

JOHANN WOLFGANG  GOETHE UNIVERSITÄT
FRANKFURT AM MAIN

Institut für Politikwissenschaft

Jürgen Habermas über Religion

*Vom nachmetaphysischen Denken
zur Postsäkularen Gesellschaften*

Seminararbeit

Von

Zubair Ahmad

SS 2006

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
I Deliberative Demokratie und politische Öffentlichkeit bei Jürgen Habermas <i>Eine kleine Vorbemerkung</i>	5
1. Das nachmetaphysische Denken	8
1.1 Aspekte metaphysischen Denkens	8
1.2 Motive nachmetaphysischen Denkens	9
1.2.1 Verfahrensrationalität	10
1.2.2 Situierung der Vernunft	11
1.2.3 Linguistische Wende	12
1.2.4 Reziprozität, Allgemeinheit und das Recht auf Rechtfertigung	12
1.3 Nachmetaphysisches Denken und Religion	13
2. Religion in der postsäkularen Gesellschaft	16
2.1 Säkularisierungen in der postsäkularen Gesellschaft	16
2.2 Öffentliche Vernunft und ihre ungerechte Implikation	17
2.2.1 Öffentlicher Vernunftgebrauch bei John Rawls	17
2.2.2 Kritik an den Rawlsschen öffentlichen Vernunftbegriff	17
2.3 Eine Neuauslegung der öffentlichen Vernunft	19
2.3.1 Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte	19
2.3.2 Kognitive Voraussetzungen der kooperativen Übersetzung oder das Können des Sollens	20
Schlussbemerkung	21
Literaturverzeichnis	22

Einleitung

Die Auseinandersetzung mit dem Thema Religion ist zurzeit in vollem Gange. Dabei geht es meist nicht primär um dogmatische oder ideologische Fragestellungen, etwa die Existenz oder Nichtexistenz Gottes, sondern um Kontroversen, die aus einem gesellschaftspolitischen Kontext entstammen. Eine der wichtigsten und gleichzeitig ausschlaggebendsten Diskussionen ist wohl zweifelsohne die um die Kompatibilität von Religion und moderner, demokratisch verfasster Staatlichkeit¹. Es geht in diesem Kontext gerade um die Ermittlung der Rolle von Religion und vor allem ihrer Gehalte für den säkularen und demokratischen Rechtsstaat und seiner politischen Öffentlichkeit. Religion war in ihrer Funktionalität und Zweckmäßigkeit schon immer einem manifesten Dissens ausgesetzt gewesen und diese Tatsache scheint auch mit dem Aufkommen der Moderne nicht verschwunden zu sein. Ob Religion das Gute an und für sich ist, welches den bestmöglichen *guten* Menschen hervorbringt, beziehungsweise die Fessel, welche ihm die Möglichkeit einer freien und ungebundenen Entfaltung und Entwicklung nimmt, sind im Groben die Positionen, die in gängigen Religionsdebatten artikuliert werden. Auch der Webersche Gedanke des okzidentalen Rationalismus und der Idee der Rationalisierung von Religion hat letztlich nicht obsiegt. Religion muss auch in der Moderne keine Zuwanderungsdefizite hinnehmen. Vielmehr lässt sich in privaten und öffentlichen Lebensräumen eine stärkere Anwesenheit von Religion und religiösen Gehalte ausmachen. Wir haben nicht nur eine wachsende private Religiosität zu verzeichnen, sondern der Zeitgeist lässt erkennen, dass religiöse Motive territoriale Grenzen und den Raum der Staatlichkeit längst überwältigt haben und bis in internationale Arenen vorgedrungen sind. Der Kampf gegen den internationalen Terrorismus oder die anhaltende amerikanische politische Religiosität lassen sich recht schnell als Beispiele aufgreifen. So stellt sich verstärkt die Frage, wie man Religion in heutigen Zeiten staatlich und gesellschaftlich bewerten bzw. integrieren kann oder sollte.

Diese Seminararbeit wird sich der Thematik von Religion im demokratischen Rechtsstaat aus der Perspektive von Jürgen Habermas nähern. Es wird dabei nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, theoretische Demokratieansätze von Jürgen Habermas zu analysieren, sondern festzustellen, wie Habermas Religion in demokratische Kontextualitäten bringt und welche Rolle er religiösen Argumenten zuspricht. Sollten religiöse Argumente und Gehalte sinnvoller Weise überhaupt noch Zugang (wenn ja, wie) zu politischen Auseinandersetzungen finden, dort debattiert und diskutiert werden oder reicht in der heutigen modernen Mediengesellschaft die Anwesenheit eines institutionalisierten Staatsgebildes, profaner Moral und Wissenschaft

¹ Vergl., Bassiouni, Mahmoud, Islam und Menschenrecht, Bilanz und Perspektive eines Diskurses, Diplomarbeit, J.W.Goethe Universität, Institut für Politikwissenschaft, Darmstadt, 2006

vollkommen aus, um objektive und universale Normen des Zusammenlebens zu formulieren? Ist der demokratische Staat und seine Öffentlichkeit fähig alles zu *erfassen*, wenn er Religion und ihre Gehalte ausklammert? Können uns religiöse Argumente auf etwas aufmerksam machen, was eventuell mit der Trias der institutionalisierten Staatlichkeit, Wissenschaftlichkeit und vernunftkonformen profanen Moralität der modernen Mediengesellschaft nicht gefasst werden kann und aus lauter religiöser Unmusikalität verloren gegangen ist? Dabei wird sicherlich das Habermassche Ziel, mit kantischen Zügen, stets im Auge behalten werden müssen. Nämlich, die Herauskristallisierung eines objektiven und universalen Rechts, welches auf die Anerkennung aller Betroffenen stößt.

Um dieser Fragestellung inhaltlich gerecht zu werden, wird es als sinnvoll angesehen, das nachmetaphysische Denken als Ausgangspunkt zu setzen (Teil I). Hierbei wird primär versucht werden, die Transformierung vom metaphysischen zum nachmetaphysischen Denken herauszuarbeiten und zu unterstreichen. Auch wird es Aufgabe sein darzulegen, welche Gründe herangezogen werden können, um zu verdeutlichen weshalb der philosophische Zustand des nachmetaphysischen Denkens sich der Metaphysik entledigt und wie man sich die Rolle der Religion in diesem Zusammenhang vorzustellen hat. Nachdem diese theoretischen Grundlagen einer eventuellen Relevanz von Religion herausgearbeitet worden sind, widmet sich der zweite Teil der Hausarbeit einer konkreten Partizipationsmöglichkeit von religiösen Bürgern im demokratischen Rechtsstaat aus der Perspektive von Jürgen Habermas (Teil II). Es soll beleuchtet werden, wie, für Jürgen Habermas, die potentielle Möglichkeit einer Einbeziehung von Religion und religiösen Argumenten aussehen könnte.

I. Deliberative Demokratie und politische Öffentlichkeit bei Jürgen Habermas

Eine kleine Vorbemerkung

„[...] Öffentlichkeit als Raum des vernünftigen kommunikativen Umgangs miteinander ist das Thema, das mich ein Leben lang beschäftigt hat. Die begriffliche Trias von Öffentlichkeit, Diskurs und Vernunft hat meine wissenschaftliche Arbeit und mein politisches Leben tatsächlich beherrscht.“²

Jürgen Habermas hat sich in seinem philosophischen Werdegang stets Vorstellungen der Öffentlichkeit, Diskursivität und Vernunft gewidmet. Deshalb ist es unumgänglich und von immenser Bedeutung, gerade die Begriffe deliberative Demokratie, Öffentlichkeit und Diskursivität in einem Habermasschen Kontext zu verorten und Begriffsbestimmungen vorzunehmen. Denn auch heute noch sind diese Begriffe richtungweisend für sein Theoriegebäude. Vorausgehend sollte kurz erwähnt werden, welche Intuitionen Habermas bewegen und welches Ziel er erreichen will.

Es ging Habermas schon immerzu um Sprache³, die die Fähigkeit in sich trägt, ein allgemeinzugängliches Recht und Moralbewusstsein zu formulieren, die „nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates“⁴ liefert. In diesem Sinne ist die Rechtssprache eine der komplexesten, dafür aber interessantesten Aufgaben, der man sich zu stellen vermag. Denn jegliche gesellschaftliche und staatliche Entwicklung hängt letztlich an dieser einen Sprache und ihrer *gerechten*⁵ Formulierungsfähigkeit. Denn diese ist es, die Normen des sozialen Zusammenlebens entstehen lässt. Rainer Forst bemerkt dazu:

„Einer jeden Sprache wohnt die potentielle Gewalt inne, die auszuschließen, die nicht in ihr sprechen, in deren Namen jedoch gesprochen wird. Dies gilt in besonderem Maße für die Sprache des Rechts: Es beansprucht, im Namen der Allgemeinheit zu sprechen und spricht

² Zitiert aus Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, S.16.

³ Sprache ist für Habermas das mächtigste Gestaltungsmedium. Er hält fest, dass „Sprachen [...] nicht nur die Horizonte zu einer jeweils spezifischen Welt [öffnen], in der sich die vergesellschafteten Individuen vorfinden; sie nötigen die Subjekte zugleich zu *eigenen* Leistungen- nämlich zu einer an Geltungsansprüchen orientierten innerweltlichen Praxis, die den vorgeschossenen welterschließenden Sinn einer kontinuierlichen *Bewährungsprobe* unterzieht.“ Zitiert aus Habermas, Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2004, S.

⁴ Ebda., S.107.

⁵ Was Habermas hierbei unter „gerecht“ versteht, lässt sich an seinem Diskursverständnis, welches weiter unten angerissen wird, festmachen.

für und über alle Bürger Recht, nicht eigentlich jedoch im Namen derer, die von Prozessen der Urteils- und Willensbildung ausgeschlossen waren.“⁶

So zielen Habermas Beschäftigungen darauf ab, eine allgemeine Sprache zu finden, die die Stimmen der Differenz erkennt und sie nicht verstummen lässt.

Nun zu seinen Begrifflichkeiten, die er sich für sein Ziel konstruiert. Habermas unterscheidet zuvorderst zwei Typen von Öffentlichkeit.⁷ Zunächst ist Öffentlichkeit in unserer Mediengesellschaft nichts weiter als ein *Raum der Selbstdarstellung*. Dieser Raum ist jedoch nicht für jedermann zugänglich, denn nur Prominenz erhält in diesem Bereich die Legitimierung zur Selbstdarstellung und die Nützlichkeit des Raumes beschränkt sich auf den öffentlichen Auftritt um Sichtbarkeits- und Bekanntheitswillen.

Habermas identifiziert jedoch einen weiteren Typus von Öffentlichkeit. Hierbei ist die Räumlichkeit des Öffentlichen weniger ein Raum der Selbstdarstellung als vielmehr ein *Raum der Deliberation und Diskursivität*. Dieser Raum, an dem jedermann teilnehmen kann, hat den Zweck den Menschen, der ein „politisches, im öffentlichen Raum existierendes Tier“⁸ ist, „die Beteiligung an politischen, wissenschaftlichen oder literarischen Auseinandersetzungen“⁹ zu ermöglichen. Der Prozess der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung hat für Habermas nicht nur einen zwischen Bürgern *solidarisierenden Charakter*¹⁰, sondern der *Zustand einer Demokratie* lässt sich „am Herzschlag ihrer politischen Öffentlichkeit“ diagnostizieren.¹¹ Habermas folgt hierbei dem kantischen Diktum: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene[n] Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht.“¹² So finden wir auch bei Habermas die Öffentlichkeit als Prüfstein der Politik. Denn diese setzt sich in einer Demokratie entschieden mit der Frage auseinander, ob Politik im Sinne des Volkes handelt und somit moralisch gerechtfertigt ist oder ob Politik vielmehr Machtinteressen verfolgt, die jenseits der Interessen des Souveräns liegen. Diese formulierte politische Öffent-

⁶ Zitiert aus Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Neuauflage im Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2004, S.199.

⁷ Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, Kapitel 1.

⁸ Ebda., S.17.

⁹ Ebda., S.15. „Beteiligung“ nennt Habermas auch „Prozess der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung“. Diese Beteiligung an gesellschaftlich- staatlich bedeutsamen Themen muss von der politischen Öffentlichkeit als wichtigste Aufgabe gesehen werden. Läuft diese Beteiligung in einem vernünftigen diskursiven Rahmen ab, birgt dieser vopolitische Raum das Potential die Ergebnisse in politische Arenen zu tragen.

¹⁰ Dieser solidarisierende Charakter entsteht bei Habermas ausschließlich in der kommunikativen Praxis. „Das vermisste „einigende Band“ ist der demokratische Prozess selbst- eine nur gemeinsam auszuübende kommunikative Praxis, in der letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht.“ Zitiert aus Schuller, Florian, *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion, Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2005, S.24.

¹¹ Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, S.25.

¹² Vgl. Horster, Detlef, *Jürgen Habermas zur Einführung*, Junius Verlag Hamburg 2001, S.21.

lichkeit ist jedoch an den Gedanken der deliberativen Politik, in dem eine bestimmte Diskursivität herrscht, gekoppelt. Deliberative Politik versteht sich als ein gemeinsames Überlegen oder Beraten, welches für Habermas ein Prinzip demokratischer Legitimation darstellt. So bemerkt B. Manin bezüglich der Habermasschen deliberativen Politik, dass:

„Deliberative Demokratie [ist] weder die Summe von Einzelwillen noch ein allgemeiner Wille die Quelle der Legitimation, sondern der Prozeß der diskursiv-argumentativen, deliberativen Formulierung einer stets nur vorläufigen und revidierbaren, allgemein begründeten politischen Entscheidung.“¹³

Das Habermassche Diskursverständnis ist hierbei seine formulierte Kunst der Kommunikation in dem Raum des Öffentlichen. Diskurs bedeutet bei Habermas primär ein Verfahren geregelter Argumentation, welcher fähig ist, den Wahrheitsgehalt oder die Richtigkeit von Aussagen festzustellen. Habermas versteht unter Diskurs weiter eine „rationale Art der Kommunikation, in die man freiwillig eintritt, um strittige Aspekte von Behauptungen [...] mit dem Ziel eines intersubjektiven Konsensus zu thematisieren und ihre Gültigkeit im Zuge rationaler Argumentation zu klären“.¹⁴ Habermas' Diskursverständnis beruht somit auf einer *Konsensustheorie der Wahrheit*, in dem eine Aussage dann als wahr oder richtig gilt, wenn alle Teilnehmer im Prozess unparteilicher Urteilsbildung einen intersubjektiven Konsens erzielen. Hierbei ist die strikte Trennung zwischen Argumenten des *guten* Lebens und Argumenten des *rechten* Lebens eine wichtige Prämisse des Diskurses. Theorien des guten Lebens werden in erster Hinsicht in die individuelle Lebensplanung integriert (*wer bin ich oder wer will ich sein*), wohingegen Theorien des Rechts (*wie soll ich anderen gegenüber handeln*) auf Staat und Gesellschaft als ganzes Gebilde abzielen.¹⁵ Habermas macht Moral und Recht verfahrensabhängig und entzieht diesem Prozess vorausgehende ethische und sittliche Werte.

Das Verfahren braucht kein Fundament des vorausgesetzten „Guten“. Es ist die Anwesenheit der Verfahrensstruktur, die in der Lage ist eine Moral- und Rechtskonzeption entstehen zu lassen.¹⁶ Legitime moralische Argumente müssen vielmehr in einem unparteilichen Verfahren, freie und gleiche Bürger, die ihre Argumente untereinander austauschen, überzeugen und somit *Anerkennung aller Betroffenen verdienen*. Erst dann können sie als vernünftig und folglich auch als *wahr* oder *richtig* akzeptiert werden. Darüber hinaus ist das Verfahren an die

¹³ Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Neuauflage im Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2004, S.192.

¹⁴ Vgl. Göhler, Iser, Kerner (Hrsg.), *Politische Theorie*. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2004, S.67.

¹⁵ Für eine ausführliche Diskussion der Personenkonzeption und der Unterscheidung von dem *Guten* und dem *Rechten* vgl. Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Neuauflage im Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2004, S.35-54.

¹⁶ Dies bedeutet aber keinesfalls, dass Argumente die das gute Leben betreffen keinen Artikulationsboden hätten. Siehe dazu Abschnitt 1.3 und 2.3.1.

Idee der Reziprozität, der Allgemeinheit und dem Recht auf Rechtfertigung gebunden.¹⁷ In dieser *idealen Sprechsituation* sorgen die „Bedingungen der Chancengleichheit“ und die Irrelevanz von „diskursexternen Machtbeziehungen“ dafür, dass letzten Endes das bessere Argument Oberhand gewinnt.¹⁸

Welche Rolle kommt nun der Religion und ihrer Gehalte in einer wissenschaftlich orientierten und mit profaner Moral angereicherten deliberativen Demokratie, die Instrumentarien wie Reziprozität, Allgemeinheit oder Recht auf Rechtfertigung nicht einbüßen möchte, zu? Muss sich Religion aufgrund ihres metaphysischen Gehaltes und wegen ihres absoluten Wahrheitsanspruches, als unvereinbar mit der Habermasschen nachmetaphysischen Konsensstheorie der Wahrheit, in den privaten Raum zurückziehen oder lässt sich Religion und gerade religiöse Argumente doch mit der Habermasschen Idee von politischer Öffentlichkeit und dem dort vorherrschenden deliberativen Diskursverständnis in Einklang bringen und gegebenenfalls aufnehmen? Welche Rolle soll der Religion überhaupt zukommen, wenn Wahrheit nichts weiter als Konsens bedeutet und wie soll man eigentlich in Zeiten eines Pluralismus' mit dem sprachlich- sakralen Gehalt von religiösen Argumenten umgehen?

1. Das nachmetaphysische Denken

„Habermas' Argumentation für die Notwendigkeit einer nachmetaphysischen Konzeption der praktischen- oder eher: der kommunikativen- Vernunft ergibt sich [...] aus einer Vielzahl sprach-, moral- und erkenntnistheoretischer, aber auch soziologischer und historischer Überlegungen, welche jedoch einen gemeinsamen Kern aufweisen: daß in der menschlichen Sprache, in ihrer Fähigkeit wechselseitige Verständigung herzustellen, ein Rationalpotential liegt, auf das die Philosophie allein noch bauen kann, wenn substantiellere Konzeptionen des Wahren oder Vernünftigen ihre Allgemeingültigkeit verloren haben.“¹⁹

1.1 Aspekte metaphysischen Denkens

Habermas versteht Metaphysik im Allgemeinen als eine philosophische Weltdeutung, die von einer absoluten und letzten Realität ausgeht, an dem sich das Denken und Handeln des Menschen auszurichten hat. En detail sollten jedoch vier Aspekte des metaphysischen Denkens angerissen werden, da eine Umgestaltung dieser, Raum für das nachmetaphysische Denken bereitgestellt hat.

¹⁷ Diese Begrifflichkeiten werden im Abschnitt 1.2.4 genauer erläutert.

¹⁸ Göhler, Iser, Kerner (Hrsg.), *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2004, S.68.

¹⁹ Zitiert aus Hauke, Brunkhorst; Niesen, Peter (Hrsg.), *Das Recht der Republik*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1998, S.117f.

Das *Identitätsdenken* ist dabei der primär Begriff den Habermas erläutert. Dieser ist damit behaftet, dass sich *Alles auf Eines* bezieht. Identität folgt hierbei einer Logik der räumlichen und zeitlichen Dispensation und einer Welttranszendierung. Der endlichen Welt wird das *Unendliche* gegenübergestellt oder zugrunde gelegt, welches als Totalität zu verstehen ist.²⁰ Diese Abstrahierung auf das Ganze lässt sich z.B. als „welttranszendenter Schöpfergott, als Wesensgrund der Natur oder schließlich abstrakter als das Sein“ bestimmen, an dem sich das komplette Denken orientiert.²¹ Ein *Idealismus*, der in einem erheblichen Maße von einer Idee des Guten geformt wird und die Attribute des Allgemeinen, Notwendigen und Überzeitlichen in sich trägt, lässt sich als sekundäre Komponente des metaphysischen Denkens festhalten. Begrifflichkeiten werden hierbei im Kontext der All-Einheit gedeutet und formen einen „*idealistisch verhimmelten, nicht- situierten*“ Vernunftbegriff.²² Hinzu kommen Gedanken einer *Bewusstseinsphilosophie* und einer *starken Theoriebegrifflichkeit*. Erstere nährt sich von der Vorstellung, dass sich alles in einer *Subjekt- Objektbeziehung* ausdrücken lässt, die Auffassung also, dass das erkennende Subjekt selbst, angereichert mit Identitäts- und Idealismusdenken, das wahrnehmende Objekt mit Inhalt bestückt.²³ Der starke Theoriebegriff formuliert einen „privilegierten und besonders anspruchsvollen Weg zur Erlangung des individuellen Seelenheils“.²⁴ Der Theoriebegriff steht seit der Neuzeit losgelöst von Sakralität und Elitismus, bleibt aber immer noch stark den Gedanken des *Vorrangs der Theorie vor der Praxis* und der *Distanzierung vom täglichen Erfahrungs- und Interessenzusammenhang* verbunden. Auch heute lässt sich die „Verachtung von Materialismus und Pragmatismus [...] vom absolutistischen Verständnis einer Theorie, die sich nicht nur über Empirie und Einzelwissenschaften erhebt, sondern „rein“ ist im Sinne der kathartischen Tilgung aller Spuren ihres irdischen Entstehungszusammenhangs“²⁵ wiedererkennen. Hier werde ich mich stärker auf die ersten drei Aspekte konzentrieren, da Habermas diese gewichtiger akzentuiert.

1.2 Motive nachmetaphysischen Denkens

Wie oben erwähnt, stehen den vier metaphysischen Aspekten nun Motive entgegen, die die Metaphysik problematisiert und entwertet haben. Das auf das Eine und Ganze gerichtete Denken ist einem neuen *Typus von Verfahrensrationalität* gewichen. Gedanken des Idealismus werden Mittels einer *Situierung der Vernunft* detranszendiert. Sprache und Kommunikation

²⁰ Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1992, S.36f.

²¹ Ebda., S.37.

²² Ebda., S.37f.

²³ Ebda., S.38f.

²⁴ Ebda., S39.

²⁵ Ebda., S.40.

rücken stärker in die Alltagspraxis. Wissenschaftliche Orientierungshorizonte kommen zur Geltung und sorgen für einen *Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie*. Schließlich verfällt der starke Theoriebegriff vor dem Hintergrund einer immer praktischer werdenden, gesellschaftlich verstärkt interdependenten Lebenskultur von Individuen. Handlung und Kommunikation gewinnen an erheblicher Relevanz für die alltägliche Lebenspraxis und bilden einen *lebensweltlichen Hintergrund*.²⁶

1.2.1 *Verfahrensrationalität*

Im Grunde steht einer metaphysisch gekennzeichneten Rationalität, die aus einem subjektiven Kontext der Welt *gegeben* wird und durch eine transzendente Fundierung gekennzeichnet ist, eine im Verfahren *entstehende* Rationalität gegenüber, die geschaffen wird und die keinerlei Absolutheitsanspruch mit sich bringt. Verfahrensrationalität steht im Lichte von Interpretation, Erweiterung und Korrektur. Nicht mehr die All-Einheit verleiht allem eine rationale Struktur, sondern vielmehr treten *moderne Erfahrungswissenschaften* und eine *autonom gewordene Moral* in den Vordergrund und nehmen „[...] nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozess des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge [hin], sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt“²⁷, wird nun als rational aufgegriffen. Rationalität wird von einer inhaltlichen zu einer formalen Größe. Mit der Aufspaltung der Objektbereiche in *nomologische* Erfahrungswissenschaften und *hermeneutischen* Wissenschaften, werden neue Erkenntnisebenen bereitgestellt:

„Während sich die Natur einem verstehend- rekonstruierenden Zugriff von innen widersetzt und sich nur dem beobachtungsgeleiteten, kontraintuitiven Gesetzeswissen fügt, erschließt sich das Ensemble der gesellschaftlichen und kulturellen Hervorbringungen gleichsam von innen einem Interpretationsverfahren, das ans intuitive Wissen der Beteiligten anschließt.“²⁸

Der Gefahr hierbei, der Philosophie ihre eigentliche Aufgabe, nämlich die *emphatische Erkenntnis des Ganzen*, mit solch einem Verständnis von der Welt zunichte zu machen, wird

²⁶ Das nachmetaphysische Denken lässt sich anhand dieser vier Veränderungen charakterisieren. Vorab sollte unterstreichend erwähnt werden, dass der philosophische Zustand des nachmetaphysischen Denkens sich von einer bestimmten Art von *Begriffsarbeit* nährt. Begriffsarbeit in der Hinsicht, dass „Begriffe und begriffliche Zusammenhänge im Hinblick auf ihre Reichweite und Leistungsfähigkeit erprobt [...] und wenn sie alle verfügbaren Belastungsproben überstanden haben, [...] zur Grundlage unseres weiteren philosophischen Denkens“ gemacht werden können. Für diese Begriffsarbeit im nachmetaphysischen Denken sind die nun zu erläuternden Veränderungen unentbehrlich. Zitiert wurde aus Horster, Detlef, *Jürgen Habermas zur Einführung*, Junius Verlag Hamburg 2001, S.91.

²⁷ Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1992, S.43.

²⁸ Ebd.

versucht mit einer rationalen Symbiose zu entgehen.²⁹ Das nachmetaphysische Denken agiert mit einem Weltverständnis, das weder die Philosophie in ihrer eigentlichen Aufgabenstellung in Bedrängnis bringen möchte, noch auf die wissenschaftliche Fallibilität und ihrer Verfahrensrationalität verzichtet.³⁰

1.2.2 *Situierung der Vernunft*

Das metaphysisch zentralisierte Verständnis von Vernünftigkeit - nämlich das „*idealistisch verhimmelte, nicht- situierte*“ - weicht schrittweise einem Vernunftbegriff, welcher in einem innerweltlichen Kontext Einbettung findet. Diese Dezentralisierung erfolgt primär durch die Hinwendung zur Verständigung. Es ist das Medium der Sprachlichkeit, welches die „sprach- und handlungsfähigen Subjekte, die sich vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Lebenswelt [erblicken] miteinander über etwas *in der Welt*“ kommunizieren lässt und eine Vernunftsituierung vornimmt.³¹ So erwähnt auch Rainer Forst, dass Habermas zufolge, „im Laufe der Moderne eine alternative, „nachmetaphysische“ Form des Denkens [ein]getreten [ist], die allein noch auf einen prozeduralen Begriff von Vernunft vertrauen kann, der sich der Geschichtlichkeit, Situietheit und sprachlichen Verfasstheit des Denkens und des Weltverstehens bewusst ist“.³² Dieses Verständnis ließ sich jedoch explizit erst mit der linguistischen Wende entwickeln.

1.2.3 *Linguistische Wende*

Der Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie wird durch verschiedenartige Motive hergeleitet. Beweggründe, die die Bewusstseinsphilosophie zu untergraben suchen, finden jedoch erst mit der linguistischen Wende ihre feste *methodische* Grundlage.³³ Die linguistische Wende, die sich über die Semantik und Semiotik vollzogen hat, verabschiedet sich von der Vorstellung, dass Sprache eine bloße Zuordnungsarchitektonik von Namen und Gegenständen nachzuweisen habe und ein oberflächliches Hilfsmittel der Mitteilung sei.

²⁹ Die rationale Symbiose besteht darin, sich von dem metaphysisch absoluten und totalisierenden Rationalitätsbegriff zu distanzieren, da dieser unbrauchbar ist, und dafür die Wissenschaftlichkeit in das Weltverständnis zu integrieren. Moderne Wissenschaften artikulieren nur zugrunde liegende Strukturen, und ihre Nützlichkeit liegt bloß in ihren Erklärungsansätzen. Wissenschaftliche Aussagen nehmen keinerlei kosmologische oder systemische Zuordnungsaufgaben wahr und verhelfen somit zur Loslösung von Ideenkomplexen, die auf das Ganze zielen. Dieser erklärende Theorieansatz und seine gleichzeitige Fehlbarkeit, sind somit unvereinbar mit dem abschließenden Wissenscharakter eines metaphysischen Begriffsverständnisses von Rationalität.

³⁰ Ebda., S.45f.

³¹ Ebda., S.51.

³² Zitiert aus Hauke, Brunkhorst; Niesen, Peter (Hrsg.), *Das Recht der Republik*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1998, S.124.

³³ Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1992, S.52f.

Vielmehr entwickelt sich der Gedanke einer transzendentalen Sprachauffassung.³⁴ Diese transzendente Sprachauffassung entledigt sich einer nach innen gerichteten Zugänglichkeit von Bewusstseinstatsachen und sieht in der Sprache ein weitaus größeres Potential. Sprache ist nämlich nicht „der private Besitz eines Einzelnen, sondern erzeugt einen intersubjektiv geteilten, in kulturellen Äußerungen und gesellschaftlichen Praktiken verkörperten Sinnzusammenhang“.³⁵ Sie wandelt sich zur ansehnlichen Größe der praktischen Vernunft. Sprache hat für Habermas eine *handelnde* Funktion. Nach Habermas können wir nämlich nur die Handlungen ausführen, deren Intention wir beschreiben und formulieren können:

„Wenn wir soziales Handeln als ein Handeln unter geltenden Normen begreifen, müssen sich Theorien des Handelns auf Zusammenhänge von Normen beziehen, die den Ablauf von Interaktion gestatten. Da Normen zunächst in der Form von Symbolen gegeben sind, liegt es nahe, die Systeme des Handelns aus Bedingungen der sprachlichen Kommunikation abzuleiten. Wo Grenzen der Sprache Grenzen des Handelns definieren, legen Strukturen der Sprache die Kanäle für mögliche Interaktionen fest.“³⁶

1.2.4 Reziprozität, Allgemeinheit und das Recht auf Rechtfertigung

Die obigen Motive des nachmetaphysischen Denkens bilden das „neue“ Kommunikationsparadigma. Diskurse werden auf der Basis von Einbeziehung wissenschaftlicher Aussagen, eines profan- situierten Moral- bzw. Rationalitätsverständnis und neuer sprachphilosophischer Erkenntnis durchgeführt. Hierbei ist es nun von entscheidender Bedeutung, dass gerade bei dialogischen Lösungsansätzen zur Problembewältigung (z.B. welche Prinzipien in einer politischen Gemeinschaft existieren sollten) nur moralische Ansprüche Legitimationspotential haben, die „von ihrer intersubjektiven Rechtfertigung in einem Verfahren wechselseitiger argumentativer Begründung[en]“ abhängig sind und sich von „umfassende[n] ethische[n] oder metaphysische[n]“ Lehren entkoppelt haben, um eine Anerkennung *aller* Betroffenen zu erzielen.³⁷ Um ebenjener neutral- diskursiven Sphäre gerecht zu werden, spielen Prinzipien der *Reziprozität*, der *Allgemeinheit* und das *Recht auf Rechtfertigung* eine erhebliche Rolle.³⁸ Strikte Reziprozität und Allgemeinheit meinen *reziprok* und *allgemein* teilbare Argumente

³⁴ Ebda., S.53f.

³⁵ Habermas, Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 2004, S.69.

³⁶ Vgl. Horster, Detlef, *Jürgen Habermas zur Einführung*, Junius Verlag Hamburg 2001, S.49.

³⁷ Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Neuaufgabe im Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2004, S.289.

³⁸ Habermas erwähnt diese Prinzipien zwar nicht explizit, doch ihre Wichtigkeit lässt sich herleiten und wird außerdem für den zweiten Teil der Semesterarbeit wichtig sein. Dort wird sich zeigen, dass Habermas dieses Verständnis von öffentlicher Vernunft unmoduliert und somit eine Kritik an John Rawls formuliert. Siehe Abschnitt 2.2.

des Diskurses. Eine reziproke Formulierung meint, „man darf dem Gegenüber nicht bestimmte Rechte vorenthalten, die man selbst beansprucht, und man darf dem Anderen nicht die eigene Perspektive (und die eigenen Werte oder Interessen oder Bedürfnisse) schlechthin unterstellen.“³⁹ Die Idee der Allgemeinheit artikuliert die inhaltliche Teilbarkeit der Argumentation und das „nicht nur von Mitgliedern bestimmter Gruppen, sondern von all denen, denen gegenüber eine Norm zu gelten beansprucht.“⁴⁰ Das Recht auf Rechtfertigung bildet hierbei nun die fundamentale Forderung, dass niemand Anderen reziproke und allgemeine Gründe verweigern darf. In einem gleichberechtigten Diskurs, hat jedermann eine rechtliche Zusicherung auf gegenseitige Rechtfertigung.⁴¹

1.3 Nachmetaphysisches Denken und Religion

Auf den ersten Blick scheinen der philosophische Zustand des nachmetaphysischen Denkens und Religion disparat zu sein. Es hat den Anschein, dass das rational-profane Kalkül des nachmetaphysischen Denkens kaum oder überhaupt nicht mit der Religion vereinbar ist. Habermas hegt erhebliches Interesse daran, ein Verfahren zu entwickeln, welches nicht nur die oben genannten Veränderungen widerspiegelt, sondern vielmehr „als eine Methode zur Erzeugung von Legitimität aus Legalität“⁴² dient. Ein Verfahren, welches die räumliche und zeitliche Situierung des Individuums erkennt und dabei scheinen metaphysisch-religiöse Motive auf den ersten Blick überflüssig zu sein. Doch auch eine vollkommene Ausklammerung der religiösen Idee scheint nicht im Sinne von Jürgen Habermas zu sein. Auch für moderne Staatlichkeiten sieht er in Religion und religiösen Argumenten verborgene Potentiale, die er zu nutzen gedenkt.⁴³ Wenn Habermas von der Verwertbarkeit von Religion und religiösen Argumenten für den demokratischen Staat redet, bedeutet dies noch lange nicht, dass er sich von staatlicher Säkular- und Profanität verabschieden möchte. An Kant angelehnt, ist auch Habermas der Ansicht, das „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 anderen Wesens über ihm[...] noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst.“⁴⁴ So zeigt sich, dass bei der Etablierung von Mo-

³⁹ Vgl. Forst, Rainer (Hg.), *Toleranz*. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Campus Verlag Frankfurt/ M 2000, S.132.

⁴⁰ Ebda.

⁴¹ Ebda.

⁴² Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, S.109.

⁴³ Bei der Verwertbarkeit von Religion und religiösen Argumenten hat Habermas *nicht* die *Idee des guten Lebens* im Hinterkopf. Vielmehr ist er dem Versuch zugeneigt, religiöse Argumente stärker in zeitgenössischen Diskursen einfließen zu lassen.

⁴⁴ Ebda., S.219.

ral und Sitte keinerlei von außen kommende *Kraft* notwendig ist. Über die Kritik an Horkheimers absolutem Wahrheitsgedanken, der teils aus einem metaphysischen Bedürfnis und teils aus einer Vernunftskepsis resultiert, lässt sich ein detailliertes Bild der Verwendbarkeit von Religion skizzieren. Nach Horkheimers Auffassung geht alles, was mit Moral zusammenhängt, auf die Theologie zurück. Ein absoluter Begriff von Wahrheit lässt sich nur durch einen metaphysisch-religiös orientierten Bezug festhalten.⁴⁵ So kommt er zu dem Schluss, „dass es *eitel* sei, „einen unbedingten Sinn ohne Gott retten zu wollen.“⁴⁶ Hinzu kommt eine erhebliche Vernunftskepsis, die Horkheimer dadurch verdeutlicht, dass er „aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen“ für vollkommen unmöglich hält.⁴⁷ Horkheimer hegt keinerlei Vertrauen in dem innerweltlichen Vernunftbegriff. Ohne *ontologische Verankerung*, so Horkheimer, „müsse der Wahrheitsbegriff den innerweltlichen Kontingenzen anheim fallen; ohne sie ist Wahrheit keine Idee mehr, sondern Waffe im Lebenskampf.“⁴⁸ Hier wird besonders deutlich, dass Horkheimer eine sehr skeptische Perspektive bezüglich der innerweltlichen Vernünftigkeit einnimmt. Er geht sogar so weit, der Welt das Habermassche kommunikative Handeln abzusprechen: „Heute ist die Rede schal, und die, welche nicht zuhören wollen, haben gar nicht so unrecht.“⁴⁹ Habermas teilt mit Horkheimer die Auffassung, dass weder die Philosophie noch der innerweltliche Vernunftbegriff in der Lage sind, Religion und ihren *unbedingten Sinn* zu ersetzen. Vielmehr sind diese Begrifflichkeiten für den *Sinn von Unbedingtheit* verantwortlich, der im innerweltlichen Kontext entsteht. Das nachmetaphysische Denken rettet den Sinn des Unbedingten *ohne* „Rekurs auf Gott oder ein Absolutes.“⁵⁰ Der Sinn von Unbedingtheit ist nicht dasselbe wie ein unbedingter Sinn. Ein unbedingter Sinn, der nur der Religion zukommt, formuliert Trost, mit dem die „Religion das unvermeidliche Leid und das nicht- gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in anderes Licht rückt und ertragen lehrt.“⁵¹ Das nachmetaphysische Denken hingegen lässt mit seinem „verständnisorientierte[n] Gebrauch von [...] Sprache [...] innerweltliche Wahrheits- bzw. Richtigkeitsansprüche“⁵² und somit einen Sinn des Unbedingten entstehen. Habermas teilt also nicht die Auffassung, dass die Rede *schal* geworden sei und dass es rechtens sei, ihr kein Gehör zu schenken. Er hält Horkheimer entgegen-

⁴⁵ Habermas, Jürgen, *Texte und Kontext*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1991, S.110-115.

⁴⁶ Vgl. Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, S.66.

⁴⁷ Habermas, Jürgen, *Texte und Kontext*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1991, S.111.

⁴⁸ Ebda., S.119.

⁴⁹ Ebda., S.123.

⁵⁰ Ebda., S.125.

⁵¹ Ebda.

⁵² Vgl. Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 1996, S.69.

gen, dass dieser übersehen hätte, dass in kommunikativen Handlungen Menschen „mit unvermeidlichen Wahrheitsansprüchen“ entgegentreten und dieser Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch durch einen Verständigungsprozess „unter den Kommunikationsbedingungen einer idealen, d.h. im sozialen Raum und in der historischen Zeit ideal erweiterten Gemeinschaft von Interpreten erzielt wird.“⁵³ Die Möglichkeit der Gewinnung und Begründung normativer Grundeinsichten fällt für Habermas unter die Aufgabe der *kommunikativ gefassten Vernunft*.⁵⁴ Habermas bemerkt in religiösen Überlieferungen aber eine *Kreativität der sprachlichen Welterschließung*, die die praktische Vernunft nicht nachzuweisen habe. Aus diesem Grund ist es für ihn interessant, zentrale religiöse Gehalte in einen *Vernunftglauben* einzuholen. Er führt an:

„Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Moderne entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren.“⁵⁵

Habermas hält das semantische Potential der Religion für unverzichtbar und plädiert für eine nachmetaphysische Philosophie, die diese Potentiale zu retten versucht. Aus dieser Tatsache heraus, lässt sich nach Habermas eine *Lernbereitschaft der Philosophie* gegenüber der Religion begründen:

Kurzum, das nachmetaphysische Denken verhält sich zur Religion lernbereit und agnostisch zugleich. Es besteht auf der Differenz von Glaubenswahrheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen, enthält sich aber rationalistischen Anmaßung, selber zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist.“⁵⁶

Allerdings nur solange es selbst noch nicht in der Lage ist, ähnliche semantische Potentiale aufzubringen.⁵⁷ Nachdem wir nun festgestellt haben, dass auch im nachmetaphysischen Denken auf Religion nicht verzichtet werden kann, interessiert uns die Habermassche Möglichkeit, *semantische Erbschaften religiöser Überlieferungen* zu retten. Denn eins sollte nun ei-

⁵³ Ebda.

⁵⁴ Ebda., S.70.

⁵⁵ Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, S.218. Habermas erkennt, dass Religionen, religiösen Argumenten und Religionsgemeinschaften, sofern sie vom Dogmatismus und Gewissenszwang befreit sind, etwas intakt geblieben ist, „[...] was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann- ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.“ Zitiert aus Schuller, Florian, *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion, Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2005, S.31.

⁵⁶ Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, S.149.

⁵⁷ Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1992, S.60.

gentlich klar sein, die Trias einer modernen demokratischen Staatlichkeit, nämlich ein institutionalisiertes System, Wissenschaftlichkeit und vernunftkonforme profane Moralität, wird Habermas keinesfalls opfern wollen.

2. Religion. Vom nachmetaphysischen Denken zur postsäkularen Gesellschaft

„Interkulturalität scheint mir heute eine unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins zu bilden, die weder rein binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden kann. Beide sehen sich zwar in ihrem Selbstverständnis nach für universal an [...]. De facto müssen sie anerkennen, dass sie nur in Teilen der Menschheit angenommen sind und auch nur in Teilen der Menschheit verständlich sind.“⁵⁸

2.1 Säkularisierung in der postsäkularen Gesellschaft

Säkularisierung verstanden als Idee, die entweder die *erfolgreiche Zählung* der kirchlichen Autorität durch die weltliche Gewalt meint oder den selben Prozess als Akt der *widerrechtlichen Aneignung* von weltlicher Seite erfasst, hilft uns bei der Entfaltung der Säkularisierung in der postsäkularen Gesellschaft nicht weiter. Um den säkularen Gedanken im postsäkularen Modus gerecht zu werden, muss man sich zuallererst des Faktums des weltanschaulichen Pluralismus bewusst werden, den heutige Gesellschaften überwiegend aufweisen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass, wenn existentiell relevante Fragen auf politischen Agenden gelangen, Bürger mit divergierenden Lebensauffassungen, gläubige wie ungläubige, aufeinanderprallen und dabei dem Faktum des Pluralismus begegnen.

Säkularisierung in einer postsäkularen Gesellschaft meint nun in diesem Zusammenhang nicht bloß, dass Religion sich in einer zunehmend säkularen Umgebung behauptet, dass mit ihrem Fortbestehen gerechnet werden muss und auch nicht nur, dass man Religion Anerkennung für ihre funktionalen Tätigkeiten zollt. Die wichtige *säkulare* Erkenntnis nach Jürgen Habermas, die sich in der postsäkularen Gesellschaft durchsetzt, ist die, „dass 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.“⁵⁹ Um solch einer Auffassung gerecht zu werden, muss man sich einen öffentlichen Vernunftbegriff schaffen, der die Religion nicht auszublenden sucht.

⁵⁸ Zitiert aus Schuller, Florian, *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion, Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2005, S.53.

⁵⁹ Ebda., S.33.

2.2 Öffentliche Vernunft und ihre ungerechte Implikation

2.2.1 Öffentlicher Vernunftgebrauch bei John Rawls

Die Rawlssche Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs geht auf das Faktum des Pluralismus zurück. Dieser lässt auch einen religiösen Pluralismus erkennen, der „auf der Ebene des sozialen Umgangs des Staatsbürgers“⁶⁰ für erhebliches Konfliktpotential sorgen kann. Um einen fortdauernden Dissens in Fragen der Weltanschauung und der religiösen Überzeugung zu verhindern, sollen Bürger in „Streitfragen eine rational motivierte Verständigung“⁶¹ suchen. Sie schulden sich gegenseitig gute Gründe. Rawls spricht hierbei vom *zivilen Verhalten* und *öffentlicher Vernunft*. So suchen sich freie und gleiche Bürger ihre Rechtfertigungsbasis auf der Ebene der öffentlichen Vernunft, „weil im weltanschaulich neutralen Staat nur diejenigen politischen Entscheidungen als legitim gelten dürfen, die im Lichte von allgemein zugänglichen Gründen unparteilich, also gleichermaßen gegenüber religiösen wie nicht-religiösen Bürgern, oder Bürgern verschiedener Glaubensrichtungen, gerechtfertigt werden können.“⁶² Dieses reziprok- allgemeine Diskursverständnis und der Gebrauch der öffentlichen Vernunft klammern Religion und religiöse Argumentationen aus jeglichen Dialogen aus.⁶³

2.2.2 Kritik an den Rawlsschen öffentlichen Vernunftbegriff

Die Kritik, die sich gegen den öffentlichen Vernunftbegriff richtet, lässt sich in drei Gruppen klassifizieren. Zuvorderst lässt sich das *funktionale Argument* heranziehen. Dieses sieht in Religion und in Religionsgemeinschaften wichtige *Stabilisierungs-* und *Entfaltungskomponente*, die nicht unerheblich für den liberalen Verfassungsstaat sein können. Nicht nur überwiegend in der amerikanischen Demokratie „liefern [Religionsgemeinschaften] Argumente zur öffentlichen Debatte der einschlägigen, moralisch besetzten Themen und übernehmen Aufgaben der politischen Sozialisation, indem sie ihre Mitglieder mit Informationen ausstat-

⁶⁰ Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, S.125.

⁶¹ Ebda., S.126.

⁶² Ebda., S.127.

⁶³ Selbstverständlich muss die politische Herrschaftsausübung in einem säkularen Staat auf der Grundlage einer nicht-religiösen Praxis stattfinden. Denn nur mit dieser ethischen Staatsneutralität ist eine notwendige Bedingung für Religionsfreiheit gegeben. Rawls schafft aber mit dem Begriff der „öffentlichen Vernunft“ einen Gedanken, der auch die politische Öffentlichkeit in solch ein „neutrales“ Kommunikationsschemata zu begreifen versucht. Zwar ist es eine viel versprechende Umgangsmöglichkeit mit dem Pluralismus, jedoch wird auf anderer Seite etwas ausblendet, was für bestimmte Menschen Lebenskonstituierend- und weisend sein kann. Nämlich die Religion: „[...] daß Verfahren „öffentlicher Rechtfertigung“ [...] muss politisch Übersetzt werden. [...] Über das Kriterium strikter Reziprozität und Allgemeinheit wird diesen Diskursen nichts vorgegeben.“ Zitiert aus Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Neuaufgabe im Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2004, S.135.

ten und zur politischen Teilnahme motivieren.“⁶⁴ Dieses *zivilgesellschaftliche* Engagement würde nachlassen, so das Argument, wenn Religionsgemeinschaften sich stets darum bemühen müssten, für religiöse Äußerungen eine adäquat säkulare, also allgemein zugängliche, Sprache zu finden. Neben dieser funktionalen Begründung lässt sich auch ein *empirisches Argument* festhalten. Der Forderung eines öffentlichen Vernunftgebrauchs bringt dieses Argument die Unfähigkeit der Übersetzung der Staatsbürger entgegen. Die Kritik resultiert aus dem Gedankengang, dass „viele Bürger, die aus religiöser Sicht zu politischen Fragen Stellung nehmen, gar nicht kenntnis- und einfallsreich genug sind, um dafür säkulare, von ihren authentischen Überzeugungen unabhängige Begründungen zu finden.“⁶⁵ Der zentrale Einwand allerdings ist normativer Art. Er bezieht sich auf die existentielle Rolle der Religion für eine gläubige Person. Diese normative Beweisführung erblickt im Zuge der erzwingenden Übersetzungsleistung eine *unechte* Aufspaltung des Bewusstseins in säkulare und religiöse Argumentationsformen. Diese Aufspaltung sei unecht, da sie nahe lege, dass sich der Gläubige von seinem Glauben und der „Energiequelle aus der sich performativ das ganze Leben des Gläubigen speist“⁶⁶ trennen könne. Jedoch ist es die Religion und ihre religiös fundierte Gerechtigkeitskonzeption, die den Gläubigen sagt, „was politisch recht und unrecht ist.“⁶⁷ Akzeptiert man diesen Einwand, so muss man den Rawlsschen Gedanken des öffentlichen Vernunftgebrauchs und seiner Rahmenbedingungen⁶⁸ zurückweisen. Aus dem säkularen Charakter des Staates, erwächst keinesfalls eine staatsbürgerliche Verpflichtung, öffentlich geäußerte religiöse Überzeugungen in säkularer Sprache zu überführen:

„Der liberale Staat darf die gebotene *institutionelle* Trennung von Religion und Politik nicht in eine mentale und psychologische Bürde für seine religiösen Bürger verwandeln.“⁶⁹

Habermas hält an dem Gedanken des weltanschaulich neutralen Charakters der Staatsgewalt fest und an seiner Trennung von Staat und Kirche, die sich in den Institutionen widerspiegelt. Gleichzeitig eröffnet Habermas Religionsgemeinschaften und religiösen Argumenten die Pforten der politischen Öffentlichkeit. Denn seiner Auffassung nach müsste der liberale Staat, religiöse Bürger „von der Zumutung entbinden, in der politischen Öffentlichkeit [...] eine strikte Trennung zwischen säkularen und religiösen Gründen vorzunehmen.“⁷⁰

⁶⁴ Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, S130.

⁶⁵ Ebda., S.132.

⁶⁶ Ebda., S.133.

⁶⁷ Ebda.

⁶⁸ Zu den Rahmenbedingungen siehe Abschnitt 1.2.4 der Semesterarbeit.

⁶⁹ Ebda., S.135.

⁷⁰ Ebda.

2.3 Eine Neuauslegung der öffentlichen Vernunft

2.3.1 Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte

Habermas hält den Gebrauch der öffentlichen Vernunft im Rawlsschen Sinne nicht bloß aus *normativen*, sondern auch aus *funktionalen* Gründen für die politische Öffentlichkeit *unzumutbar*. Habermas stellt religiösen Bürgern den Raum der Öffentlichkeit zur Verfügung und sieht in religiösen Argumenten verkapselte Bedeutungspotentiale⁷¹, die eventuell dazu beitragen könnten, dass „[a]uch säkulare oder andersgläubige [...] unter Umständen aus religiösen Beiträgen etwas lernen, was z.B. der Fall ist, wenn sie in den normativen Wahrheitsgehalte einer religiösen Äußerung eigene, manchmal verschüttete Intuitionen wiedererkennen.“⁷² Jedoch zwingt die Anwesenheit des institutionellen Filters religiöse Bürger zu Übersetzungsleistungen, denn „ohne gelingende Übersetzung besteht keine Aussicht, dass der Gehalt religiöser Stimmen in die Agenden und Verhandlungen staatlicher Institutionen Eingang findet und im weiteren politischen Prozess zählt.“⁷³ Habermas sieht jedoch nicht ein, warum diese Übersetzungsleistungen nur einseitig aus dem religiösen Lager getätigt werden sollten. Momentan sind es religiöse Bürger, die ihre Überzeugungen in eine säkulare Sprache formulieren müssen, bevor ihre Argumentationen Aussicht auf Zustimmung haben. Habermas möchte diesen Übersetzungsprozess jedoch als *kooperative* Aufgabe begreifen. Eine kooperative Aufgabe, „die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils andren anzunehmen.“⁷⁴ Sie muss auch als kooperative Leistung verstanden werden, wenn man die zur Teilnahmefähigen religiösen Bürger nicht auf eine *asymmetrische* Weise belasten möchte. Dabei kommt gerade der säkularen Mehrheit die Verpflichtung zu, möglichen Einsprüchen der Opponenten Gehör zu schenken:

„[S]ie müssen diesen Einspruch als eine Art aufschiebendes Veto betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen können.“⁷⁵

⁷¹ Diese religiös verkapselten Bedeutungspotentiale können erkannt und versucht werden in eine säkulare Sprache zu überführen. Habermas sieht in der Übersetzung der Gottesbildlichkeit des Mensch eine solche rettende Übersetzung: „Die Übersetzung der Gottesbildlichkeit in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.“ Zitiert aus Schuller, Florian, *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion, Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2005, S.32.

⁷² Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, S.137.

⁷³ Ebda., S.138.

⁷⁴ Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Sonderdruck Suhrkamp Frankfurt/M 2001, S.22.

⁷⁵ Ebda.

2.3.2 Kognitive Voraussetzungen der kooperativen Übersetzung oder das Können des Sol-lens

Kognitive Leistungen für solch einen Prozess der kooperativen Übersetzung müssen auf beiden Seiten gewährleistet sein. Für religiöse Bürger bedeutet dies primär, eine Verarbeitung dissonanter Begegnungen mit anderen Konfessionen und Religionen. Religiöse Bürger müssen sich also damit konfrontiert sehen, dass ein weit reichender Religionspluralismus herrscht, dem sie „von der eigenen Religion eingenommenen Diskursuniversum“⁷⁶ begegnen.

Sekundär müssen religiöse Bürger sich auf die wissenschaftliche Autorität einstellen, die das gesellschaftliche Weltwissen innehat. Sie müssen also den „Eigensinn säkularen Wissens“ und das „gesellschaftlich institutionalisierte Wissensmonopol wissenschaftlicher Experten“ anerkennen.⁷⁷ Die dritte wichtige Voraussetzung ist die Achtung der *Spielregeln* des Verfassungsstaats, die sich nur aus einer profanen Moral begründen. Das bedeutet, sie müssen sich explizit darauf einstellen, dass in politischen Arenen ausschließlich *säkulare Gründe* Vorrang genießen. Diese drei unentbehrlichen Prämissen müssen *erlernt* werden. Sie sind keinesfalls „das kontingente Ergebnis von Dressuren oder auferlegten Anpassungsprozessen.“⁷⁸ Hierbei interessieren uns natürlich auch die kognitiven Leistungen nicht-religiöser, also säkularer Bürger. Der säkulare Bürger sieht sich zweierlei Voraussetzungen gegenübergestellt, die hohe Anforderungen mit sich bringen. Habermas geht davon aus, dass ein säkularistisches Bewusstsein für den kooperativen Umgang mit religiösen Bürgern nicht ausreichend ist. Habermas geht es bei dieser Formulierung nicht um eine stärkere Akzentuierung des Toleranz- und Respektgedankens:

„Im Folgenden geht es nicht um das respektvolle Gespür für die mögliche existentielle Bedeutung der Religion, die auch von den säkularen Bürgern erwartet wird, sondern um die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne.“⁷⁹

Säkulare Bürger müssen sich einerseits von dem Gedanken entfernen, der Religion mit anarchischen und vormodernen Gesellschaften gleichsetzt. Viel elementarer ist jedoch die Überwindung des *säkularistisch beschränkten Bewusstseins*, welche mit der Aufforderung einhergeht, sich selbstkritisch mit den Grenzen der säkularen Vernunft auseinander zu setzen.

⁷⁶ Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 2005, S.143.

⁷⁷ Ebda.

⁷⁸ Ebda., S.144.

⁷⁹ Ebda., S.145.

Schlussbemerkung

Ich bin in dieser Arbeit der Frage nachgegangen, welche Bedeutung der Religion in heutigen säkularen demokratischen Verfassungsstaaten, laut Jürgen Habermas, zukommen könnte. Der Beantwortungsprozess führte zunächst zu einer detaillierten Darstellung des nachmetaphysischen Denkens. Es wurde beleuchtet, dass dieser philosophische Zustand sich jeglichen metaphysischen Inhalten entledigt und ohne Rekurs auf Gott einen Sinn des Unbedingten vermittelt. Gleichzeitig wurde aber deutlich gemacht, dass Jürgen Habermas in religiösen Argumenten nicht nur einen unbedingten Sinn, also eine Trostkomponente erkennt, sondern semantisch brauchbare Potentiale für die Moderne erblickt. Auf dieser theoretischen Grundlage wurde versucht, die Habermassche Partizipationsmöglichkeit religiöser Bürger im politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess darzustellen. Über die Darstellung und Kritik an den Rawlsschen Begriff der öffentlichen Vernunft, wurde ein neues Verständnis von öffentlichem Vernunftgebrauch aufgezeigt. Ein Verständnis, welches das Faktum des Pluralismus erkennt und auf gerechter Weise einen Umgang mit diesem sucht. Gerechtes deshalb, da Jürgen Habermas die asymmetrische Bürde religiöser Bürger in eine Symmetrie mit säkularen Bürgern bringt. Es wurde versucht aufzuzeigen, dass Jürgen Habermas Gründe liefert, Religion und religiöse Argumentationen stärker in das moderne Leben einfließen zu lassen. Er geht noch weiter und zeigt eine Partizipationsmöglichkeit religiöser Bürger im politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess. Somit kommt er seiner unerbittlichen Aufgabe nach, die Stimmen der Differenz nicht untergehen zu lassen, ihre Kommunikationsstellung zu fördern und der Versuch ein einigendes soziales Band zu schaffen.

Eine intensivere Beschäftigung mit dieser Thematik kann nicht genug betont werden, da sie nicht nur von theoretischer, sondern vor allem gesellschaftspolitischer Relevanz ist. Diese Bedeutsamkeit erkennen wir, wenn wir unseren Blick der sozialen Wirklichkeit zuwenden und die gesellschaftliche Heterogenität erfassen.

Literaturverzeichnis

- Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt/M 2004:
- Forst, Rainer (Hrsg.), *Toleranz*. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt/M 2000:
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Nachmetaphysisches Denken und Religion*, Würzburg, : 1996
- Göhler, Iser, Kerner (Hrsg.), *Politische Theorie*. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden, 2004
- Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M 1992
- Habermas, Jürgen, *Texte und Kontext*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M 1991
- Habermas, Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M 2004
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005
- Hauke, Brunkhorst; Niesen, Peter (Hrsg.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt/M 1998
- Horster, Detlef, *Jürgen Habermas zur Einführung*, Junius Verlag Hamburg 2001
- Schuller, Florian, *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005