

Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft

Zur Religionsphilosophie von Jürgen Habermas

VON SEBASTIAN MALY

Jürgen Habermas hat sich in den letzten Jahren in zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen mit dem Thema Religion beschäftigt. Am bekanntesten dürfte seine Rede zur Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels aus dem Jahr 2001 sein. Da es bereits mehrere Überblicksaufsätze zu seiner philosophischen Auseinandersetzung mit Religion gibt¹, widmet sich dieser Aufsatz vor allem, aber nicht ausschließlich, den Vorträgen, die in den besagten Überblicksaufsätzen noch keinen Eingang gefunden haben beziehungsweise aufgrund ihres Erscheinungsdatums keinen Eingang finden konnten.² Im Mittelpunkt meines Aufsatzes steht dabei die Frage, welche Rolle Religion in einer postsäkularen Gesellschaft spielt. Meine These ist, daß sich Religion laut Habermas in der Konstellation einer postsäkularen Gesellschaft einem komplementären Lernprozeß der Säkularisierung ausgesetzt sieht. Einerseits muß die Religion die Regeln eines liberalen, demokratischen Staates lernen. Andererseits ist aber auch die säkulare Gesellschaft aus funktionalen und inhaltlichen Gründen aufgefordert, von den Religionen zu lernen. Diesen beiden Seiten des Säkularisierungsprozesses entsprechen die beiden ersten Abschnitte des Aufsatzes. In einem dritten

¹ Vgl. dazu *M. Lutz-Bachmann*, Nachmetaphysisches Denken und Religion. Der Beitrag von Jürgen Habermas zu einem offenen Problem, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, Würzburg 1996, 65–83, der die Zeit bis etwa 1995 abdeckt; *M. Cooke*, Die Stellung der Religion bei Jürgen Habermas, in: *K. Dethloff/L. Nagl/F. Wolfram* (Hgg.), *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen. Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie*; Band 3, Berlin 2002, 99–119, die Texte bis 1999 im Blick hat; *H.-L. Ollig*, Habermas und das religiöse Erbe, in: *StdZ* 220 (2002), 219–231, der drei Texte aus den Jahren 1999 bis 2001 behandelt.

² Diese bisher noch nicht diskutierten Vorträge von Jürgen Habermas sind: *J. Habermas*, Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen (Vortrag vom 26. 09. 1995 an der Universität Heidelberg), in: *Ders.*, Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt am Main 1997, 41–58; *ders.*, Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien (Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 29. 06. 2002), veröffentlicht unter www.bbaw.de/schein/habermas.html; *ders.*, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme Prof. Dr. Jürgen Habermas (Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern am 19. 01. 2004), in: *Zur Debatte* 34 (1/2004), 2–4; *ders.*, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie (Vortrag im Rahmen eines internationalen Kant-Symposiums in Wien im März 2004), in: *R. Langthaler/H. Nagl-Docekal* (Hgg.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin 2004, 141–160. Die beiden zuletzt genannten Vorträge sind inzwischen in dem Band *J. Habermas*, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, erschienen. Der Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern ist auch in einem eigenen Band zusammen mit der Stellungnahme von Papst Benedikt XVI. [Joseph Kardinal Ratzinger] erschienen: *J. Habermas/Benedictus <Papa, XVI.>*, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau 2005.

Abschnitt werde ich ausdrücklich auf das religionsphilosophische Verhältnis von Glauben und Wissen eingehen, das im vierten Abschnitt in einem kritischen Resümee mit der These vom komplementären Säkularisierungsprozeß konfrontiert wird.

Zu Beginn einige wichtige Vorbemerkungen: Wenn ich von „Religionsphilosophie“ oder von „Habermas' Religionsphilosophie“ spreche, setze ich keinen bestimmten Schulbegriff von „Religionsphilosophie“ voraus, sondern meine die philosophische beziehungsweise rationale Reflexion auf Religion. Damit folge ich auch dem Gebrauch des Begriffs bei Habermas.³ Weiterhin: Wen oder was genau meint Habermas, wenn er von „Religion“ spricht? Verwendet er einen soziologischen, einen philosophischen, einen theologischen oder einen kulturwissenschaftlichen Begriff? An vielen Stellen referiert Habermas mit „Religion“ auf die konkrete biblische, also jüdisch-christliche Tradition, so wenn er z. B. vom semantischen Potential religiöser Sprache redet oder den Begriff „Gottebenbildlichkeit“ aus Gen 1 interpretiert.⁴ An anderen Stellen wiederum liegt ein philosophischer, eher abstrakter Begriff vor, der Religion mit einer bestimmten epistemischen Einstellung, nämlich dem Glauben, gleichsetzt.⁵ Da es mir um die Religionsphilosophie in der Begrifflichkeit von Habermas geht, gebrauche ich „Religion“ im philosophisch-abstrakten Sinn, bin mir dabei aber bewußt, daß das konkrete Anschauungsbeispiel für Habermas das Christentum und die jüdisch-christliche Tradition sind. Zum Begriff „Säkularisierung“ ist zu fragen: Versteht Habermas darunter (1) nur die funktionale Ausdifferenzierung der europäischen-westlichen Gesellschaften seit der Neuzeit, oder ist damit (2) auch die These verbunden, daß diese gesellschaftlichen Entwicklungen zu einem Bedeutungsverlust und einer Privatisierung von Religion geführt haben? Ich werde diesen Begriff vorerst im ersteren Sinne gebrauchen; seine genauere Bedeutung wird sich im Lauf der Arbeit klären.

1. Reflexiver Glaube und die Zumutung der Toleranz

Die eine Seite des Lernprozesses der Säkularisierung gründet für Habermas in den Anforderungen eines liberalen, demokratischen Staates unserer Tage an die Religionsgemeinschaften. Aus der Sicht eines solchen Staates seien, so Habermas in seiner Friedenspreisrede, nur solche Religionsgemeinschaften vernünftig, die aus eigener Einsicht auf Gewalt verzichten. Dazu sei eine dreifache Reflexion der Religionen auf ihre Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft erforderlich:

³ Vgl. dazu vor allem den Wiener Vortrag *Habermas*, Die Grenze, 141–142.

⁴ Vgl. dazu *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 9–31, hier 29–31.

⁵ Vgl. dazu z. B. *Habermas*, Die Grenze, 141.

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 Verfassungsstaats einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.⁶

Die Religion ist also auf dreifache Weise herausgefordert. Für den Fall, daß die Religion diese Herausforderung annimmt, spricht Habermas von einem „Reflexionsschub“ oder dem Reflexivwerden des Glaubens.⁷ Dieses Reflexivwerden sei wiederum Voraussetzung für Toleranz.⁸ Warum aber sollten Religionen ihren Glauben auf diese Weise reflexiv werden lassen und dadurch die ihnen vom liberalen Staat vorgegebene Rolle einfach akzeptieren? Habermas führt dazu einen konkreten, praktischen Grund an, der aber zu einem theoretischen Grund zurückführt. Der praktische Grund ist der des „Kampf[es] der Glaubensmächte, von dem Max Weber in seiner berühmten Zeitdiagnose sprach“, der heute „im Konflikt der Kulturen, eine unmittelbar politische Gestalt angenommen“ habe.⁹ Habermas meint damit Konflikte, die in einer ausdifferenzierten, pluralistischen Gesellschaft entstehen, in der verschiedene Stimmen aus Religion und Wissenschaft nicht nur um Gehör in der Öffentlichkeit, sondern auch um politischen Einfluß oder sogar konkrete Macht ringen.¹⁰

1.1 Der Heidelberger Vortrag 1995: *Philosophie als unparteiliches Grundwissen im Kampf der Glaubensmächte*

Wo ist der Ort in einer säkularen Gesellschaft, an dem diese Konflikte ausgetragen werden, und mit welchen Mitteln soll der Kampf befriedet und damit eine Reflexivität der Glaubensmächte erreicht werden? Mit dieser Frage hat sich Habermas in seiner Heidelberger Rede zur Entgegennahme des Karl-Jaspers-Preises 1995 beschäftigt. Mit Karl Jaspers fragt er, wie überhaupt eine rationale Verständigung zwischen den Kulturen oder Glaubensmächten möglich sei. Unklar dabei sei das Ziel eines solchen Verständigungsversuchs. Soll der Verständigungsversuch sich am Ziel eines möglichen Einverständnisses in der Sache oder an dem bescheideneren Ziel des

⁶ Habermas, *Glauben und Wissen*, 14.

⁷ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 14; Vgl. *ders.*, Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: *Ders.*, *Zeit der Übergänge*. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt am Main 2001, 173–196, hier 176–177.

⁸ Vgl. Habermas, *Ein Gespräch*, 176–177.

⁹ Habermas, *Vom Kampf*, 41.

¹⁰ Daß es bei diesem Kampf der Glaubensmächte nicht nur um religiös motivierte Auseinandersetzungen geht, wird in Habermas' Friedenspreisrede deutlich. Dort spricht er zu Anfang davon, daß vor dem 11. September 2001 ein Kampf zwischen den Glaubensmächten der organisierten Wissenschaften und der Kirchen um die Gentechnik entbrannt, seit dem 11. September aber die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion explodiert sei. Vgl. dazu Habermas, *Glauben und Wissen*, 9–12.

gegenseitigen Respekts der Traditionen voreinander orientieren – angesichts eines vernünftigerweise zu erwartenden Dissenses?

Die Antworten auf diese Frage hängen eng zusammen mit unserem Verständnis von Aufklärung. Je nachdem, wie wir die in der europäischen Moderne vollzogene Aufklärung verstehen, ziehen wir die Grenze zwischen Glauben und Wissen, zwischen den Sphären, in denen wir vernünftigerweise Einverständnis oder Dissens erwarten dürfen, auf andere Weise.¹¹

An dieser Stelle wird sichtbar, wie die Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen mit dem Kampf der Glaubensmächte zusammenhängt: Das Ziel der Verständigung zwischen den Glaubensmächten hängt von der Grenzbestimmung von Glauben und Wissen ab.

Habermas kritisiert die Antwort von Jaspers auf die Frage, wie diese Verständigung möglich sei und stellt dagegen eine Philosophie, die sich als ein unparteiliches Grundwissen versteht, das die Kommunikation zwischen den Glaubensmächten fördern soll. In dieser Rolle kläre die Philosophie

die religiösen und metaphysischen Weltbilder über deren eigene Reflexivität auf, und zwar über jenen Reflexionsschub, den sie unter Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus an sich selbst erfahren. Die Philosophie, die durch die Aufklärung hindurchgegangen ist und sich mit ihren eigenen metaphysischen Anfängen auseinandergesetzt hat, erklärt den Unterschied zwischen einer Religion *vor* und einer Religion *nach* der Aufklärung.¹²

Die Philosophie soll die Glaubensmächte über ihre Rolle in einer pluralistischen Gesellschaft belehren, indem sie diesen klar macht, daß sie mit anderen Glaubensmächten dasselbe Universum von Geltungsansprüchen teilen. Diese Rolle kann die Philosophie nur übernehmen, wenn sie selber kein Glaube und damit Teil des Streits ist.

Weltanschaulicher Pluralismus bedeute auf diesem durch die Philosophie eröffneten Hintergrund, daß in Fragen ethischer Selbstverständigung beziehungsweise in Fragen des Glaubens mit einem fortbestehenden Dissens zu rechnen sei. Die Möglichkeit der Verständigung der Glaubensmächte müsse also auf einer anderen Ebene als auf der des Dissenses liegen. Diese andere Ebene erreichen wir nach Habermas durch den durch die Philosophie angestoßenen reflexiven Übergang zu einem neuen moralischen Bewußtsein, wonach interkulturelle Verständigung nur unter Bedingungen symmetrisch eingeräumter Freiheit und reziprok vorgenommener Perspektivenübernahmen gelingen könne.¹³ Die Philosophie stellt somit das unparteiliche Grundwissen zur Verfügung, das nötig ist, um den Kampf der Glaubensmächte reflexiv zu entschärfen. Diese Entschärfung gelingt ihr durch die theoretische Unterscheidung zwischen der Glaubensebene, auf der die verschiedenen Weltanschauungen auch weiterhin im Streit bleiben werden, und der Ebene des kommunikativ-rationalen Einverständnisses. Somit ist diese

¹¹ Habermas, *Vom Kampf*, 47.

¹² Habermas, *Vom Kampf*, 56.

¹³ Vgl. Habermas, *Vom Kampf*, 56–58.

Grenzbestimmung von Glauben und Wissen der weiter oben genannte theoretische Grund für das Reflexivwerden des Glaubens. Gleichzeitig wird schon an dieser Stelle deutlich, daß die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen für Habermas gleichbedeutend ist mit der Unterscheidung von Glauben oder Religion und Vernunft; denn in Glaubenssachen ist eben kein rationales Einverständnis möglich und damit liegen diese jenseits der kommunikativen Vernunft.

In seiner Heidelberger Rede spricht Habermas nicht explizit von dem gesellschaftlichen Ort, an dem die Philosophie und damit die Grenzziehung von Glauben und Wissen zum Einsatz kommen soll. Dafür erhalten wir in anderen Texten Auskunft darüber. Habermas spricht vom „Common sense“ als der dritten Partei im kulturkämpferischen Stimmengewirr von Wissenschaft und Religion. „Common sense“ beschreibe die mentale Verfassung einer vielstimmigen Öffentlichkeit.¹⁴ „Common sense“ meint somit den Ort der ethisch-politischen Selbstverständigung von Bürgern eines demokratischen Staates. Soweit eine nachmetaphysische Philosophie nicht länger eine Theorie des guten Lebens sei, sondern vielmehr eine Interpretenrolle einnehme, in der sie zwischen dem Expertenwissen einerseits und der orientierungsbedürftigen Alltagspraxis andererseits vermittele, trete sie dem Common sense als weltanschaulich neutrale Beraterin zur Seite.¹⁵

1.2 Der Leibniztag-Vortrag 2002:

Die einseitige Zumutung der Toleranz für die Religion

Das Ziel des Reflexivwerdens des Glaubens bringt Habermas bereits in dem Gespräch über Gott und die Welt aus dem Jahr 1999 auf den Begriff der Toleranz. Genauere Ausführungen zu diesem Begriff finden sich erstmals in seiner Rede zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften 2002.¹⁶ Thema des Vortrages ist zwar allgemein die Frage, wann wir tolerant sein müssen. Habermas bemüht jedoch vor allem das Beispiel religiöser Toleranz, das seiner Meinung nach für eine systematische Analyse des allgemeinen Begriffs äußerst erhellend ist. Toleranz bedeute in der Tradition religiöser Toleranz, eine auf kognitiver Ebene fortbestehende Nicht-Übereinstimmung, die aus Gründen der Konsistenz nach der Auflösung von Widersprüchen drängt, auf der Ebene sozialer Interaktion in dem Sinne auszuhalten, daß wir sie auf unabsehbare Zeit dahingestellt sein lassen. Der bestehende kognitive Konflikt müsse in seiner Verhaltenswirksamkeit, seinen Folgen auf das Handeln der Konflikttelnehmer neutralisiert werden. Toleranz ist somit dort gefordert, wo Handlungskonflikte vermie-

¹⁴ Vgl. Habermas, Glauben und Wissen, 13; 22.

¹⁵ Vgl. J. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988, 35–60, hier 57–60.

¹⁶ Ich beziehe mich im folgenden auf die Paragraphen (2) bis (5) in der im Internet veröffentlichten Version des Leibniztag-Vortrags.

den werden sollen, weil gewissermaßen keine gemeinsame Sprache da ist, in der sich die Konflikttelnehmer verständigen können.

Was für religiöse Toleranz gelte, gelte für alle Arten von Weltbildern. Habermas kommt es besonders auf die Komponente der „überzeugungsgestützten Ablehnung“ an, welche die systematische Bedeutung der religiösen Toleranz für den Toleranzbegriff ausmacht. Toleranz als rationale Einstellung habe folgende Struktur:

Sinnvollerweise kann Toleranz nur zugemutet werden, wenn sich einerseits die Ablehnung auf *handlungsmotivierende* Überzeugungen bezieht, und wenn andererseits ein Fortbestehen des Dissenses im Rahmen eines liberalen Gemeinwesens *vernünftigerweise zu erwarten* ist.¹⁷

Der religiöse Glaube stellt nach Habermas eine solche handlungsmotivierende Überzeugung dar, da er ein Heilswissen sei und deshalb lebensgestaltende Kraft habe. Der Dissens, dessen Fortbestehen vernünftigerweise zu erwarten ist, muß laut Habermas auf einander widersprechenden religiösen Überzeugungen beruhen.¹⁸ Diese Überzeugungen müssen jedoch die Bedingungen eines demokratischen Diskurses, also den universalen Maßstab staatsbürgerlicher Gleichheit, erfüllen. Damit ist gemeint, daß religiöse „Vorurteile“, auf deren Grundlage z. B. Frauen, Homosexuelle oder Fremde diskriminiert werden, sich nicht als Überzeugungen eignen, über die sich in einem Diskurs streiten läßt. Für Habermas beginnt Toleranz somit jenseits der Diskriminierung. Deswegen ist Toleranz voraussetzungsreicher als nur das Aushalten von kognitiven Dissonanzen. Sie erfordert sozusagen als Bedingung ihrer Möglichkeit das Ausräumen von Diskriminierung, also solchen Überzeugungen, die nicht diskursfähig sind, weil sie den Diskurs unterminieren.

Habermas fragt in diesem Vortrag auch ausdrücklich danach, was Toleranz einem gläubigen Menschen zumutet. Die eigentliche Zumutung der Toleranz besteht in der Einschränkung der praktischen Wirksamkeit religiöser Überzeugungen. Die jeweilige religiöse Lebensweise sei nur unter der allen Bürgern symmetrisch auferlegten Bedingung gleicher Rechte für alle realisierbar. Von daher müßten Religionen den Anspruch auf umfassende Lebensgestaltung in einer pluralistischen Gesellschaft aufgeben, was aber nicht heiße, daß der Glaube keinen Einfluß mehr auf das Leben der Gläubigen haben dürfe. Diesen Anspruch aufzugeben, würde die Aufforderung an die Religionen bedeuten, eine „kognitive Reorganisation“ ihrer Glaubensüberzeugungen vorzunehmen. Das heißt, daß die Religionen die normativen Anforderungen eines liberalen, demokratischen Staates nicht nur äußerlich akzeptieren, sondern daß sie sich darüber hinaus diese Anforderungen unter eigenen Prämissen aneignen sollen. Habermas bezieht sich

¹⁷ Habermas, Wann müssen wir tolerant sein?, § 2.

¹⁸ Zu denken wäre hier z. B. an die unterschiedliche Deutung der Person des Jesus von Nazareth in Judentum, Christentum und Islam.

hier ausdrücklich auf John Rawls und dessen Konzeption eines „politischen Liberalismus“. Rawls vergleicht die politische Gerechtigkeitskonzeption als Grundlage eines liberalen Staates mit einem Modul, das in verschiedene Begründungszusammenhänge (z. B. religiöse) passe.¹⁹ Kognitive Reorganisation solle zum Ergebnis haben, daß (religiöse) Werte und (säkulare) Normen konsistent auseinander hervorgehen.

Die Religionen sind somit aufgefordert, ihre Glaubensüberzeugungen auf das Konzept politischer Gerechtigkeit hin umzuorganisieren, was nicht nur heißt, daß dieses Konzept zum zentralen Kriterium wird, an dem die Glaubensüberzeugungen gemessen werden, sondern auch, daß es zur Überzeugung der jeweiligen Religion werden soll.²⁰ Es liegt in der Konsequenz des politischen Liberalismus und der Aufforderung zur kognitiven Reorganisation, daß Religionen sich gegebenenfalls inhaltlich zu verändern haben. Damit wiegt die Zumutung der Toleranz für den religiösen Menschen schwerer als für einen ungläubigen Menschen, denn, so Habermas, der religiöse Mensch müsse das eigene Ethos sowohl innerhalb staatsbürgerlicher Gleichheitsnormen verwirklichen als auch das Ethos anderer in diesen Grenzen respektieren. Die Aufgabe der kognitiven Reorganisation mutet ihm Zweifaches zu: Der religiöse Mensch soll (1) seinen Glauben von anti-liberalen Vorurteilen befreien und (2) seinen Glauben als eine Wertorientierung unter mehreren akzeptieren. Gleichzeitig bleibt aber sein Glaube für ihn nicht nur eine, sondern *die* Wertorientierung, somit die Wahrheit, die Allgemeinverbindlichkeit beansprucht und andere Wertorientierungen als verfehlt erscheinen läßt. Das ist der Punkt, an dem nach Habermas Toleranz einsetzt:

Toleranz filtert den Strom der Überzeugungen beim Übergang von der kognitiven Ebene, auf der die Unversöhnlichkeit existenziell relevanter Weltanschauungen fortbesteht, zur praktischen Ebene, auf der das eigene Ethos im günstigen Fall einen kognitiven Anschluß an Recht und Moral der Gesellschaft gefunden hat.²¹

Welches erste Bild ergibt sich am Ende dieses Abschnitts vom komplexeren Lernprozeß der Säkularisierung? Zunächst scheint auf eine sehr einseitige Weise nur die Religion von der Philosophie lernen zu müssen. Von ihr wird eine Reflexivität im Glauben verlangt, was heißt, daß sie die Unterscheidung von Glauben und Wissen, von der theoretischen Unmöglichkeit einer Einigung in Glaubenssachen und der praktischen Notwendigkeit einer ethisch-politischen Selbstverständigung in einer pluralen Gesellschaft akzeptiert. Dazu kommt die Zumutung der Toleranz, die mit der

¹⁹ Vgl. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*. Übersetzt von W. Hirsch, Frankfurt am Main 1998 (amerikan. Originalausgabe „Political Liberalism“, New York 1993), 76–79.

²⁰ Unter Zuhilfenahme einer Unterscheidung aus der Ethik Kants ließe sich sagen: Es geht nicht nur um die *Legalität* des Verhaltens, sondern um die *Moralität* desselben. Religiöse Menschen sollen nicht nur *pflichtgemäß* den Grundregeln einer demokratischen Gesellschaft folgen, sondern *aus Pflicht*.

²¹ Habermas, *Wann müssen wir tolerant sein?*, § 5.

Aufgabe einer kognitiven Reorganisation der Religion verbunden ist und damit das Selbstverständnis einer Religion als umfassende Lebensform tangiert. Nimmt man noch die in der Friedenspreisrede diagnostizierte dreifache Herausforderung des religiösen Glaubens dazu, sieht sich die Religion nicht nur der politischen Öffentlichkeit einer demokratischen Gesellschaft und der Philosophie als der Beraterin der Religion und der Grundlagenwissenschaft einer säkularen Gesellschaft gegenüber, sondern auch noch dem Wissensmonopol der Wissenschaften und der Konkurrenz der Weltanschauungen und Religionen.

Habermas selbst gibt – wie im Leibniztag-Vortrag schon angeklungen – diese Einseitigkeit der Anforderungen und Herausforderungen zu, der sich die Religion in einem liberalen, demokratischen Staat ausgesetzt sieht. Der Eindruck der Einseitigkeit wird, wie Habermas in der Friedenspreisrede sagt, gerade dadurch verstärkt, daß der eigentlich neutrale Common sense auf der Seite der wissenschaftlichen Aufklärung zu stehen scheint, soweit er der Forderung nach rationaler Begründung nachkommt. Aus diesem Eindruck ergebe sich ein Argwohn der Gläubigen gegen die Säkularisierung, die einseitig nur den religiösen Menschen ihre Folgelasten aufbürdet.²²

2. Dialektik der Säkularisierung und postsäkulare Gesellschaft

Die Resonanz, die Habermas' Überlegungen zur Religion in den letzten Jahren gefunden haben, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß Habermas diese Einseitigkeit der Säkularisierung philosophisch wie gesellschaftspolitisch in dem von ihm geprägten Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ aufbricht. Habermas verwendet diesen Begriff zuerst in seiner Friedenspreisrede im Jahr 2001. Ich sehe zwei eher funktional-politische Argumente sowie ein eher inhaltlich-theoretisches Argument für das Aufbrechen dieser Einseitigkeit, die in den verschiedenen Beiträgen Habermas auftauchen und die ich hier zu rekonstruieren versuche.

2.1 Die Gesellschaft muß mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnen

Das erste funktionale Argument hängt mit der einseitigen Verteilung der Folgelasten der Säkularisierung auf die Schultern der gläubigen Menschen und dem daraus entstehenden Argwohn gläubiger Menschen gegenüber der Gesellschaft zusammen, die ihnen diese Zumutung auferlegt. Von ihnen werde selbstverständlich erwartet, daß sie ihre religiöse Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen. Sollte ein Kampf der Kulturen vermieden werden, sei jedoch ein Ernstnehmen der Einsprüche von Gläubigen in der Öffentlichkeit nötig, da unsere postsäkulare Gesellschaft sich auf das Fort-

²² Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 20–21.

bestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich weiter säkularisierenden Umgebung schon längst eingestellt habe.²³ Das Argument bezieht sich also lediglich auf das faktische Nichtverschwinden der Religion im Zuge der Aufklärung und Liberalisierung der Gesellschaft und die faktische Rolle, die Religion in öffentlichen Diskursen beansprucht. Der Common sense muß sich damit auseinandersetzen, daß Religionsgemeinschaften zivilgesellschaftliche Akteure sein wollen und schon längst sind.

2.2 Die rettende Aneignung von religiösen Bedeutungspotentialen in eine allgemein zugängliche Sprache

Das zweite funktionale Argument hängt mit den gesellschaftlichen Herausforderungen einer „entgleisenden Modernisierung“²⁴, den Fortschritten in den Biowissenschaften einerseits und der Ökonomisierung der Lebenswelt andererseits zusammen. Diese Herausforderungen lassen Habermas zufolge die Philosophie an die Grenzen der „postmetaphysischen Enthaltbarkeit“ stoßen. Insbesondere die Möglichkeiten der Präimplantationsdiagnostik, einen ungeborenen Menschen ungefragt in seinen Eigenschaften genetisch zu disponieren, unterminieren die menschliche „Gattungsethik“ und damit die kommunikativen Voraussetzungen einer liberalen Gesellschaft.²⁵ Der Common sense solle sich zwar rückhaltlos von den Wissenschaften aufklären lassen. Er dürfe sich aber nicht von ihnen konsumieren lassen.²⁶ Deswegen solle er sich einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahren, da er sich sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneide. Der Common sense ist damit zur „rettenden Aneignung“ und „Übersetzung“ semantischer Potentiale aus der religiösen Sprache in eine allgemein zugängliche, moralische Sprache aufgefordert. Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen differenzierten Ausdruck besitzen, könnten allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber auch Vermißtes, eine rettende Formulierung einstelle.²⁷

Das Argument bezieht sich somit auf ein Interesse des Common sense an Ressourcen der Sinnstiftung in Zeiten einer entgleisenden Modernisierung. Blicke man bei diesem und dem vorigen funktionalen Argument stehen, könnte man den Eindruck gewinnen, daß Habermas nur äußerst widerwillig konstatiert, daß Religionen faktisch nicht aus der Welt zu schaffen und daß Religionen für ihn letztlich nur semantische Ersatzteillager für eine

²³ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 13; 22–23.

²⁴ Vgl. Habermas, *Vorpolitische moralische Grundlagen*, 3.

²⁵ Vgl. J. Habermas, *Begründete Enthaltbarkeit*. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben“?, in: *Ders.*, *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik, Frankfurt am Main 2001, 11–33, hier 27.

²⁶ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 15–20.

²⁷ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 29.

sinnentleerte Lebenswelt sind. Deshalb ist ein weiteres, leicht zu übersehendes Argument für die Beurteilung des Begriffs der „postsäkularen Gesellschaft“ wichtig.

*2.3 Das Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger im Januar 2004:
Säkularisierung als komplementärer Lernprozeß und die
inhaltliche Lernbereitschaft der Philosophie*

Dieses dritte, eher inhaltlich-theoretische Argument hat seine Voraussetzung in der Konzeption von Philosophie als Vermittlerin zwischen dem Expertenwissen und der orientierungsbedürftigen Alltagspraxis einerseits und in der Neutralität des liberalen Staates bezüglich jeglichen Streits von Glaubens- und Wissensansprüchen andererseits. Alle drei Argumente weisen auf die „unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses“ hin, die Habermas mit seiner Friedenspreisrede in Erinnerung rufen will und weswegen er sich dem Thema „Glauben und Wissen“ zuwendet.²⁸ Das dritte Argument jedoch macht den Kern dieser Dialektik des Säkularisierungsprozesses deutlich.

Dieses dritte Argument läßt sich aus der Diskussion von Habermas mit dem damaligen Kardinal und inzwischen zu Papst Benedikt XVI. gewählten Joseph Ratzinger in der Katholischen Akademie Bayern im Januar 2004 rekonstruieren. In seinem Diskussionsbeitrag, in dem er immer wieder an die Friedenspreisrede anknüpft, diskutiert Habermas die von Ernst-Wolfgang Böckenförde aufgeworfene Frage, ob der säkulare freiheitliche Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren kann. Habermas argumentiert zunächst dafür, daß der säkulare demokratische Staat keine internen Schwächen in kognitiver oder motivationaler Hinsicht hat. Weder zur Legitimation der Geltungsansprüche seiner Verfassungsgrundsätze noch zur Entwicklung politischer Tugenden, die für eine lebendige Demokratie nötig seien, seien grundsätzlich andere, vopolitische Quellen nötig. Habermas räumt jedoch ein, daß es externe Gründe einer entgleisenden Modernisierung gebe, daß das einigende Band der Demokratie mürbe werde und eine Stabilisierung brauche. Dabei sei es jedoch eine offene empirische Frage, ob eine ambivalente Moderne sich nicht auch aus säkularen Kräften stabilisieren ließe.²⁹ Damit macht Habermas klar, daß es ihm bei der rettenden Aneignung religiöser Gehalte in der Philosophie nicht um einen unkritischen Umarmungsversuch angesichts des schwindenden normativen Fundaments eines liberalen Staates geht. Er insistiert darauf, daß das Reflexivwerden des Glaubens Voraussetzung für die rettende Aneignung bleibe. Gleichzeitig konfrontiert er in seinem Diskussionsbeitrag

²⁸ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 11–12.

²⁹ Vgl. dazu Habermas, *Vopolitische moralische Grundlagen*, 2–3.

jedoch auch die ungläubigen Bürger mit der Aufforderung zu einer Reflexivität gegenüber ihrem aufgeklärten säkularen Bewußtsein.³⁰

Diese Aufforderung kommt nun gerade von der Philosophie und steht im Zusammenhang damit, daß Habermas über die Konstatierung eines rein funktionalen Beitrags von Religionen zur Stabilisierung von Demokratien hinausgeht und eine prinzipielle Lernbereitschaft der Philosophie und des Common sense gegenüber der Religion behauptet. Es liege

im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewußtsein und die Solidarität von Bürgern speist. Dieses konservativ gewordene Bewußtsein spiegelt sich in der Rede von der ‚postsäkularen Gesellschaft‘. Damit ist nicht nur die Tatsache gemeint, daß sich die Religion in einer zunehmend säkularen Umgebung behauptet und daß die Gesellschaft bis auf weiteres mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnet. Der Ausdruck ‚postsäkular‘ zollt den Religionsgemeinschaften auch nicht nur öffentliche Anerkennung für den funktionalen Beitrag, den sie für die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen leisten. Im öffentlichen Bewußtsein einer postsäkularen Gesellschaft spiegelt sich vielmehr eine politische Einsicht, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen hat. In der postsäkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, daß die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewußtseins‘ phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfaßt und reflexiv verändert. Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung der Gesellschaft gemeinsam als einen komplementären Lernprozeß begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen.³¹

Erst hier wird m. E. die Pointe der Habermasschen Begriffsprägung von „postsäkulare Gesellschaft“ deutlich. Der Begriff weist darauf hin, daß Säkularisierung ein komplementärer Lernprozeß ist, indem Religion wie säkulares Bewußtsein reflexiv werden.³² Konnte man in der Friedenspreisrede

³⁰ Im folgenden beziehe ich mich auf *Habermas, Vorpolitische moralische Grundlagen*, 4.

³¹ *Habermas, Vorpolitische moralische Grundlagen*, 4.

³² Hans Joas hat Habermas' Prägung des Begriffs „postsäkular“ dahingehend kritisiert, daß zweifelhaft sei, ob der Wandel oder Epochenbruch, den der Begriff „postsäkular“ insinuiere, tatsächlich stattgefunden habe. Vgl. dazu *H. Joas, Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas*, in: *Ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg im Breisgau 2004, 122–128 (Erstveröffentlichung in: *Die Zeit*, 7.2.2002, 32). Sowohl religionssoziologische als auch historische Gründe sprechen für Joas gegen eine einseitige Auffassung von Säkularisierung als gleichbedeutend mit einem Bedeutungsverlust der Religion und einer Entgegensetzung oder Unübersetzbarkeit von staatsbürgerlichem und religiösem Selbstverständnis von Bürgern. Ist aber diese Auffassung von Säkularisierung problematisch, verliert auch die Rede von einer postsäkularen Gesellschaft ihre Pointe. Anstatt von einem vermeintlichen Epochenbruch zu sprechen, wäre es besser, die bisherige Unterschätzung der Rolle der Religion in unserer Gesellschaft von seiten liberaler Intellektueller einzuräumen. Der Begriff „postsäkular“ spiegele somit indirekt Habermas' gewandeltes Bewußtsein hinsichtlich der Bedeutung der Religion wider. Die Kritik von Joas ist berechtigt, bezieht sich allerdings auch auf die Friedenspreisrede aus dem Jahr 2001. Der Münchner Vortrag zeigt jedoch deutlich, daß Habermas den Begriff bei allen womöglich irreführenden soziologischen oder historischen Konnotationen im Sinn einer „politischen Einsicht“ oder einer „Erkenntnis“ gebraucht, „daß die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewußtseins‘ phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfaßt und reflexiv verändert“ (*Habermas, Vorpolitische moralische Grundlagen*, 4). In diesem Sinne spiegelt „postsäkular“ genau das von Joas geforderte Eingeständnis der Unterschätzung der Rolle der Religion wider. In dieser Verwendung scheint mir der Begriff unproblematisch zu sein.

noch den Eindruck haben, daß Habermas dort das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften widerwillig eingesteht, wird hier deutlich, daß Habermas in einem viel umfassenderen Sinne die Auseinandersetzung mit Religion sucht. Er scheint eine neue Perspektive auf das Verhältnis von Philosophie beziehungsweise Common sense und Religion einzunehmen. Habermas zufolge läßt sich aus der Asymmetrie der epistemischen Ansprüche von Philosophie und Religion eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion inhaltlich begründen. Die Philosophie sei sich ihrer Fehlbarkeit bewußt, unterscheide aber zwischen allgemein zugänglicher und religiöser Rede. Anders als bei Kant und Hegel solle diese nur grammatische Grenzbestimmung nicht philosophisch bestimmen, was von den religiösen Gehalten wahr oder falsch ist. Die Philosophie enthalte sich eines kognitiven Urteils und zeige gerade darin ihren Respekt vor verschiedenen Lebensweisen und ihre Lernbereitschaft gegenüber der Religion.

Der Lernbereitschaft der Philosophie entspricht die Lernbereitschaft des Common sense. Die weltanschauliche Neutralität des liberalen Staates sei unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularen Welt-sicht. So, wie der Ungläubige vom gläubigen Bürger die kognitive Reorganisation seines Glaubens in einem liberalen Staat erwarten darf, so dürfe auch der Gläubige vom säkularen Bewußtsein einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung erwarten. Säkulare Bürger sollten sich an der Übersetzung relevanter Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache beteiligen und nicht die Gläubigen in ihrer Auseinandersetzung um ein säkulares Selbstverständnis alleine lassen. Dazu fordert Habermas den religiös ‚unmusikalischen‘ Bürger auf, das Verhältnis von Glauben und Wissen aus der Perspektive des Weltwissens selbstkritisch zu bestimmen. Die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen sei nur dann vernünftig, wenn religiösen Überzeugungen aus der Sicht des säkularen Wissens mehr als nur ein irrationaler epistemischer Status zugesprochen werde. Säkulare Bürger dürfen religiösen Weltbildern nicht grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen. *Prima facie* hätten naturalistische Weltbilder, die wissenschaftliche Informationen spekulativ verarbeiten und für das ethische Selbstverständnis von Bürgern relevant sind, keinen Vorrang gegenüber religiösen Überzeugungen.

Worin unterscheidet sich dieses Argument von den beiden zuerst genannten? Die beiden ersten Argumente lassen für sich betrachtet ein rein funktionales Verständnis der Rolle der Religion in einer postsäkularen Gesellschaft zu. Die Religion ist demnach als zivilgesellschaftlicher Akteur zu akzeptieren, und obendrein ist sie für eine liberale Gesellschaft, die sich sukzessive von ihren historischen geistigen Wurzeln löst, als Ressource der Sinnstiftung attraktiv. In der Rede von einer inhaltlichen Lernbereitschaft der Philosophie und der Säkularisierung als einem komplementären Lernprozeß wird dagegen deutlich, daß die Religion den Common sense und die

Philosophie in ihrem Selbstverständnis inhaltlich herausfordert. Das öffentliche Bewußtsein einer postsäkularen Gesellschaft spiegelt für Habermas eine normative Einsicht wider, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen habe.³³ Das Verhältnis von Common sense und Religion rückt so in eine andere Perspektive, die auch einen anderen Blick auf die Rede von der rettenden Aneignung impliziert.³⁴

Diese inhaltliche Herausforderung an den Common sense und die Philosophie geht auch über das Bewußtsein der Notwendigkeit einer Reflexivität der aufgeklärten Vernunft hinaus. Das wird sichtbar in einem 1988 erschienen Aufsatz von Habermas über die Motive nachmetaphysischen Denkens. In einem nachmetaphysischen Denken ist für Habermas auch die Rolle der Religion zu überdenken. Weil die Philosophie nach der Metaphysik ihren außeralltäglichen Status eingebüßt hat, sei für den normalisierenden Umgang mit außeralltäglichen Ereignissen Religion auch weiterhin unersetzlich. Diese fortbestehende Koexistenz beleuchte sogar eine

merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Außeralltäglichen eingebüßt hat. Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.³⁵

Die Reflexivität der aufgeklärten Vernunft in einem nachmetaphysischen Denken wird in diesem Aufsatz von Habermas also nicht in Zusammenhang gebracht mit einer normativen Einsicht in die wechselseitige Herausforderung von Philosophie und Religion. Er konstatiert nur, daß Religion sich durch Philosophie weder ersetzen noch verdrängen lasse.

Zusammengefaßt läßt sich aus der Lektüre des Münchner Vortrags folgendes festhalten: In der postsäkularen Gesellschaft ist Säkularisierung keine Einbahnstraße mehr. Funktionale wie inhaltliche Argumente sprechen dafür, daß Säkularisierung auch für ungläubige Bürger bedeutet, daß sie sich ernsthaft mit den Überzeugungen und der Diskursfähigkeit ihrer gläubigen Mitbürger und letztlich den Grenzen eines aufgeklärten Staatsbürgerseins auseinandersetzen müssen. Aus der Asymmetrie in der Zumutung der Toleranz scheint eine Symmetrie geworden zu sein, soweit die Aufforderung zur Reflexivität an alle Seiten ergeht.

Nimmt man die Rede von der Säkularisierung als einem komplementären Lernprozeß ernst, ist auch die Philosophie in ihrer bisher unangefochtenen Rolle als weltanschaulich neutrale, unantastbare Beraterin des Common sense in Frage gestellt. Eine Reflexion auf die Grenzen der philosophischen

³³ Vgl. Habermas, Vropolitische moralische Grundlagen, 4.

³⁴ In seinem Münchner Vortrag bringt Habermas das Motiv der rettenden Aneignung und der Übersetzung ausdrücklich in Zusammenhang mit der Rede von der inhaltlichen Lernbereitschaft der Philosophie. Vgl. dazu Habermas, Vropolitische moralische Grundlagen, 4.

³⁵ Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, 60.

Vernunft könnte nämlich bedeuten, daß auch die bisher so selbstverständliche Grenzbestimmung von Glauben und Wissen und die Gleichsetzung dieser Unterscheidung mit „nicht-rational und rational“ problematisch wird. Dabei liegt klar auf der Hand, daß die Lernbereitschaft der Philosophie und die unabgeschlossene Dialektik des Säkularisierungsprozesses von Seiten der Philosophie selbst Grenzen hat. Es sind zumindest die Grenzen der kommunikativen Vernunft, die für Habermas nicht in Frage stehen dürfen. Säkularisierung als komplementären Lernprozeß zu verstehen kann nicht bedeuten, die Vernunft außer Kraft zu setzen. Wenn ich nun die Frage stelle, ob die inhaltliche Lernbereitschaft der Philosophie eine Auswirkung auf Habermas' Grenzbestimmung von Glauben und Wissen hat, geht es mir also nur um die Möglichkeit einer Verschiebung dieser Grenze gegenüber der Unterscheidung von rational und nicht-rational.

3. Der Glaube als kognitive Zumutung für das Wissen

Diese Frage wirft noch einmal ein Licht auf die Rede von „Übersetzung“ und „rettender Aneignung“, die im vorigen Abschnitt nur kurz angesprochen wurde, deren systematische Bedeutung aber erst im Zusammenhang dieser Frage deutlich wird. Der bislang jüngste Text von Habermas zum Thema Religion ist dafür äußerst aufschlußreich. Es handelt sich dabei um einen Vortrag im Rahmen eines Kant-Symposiums in Wien im März 2004. Habermas setzt sich darin mit der Aktualität von Kants Religionsphilosophie auseinander. Er konsultiert in diesem Text Kant für die Frage, wie die semantische Erbschaft religiöser Überlieferung anzueignen ist, ohne dabei die Grenze zwischen den Universen des Glaubens und des Wissens zu verwischen. Schon in der Friedenspreisrede war Kant für ihn das erste Beispiel einer säkularisierenden und zugleich rettenden Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten.³⁶ Als konkretes Beispiel führt er dort wie auch im Wiener Vortrag die Übersetzung der Autorität von göttlichen Geboten in die unbedingte Geltung von Pflichten an. Im Wiener Vortrag kritisiert Habermas aber Kants explizite Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen.³⁷

Habermas zufolge findet Kants Vorschlag, einen reinen moralischen Glauben als Modus des Gebrauchs praktischer Vernunft anzunehmen, im Rahmen der Kantischen Architektur der Vernunft keinen plausiblen Platz. Habermas weist also auf eine Inkonsistenz in Kants Begriff des Vernunftglaubens hin. Diese Inkonsistenz besteht darin, daß in Kants Konzept des moralischen Vernunftglaubens eine Vermischung von Wissen und Glauben vorliegt, die in Kants Architektur der Vernunft gerade voneinander unterschieden sind:

³⁶ Vgl. *Habermas*, Glauben und Wissen, 23.

³⁷ Vgl. *Habermas*, Die Grenze, 148–151.

Der Vernunftglaube verrät [...] den paradoxalen Charakter eines Fürwahrhaltens, das vom moralischen Wissen den Bezug auf überzeugende Gründe und vom Glauben das Interesse an der Erfüllung existentieller Hoffnungen beibehält.³⁸

Kant wolle den pragmatischen, existentiellen Sinn des religiösen Glaubensmodus im Wissen um die unbedingte Geltung des Sittengesetzes gründen. Mit dem Begriff eines Vernunftglaubens wolle Kant der Religion mehr an Substanz entwenden, als die praktische Vernunft verträgt. Kant überbestimmt oder überstrapaziert den Begriff des Glaubens, wenn er ihn auf diese Weise in der Vernunft zu verorten versucht.

Abgesehen davon, daß Habermas hier m. E. seine eigene Unterscheidung von Glauben und Wissen in Kants Unterscheidung hineinliest³⁹, mag seine Kant-Kritik erstaunen, da er davon spricht, daß Kants Religionsphilosophie für die selbstkritische Zurückhaltung einer grenzenziehenden Vernunft wie für die mäeutische Rolle einer semantischen Aneignung Maßstäbe gesetzt habe. Kant ist damit Vorreiter desjenigen religionsphilosophischen Denkens, das Habermas selbst für angemessen hält. Habermas geht jedoch aufgrund dieser Kritik in zwei Schritten ‚mit Kant über Kant‘ hinaus. Der erste Schritt besteht darin, daß er Kant mit seinem Konzept des Vernunftglaubens eine gute Intuition unterstellt, die jedoch in diesem Konzept schlicht überbestimmt sei und deswegen anders bestimmt werden müsse.⁴⁰ Was Kant mit dem Modus des Vernunftglaubens im Sinn gehabt habe, treffe viel eher auf das reflexive Selbstverständnis von Mitgliedern religiöser Gemeinden und kultureller Gruppen in einer pluralistischen Gesellschaft zu. Der Glaube sei in diesem Fall eine propositionale Einstellung zu einer Lebens-

³⁸ Habermas, *Die Grenze*, 148.

³⁹ Eine Vermischung läge nach Kants eigenen rationalen Maßstäben nur dann vor, wenn Kant den Vernunftglauben nicht deutlich genug (1) vom objektiven Wissen der theoretischen Vernunft und (2) vom moralischen Wissen um das Sittengesetz unterscheiden würde. Zu (1): Der Vernunftglaube hat bei Kant deswegen einen Platz in der Architektur der Vernunft, weil Kant ihn als ein subjektiv zureichendes Fürwahrhalten eines Urteils auffaßt. Er kann Anspruch auf eine moralische Gewißheit machen, soweit er auf der moralischen Gesinnung des Subjekts beruht. Kant unterscheidet aber diese Form der Gewißheit deutlich vom Status eines objektiven Wissens. Vgl. dazu *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft*, in: *Ders., Kants Werke. Akademie-Textausgabe (= AA)*. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften. Bände I bis IX, Berlin 1968, hier AA III, B 856–857. Zu (2): Der Vernunftglaube als subjektives Fürwahrhalten stützt sich bei Kant nur sekundär auf das moralische Wissen um das Sittengesetz. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ wird vielmehr deutlich, daß er primär mit der Lehre vom höchsten Gut und der Antinomie der praktischen Vernunft zusammenhängt. Es gibt für Kant keine Pflicht zu glauben, sondern nur ein Vernunftbedürfnis, welches das Postulat bestimmter Gegenstände impliziert, an deren Dasein dann geglaubt wird. Würde der Vernunftglaube direkt im moralischen Gesetz als Faktum der Vernunft gründen, hätte er einen anderen epistemischen Status als den des Glaubens. Vgl. *I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA V, 125–126; 144; 146. Daraus wird m. E. deutlich, daß Habermas Kant nur deswegen kritisieren kann, weil er die Kantischen Unterscheidungen nicht akzeptiert. Dann ist aber der Vorwurf der Vermischung von Glauben und Wissen im Begriff des Vernunftglaubens hinfällig, und Habermas kritisiert Kant letztlich von seiner eigenen Begrifflichkeit her.

⁴⁰ Vgl. Habermas, *Die Grenze*, 149; 157–158.

weise, von deren Wert wir überzeugt sind, die sich aber problemlos in ein pluralistisches Umfeld integriere.

Der zweite Schritt beinhaltet eine Interpretation der Wirkungsgeschichte von Kants Religionsphilosophie.⁴¹ Erst im Zusammenhang mit ihrer Wirkungsgeschichte werfe Kants Religionsphilosophie ein Licht auf die Konstitution von Glauben und Wissen in unserer postsäkularen Gesellschaft. Habermas bezieht sich vor allem auf Hegel, Marx, Schleiermacher und Kierkegaard. Dabei ist bezeichnend, daß der entscheidende Impuls für Habermas vom Denken Kierkegaards ausgeht. Hegel wolle den Gegensatz von Glauben und Wissen im Horizont eines vernünftiger erweiterten Wissens aufheben, und auch bei Schleiermacher fände sich zumindest der Versuch, im Glauben Elemente des Wissens aufzuspüren. Erst Kierkegaard konfrontiere das nachmetaphysische Denken mit der Heterogenität eines Glaubens, dessen Kern sich der philosophischen Analyse entziehe. Erst durch diese Herausforderung gewinne die Philosophie ein ernstlich dialektisches Verhältnis zum Bereich der religiösen Erfahrung.⁴² Habermas' Fazit lautet:

Deshalb zehrt die Philosophie nur so lange auf vernünftige Weise vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegen gehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt. Die Perspektiven, die entweder in Gott oder im Menschen zentriert sind, lassen sich nicht ineinander überführen.⁴³

Eine Religionsphilosophie, die in dieser an Kant und vor allem an Kierkegaard anknüpfenden Tradition steht, kann den Anforderungen, die an die Interpretenrolle der Philosophie in einer postsäkularen Gesellschaft gestellt werden, Genüge leisten. Durch die Beachtung der bleibenden Differenz zwischen Glauben und Wissen ist eine rettende Aneignung religiöser Gehalte möglich.

Der Wiener Vortrag steht somit in der Tradition der anderen Texte von Habermas. Die philosophische Auseinandersetzung mit Religion beinhaltet sowohl Religionskritik als auch das Motiv der rettenden Aneignung.⁴⁴ Die Philosophie kann sich in der ihr eigenen Distanz an die Übersetzung religiöser Gehalte heranwagen. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen beziehungsweise zwischen Religion und Vernunft muß aber dafür von der Philosophie so gezogen werden, daß die Offenbarung als das Andere der Vernunft, der Glaube als kognitive Zumutung aufgefaßt wird. Interessanterweise warnt Habermas im Fall des Nichtbeachtens der Grenze nicht vor religiöser Schwärmerei, sondern vor einer schwärmerischen Philosophie:

Sobald diese Grenze zwischen Glauben und Wissen porös wird und religiöse Motive unter falschem Namen in die Philosophie eindringen, verliert die Vernunft ihren Halt und gerät ins Schwärmen. Kants religionsphilosophische Einschränkung der Vernunft auf ihren praktischen Gebrauch betrifft heute weniger die religiöse Schwärme-

⁴¹ Vgl. Habermas, *Die Grenze*, 151–160.

⁴² Vgl. Habermas, *Die Grenze*, 160.

⁴³ Habermas, *Die Grenze*, 160.

⁴⁴ Vgl. Habermas, *Die Grenze*, 142.

rei als vielmehr eine schwärmerische Philosophie, die sich verheißungsvolle Konnotationen eines erlösungsreligiösen Wortschatzes nur ausleiht und zunutze macht, um sich von der Strenge diskursiven Denkens zu dispensieren. Auch das können wir von Kant lernen: wir können seine Religionsphilosophie im ganzen als Warnung vor religiöser Philosophie verstehen.⁴⁵

Von einer inhaltlichen Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion wie im Münchner Vortrag ist allerdings keine Rede mehr. Mit dieser Grenzbestimmung von Glauben und Wissen und seiner Warnung vor einer „religiösen Philosophie“ stellt Habermas das besagte inhaltliche Argument aus dem Münchner Vortrag wieder in Frage. Handelt es sich hier um eine Inkonsistenz in der religionsphilosophischen Position von Habermas? Auf diese Frage wird noch zurückzukommen sein.

4. Resümee

In der postsäkularen Gesellschaft sind nach Habermas die Lasten der Säkularisierung nicht mehr nur auf die Schultern von gläubigen Bürgern verteilt. Gläubigen wie ungläubigen Bürgern ist eine Reflexivität ihrer jeweiligen Weltanschauungen abgefordert. Die Religion ist somit kein voraufklärerisches Relikt und also ein Fremdkörper in einer modernen Gesellschaftsordnung, sondern ein mit der Wissenschaft gleichberechtigter Stichwortgeber und Diskursteilnehmer in der politischen Öffentlichkeit. Säkularisierung ist für Habermas ein komplementärer Lernprozeß, der an religiöse wie an nicht-religiöse Menschen bestimmte Anforderungen stellt. Nach Habermas gilt diese Symmetrie nicht in erster Linie aus funktionalen, sondern aus inhaltlichen Überlegungen. Somit wäre die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft für einen religiösen Menschen nicht mit dem bitteren Beigeschmack des Lückenbüßerseins für die schwindende normative Selbststabilisierung einer säkularen Gesellschaft verbunden.

Meine Kritik an Habermas dreht sich (1) um die schon genannte vermeintliche Inkonsistenz in seiner Position und (2) um seine problematische Grenzbestimmung von Glauben und Wissen.

4.1 *Eine Inkonsistenz in Habermas' Religionsphilosophie?*

Habermas' unmißverständliche Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen bringt ihn bezüglich seiner These von einer inhaltlichen Lernbereitschaft der Philosophie und des Zugeständnisses eines dialektischen Säkularisierungsprozesses in Erklärungsnot. Dies läßt sich an Folgendem verdeutlichen. Im Münchner Vortrag gesteht Habermas aus seinen Überlegungen zur Säkularisierung als einem komplementären Lernprozeß dem Glauben einen nicht schlechthin irrationalen Status zu:

⁴⁵ Habermas, *Die Grenze*, 160.

Die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen verdient nämlich nur dann das Prädikat ‚vernünftig‘, wenn religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist. [...] Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen.⁴⁶

In welchem Verhältnis steht dieses Zugeständnis an den epistemischen Status des Glaubens mit der Aussage aus dem Wiener Vortrag, der Glaube sei eine kognitive Zumutung für das Wissen? Was ist unter einem nicht schlechthin irrationalen Status des Glaubens zu verstehen, wenn Habermas im Münchner Vortrag von der Unterscheidung „zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen, und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede“⁴⁷ spricht und damit die in allen hier untersuchten Texten anzutreffende Gleichsetzung von „Glauben und Wissen“ mit „nicht-rationalen und rationalen Überzeugungen“ wiedergibt?

Da Habermas nicht genauer darauf eingeht, wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft von einer lernbereiten Philosophie zu bestimmen sei, bleibt die Grenzbestimmung von Glauben und Wissen letztlich unklar und die These von der Säkularisierung als komplementärer Lernprozess somit fragwürdig. Diese begrifflichen Unklarheiten müssen nicht unbedingt als Inkonsistenz interpretiert werden. So wäre z. B. denkbar, innerhalb des religiösen Glaubens zwischen rationalen und nicht-rationalen Inhalten zu unterscheiden, ihm in Teilen einen rationalen epistemischen Status zuzusprechen, obwohl er in seinem Selbstverständnis als religiöser Glaube eine kognitive Zumutung für das Wissen bleibt. Man könnte mit Kant zwischen der Religion innerhalb und außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft unterscheiden.⁴⁸

⁴⁶ Habermas, Vorpolitische moralische Grundlagen, 4.

⁴⁷ Habermas, Vorpolitische moralische Grundlagen, 4. Habermas betont zwar, daß diese Unterscheidung die Unterscheidung einer ihrer Fehlbarkeit bewußten Philosophie sei und daß die Unterscheidung generisch und nicht pejorativ zu verstehen sei. Die ‚Gattungsgrenzen‘ zwischen Glauben und Wissen scheinen aber dennoch weiterhin auf der Grenze zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft beziehungsweise Glauben zu verlaufen.

⁴⁸ Vgl. dazu die Vorrede zur 2. Auflage der „Religionsschrift“ sowie seine Unterscheidungen zum Religionsbegriff im vierten Stück: *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 12–13; 153–157. Kant unterscheidet dort einerseits zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion ihrer Herkunft oder ihrem Selbstverständnis nach. Andererseits unterscheidet er zwischen natürlicher und gelehrter Religion der äußeren Mitteilungsfähigkeit, allgemeinen Zugänglichkeit oder praktischen Rationalität ihrer Lehren nach. Die Pointe ist nun, daß für Kant beide Unterscheidungen nicht deckungsgleich hinsichtlich einer bestimmten Religion sein müssen. So ist das Christentum für ihn eine ihrer Herkunft nach geoffenbarte Religion, die ihrer äußeren Mitteilungsfähigkeit nach aber zum Teil eine natürliche, zum Teil eine gelehrte Religion ist.

4.2 Habermas' problematische Grenzbestimmung von Glauben und Wissen

Habermas' Unterscheidung von Glauben und Wissen ist über diese begriffliche Unklarheit hinaus auch inhaltlich problematisch. So ist an Habermas zuerst die Frage zu stellen, warum die Philosophie nur durch die Auffassung des Glaubens als kognitive Zumutung für das Wissen auf vernünftige Weise – also ohne eine religiöse Philosophie zu werden – vom religiösen Erbe zehren kann. Wäre es nicht denkbar, dem Glauben Rationalität zu unterstellen, ohne daß diese Zubilligung zu einer feindlichen Übernahme der Philosophie durch die Religion führte? Kants Religionsphilosophie ist, wie schon angeklungen, ein Beispiel für eine solche alternative Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen. Der Kantische Versuch zeichnet sich gerade dadurch aus, daß er innerhalb des christlichen Glaubens zwischen dem Selbstverständnis des Glaubens als Offenbarungsglaube und dem epistemischen Status desselben unterscheidet. Bei Kant liegt die Grenze zwischen Glauben und Wissen auf einer anderen Ebene als die zwischen rational und nicht-rational. So kann er im Christentum einen praktisch-rationalen Kern sehen, der sowohl Grundlage einer individuellen moralischen Lebensführung als auch einer Republik nach Tugendgesetzen sein kann, in der die Religionsstreitigkeiten ein Ende haben. Auch wenn Kant vielleicht nicht in dem Punkt zustimmen ist, daß sich die verschiedenen, also auch nicht-christlichen religiösen Glaubensarten auf der Grundlage einer christlichen Vernunftreligion über den ihnen gemeinsamen praktisch-rationalen Kern einigen sollen – so ist anzunehmen, daß man an diesem Punkt auf eine andere Weise philosophisch über Kant hinausgehen kann, als es Habermas vorführt.⁴⁹ In jedem Fall gibt es nachmetaphysische religionsphilosophische Traditionen, die dem religiösen Glauben eine eigene praktische Rationalität zubilligen, ohne ihm den epistemischen Status eines Wissens zuzusprechen.⁵⁰

Weiterhin stellt sich die Frage, was „Übersetzung“ und „rettende Aneignung“ bedeuten sollen, wenn es sich bei Glauben und Wissen um zwei getrennte, inkommensurable epistemische Bereiche der Lebenswelt handelt. Wie stellt Habermas sicher, daß sich religiöse semantische Gehalte in eine allgemein zugängliche moralische Sprache übersetzen lassen? Eine Übersetzung ist nur dort möglich, wo es ein *Tertium comparationis*, einen gemeinsamen Kontext gibt. Auch hier könnte sich eine näher zu bestimmende praktische Rationalität von Religion anbieten.

Das Motiv der rettenden Aneignung ist noch in einer anderen Perspektive fragwürdig. Die Vermutung liegt nahe, daß bei dem Versuch der rettenden

⁴⁹ Ein Beispiel für diese Kritik ist die Arbeit von Ann-Kathrin Hake über Kants und Cohens Religionsphilosophie, vgl. A.-K. Hake, Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen. Würzburg 2003.

⁵⁰ Ich denke hier vor allem an die Tradition des amerikanischen Pragmatismus, die in zeitgenössischen religionsphilosophischen Diskussionen nicht unbedeutend ist.

Aneignung gerade das vom semantischen Potential her Interessanteste nicht angeeignet wird, so daß die Rede von einer rettenden Aneignung euphemistisch klingt. Habermas selbst gibt in der Friedenspreisrede zwei Beispiele für diese Grenzen der rettenden Aneignung: die Verwandlung (durch Übersetzung) des religiösen Begriffs der Sünde in den moralischen Begriff der Schuld und die verlorene, weil nicht übersetzbare Hoffnung auf Resurrection, auf die Restitution der ungerecht Leidenden. Sowohl die Verwandlung von Sünde in Schuld als auch die verlorene Hoffnung hinterließen eine spürbare Leere. Habermas beurteilt dieses Eingeständnis der Grenzen der rettenden Aneignung fast lakonisch:

Die ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne scheinen hier mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist, so als ob deren semantische Potentiale noch nicht ausgeschöpft seien.⁵¹

Die Rede von einer Lernbereitschaft der Philosophie und der Dialektik des Säkularisierungsprozesses könnte – in Abgrenzung zu Habermas – auch bedeuten zu akzeptieren, daß der religiöse Glaube ein gegenüber dem Wissen und der Moral eigenständiger rationaler Zugang zur Wirklichkeit ist. Es muß nicht von vornherein rational unanständig sein, „mehr nötig zu haben“, als das, was in Übersetzung zugänglich ist. Ich kann diese alternative Grenzbestimmung von Glaube und Wissen im Blick auf die unabgeschlossene Dialektik des Säkularisierungsprozesses nur andeuten.⁵² Indem der Glaube ein „rationaler Zugang zur Wirklichkeit“ ist, müßte er sich prinzipiell als epistemische Einstellung und in seinen Inhalten wenigstens zum Teil praktisch-rational rechtfertigen lassen; und indem er ein „eigenständiger Zugang“ ist, wäre er trotz seiner rationalen Anschlußfähigkeit nicht reduzierbar auf Moral. Somit könnte er die Vernunft auf Gedanken bringen, auf die sie von sich aus noch nicht gekommen ist.

⁵¹ Habermas, *Glauben und Wissen*, 24.

⁵² Ein Beispiel für eine solche alternative Bestimmung der Rationalität des theistischen religiösen Glaubens als schwache externe Rationalität ist F. Ricken, „*Perspicuous Representation*“ and the *Analogy of Experience*, in: G. Brüntrup/R. K. Tacelli (eds.), *The Rationality of Theism*, Dordrecht 1999, 161–175. Vgl. dazu auch Chr. Halbig, *Theismus und Rationalität* (1). Neuere Beiträge zur analytischen Religionsphilosophie: Varianten des Realismus, Dimensionen der Rationalität, in: *ZphF* 55 (2001), 277–296. Eines der Elemente einer schwachen externen Rationalität des theistischen Glaubens ist laut Ricken die Verknüpfung des Phänomens des theistischen Glaubens mit anderen Formen der Rationalität mittels der Methode der übersichtlichen Darstellung. Als Beispiel führt Ricken die Verknüpfung des Glaubens mit den ethischen Tugenden und dem moralischen Wissen bei Thomas von Aquin an.