und emotivistische Formen moralischen Argumentierens und zielt auf eine umfassende Verteidigung der theoretischen und praktischen Vernunft. Auch werden an vielen Stellen religiöse und metaphysische Ansichten kritisiert. Habermas nimmt sich nicht viel Zeit, sie detailliert zu widerlegen. Er legt sie schlicht beiseite, gelegentlich mit Hinweisen auf ihre Nutzlosigkeit oder weil es ihnen mit Blick auf seine philosophische Analyse der Bedingungen rationaler Diskurse und kommunikativer Handlungen an glaubwürdigen unabhängigen Verdiensten mangelt.“<sup>44</sup>

Anstatt sich gegen das Urteil zur Wehr zu setzen, eine Theorie der Gerechtigkeit zu vertreten, die noch nicht von 'substantiellen Konnotationen' befreit sei, fragt sich Rawls daher eher, „inwiefern Habermas' Auffassung selbst

---

<sup>42</sup>So zum Beispiel in Rawls (1997b), S. 131

<sup>43</sup>ebd., S. 148

<sup>44</sup>Rawls (1997a), S. 199

nicht substantiell sein sollte“.<sup>45</sup> Ein Indiz dafür erkennt er hinter Habermas' Vertrauen gegenüber einer „sich historisch entfaltenden Vernunft, deren Logik aus ihren empirischen Manifestationen erschlossen werden kann.“<sup>46</sup> In der Feststellung einer solchen Logik, die in den älteren Schriften Habermas' obendrein auch noch der Garant für die fortschreitende Aufhebung substantieller religiöser Vorstellungen sein soll, sei der auf Hegel zurückzuführende metaphysische Rest an Habermas' Theorie zu erkennen: „sie gibt uns eine Theorie dessen, was ist, und das, was ist, sind menschliche Wesen, die in ihrer Lebenswelt kommunikativ handeln.“<sup>47</sup> Dass aus dem kommunikativen Handeln dieser Menschen, wie im platonischen Modell von der Teilhabe der Einzelnen an einstmals bereits geschauten Ideen, immer mehr von einer metaphysischen Lehre zum Vorschein komme, „die eine sichere Grundlage bietet“ und zuletzt auch noch „moralisch motivierende Kraft“ habe, sei dem nach aller Argumentation vorausgesetzt und folge nur noch aus einer persönlichen Überzeugung Habermas'. Für den ohnehin zu kurz greifenden Vorwurf, 'substantielle Konnotationen' beizubehalten und dem Prozess des öffentlichen Vernunftgebrauchs damit unzulässigerweise inhaltliche Vorgaben zu machen, sei Habermas somit nicht minder anfällig.

Für Rawls hängen prozedurale und substantielle Gerechtigkeit zusammen. Prozedurale Gerechtigkeit setzt sogar eine substantielle Gerechtigkeit voraus, die gewisse Grundrechte und Freiheiten verbrieft, ohne die ein faires Resultat des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht möglich wäre. Dies geschieht auch bei Habermas, wenn er fest schreibt, welche Meinungen – nämlich öffentlich nachvollziehbare und solche, die dem Grundkonsens einer demokratischen Ordnung zustimmen – sich an den Debatten der Öffentlichkeit beteiligen dürfen. Ganz unverblümt stellt Rawls daher fest: „*Steckst du Müll rein, kommt Müll raus*“<sup>48</sup> . . . und zwar unabhängig vom Ablauf und der Wohlgeordnetheit des Verfassungsverfahrens. Die Vorstellung, dass gerechte Verhältnisse aus rein prozeduralen Bedingungen folgen könnten, ohne dass dabei auch immer unsere fixen Überzeugungen „im Hintergrund als inhaltliche Überprüfungsin-

---

<sup>45</sup>ebd., S. 238

<sup>46</sup>Schmidt in Habermas (2007a), S. 333

<sup>47</sup>Rawls (1997a), S. 201

<sup>48</sup>kursiv ebd., S. 246

stanz stehen“, hält Rawls für unrealistisch.

#### 4.5 Mit dem Faktum des Pluralismus *umgehen*

Die eigentliche Stoßrichtung der Habermas'schen Rawls-Kritik orientiert sich jedoch am Ziel einer alternativen Konzeptualisierung der öffentlichen Konsensfindung. Die oben beschriebenen, als positiv für das Funktionieren einer demokratischen Ordnung einzustufenden Folgen der öffentlichen Informationsverarbeitung gingen laut Habermas in Rawls' *original position* verloren, wo der Schleier des Nichtwissens dafür sorgt, dass die Parteien als Verhandlungspartner überhaupt nur jene Positionen in Betracht ziehen können, „auf die sich präsumtiv freie und gleiche Bürger, unangesehen ihres divergierenden Welt- und Selbstverständnisses, einigen würden.“<sup>49</sup> Der Schleier des Nichtwissens verbietet diese Divergenzen zwar nicht, durch das Informationsdefizit, das er aufseiten der Parteien erzeugt, zwingt er ihnen die 'weltanschauliche Neutralität' jedoch auf. Das Faktum des Pluralismus wird von Rawls lediglich identifiziert, zugleich aber in der Weise nicht ernst genommen, dass die unterschiedlichen Wertorientierungen nicht operativ sind.

Darin erkennt Habermas insbesondere eine „*doppelte Beweislast*“<sup>50</sup> für den Theoretiker. Ihm allein obliege es nun einerseits, darüber zu entscheiden, welche normativen Gehalte „von vornherein als Kandidaten für das von freien und gleichen Bürgern zu akzeptierende gemeinsame Gute ausscheiden dürfen“<sup>51</sup>. Des Weiteren stelle sich aber auch die Frage, ob Rawls nicht schon bei der Konstruktion seiner *original position* bekannt sein muss, welche normativen Gehalte aus der Vielzahl von Möglichkeiten „für das geteilte Selbst- und Weltverständnis von freien und gleichen Bürgern“<sup>52</sup> tatsächlich relevant sind.<sup>53</sup> Aus Habermas' bereits zuvor präsentierter Perspektive einer fallibi-

---

<sup>49</sup>Habermas (1999), S. 76

<sup>50</sup>ebd.

<sup>51</sup>Schließlich solle sich der Schleier des Nichtwissens alsdann ja nur über jene persönlichen Charakteristika legen, die als Gefahr für die Unparteilichkeit der verhandelnden Parteien im Urzustand eingestuft werden müssen, weil sie Diskriminierung ermöglichen und das Urteil mit einem spezifischen *bias* versehen würden. Ebd.

<sup>52</sup>ebd., S. 77

<sup>53</sup>Der Frage, ob sich nicht Habermas selbst eine ähnliche Inkonsequenz leistet, wenn er bestimmt, dass wiederum nur gewisse, 'allgemeinverständliche' Doktrinen Zugang zu den

listischen Vernunft, die sich ihrer eigenen Fehlbarkeit bewusst ist, kann die Selektion, die dabei vorgenommen wird, keine selbstverständliche sein. Damit die Parteien im Urzustand wirklich unparteiisch sind, müsste Rawls sie mit Grundsätzen ausstatten, die gegenüber zukünftigen Erfahrungen 'revisionsfest' sind. Einen politischen Lernprozess, wie er Habermas vorschwebt, kann Rawls dann aber nicht mehr modellieren. Und so liege es im Ermessen des Theoretikers, darüber zu befinden, welche Merkmale bevorzugt werden und selbst unter dem Schleier des Nichtwissens aktiv bleiben dürfen.

Angesichts solch schwerer 'Beweislasten' im Programm Rawls' tritt Habermas für ein Verfahren des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein, das mit dem Pluralismus der Überzeugungen umzugehen versucht, anstatt ihn von vornherein auszuschalten. Dies wäre nach Ansicht Habermas' keine Revision der Rawls'schen Theorie, sondern lediglich eine alternative Operationalisierung ihres moralischen Gesichtspunktes, die als sinnvolle Erweiterung in Rawls' eigenem Interesse läge. Habermas' Lesart zufolge vertritt Rawls selbst die Auffassung, dass „die Prozedur des öffentlichen Vernunftgebrauchs letzte Instanz der Bewährung für normative Aussagen bleibt.“<sup>54</sup> Und dies scheint Rawls in seiner *Erwiderung auf Habermas* auch zu bestätigen: Nach der Rückkehr aus dem Urzustand, der für Rawls lediglich ein „analytisches Hilfsmittel, um eine Hypothese zu formulieren“ darstellt, könne sich diese Hypothese natürlich als falsch erweisen. „Auch müssen wir [...] überprüfen, wie gut sie [die im Urzustand gewonnenen Grundsätze] in der Praxis nach gebührendem Überlegen mit unseren wohlerwogenen Überzeugungen übereinstimmen.“<sup>55</sup> Nur durch die Anwendung dieses Prüfverfahrens ließe sich sicherstellen, „dass genau die Prinzipien gültig sind, die unter Diskursbedingungen eine ungezwungene intersubjektive Anerkennung finden könnten.“<sup>56</sup> Denn wenn der Schleier des Nichtwissens erst einmal gelüftet wird und die ausverhandelten Gerechtigkeitsgrundsätze erstmals auf die Vielfalt der Weltbilder in pluralistischen Gesellschaften stoßen, fehle den ausverhandelten normativen Grund-

---

regulierten Institutionen der politischen Öffentlichkeit haben sollten, geht Maeve Cooke (Habermas (2007), S. 341-365) nach. Siehe auch Kapitel 5.3.

<sup>54</sup>Habermas (1999), S. 84

<sup>55</sup>Rawls (1997a), S. 203

<sup>56</sup>Habermas (1999), S. 88

sätzen immer noch die Bestätigung ihrer Annehmbarkeit. „Die auf der ersten Stufe begründeten Prinzipien müssen auf der zweiten Stufe öffentlich zur Diskussion gestellt werden, weil erst hier das Faktum des Pluralismus ins Spiel gebracht und der Abstraktionsschnitt [sic!] des Urzustandes rückgängig gemacht wird.“<sup>57</sup> Nachdem im hypothetischen Zustand der *original position* die ‚Akzeptabilität‘ geklärt wurde, müsse nun die faktische ‚Akzeptanz‘ durch die zivilgesellschaftliche Bereitschaft zur Eignerschaft gegenüber solchen Grundsätzen unter Beweis gestellt werden. Nur der unbeschränkten diskursiven Praxis der Öffentlichkeit sei es zuzutrauen, diesen zusätzlichen Prozess der Aneignung zuvor ausverhandelter sozialer Normen auszuführen. Laut Habermas überhebt sich jedoch die Philosophie bei dem Versuch, „die konsensfähige Idee einer gerechten Gesellschaft zu entfalten“<sup>58</sup>, sodass *Eine Theorie der Gerechtigkeit* in seinen Augen letztlich wohl besser daran täte, ihren moralischen Anspruch ‚prozeduralistisch‘ entfalten zu *lassen*, anstatt diesen selbst zu entfalten. Sie könnte dann „mehr Fragen offenlassen, weil sie dem *Prozess* einer vernünftigen Meinungs- und Willensbildung mehr zutraut“ und sich darauf beschränken, eine Gebrauchsanweisung für den öffentlichen Vernunftgebrauch zu liefern.

Im Vergleich zu Habermas, dem es mitunter selbst noch schwer zu fallen scheint, in der Koexistenz von religiösen und säkularen Meinungen innerhalb des modernen Diskurses über eine allen Menschen zumutbare und faire Regelung des Gemeinwesens ein vernünftiges Faktum zu sehen, wirkt die Pluralität der Weltansichten bei Rawls noch viel mehr wie ein hinzunehmendes Übel, welches lediglich aus der Beschränktheit menschlicher Vernunft und den darauf zurückzuführenden Grenzen des öffentlichen Diskurses folgt.<sup>59</sup> Dementsprechend ist ihm auch nicht anders beizukommen als durch einen ‚Kunstgriff‘,

---

<sup>57</sup> ebd., S. 80

<sup>58</sup> ebd., S. 93

<sup>59</sup> „Ich nehme auch an, dass die Menschen unter verschiedenen Mängeln des Wissens, Denkens und Urteilens leiden. Ihr Wissen ist notwendigerweise unvollständig, ihre Denk-, Merk- und Konzentrationsfähigkeit sind immer begrenzt, und ihr Urteil wird oft durch Angst, Voreingenommenheit und Eigeninteresse getrübt. Einige dieser Mängel ergeben sich aus moralischen Fehlern, aus Selbstsucht und Nachlässigkeit; doch in hohem Masse gehören sie einfach zur natürlichen Situation des Menschen. Demgemäß haben die Menschen nicht nur verschiedene Lebenspläne, sondern auch ganz verschiedene philosophische, religiöse, politische und gesellschaftliche Anschauungen.“ Rawls (1975), S. 150



mit dem man es aber schlicht umgeht, anstatt das Konfliktpotential zu entschärfen, welches Pluralität bei Nichtbehandlung hervorzubringen imstande ist. Einer solchen Haltung gegenüber moniert Habermas, dass der *overlapping consensus* erst dadurch zu mehr als einem bloßen *modus vivendi* wird, dass 'Gerechtigkeit als Fairness' von den Standpunkten unterschiedlicher Weltanschauungen aus betrachtet tatsächlich akzeptiert wird. Nicht zuletzt geht es Rawls ja um ein Statement gegen den Werterelativismus. Die Grundsätze einer idealen Gesellschaft können aber nur dann als solche bezeichnet werden, wenn sie auch kulturinvariante Anerkennung erfahren. Habermas erwähnt hier zwar noch nicht explizit die Notwendigkeit der Öffnung des öffentlichen Diskurses gegenüber den Religionsgemeinschaften, als Träger von *comprehensive doctrines* sind an dieser Stelle aber wohl auch deren Anhänger miteingeschlossen.



## 5 Resonanzen in der pluralistischen Gesellschaft

Zunächst einmal gibt es eine doch schon beträchtliche Reaktion auf Habermas' Vorschläge aus den Reihen der Religionsphilosophie und der christlichen Theologie, die durch zahlreiche Diskussionsrunden und daraus hervorgehenden Publikationen belegt sind. Allen voran ist hier natürlich das Aufeinandertreffen von Habermas mit dem- zu diesem Zeitpunkt noch- Kardinal Josef Ratzinger<sup>1</sup> zu nennen. Womöglich liegen in Habermas' *mailbox* aber auch schon eine Reihe von Antworten aus anderen Kultusgemeinden. Nicht zuletzt geht es Habermas ja auch um die Rolle der Religionen bei der Vertiefung des interkulturellen Dialogs in säkularen Gesellschaften. Eine Beleuchtung jenes Teils der von Habermas ausgelösten Debatte würde in dieser Arbeit allerdings zu weit führen.

Des Weiteren sind die Reaktionen nicht ausschließlich positiv. Viele Kommentatoren bezweifeln, ob es Habermas mit den Religionen ernst meint, bzw. wie weit seiner Absichtserklärung, keine 'Erbschleicherei' gegenüber der Religion zu betreiben, zu trauen ist. Man will auch nicht 'funktionalistisch' auf die 'Sinnstiftungskompetenz' reduziert werden und ihretwegen so lange ausgeschlachtet werden, bis nichts mehr von den 'semantischen Potentialen' übrig ist. Womöglich wissen die Vertreter der Religionsgemeinschaften auch selber nur zu gut um den Wert dieser 'Potentiale', sodass man sie nicht leichtfertig mit jedem teilen möchte, vor allem wenn die Gefahr besteht, dass man am Ende zum Opfer wird.

### 5.1 Die Ohnmacht der menschlichen Vernunft

Für Norbert Brieskorn erinnert Habermas' Ansuchen in Richtung der Weltreligionen zunächst an zwiespältige Erfahrungen der Kirche mit politischen „Zweckbündnissen“ in der Vergangenheit. Diesen haften in der Folge immer „der Geruch von beidseitigem Verrat an“<sup>2</sup>, weswegen sich die Religionen im Allgemei-

---

<sup>1</sup>Habermas (2005a)

<sup>2</sup>Brieskorn in Habermas (2008), S. 37

nen auch davor hüten sollten, solchem Werben allzu voreilig ihren Segen zu geben. Aber bei dem von Habermas unterbreiteten Ansuchen an die Adresse der Weltreligionen handelt es sich nicht um ein Ansuchen um Formierung einer moralisch anzweifelbaren *coalition of the willing* zur Verfolgung einzelner Machtinteressen, vonseiten einer strategisch erwägenden Staatsmacht, sondern die Religion wird von der Vernunft ersucht, ihr zur Hilfe zu eilen. Dies nimmt Brieskorn zum Anlass, das Angebot erneut zu überdenken.

In weiterer Folge spezifiziert er, um welche Art des Fehlens es im Falle der neuzeitlich desillusionierten Vernunft geht und stellt fest, dass eher von einer *privatio*, denn von einer *negatio* auszugehen ist: „Es fehlt der Vernunft etwas, das sie haben könnte“<sup>3</sup>, worauf sie grundsätzlich imstande ist, Anspruch zu erheben. Habermas weiter explizierend merkt er an, dass diese Vernunft mit dem Eintreten in die Moderne etwas verloren hat, was sie einstmals besaß, was man davon unterscheiden müsste, dass sie es noch nie hatte. In kritischer Wendung gegen die Annäherung durch die Vernunft will er die Frage jedoch unbeantwortet lassen, ob ihr denn zustünde, worum sie sich bei der Religion anstelle und konfrontiert Habermas mit der Realität religiösen Denkens, indem er die Wahrheitsfähigkeit des von Habermas anstelle absoluten Wissens aus Offenbarung gesetzten gesellschaftlichen Diskurses infrage stellt. Eine solche 'Wahrheit' sei bloß „menschliches Produkt“ und als solches in seinen Augen stets „begründungsbedürftig“.<sup>4</sup> Zwar erfülle der Konsens die gesellschaftlich erforderliche intersubjektive Vermittlung von Geltung, auf welche gemeinschaftliches Handeln zuletzt angewiesen ist, wahrheitsfähig sei der Diskurs aber nicht.

Letzten Endes zeigen sich bei Brieskorn in den Vernunftvorstellungen einer nachmetaphysischen Form der Philosophie, wie sie Habermas im kommunikationstheoretischen Paradigma darstellt, und denen der christlichen Religion doch beträchtliche Unterschiede. Während sich Vernunft bei Habermas als „gesellschaftlicher Prozess und [...] in geschichtlicher Dimension“<sup>5</sup> versteht, entbehrt die Vernunft der Religion dieser beiden Charakterisierungen. Dis-

---

<sup>3</sup>ebd., S. 39

<sup>4</sup>ebd., S. 41f.

<sup>5</sup>ebd., S. 42f.

kursive Rationalität wird nur als eine Komponente einer umfassenderen Vernunft verstanden: „Vernunft aufseiten der Menschen [ist] eine Teilhabe an der einen Vernunft [...] und jene Teilhaber [bleiben] fehlbare und endliche Wesen [...], vielfach bedürftig und auf viele Weisen ergänzungsfähig.“<sup>6</sup>

## 5.2 Ein Dialog, in dem es nur Gewinner geben *sollte*

In eine ähnliche Kerbe schlägt auch Michael Reder, der Habermas vorwirft, „Religionen für eine [...] reflexive Bearbeitung der moralischen Probleme der Moderne zu instrumentalisieren.“<sup>7</sup> Explizit wendet er sich gegen Habermas' Tendenz, die Religionen funktionalistisch zu betrachten. Diese „haben für ihn in erster Linie die gesellschaftliche Funktion einer moralischen Ressource, wenn moderne Gesellschaften nicht mehr in der Lage sind, eine motivationale Basis für die eigenen normativen Grundlagen zu erschließen.“<sup>8</sup> Eine solche Auffassung griffe seiner Ansicht nach aber zu kurz und beschreibe nicht die Realität religiösen Lebens in modernen liberalen Gesellschaften, wo Religionen zu wesentlich mehr dienen als zur „Bereitstellung ethischer Weltbilder“. Ebenso wenig entspreche es dieser Realität, die scharfe Geschiedenheit religiöser und säkularer Argumente anzunehmen, wie es Habermas immer wieder tue. „Glaube und Vernunft sind als Modi des Geistes [...] immer schon wechselseitig aufeinander verwiesen.“<sup>9</sup> Der Argumentation Thomas Schmidts folgend,<sup>10</sup> fallen für ihn sowohl religiöse Menschen in modernen säkularen Gesellschaften, als auch unter traditionellen Bedingungen Gläubige in die Kategorie 'säkular Gläubiger'<sup>11</sup>, an denen sich zwei Perspektiven unterscheiden ließen: „die interne Perspektive des Gläubigen und die Außenperspektive einer kritisch-diskursiven Reflexion über das in dieser Einstellung Behauptete.“<sup>12</sup> Diese beiden Perspektiven stünden zugleich aber nicht in Konkurrenz zueinander, sondern seien als zwei „explanative Ebenen“ zu verstehen,

---

<sup>6</sup>ebd., S. 40

<sup>7</sup>Reder in Habermas (2008), S. 54

<sup>8</sup>ebd., S. 54f.

<sup>9</sup>ebd., S. 61

<sup>10</sup>Schmidt in Habermas (2007), S. 322-340

<sup>11</sup>vgl. Clayton (1992), S. 156ff.

<sup>12</sup>Schmidt in Habermas (2007), S. 337

zwischen denen säkular Gläubige zu manövrieren verstehen müssen. Wenn gleich religiöse Überzeugungen für einen Gläubigen immer nur unmittelbar erfahrbar seien, bedeute diese Unmittelbarkeit nicht, dass diese Ansichten sich nicht dem Zwang einer diskursiven Rechtfertigung stellen müssten. Während Schmidt aus dieser Beobachtung den Schluss zieht, dass „rationale Personen [...] sich bereits in vorpolitischen Kontexten um die Kohärenz ihrer religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen [bemühen]“<sup>13</sup> und Habermas daher grundsätzlich zustimmt, wenn er religiösen Überzeugungen zutraut, in pluralistischen Gesellschaften mit einem eigenen Geltungsanspruch auftreten zu können, erkennt Reder darin einen Anlass zum Einspruch:

In der komplexen Sozialgestalt von Religionsgemeinschaften spielen säkulare und religiöse Argumente gleichermaßen und meist ineinander verschränkt eine Rolle. Habermas hingegen scheint diese Argumente trennen zu wollen und geht vom religiösen Bürger aus, der sich aufgrund individueller Glaubensentscheidungen als einzelner zu Wort meldet.<sup>14</sup>

Tatsächlich ließen sich Glaube und Vernunft nur in der Analyse des Philosophen so eindeutig voneinander trennen. Dies diene Habermas' Interesse einer „idealtypischen Trennung der Einheit der Vernunft von der Pluralität der Weltbilder“. . . zum Zwecke, diese selbst vor jeder 'feindlichen Übernahme' zu schützen. Sowohl auf der individuellen, als auch auf der sozialen Ebene verhalte es sich allerdings so, dass säkulare und religiöse Aspekte stets ineinander verwoben in Erscheinung treten.

Reder negiert zugleich keineswegs die Wichtigkeit des Habermas'schen Vorschlages als Teil einer politischen Philosophie, deren Ziel es sein muss, den Gedanken einer 'deliberativen Demokratie' voranzutreiben. „Es geht darum, allen Menschen weltweit eine Möglichkeit zu eröffnen, aktiv (und nicht nur passiv oder als Opfer) an der politischen Gestaltung mitzuwirken.“<sup>15</sup> Habermas' Hinwendung zu den Religionen sei als Versuch zu werten, der kommunitaristischen Forderung nach „Einbettung von Diskursen in kulturelle Kontexte“

---

<sup>13</sup>ebd., S. 339

<sup>14</sup>Reder in Habermas (2008), S. 61

<sup>15</sup>ebd., S. 66

te“<sup>16</sup> stärker Rechnung zu tragen und dabei- auf der Linie der Diskursethik verbleibend- einen Impuls für den fortschreitenden Diskurs über die Möglichkeitsbedingungen gleichberechtigter Partizipation zu geben. Reder würdigt Habermas' Bemühungen bei der Ausarbeitung der entscheidenden kognitiven Voraussetzungen auf beiden Seiten des Diskurses und betont: „Ich sehe dies als den einzigen Weg an, zwischen aufgeklärter Vernunft und religiösem Glauben (welcher Provenienz auch immer) einen ernsthaften Dialog zu führen.“<sup>17</sup> Dieser „einzige Weg“ führt für ihn vorbei am gegenseitigen Zugeständnis der eigenen Fehlbarkeit, sowie der grundsätzlichen 'Intelligibilität' der Überzeugungen des Gesprächspartners. „Die säkulare Vernunft muss sich fragen lassen, wo sie die eigenen Vernunftgrenzen voreilig gezogen hat, so dass diese ihrer wirklichen Weite nicht entsprechen.“<sup>18</sup> Religiöse Positionen sollen von ihr nicht als generell 'wahrheitsunfähig' eingestuft werden, sondern lediglich als 'erklärungsbedürftig', was für den religiösen Menschen zugleich impliziert, dass er, um in diesem Diskurs ernstgenommen zu werden, seine Positionen so präsentiert, dass diese in ein verständigungsorientiertes Gespräch einzubringen sind.

Darin bestehe aber nicht zuletzt immer schon die Absicht der christlichen Theologie, „nämlich die Rede vom 'Theos' als 'Logos' zu begreifen und zu vermitteln.“<sup>19</sup> Der Glaube müsse sich vor der Vernunft daher nicht fürchten, denn der Dialog mit ihr sollte der Religion als Bereicherung dienen, ihr die Approximation an das eigene Ideal ermöglichen; womit nicht gesagt sein soll, dass die Religion sich der Vernunft widerstandslos ausliefern wird. In Habermas' Betrachtungsweise erscheine die Religionen oftmals als starre, der Ausbeutung ihrer Potentiale willfährig sich beugende, wehrlose 'Lagerstätten'. Die säkulare Vernunft muss aber damit rechnen, dass die Religion „auch selbstbewusst den Dialog von ihrer Seite aus weiterführen [wird]“<sup>20</sup> und ihre 'verkapselten Sinngehalte' unter Umständen auch gegen die moderne Gesellschaft und deren Absolutheitsanspruch in Stellung bringen kann. Hierbei

---

<sup>16</sup>ebd.

<sup>17</sup>ebd., S. 83

<sup>18</sup>ebd., S. 88

<sup>19</sup>ebd., S. 82

<sup>20</sup>ebd., S. 91

wird sich zeigen, in welchem Ausmaß für eine nachmetaphysische Vernunft ihre eigenen Grundlagen verhandelbar sind. Mit seinem Hinweis auf das noch ungeklärte Verhältnis der modernen Vernunft zum religiösen Bewusstsein<sup>21</sup> deutet Habermas die mögliche Ausweitung dieser 'Schamgrenze' nur an: „Die Begegnung mit der Theologie kann eine selbstvergessene säkulare Vernunft an ihre entfernten Ursprünge aus der achsenzeitlichen Revolution der Weltbilder erinnern.“<sup>22</sup> Er macht aber keinen Hehl aus seiner Überzeugung, dass in der Klärung dieses Verhältnisses ein Teil der Antwort auf die Frage der „Söhne und Töchter der Moderne“ über sich und ihre Stellung in der Welt liegt. Die Notwendigkeit der Schaffung eines *Bewusstsein von dem, was fehlt* in der postsäkularen Gesellschaft lässt für ihn die Auseinandersetzung mit dem „Unabgegoldene[n] in den religiösen Menschheitsüberlieferungen“<sup>23</sup> angezeigt erscheinen.

Wenngleich Reder an der Konzeption Habermas' „ihre formale Zurückhaltung“<sup>24</sup> lobt- in Ermangelung eigener Perspektiven verweist der Philosoph auf die Religion, anstatt seine Kompetenzen zu überschreiten und sich selber prophetisch zu betätigen-, so geht sie ihm am Ende doch nicht weit genug. Denn der Ritterschlag der Zuerkennung einer eigenen Vernünftigkeit bliebe den Religionen im Habermas'schen Denken verwehrt. Die Thematisierung der Religionen dürfe in diesem Diskurs nicht nur als *Bewusstsein von dem, was fehlt* geschehen, denn sie ließen sich ohne Weiteres auch als „vernünftig rekonstruierbarer Teil ethischen und kulturellen Nachdenkens über Gesellschaft“<sup>25</sup> denken. Dabei will er nicht unterschlagen, dass die „Verständlichkeit der Argumente“ weiterhin ein zu behandelndes Thema sei, auf die Auseinandersetzung zwischen Habermas und Rawls verweisend betont er aber die Wichtigkeit der „Vielstimmigkeit“ für den liberalen Staat. Diese Stimmen müssten sich gegenseitig als vernünftig anerkennen, um einen konstruktiven interreligiösen, wie

---

<sup>21</sup> „Während sie die Metaphysik zu ihrer eigenen Entstehungsgeschichte rechnet, verhält sie sich zu Offenbarung und Religion wie zu einem Fremden, ihr Äußeren.“ Habermas (2008), S. 28

<sup>22</sup> ebd., S. 106

<sup>23</sup> ebd., S. 29

<sup>24</sup> Reder in Habermas (2008), S. 67

<sup>25</sup> ebd.



auch interkulturellen Dialog zu ermöglichen.

### 5.3 Der postsäkulare Staat

Damit lehnt sich Reder fast so weit aus dem Fenster des liberalen Hauses wie Maeve Cooke, für die „es nahe liegt, einen *postsäkularen Staat* als Komplement zur postsäkularen Gesellschaft anzuvisieren.“<sup>26</sup> Während für Habermas politische Institutionen und Ämter eine Grenze für religiöse Argumentationen darstellen und nur dann auch von religiösen Menschen besetzt werden dürfen, wenn diese imstande sind, für die Dauer ihrer öffentlichen Tätigkeit eine Abspaltung und Ausblendung ihrer religiösen Beweggründe zu vollziehen, will Cooke den uneingeschränkten Zugang für alle- auch religiöse- Formen der Argumentation, nicht nur zur im Vorfeld der Institutionen im demokratischen Rechtsstaat stattfindenden 'schwachen Öffentlichkeit', sondern auch zu den regulierten politischen Verfahren des Verfassungsstaates. Das einzige Ausschließungskriterium, das für sie zu gelten hat, wäre das der 'Nichtautorität' der jeweiligen Argumentationsführung, womit vereinfacht gesprochen der Einbezug von allem, was alles gelten lässt, erlaubt werden soll.

Die von ihr propagierte 'nichtautoritäre' Haltung unterscheidet sich von der nachmetaphysischen Haltung Habermas' anscheinend nur in Bezug auf den darin nicht mehr gegebenen Übersetzungsvorbehalt. Cooke schildert den Unterschied folgendermaßen:

Während ich den Beteiligten an öffentlichen Diskursen in den 'schwachen' Öffentlichkeiten das normative Ziel unterstelle, eine gemeinsame Sprache zu finden, verlangt Habermas von ihnen die Übersetzung ihrer deliberativ gewonnen Einsichten in eine säkulare Sprache mit der Begründung, dass nur eine solche Sprache allgemein zugänglich ist.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup>Cooke in Habermas (2007), S. 341-365, hier 347

<sup>27</sup>Cooke in Habermas (2007), S. 350. Diesen Unterschied formuliert sie später (S. 357) noch deutlicher: „[...] in dem Argumentationsmodell, dass ich vertrete, soll die normative Forderung nach einer allgemein zugänglichen Sprache nicht als *faktisch* [kursiv im Original, ES] zu erfüllende Bedingung, sondern als regulative Idee verstanden werden.

Sie sieht somit den Vorteil des Habermas'schen Diskursangebots gegenüber einer grundsätzlich antireligiösen Einstellung, die gläubigen Menschen eine generelle Identitätsaufspaltung als Bedingung für das Eintreten in die Öffentlichkeit abverlangt. Nichtsdestotrotz wirft sie ihm aber eine mangelnde Bereitschaft zur „frontale[n] Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsgehalt der religiösen Praxis“<sup>28</sup>, sowie mangelnde Achtung gegenüber der politischen Autonomie dieser Bürger vor, die sich keine politische Repräsentation ihrer religiösen Identität erhoffen dürften. Welche auch immer die Gründe sein mögen, aus denen Gesetze beschlossen werden, sie können nach Habermas' eigenem demokratischen Verständnis nicht anders zustande kommen als durch das Vermögen der Bürger, sich als Autoren dessen zu verstehen, was an sie als Adressaten gerichtet ist. Dies ist aber nur möglich, wenn sie imstande sind, diese Gründe auch tatsächlich einzusehen. Im Fall gläubiger Bürger im Modell Habermas' (und sie erweitert diese Kategorie auch immer wieder um Menschen, „deren Weltanschauung metaphysisch ausgerichtet sind“<sup>29</sup>) sei diese Bedingung noch nicht erfüllt: Religiöse Bürger können sich nicht aus den Gründen für oder gegen eine Gesetzesinitiative entscheiden, die sie für die richtigen halten. Dadurch sei „eine Ungleichheit in das politische System eingebaut, die die solidarischen Bindungen zwischen gläubigen und nichtgläubigen Bürgern gefährdet“<sup>30</sup>. Nach ihrer Ansicht landen wir damit neuerlich nicht in einem Staat, in dem sich auch religiöse Bürger integriert fühlen können, sondern erst recht im von Habermas befürchteten *modus vivendi*.

Den offensichtlichen Widerspruch im Denken Habermas' verortet Cooke in der an nichtgläubige Bürger gestellten Forderung nach Offenheit gegenüber den in den Religionen konservierten rationalen Gehalten einerseits und der Unmöglichkeit, von diesen Gehalten wirklich überzeugt werden zu können andererseits. Das Ergebnis des Diskurses in den 'schwachen Öffentlichkeiten' sei nach Habermas' Vorstellung ein Dissens, welcher- so paradox das anmuten mag- selbst wiederum rational nachvollziehbar sein soll. Dem versucht Cooke ihre 'nichtautoritäre' Konzeption entgegenzuhalten, die von Bürgern,

---

<sup>28</sup>ebd., S. 342

<sup>29</sup>beispielsweise ebd., S. 354

<sup>30</sup>ebd., S. 355

die Argumentationsteilnehmer sein wollen, eine Bereitschaft verlangt, „dass sie im Laufe der Deliberation ihre Meinung ändern und eine neue Sichtweise des einschlägigen Sachverhaltes entwickeln.“<sup>31</sup> So wie es für gläubige Bürger bereits vor Antritt der Diskussion eine Denkmöglichkeit darstellen muss, sich von säkularen Gründen überzeugen zu lassen, dürfen auch Bürger mit einem säkularen Selbstverständnis es nicht für schlechthin unmöglich erachten, von religiösen Argumentationen überzeugt werden zu können.

Ironischerweise baut auch ihr zweites Argument für eine 'nichtautoritäre' Haltung gegenüber religiösen Meinungen in der politischen Öffentlichkeit auf einem Habermas'schen Konzept, und zwar dem der kommunikativen Rationalität. Diese mache es erforderlich, „dass wir uns im Lichte unserer historischen Erfahrungen mit neuen Situationen argumentativ auseinander setzen müssen.“<sup>32</sup> Habermas' Einsatz für die Exklusivität säkularer Gründe in einem ebenso säkularen Staat und dessen Rechtfertigung durch die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts sei ihr zufolge nicht mehr zeitgemäß. Die „neue Situation“ bestünde einerseits in den von Habermas immer wieder genannten Bedrohungen durch eine 'Instrumentalisierung der menschlichen Natur', sowie den als 'entgleisend' wahrgenommenen Prozess der westlichen Modernisierung, aber auch- und hier wird später Habermas' Kritik anknüpfen- im globalisierungsbedingten Auftreten von Glaubensgemeinschaften, die anderen historisch-kulturellen Kontexten entstammend „die historisch-spezifischen Lernprozesse der westlichen Moderne nicht vollzogen haben, aufgrund derer der säkulare Staat einst als gerechtfertigt galt.“<sup>33</sup> Der von ihr geäußerte Verdacht, dass das bisherige Ausbleiben einer weitreichenden „Unterminierung der Solidarität der gläubigen Bürger im säkularen Staat“<sup>34</sup> nur auf deren Mitvollzug des säkularen Lernprozesses zurückzuführen sei, lässt vermuten, dass sie eine solche „Unterminierung“ infolge dieser „neuen Situation“ für möglich hält und diese durch den Einbezug bestimmter religiöser Gruppierungen in den 'postsäkularen Staat' vermieden werden sollte.

---

<sup>31</sup>ebd., S. 358

<sup>32</sup>ebd., S. 348

<sup>33</sup>ebd., S. 349

<sup>34</sup>ebd., S. 355

## Exkurs: Religion und Recht

Dabei wäre zunächst unter Verzicht auf jede Polemik zu hinterfragen, ob die 'ortsansässigen' Religionsgemeinschaften diesen Lernprozess tatsächlich vollzogen haben; ob der Freiheitsimpuls, den das christliche Glaubenssystem nach Hegel freisetzt, auch tatsächlich schon in allen Bereichen christlichen Gesellschaftslebens sein Potential erfüllt hat. Michael Moxter geht allerdings sogar einen Schritt weiter und konstatiert- in seinen Überlegungen *Über die Idee einer Religionsphilosophie des Rechts*<sup>35</sup>, ausgehend von Gustav Radbruchs, von der philosophischen und theologischen Nachwelt weitgehend nicht rezipierten Ansatz zu einer solchen Disziplin,- die Notwendigkeit einer Neubestimmung des Verhältnisses von säkularem Recht und Religion im Zeitalter der Säkularisierung. Moxters Befund, wonach die christlichen Kirchen dem weltlichen Recht nach wie vor reserviert und mit einer „Hermeneutik des Verdachts“<sup>36</sup> gegenüberstünden, scheint sich mit Reemtsmas allgemeinerem Kommentar zu decken: „Für einen religiösen Menschen ist die säkulare Gesellschaft eine Gesellschaft des Irrtums“<sup>37</sup> ... und zwar, weil sie von menschlichen, und somit allzeit fehlerhaften 'Gesetzen' geleitet wird. Dieses positive, gesetzte Recht anzuerkennen, fielen den Kirchen immer noch schwer, wenngleich Moxter feststellt, dass sich „insbesondere die christlichen Kirchen daran gewöhnt [haben], zentrale theologische Gehalte und ihren obersten ethischen Impuls 'in constitutional terms' darzustellen“<sup>38</sup>, um damit gerade einer vollständigen Entflechtung von Religion und Recht vorzubeugen, bei der zentrale Gehalte der ethischen Grundüberzeugungen religiöser Lehren, wohl eben jene 'verkapselten Sinnpotentiale', von denen Habermas spricht, verloren gingen.

Im umgekehrten Sinne des vielzitierten und in einer solchen Haltung zum Ausdruck kommenden 'Böckenförde-Theorems', dem zufolge der Rechtsstaat von Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren könne, weshalb er auf die wertstiftenden Potentiale der Religionen angewiesen sei, profitieren aber auch die Religionen von den Auswirkungen des Rechtsstaates auf

---

<sup>35</sup>Moxter in Nagl-Docekal (2008a), S. 71-94

<sup>36</sup>ebd., S. 75

<sup>37</sup>Reemtsma (2008)

<sup>38</sup>Moxter in Nagl-Docekal (2008a), S. 74

ihr „Binnenleben“. Moxter nennt hier als Beispiel den Gleichheitsgrundsatz, welcher „im Blick auf Männer und Frauen [...] über die Lebenswelt auch auf das Religionssystem [einwirke]“. Die Folgen einer solchen Beeinflussung seien zugleich lediglich um den Preis der „Selbstghettoisierung“ zu vermeiden. Letztlich soll damit gesagt sein, dass die Befürwortung des säkularen Rechtssystems durch die Kirchen sich nicht nur aus der längst bestehenden Faktizität desselbigen ergeben darf.

Der Staat des Religionsrechts 'lebt' immer auch von der Erwartung, dass die Religionen sich in den gesellschaftlichen Bildungsprozessen intensivieren, verinnerlichen und regenerieren und sich also nicht in fundamentalistischer Opposition gegen die Moderne aus ihr zurückziehen.<sup>39</sup>

Die von Habermas aus dem Böckenfördeschen Theorem abgeleitete Erwartung, dass das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften inmitten moderner, in dem Sinne 'säkularer' Gesellschaften, dass ihr Rechtssystem nicht länger religiösen Argumentationen entspringt, für die Gesellschaft als Ganze positiv zu bewerten ist, kann sich nur dann erfüllen, wenn diese Religionsgemeinschaften in Umkehrung jenes Theorems in der Auseinandersetzung mit der Moderne und den durch sie eingeleiteten Reflexionsschüben eine Möglichkeit zur eigenen Bereicherung sehen. Denn, so Moxters zentrale These, die Herausbildung einer Religionsphilosophie des Rechts scheint auch aus „prinzipientheoretischen Gründen“ unverzichtbar.

Angesichts- vom Standpunkt der positiven Wissenschaften aus betrachtet- schlicht unentscheidbarer normativer Fragen, scheint dem Relativismus im Recht Tür und Tor offenzustehen. Dieser Umstand habe sich nicht zuletzt in der „Wehrlosigkeit“<sup>40</sup> der Juristen gegenüber verbrecherischen Gesetzen in der NS-Zeit gezeigt. Der Urteilsverzicht der theoretischen Vernunft sollte aber le-

---

<sup>39</sup>ebd., S. 91f.

<sup>40</sup>Ob ein solcher Freispruch durch die Verwendung des Wortes „Wehrlosigkeit“ im Jahr 1945, als Radbruch es verwendete, verzeihlicher ist als 60 Jahre der historischen Aufarbeitung später und ob nicht eher von einer selbstgewählten Unmündigkeit die Rede sein sollte, sei dem Leser als Frage mit auf den Weg gegeben. Im Sinne der im Anschluss zitierten 'Radbruchschen Formel', sollte die Beantwortung dieser Frage nicht allein dem Historiker vorbehalten sein.

diglich einen umso vehementeren Einspruch der praktischen Vernunft in allen der Menschlichkeit widersprechenden Belangen hervorrufen. Welche Rechtsbelange dies sind, soll anhand der 'Radbruchschen Formel' veranschaulicht werden, die es aufgrund ihrer für allen humanen Geist zeitlosen Gültigkeit ihrer Kernaussage (!)- verdient, hier in voller Länge wiedergegeben zu werden:

Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, dass das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, dass der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht [Wann ist das „unerträgliche Maß“ erreicht? ES], dass das Gesetz als 'unrichtiges Recht' der Gerechtigkeit zu weichen hat. Es ist unmöglich, eine schärfere Linie zu ziehen zwischen den Fällen des gesetzlichen Unrechts und den trotz unrichtigen Inhalts dennoch geltenden Gesetzen; eine andere Grenzziehung aber kann mit aller Schärfe vorgenommen werden: wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Satzung positiven Rechts bewusst verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur 'unrichtiges' Recht, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur. Denn man kann Recht, auch positives Recht, gar nicht anders definieren als eine Ordnung und Satzung, die ihrem Sinne nach bestimmt ist, der Gerechtigkeit zu dienen.<sup>41</sup>

Was Radbruch damit gelinge, sei die Begründung der Notwendigkeit des positiven Rechts unter fortdauernder Berücksichtigung der relativistischen Perspektive. Entgegen der weitläufigen Einschätzung, „Radbruch habe den Positivismus, den er zuvor selbst vertreten hatte, unter dem Eindruck des Nationalsozialismus verworfen“<sup>42</sup>, zeige sich hier kein solcher 'naturrechtlicher *turn*': Das gesetzte Recht bleibt Hinzunehmendes- selbst noch unter der Möglichkeit seiner Falschheit! Insofern sei es falsch zu glauben, Radbruch neh-

---

<sup>41</sup>zitiert nach [http://de.wikipedia.org/wiki/Radbruchsche\\_Formel](http://de.wikipedia.org/wiki/Radbruchsche_Formel)

<sup>42</sup>Moxter in Nagl-Docekal (2008a), S. 78

me „für die Vertreter eines erneuten Naturrechts die Rolle eines Kronzeugen ein.“<sup>43</sup> Gerade unter der Prämisse des Relativismus wird das positive Recht als eine „nichtbeliebige Ordnung“ zur Notwendigkeit. „Weil es unmöglich ist, festzustellen, was gerecht ist“, so Radbruch, „muss man festsetzen, was rechtens sein soll.“<sup>44</sup>

Umgelegt auf den Umgang der Religionen mit dem Recht bedeutet dies, das Recht in seiner Positivität ernst zu nehmen, anstatt Recht und Unrecht mit Verweis auf das Kommen der Herrschaft Gottes gleich gelten zu lassen. Denn nach Ansicht Radbruchs gibt es schlichtweg Nicht-Hinnehmbares, dem nicht mit Weltabgewandtheit, wie sie Radbruch dem Christentum vorwirft, zu begegnen sei, sondern dem etwas entgegengehalten werden *muss!* Dieses 'Etwas' sei jedoch das positive Recht- auch wenn es vom Standpunkt der Religion aus betrachtet immer nur eine „Reflexion der Endlichkeit“ darstellen könne. Möge das einzuhaltende Recht sich nach Ansicht unterschiedlicher religiöser oder metaphysischer Lehrmeinungen auch oft unterscheiden- denn nichts anderes als der hier ständig dargelegte weltanschauliche Pluralismus spiegelt sich im Relativismus ja wider- so bleibe dennoch die Gewissheit, „dass nur *Rechtssicherheit* [kursiv von Moxter] dort Handlungsfähigkeit verschafft oder erhält, wo ethische Einschätzungen und Überzeugungen auseinandergehen.“<sup>45</sup> Die durch ein rein säkulares Recht gesetzte Ordnung gehe also vor allen Fragen ethisch richtiger und sittlicher Lebensführung, wie sie von einzelnen Glaubensrichtungen vertreten werden mögen und verbietet gerade „eine direkte Verlängerung der Religion ins Recht“<sup>46</sup>, wie man sie Maeve Cooke nachsagen könnte.

Zugleich soll Religion bei Radbruch aber zur Kontrollinstanz gegenüber einem Recht werden, das zwar als einzig mögliche Temperierung gesellschaftlicher Konflikte erkannt und akzeptiert, in seiner 'Fallibilität' aber auch immer hinterfragt werden muss. „Sie [Die Religion] wird gerade in dem Maß benötigt, in dem das moderne Rechtsbewusstsein im säkularen Verfassungsstaat mit dem Vorrang der Positivität des Rechts und darum mit unhintergehb-

---

<sup>43</sup>ebd., S. 77

<sup>44</sup>Radbruch Gesamtausgabe (1990), S. 18

<sup>45</sup>Moxter in Nagl-Docekal (2008a), S. 80

<sup>46</sup>ebd., S. 73

rer Faktizität auskommen muss.<sup>47</sup> Menschen wie Dietrich Bonhoeffer, Franz Jägerstätter, Corrie ten Boom, Martin Luther King, Desmond Tutu u.v.a (eine Aufzählung fast ohne Frauen- nach ihnen muss man wie immer noch unter den Trümmern der Geschichte suchen, weil die Geschichtsschreibung von dort nur die Männerschicksale geborgen hat.) können als Beispiele dafür angeführt werden, dass schon in der Vergangenheit der asketische Rückzug aus der Welt, sowie „die Hinnahme dessen, was schlechterdings Zurückweisung verdient“<sup>48</sup> nicht- wie Radbruch es darstellt- bedingtermaßen die einzigen möglichen Ausdrucksweisen einer religiösen Lebenshaltung sein mussten.

Aus der Unterordnung seines Willens unter den Willen einer höheren Macht könnte man dem Gläubigen natürlich in religionssoziologisch-kritischer Absicht eine gewisse Grundbereitschaft zur Unterordnung auch gegenüber irdischen Autoritäten unterstellen- vor allem wenn deren Führungsanspruch sich auch den Anstrich religiöser Rechtfertigbarkeit gibt. Was in der Haltung der oben genannten Menschen aber auch zum Vorschein kommt, ist die alternative Vorstellung, dass gerade die ausschließliche Unterordnung unter den Willen Gottes- keinem anderen sollst du nachfolgen!- die Zurückweisung jeglicher irdischen Autorität nach sich zieht und den Glauben zu einer gesellschaftskritischen Haltung werden lassen kann- vorausgesetzt, sie führt nicht in Weltabgewandtheit!

Diesen Umstand scheint Habermas nicht ausreichend wertschätzen zu können, denn was daraus deutlich wird, ist die Wichtigkeit der 'Eigenständigkeit' von Religion: Wie soll sich schließlich eine solche religiös motivierte 'Haltung', die von der Anerkennung einer 'höheren Instanz' abhängt, in den rein säkularen Kontext 'übersetzen' lassen? Andererseits ist aber auch ein Umdenken zu erkennen, beispielsweise wenn Habermas davon spricht, dass Philosophie zwar erklären könne, was es bedeutet, moralisch zu handeln, jedoch nicht weiterhelfen könne, wenn es um das 'Warum?' eines solchen Handelns geht. Oder wenn er erklärt, dass Philosophie nicht den Trost ersetzen könne, den Religion spendet. Wir befinden uns womöglich am Übergang von der ersten Phase seiner Beschäftigung mit der Religion, wo er noch der Ansicht nach-

---

<sup>47</sup>ebd., S. 90

<sup>48</sup>ebd., S. 86f.



hängt, dass ihre semantischen Potentiale sich lückenlos in den Kontext der rationalen Sprache 'herüberretten' ließen, zu einer zweiten Phase, die dadurch gekennzeichnet sein könnte, dass Habermas der Religion, die zur Untermiete in der säkularen Gesellschaft fortbesteht, keine Frist mehr setzt.

Habermas' eigene Erwiderung auf die Vorschläge Maeve Cookes geht andere Wege. Ähnlich wie sich unterschiedliche ethnische Gemeinschaften in einer multikulturellen Gesellschaft auf eine *lingua franca*- zumeist die Sprache der Mehrheitsgesellschaft- einigen müssen, um sich miteinander verständigen zu können, erfordert der Diskurs über die Beschaffenheit des Rechtsstaates innerhalb solcher Gesellschaften die Auffindung einer Sprache, die sowohl zwischen den unterschiedlichen Konfessionen, als auch zwischen diesen und agnostischen Auffassungen eine Mediatorfunktion erfüllen kann. Ihre wesentlichste Eigenschaft müsste in ihrer potentiellen Universalität bestehen, weshalb diese Sprache nur jene der allgemeinen Vernunft sein könne. Religiöse Sprachen hingegen scheiden für Habermas aus, da sie nach dessen Auffassung über einen letztlich 'opaken Kern' verfügen, somit auf exklusiven Offenbarungserlebnissen beruhen, die nicht allgemein zugänglich seien und sich gegenüber einer kritischen Erörterung ihrer Geltungsansprüche letztlich verschlossen. „In diesem Diskurs zählen nur 'öffentliche' Gründe, also Gründe, die auch jenseits einer partikularen Glaubensgemeinschaft überzeugen können.“<sup>49</sup> Die Idee einer Erweiterung seines Gesellschaftsmodells um die Komponente eines *postsäkularen Staates* wird von Habermas somit abgewiesen.<sup>50</sup>

Der liberale Staat muss alle religiösen Minderheiten kompromisslos mit der Erwartung konfrontieren, dass sie erforderlichenfalls lernen, mit den einsichtig begründeten Prinzipien des Verfassungsstaates, dem sie selbst ihre Freiheiten verdanken, aus der Innenperspektive ihrer religiösen Lehre zurecht zu kommen.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup>Habermas (2005b), S. 255

<sup>50</sup>Die Idee eines 'opaken Kerns' des Religiösen hingegen wird an anderer Stelle in dieser Arbeit (Kapitel 6) wieder aufgenommen und ebenso wie die Gleichstellung einer 'Sprache der allgemeinen Vernunft' mit der 'säkularen Sprache' kritisch unter die Lupe genommen.

<sup>51</sup>Habermas (2007), S. 412f.

Vor der „Liquidierung des weltanschaulich neutralen Staates“ warnt er besonders jene Gruppen, die nach Ansicht Cookes Profiteure der Neuordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion wären. Sie wären die ersten, die ihre eben erst neu gewonnene Freiheit zur politischen Partizipation 'in eigenen Worten' auch gleich wieder verlieren würden, wenn sich erst eine religiöse Mehrheit in allen Ämtern und Institutionen installiert hätte und über die Köpfe der kulturellen wie auch religiösen Minderheiten hinweg- in ihrer eigenen religiösen Privatsprache argumentierend- Gesetze beschließen würden, die für Anders- oder Nichtgläubige nicht nachvollziehbar wären, ihnen gegenüber aber auch nicht argumentativ ausgebreitet werden müssten. Wie Nagl-Docekal dies mit Verweis auf Rawls' Unterscheidung der Sphären der Vernunft darlegt, bestünde die Gefahr einer konflikträchtigen „intersection of 'nonpublic reason' and 'public reason'“<sup>52</sup>, die für Habermas zwar auf jener Ebene der Öffentlichkeit Platz hat (... wenn nicht gar begrüßt wird!), die er mit „informeller Meinungsstreit der politischen Öffentlichkeit“ tituliert<sup>53</sup>, nicht jedoch auf der offiziellen Ebene des *public political forum*<sup>54</sup>, wo letztlich die Entscheidungen gefällt werden. Religiöse Bürger sollten also- gerade im Interesse ihrer eigenen, von Cooke ebenfalls eingeforderten, aber auch der allgemeinen und unveräußerlichen 'politischen Autonomie'- die Aufrechterhaltung des 'Übersetzungvorbehaltes' verlangen, der sich in der „rechtsstaatlichen Einhegung des sich wechselseitig ausschließenden Wahrheitsanspruchs der Monotheismen“<sup>55</sup> niederschlägt.

---

<sup>52</sup>Nagl-Docekal (2009)

<sup>53</sup>Habermas (2005b), S. 11

<sup>54</sup>siehe Rawls (1997b), S. 133

<sup>55</sup>Beck (2008), S. 207

## 6 Sprachphilosophische Einwände

Ungeachtet der philosophischen Grundintention Habermas', die säkulare Vernunft durch den Verweis auf ihrer uneingestanden Quellen vor ihrem eigenen Defätismus zu bewahren, soll es im folgenden Abschnitt um die Untersuchung der Schlüssigkeit ihrer sprachphilosophischen Voraussetzungen gehen. Die Kritiker Habermas' auf diesem Gebiet eint besonders der gemeinsame Vorbehalt gegenüber seiner impliziten 'Inkommensurabilitätsthese', welche sich immer wieder in der Rede von der Differenz zwischen säkularer und religiöser Vernunft äußert. Wie Hans Julius Schneider betont, hat aber auch der Habermas'sche Versuch einer *Wertstofftrennung*<sup>1</sup>- gemeint ist das Ansinnen, die in religiösen Lehren enthaltenen, auch für das nicht-religiöse Denken relevanten 'propositionalen Gehalte' von ihren überflüssigen Beimengungen zu befreien, oder um im Bild Habermas' zu bleiben: sie aus ihrer Verkapselung herauszuschälen- etwas aus sprachphilosophischer Sicht Unzulässiges; ebenso, wie der Gedanke einer 'Übersetzung', die nach Ansicht Habermas' nötig wäre, um das religiöse Denken in eine Form zu bringen, die ihre 'wertvollen' Kerngehalte für das nachmetaphysische Denken zugänglich machen. Schneider ist nicht der einzige, der sich dabei die Frage nach der „Äquivalenz zwischen 'eingekleideten' religiösen Aussagen auf der einen Seite und begrifflichen, ihrer Einkleidung beraubten Aussagen auf der anderen“<sup>2</sup> stellt. Was für den Philosophen bloß wie eine zulässige Anwendung des Ockham'schen Rasiermessers und des Gesetzes der Sparsamkeit anmuten mag, kann für den gläubigen Menschen eine Beschneidung um die Kerngehalte seiner Weltauffassung bedeuten.

### 6.1 Wertstofftrennung

Was ist zunächst mit dem Begriff des 'propositionalen Gehalts' gemeint, auf den es Habermas bei seiner Auseinandersetzung mit den Religionen in besonderem Maße ankommt? Dies herauszufinden ist ein Blick auf seine „Kon-

---

<sup>1</sup>Schneider in Habermas (2007a), S. 155-185

<sup>2</sup>ebd., S. 156

sensustheorie der Wahrheit“<sup>3</sup> hilfreich, der zufolge Wahrheit nicht mehr bloß die Äquivalenz zwischen Idee und Wirklichkeit ist (=Korrespondenztheorie der Wahrheit), sondern sich durch einen potentiell universalen Konsens unter allen Sprechern aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft charakterisieren lässt. Wahrheit ist nicht zeitlos oder ohne Bezug zu Personen denkbar, die Geltungsansprüche immer wieder diskursiv neu zu bewerten haben. Der Diskurs durchbricht damit den Handlungsfluss der Alltagspraxis.

Unter dem Stichwort ‘Diskurs’ führe ich die durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation ein, in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden. Um Diskurse zu führen, müssen wir in gewisser Weise aus Handlungs- und Erfahrungszusammenhängen heraustreten; hier tauschen wir keine Informationen aus, sondern Argumente, die der Begründung (oder Abweisung) problematisierter Geltungsansprüche dienen.<sup>4</sup>

Was Habermas nun im Rahmen seiner Wahrheitstheorie als ‘propositionalen Gehalt’ bezeichnet, ist alles, was in solchen Diskursen von einem ‘Proponenten’ sinnvoll zur Erhärtung seiner Position vorgebracht werden kann. Dieser Gehalt ist im gewöhnlichen Handlungszusammenhang „Information über eine Erfahrung mit Gegenständen“<sup>5</sup> und als solche völlig unfragwürdig. Wenn der Gehalt dieser Information nun aber „unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit, dass etwas der Fall, aber auch nicht der Fall sein kann, zur Diskussion gestellt wird“, bekommt er „die Rolle einer Aussage mit problematisiertem Geltungsanspruch“<sup>6</sup> und kann zum Ausgangspunkt eines Diskurses mit dem Ziel einer „kooperativen Wahrheitssuche“<sup>7</sup> werden. Der Diskurs ist dazu gedacht, dass sich Geltungsansprüche bewähren können. Dazu wiederum befähigt sie ihre Intersubjektivität: Es handelt sich dabei eben nicht nur um ‘Gewissheitserlebnisse’ eines einzelnen. Vielmehr weisen sich propositionale

---

<sup>3</sup>für eine ausführliche Darstellung siehe Habermas (1973), S. 211-265

<sup>4</sup>ebd., S. 214

<sup>5</sup>ebd., S. 217

<sup>6</sup>ebd., S. 216f.

<sup>7</sup>ebd., S. 221

Gehalte dadurch aus, dass man sie diskutieren und in Bezug auf sie zu einem Konsens kommen kann.

Obwohl religiöse Aussagen für Habermas nun oftmals auf eben solchen „bloß subjektiven Gewissheitserlebnissen“ beruhen und nicht auf „intersubjektiven Geltungsansprüchen“, auf die Wahrheit nach der Konsensustheorie angewiesen ist, sollen sich darunter nun doch auch mitunter Gehalte finden, über die eine intersubjektive Verständigung möglich ist. Hierin steckt zunächst ein offenkundiger Widerspruch, da ja Religionen nicht zugleich auf die Ebene der „bloß subjektiven Gewissheitserlebnisse“ beschränkt werden können und dann aber doch wieder allgemein zugängliche, intersubjektiv vermittelbare 'propositionale Gehalte' bergen können. Dieser Widerspruch soll sich aber dadurch auflösen lassen, dass besagte Gehalte in einem deliberativen Akt der 'Entkleidung' von nicht-propositionalen Gehalten, also Aussageteilen, die nichts Greifbares über Sachverhalte aussagen, getrennt werden. Der Sprechakt des religiösen Redens wird dabei als 'propositional nicht ausdifferenziert' betrachtet, weil er neben wahrheitsfähigen Aussageteilen auch solche beinhaltet, deren primärer Geltungsmaßstab nicht die Wahrheit, sondern die subjektive Empfindung der Wahrhaftigkeit, das Übereinstimmen mit einem inneren Zustand sei.

Hinter einer solchen Vorstellung steckt für Schneider vor allem ein fehlerhaftes Sprachmodell, das einer Überholung bedürfe, ehe man weiter der Frage nach den Eigenarten religiösen Redens im Vergleich zu anderen Aussageformen nachgeht und sich Gedanken darüber macht, wie infolgedessen eine philosophische Beschäftigung mit religiösen Lehren auszusehen hätte. Denn, so führt Schneider aus, religiöses Reden lässt sich genauso wenig auf seine 'Darstellungsfunktion', wie auf seine 'Ausdrucksfunktion' reduzieren: Es geht dem religiösen Menschen nicht nur um den Ausdruck seines 'Lebensgefühls' in blumigen Worten. Diese Sicht entspräche der des Wiener Kreises gegenüber der Metaphysik und würde die Tatsache ignorieren, dass der Sprecher sehr wohl auch etwas über die Welt, wie sie sich ihm darstellt, aussagen möchte; also nicht nur etwas ihm Inneres zum Ausdruck bringen möchte, sondern zugleich auch ein für ihn wesentliches Charakteristikum der Welt, wie sie sich ihm darstellt, beschreiben will. Schon vor Habermas' Versuch, das propositionale

Element aus den Tiefen des religiösen Redens zu bergen, läge es dem nach an seiner Oberfläche.

Genauso wenig wie das religiöse Reden jedoch nur Ausdrucksfunktion habe, fasse die Darstellungsfunktion es in vollem Umfang. Nach Ansicht Schneiders betrachtet Habermas 'das Wort Gottes' gerade so, als würden darin alltägliche Dinge und Sachverhalte dargestellt, wie dies eben auch gewöhnliche Eigennamen und Begriffe für uns bewerkstelligen. Die Begriffe und Sachverhalte, um die es im religiösen Reden geht, beschränkten sich aber nicht auf solche 'Realia' und seien- für den Gläubigen- ganz anderer Natur. Der einzige Weg, das religiöse Reden mit der sprachlichen Darstellungsfunktion vollständig zu beschreiben, bestünde darin, die Realität religiöser Gegenstände und Sachverhalte aus der religiösen Vorstellung zu übernehmen. Zwischen der wissenschaftlichen Beschreibung eines physikalischen Vorgangs und dem Versetzen des Berges durch den Glauben bestünde dann aber kein Unterschied mehr. Wittgenstein und dessen Feststellung, dass sinnvolle Aussagen nur über die Gegenstände der Naturwissenschaften getätigt werden können, wäre die Treue aufgekündigt und Schneider schlussfolgert: „Der Begriff des propositionalen Gehalts ist ohne weitere Erläuterungen als Kriterium zur Auswahl des philosophisch Bedeutungsvollen zu unspezifisch“.<sup>8</sup>

Die Relevanz dieser sprachphilosophischen Überlegungen in Bezug auf Habermas' Projekt einer Übersetzung im Religiösen verborgener Sinngehalte in die Zielsprache einer allgemeinverständlichen Vernunft ist diese: Soll das Ziel einer Auseinandersetzung mit dem Religiösen in der Moderne ein Konsens bezüglich seiner tatsächlich für gläubige wie nicht-gläubige Menschen bedeutsamen Gehalte sein, und nicht bloß die Bevormundung des gläubigen Menschen im säkularen Kontext durch eine um wesentliche Elemente verkürzte, aufgeklärte Vernunft; will man- wie es Habermas vorschwebt- die Beteiligung und das Einverständnis des religiös argumentierenden Menschen mit den Resultaten diverser im öffentlichen Raum stattfindender 'Übersetzungsversuche', so darf in religiösen Aussagen nicht von vornherein eine Folgewirkung bloß subjektiver Gefühlswahrnehmungen oder von Hirngespinnsten gesehen werden... als würde der Gläubige damit lediglich versuchen, einen

---

<sup>8</sup>Schneider in Habermas (2007a), S. 164

inneren Zustand zu beschreiben.

Ebenso wenig sei es zulässig, das religiöse Reden mit Verweis auf seine Darstellungsfunktion in seiner Intention völlig mit jener der neuzeitlichen Wissenschaft gleichzusetzen. Es wäre dann zwar, wie Schneider es ausdrückt, ein „Sprachspiel eigenen Ranges“<sup>9</sup> und hätte es in jenem Reich zu einem gewissen sozialen Prestige gebracht. Das Spektrum von Gegenständen, die dargestellt werden können, ist aber potentiell unendlich und das, wovon dann sinnvoll gesprochen werden könnte, würde um die Menge alles Denkbaren erweitert, wodurch erst recht jedwedes Unterscheidungskriterium abhanden käme: Die Entscheidung darüber, was 'legitimerweise' als religiöse Rede gelten dürfte, wäre völlig arbiträr geworden, weil kein propositionaler Gehalt mehr voraussetzen wäre. Bei einer solchen 'Sprachverwirrung' noch das philosophisch Respektable aus dem dann unüberschaubar gewordenen Bereich des Religiösen zu extrahieren, würde erst recht undenkbar.

In den Augen Schneiders ermangelt Habermas somit schlichtweg der „sprachphilosophischen Werkzeuge“, das propositional Gehaltvolle im religiösen Reden auszumachen. Solcherart 'unausgerüstet' müsste er sich aber die Frage gefallen lassen, ob er den Gegenständen dieses Redens, sowie seinen Intentionen überhaupt gerecht werden kann, ob er überhaupt imstande ist, zu einem Verständnis von ihnen zu gelangen, was ja wiederum die Voraussetzung jedweder erfolgreichen Übersetzung wäre. Sollte Schneider mit seiner Kritik einen gültigen Punkt treffen, so wäre für Habermas- zumindest mit dieser Herangehensweise- bei den Religionen nicht viel zu holen! Wogegen Schneiders Kritik sich wendet, das ist Habermas' 'Propositionalitätsthese'; die in seinem Sprachmodell implizit vertretene und den möglichen Aussagegehalt von Religionen verkürzende Annahme, „wenn es einen der Philosophie zugänglichen Gehalt religiöser Aussagen geben sollte, [...] dann müsse dies etwas Propositionales sein in dem Sinne, dass einem identifizierbaren Gegenstand eine Eigenschaft zugeschrieben werde“<sup>10</sup>- wie z.B. dem Gegenstand 'Gott' die Eigenschaft 'allmächtig'- gerade so wie einem gewöhnlichen Gegenstand der Physik eine Eigenschaft zukommt. Sollte Schneiders Vermutung

---

<sup>9</sup>ebd., S. 163

<sup>10</sup>ebd., S. 166

zutreffen und dies die hintergründige Bedeutung der 'propositionalen Gehalte' sein, denen Habermas bei der Neubesichtigung religiöser Überlieferungen im Kontext der Moderne auf der Spur ist, würde sich der Sinn der Theologie in dem Nachweis erschöpfen, dass es einen Gegenstand wie 'Gott' tatsächlich gibt und er diese und jene Eigenschaft aufweist, während der Philosophie die Aufgabe zufiele, religiöse Lehren auf die von ihnen prädierten Gegenstände und Aussagen hin zu durchforsten (hier käme die Technik der 'Entkapselung' zur Anwendung) und von der Theologie ihren Existenznachweis einzufordern. Eine solche Betrachtung der Religion griffe nach Ansicht Schneiders zu kurz. Sich auf den späten Wittgenstein berufend argumentiert er, dass die Bedeutung religiöser Aussagen von der Frage der Existenz oder Nicht-Existenz in einem 'realistischen' Sinne, wie ihn die Vorstellung Gottes als Gegenstand unter anderen darstellt, unabhängig sei. Ebenso wenig wie Zahlen nur dann einen Sinn für uns haben, wenn ihre realen Entsprechungen tatsächlich in einem transzendenten Reich der Ideen existieren, könne religiösen Aussagen ein Bedeutungsgehalt inhärent sein, ohne dass die Existenz Gottes empirisch belegt ist. Eine Pointe, die Schneider daraus ableitet, lautet, dass erst durch eine solche Sicht des religiösen Bereichs auch für jenen Menschen ein Zugang dazu geschaffen wird, „dem die Erfahrung fehle“<sup>11</sup>; also auch glauben kann, wer die Überzeugungen des Glaubens nicht selbst erlebt hat.

Wittgenstein hilft somit, den 'propositionalen Irrweg' zu vermeiden. Denn Wörter müssen für ihn nicht unbedingt für etwas stehen, um Bedeutung zu haben. Wesentlich sei ihre Verwendung im Sprachspiel. Analog zu Wittgensteins Verständnis von Zahlzeichen, die ihre Bedeutung aus ihrem Gebrauch innerhalb unserer Praxis beziehen, sieht Schneider den Sinn religiöser Aussagen nicht darin, innere Zustände zu repräsentieren oder objektive Sachverhalte betreffend Wesenheiten aus einem etwaigen Reich der Ideen zu beschreiben, sondern vielmehr in ihrer Einflussnahme auf unsere Handlungsweisen. Sie vermitteln eine spezifische 'Sicht der Welt' und der Dinge in ihr- beispielsweise als von Gott geschaffen und von ihm geliebt-, die sich nicht in propositionalen Gehalt von der Form aufschlüsseln ließe, dass einem konkreten Gegenstand A eine Eigenschaft x zugeschrieben wird. Religiöse Äußerungen können „zu

---

<sup>11</sup>ebd., S. 183



einem geteilten Verständnis unserer *'Situation als Menschen'* führen.<sup>12</sup> Sie stellen Anweisungen dar, wie infolge dieses Verständnisses mit dem Leben umzugehen ist und erfüllen „die Funktion, einen öffentlichen Raum zu schaffen, in dem sich die Partner orientieren, indem sie eine spezifische Sicht auf ihre Situation teilen.“<sup>13</sup> Sie seien Artikulationen eines geteilten Weltverständnisses, welches durch die rein deskriptive Sprache der Naturwissenschaften auch weiterhin nicht herzustellen sei, weil diese lediglich eine Debatte über gewisse beschreibbare Abläufe und Details 'innerhalb' der Welt zuließe, nicht jedoch über die Welt als Ganzes.

Eben jene 'Sicht aufs Ganze' sei es aber, worum es in den überlieferten religiösen Ausdrucksformen gehe. Gebete, Prozessionen, Andachten und andere geteilte Rituale wären dann die dazugehörigen 'sprachlichen Handlungen', in denen sich dieses geteilte Weltverständnis Ausdruck verleihen kann. Um den Bezug zum konkreten einzelnen Gegenstand und diesem zuordenbaren propositionalen Gehalt gehe es dabei nicht mehr. Dieser Bezug ist für Schneider aber auch „nicht mehr das einzige Modell, nach dem Bedeutung gedacht wird.“<sup>14</sup> Was Religionen vermitteln, seien nicht 'Propositionen' im Habermas'schen Sinne, sondern Lebensformen, welche sich wiederum nicht vermittlels einer Übersetzungsleistung verstehen ließen, sondern, wie Schneider behauptet, „unter Rekurs auf die einschlägige Praxis“.<sup>15</sup>

Darin liegt zugleich auch der Hauptanknüpfungspunkt für Habermas' Kritik am von Schneider vorgeschlagenen, auf den späten Wittgenstein zurückgehenden Sprachmodell. Es verändert das Kriterium zur Beurteilung der 'Sinnhaftigkeit' von Aussagen: Nicht länger ist dies die objektive Nachweisbarkeit der darin proponierten Sachverhalte, sondern der Umstand, dass es eine für uns bedeutungsvolle Praxis gibt, in deren Zusammenhang mit diesen Aussagen operiert werden kann. In Habermas' Augen lässt es jedwedes Kriterium

---

<sup>12</sup>ebd., S. 176

<sup>13</sup>ebd., S. 175

<sup>14</sup>ebd., S. 169

<sup>15</sup>... und man vergegenwärtige sich dazu die Bedeutungslosigkeit von Zahlen für jemanden, der die Praxis des Addierens oder Subtrahierens nicht wenigstens versteht! Ebd., S. 171

zur Auszeichnung des 'rationalen' Diskurses im Gegensatz zum, e.g., Diskurs innerhalb religiöser Gemeinschaften vermissen. „Der späte Wittgenstein vernachlässigt zusammen mit dem Weltbezug propositional ausdifferenzierter Sprechhandlungen die kognitive Dimension des Aussageinhalts.“<sup>16</sup> Der Unterschied zwischen den bisher getrennt behandelten Ebenen von Glauben und Wissen würde schlichtweg nivelliert, was Habermas zu der Behauptung veranlasst:

„Dieser *religionsphilosophische* Versuch, sich auf religiöse Sprachspiele einen philosophischen Vers zu machen, lässt das Selbstverständnis der Religion weniger intakt als meine Idee einer Übersetzung religiöser Bedeutungspotentiale in eine öffentliche Sprache.“<sup>17</sup>

Den Religionen einen philosophisch greifbaren Sinn von außen quasi anzudichten, geschehe immer auf Basis einer eigenen glaubensartigen Überzeugung. Schneiders Umgang mit den Gehalten der Religion erscheint Habermas wesentlich ungestümer als sein eigener, weshalb er sich gegen den Vorwurf Schneiders, die Religion einer 'Wertstofftrennung' zu unterziehen, erst gar nicht zur Wehr setzen zu wollen scheint. Vielmehr sei dies der einzige Weg, überhaupt zu einer öffentlich vollziehbaren, kritischen Aneignung bestimmter Glaubensinhalte im Interesse der Allgemeinheit zu gelangen.

Schneiders generisch anmutende Vorstellung von der Verwertbarkeit religiöser Sinngehalte in ihrer noch nicht 'übersetzten', 'unentkleideten' Form geht für Habermas aber nicht nur viel zu sorglos über den Unterschied zwischen Glauben und Wissen hinweg, sondern auch über die Konkurrenz unter den verschiedenen Glaubensgemeinschaften, die ja jeweils eigene Wahrheitsansprüche vertreten, deren Stichhaltigkeit wiederum untrennbar mit der Autorität einzelner religiöser Lehrer verknüpft sei. Was Habermas wichtig erscheint, von Schneider jedoch eher leichtfertig beiseite gelegt werde, ist die Notwendigkeit einer Neuformulierung religiöser Wahrheiten, sodass diese nicht länger von solchen anzweifelbaren Autoritäten abhängen. Denn diese können von Anders-

---

<sup>16</sup>Habermas (2007a), S. 390

<sup>17</sup>ebd., S. 388

oder Nichtgläubigen ebenso gut zurückgewiesen, wie auch anerkannt werden. Die von Habermas bereits 1984 bei der Beschreibung der 'idealen Sprechsituation' formulierte Forderung nach 'Öffentlichkeit' werde von Schneider nicht berücksichtigt: „Alle potentiellen Teilnehmer eines Diskurses müssen die gleiche Chance haben, kommunikative Sprechakte zu verwenden, so dass sie jederzeit Diskurse eröffnen sowie durch Rede und Gegenrede, Frage und Antwort perpetuieren können.“<sup>18</sup> Im Diskurs religiöser Gemeinschaften, so der wiederkehrende Verdacht Habermas', sei diese Bedingung nicht erfüllt, weil es Teilnahmevoraussetzungen gäbe, die sich auf die „dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten“<sup>19</sup> stützen. Wenn religiöse Argumentationen, wie Schneider es fordert, ohne den Vorbehalt einer Übersetzung Eingang in den öffentlichen Diskurs fänden, weil ihr Sinnpotential auch so nicht 'verborgen' bliebe, wäre die allgemeine Akzeptabilität nicht zu gewährleisten.

Bei allem Dissens scheinen Habermas und Schneider aber doch in einem Punkt übereinzustimmen: dass den religiösen Traditionen zur sinnvollen Lebensausgestaltung verwertbare Potentiale innewohnen, die es zu bewahren und zu fördern gilt. Uneinigkeit besteht eher darüber, wie diese relevanten Gehalte aufzufassen sind. Für Schneider sind es Sichtweisen auf die Welt, die sich in einer oftmals symbolischen, jedoch nicht vollkommen 'opaken' Sprache äußern. Habermas sieht besagte Gehalte hinter einem Schleier der Nichtöffentlichkeit und regt zur gemeinschaftlichen Übersetzung in allgemein zugängliche Termini an. Ungeachtet dessen stimmen aber wohl beide darin überein, dass die Frage über die Gehalte der Religion zum Gegenstand von Diskussionen gemacht werden kann und daraus nützliche Beiträge für eine Vielzahl von den modernen Menschen betreffende Debatten zu gewinnen seien. „Eine Auseinandersetzung über diese Fragen ist sachhaltig, weil es konkurrierende Sehweisen gibt, über deren bessere oder schlechtere Angemessenheit man sich oft einigen kann“.<sup>20</sup> Wenn die Philosophie nach ihrer Annäherung an die

---

<sup>18</sup>Habermas (1984), S. 177f.

<sup>19</sup>Habermas (2005b), S. 135

<sup>20</sup>Schneider in Habermas (2007a), S. 184

Gehalte der Religionen nicht vor verschlossenen Türen stehen soll, genüge jedoch das von Habermas vorgestellte Sprachmodell noch nicht. Dieses müsste Schneider zufolge auch ohne den Vorbehalt einer 'Übersetzung' in propositional fassbare Einheiten imstande sein, „die Artikulationen unserer Sicht auf 'das Ganze'“<sup>21</sup> als sinnvolle Äußerungen der Vernunft zu fassen.

## 6.2 Das Opake an der Religion

Was sowohl in der Kritik Schneiders, als auch in der Herta Nagl-Docekal<sup>22</sup> zum Ausdruck kommt, ist ein verkürztes Verständnis der aufgeklärten Vernunft, die bei Habermas vollständig mit dem säkularen, bzw. agnostischen oder atheistischen Denken zusammenfällt. Bei aller Wertschätzung gegenüber den Gehalten religiöser Traditionen kann sich Habermas nicht völlig von dem Vorbehalt befreien, in der Religion eben doch nur „das intransparente Andere der Vernunft“<sup>23</sup> zu sehen, jedoch nicht einen Teil jener Vernunft. Wie sich durch eine Vielzahl seiner Äußerungen belegen lässt, sieht Habermas eine unüberbrückbare Barriere zwischen dem letztlich 'opaken' Bereich des Religiösen<sup>24</sup> und dem des öffentlichen und allgemein zugänglichen rationalen Diskurses. Ersterer zeichne sich durch das dogmatische Festhalten an bestimmten Glaubensgewissheiten um jeden Preis aus, während dem Diskurs der säkularen Öffentlichkeit- wenngleich auch nur im Idealfall- eine Unabgeschlossenheit eignet, welche die ewige Gültigkeit von Glaubensgrundsätzen geradezu verbietet.<sup>25</sup> „Im Vordergrund seines Interesses steht dabei, dass beide Barrieren [die eine zwischen Gläubigen unterschiedlicher Bekenntnisse, die andere zwischen Gläubigen und Ungläubigen] einer Umsetzung der Konzeption einer liberalen Gesellschaft hinderlich sind, die ja vorsieht, dass alle Bürger sich an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung beteiligen.“<sup>26</sup> Aus die-

---

<sup>21</sup> ebd., S. 185

<sup>22</sup> siehe Nagl-Docekal (2008b)

<sup>23</sup> Habermas (2005b), S. 149

<sup>24</sup> siehe ebd., S. 150

<sup>25</sup> Kritisch wendet Nagl-Docekal hier ein, dass auch Verfassungsgrundsätze „zum einen [...] der tagespolitischen Debatte enthoben und insofern außer Streit gestellt, zum anderen aber doch Gegenstand laufender Re-Interpretation [sind].“ Nagl-Docekal (2008b)

<sup>26</sup> ebd.

sem Grund hält er die Übersetzung in eine „säkulare, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen Rede“<sup>27</sup> für unabdingbar.

Die Charakterisierung des Kerngehalts von Religion als 'opak', welche die interreligiöse Verständigung gleich vorweg für unmöglich erklärt, birgt laut Nagl-Docekal jedoch eine wesentliche Gefahr: „Such an approach may- albeit unintentionally- support views maintaining the unavoidability of 'clashes'“<sup>28</sup>, wobei es hier anzumerken gilt, dass ihr Einwand sich nicht nur gegen Habermas richtet, der das Faktum des Pluralismus in liberalen Demokratien für eine unabschließbare und somit hinzunehmende Dauerbaustelle hält, sondern auch gegen Rawls' Annahme, dass die Gründe des Glaubens letztlich nur für die Gläubigen nachvollziehbar sind. Dies münde bei ihm in eine ähnliche Sackgassen der Unvermittelbarkeit religiösen Denkens, nämlich die Gegenüberstellung von 'public reason' und 'non-public reason'. Im Gegensatz zu Rawls, der zwischen den unterschiedlichen Religionen zumindest ein partielles Einverständnis über die Grundwerte des liberalen Staates für möglich hält, spitze Habermas das Thema der Pluralität jedoch in Richtung eines Konflikts zu, indem er religiöse und nicht-religiöse Bürger einander als weltanschaulich verschieden- und zwar auf derart essentielle Weise- gegenüberstellt, dass zwischen ihnen kein rationales Einverständnis zustande kommen kann, solange nicht eine öffentlich zugängliche Übersetzung in säkularer Sprache gefunden ist. Gegen Habermas' implizite Inkommensurabilitätsthese wendet Nagl-Docekal ein, dass für eine Übersetzung, wie sie Habermas beabsichtigt, ja zumindest die Gläubigen einmal verstanden haben müssen, woran sie eigentlich glauben. Für sie haben die Kerngehalte der Religion dem nach keinen 'opaken' Charakter und davon scheine auch Habermas selbst auszugehen, weil andernfalls an die von ihm gesuchten 'propositionalen Gehalte' ohnehin nicht heranzukommen wäre; irgendjemand müsse sie ja einmal verstanden haben, um sie vermitteln zu können!

Unklar bleibe dabei jedoch, wie die Möglichkeit der Übersetzung solcher religiöser Sinngehalte und die „diskursive Exterritorialität“<sup>29</sup> der Religion zu-

---

<sup>27</sup>Habermas (2005b), S. 125

<sup>28</sup>Nagl-Docekal (2009)

<sup>29</sup>Habermas (2005b), S. 135

sammengehen. Müssen Quell- und Zielsprache des Übersetzungsvorgangs dazu nicht immer schon auf der Ebene der Vernunft miteinander in Verbindung stehen? Kann die Religion dann etwas der humanen Vernunft völlig Äußeres sein? Und wie kann Habermas von der Notwendigkeit einer 'gegenseitigen Perspektivenübernahme' sprechen und auch annehmen, dass es einen Weg für den Ungläubigen zum Glauben gibt, wenn er zugleich das Wesentliche des Glaubens für sprachlich nicht vermittelbar hält, sodass es dem säkularen Bürger „abgründig fremd“<sup>30</sup> erscheinen muss? Gehe man wie Habermas davon aus, dass in den Religionen Aussagen enthalten sind, denen auch außerhalb eines eingeweihten Kreises Bedeutung beizumessen wäre, so müssten diese, wie Nagl-Docekal ausführt, doch „gedanklich fassbare Umriss haben [...]“, da es sonst etwas Nichtssagendes wäre“; und zwar 'nichtssagend' nicht nur für die säkulare Vernunft, sondern und vor allem auch für den Glauben! In unmittelbarer Anwesenheit Kardinal Ratzingers gesteht Habermas zwar die Notwendigkeit ein, dass „religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist.“<sup>31</sup> Sein gleichzeitiges Beharren auf der Andersartigkeit von Vernunft und Religion ignoriert jedoch derweil den Umstand, dass auch die Lehrmeinungen der Religionen zumeist einem intensiven und sich fortsetzenden Diskussionsprozess entstammen (, wovon beispielsweise die christliche Dogmengeschichte Zeugnis ablegt) oder dass auch die Glaubenspraxis, um es mit Habermas' eigenen Worten zu sagen, eine Form „kommunikativen Handelns“ ist. Auch in den hermeneutischen Zirkeln, die Glaubensgemeinschaften darstellen, findet ein vernunftgeleiteter Diskurs über unterschiedliche Auslegungen des sie vereinigenden Glaubens statt, und zwar in einer Sprache, die dem alteingesessenen, genauso wie dem in die Glaubensgemeinschaft frisch 'eingeborenen' Mitglied oder dem konvertierten Novizen verständlich sein muss, ohne dass diesem ein „*sacrificium intellectus*“ abgerungen werden müsste, so Nagl-Docekal. Es sei die gewöhnliche Sprache, derer man sich hier bediene, die in ihrem Gesamtausmaß lediglich umfassender ('*more comprehensive*') sei als das von Habermas vertretene 'säkulare', ge-

---

<sup>30</sup>ebd., S. 137

<sup>31</sup>Habermas (2005a), S. 35

meint sei 'rein empirische' Verständnis von Realität. Diese ermächtigt uns jederzeit schon, Erfahrungen zu artikulieren, die das empirische Gegebene transzendieren. Nagl-Docekal schließt daher: „Habermas's way of identifying 'common human reason' with secularism lacks plausibility.“<sup>32</sup>

Die darin zutage tretende Auffassung eines aufklärerischen Religionsbildes lässt sich, wie Nagl-Docekals Rekonstruktion religionsphilosophischer Gedankengänge Kants und Hegels zeigt, als Fehlinterpretation überführen. Weder Kant noch Hegel hätten der Habermas'schen These von der abgründigen Fremdheit von Glauben und Vernunft zugestimmt. So akzeptiere beispielsweise Kant selbst im Falle einer geoffenbarten Wahrheit keinen anderen Weg, den diese ins Denken nehmen kann als in Form eines sprachlich vermittelten Appells an die menschliche Vernunft (, die ihrerseits- als einzige Möglichkeit, eine Lehre als göttlich geoffenbart zu erkennen- auf die Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz angewiesen ist, das sie in sich vorfindet und das Kant den „Gott in uns“ nennt). „Der semantische Gehalt des Ausdrucks 'Wahrheit' hat ein unverzichtbares Element darin, dass eine bestimmte Aussage als gültig *eingesehen* wird.“<sup>33</sup> Bestünde diese Möglichkeit nicht und wäre ein Satz- aus welchen Erkenntnisquellen er sich auch immer speisen möglicherweise hinzunehmen, ermangelte er prinzipiell der *Wahrheitsfähigkeit*. „Somit ist es gerade der Anspruch auf 'Wahrheit', der den Begriff 'Offenbarung' mit der Sphäre der 'Vernunft'- und nicht mit einem 'Jenseits' derselben verknüpft.“<sup>34</sup> Auch dem gläubigen Menschen bleibt es nach Kant- entgegen allem, was Habermas zu unterstellen scheint<sup>35</sup>- nicht erspart, sich über die offenbarte Wahrheit eigene Gedanken zu machen und sie in den zeitlichem Wandel unterworfenen sprachlichen Termini ständig neu zu formulieren, um ihr ansonsten fortschreitendes Abdriften in die sprachlich bedingte 'Unfassbarkeit' zu verhindern.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup>Nagl-Docekal (2009)

<sup>33</sup>Nagl-Docekal (2008b)

<sup>34</sup>ebd.

<sup>35</sup>siehe dessen Exkurs zum „philosophischen Diskurs über Vernunft und Offenbarung“ in Habermas (2005a), S. 29f.!

<sup>36</sup>Ob darin nun nur ein fragwürdiges Anhängsel an sein Theoriewerk zu sehen ist oder nicht, Kant würde eigentlich die von Habermas zwischen religiösen und säkularen Bürgern aufgezugene Barriere sogar noch weiter demontieren. In krassem Gegensatz zu Haber-

Nicht anders stehe auch für Hegel fest, dass der Glaube sich im Denken zu bewähren hat, weil die Wahrheit sich nirgendwo als in der Vernunft und in einer ihr zugänglichen Sprache darlegen könne. Die Wahrheit sei für Hegel gerade nicht „etwas dem Subjekt Äußerliches“<sup>37</sup>, das einfach hinzunehmen sei, wie Habermas dies im Fall der Religion suggeriert, sondern bedarf der Aneignung durch kritischen Vernunftgebrauch. Seine Haltung würde Habermas daher in den Augen Hegels wohl als Vertreter eines Denkens entlarven, das die Wirklichkeit rein empirisch aufzufassen versucht und der Religion nur noch einen der Vernunft externen Status zuerkennt. Nagl-Docekal erkennt darin ironischerweise gerade jene von Habermas als ‚szientistischen Naturalismus‘ bezeichnete Position wieder, gegen die er sich selbst so vehement ausspricht: „Ich habe noch nie verstanden, warum wir uns in der Wissenschaft auf den *externen* Zugang, den wir zu Natur haben, beschränken, uns von unserem vortheoretischen Wissen trennen und die Lebenswelt artifiziell verfremden sollten- selbst wenn wir es könnten.“<sup>38</sup> Immer wieder warnt Habermas selbst vor der „naturwissenschaftlich objektivierten Selbstauffassung von Person“, der „Einübung in eine Perspektive der Selbstobjektivierung, die alles Verständliche und Erlebte auf Beobachtbares reduziert“ und dadurch sogar „die Disposition zu einer entsprechenden Selbstinstrumentalisierung“ des Menschen fördere<sup>39</sup>. Zuletzt läuft er aber selbst Gefahr, die Vernunft wie im Logozentrismus auf das zu reduzieren, was die Sprache in *einer* ihrer Funktionen- nämlich der Darstellung von Sachverhalten- leistet und „*alles* intuitiv Gewusste, den lebensweltlichen Kontext *im ganzen*, aus der Perspektive des naturwissenschaftlichen Beobachters zu verfremden und objektivie-

---

mas, der eher die religiöse Lebensweise unter den Bedingungen der Moderne als Kuriosum empfindet, stellt Kants Postulatenlehre gerade die Möglichkeit einer ‚säkularen Existenz‘ in Frage. Für Kant ist Religion in jedem vernunftbegabten Wesen zumindest als Anlage vorhanden. Die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes- wenngleich nicht nachweisbar- gehören für ihn „zum praktischen Interesse der reinen Vernunft“, weil das Bemühen um die Einhaltung des moralischen Gesetzes erst durch göttlich verbriefte Freiheit und ein Leben über den Tod hinaus (als Belohnung) Sinn macht. Die Habermas’sche These von der „Exterritorialität der Religion“ macht dann aber erst recht keinen Sinn mehr, weil sogar der deklarierte Atheist sodann zumindest ein Grundverständnis für die Anliegen der Religion mitbrächte.

<sup>37</sup>Nagl-Docekal (2008b)

<sup>38</sup>Habermas (1988), S. 29

<sup>39</sup>Habermas (2005b), S. 7



rend zu erklären.“<sup>40</sup>

Wenn Habermas- wie auch in jüngerer Vergangenheit wieder- die Beibehaltung der „generischen, aber keineswegs pejorativ gemeinten Unterscheidung zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen, und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede“<sup>41</sup> fordert, vollziehe er inkonsequenterweise die Verabsolutierung der empirischen Perspektive zur einzig möglichen Sichtweise auf die Welt mit und scheitert somit an seinem Vorhaben, die Vernunft- angesichts ihres drohenden Verfalles im Zeitalter der entgleisenden Modernisierung- durch den Verweis auf ihre uneingestanden Quellen zu restaurieren. Dies fasst die folgende Textstelle aus dem „philosophischen Diskurs über Vernunft und Offenbarung“ passend zusammen: „Die auf ihren tiefsten Grund reflektierende Vernunft entdeckt ihren Ursprung aus *einem Anderen* [kursiv, ES], dessen schicksalhafte Macht sie anerkennen muss, soll sie nicht in der Sackgasse hybrider Selbstermächtigung ihre vernünftige Orientierung verlieren.“<sup>42</sup>

Auf das Religionsverständnis der Aufklärung, welches der Vernunft immer schon ein über die bloß empirische Wahrnehmung hinausreichendes Potential zuspricht, das auch die religiöse Erfahrung mit einschließt, bezieht sich Habermas also zu Unrecht. Da schon eher auf ein nachmetaphysisches Denken, das religiöse Überzeugungen als vormodern abstempelt und den öffentlichen Diskurs der Moderne als einzig von den agnostischen oder atheistischen Überzeugungen einer verkürzten, säkularen Vernunft geprägt auffasst. Aufklärung heißt ursprünglich aber nicht automatisch 'Säkularisierung', sondern: denkende Neu-Aneignung unter Anwendung des eigenen Verstandes, anstatt blinder Übernahme. Der Gefahr einer diesbezüglichen 'Unmündigkeit' unterliegen aber säkulare und religiöse Bürger gleichermaßen.

Einer Vielzahl von anders lautenden Beteuerungen zum Trotz hat es somit auch bei der Lektüre neuerer einschlägiger Passagen zum Religionsverständnis Habermas' weiter den Anschein, dass es sich beim Gespräch des säkularen

---

<sup>40</sup>Habermas (1988), S. 29f.

<sup>41</sup>Habermas (2005a), S. 30

<sup>42</sup>ebd., S. 29

mit dem religiösen Weltverständnis eben doch eher um einen therapeutischen Diskurs handeln soll, und zwar „insofern, als der Patient gegenüber dem Arzt keineswegs von Anbeginn eine symmetrische Stellung einnimmt“<sup>43</sup>. Der Vergleich zum Verhältnis zwischen Arzt und Patient passt aber auch deshalb, weil auch der religiöse Bürger im eigenen Interesse einen Rat der säkularen Vernunft, verkörpert durch Habermas, annehmen soll, nämlich jenen, seine religiösen Meinungen zu 'entkleiden'. Fast könnte man meinen, er würde unentwegt dem Vorurteil unterliegen, dass dem gläubigen Menschen nicht dieselbe intellektuelle Autonomie zuzutrauen sei wie dem freigeistigen, schon seit der Aufklärung 'religiös unmusikalischen' Bürger<sup>44</sup>- gerade so, als ginge es in der religiösen Praxis ganz einfach darum, auf einen Glauben hin „willig meinen Verstand dem Seinigen“ zu unterwerfen, wie Lessing einst behauptete. Wie diesen intellektuell fremdbestimmten Mitgliedern der Gesellschaft dann aber doch wieder eine Rolle bei der Erneuerung und Aufrechterhaltung von solidarischen Haltungen zukommt, auf die eine liberale Gesellschaft im bereits zitierten Sinne Böckenfördes angewiesen ist, wie der „funktionale Beitrag“ aussehen soll, „den sie für die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen leisten“<sup>45</sup>, wird daraus noch nicht ersichtlich.

### **6.3 Die ins Positive gewendete 'Exterritorialität' von Vernunft und Religion**

Eine dritte Möglichkeit, das Verhältnis von Vernunft und Religion zu bestimmen, die hier nur der Vollständigkeit halber kurz behandelt werden soll, scheint Achim Engstler<sup>46</sup> anzubieten, der sich dabei- wie schon Schneider- auf die verstreuten Bemerkungen Wittgensteins zum Thema Religion bezieht. Für Engstler steht außer Zweifel, dass Habermas sich bei seiner Deklaration der Religion als „das Andere der Vernunft“ auf Wittgenstein, wie auch Kier-

---

<sup>43</sup>Habermas (1973), S. 259

<sup>44</sup>Als solchen bezeichnet Habermas sich am Ende seiner Friedenspreisrede übrigens selbst auch. Siehe Habermas (2001)

<sup>45</sup>Habermas (2005a), S. 33

<sup>46</sup>siehe Engstler (1996)

kegaard beruft, für die sich die Gründe des religiösen Glaubens ebenfalls als jeweils „ganz anders [...] als gewöhnliche Gründe“<sup>47</sup> darstellten, womit nicht nur ein quantitativer, sondern ein qualitativer Unterschied gemeint ist. „Eine Überzeugung jedoch zieht sich durch Wittgensteins gesamte religionsphilosophische Arbeit: dass religiöser Glaube nicht als eine Sache der Vernunft behandelt werden könne.“<sup>48</sup> Habermas erhält hier gewissermaßen Rückendeckung für seine 'Exterritorialitätsthese'. Wenn überhaupt müsse die Religion erst noch 'zur Sache der Vernunft' gemacht werden.

Zugleich stecke hinter dieser Klassifikation der Religion als 'vernunftextern' bei Wittgenstein aber keine Abwertungsabsicht oder Geringschätzung ihr gegenüber, wie diese von Nagl-Docekal bei Habermas diagnostiziert wird. Denn die wiederkehrende Frage „nach der *Vernünftigkeit* des religiösen Glaubens“ habe gerade für die Religion „unendlichen Schaden“ verursacht!<sup>49</sup> Die Erhebung seines Glaubens in den Stand der Vernünftigkeit sollte für den religiösen Menschen gar kein Desiderat darstellen. Der 'religiös Gläubige' (im Unterschied zum 'gewöhnlich Gläubigen') dürfe sich „auf die Skala vernünftig/unvernünftig“ erst gar nicht einlassen, weil er so die Relativierung und Gleichsetzung seiner Glaubensgründe mit profanen Gründen, an irgendein nicht-religiöses, geschichtliches Faktum zu glauben, unterstützt. Dabei ließe sich das, was einen religiös Gläubigen dazu veranlasst, an Auferstehung oder das Kommen des jüngsten Tages zu glauben, keinesfalls mit den Gründen vergleichen, die hinter dem 'gewöhnlichen Glauben' an die Niederlage Napoleons bei Waterloo stecken, um Wittgensteins Beispiel zu verwenden. Während das jüngste Gericht für den Gläubigen bedeute, „es zur Lebensregel zu machen, es als Bild zu behandeln, das einen bei allem, was man tut, an etwas gemahnt“<sup>50</sup> und er für seinen Glauben bereit sei, „alles zu riskieren“, könne kein 'gewöhnlicher Grund' je stark genug sein, eine solche Aufopferungsbereitschaft zu fundieren. Dem religiös Gläubigen sollte es daher auch gar nicht in erster Linie um die Erbringung des Nachweises der historischen Faktizität seines Glaubenszieles gehen, zumal er dabei auch schlechte Karten hätte:

---

<sup>47</sup>ebd., S. 130

<sup>48</sup>ebd., S. 115

<sup>49</sup>Wittgenstein zitiert nach Engstler (1996), S. 122

<sup>50</sup>ebd., S. 126

Denn die gewöhnlichen, empirisch belegbaren Gründe, an historische Ereignisse zu glauben, überwiegen im Hinblick auf ihre Wahrscheinlichkeit zumeist die religiösen Gründe, beispielsweise an die Auferstehung als historisches Faktum zu glauben. Nichtsdestotrotz würde aber wohl kaum ein gewöhnlicher Glaube „ausreichen, um mich mein ganzes Leben ändern zu lassen.“<sup>51</sup> Der religiöse Glaube sei somit durch gewöhnliche 'Vernunftgründe' nicht rechtfertigbar. Bei dem Versuch, es dennoch zu wagen, wird der religiöse Glaube zu einem gewöhnlichen Glauben oder zum Aberglauben, so Wittgensteins Schadensbestimmung.

Zuletzt gilt es aber auch gegenüber dieser Position die Frage zu stellen, ob die darin zutage tretende Festschreibung von vernünftiger Rede auf das, was empirisch belegbar ist, mit Recht erfolgt und nicht am Ende der Vernunft Potentiale aberkennt, auf die sie sich legitimerweise berufen könnte. Bei allem offensichtlichen Wohlwollen Wittgensteins gegenüber der Religion ist die Welt für ihn letztlich doch nur noch, was der Fall ist. 'Vernünftig' lässt sich lediglich von dem sprechen, was unseren Sinnen gegeben ist, von allem anderen gilt es zu schweigen. Engstlers Hinweis auf die Verbindung zwischen Wittgenstein und Habermas liefert jedoch ein deutliches Indiz für Habermas' unvollständige Abwendung von einem naturwissenschaftlich verengten, empiristischen Weltbild.

---

<sup>51</sup>Wittgenstein nach Engstler (1996), S. 127

## 7 Eine Würdigung zum Abschluss

Anlässlich seines 80.Geburtstags im Jahr des Erscheinens dieser Arbeit soll eine Würdigung Jürgen Habermas' ihren Schlusspunkt setzen. Diese soll zugleich auch eine Zusammenfassung der hier dargestellten Positionen Habermas' liefern. Angesichts der zahllosen Debatten, in denen jener Paradeintellektuelle des 20., wie auch des beginnenden 21.Jahrhunderts sich verdient gemacht hat, steht es aber nicht jedem zu, eine solche vorzunehmen. Die Würdigung soll daher durch Charles Taylor erfolgen<sup>1</sup>, dessen eigenes Denken von jenem Jürgen Habermas' schon über Jahrzehnte beeinflusst wird, obwohl es in vielerlei Hinsicht andere Richtungen geht.

Unter den Superlativen, die Taylor zur Charakterisierung Habermas' als „exemplary public intellectual“<sup>2</sup> verwendet, sticht jene als „one of the most prominent philosophers on the global scene of the last half century“ heraus. Er würdigt Habermas' unvermindertes Engagement in so unterschiedlichen Debatten wie dem Historikerstreit, jener zum *War against Terror* oder zur Zukunft Europas und versichert: „In this world, Jürgen Habermas stands out as a shining example of the philosopher-citizen, two roles indissolubly linked in a figure of great depth and integrity.“ Auf selten beobachtbare Weise verschmelzen Theorie und Praxis in der Person Jürgen Habermas' zur Einheit, denn: „he lives his philosophy“.

Als erstes großes Verdienst seiner Philosophie nennt Taylor „Habermas's philosophical articulation of the dialogical turn.“ Wie diese Arbeit herauszuarbeiten versucht hat und es auch Taylor- durchaus im Interesse seiner eigenen, kommunitaristischen Theoriekonzeption betont- kann Wissen niemals ein Attribut des atomistischen Individuums sein. Was Menschen brauchen, um es zu erlangen, sind Dialog und Gemeinschaft. Solcherart ist Habermas sogar zu einer „dialogical moral theory“ gelangt, die jede Form des ethischen Relativismus ablehnt. Habermas' *achievement* in der vielschichtig geführten Moral-

---

<sup>1</sup>In der vom Britischen *Prospect Magazin* veröffentlichten „Top 100 Public Intellectuals Poll“ des Jahres 2008 findet man Habermas an 22.Stelle, Taylor auf Platz 37. In der Ausgabe von 2005 fand sich Habermas sogar auf Platz 7. Der ebenfalls in dieser Arbeit zitierte Kwame Anthony Appiah naht übrigens bereits auf Platz 76. Nachzulesen unter [http://en.wikipedia.org/wiki/The\\_2005\\_Global\\_Intellectuals\\_Poll](http://en.wikipedia.org/wiki/The_2005_Global_Intellectuals_Poll)

<sup>2</sup>Taylor (2009)

debatte beschreibt Taylor als die konsequente Abwehr der „conclusion that there is no fact of the matter here, that ethical doctrines are not a matter of knowledge, but only of emotional reaction or subjective projection, that the issues here are not cognitive.“ Wie in der Auseinandersetzung der Positionen von Habermas und Rawls deutlich wurde, besteht der entscheidende Denkschritt bei Habermas in der Infragestellung des „lone reasoner“, wie er Rawls von Kant her überliefert ist. Habermas und der Kommunitarist Taylor- und der Hinweis auf Taylors philosophische 'Wurzeln' soll nicht dessen Voreingenommenheit andeuten, sondern eine tatsächliche Konkordanz- sind sich einig darin, dass kein einzelner Mensch zur Formulierung von Maximen gelangen kann, die zu Objekten eines universellen Willens werden können. „Habermas introduces the dialogical dimension. The ultimately acceptable norms are those which can pass the test of acceptance by all those who would be affected by them.“ Zwar können wir keine für alle Zeit absolut verbindlichen normativen Aussagen tätigen, aber jederzeit können „problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden.“<sup>3</sup> . . . und möglicherweise lässt sich ein Konsens darüber erzielen, wie zu eben jener Zeit die öffentlichen Verhältnisse geregelt sein sollen.

Wie stets bei Habermas befinden wir uns damit aber auch schon mitten in seiner politischen Philosophie, deren Kernaussage in der Feststellung besteht, dass der Verfassungsstaat- in Abhängigkeit von den Minoritäten und Marginalisierten der jeweiligen Zeit- immer wieder überarbeitet werden muss. Im Einklang mit Habermas gegen den politischen Liberalismus Rawls' argumentierend, stellt Taylor fest, dass *political identities* nicht länger als gegeben und zwar „once and for all by some founding principles or acts“- angesehen werden können. Diese seien einerseits immer nur aus einem Bezug zu Gemeinschaft zu schöpfen und bedürfen andererseits in demokratischen Gesellschaften der laufenden Anpassung in Form der Wiedervorlage des Gesellschaftsvertrages. Nachdem auch Minderheiten von den gesellschaftlichen Normen 'affected' werden, gebietet der im vorigen Absatz aufgestellte Grundsatz ihre Einbeziehung. Andernfalls kommt es zu dem, was Taylor „silent exclusion“ nennt. Denn viele dieser Gruppen oder Einzelnen haben keine Stimme, um

---

<sup>3</sup>Habermas (1973), S. 214

ihren Forderungen Gehör zu verschaffen. Die Alternative zur 'Einbeziehung des anderen' besteht daher oftmals in Gewaltakten, weshalb Habermas auch hier im Sinne seines 'dialogical turn' plädiert und für einen verständigungsorientierten Dialog der Kulturen eintritt.

## 7.1 Die immanente Gegenaufklärung

Aber nicht an allen Stellen ihrer Theoriebildung gehen Taylor und Habermas den gleichen Weg. Wenngleich Taylor dies nicht unbedingt in seiner Würdigung Habermas' zu dessen 80.Geburtstag erwähnen muss, so enthält die implizite geschichtsphilosophische These hinter Habermas' 'postsäkularer Gesellschaft', die auf nie ganz eindeutige Weise zunächst einen 'gegenseitigen Lernprozess' zwischen 'säkularen' und 'religiösen Bürgern' fordert, um dann wieder den Verdacht einer Aufhebung von Religion in Diskursethik zu nähren, doch auch Gründe für Taylors Ablehnung. Während Habermas die 'postsäkulare Gesellschaft' als das Aufeinandertreffen von 'säkularen' und 'religiösen' Bürgern skizziert, fordert Taylor- im Zuge seiner fast schon als apologetisch zu bezeichnenden Bemühungen um eine komplexere Theorie der Säkularisierung- die Berücksichtigung eines dritten *players*<sup>4</sup>, den er als *Die immanente Gegenaufklärung*<sup>5</sup> bezeichnet. 'Immanent' bezieht sich dabei auf Moralvorstellungen, die „ohne Bezug zum Transzendenten“<sup>6</sup> auskommen. In Habermas' bipartidistischer Charakterisierung der modernen Welt wird dieser *player* übersehen. Ohne ihn sei diese in ihrer komplexen Dreiecksstruktur aber auch nicht vollständig zu verstehen. Das äußert sich auch in Habermas', wie in Kapitel 2.5 gezeigt wurde, undeutlichen Distanznahme von seiner Prophezeiung der Aufhebung der Religionen. Die Annahme, dass sich die sprachlich verfassten Sinnpotentiale des Religiösen in all seinen Formen schrittweise 'übersetzen' ließen, sodass sich die Religionen langsam auflösen, verkennt zum einen die fortbestehende Bedeutung des Religiösen in der modernen Welt, wie

---

<sup>4</sup>vgl. dazu Nagl-Docekal (2009)

<sup>5</sup>Taylor (2003). Der französische Originaltitel lautet übrigens „Les anti-Lumières immanentes“, also tatsächlich „Die immanenten Gegenaufklärer“- als Gruppe.

<sup>6</sup>ebd., S. 62

sie für Taylor als gläubigen Katholiken Faktum ist. Sie lässt sich aber auch nur über die Ausblendung der zeitgleich ablaufenden 'immanenten Gegenauflärung' aufrechterhalten, deren Entstehungsgeschichte obendrein Zweifel an der gesellschaftlichen Dichotomie von 'säkular' und 'religiös' aufwirft.

Wie Taylor ausführt, liegt einem solchen Denken eine „'subtraction' story“<sup>7</sup> zugrunde: die Vorstellung, der neuzeitliche Atheismus, die 'immanente Moral', durch die sich auch die Lebensweise des 'säkularen Bürgers' bei Habermas ausweist, sei schon immer latent vorhanden gewesen und habe es nur durch eine graduelle und zunehmende Schwächung der einst dominanten Glaubensposition geschafft, sich langsam durchzusetzen. Projiziert man diese These in die Zukunft, wird man Zeuge des zunehmenden Abschmelzens der Religionskappen, sowie der Beerbung der Religionen durch rationalisierte Formen der Sinnvermittlung.

Eine solche Perspektive teilt Taylor nicht und liefert ein Ersatznarrativ. Um überhaupt verstehen zu können, was ein 'säkularer Bürger' ist, muss man sich zuallererst vergegenwärtigen, dass die Option, die er lebt, nichts seit jeher Existentes ist. Ausführlich schildert Taylor in seinem epischen Werk *A Secular Age* das vormoderne Zeitalter und versucht, die Frage zu beantworten: „why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but eben inescapable?“<sup>8</sup> Wer damals nicht an Gott glaubte, sei der Verräter gewesen und spielte schon durch seine Enthaltung dem Teufel in die Arme, denn er beteiligte sich nicht an der gemeinschaftlichen Aufgabe zur Bannung des Bösen aus der Gemeinschaft. Mit der Option der 'immanenten Moral' sei etwas gänzlich Neues in die Welt getreten, was nicht schon die längste Zeit unter dem Mantel der Religion latent vorhanden war und erst durch 'Subtraktion' von der einstmaligen, 'transzendenten Moral' entstehen konnte, sondern bemerkenswerterweise eine völlige Neuheit im christlichen Abendland darstellte.

Die überaus facettenreiche Geschichte, die Taylor vom In-die-Welt-Treten des Humanismus erzählt, orientiert sich am Weber'schen Leitmotiv der 'Entzauberung', die im Christentum selbst ihren Anfang nimmt. Mit dem Zu-

---

<sup>7</sup>Taylor (2008), S. 26

<sup>8</sup>ebd., S. 25



rückdrängen der abergläubischen Vorstellung von der 'schwarzen Magie', die durch die im Glauben liegende 'weiße Magie' bekämpft werden konnte- „God figures in this world as the dominant spirit, and moreover, as the only thing that guarantees that in this awe-inspiring and frightening field of forces, good will triumph“<sup>9</sup>-, sei in dieser Welt erst die Möglichkeit eines 'buffered self' entstanden, das nicht länger aus Furcht vor Geistern Zuflucht in transzendenten Schutzmechanismen suchen musste. Erst hier wurde Platz geschaffen für den Unglauben.

Aus der Verabschiedung der 'nivellierenden Subtraktion' und der Vorstellung, dass die immanente Moral schon immer subkutan vorhanden gewesen sei, folgt aber auch ein anderes Verständnis dessen, was es mit der fortgesetzten Existenz religiöser Lebensformen heutzutage auf sich hat. Diese warten nicht auf ihre vollständige Verarbeitung zu immanenter Moral, wie es im Modell Habermas' den Anschein hat. Sie bestünden fort, weil auch das Spirituelle weiter seinen legitimen Platz in der Gesellschaft habe. Taylor spricht von „zwei Arten [...], in denen Gott im öffentlichen Raum präsent ist“<sup>10</sup> und er scheint nicht davon auszugehen, dass die Gegenwart diese zurückgelassen hätte oder im Begriff stünde, dies zu tun.

Da wäre zunächst die 'politische Identität'. Auch wenn die Welt zunehmend Opfer einer allumfassenden Entzauberung wird, die den öffentlichen Raum vom Aberglauben befreit, so bleibe Gott doch präsent „als Architekt, Garant und Inspirateur sowohl der kosmischen als auch der gesellschaftlichen Ordnung.“<sup>11</sup> Dies schlage sich in der politischen Identität vieler Nationen, wie zum Beispiel Irlands oder Polens, aber auch in der amerikanischen Verfassungserklärung nieder, die festschreibt, dass eine gottgewollte Ordnung verwirklicht werden solle. Wenngleich die Auflehnung gegen feudalistische Strukturen auch ein Anzeichen dafür sei, dass Menschen ihr Schicksal nun selbst in die Hand nehmen, schließe dies Gott nicht aus. Er bleibt weiter das *master mind* hinter der gesellschaftlichen Ordnung, welche Menschen zu realisieren trachten.

---

<sup>9</sup>Taylor (2008), S. 41

<sup>10</sup>Taylor (2007), S. 71

<sup>11</sup>ebd., S. 65

Ganz anders die französische Revolution. Ausdrücklich solle hier nicht mehr der Wille Gottes, sondern jener einer metaphysischen Natur in Erfüllung gehen. Darin sieht Taylor die bewusste Dimittierung der Transzendenz, die den Grundstein zu einem 'exklusiven Humanismus' legt, der es den Menschen ermöglicht, „ihre Existenz vollständig immanent zu begreifen“<sup>12</sup>. Um diese Option jedoch auch tatsächlich verwirklichen zu können, bedürfen die Menschen eines nicht-transzendenten Guten, wie auch einer moralischen Quelle, die ohne Gottesbezug auskommt. Diese seien Vernunft und Sympathie, wie sie die Aufklärung als Werte herausgearbeitet hat. Solche Quellen zu finden, sei schon schwierig genug gewesen. Dass Menschen es tatsächlich geschafft haben, sich aus diesen Quellen ihre Existenz aufzubauen, sei laut Taylor „die außerordentliche Leistung, die im Allgemeinen in den Geschichten der normierenden Subtraktion nivelliert wird.“<sup>13</sup>

Eine weitere Veränderung trug sich in Form eines „Wandel des Imaginären“<sup>14</sup> zu, ausgelöst durch die naturwissenschaftliche Revolution. Mit dem Wandel des Weltbildes, dessen Beschreibung durch die Nennung von Namen wie Kopernikus oder Darwin abgekürzt werden kann, bewegen wir uns auf metaphysischer Ebene vom Cosmos zum Universum. Während erster mit dem Menschen etwas vorzuhaben schien und von einem moralischen Plan durchwirkt gedacht war, steht das sich evolutionär entfaltende Universum in seiner unendlichen Ausdehnung in Raum und Zeit dem Menschen mit relativer Gleichgültigkeit gegenüber. Weder in zeitlicher, noch in räumlicher Hinsicht lässt es sich genau bestimmen und auch die Herkunft des Menschen erscheint darin mehr Zufall als Notwendigkeit. Aber auch wenn naturwissenschaftliche Erkenntnisse den biblischen Schöpfungsbericht in Zweifel ziehen und uns die Gewissheit einer abgesicherten Welterklärung nehmen, so beende auch dieser Teil der menschlichen Emanzipation von Gott nicht dessen Präsenz im menschlichen Bewusstsein. „The new interest in nature was not a step outside of a religious outlook“<sup>15</sup>. Denn das Mysterium der Undurchmessbarkeit des Universums, das Staunen angesichts des 'Erhabenen' ergreife auch den

---

<sup>12</sup>ebd., S. 67

<sup>13</sup>ebd., S. 68

<sup>14</sup>ebd., S. 70

<sup>15</sup>Taylor (2008), S. 95

areligiösen Menschen und die Theorie von der Evolution der Arten enthüllt doch wieder eine Art von höherer Ordnung, einen Plan, der sich verwirklicht und auf einen Planer verweist, sodass auch die Ungläubigen „nicht umhin können, eine [sic!] tiefes Gefühl der Demut und Bewunderung vor dem zu empfinden, was unendlich über uns hinausreicht.“<sup>16</sup> Wieder sieht Taylor eine Einmischung des Transzendenten in den *'immanent frame'* der Gegenwart. Beide Bezüge zu Gott, so Taylor, erforderten außerdem „eine gewisse Solidarität im spirituellen Leben.“<sup>17</sup> Diesen Aspekt unserer Gesellschaft bezeichnet er als „durkheimisch“, womit eine Verknüpfung der sozialen Beziehungen mit dem Transzendenten gemeint ist. 'Kommunitaristisch' gesprochen braucht der einzelne irgendeine Form von identitätsstiftenden Bezug zur Gemeinschaft. Für viele Menschen werde dieser auch heute durch Kirchen vermittelt. Diese würden in der „expressivistischen Kultur unserer Zeit“, die immer mehr dazu drängt, unseren eigenen, persönlichen, individuellen, nicht kommunitaristisch verfassten Gott zu suchen zwar zunehmend unpopulärer, die 'Atomisierung des Individuums', die daraus resultiert, sei aber ebenfalls „weit davon entfernt, einen Bezug zur Transzendenz oder das Streben nach Selbstüberschreitung zu verhindern.“<sup>18</sup>

Aus all dem folgt eine wesentlich deutlichere Zurückweisung der These von der 'Aufhebung der Religion in Diskursethik' als in Habermas' Rede von der 'postsäkularen Gesellschaft'. Vom Standpunkt Taylors aus betrachtet, herrscht eine „Kontinuität zwischen einer gesellschaftlichen Moral, die ursprünglich in der Vorsehung verankert war und später durch eine Natur ab-

---

<sup>16</sup>Taylor (2003), S. 71

<sup>17</sup>ebd., S. 72

<sup>18</sup>Dieselbe Zersplitterung der Glaubensgemeinschaften durch einen zunehmend außerkirchlich, persönlich wahrgenommenen Gott schildert Ulrich Beck in seiner Studie *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religion* als Fortschritt und positives Merkmal unserer Zeit. Religion kenne zwar zumeist keine Klassenunterschiede, bringe dafür aber „eine neue Fundamentalunterscheidung in die Welt: die zwischen richtig Gläubigen und falsch Gläubigen.“ Diese Differenz findet für Beck ihr Ende durch die 'Autonomie des Individuums': „Der 'eigene Gott' ist aber nicht mehr der Eine Gott, der das Heil diktiert, indem er die Geschichte an sich reißt und zu Intoleranz und Gewalt ermächtigt.“ Beck (2008)

gelöst wurde<sup>19</sup>. Diese bestehe darin, dass Gott weiter „unter uns“ ist- auch in der liberal geprägten Gesellschaft gegenwärtig bleibt, weil der Liberalismus zugleich „potenziertes“, wie auch „reduziertes Christentum“ sei: „Potenziert“, weil er die Menschen vom Christentum befreit und ihnen das reine Evangelium „jenseits der engen Grenzen der Religionszugehörigkeit“ zurückgegeben habe- er ist insofern die Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln. „Reduziert“- und hierin stecken die Achsen Taylors liberalismuskritischer, Nietzscheanischer, 'immanenten Gegenaufklärung'-, zum einen indem er „das Leben als Grenze“<sup>20</sup> festsetzt und kein Darüberhinaus mehr kennt, zum anderen durch den nivellierenden Charakter der liberalen Moral. „Der moderne Humanismus erzeugt den Kleinmut.“<sup>21</sup>

Interessanterweise trafen sich in beiden Kritiken die beiden Seiten der Gegenaufklärung- die religiös motivierte wie auch die atheistische Variante- und zwar jeweils in einer Feststellung von der Art, dass es das ja noch nicht gewesen sein könne. Durch die Kritik des Liberalismus als bloße Affirmation des gewöhnlichen Lebens klingt sowohl Nietzsche, als auch die biblische Ablehnung des Irdischen hindurch. Die atheistische Ablehnung, das was den 'säkularen Bürger' in der Darstellung Habermas' ausmacht, habe dem nach religiöse Wurzeln, sei „power of another religious stripe“<sup>22</sup>. Auch, dass es nur das Nichts gibt, sei die Vorstellung einer jenseitigen, also transzendenten Wirklichkeit über das irdische Leben hinaus, mit dem sich nicht nur religiöse Denker nicht zufrieden geben wollen. Taylor spricht von einer „immanenten Transzendenz“<sup>23</sup>, die er als wesentlichen Aspekt der immanenten Gegenaufklärung betrachtet.

Aber auch in der Kritik am Humanismus stecke eine Verwandtschaft zwischen den beiden Gruppen. Denn er drängt den Menschen zu nichts Höherem, nicht über sich hinaus zu wachsen. Hier werden keine heroischen Tugenden gefördert, der Humanismus verabsolutiert den Menschen und belässt ihn, wie er ist in seinem 'erbärmlichen Behagen', anstatt von ihm ein Transzendieren, eine Veredelung zu verlangen. Als anschauliches Beispiel für „die kerkerhafte

---

<sup>19</sup>Taylor (2003), S. 73

<sup>20</sup>ebd., S. 77

<sup>21</sup>ebd., 79

<sup>22</sup>Taylor (2008), S. 491

<sup>23</sup>Taylor (2003), S. 79

Seite<sup>24</sup> des modernen Humanismus führt Taylor die *political correctness* an, die den Menschen mithilfe der Scham den Mund verklebt, das eigentliche Ziel der *Humanisierung* der Menschen aber nicht erreicht.

## 7.2 'Authentischer' Pluralismus

*Die immanente Gegenaufklärung* kritisiert somit im Ganzen die unzureichende Erfassung des an sich wesentlich komplexeren Verhältnisses von Religion und immanenter Moral, wie Habermas sie im Konzept der 'postsäkularen Gesellschaft' vornimmt. Während bei Habermas immer wieder Homogenisierungstendenzen durchklingen, erscheinen die beiden Phänomene bei Taylor fast schon in Antithese zu Habermas- voneinander durchwirkt. Weder der neuzeitliche Atheismus, noch der Humanismus ließen sich ohne ihren Bezug zum Christentum erklären. Auch die als rein 'immanent' aufgefasste Moral kann in dieser Version der Geschichte kaum ihre Abkunft aus der Glaubensoption verleugnen, deren Fortsetzung sie letztlich darstelle.

Daraus wird für Taylor deutlich: „man kann nicht allein den christlich-liberalen Dialog berücksichtigen.“<sup>25</sup> Unter Berücksichtigung der vielen Arten der Präsenz des Religiösen in der Moderne, wie sie Taylor herausarbeitet, gelangt er zu „einer anderen Vorstellung des klassischen Zielpunktes der Entwicklung der Moderne“<sup>26</sup>: Nicht das tendenzielle Verschwinden der Religion, nicht eine 'postsäkulare Gesellschaft', in der säkulare und religiöse Bürger- geschützt durch eine liberale „Politik der Nichtdiskriminierung“- 'vorerst?' miteinander zu leben haben, sondern „ein zunehmend hoch entwickelter Pluralismus“. Dieser verharre zugleich nicht statisch in der bloßen gegenseitigen Anerkennung, der gegenseitigen Respektsbekundung und Rücksichtnahme von säkularen und religiösen Lebensformen, sondern stelle sich dar als „ein immer verzweigterer spiritueller Pluralismus, in dem verschiedene Arten, das Spirituelle zu leben, sowohl im Inneren des Christentums, wie man schon sieht, als

---

<sup>24</sup>ebd., S. 81

<sup>25</sup>ebd.

<sup>26</sup>ebd., 82

auch außerhalb desselben entstehen.“<sup>27</sup> Genau genommen habe dieser Pluralismus also „keinen wirklichen Zielpunkt“, außer vielleicht die Auflösung der Dominanz einer einzelnen Religion. Wenn überhaupt bestünde dieser aus einer „Reihe von spirituellen Wegen, die sich kreuzen und verzweigen.“<sup>28</sup> Für Taylor steht dabei außer Streit, dass Religionen anpassungsfähig sind. Wie er im Gespräch mit dem iranischen Dissidenten Akbar Ganji erklärt: „what would happen in many cases is religion would be recomposed in new forms that meet the new situation.“<sup>29</sup> Die Transformation von Religion in der Moderne sei daher keine einfache Kollinearität zwischen Modernisierung und Säkularisierung, keine simple Auflösungsgeschichte. Der Bezug zum Religiösen kann nicht einfach so aufgegeben werden, als handle es sich dabei bloß um einen oberflächlichen Anstrich, den sich ein Einzelner verleiht. Der Bezug zu Gott und auch zur Gemeinschaft ist für den Gläubigen identitätsstiftend. Was aus *A Secular Age* deutlich wird, ist dass wir das 'Age of Faith' nicht im Mittelalter ein für allemal zurückgelassen haben. Für Taylor ist daher klar, dass wir- nicht nur dazu, aber auch um moderne Phänomene wie den Fundamentalismus verstehen zu können- „a deep understanding of the place of religion in human life“ brauchen, wofür sich wohl kaum jemand so vehement einsetzt, wie er selbst.

Daraus werde, so Vittorio Hösle in seinem Kommentar zu *A Secular Age*, das er in Anspielung auf dessen ausufernde historische Schilderungen auch als „Altersprosa“ bezeichnet, die „geistige Offenheit“ Taylors ersichtlich, der sich „mit echtem kognitiven Interesse“ der Religion nähere. „Aber diese geistige Offenheit, dieser aufrichtige Respekt gilt auch denjenigen, die sich in den letzten Jahrhunderten von der Religion gelöst haben und die Taylor mit Sympathie zu verstehen sucht.“<sup>30</sup> Dies verdeutlicht auch Taylors Anerkennung gegenüber der Errungenschaft eines 'exklusiven Humanismus', der keiner transzendenten Verankerung bedürfe. Taylor gehe nicht von einer „anthropologischen Notwendigkeit zum Glauben“ aus, urteilt daher auch Hans

---

<sup>27</sup>ebd., S. 82

<sup>28</sup>ebd., S. 83

<sup>29</sup>Taylor (2008)

<sup>30</sup>Hösle (2009), S. 319

Joas.<sup>31</sup> „Der Anspruch geht auf eine wirkliche Koexistenz der Differenzen, die über die einfache Toleranz hinausgeht“<sup>32</sup> , so Taylor selbst in einer Formulierung, die sich durchaus auch als Spitze gegen Habermas wenden lässt, wenngleich die folgende Aussage von Taylor genauso gut aus Habermas’ Feder stammen könnte: „Die Idee einer wirklichen Veränderung ist, dass sich diese unterschiedlichen Stimmen etwas zu sagen, sich wechselseitig etwas zu geben haben.“<sup>33</sup>

Wenngleich Habermas zuletzt zunehmend von seiner starken Säkularisierungsthese abgekommen ist, von der Notwendigkeit des Dialogs ausgeht und dem Verfassungsstaat rät, „mit all den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist“<sup>34</sup>, so klingt daraus doch nicht dieselbe „geistige Offenheit“ gegenüber dem Religiösen wie sie Taylor von dessen Kommentatoren attestiert wird. Die abschließende Frage muss also lauten: Wieso kann Habermas Taylor hier *in puncto* Deutlichkeit nicht folgen?

Der Grund liegt wohl auch in dessen Herkunft aus der kritischen Theorie und seiner ursprünglichen geistigen Nähe zum Marxismus. Habermas fürchtet aus seiner Diagnose einer ’entgleisenden Modernisierung’ und- durchaus im Gleichklang mit dem Kommunitarismus- aus Sorge vor den Folgen einer ’Atomisierung des Individuums’ um die Solidarität. Erst aus dieser Notlage heraus kommt bei ihm- vorübergehend- das Interesse an der Religion als Wertvermittlerin auf: Es muss doch möglich sein, der Religion etwas zu ’entwenden’, beispielsweise den Begriff der ’Nächstenliebe’, und diesen zur Stützung der bedrohten Solidarität zu ’übersetzen’. Taylor auf der anderen Seite bekennt sich in *A Secular Age* deutlicher als in jedem vorherigen Werk zu seiner eigenen religiösen Fundierung im katholischen Christentum. Damit

---

<sup>31</sup>Joas (2009). Kritisch gegen beide Seiten soll daneben auch angemerkt werden, dass Taylors offenes Glaubensbekenntnis- in keinem früheren Werk hat es sich so deutlich angenommen wie in diesem *Opus Magnum* und Taylor wollte vielleicht auch damit eine neue Art, über das Religiöse zu sprechen, begründen- möglicherweise die Aufmerksamkeit seiner Kommentatoren ein wenig vom philosophischen Gehalt von *A Secular Age* ablenkt, der nun immer unter dem Verdacht steht, der Rechtfertigung eines Monotheismus christlicher Prägung in der Moderne zu dienen.

<sup>32</sup>Taylor (2009), S. 82

<sup>33</sup>ebd., S. 84

<sup>34</sup>Habermas (2005a), S. 33

soll nicht gesagt sein, dass nur ein Mensch, der selbst gläubig ist, eine solche Position gegenüber der Religion entwickeln könnte- auch für Taylor, den Kommunitaristen, liegt die religiöse Motivation viel tiefer im Selbst, ist viel bedeutender in der Konstitution desselbigen und nicht bloß durch soziologischen Bestimmungen fundiert, die von der Moderne destabilisiert werden können, alsdass vom Verschwinden der Religion die Rede sein könnte, bloß weil die Technik fortschreitet oder die Industrialisierung ihren Lauf nimmt. Aber dieser Umstand erleichtert es ihm, sich zu einem 'authentischen' Pluralismus zu bekennen, der nicht bloß als Provisorium aufgefasst wird. Das gilt es zu berücksichtigen, will man den Unterschied zwischen den beiden verstehen.

Welche der beiden Darstellungen des weiteren Verlaufs der Säkularisierung letztlich größeren Wahrheitsgehalt beanspruchen kann, muss wohl der empirischen Überprüfung überlassen bleiben. Es gilt dabei aber zu bedenken, dass solche Narrative immer auch die Entwicklung gestalten, die sie beschreiben, sodass sich die Frage aufdrängt, welche sich unter Verzicht auf jede Form der Bevormundung oder Einflussnahme reibungsloser durchsetzen würde. Als Antwort sei an das Schlüsselzitat dieser Arbeit erinnert:

Die Tatsache, dass man in einer Welt mit anderen Menschen lebt, die nicht bösen Willens sind, die genauso intelligent, genauso scharfsinnig sind wie man selbst, und dass man trotzdem tiefe Differenzen der spirituellen Option lebt, diese Tatsache selbst kann nicht ohne Wirkung bleiben. Vor allem die Tatsache, dass man neben ihnen lebt, im Unterschied zu bestimmten traditionellen Gesellschaften, wo es spirituelle Familien gab, die keinen Kontakt untereinander hatten, die gegeneinander abgeschottet, in Ghettos lebten. Wir hingegen leben alle vermischt miteinander. Der, der für eine andere spirituelle Sicht optiert, kann dein Bruder, deine Schwester, dein Sohn, deine Tochter sein.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup>Taylor (2003), S. 82f.







## Literatur

- [1] Albert (2006), Hans, „Der religioese Glaube und die Religionskritik der Aufklaerung“, in Geldsetzer et. al. [Hrsg], *Journal for General Philosophy of Science*
- [2] Albert (2008), Hans, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums: Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des religiösen Glaubens*, Aschaffenburg
- [3] Arens (1989), Edmund, *Habermas und die Theologie*, Edmund Arens [Hrsg.], Duesseldorf
- [4] Baumann (2005), Zygmunt, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg
- [5] Beck (2008), Ulrich, *Der eigene Gott. Friedensfaehigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main, Leipzig
- [6] Clayton (1992), Philip, *Rationalitaet und Religion*, Paderborn
- [7] Cooke (2002), Maeve, „Die Stellung der Religion bei Juergen Habermas“, in *Religion, Moderne, Postmoderne*, Klaus Dethloff [Hrsg.], Berlin
- [8] Engstler (1996), Achim, „Hier muss man von etwas ergriffen und umgedreht werden. Wittgenstein ueber religioesen Glauben“, in *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, Forum fuer Philosophie Bad Homburg [Hrsg.], Wuerzburg
- [9] Groebl-Steinbach (1992), Evelyn, „Juergen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns“, in *Hauptwerke der Philosophie. 20. Jahrhundert*, Stuttgart
- [10] Habermas (1971), Jürgen, „Wozu noch Philosophie?“, in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main
- [11] Habermas (1973), Jürgen, „Wahrheitstheorien“, in *Wirklichkeit und Reflexion*, S. 211-265, Helmut Fahrenbach [Hrsg.], Pfullingen

- [12] Habermas (1977), Jürgen, *Kultur und Kritik*, Frankfurt am Main
- [13] Habermas (1978), Jürgen, *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart
- [14] Habermas (1981), Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main
- [15] Habermas (1984), Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main
- [16] Habermas (1988), Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main
- [17] Habermas (1991), Jürgen, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main
- [18] Habermas (1993), Jürgen, „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat“, in *Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Amy Gutmann [Hrsg.], Frankfurt am Main
- [19] Habermas (1999), Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main
- [20] Habermas (2001), Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main
- [21] Habermas (2002), Jürgen, „A Conversation about God and the World“, in *Religion and Rationality*, S. 147-167, Eduardo Mendieta [Hrsg.], Cambridge
- [22] Habermas (2004), „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in *Recht - Geschichte - Religion*, Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler [Hrsg.], Wien
- [23] Habermas (2005a), Jürgen, Ratzinger, Josef, *Dialektik der Säkularisierung*, Florian Schuller [Hrsg.], Freiburg im Breisgau
- [24] Habermas (2005b), Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main

- [25] Habermas (2007a), Jürgen, *Glauben und Wissen*, in Rudolf Langthaler u.a. [Hrsg.], Oldenbourg, Wien [u.a.]
- [26] Habermas (2007b), Jürgen, „Die Dialektik der Saekularisierung“, <http://www.blaetter.de/artikel.php?pr=2808>
- [27] Habermas (2008), Jürgen, „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, in *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Michael Reder [Hrsg.], Frankfurt am Main
- [28] Hoesle (2009), Vittorio, „Eine metaphysische Geschichte des Atheismus“, in *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie* 2, S. 319-327, Berlin
- [29] Joas (2009), Hans, „Die saekulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen“, in *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie* 2, S. 293-300, Berlin
- [30] Langthaler (1997), Rudolf, *Nachmetaphysisches Denken?*, Berlin
- [31] Reemtsma (2008), Jan Philipp, „Muss man Religioesitaet respektieren?“, in *Die Gretchenfrage: „Nun sag’, wie hast du’s mit der Religion?“*, Konrad Paul Liessmann [Hrsg.], Wien
- [32] Nagl-Docekal (2008a), Herta, *Jenseits der Saekularisierung*, Herta Nagl und Friedrich Wolfram [Hrsg.], Berlin
- [33] Nagl-Docekal (2008b), Herta, „Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte“, in *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, Heft 8
- [34] Nagl-Docekal (2009), Herta, „Many Forms of Nonpublic Reason“, *Religious Diversity in Liberal Democracies*, in *Comparative and Intercultural Philosophy*, Hans Lenk [Hrsg.], Berlin-Muenster
- [35] Radbruch (1990), Gustav, „Der Relativismus in der Rechtsphilosophie“, in *Gustav Radbruch, Gesamtausgabe 3, Rechtsphilosophie III*, Arthur Kaufmann [Hrsg.], Heidelberg
- [36] Rawls (1975), John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main

- [37] Rawls (1992), John, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main
- [38] Rawls (1997a), John, „Erwiderung auf Habermas“, in *Zur Idee des politischen Liberalismus*, S. 196-262, Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hirsch [Hrsg.], Frankfurt am Main
- [39] Rawls (1997b), John, „The Idea of Public Reason Revisited“, in *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.
- [40] Rawls (1998), John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main
- [41] Taylor (1992), Charles, *Multiculturalism and 'The politics of recognition'*, Princeton, NJ
- [42] Taylor (2003), Charles, „Die immanente Gegenaufklärung“, in *Religion nach der Religionskritik*, Ludwig Nagl [Hrsg.], S. 60-85, Oldenburg, Wien
- [43] Taylor (2007), Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.
- [44] Taylor (2008), Charles, „Akbar Ganji in conversation with Charles Taylor“, <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/12/23/akbar-ganji-in-conversation-with-charles-taylor/>
- [45] Taylor (2009), Charles, „The Philosopher-Citizen“, <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/10/19/philosopher-citizen/>



## Abstract

Is it still possible to avoid the 'Clash of Civilizations'? What could be done against the economization of all areas of life? Are there any untainted forms of life that can be opposed to the decline of normative conscience and solidarity in times of a 'derailing modernization'? These are the questions of Jürgen Habermas who pleads for a continuation of the public discourse on these issues - all the more so since, in his eyes, one key player, namely religion, has not as yet been taken sufficiently seriously. Habermas argues in favor of a 'post-secular society' which has become accustomed to 'secular' and 'religious citizens' living side by side, and which views this 'fact of plurality' no longer reluctantly as something we just cannot avoid, but rather as a desirable indication of the modernization of public conscience. Thus Habermas suggests to re-think and re-organize the relationship between the liberal constitutional state and religious communities. According to Habermas, world religions can play a key role in mediating intercultural conflicts. Moreover, religious semantics also carry a potential to address social deficiencies - provided that this 'narrative' mode of expression can be translated into the commonly accessible language of reason. Objections against such plans originate, firstly, in John Rawls' political liberalism, according to which religious opinions are supposed to remain within their respective background cultures. Rawls contends that a public debate on religious views could never hope to reach consensus. Another source of scepticism with regard to Habermas' project is language philosophy, as it rejects his view that religion is 'the in-transparent other' of reason and, consequently, his suggestion to 'translate' religious narratives into the language of reason. Finally, there is the communitarian view voiced by Charles Taylor who pleads for a complete re-definition of secularism. The diploma thesis seeks to critically re-construct this debate.



## Kurzbeschreibung

Lässt sich der Kampf der Kulturen noch vermeiden? Was wäre gegen die Ökonomisierung aller Lebensbereiche noch zu unternehmen? Gibt es unverbrauchte Formen des Lebens, die dem Verfall des normativen Bewusstseins und der gesellschaftlichen Solidarität in Zeiten der 'entgleisenden Modernisierung' noch etwas entgegenzusetzen haben? Diese Fragen stellt sich Jürgen Habermas und fordert, dass in all diesen Debatten der Öffentlichkeit noch nicht das letzte Wort gesprochen sein darf. Denn vor allem gilt es, einen bisher übersehenen *player* als Gegenüber auf Augenhöhe ernst zu nehmen und in den Diskurs einzubeziehen: Im Zuge seiner Argumentation für eine 'post-säkulare Gesellschaft', die sich an das Nebeneinander von 'säkularen' und 'religiösen Menschen' gewöhnt hat und in jenem 'Faktum des Pluralismus' nicht länger ein hinzunehmendes Übel, sondern ein wünschenswertes Indiz der Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins sieht, spricht sich Habermas für eine Neuordnung im Verhältnis des liberalen Verfassungsstaates zu den Religionsgemeinschaften aus. Den großen Weltreligionen käme nicht nur eine Vermittlerrolle in interkulturellen Konflikten zu, in religiösen Sprachen hätte sich auch eine im nachmetaphysischen Denken abhandeln gekommene Semantik erhalten, die das Ansprechen gesellschaftlicher Missstände ermöglicht, sofern die Übersetzung religiöser Sinngehalte in die Sprache einer allgemein zugänglichen Vernunft gelänge. Einwände gegen ein solches Vorhaben kommen aus dem politischen Liberalismus John Rawls', dem es sinnvoll erscheint, religiöse Haltungen in den jeweiligen *background cultures* zu belassen, weil in Bezug auf diese ohnehin keine Einigung zu erzielen sei, aber auch aus der Sprachphilosophie, wo man dem Habermas'schen 'Übersetzungsvorbehalt' eher skeptisch gegenübersteht, sowie dem Kommunitarismus Charles Taylors, der sich für eine grundsätzliche Redefinition des Begriffs der Säkularisierung einsetzt. Die Diplomarbeit sucht diese Debatte kritisch zu rekonstruieren.

# Lebenslauf

## Persönliche Daten

Name	Erich Strießnig
E-Mail	erich.striessnig@gmail.com
Geboren	07.Juni 1983
Geburtsort	Klagenfurt

## Ausbildung

09/1989 – 06/1993	Volksschule Pörtschach am Wörthersee
09/1993 – 06/2001	Europagymnasium Klagenfurt
seit 10/2002	Diplomstudium der Philosophie und Volkswirtschaftslehre an der Universität Wien
10/2005 – 06/2006	Auslandsjahr an der Universidad Carlos III, Madrid im Rahmen des Erasmus-Programms
06/2007	Abschluss des Diplomstudiums Volkswirtschaftslehre (Titel der Diplomarbeit: <i>Age Specific Growth Effects of Human Capital Through Technological Diffusion</i> )
seit 10/2007	Doktoratsstudium der Volkswirtschaftslehre an der Universität Wien

## Anstellungen

06/2007- 09/2008	Research Assistant im World Population (POP) Program des Internationalen Instituts für angewandte Systemanalyse (IIASA)
seit 10/2008	Research Assistant im Atmospheric Pollution and Economic Development (APD) Program des IIASA
seit 06/2009	Research Assistant im World Population Program des IIASA

Wien, 10. Dezember 2009