

# Konkurrenz oder Komplementarität?

Habermas und die Religion

In den theologischen Diskussionen der Gegenwart nimmt der 1994 emeritierte Frankfurter Sozialphilosoph *Jürgen Habermas* seit langem einen festen Platz ein. Jüngere praktische und systematische Studien greifen mit schöner Regelmäßigkeit auf Kategorien seiner Kommunikationstheorie zurück, so daß Habermas, der sich selbst als methodischer Atheist bezeichnet, allmählich in den Rang eines anonymen Kirchenvaters aufzurücken scheint.

Dennoch fällt auf, daß Habermas' staats- und demokratietheoretische Arbeiten (Stichwort: Verfassungspatriotismus, Diskurstheorie des Rechtsstaates) in der christlichen Gesellschaftsethik weit weniger diskutiert werden als etwa seine kommunikations- und konsenstheoretischen Ansätze in der Fundamentaltheologie, der Dogmatik und der Praktischen Theologie. Dabei könnte gerade die Staats- und Demokratietheorie der katholischen Kirche, die ihre traditionelle Option für den katholischen Obrigkeitsstaat auf dem II. Vatikanischen Konzil feierlich verabschiedete und seitdem nach einem produktiven Standort innerhalb pluralistischer, religiös neutraler Demokratien sucht, mit Habermas' Demokratietheorie in ein fruchtbares Gespräch eintreten. Denn die katholische Staatslehre und die Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates haben zumindest insofern eine gemeinsame Ausgangsbasis, als beide über ein explizit normativ ausgerichtetes Selbstverständnis verfügen, sich also nicht mit einer angeblich «wertneutralen» Beschreibung der real existierenden Demokratie zufriedengeben, sondern elementar daran interessiert sind, die Vision einer gemeinwohlorientierten, demokratisch-partizipativen (Welt-)Gesellschaft auch unter den zunehmenden Komplexitätsbedingungen hochgradig ausdifferenzierter Gegenwartsgesellschaften noch aufrechtzuerhalten. Im folgenden will ich danach fragen, ob und inwiefern diese gemeinsamen Ausgangsintentionen bei Jürgen Habermas zum Ausdruck kommen oder ob das Werk dieses elementar den Errungenschaften der europäischen Aufklärung und des politischen Liberalismus verpflichteten Sozialphilosophen letztlich über eine unproduktive Konkurrenzperspektive in der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie von diskursiver Demokratie und substantieller Religion nicht hinauskommt.

## Von der Konkurrenz zur Koexistenz

Der frühe Habermas zeigte sich noch evolutionstheoretisch davon überzeugt, daß das Phänomen der Religion prinzipiell einer historisch überholten Entwicklungsstufe der Menschheit angehört, so daß von den religiös-metaphysischen Weltbildern in den universalgeschichtlichen Modernisierungsprozessen letztlich «nicht viel mehr als der Kernbestand einer universalistischen Moral»<sup>1</sup> übrigbleiben werde. Diese These vom Obsoletwerden der Religion schwächt er in seinen jüngeren Arbeiten jedoch deutlich ab. Heute fragt er eher vorsichtig, «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 d.h.: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können».<sup>2</sup> Im Unterschied zu seinem älteren Anspruch, ein in religiöse Hermeneutik eingebettetes Ethos in eine von seiner «erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte kommunikative Ethik»<sup>3</sup> aufzulösen und diskursiv zu beerben, hält Habermas es heute nicht mehr für ausgeschlossen, «daß die monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit einem noch

unabgeholten semantischen Potential verfügen, das sich in weltaufschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit, Differenzierung und Reichweite als überlegen erweist».<sup>4</sup> Deshalb schlägt er heute statt philosophischer Überwindungs- und Beerbungsversuche eher eine friedliche Koexistenz von religiöser Rede und philosophischer Reflexion vor und konstatiert: «Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft in 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.»<sup>5</sup> Für Habermas kann gegenwärtig eine nachidealistische Philosophie, die nicht in Literatur und metaphorischer Rede aufgehen, sondern sich im Modus rationaler Begründung nach wie vor «frontal an Wahrheitsansprüchen»<sup>6</sup> orientieren will, jedenfalls nicht ohne weiteres «jene in der Sprache der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte artikulierten Erfahrungen von Erlösung, universaler Bundesgenossenschaft, unverletzbarer Individualität unverstümmelt, ohne Abstriche an der Fülle ihrer spezifischen Bedeutungen rational einholen».<sup>7</sup> Deshalb können und sollen kommunikative Vernunft, «solange sie im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, ... mit dieser, ohne sie zu stützen oder zu bekämpfen, enthalten koexistieren».<sup>8</sup>

Mit dieser Koexistenzformel wird der Weg frei, um die Konkurrenzperspektivischen Beerbungsversuche zu überwinden und eine bisher noch kaum entfaltete komplementäre Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, von diskursivethischer Argumentation und religiöser Rede in Angriff zu nehmen. In dieser neuen Perspektive müßte es darum gehen, die formalistisch-prozedurale Rationalität argumentierender Vernunft für die von religiösen Erinnerungs- und Hoffnungserfahrungen gesättigte Sprache anamnetischen Eingedenkens produktiv zu öffnen, statt ihr mit dem Anspruch rationaler Überlegenheit entgegenzutreten. Trotz dieser prinzipiellen Annäherung an den Komplementaritätsgedanken bleibt bei Habermas jedoch bis heute die Konkurrenzperspektive vorherrschend, da er die friedliche Koexistenz gegenwärtig nur bis auf weiteres, nicht aber grundsätzlich akzeptieren will. Dabei bleibt er insbesondere gegenüber dem Anspruch einer öffentlichen Artikulation von religiös verankerten Vorstellungen, Handlungsoptionen und Erfahrungswerten, der den immer auch politisch ambitionierten Wahrheitsansprüchen der drei großen monotheistischen Weltreligionen seit je zu eigen war, nach wie vor skeptisch.

Da religiös vermittelte Geltungsansprüche in weltanschaulich pluralisierten Gesellschaften nicht mehr mit allgemeiner Zustimmung rechnen können, bleibt eine nachidealistische Philosophie, die zwar nur noch bescheidene, dafür aber rational begründete und mithin universalisierbare Rechtsnormen und Regeln formulieren kann und will, für Habermas in dieser Hinsicht der Leistungsfähigkeit religiöser Rede prinzipiell überlegen. Zu Recht fragt er deshalb, ob nicht die für die Rettung der «Substanz des Humanen»<sup>9</sup> bedeutsamen semantischen Potentiale, «die im religiösen Diskurs ihren Sitz haben, in die Sprache einer wissenschaftlichen Expertenkultur»<sup>10</sup> übersetzt werden müßten, da sie ihren Universalitätsanspruch heute, d.h. unter

<sup>4</sup> Ders., *Texte und Kontexte*. Frankfurt 1991, S. 131.

<sup>5</sup> Ebd., S. 141f.

<sup>6</sup> Ebd., S. 136.

<sup>7</sup> Ebd., S. 135.

<sup>8</sup> Ders., *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt 1988, S. 185.

<sup>9</sup> Ders., *Philosophisch-politische Profile* (1981), erw. Ausg., Frankfurt 1987, S. 390.

<sup>10</sup> Ders., *Texte und Kontexte*. Frankfurt 1991, S. 137.

<sup>1</sup> J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976), Frankfurt <sup>5</sup>1990, S. 101.

<sup>2</sup> Ders., *Die neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften V (1985), Frankfurt <sup>3</sup>1986, S. 52.

<sup>3</sup> Ders., *Theorie des kommunikativen Handelns I* (1981), 3., durchges. Aufl., Frankfurt 1985, S. 331.

den Bedingungen einer legitimen weltanschaulichen Pluralität, nicht mehr auf ein glaubensgestütztes Fürwahrhalten zurückführen, sondern nur noch auf das Motiv des rational motivierten Einverständnisses gründen können. Religiös-kirchliche Aussagen können mithin nur noch dann universale Verbindlichkeit für sich reklamieren, wenn es ihnen gelingt, ihre glaubensvermittelten ethischen Optionen auch durch rationale Argumente überzeugend plausibel zu machen. Da der späte Habermas jedoch zugesteht, daß sich – zumindest vorerst – nicht alle in religiöser Sprache aufbewahrten und für die «Substanz des Humanen» relevanten Intuitionen in das Medium begründender Rede transformieren lassen, stellt sich die Frage, welchen Stellenwert das überschüssige, d.h. nicht rationalisierbare politisch-moralische Potential der religiösen Traditionen in der modernen Gesellschaft noch haben kann und soll und wie das Verhältnis von formalem Rechtsstaat und kirchlich vermittelter religiöser Rede bestimmt werden kann. Weil die Diskursethik die semantischen Gehalte der religiösen Tradition in ihrer spezifischen Relevanz für eine humane und solidarische Gesellschaft in ihrer ganzen Bedeutungsfülle nicht erfolgreich sichern und reformulieren kann, kommt eine strikte Privatisierung von Religion und Kirche offensichtlich ebensowenig in Betracht wie eine staatliche Privilegierung der längst partikular gewordenen Trägergruppen ehemals hegemonialer religiöser Traditionen. Stattdessen wäre danach zu fragen, wie sich die alte Konkurrenz von kirchlicher Tradition und philosophischer Aufklärung durch eine neue komplementäre Verhältnisbestimmung ablösen läßt.

### **Liberale Demokratie**

Eine weniger Konkurrenz- als vielmehr komplementaritätsorientierte Perspektive deutet Habermas in jüngster Zeit selbst an, wenn er die Kirchen als «eine von mehreren Interpretationsgemeinschaften»<sup>11</sup> beschreibt, denen im Kontext einer liberalen Demokratie die Aufgabe zukomme, «ihre Konzeptionen des Heils, ihre Visionen eines nicht-verfehlten Lebens» öffentlich zu artikulieren und mit anderen kulturellen und weltanschaulichen Entwürfen «um die überzeugendste Interpretation von Gerechtigkeit, Solidarität und der Errettung aus Not und Erniedrigung»<sup>12</sup> zu streiten. Die bisherigen Vorbehalte gegenüber dem Öffentlichkeitsanspruch des Christentums werden dabei offensichtlich in dem Maße gegenstandslos, wie sie nicht mehr darauf zielen müssen, autoritative kirchliche Weisungen, die nicht nur an die Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft, sondern an alle Staatsbürger gerichtet werden, im Name der politischen und moralischen Autonomie des einzelnen und des säkularen Staates zurückzuweisen. In dem Maße also, wie die Kirchen darauf verzichten, für ihre politisch-moralische Botschaften allgemeine naturrechtliche Verbindlichkeit zu reklamieren und sich selbst nicht mehr als eine dem traditionellen Obrigkeitsstaat vergleichbare souveräne Institution zur Normierung des gesellschaftlichen und privaten Lebens begreifen, wird das klassische abwehrrechtliche Interesse des Liberalismus in dieser Hinsicht historisch obsolet. Wenn Habermas also darauf beharrt, daß die Kirche für ihre Auffassungen «nicht in demselben Sinne universale Anerkennung erwarten (kann) wie eine prozedural angelegte Theorie des Rechts und der Moral für die Menschenrechte und die Prinzipien des Rechtsstaates»,<sup>13</sup> so steht dieser Hinweis durchaus im Einklang mit dem Selbstverständnis einer nachkonziliaren Kirche, die für sich und ihr politisches Handeln nur noch «das Statut des Bürgerrechts»<sup>14</sup> reklamiert und ihre politisch-theologischen Optionen gegenüber Staat und Gesellschaft nicht mehr im Sinne eines überlegenen naturrechtlichen «Wäch-

teramtes», sondern nur noch im kommunikativen, auf freie Einsicht und Überzeugung zielenden Modus des «Angebots»<sup>15</sup> vorzutragen will.

Solange Habermas jedoch an seinem Anspruch festhält, die semantischen Gehalte der religiösen Tradition nach Möglichkeit in das Medium argumentierender Rede einzuholen, bleibt er in relativ hohem Maße unsensibel für die Tatsache, daß eine solche rationale Einholung gerade eine der zentralen «humanitätsrettenden» Gehalte der Religion nivellieren müßte: den Widerstand gegen eine rationalistische Reduktion moralischer Fragen, die sich auf das im Kontext bürgerlicher Tauschationalität entstandene Prinzip reziproker Anerkennung beschränkt und damit eher eine «Bündnissolidarität gleichwertiger Partner»<sup>16</sup> als eine anamnetisch-universale Erinnerungssolidarität mit den Zurückgekommenen in Geschichte und Gesellschaft in den Blick nimmt. Die «überschießenden» Potentiale der religiösen Semantik, die sich nicht rationalistisch einholen lassen und in ihrer «weltaufschließenden Kraft» dennoch eine eminente Bedeutung für die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften haben, können in ihrer Relevanz für die Vitalisierung und Reproduktion der sozialmoralischen Ressourcen liberaler Demokratien dann nicht mehr angemessen thematisiert werden.

Die Frage, ob das Christentum nicht zusammen mit anderen substantiellen, religiösen und weltanschaulichen Traditionen, auch wenn diese in pluralen Gesellschaften längst partikular geworden sind, gerade auch wegen ihrer vor-, bzw. überrationalen Gehalte elementar zur lebensweltlichen Reproduktion derjenigen Motivationen, Visionen und Optionen beitragen kann, ohne die weder Verfassungspatriotismus noch Diskursethik, weder politischer Liberalismus noch formale Demokratie die vielfach bedrohte «Substanz des Humanen» dauerhaft zu retten vermögen, wird von Habermas trotz aller Annäherungen an Theologie und Religion bis heute im Kern offengelassen. Ebenso wie in seinem Konzept des Verfassungspatriotismus bleibt er auch hier bei seiner von liberalen Erkenntnisinteressen motivierten Formel vom prinzipiellen Vorrang des prozedural Gerechten vor dem substantiell Guten,<sup>17</sup> statt deren immanentes Komplementaritätsverhältnis näher zu entfalten. Damit favorisiert er letztlich die Tendenz zur faktischen Privatisierung der politisch-moralischen Gehalte religiöser Rede, die sich solange mehr oder weniger deutlich auf den Privatbereich ihrer partikularen Gesinnungsgemeinschaften zurückgeworfen sehen, wie sie die Übersetzungsleistungen in begründende Rede nicht erbringen können und wollen, sondern darauf beharren, daß sich ihre spezifischen Inhalte nicht ohne Substanzverlust in das Medium rationaler Argumentation übersetzen lassen.

### **Diskursethische und diskursrechtliche Perspektive**

Da die Konzepte von Diskursethik und Verfassungspatriotismus nicht das für eine Mehrheitskultur Gute, sondern nur das für alle Gerechte in den Blick nehmen und sich deshalb strikt auf den Bereich einer formalistischen Rechtstheorie, d.h. auf ein Verfahren zur Findung allgemeinverbindlicher Normen und Rechtsregeln, beschränken, können diejenigen Beiträge von Religion und klassischer Philosophie, die in nichtformalistischer Weise um gehaltvolle Visionen des guten Lebens kreisen, in ihrer politisch-moralischen Relevanz für das Projekt der liberalen Demokratie nicht abgerufen werden. Die Habermassche Diskursethik erweist sich so vor allem als normative Theorie einer gerechten Rechtsfindung. Reklamiert man deshalb die von Habermas vorgeschlagene Trennung von Gerechtem und Gutem nicht wie die Diskursethik für den Gesamtbereich der philosophischen Ethik, sondern nur für die Rechtstheorie, dann müßten die an substan-

<sup>11</sup> Ders., *Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, in: *Diagnosen zur Zeit*. Mit Beiträgen von J. B. Metz u.a. Düsseldorf 1994, S. 51–64, 62.

<sup>12</sup> Ebd., S. 62.

<sup>13</sup> Ebd., S. 62.

<sup>14</sup> Johannes Paul II. Enzyklika *Centesimus annus* zum hundertsten Jahrestag von *Rerum novarum* (1. Mai 1991), Nr. 5,5; vgl. auch GS 76.

<sup>15</sup> Vgl. *Centesimus annus* 46,1.

<sup>16</sup> J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Mainz 1977, S. 205.

<sup>17</sup> Vgl. dazu J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt 1991, S. 100–118.

tiellen Fragen und Visionen orientierten Religionen und Philosophien in ihrer politisch-moralischen Dignität keineswegs ignoriert werden. Während die Diskursethik beim gegenwärtigen Stand ihrer Ausarbeitung latent – und durchaus gegen die Habermasschen Intentionen – dazu neigt, die Fragen des Guten als unlösbar nicht nur aus dem Bereich staatlicher Rechtsfindung, sondern auch aus den politisch-ethischen Selbstverständigungsdebatten auszugrenzen, ließe sich – auf der Basis einer Unterscheidung von *diskursethischer* und *diskursrechtlicher* Perspektive – auch weiterhin zu Recht von einer ethisch-philosophischen Reflexion erwarten, daß sie sich nicht auf Rechtsfragen beschränkt, sondern auch die fundamental in die Menschheitsgeschichte eingewobenen Utopien und Hoffnungsbilder von *allumfassender Versöhnung* und *universaler Solidarität* zu artikulieren versucht. Substantielle politisch-philosophische Ethiken dürften dann trotz aller Partikularität ihrer Genese nach wie vor grundlegende Vorstellungen des Glücks und des gelingenden Lebens aussprechen; sie könnten weiterhin moralische Grundintuitionen wie Empathie und Fürsorge auslegen, die über die von der Diskursethik thematisierte Dimension reziproker Anerkennungsverhältnisse hinausweisen und tieferliegenden Verbundenheits- und Verpflichtungsgefühlen gegenüber Mitmensch und Umwelt entspringen; sie dürften nach wie vor Visionen einer solidarischen (Welt-)Gesellschaft entwickeln und kritisch-korrektiv gegen herrschende Realität vorbringen;

und sie könnten schließlich auch der in Trauer- und Verlusterfahrungen spürbaren anamnetischen Solidarität mit den Opfern des Geschichtsprozesses Ausdruck verleihen und die philosophische Würde einer verzweifelten Hoffnung auf die Rettung der Erschlagenen einklagen, auch wenn der ohnmächtige Protest gegen die Abgeschlossenheit geschehenen Unrechts und die anamnetische Sehnsucht nach einer universalen Gerechtigkeit, die auch vor den vergangenen Leiden nicht Halt macht, mit den Mitteln einer rationalistischen Philosophie allein nicht mehr adäquat eingeholt werden können.

Dieses ungebrochene Potential substantieller religiöser Rede, das mit diskursethischen Mitteln allein nicht hinreichend artikuliert werden kann, könnte auf der Grundlage einer solchen *diskursrechtlichen* Akzentsetzung also auch philosophisch wieder aufgenommen und in seiner politischen Relevanz auch in hochgradig pluralisierten Gegenwartsgesellschaften noch nachdrücklich vorgetragen werden, ohne dadurch mit deren hohen Komplexitäts- und Differenzierungsgraden notwendigerweise in Konflikt zu geraten; dies gilt zumindest dann, wenn die religiöse Rede ihrerseits die neuzeitliche Differenzierung von Recht und Moral akzeptiert und gegenläufig zu allen fundamentalistischen Versuchungen auf den längst obsoleten Anspruch verzichtet, das allgemeine staatliche Recht unmittelbar den eigenen partikularen Sittlichkeitstraditionen unterwerfen zu wollen.

*Hermann-Josef Große Kracht, Kassel*