

Ein Bewußtsein von dem, was fehlt

*Eine Diskussion
mit Jürgen Habermas*

Herausgegeben von
Michael Reder
und Josef Schmidt

Mit seiner Friedenspreisrede eröffnete Jürgen Habermas 2001 das Gespräch mit den christlichen Kirchen. Drei Jahre später traf er sich mit Joseph Kardinal Ratzinger. Unter dem Titel »Ein Bewußtsein von dem, was fehlt« diskutierte er 2007 nun mit Philosophen der Hochschule für Philosophie der Jesuiten. Habermas betont, daß die moderne Vernunft sich selbst nur verstehen könne, wenn sie ihre Stellung zum religiösen Bewußtsein kläre. Hintergrund für seine Argumentation ist u. a. auch die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, die Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede formuliert hatte. Der Band umfaßt den Essay von Habermas sowie die Beiträge der Debatte. Die Einleitung gibt einen Überblick über Habermas' religionsphilosophische Interventionen.

Michael Reder ist Dozent für Sozial- und Religionsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München. Josef Schmidt (Sf) lehrt dort philosophische Theologie und Philosophiegeschichte.

Suhrkamp

Inhalt

Vorwort	7
Michael Reder und Josef Schmidt SJ: Habermas und die Religion	9
Jürgen Habermas: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt	26
Norbert Brieskorn SJ: Vom Versuch, eine Beziehung wieder bewußtzumachen	37
Michael Reder: Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden? Religions- philosophische und ethische Anmerkungen	51
Friedo Ricken SJ: Nachmetaphysische Vernunft und Religion	69
Josef Schmidt SJ: Ein Dialog, in dem es nur Gewinner geben kann	79
Jürgen Habermas: Eine Replik	94
Literaturverzeichnis	108
Biographische Notizen	111

edition suhrkamp 2537

Erste Auflage 2008

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2008

Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12537-3

1 2 3 4 5 6 - 13 12 11 10 09 08

Jürgen Habermas

Ein Bewußtsein von dem, was fehlt

Am 9. April 1991 fand in der Stiftskirche St. Peter in Zürich eine Totenfeier für Max Frisch statt. Zu Beginn verlas Karin Pilliod, die Lebensgefährtin, eine kurze Erklärung des Verstorbenen. Darin heißt es unter anderem: »Das Wort lassen wir den Nächsten und ohne Amen. Ich danke den Pfarherren von St. Peter in Zürich [...] für die Genehmigung, daß während unserer Trauerfeier der Sarg in der Kirche sich befindet. Die Asche wird verstreut irgendwo.« Es sprachen zwei Freunde. Kein Priester, kein Segen. Die Trauergemeinde bestand aus Intellektuellen, von denen die meisten mit Religion und Kirche nicht viel im Sinn hatten. Für das anschließende Essen hatte Frisch selbst noch das Menü zusammengestellt. Damals habe ich die Veranstaltung nicht für merkwürdig gehalten. Aber deren Form, Ort und Verlauf *sind* merkwürdig. Max Frisch – ein Agnostiker, der jedes Glaubensbekenntnis verweigerte – hat offenbar die Peinlichkeit nichtreligiöser Bestattungsformen empfunden und durch die Wahl des Ortes öffentlich die Tatsache dokumentiert, daß die aufgeklärte Moderne kein angemessenes Äquivalent für eine religiöse Bewältigung des Letzten, eine Lebensgeschichte abschließenden *rîte de passage* gefunden hat.

Man kann diese Geste als Ausdruck der Melancholie über ein unwiederbringlich Verlorenes verstehen. Man kann die Veranstaltung aber auch als ein paradoxes Ereignis ansehen, das uns etwas über die säkulare Vernunft sagt: diese ist über das Opake ihres nur scheinbar geklärten Verhältnisses zur Religion beunruhigt. Gleichzeitig mußte auch

die Kirche, selbst die reformierte Kirche Zwinglis, über ihren Schatten springen, als sie diese Feier, säkular und »ohne Amen«, in ihren geheiligten Hallen zuließ. Es besteht eine eigentümliche Dialektik zwischen dem philosophisch aufgeklärten Selbstverständnis der Moderne und dem theologischen Selbstverständnis der großen Weltreligionen, die als das sperrigste Element aus der Vergangenheit in diese Moderne hineinragen.

Es geht nicht um einen schwiemeligen Kompromiß zwischen Unvereinbarem. Wir dürfen uns um die Alternative zwischen anthropozentrischer Blickrichtung und dem Blick aus der Ferne des theo- oder kosmozentrischen Denkens nicht herumdrücken. Aber es macht einen Unterschied, ob man miteinander spricht oder nur übereinander. Dafür müssen zwei Voraussetzungen erfüllt sein: Die religiöse Seite muß die Autorität der »natürlichen« Vernunft als die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral anerkennen. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert. Sowie wenig die eine Voraussetzung aus theologischer Sicht trivial ist, so wenig ist es die andere aus philosophischer Sicht.

Die moderne Wissenschaft hat die selbstkritisch gewordene philosophische Vernunft zum Abschied von den metaphysischen Konstruktionen des Ganzen aus Natur und Geschichte genötigt. Dieser Reflexionsschub hat Natur und Geschichte den empirischen Wissenschaften überantwortet und der Philosophie nicht viel mehr als die allgemeinen Kompetenzen erkennender, sprechender und handel-

der Subjekte übriggelassen. Damit ist die von Augustin bis Thomas hergestellte Synthese aus Glauben und Wissen zerbrochen. Zwar hat sich die moderne Philosophie in der Gestalt eines, wenn man so will, »nachmetaphysischen« Denkens das griechische Erbe kritisch angeeignet, aber gleichzeitig vom jüdisch-christlichen Heilswissen abgestoßen. Während sie die Metaphysik zu ihrer eigenen Entstehungsgeschichte rechnet, verhält sie sich zu Offenbarung und Religion wie zu einem Fremden, ihr Äußeren. Mit dieser Abschiebung bleibt die Religion freilich auf eine andere Weise gegenwärtig als die verabschiedete Metaphysik. Der Riß zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen läßt sich nicht wieder kitten. Und doch ändert sich die Perspektive, aus der das nachmetaphysische Denken der Religion begegnet, sobald die säkulare Vernunft den gemeinsamen Ursprung von Philosophie und Religion aus der Weltbildrevolution der Achsenzeit (um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends) ernst nimmt.

Das metaphysische Denken ist zwar im Laufe der abendländischen Geschichte mit dem Christentum eine Arbeitsteilung eingegangen, die es ihm ermöglichte, sich aus der Verwaltung kontemplativ erstrebter Heilsgüter zurückzuziehen; aber in ihren platonischen Anfängen hatte auch die Philosophie ihren Jüngern ein ähnlich kontemplatives Erlösungsversprechen gegeben wie die anderen kosmozentrischen »Gedankenreligionen« des Ostens (Max Weber). Unter dem Gesichtspunkt des kognitiven Schubs vom Mythos zum Logos rückt die Metaphysik an die Seite aller damals entstandenen Weltbilder, einschließlich des mosaischen Monotheismus. Sie alle ermöglichen es, die Welt von einem transzendenten Standpunkt aus als Ganzes in den Blick zu nehmen und die Flut der Phänomene von den

zugrundeliegenden Wesenheiten zu unterscheiden. Und mit der Reflexion auf die Stellung des Individuums in der Welt entstand ein neues Bewußtsein von historischer Kontingenz und von der Verantwortung des handelnden Subjekts. Wenn aber religiöse und metaphysische Weltbilder ähnliche Lernprozesse in Gang gesetzt haben, gehören beide Modi, Glauben und Wissen, mit ihren in Jerusalem und Athen basierten Überlieferungen zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft, in deren Medium sich heute die Söhne und Töchter der Moderne über sich und ihre Stellung in der Welt verständigen.

Diese moderne Vernunft wird sich selbst nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewußtsein klärt, indem sie den gemeinsamen Ursprung der beiden komplementären Gestalten des Geistes aus jenem kognitiven Schub der Achsenzeit begreift. Indem ich von komplementären Gestalten des Geistes spreche, wende ich mich gegen zwei Positionen – einerseits gegen die bornierte, über sich selbst unaufgeklärte Aufklärung, die der Religion jeden vernünftigen Gehalt abstreitet, aber auch gegen Hegel, für den die Religion sehr wohl eine erinnerungswürdige Gestalt des Geistes darstellt, aber nur in der Art eines der Philosophie untergeordneten »vorstellenden Denkens«. Der Glaube behält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch bloß hingenommen werden darf. Darin spiegelt sich das Unabgeschlossene der Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen. Diese Auseinandersetzung kann das Bewußtsein der postsäkularen Gesellschaft für das Unabgeholte in den religiösen Menschheitsüberlieferungen schärfen. Die Säkularisierung hat weniger die Funktion

eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als die eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt.

Das Motiv meiner Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen ist der Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brüdet, zu mobilisieren. Mit dem Vernunftdefätismus, der uns heute sowohl in der postmodernen Zuspitzung der »Dialektik der Aufklärung« wie im wissenschaftsgläubigen Naturalismus begegnet, kann das nachmetaphysische Denken alleine fertig werden. Anders verhält es sich mit einer praktischen Vernunft, die ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten.

Die praktische Vernunft leistet Begründungen für die egalitär-universalistischen Begriffe von Moral und Recht, die die Freiheit des einzelnen und die individuellen Beziehungen des einen zum anderen auf eine normativ einschichtige Weise bestimmen. Aber der Entschluß zum solidarischen Handeln im Anblick von Gefahren, die nur durch kollektive Anstrengungen gebannt werden können, ist nicht nur eine Frage der Einsicht. Kant hat diese Schwäche der Vernunftmoral durch die Ermutigungen seiner Religionsphilosophie wettmachen wollen. Aber im Lichte derselben spröden Vernunftmoral begreift man, warum der aufgeklärten Vernunft die religiös konservierten Bilder vom sittlichen Ganzen – vom Reich Gottes auf Erden – als kollektiv verbindliche Ideale entgleiten müssen. Gleichwohl verfehlt die praktische Vernunft ihre eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewußtsein für die weltweit verletzte Soli-

darität, ein Bewußtsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten.

Ob ein veränderter Blick auf die Genealogie der Vernunft dem nachmetaphysischen Denken aus diesem Dilemma heraushelfen kann? Jedenfalls rückt er jenen Lernprozeß in ein anderes Licht, in den sich die politische Vernunft des liberalen Staates und die Religion gegenseitig schon verstrickt haben. Damit berühre ich Konflikte, die sich heute aus der unerwarteten spirituellen Erneuerung und der beunruhigenden politischen Rolle religiöser Gemeinschaften weltweit ergeben. Abgesehen vom Hindu-Nationalismus sind der Islam und das Christentum die Hauptquellen dieser Beunruhigung.

Unter dem Gesichtspunkt der geographischen Ausbreitung sind nicht die national verfaßten Religionsgemeinschaften wie die protestantischen Kirchen in Deutschland oder Großbritannien erfolgreich, sondern die katholische Weltkirche und vor allem die dezentralisiert vernetzten und weltweit operierenden Bewegungen der Evangelikalen und der Muslime. Die einen dehnen sich in Lateinamerika, China, Südkorea und auf den Philippinen aus, während sich die anderen vom Nahen Osten aus sowohl in Afrika bis jenseits der Sahara wie nach Südostasien ausbreiten, wo Indonesien die größte muslimische Bevölkerung hat. Mit dieser Revitalisierung wächst die Häufigkeit der Konflikte zwischen verschiedenen Religionsgruppen und Konfessionen. Auch wenn viele dieser Konflikte aus anderen Ursachen entstehen, entfacht die religiöse Kodierung deren Glut. Seit dem 11. September ist vor allem die politische Instrumentalisierung des Islam in aller Munde. Aber auch George W. Bush hätte ohne den Kulturkampf der religiösen Rechten für die Politik, die Thomas Assheuer eine

»schlagende Verbindung von Demokratieexport und Neoliberalismus« nennt, keine Mehrheiten gefunden.

Die Mentalität des harten Kerns der »wiedergeborenen Christen« ist geprägt durch einen in der wörtlichen Auslegung Heiliger Schriften begründeten Fundamentalismus. Diese Gesinnung stößt, gleichviel, ob sie uns in islamischer, christlicher, jüdischer oder hinduistischer Gestalt begegnet, mit Grundüberzeugungen der Moderne zusammen. Auf politischer Ebene entzündeten sich die Konflikte an der weltanschaulichen Neutralität der Staatsgewalt, d. h. an der gleichen Religionsfreiheit für alle und der Emanzipation der Wissenschaft von religiöser Autorität. Ähnliche Konflikte haben einen guten Teil der modernen Geschichte Europas beherrscht; heute wiederholen sie sich nicht nur zwischen der westlichen und der islamischen Welt, sondern auch zwischen militanten Gruppen religiöser und säkularistischer Bürger innerhalb liberaler Gesellschaften. Wir können diese Konflikte entweder als Machtkämpfe zwischen Staatsgewalt und religiösen Bewegungen oder als Auseinandersetzungen zwischen säkularen und religiösen Überzeugungen betrachten.

Machtpolitisch gesehen, kann sich der weltanschaulich neutrale Staat mit der bloßen Anpassung der Religionsgemeinschaften an eine rechtlich durchgesetzte Religions- und Wissenschaftsfreiheit zufriedengeben. Anpassung hat beispielsweise die Lage der katholischen Kirche in Europa bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gekennzeichnet. Aber der liberale Staat kann mit einem solchen *modus vivendi* nicht zufrieden sein, und zwar nicht nur aus Gründen der Instabilität eines erzwungenen Arrangements. Als demokratischer Rechtsstaat ist er nämlich auf eine in Überzeugungen verwurzelte Legitimation angewiesen.

Um sich diese Legitimation zu beschaffen, muß er sich auf Gründe stützen, die in einer pluralistischen Gesellschaft von gläubigen, andersgläubigen und ungläubigen Bürgern gleichermaßen akzeptiert werden können. Der Verfassungsstaat muß nicht nur weltanschaulich neutral handeln, sondern auch auf normativen Grundlagen beruhen, die sich weltanschaulich neutral – und das heißt nachmetaphysisch – rechtfertigen lassen. Und diesem normativen Anspruch gegenüber können sich die Religionsgemeinschaften nicht taub stellen. Deshalb kommt hier jener komplementäre Lernprozeß ins Spiel, in den sich die säkulare und die religiöse Seite gegenseitig verstricken.

Statt der widerwilligen Anpassung an extern auferlegte Zwänge muß sich die Religion inhaltlich auf die normativ begründete Erwartung einlassen, die weltanschauliche Neutralität des Staates, gleiche Freiheiten für alle Religionsgemeinschaften und die Unabhängigkeit der institutionalisierten Wissenschaften aus eigenen Gründen anzuerkennen. Das ist ein folgenreicher Schritt. Denn dabei geht es nicht nur um den Verzicht auf politische Gewalt und Gewissenszwang zur Durchsetzung religiöser Wahrheiten, sondern auch um ein Reflexivwerden des religiösen Bewußtseins angesichts der Notwendigkeit, die eigenen Glaubenswahrheiten sowohl zu konkurrierenden Glaubensmächten wie zum Monopol der Wissenschaften auf die Produktion von Weltwissen in Beziehung zu setzen.

Umgekehrt muß sich allerdings auch der säkulare Staat, der mit seiner vernunftrechtlichen Legitimation als eine Gestalt des Geistes und nicht nur als empirische Gewalt auftritt, fragen lassen, ob er seinen religiösen Bürgern nicht etwa asymmetrische Verpflichtungen auferlegt. Der liberale Staat gewährleistet nämlich die gleichmäßige Frei-

heit der Religionsausübung nicht nur, um Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten, sondern auch aus dem normativen Grund, die Glaubens- und Gewissensfreiheit eines jeden zu schützen. Er darf deshalb von seinen religiösen Bürgern nichts verlangen, was mit einer authentisch »aus dem Glauben« geführten Existenz unvereinbar ist.

Darf der Staat diesen Bürgern eine Aufspaltung ihrer Existenz in öffentliche und private Anteile vorschreiben, beispielsweise durch die Verpflichtung, ihre Stellungnahmen in der politischen Öffentlichkeit nur mit nicht-religiösen Gründen zu rechtfertigen? Oder soll die Verpflichtung zum Gebrauch einer weltanschaulich neutralen Sprache doch nur für Politiker gelten, die in den staatlichen Institutionen rechtsverbindliche Entscheidungen treffen? Wenn aber religiös begründete Stellungnahmen in der politischen Öffentlichkeit einen legitimen Platz haben, wird von seiten der politischen Gemeinschaft offiziell anerkannt, daß religiöse Äußerungen zur Klärung kontroverser Grundsatzfragen einen sinnvollen Beitrag leisten können.

Das wirft nicht nur die Frage der späteren Übersetzung ihres vernünftigen Gehalts in eine öffentlich zugängliche Sprache auf. Vielmehr muß der liberale Staat dann auch von seinen säkularen Bürgern erwarten, daß sie in ihrer Rolle als Staatsbürger religiöse Äußerungen nicht für schlechthin irrational halten. Angesichts der Verbreitung eines wissenschaftsgläubigen Naturalismus ist das keine selbstverständliche Voraussetzung. Die Ablehnung des Säkularismus ist alles andere als trivial. Sie berührt wiederum unsere Ausgangsfrage, wie sich die moderne Vernunft, die sich von der Metaphysik verabschiedet hat, im Verhältnis zur Religion verstehen soll. Ebenso wenig trivial ist freilich die Erwar-

tung, daß sich die Theologie auf das nachmetaphysische Denken ernstlich einläßt.

Papst Benedikt XVI. hat mit seiner jüngst in Regensburg gehaltenen Rede der alten Auseinandersetzung über Hellenisierung und Enthellenisierung des Christentums eine unerwartet modernitätskritische Wendung gegeben. Er hat damit auch eine negative Antwort auf die Frage gegeben, ob sich die christliche Theologie an den Herausforderungen der modernen, der nachmetaphysischen Vernunft abarbeiten muß. Der Papst beruft sich auf die von Augustin bis Thomas gestiftete Synthese aus griechischer Metaphysik und biblischem Glauben und bestreitet implizit, daß es für die in der europäischen Neuzeit faktisch eingetretene Polarisierung von Glauben und Wissen gute Gründe gibt. Obwohl er die Auffassung kritisiert, »man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden«, stemmt er sich gegen die Kraft der Argumente, an denen jene weltanschauliche Synthese zerbrochen ist.

Der Schritt von Duns Scotus zum Nominalismus führt jedoch nicht nur zum protestantischen Willensgott, sondern ebnet auch den Weg zur modernen Naturwissenschaft. Kants transzendente Wende führt nicht nur zu einer Kritik der Gottesbeweise, sondern auch zu dem Autonomiebegriff, der auf dem Kontinent unser modernes Verständnis von Recht und Demokratie erst möglich gemacht hat. Und der Historismus führt nicht zwangsläufig zu einer relativistischen Selbstverleugnung der Vernunft. Als Kind der Aufklärung macht er uns für kulturelle Unterschiede sensibel und schützt uns vor der Überverallgemeinerung kontextabhängiger Urteile. *Fides quaerens intellectum* – so begrüßenswert die Suche nach der Vernünftigkeit des

Glaubens ist, so wenig hilfreich scheint es mir zu sein, jene drei Enthellenisierungsschübe, die zum modernen Selbstverständnis der säkularen Vernunft beigetragen haben, aus der Genealogie der »gemeinsamen Vernunft« von Gläubigen, Ungläubigen und Andersgläubigen auszublenden.

Norbert Brieskorn SJ
Vom Versuch, eine Beziehung wieder
bewußtzumachen

Ein erster Blick auf Habermas' Essay »Ein Bewußtsein von dem, was fehlt« zeigt uns, daß Vernunft ein gesellschaftliches Anliegen hat; und daß sie zugleich erkennt, diese gesellschaftliche Aufgabe nicht allein bewältigen zu können. Daß sie sich deshalb nach Helfern umsieht, nach willigen Bundesgenossen, und sie diese in den Religionsgemeinschaften zu finden meint. Unverbrauchtheit und Leistungsfähigkeit zeichnen diese Gemeinschaften aus, weshalb um sie zu werben ist; an sie ergehen Einladungen und Forderungen; die Spielregeln sind ihnen zu erläutern. Ein solches angestrebtes Zweckbündnis setzt Erinnerungen frei. Nicht nur einmal haben politische Gemeinschaften sich der Religion versichert; Rom der eigenen und fremder Götter vor und nach der Niederlage bei Cannae, Konstantin auf der Milvischen Brücke des Christengottes und Stalin bei der Planung des »Vaterländischen Krieges« der Orthodoxie. Zweckbündnissen überhaupt und diesen erst recht haftet der Geruch von beidseitigem Verrat an. Späte Reue kann sie prägen, wo ebendieselbe Macht, welche das Bündnis schließt, die religiösen Gemeinschaften zuvor verfolgt, totgesagt oder für überholt erklärt hat. Und so mangelt es auch nicht an rechtfertigenden Theorien für solche Verbindungen: Machiavelli hielt in den *Discorsi* Religion mit Ausnahme der christlichen für notwendig, um Widerstands- und Kampfesgeist zu stärken, Jean-Jacques Rousseau zeigte am Ende des vierten Buches der Schrift *Du contrat social*