

Gibt es eine moderne Religion?

Jürgen Habermas und die Idee der »postsäkularen Gesellschaft«

von Thomas
M. Schmidt

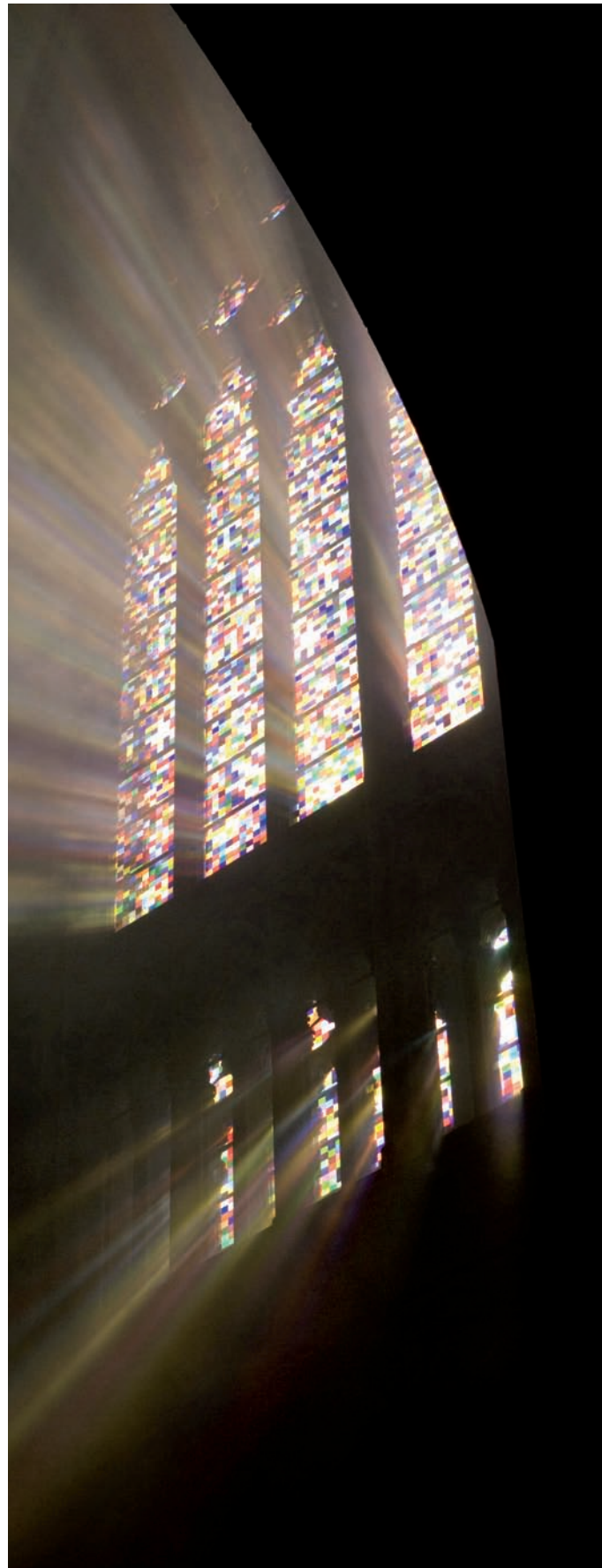
Das Verhältnis von Religion und Moderne ist in jüngster Zeit wieder zu einem heißen Konflikttherd geworden. So geht es beim Streit um die Piusbrüderschaft im Kern darum, ob eine religiöse Tradition die Kontinuität und Verbindlichkeit ihrer Überlieferung aufrechterhalten und zugleich an wesentliche Einsichten und normative Prinzipien der Moderne anschließen kann. Die traditionalistischen Kritiker des II. Vatikanischen Konzils behaupten, dass religiöse Institutionen wie die katholische Kirche ihre Identität in dem Maße verlieren, in dem sie ein bejahendes und konstruktives Verhältnis zur modernen Gesellschaft entwickeln. Die Anerkennung der Menschenrechte und der Ideen der Französischen Revolution durch das Konzil, also die Akzeptanz des Prinzips der Freiheit in Gestalt der Religionsfreiheit, der Gleichheit als Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit aller Religionen und der Brüderlichkeit im Sinne einer gemeinsamen und solidarischen Weltverantwortung »aller Menschen guten Willens« bildet für die reaktionären Kritiker den eigentlichen Skandal der Öffnung der Kirche zur säkularen Moderne.

Die unbeholfenen und viele empörenden Versuche der Resozialisierung der Piusbrüder sind letztlich unvollständige und unvollkommene Ansätze, auf eine kulturelle und gesellschaftliche Konstellation zu reagieren, für die Jürgen Habermas den prägnanten Ausdruck »postsäkulare Gesellschaft« geprägt hat. Diese Situation ist nach Habermas nämlich dadurch gekennzeichnet, dass sich religiöse Gemeinschaften auch in einer modernen Lebenswelt dauerhaft einrichten und in ihr fortbestehen. Wir haben laut Habermas Abschied zu nehmen von der Vorstellung eines linearen historischen Prozesses, der zwangsläufig zum Absterben der Religion führen wird. Allerdings schreitet die gesellschaftliche Säkularisierung im Sinne einer Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Systeme und einer Pluralisierung von Weltanschauungen weiter voran.

Religiöse Gemeinschaften inmitten eines säkularen Milieus

Zudem bilden die normativen Prinzipien der säkularen Welt die bleibenden Bezugspunkte für Recht, Politik und Wissenschaft. Wie immer man die gegenwärtige gesellschaftliche Rolle der Religion versteht, die Errungenschaften der Säkularisierung bleiben der Maßstab für eine angemessene Verortung der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Die Anerkennung dieser Errungenschaften – des liberalen, weltanschaulichen Rechtsstaats, der die Freiheit des Gewissens und des Bekenntnisses schützt und garantiert, der Unabhängigkeit von Wissenschaft, Bildung und Kunst von religiösen Institutionen, der Pluralität der Konfessionen und Weltanschauungen und der Vielfalt der Lebensentwürfe und Orientierungen – bildet das Kriterium für die öffentliche Legitimität von Religion in einer pluralistischen Gesellschaft.

Daher steht eine normative Theorie und Philosophie der Moderne vor der Aufgabe, eine für alle verbindli-



che Rechtsordnung zu begründen – und zwar so, dass in den unterschiedlichen Gruppen und Religionen der notwendige Legitimitätsglaube erzeugt werden kann, dass also Loyalität gegenüber der Rechtsordnung und Solidarität unter den Bürgern gefördert und nicht systematisch Ressentiments erzeugt werden. Es müssen daher Prinzipien des Rechts und der Gerechtigkeit formuliert werden, die religiösen wie säkularen Bürgern gleichermaßen einleuchten können. Dies ist das Ziel von Habermas' Überlegungen zur »postsäkularen Gesellschaft«. Dieser Begriff trägt der Einsicht Rechnung, dass sowohl das progressiv-optimistische Verständnis von Säkularisierung als linearem Fortschritt als auch das konservativ-pessimistische Modell von Säkularisierung als Verfall und Entwertung religiöser Traditionen nicht mehr zu einer gesellschaftlichen Wirklichkeit passen, in der religiöse Gemeinschaften inmitten eines säkularen Milieus fortbestehen.

Die Autorität des Konsenses ersetzt die »Autorität des Heiligen«

Im Laufe der letzten Jahre haben sich somit offensichtlich die Gewichte in Habermas' Säkularisierungskonzept verschoben: von einer Gleichsetzung von gesellschaftlicher Modernisierung mit Säkularisierung über die vorsichtige Einschätzung einer permanenten Koexistenz von säkularen und religiösen Überzeugungen bis hin zu der Forderung nach einer »rettenden Übersetzung«. In seinem Hauptwerk, der »Theorie des kommunikativen Handelns«, hatte Habermas zunächst in Anknüpfung an Max Weber dem Prozess der Säkularisierung die zentrale Rolle in der Erklärung der Entstehung der westlichen Moderne zugesprochen. Der in vormodernen Gesellschaften religiös – durch Rituale und Tabus – gestiftete Grundkonsens wird durch Säkularisierung kommunikativ »verflüssigt«. Allgemeine kommunikative Kompetenzen, die Fähigkeit, sich mit anderen über etwas zu verständigen, lösen sich von konkreten vorgegebenen Inhalten ab und übersteigen den Horizont einer partikularen, religiös gestifteten Gemeinschaft. Die »Autorität des Heiligen wird sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt. Das bedeutet die Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten.« Die »bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht« – so die prägnanten Thesen von Habermas.

Enthaltende Koexistenz von Religion und säkularer Vernunft

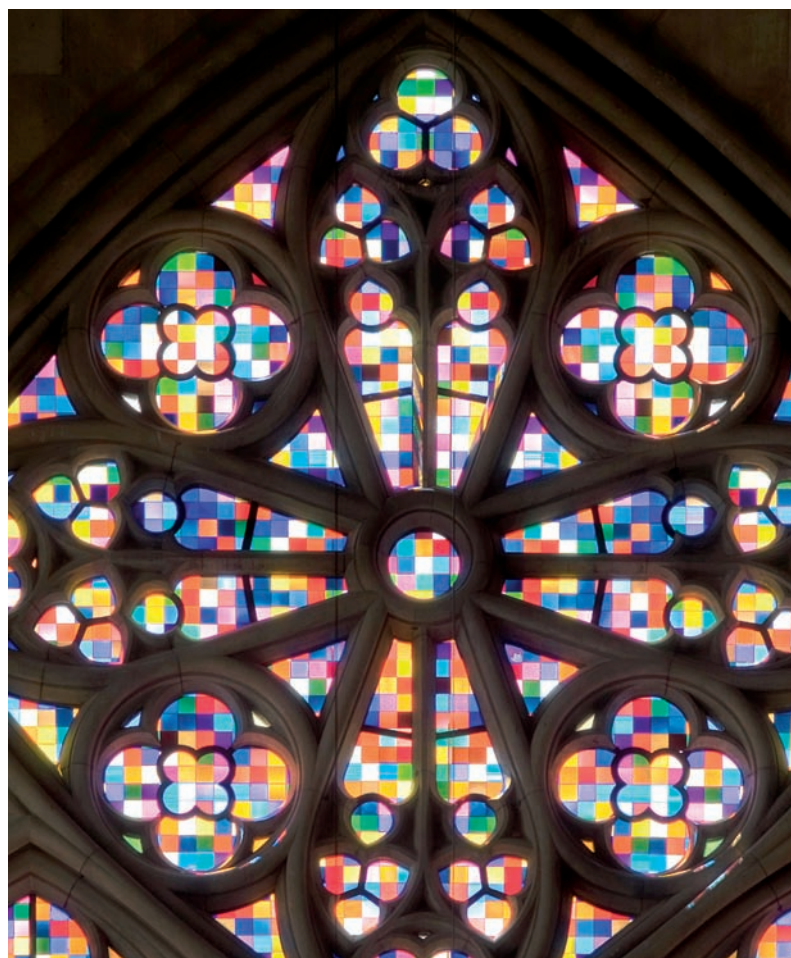
Seit Ende der 1980er Jahre tritt bei Habermas aber eine skeptisch-agnostische Position an die Stelle der linearen Vorstellung der gesellschaftlichen Entwicklung, wie sie in der »Theorie des kommunikativen Handelns« vertreten wurde. Habermas betont nun stärker die Notwendigkeit der Enthaltensamkeit nachmetaphysischer Vernunft, die sich nicht an die Stelle des Glaubens setzen könne. Philosophie könne nicht den Trost ersetzen, den Religion spendet.

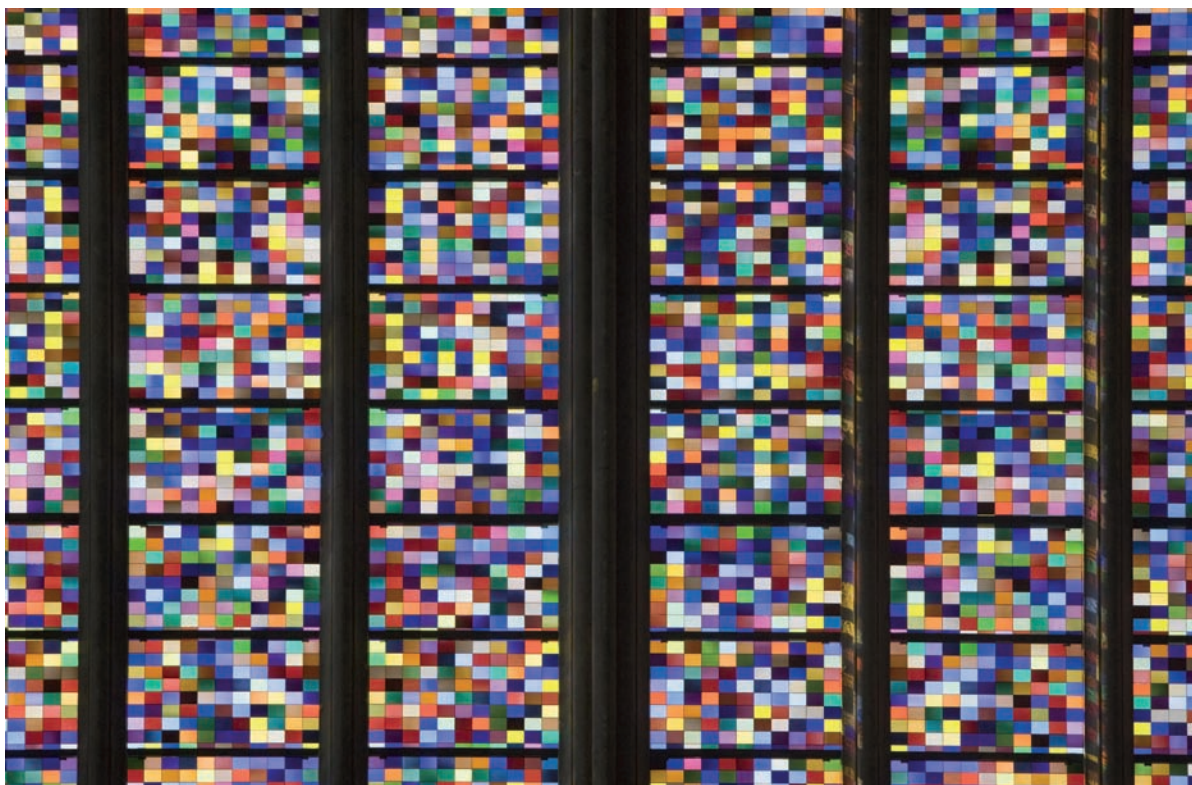
Dies bedeutet nicht, dass die säkulare philosophische Vernunft wieder »fromm« werden müsste. Die kommunikative Vernunft kann aus eigener Kraft am unbedingten Geltungssinn moralischer Urteile festhalten. Die Geltung dieser Urteile verdankt sich einer

vernünftigen Einsicht, zu der alle Lebewesen fähig sind, die sich sprachlich verständigen können. Aber die unbedingte Bindungskraft, welche die moralische Einsicht zwingend in Handlungsmotivation überführt, kann eine postmetaphysische Moral nicht erzeugen, ohne sich auf substanzielle Quellen ethischer Orientierung zu beziehen. Vor diesem Hintergrund halten die religiösen Überlieferungen nach Habermas noch ein Bedeutungspotenzial bereit, das solche moralischen Bindungskräfte erzeugen kann. Diese Phase des Habermas'schen Diskurses über Religion ist daher geprägt durch die Haltung einer enthaltenen Koexistenz von Religion und säkularer Vernunft. Habermas lässt es in dieser Phase allerdings offen, ob die Koexistenz von Religion und nachmetaphysischem Denken dauerhaften oder nur vorläufigen Charakter besitzt. Es bleibt eine offene Frage, ob das semantische Potenzial der religiösen Überlieferung eines Tages vollständig ausgeschöpft, das heißt, restlos in säkulare Vernunftbegriffe übersetzt sein wird.

Religion als willkommener Bündnispartner gegen eine »entgleisende Moderne«

In einem weiteren, dritten Schritt, der sich spätestens in den Beiträgen seit der Friedenspreisrede von 2001 deutlich artikuliert, plädiert Habermas nun vollends für die Möglichkeit einer dauerhaften Koexistenz von Religion und säkularer Moderne. Der Religion wird nun mehr als ein vorübergehendes Gastrecht im Haus der säkularen Gesellschaft eingeräumt; sie erhält nun vollständige Bürgerrechte. Damit wächst der Reli-





Farbenspiele zwischen Religion und Moderne: Zu Richters Computer-Mosaik-Fenster im Kölner Dom

Das von Gerhard Richter gestaltete monumentale Fenster im Südquerhaus des Kölner Doms lässt niemanden kalt: Wenn die Mittagssonne scheint und die 72 Farben der überwiegend nach dem Zufallsprinzip zusammengefügt 11 263 Glasquadrate das Kirchenschiff fluten, empfinden manche Besucher gar einen Hauch des Göttlichen. Wie passen diese mit Computerhilfe arrangierten Farbquadrate (Kantenlänge 9,7 cm), die in ihrer Rasterform an Bildpixel erinnern, in die gotischen Rahmen des 113 Quadratmeter großen Fensters? Wie harmonisieren sie mit den anderen Fenstern, die aus verschiedenen Epochen stammen? Gerade auf die Farbharmonie hatte Richter ein besonderes Augenmerk gerichtet und sich bei der Auswahl keineswegs nur auf den Zufall verlassen. Luca und Johanna Di Blasi schreiben dazu in einem Beitrag in »Die Zeit« (23. August 2007): »Vielmehr mäßigt er den Bruch zwischen gotischer Gegenständlichkeit und digitaler Abstraktion, indem er die Fremdheit der Zeichen sorgfältig mit einer Vertrautheit der Farben ausbalanciert.«

Gerhard Richter, einer der bekanntesten Künstler der Gegenwart, gehört keiner Religionsgemeinschaft an und hatte doch den Auftrag der Dombauhütte »begeistert und erschrocken« übernommen, eine der bedeutendsten Stätten des Katholizismus, den Kölner Dom, durch ein prominentes Fenster mitzugestalten. Er gehört eher zur säkularen Welt und macht nun die Digitalisierung und Verpixelung unseres von der Technik geprägten Lebens im religiösen Raum sichtbar – und bringt so Gedankenwelten zusammen – »windows« öffnen sich, die sich auf

den ersten Blick nicht vertragen. In der Rezeption können religiöse Einstellungen und säkulare Erfahrungswelt hier aber leicht zusammenfinden. Und so werden die Fenster zur sinnlich erfahrbaren Probe für Habermas' These von der »postsäkularen Gesellschaft«.

Dass der Kölner Kardinal Meisner und andere Kritiker sich lieber eine figürliche Darstellung von Märtyrern des 20. Jahrhunderts gewünscht hätten, sich aber nicht durchsetzen konnten, eröffnete die Chance zu beweisen, dass abstrakte Kunst und katholisches Hochamt – oder allgemeiner – Moderne und Religion sich sehr wohl vertragen. Man könnte es sogar als Kompliment verstehen, dass Meisner sich ein solches Fenster auch in anderen Gebetshäusern wie Moscheen vorstellen kann. Fotos von den Dom-Bildern eignen sich gut, um diesen Beitrag zu illustrieren – und auch dazu anzuregen, die Richter-Fenster vor Ort selbst anzuschauen und sich ein eigenes Bild zu machen. Und so lässt sich vielleicht eine ganz eigene Antwort auf die Ausgangsfrage finden: Gibt es für Menschen des 21. Jahrhunderts neue Zugänge zu einer modernen Religion?

Marita Dannenmann, freie Journalistin

Weiterführende Literatur

Gerhard Richter *Zufall – Das Kölner Domfenster und 4900 Farben* Beiträge von Stephan Diederich, Barbara Schock-Werner, Hubertus Butin, Birgit Pelzer. Hrsg. von Museum Ludwig & Metropolitankapitel an der Hohen Domkirche Köln, 2. Auflage, Köln 2007, 144 Seiten mit 70 Abbildungen und 27 Diagrammen.

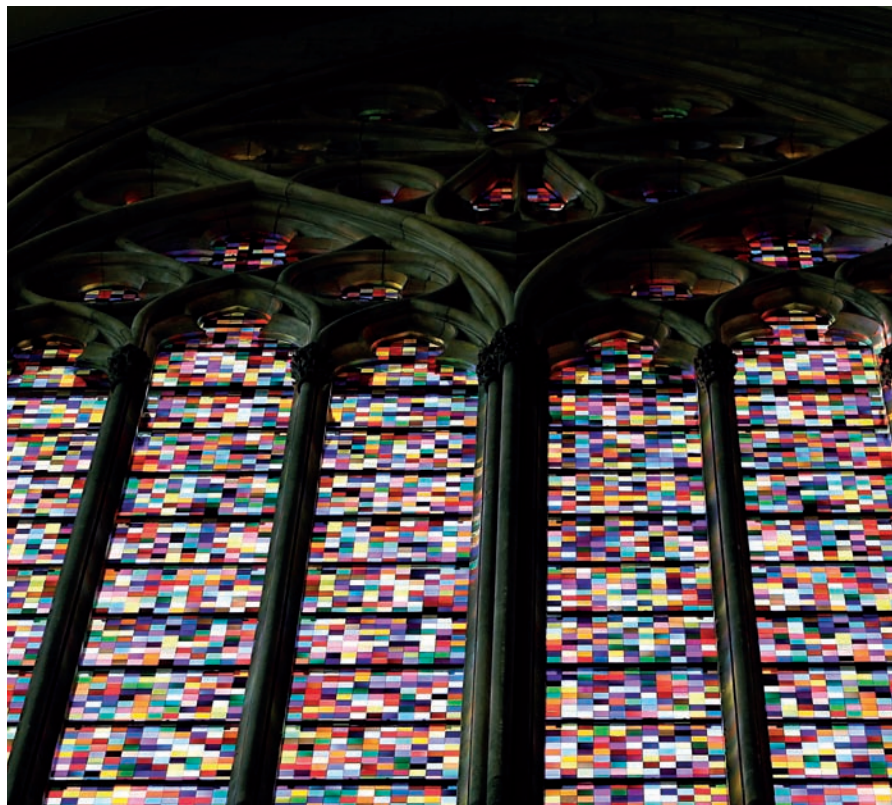
gion erst recht die Rolle eines möglichen Bündnispartners gegen eine »entgleisende Moderne« zu. Religion erscheint nun als willkommener Bündnispartner im Kampf gegen eine einseitig säkularisierte Moderne, wie sie etwa in der Dominanz naturalistischer, technologischer oder ökonomischer Modelle von Rationalität zum Ausdruck kommt.

Gerade in den Auseinandersetzungen mit den Bio- und Neurowissenschaften zeigt sich laut Habermas, dass bestimmte moralische Empfindungen »bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck« fanden. So drückt etwa die Vorstellung der »Gottesebenbildlichkeit« des Menschen »eine Intuition aus, die ... auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann«.

Kann die Religion die autoaggressive Moderne vor sich selbst schützen?

In einer pluralistischen Gesellschaft bleibt die säkulare Vernunft laut Habermas auf das kritische Potenzial der Religion angewiesen, das eine autoaggressive Moderne vor sich selbst schützen kann. Zugleich bleibt Religion auf die säkulare Vernunft als Legitimationskriterium ihres öffentlichen Gebrauchs bezogen. So schließt ein fairer öffentlicher Diskurs in einer postsäkularen Gesellschaft einerseits die Forderung ein, dass säkulare Bürger in einen Prozess der inhaltlichen Auseinandersetzung und übersetzenden Aneignung der religiösen Gehalte einzutreten bereit sein müssen. Damit dieses Verhältnis wechselseitiger Achtung zwischen religiösen und säkularen Bürgerinnen und Bürgern wirklich fair und reziprok ist, muss allerdings auch der religiösen Person eine solche selbstkritische und distanzierende Einstellung zu ihren grundlegenden Überzeugungen zugemutet und abverlangt werden können.

Dies gilt vor allem dann, wenn religiöse Überzeugungen als Begründungen von Gesetzen und Handlungen staatlicher Sanktionsgewalt herangezogen werden sollen. Unter diesen Bedingungen müssen die religiösen Überzeugungen in eine Sprache übersetzt werden, die auch den säkularen Mitbürgern nicht prinzipiell unverständlich bleiben darf. Durch eine solche Über-



setzung religiöser Vorstellungen in die philosophischen Begriffe der säkularen Vernunft vollzieht sich nach Habermas eine »Säkularisierung, die nicht vernichtet«. Die säkulare Übersetzung stellt keine Destruktion der Religion, sondern ihre »rettende Dekonstruktion« dar.

Die Frage nach dem rechten Verständnis des Konzepts der postsäkularen Gesellschaft und der Idee einer »rettenden Übersetzung« der Religion ist keine philologische Spezialfrage einer immanenten Habermas-Exegese. Sie berührt das Verhältnis von Religion und Moderne in seinem Kern. Es ist die brennende Frage, wie wir in der pluralistischen, multikulturellen und antagonistischen Welt des 21. Jahrhunderts gewaltfrei und vernünftig miteinander leben wollen. ◆

Der Autor

Prof. Dr. Thomas M. Schmidt, 48, ist seit 2003 Professor für Religionsphilosophie am Fachbereich Katholische Theologie und kooptierter Professor am Institut für Philosophie, Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften. Schmidt ist geschäftsführender Direktor des Instituts für Religionsphilosophische Forschung (IRF), Principal Investigator im Exzellenzcluster 243 »Die Herausbildung normativer Ordnungen« und stellvertretender Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie. In seiner Dissertation beschäftigte er sich mit dem Verhältnis von Religionsphilosophie und Gesellschaftstheorie bei Hegel, in seiner Habilitationsschrift ging es um Rationalität religiöser Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften. Schmidt hat sich in zahlreichen Publikationen und Debatten mit dem Verhältnis von Religion und Moderne bei Jürgen Habermas auseinandergesetzt, vor allem mit dem Verhältnis von Glauben und Vernunft und mit dem Konzept der »postsäkularen Gesellschaft«. So nahm er unter anderem im November 2005 am internationalen Kolloquium »Religion in the Public Sphere« teil, das anlässlich der Verleihung des Holberg-Preises an Jürgen Habermas in Bergen (Norwegen) durchgeführt wurde.

Weiterführende Literatur

- | | | |
|--|---|---|
| Jürgen Habermas
<i>Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001</i>
Frankfurt am Main 2001. | Michael Reder/
Josef Schmidt
(Hrsg.) <i>Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas</i>
Frankfurt am Main 2008. | Thomas M. Schmidt/
Michael G. Parker (Hrsg.)
<i>Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit</i>
Würzburg 2008. |
| Jürgen Habermas
<i>Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze</i>
Frankfurt am Main 2005. | Thomas M. Schmidt
<i>Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft</i>
In: R. Langthaler, H. Nagl-Docekal (Hrsg.)
<i>Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas</i>
Wien: Oldenbourg 2007, 322–340. | Knut Wenzel/
Thomas M. Schmidt (Hrsg.)
<i>Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas</i>
Freiburg Oktober 2009. |
| Jürgen Habermas/
Joseph Ratzinger
<i>Dialektik der Säkularisierung. Über Religion und Vernunft</i>
Freiburg 2005. | | Herbert Schnädelbach
<i>Religion in der modernen Welt</i>
Frankfurt 2009. |