

Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe

Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen

von Hermann-Josef Große Kracht

In unerwarteter Intensität und mit deutlichen Sympathien hat sich Jürgen Habermas in den letzten Jahren mit dem Phänomen der Religion beschäftigt; und er hat damit nicht zuletzt von Seiten der Kirchen und ihrer Theologien so viel Wohlwollen auf sich gezogen, dass er sich jüngst zu dem distanzierenden Bekenntnis genötigt sah, zwar alt, aber nicht fromm geworden zu sein.¹

In der Tat spielte das Thema der Religion in seinen Schriften lange Zeit kaum eine Rolle. Erst seit den späten 1980er Jahren sollte es allmählich an systematischer Relevanz gewinnen, bevor es dann mit der Frankfurter Friedenspreisrede vom Oktober 2001 – vor allem im Kontext der Debatte um die Chancen und Gefahren der modernen Humangenetik, aber auch in Reaktion auf die Terroranschläge vom 11. September – geradezu schlagartig in den Fokus seiner moralphilosophischen Aufmerksamkeit geriet. Heute spricht man im Hinblick auf Habermas' Verhältnis zur Religion gerne von mehreren, deutlich zu unterscheidenden Entwicklungsphasen;² aber so plausibel ein solches Phasenschema auf den ersten Blick auch erscheinen mag: Es neigt dazu, die von Anfang an

¹ »Ich bin alt, aber nicht fromm geworden.« Gespräch mit Jürgen Habermas, in: Michael Funken (Hg.), *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt 2008, 181–190, 185.

² So rekonstruiert etwa Asmus Trautsch, *Glauben und Wissen. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 111. Jahrgang-1. Halbband, Freiburg i. Br. 2004, 180–198 ›drei Stationen‹: die der ›Ersetzung‹, der ›Koexistenz‹ und der ›Kooperation‹, wobei er einräumt, dass diese Entwicklung »keine lineare« (ebd., 195) sei. Jüngst spricht Klaus Thomalla, *Habermas und die Religion*, in: *Information Philosophie* 2/2009, 30–35 in einer knappen Skizze sogar von ›fünf Phasen‹, die sich »einem Denkprozess mit Wandlungen und Unwägbarkeiten verdanken« (ebd., 30).

durchlaufenden Interessen und Motive seiner Auseinandersetzung mit dem Religionsthema systematisch zu unterschätzen. Denn hier ist durchaus ›mehr Kontinuität als Wandel‹ zu konstatieren.³ Auch wenn zwischen den Schriften des ›frühen‹ und des ›späten‹ Habermas ohne Frage deutliche Modifikationen in der religionsphilosophischen Zuordnung von Glauben und Wissen vorliegen, so scheinen mir seine wichtigsten Revisionen eher auf dem Feld der demokratietheoretischen Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik zu liegen. Nicht zufällig kreisen seine jüngeren Texte jedenfalls verstärkt um die theoretisch wie empirisch offene Frage, inwiefern die keineswegs einfach von der Bildfläche verschwindenden Religionsgemeinschaften auch heute noch, oder gerade heute wieder, »mit relevanten, ob nun überzeugenden oder anstößigen Beiträgen zu einschlägigen Themen auf die öffentliche Meinungs- und Willensbildung Einfluß nehmen«⁴ können und sollen – und inwiefern dies auch »im Interesse eines demokratischen Gemeinwesens« liegen könnte, »das sich nicht vorschnell von knapper werdenden Sinn-, Solidaritäts- und Gerechtigkeitsressourcen abschneiden will«.⁵

Vor dem Hintergrund dieser neuen Sensibilität »für das Unabgegoldene in den religiösen Menschheitsüberlieferungen«⁶ will ich zunächst die Habermassche Position zu den Fragen von Glau-

³ Auch Habermas selbst notiert in der Einleitung zum 5. Band seiner im Mai 2009 erschienenen Textsammlung mit einem gewissen Erstaunen: »Beim Wiederlesen des Textes von 1988 [gemeint ist: ›Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits‹, HJGK] überrascht mich eine Kontinuität von Gedanken, die einen angeblichen Sinneswandel dementieren.« Diesen hätten ihm »die Medien nach der Friedenspreisrede zugeschrieben« (Habermas, Einleitung, in: Ders., Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Band 5, Frankfurt a. M. 2009, 9–32, 32).

⁴ Habermas, Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne? in: Ders., Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Band 5, Frankfurt a. M. 2009, 387–407, 392f.

⁵ Habermas, Eine Replik, in: Michael Reder/Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008, 94–107, 99.

⁶ Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder/Josef

ben und Wissen, von religiösen Wahrheitsansprüchen und nachmetaphysischem Denken – unter dem Stichwort einer ›zögerlichen Umfundierung von der Religionsphilosophie zur Demokratietheorie‹ – rekonstruieren und die damit verbundenen Aufbrüche zu einer politischen Theorie der Religionen und ihrer Öffentlichkeitsansprüche im Kontext der säkularisierten Öffentlichkeit moderner westlicher Gesellschaften verdeutlichen (1.). Auf dieser Grundlage will ich dann – unter dem Leitmotiv einer ›zivilgesellschaftlichen Religionspolitik‹ – eine deutlich mit Habermas sympathisierende Verhältnisbestimmung von Republik und Religionen skizzieren, die sich jenseits laizistischer, staatskirchenrechtlicher und zivilreligiöser Traditionen verortet und sich darum bemüht, die neuzeitliche Trennung von Religion und Politik radikal Ernst zu nehmen, ohne deshalb einer Entpolitisierung der Religionen das Wort reden zu müssen (2.).

1. Jürgen Habermas und die Religion: Der lange Abschied vom religionsphilosophischen Beerbungsanspruch

1.1 Kommunikationstheoretische Übersetzungshoffnungen und bleibende Profanitätskepsis

Noch vor zwanzig Jahren konnte Jürgen Habermas von allen Vertretern der Frankfurter Schule als derjenige bezeichnet werden, »der der Theologie am fernsten steht«⁷. Das Thema der Religion wurde vom frühen Habermas, wenn überhaupt, nur beiläufig und marginal behandelt, da ihm das religiöse Bewusstsein – im selbstverständlichen Einklang mit dem sozialwissenschaftlichen *main-*

Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008, 26–36, 29.

⁷ Edmund Arens, Theologie nach Habermas. Eine Einführung, in: Ders. (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf 1989, 9–38, 10; vgl. zum Folgenden auch Hermann-Josef Große Kracht, Konkurrenz oder Komplementarität? Habermas und die Religion, in: Orientierung 61 (1997) 111–113.

stream der 1960er und 1970er Jahre – als eine historisch obsoleete Größe galt, die »in den westlichen Industriegesellschaften in Auflösung begriffen«⁸ sei. Weil allein schon aus empirischer Sicht »die Entwicklung zum Massenatheismus kaum noch zu leugnen«⁹ sei, könne und müsse sich das ambitionierte Freiheits- und Gleichheitsprojekt der europäischen Moderne ohne religiösen *support* ausschließlich aus den profanen Potenzialen einer kommunikativen Vernunft realisieren. Und in diesem Rahmen habe die Philosophie nicht weniger als »die vernünftige Aufhebung der Theologie und ihrer wesentlichen Gehalte«¹⁰ zu leisten.

Habermas war zu dieser Zeit soziologisch davon überzeugt, dass die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die früher von der Religion, ihren umfassenden Weltbildern und ihrer dichten rituellen Praxis zur Verfügung gestellt wurden, im Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung »auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird«¹¹. Von den Traditionen religiöser Rede lasse sich unter den Bedingungen moderner Weltwahrnehmung grundsätzlich nicht mehr retten als »eine profane Kommunikationsethik«¹².

⁸ Habermas, *Die Rolle der Philosophie im Marxismus* (1973), in: Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976, 49–59, 52.

⁹ Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* (1974), in: Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976, 92–126, 107.

¹⁰ Habermas, *Zu Max Horkheimers Satz: ›Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel‹* (1991), in: Ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. 1991, 110–126, 115.

¹¹ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1981, 118.

¹² Habermas, *Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen*, in: Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976, 17. Auch die moderne Theologie selbst sah Habermas bereits auf dem Weg, zu einer solchen Kommunikationsethik ›zusammenzuschrumpfen‹ (vgl. ebd.). Mit Verweis auf Theologen wie Pannenberg, Moltmann, Sölle und Metz notierte er zu Beginn

Dieser sei aber, so Habermas, durchaus zuzutrauen, dass sie wenigstens einige der zentralen moralischen Intuitionen, »die im religiösen Diskurs ihren Sitz haben, in die Sprache einer wissenschaftlichen Expertenkultur übersetzen – und von dort in die Praxis rückübersetzen«¹³ kann. Zwar könne eine solche Ethik »den Trost nicht ersetzen, 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«;¹⁴ sehr wohl aber könne auch eine in diesem Sinne post-religiös und postmetaphysisch ansetzende Philosophie – und dies macht den Kern des gesamten Habermasschen Werkes aus – unbedingte moralische Wahrheitsansprüche auszeichnen, denn: »Wer sich einer Sprache verständigungsorientiert bedient, ist einer Transzendenz von innen ausgesetzt«, die »den Sinn des Unbedingten rettet, ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes«.¹⁵

In einer kommunikationstheoretisch gefassten und vom Fortschrittsglauben der Aufklärung nicht wenig imprägnierten Haltung säkularen Selbstbewusstseins¹⁶ war Habermas also von der hohen

der 1970er Jahre, Gott werde hier zunehmend »zum Namen für eine kommunikative Struktur«, so dass am Ende »die Idee des *persönlichen* Gottes kaum noch konsequent zu retten sein dürfte« (Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a. M. 1973, 167; Herv. i. O.)

¹³ Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits (1988), in: Ders., Texte und Kontexte, Frankfurt a. M. 1991, 127–156, 137.

¹⁴ Habermas, Zu Horkheimers Satz (Anm. 10), 125. Die Fähigkeit, eine solche Trostlosigkeit auszuhalten, gehört für Habermas freilich schlicht zu den moralischen Zumutungen moderner Lebensbewältigung, zur aufgekklärten *condition humaine*, da für derartige Faktizitäten nun einmal gelte: »mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben« (Habermas, Legitimationsprobleme (Anm. 12), 165).

¹⁵ Habermas, Zu Horkheimers Satz (Anm. 10), 125.

¹⁶ Man wird dem frühen Habermas kein Unrecht tun, wenn man ihm – mit einer seiner Formulierungen aus dem Jahr 2005 – eine »säkularistische Lesart« der Moderne attestiert, die davon ausgeht, »dass sich religiöse Anschauungen im Lichte der wissenschaftlichen Kritik auflösen werden und dass die religiösen Gemeinden dem Druck einer fortschreitenden kulturellen und gesellschaftlichen Modernisierung nicht stand-

Leistungskraft einer Theorie kommunikativer Rationalität überzeugt: Dieser werde es gelingen, für das politische Projekt der europäischen Moderne eine profane philosophische Grundlage zur Verfügung zu stellen, die die ursprünglich dem Überlieferungsstrom der Religion entstammenden normativen Quellen dieses Projekts in die rationale und allgemein zugängliche Sprache eines ›methodischen Atheismus‹ übersetzen kann;¹⁷ und einzig ein solcher Atheismus sei heute in der Lage, eine für alle Menschen gleichermaßen zugängliche Sozialphilosophie zu fundieren.¹⁸

Die zentralen Intuitionen der individuellen Unvertretbarkeit des Einzelnen und der egalitären Freiheit und Gleichheit aller wurzeln für Habermas in ihrem Kern also eindeutig – und sogar

halten können« (Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 119–154, 145). Der veränderte religionssoziologische Forschungsstand der späten 1990er Jahre lässt ihn seit seiner Friedenspreisrede von 2001 jedoch für »die selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne« (ebd.) plädieren, für die er vor allem das neue – und nicht unbedingt glücklich gewählte – Stichwort der ›postsäkularen Gesellschaft‹ in Stellung bringt.

¹⁷ Im Sinne einer solchen ›Übersetzung‹ habe Kant mit seinem Konzept der moralischen Autonomie »das erste große Beispiel für eine säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten gegeben«, indem er »die Autorität göttlicher Gebote« zur »unbedingten Geltung moralischer Pflichten« transformierte (Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: Ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt a. M. 2003, 249–262, 257). Allerdings notiert Habermas zugleich: »Sein weiterer Versuch, das radikal Böse aus der biblischen Sprache in die der Vernunftreligion zu übersetzen, mag uns weniger überzeugen« (a. a. O., 258).

¹⁸ Und an dieser Position hält Habermas bis heute unbeirrt fest, wenn er betont: »Eine Philosophie, die die Grenze des methodischen Atheismus überschreitet, verliert in meinen Augen ihren philosophischen Ernst« (Habermas, Ein Gespräch über Gott und die Welt. (Interview mit Eduardo Mendieta, 1999), in: Ders., Zeit der Übergänge, Frankfurt a. M. 2001, 173–196, 187).

exklusiv – in der jüdisch-christlichen Glaubenstradition,¹⁹ die als solche jedoch irreversibel erodiert und zumindest den Nichtchristen nicht ohne weiteres verständlich ist. Dennoch lassen sich diese Intuitionen für ihn – wenn auch nicht zur Gänze, so doch in vielen ihrer zentralen Gehalte – mit den Mitteln kommunikativer Vernunft rekonstruieren und in diesem Sinne erfolgreich beerben. Weil wir nämlich, so Habermas, »im kommunikativen Handeln nicht umhin können, die Idee einer unversehrten Intersubjektivität vorauszusetzen«²⁰, können wir dieses »Moment Unbedingtheit«²¹ gewissermaßen als »Vorschein von symmetrischen Verhältnissen freier reziproker Anerkennung«²² auffassen; allerdings nur in einem sehr bescheidenen Sinne. Dieser ›Vorschein‹ dürfe nämlich »nicht zur Totalität einer versöhnten Lebensform ausgemalt und als Utopie in die Zukunft geworfen werden«²³. Vielmehr gelte: »Dieses Projekt ist wie die kommunikative Vernunft, durch die es inspiriert ist, geschichtlich situiert. Es ist nicht gemacht worden, es hat sich gebildet – und es kann weiterverfolgt oder entmutigt preisgegeben werden.«²⁴ Aber auch wenn zu hoffnungsvollen Zukunftserwartungen wenig Anlass bestehe, so lägen hier doch unhintergehbare Fundamente für jenen anspruchsvollen moralischen Humanismus, der das Projekt der europäischen Moderne vorantreibt und »längst in den Ideen des selbstbewussten Lebens, der

¹⁹ So behauptet er mit Nachdruck: »Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik.« (Habermas, Gespräch über Gott und die Welt (Anm. 18), 175)

²⁰ Habermas, Exkurs: Transzendenz (Anm. 13),

²¹ Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen (1987), in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 153–186, 184.

²² A. a. O., 185f.

²³ A. a. O., 186.

²⁴ Ebd.

authentischen Selbstverwirklichung und der Autonomie seinen Ausdruck gefunden hat«²⁵.

So selbstbewusst-säkular die Hoffnungen des frühen Habermas auf eine erfolgreiche kommunikationstheoretische Beerbung der Religion auch klingen, so unüberhörbar ist aber auch der gegenläufige Ton einer tief sitzenden Profanitätsskepsis, die in dem Maße irreversible Verluste für das Normativitätsprofil der europäischen Moderne befürchtet, wie sich in den westlichen Gesellschaften tatsächlich ein vollständig säkularisiertes Alltagsbewusstsein durchsetzen sollte. Wie affirmativ sich Habermas von Anfang an zum untergehenden religiösen Überlieferungsstrom der europäischen Geschichte verhält und wie weit er von einer radikalen philosophischen Religionskritik entfernt ist, wird schon in seiner ersten Publikation überhaupt deutlich, mit der er als 24-jähriger Student gegen Martin Heideggers Rede von der ›inneren Wahrheit und Größe‹ des Nationalsozialismus zu Felde zog. Bereits hier betont er mit Nachdruck die Unverzichtbarkeit der jüdisch-christlichen Glaubenstradition, wenn er die »Idee der Gleichheit aller vor Gott und der Freiheit eines jeden« als ein doppeltes Gegengewicht gegen spezifische Pathologien der Gegenwart auszeichnet: zum einen nämlich als »das individuell egalitäre Gegengewicht gegen das naturwüchsige Privileg des Stärkeren« und zum anderen als »das kosmopolitische Gegengewicht gegen das Motiv der geschichtlichen Auserwähltheit des deutschen Volkes«.²⁶

Von Anfang an treibt ihn also – gegenläufig zu seinen religionssoziologischen Erosionsdiagnosen und zu seinen optimistischen kommunikationstheoretischen Beerbungserwartungen – auch die bange Frage um, ob sich die der jüdisch-christlichen Tradition entstammenden Freiheits- und Gleichheitsüberzeugungen in den Lebenswelten und Kulturmilieus moderner Gesellschaften wirklich allein mit den Mitteln einer postmetaphysischen Philoso-

²⁵ Ebd.

²⁶ Habermas, Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935 (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. Juli 1953), in: Ders., Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1987, 65–72, 71.

phie hinreichend regenerieren lassen werden. Denn was die Religion angeht, seien im Atheismus der Massen längst »auch die utopischen Gehalte der Überlieferung untergegangen«²⁷; und zudem zeichne sich mittlerweile »als Reaktion auf den massenhaften Verlust religiöser Heilsgewissheit ein neuer Hellenismus« ab, der am Ende auf »eine Regression hinter die in den monotheistischen Hochreligionen erreichte Stufe der in der Kommunikation mit dem Einen Gott gebildeten Identität«²⁸ hinauslaufen könnte. Aber auch die moderne Philosophie, die als einzige Nachfolgekandidatin der Religion noch zur Verfügung stehe, um gehaltvolle normative Intuitionen im Medium begründender Rede zu verteidigen, sei »im herrschenden Szientismus« von Technik und Wissenschaft kaum noch in der Lage, diejenigen utopischen Impulse zu artikulieren, vor denen einst noch »eine schlechte Realität sich rechtfertigen mußte«.²⁹

Schon den frühen Habermas beschäftigte also, wenn auch eher in essayistischen Randbemerkungen als in systematischer Form, genau jener Aspekt der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen, der ihn heute – angesichts einer biotechnologisch ermöglichten »Menschenzüchtung«, eines verschärften szientistischen Naturalismus in der Debatte um die menschliche Willensfreiheit und eines zunehmend zügellos agierenden Marktkapitalismus, der »alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigenen Präferenzen«³⁰ presst – wieder in besonderem Maße in Beschlag nimmt.³¹

²⁷ Habermas, Bewußtmachende oder rettende Kritik. Vortrag in der Frankfurter Universität aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin (1972), in: Ders., Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1987, 336–376, 353.

²⁸ Habermas, Einleitung: Wozu noch Philosophie (1971), in: Ders., Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1987, 15–37, 36.

²⁹ Habermas, Bewußtmachende oder rettende Kritik (Anm. 27), 353.

³⁰ Habermas, Glauben und Wissen (Anm. 17), 257.

³¹ So erklärte er schon in einem Gespräch aus dem Jahr 1974, dass die Theologen »vielleicht unverzichtbar« seien, da sie noch über eine Sprache

1.2 Religionsphilosophische Koexistenzangebote und demokratietheoretische Selbstaufklärungspotenziale

War Habermas' kommunikationstheoretisches Beerbungsinteresse gegenüber der Religion also von Anfang an weniger durch eine atheistische Fundamentalkritik des Christentums als durch soziologische Schwunddiagnosen zu dessen gesellschaftlicher Relevanz gekennzeichnet und zudem mit einem deutlichen Wissen um daraus resultierende potenzielle Utopie- und Normativitätsverluste verbunden, so sollten sich die Anfragen an die Leistungskraft dieses philosophischen Aufhebungsprojekts im Verlauf der 1980er Jahre zunehmend in den Vordergrund drängen; und zwar in dem Maße, wie für Habermas die pathologischen Gehalte der Moderne immer bedrohlicher werden und die Gefahr einer »entgleisenden Modernisierung« heraufbeschwören.³²

verfügen, »die appellative und metakommunikative Qualitäten hat, die wir uns als Sozialwissenschaftler gar nicht mehr leisten können. Vielleicht kann diese Sprache das in Bewegung setzen, was man in Bewegung setzen müßte, um das Übergreifen von selbstobjektivierenden Interpretationssystemen aufzuhalten.« (Hans-Eckehard Bahr (Hg.), Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt/Neuwied 1975, 29) Auch seine jüngsten Äußerungen, die der Religion zugute halten, »die Artikulation eines Bewusstseins von dem (zu leisten), was fehlt« (Habermas, Einleitung, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 7–14, 13), klingen in ihrer inhaltlichen Substanz nicht viel anders.

³² Der Hinweis auf Tendenzen einer »entgleisenden Modernisierung« gehört seit der Frankfurter Friedenspreisrede zum festen Bestand der Habermasschen Rhetorik und markiert eine offensichtlich zunehmende Skepsis gegenüber den Realisierungschancen des europäischen Aufklärungsprojekts. Hatte er gegenüber dem resignativen Pessimismus Horkheimers und Adornos stets das bleibende Emanzipationspotenzial der neuzeitlichen Vernunft verteidigt, das sich in der »verfassungsrechtlich verkörperten republikanischen Tradition« als ein »Stück existierender Vernunft« (Habermas, Zu Horkheimers Satz (Anm. 10), 118) verankert habe, so befürchtet er heute – in einer totalisierenden Perspektive – sogar »eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen« (Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (2004), in:

Immer deutlicher betont Habermas nun, dass »wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation« nicht wirklich verstehen können, »ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen«. ³³ Und dabei spricht er nicht nur von der Möglichkeit, »daß die monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit einem noch unabgegoltenen semantischen Potential verfügen, das sich in weltaufschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit, Differenzierung und Reichweite als überlegen erweist«; ³⁴ er fragt auch zunehmend, »ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nicht anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet – und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können« ³⁵ – und vielleicht auch müssen.

Die Chancen der kommunikativen Vernunft, eine solche übersetzende ›Aneignung‹ bzw. ›Rettung‹ dieser semantischen Potenziale in hinreichendem Maße leisten zu können, betrachtet er dabei mit zunehmender Skepsis. Deshalb ergänzt er seine bisherigen kommunikationstheoretischen Beerbungsansprüche seit den späten 1980er Jahren um die Idee einer – bis auf weiteres fortbestehenden – ›enthaltamen Koexistenz‹ von Religion und Phi-

Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 106–118, 111) und betont: »Die Imperative einer beschleunigten kapitalistischen Modernisierung erzeugen und verbreiten Mentalitäten und Einstellungen, die langfristig das normative Bewusstsein der Zivilgesellschaft auszehren könnten. Wir können nicht sicher sein, daß die Moderne aus ihren eigenen kulturellen Beständen (...) immer wieder die Inspiration und die Kraft zur Selbsterneuerung gewinnen wird« (Habermas, Einleitung, in: Ders., Politische Theorie. Philosophische Texte, Band 4, Frankfurt a. M. 2009, 9–34, 28f.).

³³ Habermas, Metaphysik nach Kant (1987), in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 18–34, 23.

³⁴ Habermas, Exkurs: Transzendenz (Anm. 13), 131.

³⁵ Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik (1982), in: Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1985, 30–56, 52.

losophie. Damit eröffnet sich ihm die Möglichkeit, der Religion zunächst einmal eine eigenständige, ihr von der Philosophie nicht sofort zu bestreitende Relevanz für das Projekt der Moderne zuzusprechen, denn »auch die rhetorische Kraft der religiösen Rede behält ihr Recht, solange wir für die in ihr konservierten Erfahrungen und Innovationen eine überzeugendere Sprache nicht gefunden haben«³⁶. Und in diesem Sinne habe zu gelten: »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 Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.«³⁷ Das heißt mit anderen Worten: »Solange sie im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, wird sie sogar mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthaltsam koexistieren.«³⁸

Die zeitlichen Vorbehalte ›vorerst‹ und ›solange‹ machen allerdings deutlich, wie sehr Habermas bis in seine jüngsten Texte hinein am religionsbeerbenden Anspruch der Philosophie prinzipiell festzuhalten versucht.³⁹ Denn eine Übersetzung der semantischen Potenziale religiöser Traditionen in die rational-argumentative Sprache einer säkularen Philosophie hält er nach wie vor für schlechthin unverzichtbar, wenn diese Gehalte »den Töchtern und Söhnen der Moderne mit guten Gründen noch einleuchten«⁴⁰ sollen. Ob diese Übersetzung aber jemals ohne schweren normativen Substanzverlust gelingen kann, wird ihm zusehends fraglich. So

³⁶ Habermas, *Metaphysik nach Kant* (Anm. 33), 34.

³⁷ Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1988, 35–60, 60; vgl. auch ders., *Exkurs: Transzendenz* (Anm. 13), 141f.

³⁸ Habermas, *Einheit der Vernunft* (Anm. 21), 185.

³⁹ Auch wenn er das einschränkende ›Vorerst‹ in seinen neuesten Texten nicht mehr verwendet, heißt es noch in Habermas, *Replik* (Anm. 5), 99, dass sich die vermuteten moralischen Gehalte der Religion der Sprache der säkularen Vernunft »einstweilen« entzögen.

⁴⁰ Habermas, *Metaphysik nach Kant* (Anm. 33), 23.

notiert er schon Ende der 1980er Jahre in einer gewissen Ratlosigkeit: »Der Prozeß einer kritischen Aneignung wesentlicher Gehalte der religiösen Überlieferung ist noch im Gang, sein Resultat schwer vorauszusagen.«⁴¹ Und etwa ein Jahrzehnt später erklärt er auf eine entsprechende Nachfrage sogar: »Ich weiß es nicht. Das wird sich herausstellen, wenn die Philosophie ihre Arbeit am religiösen Erbe mit größerer Sensibilität als bisher fortsetzt«⁴² – um dann nur wenige Sätze später einzuräumen: »Es wäre der schiere Intellektualismus, wenn man von der Philosophie erwartete, dass sie sich auf dem ›Übersetzungswege‹ die in der religiösen Sprache aufbewahrten Erfahrungsgehalte mehr oder weniger vollständig aneignen könnte.«⁴³

Die Frage, ob unabhängig von der rational-argumentativen Sprache der Philosophie nicht auch schon die ausdifferenzierten wert- und identitätsbildenden Sozialisationsagenturen moderner Gesellschaften selbst relevante Übersetzungs- bzw. Aneignungsleistungen vollbringen können, bleibt dagegen bei Habermas lange Zeit eher im Hintergrund. Dabei könnten die vielgestaltigen Kommunikationsmuster und Begegnungsformen einer lebendigen und sensiblen Zivilgesellschaft und die zahlreichen, hier zum Zuge kommenden und immer auch von Affekt und Emotion, von Empfindung und Empörung, Erfahrung und Empathie getragenen moralischen Intuitionen und Überzeugungen demokratischer Lebenswelten als solche durchaus in der Lage sein, die zentralen normativen Gehalte des Projekts der Moderne erfolgreich – und in einer nicht auf ›schieren Intellektualismus‹ reduzierten Weise – zu artikulieren und allgemein zugänglich zu machen; und Habermas' zentrale Theoriemotive der ›symbolisch vermittelten Interaktion‹ und der ›kommunikativen Alltagspraxis‹ haben dies ja auch von Anfang an im Blick gehabt.

Aber erst seit seiner viel beachteten Friedenspreisrede ergänzt Habermas die religionsphilosophische Frage nach dem abstrakten

⁴¹ Habermas, Exkurs: Transzendenz (Anm. 13), 141.

⁴² Habermas, Gespräch über Gott und die Welt (Anm. 18), 191.

⁴³ Ebd.

Verhältnis von Wissen und Glauben explizit auch um die demokratietheoretische Frage nach einer aussichtsreichen Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik im Rahmen »einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt«⁴⁴. Damit thematisiert er die geistesgeschichtlich seit langem anhängige Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie nun jenseits akademischer Hörsaal-Debatten und verortet sie – nicht zuletzt veranlasst durch den Streit um Stammzellenforschung und Präimplantationsdiagnostik – erstmals in den Selbstverständigungsdebatten einer moralisch sensiblen politischen Öffentlichkeit. Er versteht diese Auseinandersetzung hier nämlich – zumindest auch – als Medium der »Selbstaufklärung einer vom Kulturkampf zerrissenen Bürgergesellschaft«⁴⁵, d. h. einer politisch-moralischen Selbstvergewisserung im Medium politischer Öffentlichkeit, die die »postsäkulare Gesellschaft« aus ihren eigenen Moraltraditionen heraus zu leisten hat – und zwar nicht mehr »in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme« der Religion durch die Philosophie, sondern aus dem vitalen Interesse heraus, »im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken«.⁴⁶

Besonders innovativ ist in diesem Zusammenhang das – später allerdings nicht weiterverfolgte – Konzept eines »demokratisch aufgeklärten Common sense«, der sich Habermas zufolge »im kulturkämpferischen Stimmengewirr gleichsam als dritte Partei zwischen Wissenschaft und Religion einen eigenen Weg bahnt«⁴⁷ und sich weder wissenschaftlich-szientistisch noch religiös-fundamentalistisch vereinnahmen lässt. Der Common sense alltäglicher Lebenswelten lebe nämlich von der sozialisatorisch immer wieder regenerierten Überzeugung, dass wir uns gegenseitig als intersubjektiv konstituierte Personen betrachten können und be-

⁴⁴ Habermas, *Glauben und Wissen* (Anm. 17), 251.

⁴⁵ A. a. O., 261.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ A. a. O., 251.

trachten wollen, »die voneinander Rechenschaft fordern können, die von Haus aus in normativ geregelte Interaktionen verwickelt sind und sich in einem Universum öffentlicher Gründe begegnen«⁴⁸; als Personen also, die in diesem Rahmen gelernt haben, sich politisch und moralisch als zurechnungsfähige und verantwortungsbereite Staatsbürger ihrer Republik zu entwerfen und zu behaupten. Dieser alltagspragmatische Common sense präge »die mentale Verfassung einer vielstimmigen Öffentlichkeit«⁴⁹ und finde seinen politischen Ort »im vernunftrechtlich konstruierten Gebäude des demokratischen Verfassungsstaates«⁵⁰. Und diesem Common sense werde es – wie Habermas im Blick auf die Debatte um die ›liberale Eugenik‹ gegen die Vertreter eines naturalistischen Szientismus einwendet – »keine Wissenschaft abnehmen, beispielsweise zu beurteilen, wie wir unter molekularbiologischen Beschreibungen, die gentechnische Eingriffe möglich machen, mit vorpersonalem menschlichen Leben umgehen sollen«⁵¹. Vielmehr werde der Common sense angesichts derartiger Herausforderungen zu der Einsicht gelangen, sich nicht leichtfertig von der »Artikulationskraft religiöser Sprachen«⁵² abschneiden zu wollen, denn gerade in den aktuellen Debatten um die ›künstliche Herstellbarkeit des Menschen‹ und die prinzipielle Unverfügbarkeit personaler Identität werde der Öffentlichkeit intuitiv deutlich, dass etwa das theologische Motiv von der Ebenbildlichkeit Gottes – schon vorgängig zu aller ›Übersetzbarkeit‹ – »auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann«⁵³.

⁴⁸ A. a. O., 255.

⁴⁹ A. a. O., 257.

⁵⁰ A. a. O., 256.

⁵¹ A. a. O., 255.

⁵² A. a. O., 257.

⁵³ A. a. O., 261. Dieses ›Etwas‹ könne z. B. darin bestehen, dass säkulare Bürger »in den normativen Wahrheitsgehalten einer religiösen Äußerung eigene, manchmal verschüttete Intuitionen wiedererkennen« (Habermas, Religion in der Öffentlichkeit (Anm. 16), 137). Denn auch diejenigen, die davon überzeugt ist, dass es keinen im Tode rettenden Gott gibt und die Erschlagenen wirklich erschlagen sind und bleiben, empfinden Habermas

Seit seiner Friedenspreisrede aus dem Herbst 2001 hält Habermas es also für wünschenswert, dass auch nichtübersetzte, allein in einer partikularen religiösen Sprache artikulierte Intuitionen und Überzeugungen ungehinderten Zugang zur politischen Öffentlichkeit finden;⁵⁴ und er hält es nun offensichtlich auch für möglich, dass sie bei den ›profanen Kindern der Moderne‹ auch dann nicht einfach auf völliges Unverständnis treffen, wenn sie nicht zuvor schon in die universale Sprache einer rationalen Philosophie transformiert worden sind.

zufolge ja »den ohnmächtigen Impuls, am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern«; und sie »scheinen in solchen Augenblicken zu glauben, einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist ...« (Habermas, Glauben und Wissen (Anm. 17), 258f.).

⁵⁴ Deshalb sucht Habermas heute mit Nachdruck nach Wegen, um einem »unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit« (Habermas, Glauben und Wissen (Anm. 17), 257) entgegenzuwirken, den er immer dann gegeben sieht, wenn allein der religiösen Seite die Lasten der ›Übersetzung‹ in die rationale Sprache einer säkularen Philosophie zugemutet wird. Vor allem »im informellen Meinungsstreit der politischen Öffentlichkeit« seien politisch-moralische Beiträge der religiös sozialisierten Bürger auch dann erwünscht, wenn sie nur »in religiöser Sprache« formuliert und vorgetragen würden, denn die Meinungs- und Willensbildung dürfe »nicht durch Sprachverbote kanalisiert und von möglichen Ressourcen der Sinnstiftung abgeschnitten werden« (Habermas, Einleitung 2005 (Anm. 31), 11). Habermas betont hier allerdings »die institutionellen Schwellen zwischen der ›wilden‹ politischen Öffentlichkeit und den staatlichen Körperschaften«, um dann – eher ängstlich-autoritär als diskursiv anmutend – vorzuschlagen: »Im Parlament muss beispielsweise die Geschäftsordnung den Präsidenten ermächtigen, religiöse Stellungnahmen oder Rechtfertigungen aus dem Protokoll zu streichen« (Habermas, Religion in der Öffentlichkeit (Anm. 16), 137). Zwar muss ohne Frage der Wortlaut und die Begründung allgemein geltender Gesetze strikt ›religionsfrei‹ ausfallen; warum dies aber auch schon für Parlamentsprotokolle gelten soll, ist nicht einsichtig.

1.3 Im Umbruch: Von der Konkurrenz zur Komplementarität

In dem Maße, wie Habermas neben der epistemischen Ebene der religionsphilosophischen Beziehung von Glauben und Wissen nun also auch die zivilgesellschaftlichen Meinungs- und Willensbildungsprozesse der politischen Öffentlichkeit in den Blick nimmt, in denen es nicht um den ›schieren Intellektualismus‹ philosophischer Wahrheitsansprüche, sondern vor allem um nachhaltige sozialmoralische Regenerationsmaßnahmen für die bedrohte ›Substanz des Humanen‹ geht, gerät die Frage nach einer aussichtsreichen Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik in den Gesellschaften der späten Moderne stärker als bisher in den Fokus der Aufmerksamkeit. Zudem betont Habermas in seinem jüngsten Schriften, dass wir es bei den Modi des Glaubens und des Wissens, bei Religion und Philosophie mit zwei »komplementären Gestalten des Geistes« zu tun haben, die beide aus der Weltbildrevolution der Achsenzeit stammen und deshalb unabhängig voneinander »zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft« gehören, »in deren Medium sich heute die Söhne und Töchter der Moderne über sich und ihre Stellung in der Welt verständigen«.⁵⁵ Von daher könne und müsse man sich nun auch systematisch von einer entwicklungslogisch angelegten Konkurrenzhermeneutik verabschieden, für die die Philosophie als säkulare Wissenschaft einzig in der Nachfolge historisch obsoleter religiöser Weltbilder stehen könne und diese »gewissermaßen als archaischen Rest beiseite zu schieben«⁵⁶ habe. Vielmehr sei heute anzuerkennen, dass sich das nachmetaphysische Denken »selbst nicht verstehen (könne), wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie« einbeziehe und auf dieser Grundlage versuche, »den internen Zusammenhang aufzuklären, der diese mit den modernen Denkformen verbindet«.⁵⁷

⁵⁵ Habermas, Bewußtsein (Anm. 6), 29.

⁵⁶ Habermas, Einleitung 2005 (Anm. 31), 13.

⁵⁷ Ebd.

Für die profane Vernunft komme es angesichts der zunehmenden Tendenzen einer ›entgleisenden Modernisierung‹ heute jedenfalls mehr denn je darauf an, sich in ein neuartiges Verhältnis zu den moralischen Gehalten der religiösen Überlieferung zu bringen; und zwar so, dass sie dabei weder die – ihr von den Religionen seit je bestrittene – autonom-säkulare Dignität des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ in Frage stellt noch den Anspruch erhebt, die Religionen und ihre moralischen Gehalte einfachhin beerben und ohne Substanzverlust in eigener Regie weiterführen zu können. Im Blick auf die politisch-moralischen Selbstaufklärungsdebatten der Zivilgesellschaft sei diese Konkurrenzwahrnehmung vielmehr durch die neue Perspektive einer Komplementarität abzulösen, in der sich die Philosophie zur Religion »lernbereit und agnostisch zugleich«⁵⁸ verhält – und systematisch damit rechnet, dass auch »religiöse Äußerungen zur Klärung kontroverser Grundsatzfragen einen sinnvollen Beitrag leisten können«⁵⁹. Ohne die grundsätzliche »Differenz zwischen Glaubensgewissheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen« in irgendeiner Weise einzuebnen, distanzieren sich die Philosophie damit von »der rationalistischen Anmaßung, selber zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist.«⁶⁰ Stattdessen beginne sie, »den opaken Kern der religiösen Erfahrung« gleichsam zu umkreisen, wobei dem diskursiven Denken dieser Kern stets »so abgrundtief fremd« bleibe »wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung.«⁶¹ Auf dieser Grundlage könne es ›im Universum öffentlicher Gründe‹ dann – gewissermaßen unter ›nachreligionsphilosophischen‹ Verhältnissen⁶² – zu einem »komplementären Lernprozeß« zwischen Religion

⁵⁸ Habermas, Religion in der Öffentlichkeit (Anm. 16), 149; vgl. auch ders., Replik (Anm. 5), 100.

⁵⁹ Habermas, Bewußtsein (Anm. 6), 34.

⁶⁰ Habermas, Religion in der Öffentlichkeit (Anm. 16), 149.

⁶¹ A. a. O., 150.

⁶² In der Tat geht Habermas jüngst sogar so weit, für das nachmetaphysische Denken einen völligen Verzicht auf Religionsphilosophie vorzuschla-

und Philosophie kommen, der nicht zuletzt auch »das laizistische Selbstverständnis einer sich auf sich selbst versteifenden säkularen Vernunft in Frage stellt«. ⁶³

Trotz dieser neuen Sensibilität für die unabgeholten semantischen Potenziale der Religion ist Habermas aber nach wie vor weit davon entfernt, zum profan-säkularen Normativitätsprofil der politischen Moderne auch nur ansatzweise auf Distanz zu gehen. Nach wie vor verteidigt er – gegen das neokonservative Interesse an einer sich nicht über den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹, sondern über diskurs- und kritikenthobene ›religiöse Haltekräfte‹ vollziehenden Legitimation des modernen Verfassungsstaates – vehement die profanen Grundlagen der demokratischen Republik. Und auch in seinen jüngsten Schriften bleibt er davon überzeugt, »dass die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf selbstgenügsam, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes« ⁶⁴ nicht nur rechts- und demokratietheoretisch bestreiten *muss*, sondern auch empirisch erfolgreich bestreiten *kann*. So zeige sich immer wieder, »wie sich verfassungspatriotische Bin-

gen, wenn er erklärt: »Gewiß ist auch Religionsphilosophie als die vernünftige Selbstausslegung eines praktizierten Glaubens mit Mitteln der Philosophie ein verdienstvolles Geschäft. Aber das nachmetaphysische Denken, für das die religiöse Erfahrung und der religiöse Glaubensmodus einen undurchsichtigen Kern behalten, muß auf Religionsphilosophie verzichten. Es versucht auch nicht, den vernünftigen Gehalt religiöser Überlieferungen auf das zu *reduzieren*, was es sich *jeweils* nach eigenen Standards durch Übersetzung in diskursive Rede anzueignen vermag« (Habermas, Einleitung, in: Ders., Kritik der Vernunft, Philosophische Texte, Band 5, Frankfurt a. M. 2009, 9–32, 31; Herv. i. O.). In diesem Verzicht auch den jahrzehntelang hartnäckig verteidigten Übersetzungsanspruch wird man sicherlich den zentralen Umbruch in Habermas' Verhältnisbestimmung zur Religion identifizieren können, während er seine inhaltliche Wertschätzung gegenüber den semantischen Gehalten insbesondere der jüdisch-christlichen Glaubenstradition seit seinen frühesten Schriften bis heute unverändert durchgehalten hat.

⁶³ Habermas, Revitalisierung der Weltreligionen (Anm. 4), 403; Herv. i. O.

⁶⁴ Habermas, Vropolitische Grundlagen? (Anm. 32), 109.

dungen im Medium der Politik *selbst* bilden und erneuern«⁶⁵, so dass auch der liberale Staat sehr wohl »seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen säkularen Beständen zu reproduzieren«⁶⁶ vermag. In diesem Sinne kann Habermas mit einer gehörigen Portion pathetisch aufgeladener republikanischer Rhetorik betonen, dass für die Bürgerinnen und Bürger moderner Gesellschaften – trotz aller »zentrifugalen Kräfte einer systemisch über ihre Köpfe hinweggreifenden Selbstregulierung« – auch heute noch »die demokratische Idee der Selbstgesetzgebung einer Assoziation von Freien und Gleichen der utopische Funke bleibt, der jederzeit aus der Asche der täglichen Routinen zur Flamme einer emphatischen Verteidigung verletzter Rechte entfacht werden kann«.⁶⁷ Und auch wenn die »entgleisenden« Tendenzen der gesellschaftlichen Modernisierung gegenwärtig »die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist«⁶⁸, warnt Habermas mit Nachdruck vor einer voreiligen theoretischen Verabschiedung des Demokratieprojekts der europäischen Moderne und erklärt stattdessen nüchtern: »Ich halte es für besser, die Frage, ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird, nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben, sondern undramatisch als eine offene empirische Frage zu behandeln.«⁶⁹

⁶⁵ A. a. O., 111; als Beispiele nennt er u. a. die politisch-moralischen Diskurse über den angemessenen Umgang mit der NS-Zeit und den Verbrechen der Shoah, aber auch die »aktuellen Auseinandersetzungen über die Reform des Wohlfahrtsstaates, über Einwanderungspolitik, dem Krieg im Irak und die Abschaffung der Wehrpflicht« (a. a. O., 110), in denen es immer auch um das kulturelle Selbstverständnis der Bundesbürger gehe. In diesem Sinne gelte: »Das vermisste »einigende Band« ist ein demokratischer Prozess, in dem letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht.« (ebd.)

⁶⁶ A. a. O., 110.

⁶⁷ Einleitung 2009/4 (Anm. 32), 19.

⁶⁸ Habermas, Vorphilosophische Grundlagen? (Anm. 32), 111f.

⁶⁹ A. a. O., 113.

In der Tat scheint diese Frage gegenwärtig offener denn je zu sein. Offener als lange angenommen ist aber auch die Frage, ob dem bedrohten Projekt der Moderne in Zukunft nicht gerade von der Religion, seinem einst erbitterten Gegner, ebenso unerwartete wie unverzichtbare Hilfestellung zuteil werden könnte, wobei die religionspolitischen Koordinaten einer solchen Verhältnisbestimmung der säkularen Republik zu den säkularitätsskeptischen und überzeugungsstarken Religionsgemeinschaften in ihrer Mitte noch kaum absehbar sind.

2. Religionen und Republik: Auf dem Weg zu einer zivilgesellschaftlichen Religionspolitik?

Auch wenn man die in den letzten Jahren viel beredeten Phänomene einer ›Rückkehr der Religionen‹ angesichts der überprüf-
baren empirischen Befunde nicht überschätzen sollte,⁷⁰ bringen sie ein altes und für die Entwicklungsdynamik der europäischen Moderne zentrales Thema mit neuer Dringlichkeit auf die Tagesordnung: die noch immer offene Frage nämlich, ob säkulare politische Moderne und selbstbewusste öffentliche Religionen überhaupt zusammen passen – oder ob hier nicht doch ein finaler Hegemoniekampf unvermeidlich ist: Ein Kampf, in dem es am Ende nur noch um die Alternative gehen kann, Staat und Politik letztlich doch wieder auf religiös fundierte Wahrheitsansprüche zu verpflichten oder umgekehrt die Religionen endgültig zu entpolitisieren und in belanglose Nischen privater Frömmigkeit abzu-
drängen, da nun einmal alle religiösen Einrichtungen, »auch wenn

⁷⁰ Habermas selbst spricht im Bezug auf die ›postsäkulare Gesellschaft‹ ja auch nur vom »Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung« (Habermas, Glauben und Wissen (Anm. 17), 251); und mit Verweis auf Pippa Norris/Ronald Inglehart, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004 ergänzt er, dass auch »die global erhobenen Vergleichsdaten den Verteidigern der Säkularisierungsthese immer noch eine robuste Rückendeckung« (Habermas, Revitalisierung der Weltreligionen (Anm. 4), 390) geben.

sie noch so viel Gutes tun, doch das Wohl demokratischer Gesellschaften gefährden«, so dass »die institutionalisierte Religion endlich von der Bildfläche«⁷¹ zu verschwinden habe.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden der Vermutung nachgehen, dass es alternativ zu solchen Kampf- und Konkurrenzwahrnehmungen auch begründete Hoffnungen auf eine wechselseitig produktive Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik im Rahmen moderner Gesellschaften gibt, die ihren Mitgliedern die Chance einräumen, sich gegebenenfalls zugleich in ihrer religiösen Identität wie in ihrer Rolle als engagierte Aktivbürger einer säkularen Republik öffentlich darzustellen und politisch zu verwirklichen. Dazu will ich zunächst – im Einklang mit den Intentionen von Jürgen Habermas, aber in Anlehnung an die von ihm kaum aufgegriffene demokratietheoretische Rede vom »leeren Ort der Macht« (Claude Lefort)⁷² – das Normativitätsprofil der politischen Moderne als ein durch und durch profanes Projekt skizzieren (2.1), um im Anschluss daran eine nicht auf Konkurrenz, sondern auf Komplementarität beruhende Verhältnisbestimmung von Republik und Religionen zu umreißen (2.2). Abschließend will ich dann einige Motive einer zivilgesellschaftlichen Religionspolitik entwerfen, die sich auf dieser Grundlage jenseits bisheriger Vorstellungen staatskirchenrechtlicher, zivilreligiöser oder militant laizistischer Provenienz verorten kann (2.3).⁷³ Ob

⁷¹ So Richard Rorty anlässlich einer Preisrede im Winter 2001; vgl. Süddeutsche Zeitung v. 04.12.2001. S. 14.

⁷² Vgl. dazu Claude Lefort, Fortdauer des Theologisch-Politischen?, Wien 1999, bes. 50f. und ders., Die Frage der Demokratie, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a. M. 1990, 281–297 sowie den programmatischen demokratietheoretischen Essay Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel, Die demokratische Frage, Frankfurt a. M. 1989.

⁷³ Die folgenden Ausführungen orientieren sich an Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997; ders., Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 44, Münster 2003, 225–272

eine solche Perspektive jedoch in der Lage sein wird, nicht nur bei den fortbestehenden – und sich z.T. erheblich revitalisierenden – Religionsgemeinschaften der westlichen Welt, sondern auch bei den politischen Eliten der säkularen Republik hinreichende Zustimmungsbereitschaften zu mobilisieren, ist zur Zeit noch kaum absehbar.

2.1 Der ›leere Ort der Macht‹: Das Ende der religiösen Legitimation des Politischen

Mit dem Untergang des Absolutismus geriet die Religion in Europa bekanntlich in eine schwere Krise. Die Legitimationsgrundlagen des Fürstenstaates waren bis dato noch durch und durch religiös imprägniert, eingebettet in eine unverrückbare göttliche Schöpfungsordnung, in der der König von Gottes Gnaden das naturgegebene ›Oberhaupt‹ eines wohlgeordneten, organisch-hierarchisch gegliederten ›Gesellschaftskörpers‹ bildete. Dies sollte sich mit der Enthauptung des Monarchen durch die französischen Revolutionäre jedoch radikal ändern. Seitdem sehen sich die nun abrupt ›kopflös‹ gewordenen Gesellschaftsmitglieder nämlich gezwungen, ihr Gemeinwesen als ein fragiles Sozialgebilde zu entwerfen, dem ein vorgegebener religiöser Sinn und eine unverrückbare, metaphysisch garantierte Stabilität abhanden gekommen sind. Erst dadurch eröffnete sich in der kollektiven Selbstwahrnehmung der Gesellschaft aber auch der Freiraum für eine von Grund auf neuartige Vorstellung einer rein profanen, pragmatisch-nüchternen Politik, in der die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten nun ohne Rest in den Kompetenzbereich des Urteilsvermögens und der Handlungsautonomie der Staatsbürger übergehen konnte – und zugleich auch musste.⁷⁴

und ders., Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein? in: Karl Gabriel/Hans-Joachim Höhn (Hg.), Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven, Paderborn 2008, 123–139.

⁷⁴ Vgl. dazu aus der jüngeren Literatur u. a. Philip Manow, Im Schatten

Sind in diesem Sinne erst einmal die transzendenten Wurzeln des Politischen gekappt, dann wächst die gesamte Verantwortung für gelingende Politik einzig und allein den einzelnen, aus ihren religiös-transzendenten Zusammenhängen herausgefallenen Bürgern zu, die mit ihrer neuen Republik nun politisch-moralisch auf sich allein gestellt sind. Sie müssen sich hinfort entscheiden, ob sie diese neue Alleinverantwortlichkeit als hoffnungslose Überforderung ihrer politisch-moralischen Kompetenzen interpretieren wollen – oder ob sie sich zutrauen, dem anspruchsvollen Projekt einer politisch-moralischen ›Selbstregierung‹ ohne Netz und doppelten Boden, d. h. allein aus ihren eigenen moralischen Kräften heraus, gerecht werden zu können. Entscheiden sie sich für letzteres, dann sind und bleiben Staat und Politik *radikal entsakralisiert*. Der Staatsapparat ist dann ›nur noch ein technisches Hilfsmittel, das die Staatsbürger in die Lage versetzt, ihre gemeinsam beratenen und kollektiv beschlossenen Vereinbarungen und Gesetze auch wirklich umzusetzen und erfolgreich auf sich selbst anzuwenden.

Die nun plötzlich zu Freien und Gleichen gewordenen *citoyens* stehen somit vor der Alternative, die politischen Legitimationsgrundlagen ihrer Republik dauerhaft religions- und metaphysikfrei zu halten – oder doch wieder einer den einzelnen Bürgern übergeordneten, kritik- und diskursenthobenen Legitimationsquelle des Politischen zu unterwerfen; sei es ›der Wille Gottes‹, seien es unverrückbare Gebote einer ›Heiligen Schrift‹ oder eine ewig gültige und für alle Menschen einsehbare unveränderliche ›Naturordnung der Dinge‹, seien es geschichtsphilosophische Notwendigkeiten eines ›objektiven Kassenkampfes‹, die ›unsichtbare Hand‹ eines freien Marktgeschehens oder sozialdarwinistische bzw. soziobiologische ›Naturgesetze‹ eines angeblich vorgegebenen *struggle for life*.

des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation, Frankfurt a. M. 2008. Manow bezweifelt in dieser Studie, dass »der monarchistische Bilderzauber« tatsächlich »durch demokratische Vernunft und Nüchternheit ersetzt« worden ist und vermutet, dass »der oft für tot erklärte politische Körper auch in der Demokratie lebendig ist oder zumindest nachlebt« (ebd., 8f.).

Sie alle versuchen in je unterschiedlicher Weise, die Bürgerinnen und Bürger von ihrer politisch-moralischen Allein-Verantwortlichkeit zu entbinden. Denn sie warten mit dem a-politischen Anspruch auf, irrtumsfrei über ›göttlich gebotene‹ oder ›wissenschaftlich erkannte‹ Regeln, Prinzipien oder Gesetze zu verfügen, so dass den Menschen nichts anderes zu tun bleibt, als diese präzise ›umzusetzen‹ und konsequent ›anzuwenden‹. Damit entfällt dann aber nicht nur jede Notwendigkeit zu einem öffentlichen Meinungsbildungsprozess unter freien und gleichen Staatsbürgern; auch die normative Kernüberzeugung der Neuzeit, die Idee der unbedingten moralischen Autonomie und irreduziblen Verantwortlichkeit der Menschen für ihre ›gemeinsamen Angelegenheiten‹, wird damit in ihrer Substanz gegenstandslos.

Das anspruchsvolle Projekt gesellschaftlicher Selbstregierung kann aber nur dann erfolgreich auf den Weg gebracht werden, wenn sich die autonom gewordenen Gesellschaftsmitglieder in ihrer Individualität und Pluralität, aber auch in ihrer je eigenen politisch-moralischen Identität und im Wissen um ihre gemeinsame Verantwortung für das Gemeinwohl der Republik, einschränkungslos als alleinige Träger und Subjekte der Politik begreifen. Eine in diesem Sinne nachreligiöse und nachmetaphysische Republik, die ihren eigenen Einsichten in die grundsätzliche Fallibilität menschlicher Vernunft und in die prinzipielle Kontextualität religiöser, metaphysischer und szientistischer Wahrheitsansprüche gerecht werden will, wird deshalb strikt darauf achten, dass keine vorab geltenden ›objektiven Wahrheiten‹ ihren politischen Selbstverständigungsprozessen vorgeschaltet bzw. auferlegt werden.

Die profane Republik verlangt von ihren Mitgliedern also nicht mehr gemeinsam geteilte Überzeugungen religiös-weltanschaulicher Art; und sie stellt gerade dadurch ein adäquates – und bis heute historisch alternativloses – institutionelles Politikdesign zur Verfügung, das es auch einer kulturell heterogenen, religiös hochgradig pluralisierten und von zahlreichen sozialen Konflikten durchzogenen Massengesellschaft ermöglicht, sich politisch und moralisch erfolgreich zu integrieren. Sehr wohl aber verlangt die profane Republik von ihren Mitgliedern die – gerne auch moralisch bejahte, vor

allem aber faktisch gegebene⁷⁵ – Anerkennung eines klaren formalen Rechtsprinzips: gleiche Grundrechte und gleiche Kommunikations- und Partizipationschancen für alle. Diese unverzichtbare gemeinsame Grundlage beruht allein auf einem formal-egalitären Reziprozitätsprinzip, das sich nicht durch vertikale Rückversicherungen bei ›höheren‹ Wahrheiten, sondern nur durch eine horizontale Selbstbindung zwischen gleichberechtigten Staatsbürgern absichern lässt. Im Sinne einer solchen Selbstbindung verpflichten sich die Staatsbürger wechselseitig, im Interesse ihrer politischen Selbstregierung eine anspruchsvolle Sphäre politischer Öffentlichkeit, eine faire, für alle zugängliche und politisch-moralisch sensible Beratungs- und Beschlussfassungspraxis einzurichten; und zwar so, dass diese ihrem hohen demokratisch-diskursiven Anspruch auch dauerhaft genügen kann. Wenn es den Bürgern der säkularen Republik gelingt, ein solches Politikmodell in stabiler Form zu etablieren, dann kann die ›dauerhafte Leere‹ des ›Ortes der Macht‹ wirklich zum politischen Kernmerkmal einer europäischen Moderne avancieren, die sich von den Legitimationsquellen transzendenter Vorgaben abkoppelt und stattdessen einzig auf den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ im ›Universum öffentlicher Gründe‹ vertraut.

Die neuen staatlichen Institutionen, die die Bürger einrichten müssen, um die öffentliche Praxis republikanischer ›Selbstregierung‹ auf Dauer zu stellen, beziehen ihre Legitimation also nur noch aus der moralischen Kraft eines reziproken Gleichheits- und Selbstbindungsversprechens der Staatsbürger untereinander. Damit sich diese Kraft im politischen Alltag jedoch nicht verliert, muss sie sich zuverlässig erneuern und regenerieren können. Die Orte und Ereignisse, die Erlebnisse und Erfahrungen, die solche moralischen

⁷⁵ So wünschenswert die zusätzliche moralische Bejahung auch sein mag; mit guten Gründen ist im Sinne der Kantischen Rechtslehre auch die bloß faktische Akzeptanz, die die motivationalen Grundlagen offen lässt, demokratietheoretisch hinreichend. Jedenfalls gibt es für den demokratischen Staat keinen Grund zu der Auffassung, den rechtstreuen Staatsbürgern einer modernen Republik im Sinne einer ›demokratischen Leitkultur‹ zusätzlich noch moralische Demokratie-Überzeugungen ansinnen oder gar abverlangen zu müssen.

Regenerationen ermöglichen, lassen sich freilich nur in sehr engen Grenzen institutionalisieren. Sie lassen sich auch durch eine noch so klug angelegte Kultur- und Ideologieplanung des Staates nicht verlässlich ›von oben‹ in die Staatsbürgergesellschaft hineinorganisieren; und schon gar nicht lassen sie sich durch administrative Gesetzgebungsakte einfach verordnen. Sie entstehen vielmehr weithin spontan aus entsprechend eingelebten Motivationslagen, Moralstandards und Engagementbereitschaften der Bevölkerung – oder sie entstehen eben nicht. Insofern ist der säkulare Staat auf Gedeih und Verderb angewiesen auf politisch-kulturelle Moralbestände, die in den pluralen Lebenswelten der Gesellschaftsmitglieder entstehen und ihm von dort, also ›von unten‹, zuwachsen und entgegenkommen. Und falls diese zivilgesellschaftlichen Moralbestände eine kritische Schwelle unterschreiten, wird sich ein demokratischer Verfassungsstaat auf die Dauer nicht aufrechterhalten können, auch wenn er sich selbst noch so viele Bestandsgarantieren und ›Ewigkeitsklauseln‹ in seine Verfassung schreibt.

Von daher ist gerade die religions- und weltanschauungsfreie Republik der europäischen Moderne verwiesen auf die Ressourcen intakter moralischer Gesinnungsgemeinschaften und die Institutionalisierung entsprechender Sozialisationsagenturen. Sie ist geradezu verdammt zu der fragilen Hoffnung, dass auf gesellschaftlicher Ebene nicht nur vereinzelte Individuen agieren, die »nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten«⁷⁶, sondern dass hier möglichst viele Gruppen, Bewegungen und Initiativen aktiv sind, die ihre je partikularen, aber für das gemeinsame politische Leben gehaltvollen moralischen Überzeugungen, ihre Wertvorstellungen und Optionen selbstbewusst und dauerhaft reproduzieren und darüber hinaus auch offensiv in die gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozesse einbringen und öffentlich darstellen wollen. Nur im Kontext einer solcherart vielschichtigen, politisch sensiblen und hinreichend ›gemeinwohlorientierten‹ Staatsbürgergesellschaft kann das Projekt der säkularen Republik unter den Bedingungen funktional ausdifferenzierter

⁷⁶ Habermas, Vorpolitische Grundlagen³ (Anm. 32), 112.

und kulturell hochgradig pluralisierter Konfliktgesellschaften gelingen.

Insofern erweisen sich nicht die verfassungsrechtlich fixierten Säkularitätsstandards des politischen Systems, sondern die frei flottierenden Moralitätsstandards und die ungesicherte normative Vitalität der Staatsbürgergesellschaft als der zentrale Prüfstein, an dem sich die Zukunftsfähigkeit einer Demokratie erweisen wird, die diesen Namen wirklich verdient.

2.2 Selbstbewusste öffentliche Koexistenz: Staatliche Religionsfreiheit und zivilgesellschaftliche Religionsfreundlichkeit

Das Projekt der politischen Moderne impliziert also in fundamentaler Weise das Prinzip der Religionsfreiheit des Staates, d. h. eine klare Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik, von weltanschaulicher Wahrheit und demokratischem Diskurs. Der säkulare Staat der demokratischen Republik ist so angelegt, dass in ihm die debattierenden Bürger(-gruppen) selbst und niemand sonst über die Geschehnisse der politischen Gemeinschaft entscheiden. Seine Gesetze und Beschlüsse sind deshalb stets vorläufig und prinzipiell revidierbar, weil unterlegene Minderheitenmeinungen aus dem politischen Willensbildungsprozess nicht ausgeschlossen werden, sondern mit der Chance zur Weiterführung der Debatte ausgestattet sind. Minoritäre Meinungen stehen so nicht nur unter dem Lerndruck, ihre bisher unterlegenen Auffassungen angesichts der Argumente und Positionen der Mehrheit zu überdenken und gegebenenfalls zu revidieren; sie haben auch unverändert die Möglichkeit, in Zukunft relevante Mehrheiten von ihren (evtl. revidierten) Positionen zu überzeugen und sich *in the long run* doch noch durchzusetzen.

Konkret bedeutet dies, dass sich prinzipiell alle eingebrachten Interessen, Optionen und Überzeugungen der öffentlichen Kritik und der diskursiven Prüfung unterziehen müssen.⁷⁷ Der Theorie

⁷⁷ Vgl. dazu auch Habermas' Insistenz auf dem unaufgebbar deliberativen Charakter des demokratischen Verfassungsstaates, der es der Staatsgewalt

nach ist hier für geheime Kabinetts-Diplomatie ebenso wenig Platz wie für Macht- und Drohpotenziale einflussreicher Partikulargruppen, die ihre Interessen und Optionen am öffentlichen Diskurs vorbei direkt in staatliches Recht umzusetzen versuchen und dabei den vehementen Widerspruch der Zivilgesellschaft zu gewärtigen haben (sollten). Die überlieferten Religionen kommen in diesem Kontext nicht umhin, sich mit dem für sie ›ärgerlichen‹ Faktum der weltanschaulichen Pluralität und der politisch-moralischen Autonomie der Menschen auseinander zu setzen und irgendwie zu arrangieren. Dabei wird eine bloße Überwinterungsmentalität auf die Dauer ebenso wenig ausreichen wie eine demonstrativ zur Schau gestellte und sich bewusst diskurs- und demokratieverweigernd akzentuierende religiöse Wahrheitsgewissheit. Denn auch vorgegebene religiöse Wahrheiten, die sich unmittelbaren Zugang zu den Schaltstellen politischer Macht verschaffen wollen, sind ohne Ausnahme auf den mühsamen Umweg über die ›Prüfinstanz Öffentlichkeit‹ verwiesen. In staatliches Recht dürfen sie erst dann umgesetzt werden, wenn es ihnen gelingt, die allgemeine Überzeugungskraft und Zustimmungsfähigkeit ihrer Auffassungen in den Meinungs- und Willensbildungsprozessen der politischen Öffentlichkeit nachzuweisen und entsprechende Unterstützung bei Mehrheiten der gläubigen und ungläubigen Staatsbürger zu finden.

Damit wird aber auch klar, dass sich der moderne Verfassungsstaat keineswegs als ein kämpferischer laizistischer *Weltanschauungsstaat* verstehen kann. Ein solcher Staat stünde nämlich in der Gefahr, den einstigen Rekurs auf eine Jenseitsreligion lediglich durch den Rückgriff auf eine materiale, laizistisch-liberale Diesseits-

nicht erlauben könne, »zum Agenten einer religiösen Mehrheit« zu werden, »die ihren Willen unter Verletzung des demokratischen Verfahrens durchsetzt«. Denn, so betont er gegen den neocalvinistischen Religionsphilosophen Nicolas Woltersdorff, »die Mehrheitsherrschaft verwandelt sich im Repression, wenn eine religiös argumentierende Mehrheit im Verfahren der politischen Meinungs- und Willensbildung der unterlegenen säkularen oder andersgläubigen Minderheit den diskursiven Nachvollzug der ihr geschuldeten *Rechtfertigungen* verweigert« (Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit* (Anm. 16), 140; Herv. i.O.).

philosophie zu ersetzen, die dann schnell zu einer mit absolutem Normierungsanspruch auftretenden Ersatzreligion aufgebläht werden könnte. Und am Ende könnten dann Zweifler am liberalen, harmonisch-optimistischen Weltbild von Aufklärung und Wissenschaft, von Vernunft und Fortschritt in ihrer personalen Integrität moralisch womöglich ähnlich schroff angegangen zu werden wie die von der ›einzig wahren Religion‹ abgefallenen Apostaten früherer Zeiten. Die Abkopplung des Staates von ›letzten religiösen Gewissheiten‹ impliziert also ebenso eine Abkopplung von allen anderen Arten ›letzter weltanschaulicher Wahrheiten‹; und diese Abkopplung muss in den Augen der Gesellschaftsmitglieder mindestens als ein nun einmal bestehendes historisches Faktum akzeptiert, besser noch als eine historische Notwendigkeit weltanschaulich pluraler Gesellschaften anerkannt oder im Idealfall sogar als eine verteidigungswerte politisch-kulturelle Errungenschaft auch normativ bejaht werden.

Der gegenüber den Wahrheits- und Geltungsansprüchen aller Religionen und Weltanschauungen strikt neutral, gleichsam ›wahrheitsimmun‹ gehaltene Staat der demokratisch-diskursiven Republik schafft sich in eben diesen Religionen und Weltanschauungen zunächst natürlich mächtige Gegner; und es bedurfte – und bedarf mitunter noch immer – langwieriger Legitimitätskämpfe, um diese normativ unaufhebbaren und historisch alternativlosen Säkularitätsstandards gegen die politischen Normierungsansprüche verfasster Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu verteidigen. Diese politischen Anerkennungs- und Selbstverteidigungskämpfe, die zugleich auch der permanenten normativen Vergewisserung der eigenen, strikt säkularen Dignität des demokratischen Verfassungsstaates dienen, haben das fragile Projekt der politischen Moderne von Anfang an begleitet – und sie dürften in ihrer demokratietheoretischen Relevanz heute kaum weniger wichtig sein als früher. Insofern gehört es zu den vornehmsten Aufgaben des modernen Verfassungsstaates, das Grundprinzip der Trennung von Religion und Politik, von weltanschaulichen Wahrheitsansprüchen und ›öffentlichem Vernunftgebrauch‹ als das zentrale Identitätsmerkmal der demokratischen Republik auszuzeichnen und selbstbewusst zu verteidigen.

Das Prinzip der ›Religionsfreiheit des Staatsapparats‹ verlangt jedoch keineswegs eine ›Religionsfreiheit der verschiedenen Staatsbürger und ihrer Gruppen und Vereinigungen‹. Eine völlig ›religionsfreie Gesellschaft‹, in der die überlieferten Religionen als Moral- und Motivationsquellen nicht mehr zur Verfügung stehen, dürfte sich sogar eher als Gefahr für das Projekt einer moralisch sensiblen säkularen Republik erweisen.⁷⁸ Und auch wenn der im Gefolge der Französischen Revolution entstandene, religiös neutralisierte Staat der Neuzeit in Europa eine lange Zeit brauchte, um nach der Phase religionsfeindlicher Militanz zu einer selbstbewussten Gewährleistung von Religionsfreiheit vorzudringen, so gehört es doch von Anfang an zur normativen Logik des politischen Projekts der Moderne, dass zwischen einem religiös neutralen Verfassungsstaat und sich politisch-öffentlich engagierenden Religionsgemeinschaften in der Zivilgesellschaft durchaus kein von Skepsis oder gar Feindseligkeit geprägtes Konkurrenzverhältnis bestehen muss.

Das Prinzip der Religionsfreiheit des Staates zielt im Kern also nicht auf ein Konkurrenz-, sondern eher auf ein *Komplementaritätsverhältnis* von Religionen und Republik. Denn da der liberale Staat

⁷⁸ Und diese Einschätzung teilt Habermas von seinen frühesten Schriften bis zur Gegenwart. Denn auch eine spröde Kantische Vernunftmoral könne zwar »mit der schwachen Kraft guter Gründe« zur moralischen Tat motivieren; »aber dieser Kognitivismus richtet sich an die Einsicht von Individuen und erzeugt keine Antriebe für ein solidarisches, d. h. ein moralisch angeleitetes kollektives Handeln«, wie dies etwa für ein religiöses Bewusstsein gilt oder zumindest galt, das immer auch »wesentlich mit der fortdauernden Praxis des Lebens in einer Gemeinde« (Habermas, Replik (Anm. 5), 97) verbunden war. Skeptisch ergänzt er allerdings zugleich: »Ob das heute noch der Fall ist, lasse ich dahingestellt« (a. a. O., 98). Von daher monieren denn auch viele Kritiker der neuen Habermasschen Religionsfreundlichkeit nicht ganz zu Unrecht, dass es wenig aussichtsreich sein dürfte, für das als zunehmend bedroht erlebte Projekt der Moderne nicht länger bei den säkularen Vernunfttraditionen selbst, sondern nun gerade bei den immer schon und nach wie vor modernitätsskeptischen Religionen nach moralischen Unterstützungspotenzialen zu fahnden; zumal, wenn man sich für die westlichen Gesellschaften nach wie vor von deren fortwährender Erosion überzeugt zeigt.

auf starke sozialmoralische Ressourcen seiner Bürger angewiesen ist, die er nicht ›von oben‹ in die Gesellschaft hineinorganisieren kann und darf, hat er ein elementares Interesse daran, dass es in der Zivilgesellschaft vitale und aktive Traditionen, Bewegungen, Initiativen, Vereine und Gruppierungen gibt, die diese Moralressourcen tradieren und sich dabei nicht ausschließlich an ihrem jeweiligen Eigennutz, sondern auch oder sogar primär am ›öffentlichen Gemeinwohl‹ orientieren, wie kontrovers dies im einzelnen auch immer definiert werden mag. Und zu den Trägern solcher zivilgesellschaftlicher Moral- und Motivationsressourcen zählen fraglos auch die verschiedenen Religionsgemeinschaften, auch wenn diese keineswegs zu den flammenden Befürwortern der demokratischen Prinzipien von Deliberation und Diskurs gehören.

Selbstbewusste öffentliche Artikulationen solcher Religiosität sind von daher, solange sie die formalen Reziprozitätsbedingungen einer zivilen und egalitären Konflikt- und Diskurspraxis faktisch anerkennen, aus der Perspektive einer säkularen Republik durchaus als potenziell wertvoll und hilfreich zu bewerten. Denn jede gehaltvolle zivilgesellschaftliche Verständigungskultur lebt gerade im Hinblick auf die politisch-moralische Selbstvergewisserung der Gesellschaft über die Grundfragen ihrer gemeinsamen Identität davon, dass ihr von starken und in der Öffentlichkeit selbstbewusst auftretenden Weltanschauungs- und Überzeugungsgemeinschaften nachdrücklich bestimmte Wert- und Normvorstellungen vorgelegt werden; freilich nicht als von der Zivilgesellschaft blind zu akzeptierende ›feste Werte‹, sondern als von ihr noch kritisch zu prüfende Wert- und Normkandidaten. Geschieht dies nicht, muss die Republik damit rechnen, dass ihre Öffentlichkeit politisch-moralisch auszutrocknen beginnt, so dass das hohe Normativitätsniveau des europäischen Demokratieprojekts insgesamt in Gefahr gerät.

Insofern spricht einiges dafür, dass die Demokratie heute weniger vom Öffentlichkeitsanspruch fundamentalismusanfälliger traditionaler Religionen bedroht sein könnte als von manchen szientistischen Wissenschaftskulturen, denen die demokratiethoretische Leitidee einer ›gesellschaftlichen Selbstregierung‹ im Medium ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ ohnehin nur als ein unauf-

geklärt-naives Wahrnehmungsmuster alteuropäischer Zeiten gilt, von dem man sich nun endlich verabschieden sollte.

2.3 Zivilgesellschaftliche Lernchancen: Religionspolitik jenseits von Laizismus, Staatskirchenrecht und Zivilreligion

Wenn öffentliche Artikulationen von Weltanschauungen und Religionen in der Zivilgesellschaft also nicht nur legitim, sondern auch wünschenswert und möglicherweise sogar unverzichtbar sind, dann geht es heute um ein neuartiges Komplementaritätsverhältnis von selbstbewusster säkularer Republik und selbstbewussten Religionsgemeinschaften in ihrer Mitte, d. h. um ein religionspolitisches Konzept, das sich durch das Doppelprinzip einer staatlichen Religionsfreiheit und einer zivilgesellschaftlichen Religionsfreundlichkeit auszeichnet – und sich damit deutlich von bisherigen Konzepten staatskirchenrechtlicher, zivilreligiöser oder laizistischer Art distanziert.

Eine säkulare Republik, die auf sich hält, wird zunächst weiterhin streng auf ihr religions- und weltanschauungsneutrales Staatsverständnis achten und das Prinzip der Religionsneutralität mit Nachdruck verteidigen. Denn die säkulare Republik muss religiöse Angriffe auf die Legitimität der formalen Verfahrens- und Beratungsprozeduren ihrer Gesetzgebung strikt zurückweisen; umgekehrt muss sie sich zu den dogmatischen Wahrheitsansprüchen partikularer Religionen aber ebenso neutral verhalten, wie sie von diesen die Akzeptanz ihrer eigenen Religionsneutralität erwartet. Dies bedeutet für den Staat zugleich, konsequent der Versuchung zu widerstehen, in Sachen mangelnder Moralressourcen der Staatsbürgergesellschaft selbst aktiv zu werden: Etwa indem er sich darum bemüht, eine auf seinem Territorium historisch etablierte Mehrheitsreligion für diese Aufgabe in Dienst zu nehmen und ihr in besonderer Weise die Aufgaben der Pflege und Kultivierung staatsbürgerlicher Werte zu überantworten – wie dies z. B. im Staatskirchenrecht der frühen Bundesrepublik deutlich der Fall war und bis heute der Fall ist; oder indem er sich darum bemüht, eine eigene demokratische Zivilreligion künstlich ›von oben‹ zu

etablieren bzw. ›zivilreligiöse‹ Phänomene innerhalb moderner demokratischer Gesellschaften entsprechend aufzugreifen und für die Zwecke einer religiös-transzendent angelegten Legitimation des modernen Verfassungsstaates fruchtbar zu machen. Beide Wege unterschreiten nämlich systematisch das Normativitätsprofil der demokratischen Republik, die darauf vertraut, ihre Moralressourcen nicht mehr aus einer einheitlichen, die gesamte Bevölkerung integrierenden (ersatz-)religiösen Legitimationsquelle beziehen zu müssen, sondern allein aus den pluralen politisch-moralischen Kräften und Ressourcen einer politisch frei und autonom gewordenen Staatsbürgergesellschaft schöpfen zu können. Ob dies tatsächlich möglich ist, mag eine empirisch offene Frage sein; diese Frage aber schon vorab in der politischen Theorie abschlägig zu becheiden, markiert nicht weniger als den programmatischen Verzicht auf das in der europäischen Moderne erreichte Selbstverständnis demokratischer Politik im Medium des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹.

Bei aller Ungewissheit über die tatsächlichen Ausmaße ›entgegenkommender‹ Moralressourcen der Staatsbürgergesellschaft und bei aller bleibenden Skepsis über die ›Demokratiekompatibilität‹ der verfassten Religionsgemeinschaften darf die selbstbewusst-säkulare Republik jedoch nicht in ein laizistisches Selbstmissverständnis zurückfallen. Offensiv auftretende Religionen, die versuchen, sich aus den privaten Rückzugsnischen zu befreien, die ihnen die politische Moderne einst zugewiesen hatte, müssen nicht aus ängstlicher Unsicherheit als frontale Bedrohung interpretiert werden. Die Republik wird vielmehr in Erinnerung behalten, dass Religionen, die sich und ihre Glaubensüberzeugungen Ernst nehmen, per se ein Interesse an politischer Artikulation haben und sich schon vom Wahrheitsanspruch ihres eigenen Glaubens her – dies gilt zumindest für die großen abrahamitischen Weltreligionen – mit ihrer Privatisierung nicht anfreunden können. Zudem sind die neueren Phänomene von wiedererstarkenden *public religions* keineswegs pauschal als Gefährdungen der Demokratie zu interpretieren. Vielmehr haben sich gerade diese Religionen in den letzten Jahrzehnten oftmals als entscheidende Triebkräfte gesellschaftlicher Demokratisierung und als wertvolle

Träger der moralischen Sensibilisierung politischer Öffentlichkeiten erwiesen. Starke *public religions* tragen – sofern die prinzipielle Trennung von Staat und Religion durchgesetzt und anerkannt ist – in vielen Ländern wesentlich zur Vitalisierung der Zivilgesellschaft bei. In Ländern dagegen, in denen eigenständige und staatsferne Religionen kaum vorhanden sind, finden sich häufig auch nur schwach ausgebildete Zivilgesellschaften.⁷⁹

Im politischen Alltag sollte die säkulare Republik deshalb darauf zielen, möglichst viele Orte und Foren zur Verfügung zu stellen, in denen sich freie Kommunikations- und Begegnungserfahrungen zwischen Republik und Religionen ereignen können. Diese Integrationsorte sollten ›beiden Seiten‹, den religionssskeptischen Verteidigern der Moderne ebenso wie den modernitätsskeptischen Anhängern der Religionen, gegenseitigen Austausch und wechselseitige Lernchancen eröffnen. Sie sollten Anknüpfungspunkte für gemeinsamen Disput, für Begegnung, Konflikt und Konsens eröffnen. Gelingt es der Republik, solche Orte zu entwickeln, dann bestehen gute Chancen, dass religiöse Bürger und Bürgergruppen in ihrem Verhältnis zur säkularen Republik einen selbstbestimmten Integrationsweg einschlagen können, der die beiden gängigen Irrwege vermeidet: zum einen den – von manchen religiösen *hardlinern* befürworteten – fundamentalistischen Rückzug und zum anderen den – von vielen laizistischen *hardlinern* empfohlenen – Weg einer schleichenden Assimilation, in dessen Verlauf es am Ende zu einem mehr oder weniger vollständigen

⁷⁹ Vgl. dazu die mittlerweile schon klassische Studie von José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London 1994 und die von ihr ausgelöste Diskussion um die demokratisierenden Potenziale der traditionellen Großreligionen, die diese um so eher entfalten können, wie sie nicht länger über staatskirchenrechtliche Privilegien verfügen. Zu dieser religionssoziologisch wie demokratietheoretisch gleichermaßen innovativen, von Habermas bisher aber noch nicht rezipierten Perspektive vgl. orientierend Große Kracht, *Von der Kirchensoziologie zu einer Sozialtheorie der ›public churches‹? Ein Bilanzierungsversuch zur Soziologie des Katholizismus im 20. Jahrhundert*, in: Ders./Christian Spieß (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn 2008, 189–229, bes. 215ff.

Verlust der gegenüber den Wahrnehmungs- und Interpretationsmustern bürgerlicher Identität stets auch sperrigen religiösen Überzeugungen kommen wird.

Die von solchen Integrations- und Begegnungsorten ermöglichten Chancen zu einer langsamen, selbstbestimmten Integration jenseits von Assimilationsfurcht und Selbstghettoisierung können allerdings nur dann wirklich glaubwürdig angeboten werden, wenn der Staat allen seinen Bürgern reale Chancen einräumt, sich als freie und zur Selbstverantwortung fähige Bürger erleben und darstellen zu können. Solange sich etwa weite Teile der in den hiesigen ›Gesellschaften mit Christenheitshintergrund‹ lebenden Muslime politisch, kulturell und ökonomisch nicht als gleichberechtigte Staatsbürger anerkannt und respektiert erfahren können und, statistisch gesehen, wesentlich größere Probleme haben, Schulabschlüsse zu erlangen, Arbeitsplätze zu finden und verlässlich in die sozialstaatlichen Sicherungsprogramme integriert zu werden, solange wird es schwierig bleiben, auf den Wegen einer selbstbestimmten Integration voranzukommen. Von daher verweisen Phänomene ›fundamentalistischer‹ Verweigerung oft weniger auf migrationsspezifische Probleme kultureller und religiöser Differenz als auf allgemeine Probleme schulischer Bildungsverläufe und arbeitgesellschaftlicher Integration.

Bei alledem sollte die Republik zugleich in Erinnerung behalten, dass auch das Christentum in Europa erst nach langwierigen, äußerst schmerzvollen Lernerfahrungen seinen heutigen Grad an ›Demokratie- und Modernitätskompatibilität‹ erreicht hat. So haben bekanntlich die deutschen Katholiken erst im Laufe einer von vielen ›fundamentalistischen Versuchungen‹ begleiteten Integrationsgeschichte gelernt, die sicheren Schützengräben eines antimodernistisch zugespitzten Minderheitenmilieus hinter sich zu lassen und sich – zunächst ängstlich und voller Vorbehalte, dann aber zusehends souverän und selbstbewusst – in die politischen Prozesse der Republik einzubringen. Dabei hat das politische Engagement vieler Katholiken im Rahmen eines ihnen eigentlich als ›unkatholisch‹ und ›illegitim‹ geltenden Staates auch dazu beigetragen, den modernen Staat über sein frühes laizistisches Selbstmissverständnis hinauszutreiben und ihn von einem bürgerlich-liberalen Welt-

anschauungsstaat zu einem ›wahrheitsneutralen‹ Verfassungsstaat auszubauen bzw. ›abzuschwächen‹. Und erst in diesem Rahmen setzte sich allmählich ein Modus staatlicher Herrschaft durch, in dem die Republik allen ihren Bürgerinnen und Bürgern, allen ihren Weltanschauungen und Religionen, auch wenn sie politisch und moralisch *prima facie* noch so ›unaufgeklärte‹ und ›unbürgerliche‹ Vorstellungen pflegen, gleiche politische, soziale und kulturelle Selbstdarstellungschancen einräumt – und dabei ernsthaft darauf vertraut, dass in religiöser Sprache artikulierte Überzeugungen und Wertmuster auch für die Ohren der ›ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne‹ nicht einfach nur ›unverständliches Rauschen‹ produzieren. Und falls doch, so spricht auch dies noch nicht zwingend dagegen, solche Überzeugungen ungehindert in die diskursiven Willensbildungsprozesse der politischen Öffentlichkeit einfließen zu lassen, auch wenn man ›im Universum öffentlicher Gründe‹ mit Autoritätshinweisen auf göttliche Gebote und heiliges Überlieferungsschrifttum nichts anzufangen weiß. Im Gegenteil; gerade hier dürften solche Überzeugungen am ehesten lernen können, dass sie ohne eigene Übersetzungsbemühungen, d. h. mit einem autoritativen Rückzug auf geoffenbarte Glaubenswahrheiten, auch bei den wohlwollendsten Zeitgenossen nur auf ein achselzuckendes Befremden stoßen werden.