

# Vernünftige Existenz als Weltbewältigung

## Eine Kritik der weltanschaulichen Neutralität säkularer Vernunft bei Jürgen Habermas

Maximilian Runge

### Abstract:

Since Jürgen Habermas' speech for the Peace Prize of the German Book Trade in October 2001, secular reason – personified by one of its main protagonists – has been able to debate with religion anew. For the purpose of an unbiased encounter between philosophy and religion, Habermas introduced the term “postsecular” back then in order to emphasize that this dialogue was inevitably necessary, all the more in the face of religiously motivated terrorism. Nonetheless, this willingness to debate was accompanied by the conviction that secular reason itself, as a matter of fact, would be “ideologically neutral”. However, taking the necessity of accomplishing the confrontation with “world” (*Weltbewältigung*) seriously, the reflection on world view as a whole unveils its implied tasks of granting metaphysical and existential certainty (*metaphysische Sicherheit*), therefore resulting in the statement that there cannot be a neutral world view *at all*. Only dialogue as exchange of beliefs generates the general framework within which the discursive issues of world views are separated from their existential aspects, thus enabling a reasonably conducted debate *without* endangering the existential certainty of its participants. As a consequence, the neutrality of world views exclusively rests in dialogue and is no unique feature of secular reason at all. Eventually, this leads to the reconsideration of the conditions that must be given for an argument to be called “rational”. The article tries to point out that an argument in political contexts, whether given by a religious or a secular person, should only be acknowledged rational if it takes at least all living people – regardless of their group affiliations – into account.

### Keywords:

Jürgen Habermas, secular rationality, secularism, post-secular, ideologically neutral, spirituality, religiosity, religion, Existentialism, metaphysics, post-metaphysics

### Schlüsselwörter:

säkulare Rationalität, Säkularismus, postsäkular, weltanschaulich neutral, Spiritualität, Religiosität, Religion, Existenz, Existenzphilosophie, Metaphysik, Postmetaphysik

Kiel, im September 2015



## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Dogmatische und existenzielle Weltanschauung	3
3	„Selbstkritische Vernunft“ – Zu einer Hermeneutik des Eigenen	7
4	Der öffentliche Diskurs als Raum weltanschaulicher Neutralisierung	11
5	Fazit	15
6	Siglenverzeichnis	17
7	Literatur- und Quellenverzeichnis	18

## 1) Einleitung

Seit Jürgen Habermas 2001 in seiner Friedenspreisrede einer diskursiven Perspektiverweiterung den Weg bereitet hat, diskutiert die säkulare Vernunft wieder mit „der“ Religion. Die Wiederaufnahme dieses Gesprächs wurde seitdem mit einer Rückkehr der Weltreligionen als politische „Globalplayer“ – in sowohl wünschenswerter als auch desaströser Hinsicht<sup>1</sup> – parallelisiert. Neben der Re-introduktion des bestimmten Artikels, der den gesamten Erfahrungsbereich des Religiösen auf eine für den Logos fassbare Sphäre zu verdichten versucht, geht dieser „postsäkulare“ Blickwechsel aber auch mit einer weniger unsensiblen Innovation einher: Das „Bodenlose“<sup>2</sup> des nachmetaphysischen Denkens gesteht sich ein, dass der Boden der Tradition noch fruchtbar für das Säkulare *sein kann*. Die Korrektur der lange Zeit „selbstverständlichen“ Annahme, dass zunehmende Modernisierung den Fortbestand religiöser Kollektive zuletzt obsolet werden ließe<sup>3</sup>, initiiert einen Dialog, in dem sich das traditionelle Denken wieder als gleichberechtigter Gesprächspartner der Gegenwart erfahren darf. Freilich hat sich durch diese neueren Entwicklungen eines kaum geändert: Die Selbsteinschätzung der säkularen Vernunft als prinzipiell „weltanschaulich neutral“<sup>4</sup>.

Was damit im Anschluss an die Kollektivpathologien des 20. Jahrhunderts ausgedrückt werden soll, ist intuitiv verständlich. Schon die *Dialektik der Aufklärung* Horkheimers und Adornos sah sich der Entmachtung dogmatischer Ideologien verpflichtet, deren kritischen Impetus Habermas als Erbe einer „selbst aufgeklärten Vernunft“<sup>5</sup> übernimmt. Allein, ist die ihrer Grenzen bewussten Ratio tatsächlich ein perspektivischer Standort, der das Anfällige von Kollektivität ausmerzt und *sämtliche* Funktionen von Weltanschauung negiert? Unter dem Stichwort des „methodischen Atheismus“ (ND, S. 148f.) hat Habermas seit den 80er Jahren einen theoretischen Blickwinkel für sich beansprucht, der sich dem Vorurteil dogmatischen Weltzugriffs fortwährend entzieht. *Diese* Art der Neutralität mag zutreffen, solange sie von der Vernunft als Diskursmotor von allen rationalen Teilnehmern eingefordert wird. Abseits jedoch ihrer Eigen-

1 Vgl. Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. In: ders.: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a.M. 2001, S. 37-54, S. 37f., im Folgenden mit der Sigle GW abgekürzt.

2 Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Berlin 2012, S. 142, im Folgenden mit der Sigle ND abgekürzt.

3 Vgl. Hanjo Sauer: Wie steht es um die Zukunft der Religion? Wird sie aus der Gesellschaft verschwinden oder neu entdeckt werden? In: Ansgar Kreuzer/ Franz Gruber (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie. Freiburg im Breisgau 2013, S. 278-294, S. 283.

4 Jürgen Habermas: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: Michael Reder/ Josef Schmidt (Hg.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt a.M. 2008, S. 26-36, S. 33.

5 Jürgen Habermas: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre. In: Karl Heinz Bohrer (Hg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt a.M. 1983, S. 405-431, S. 418.

schaft als Vermittelndes kann auch die zurechtgestutzte nachmetaphysische Vernunft über das folgende nicht hinwegtäuschen: Sie ist selber Welt дистанzierung *in einem wesentlich existenziellen Sinne*<sup>6</sup>.

Zu fragen ist demgemäß nach dem notwendig „metaphysischen“ Restgehalt einer sich selbst als a-metaphysisch begreifenden Weltentgegnung. Eine Diskussion existenzermöglichender Aspekte innerhalb der säkularen Vernunft hat dabei zunächst zu klären, worin der Unterschied zwischen einem dogmatischen Begriff von Weltanschauung einerseits und dem existenziellen Begriff von ihr andererseits besteht (2). Die Berücksichtigung der Ratio als ein Modus der Weltbewältigung wirft dabei mit Schnädelbach die atheistische Vernunft auf ein lebensweltliches Szenario zurück, in dem sie es nicht primär mit dialogischem Austausch, sondern mit existenzieller Verantwortung *sich selbst und dem anderen gegenüber* zu tun hat (3). An dieser Stelle wird schließlich ihr Doppelcharakter als „Weltanschauung“<sup>7</sup> und als „Dialog“ offenbar: Erst, *nachdem* sich die Rationalität als metaphysisch behagliches Welt-Bild gefestigt hat, kann im Raum der „öffentlich-säkularen“ Sprache eine Neutralisierung existenzieller Überzeugungen und Lebenswelten erfolgen (4). Den Abschluss bildet daher eine kurze Problematisierung der Voraussetzungen „säkularer“ und „postsäkularer“ Gesellschaften.

In meiner Kritik der weltanschaulichen Neutralität werde ich mich dabei auf Bereiche beschränken, in denen das Vernünftige und das Religiöse noch vermittelbar sind, weil sie weitgehend dieselben Implikationen aufweisen. Ein genauerer Blick auf die von Habermas in Aussicht gestellten „unabgegoltenen semantischen Potentiale“ (ND, S. 17) des Religiösen gegenüber der Vernunft – also auf alles, was der Ratio bisher verborgen blieb und vielleicht auch weiterhin zu bleiben hat<sup>8</sup> – hätte freilich andere Bestimmungen zur Voraussetzung, die ich folgend außer Acht lasse.

---

6 Zum Nachvollzug der Notwendigkeit eines Welt-Bildes empfiehlt sich Blumenbergs Herleitung seines Begriffes des „Absolutismus der Wirklichkeit“, vgl. Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M. 1979, S. 9-39.

7 Ich folge Habermas' begrifflicher Einschränkung und betone, im Gegensatz zum ergebnisorientierten „Weltbild“, mit „Weltanschauung“ explizit den subjektiven und zugrunde liegenden „Prozess der Erfassung des Ganzen“ (ND, S. 19).

8 Vgl. Christian Danz: *Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas*. In: Rudolf Langthaler/ Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien 2007, S. 9-31, S. 31.

## 2) Dogmatische und existenzielle Weltanschauung

Die Bewältigung des Blumenbergschen „Absolutismus der Wirklichkeit“ als Bestandteil der *conditio humana* vorausgesetzt, steht jede singuläre und kollektive menschliche Lebensform unter dem Zwang eines Arrangements mit dem Numinosen<sup>9</sup>. Archaische und indigene Völker bewerkstelligen diese Aufgabe durch die „narrative Schutzfunktion“ (vgl. ND, S. 70) des Mythos, Kulturen nach der „Achsenzeit“<sup>10</sup> reagieren mit der Ausgestaltung von Monotheismen oder ausgeprägter logisch-metaphysischer Systeme. Nur dort allerdings, wo die kollektiven Antworten sich als nachhaltige Abgrenzungsmechanismen entpuppen, wo „theoretische Überzeugungen den Anforderungen an die Belastbarkeit von ethisch-existenziellen Gewissheiten genügen“ (ND, S. 32), ist das metaphysische Überlebenkönnen im Anblick des Unbegreiflichen gesichert. Die daran anschließende „kulturelle Vererbung“<sup>11</sup> an die nächste Generation gewährleistet die Aufrechterhaltung erprobter und verpflichtender Selbstverständlichkeiten: „Auf dem Wege der Internalisierung werden die tragenden Werte und normativen Gründe einer Gesellschaft in den Persönlichkeitsstrukturen ihrer Mitglieder buchstäblich verkörpert“ (NR, S. 72). Dogmatisch (oder kulturell-religiös vorgeprägt) sind diese Weisen der Weltbegegnung vor allem deshalb zu nennen, weil sie sich zunächst auf einen exklusiven Kreis davon mitgemeinter Individuen – also auf die *eigene* Kultur- oder Religionsgemeinschaft – beziehen.

Als spannungsreicher Grenzbereich eines dogmatischen Weltbildes ist daher *das Fremde* auszumachen. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass bereits die *apriorische* Ausdeutung<sup>12</sup> des negativ Eigenen, des „Nicht-Identischen“ (Adorno) entscheidet, ob der kulturübergreifende Austausch mit fremden Kollektiven gelingt oder in eine Radikalisierung des jeweiligen „Wir-Gefühls“ mündet. Das bedeutet, dass in erster Linie die Qualität der gruppenabhängigen Wir-Ihr-Konstellation, also die Reichweite des abgesteckten *Unseren* beeinflusst, ob der Wahrheitsanspruch des fremden Kollektivs eine Provokation für den Wahrheitsan-

9 Gefolgt wird hier der durch Rudolf Otto vorgenommenen Definition des Göttlichen als *mysterium tremendum et fascinans*, vgl. Dirk Johannsen: Das Numinose als kulturwissenschaftliche Kategorie. Norwegische Sagenwelt in religionswissenschaftlicher Deutung. Stuttgart 2008, S. 21-32.

10 Vgl. Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 2005, S. 148, im Folgenden mit der Sigle NR abgekürzt.

11 Vgl. Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt a.M. 2002, S. 23ff.

12 Untersuchungen, nach denen die Fremdenfeindlichkeit umso höher ist, je geringer der tatsächliche Kontakt zu Einwanderern ausfällt, scheinen diese These zu bestätigen, vgl. Hanna Baur u.a.: Fremdenfeindlichkeit im ost-westdeutschen Vergleich. Welchen Erklärungsbeitrag leiten Kontakt- und Konflikthypothese? In: Manuel Siegert/ Irena Kogan (Hg.): Einstellungen gegenüber ethnischen Minderheiten in Europa. Analysen mit dem European Social Survey. Bamberg 2010, S. 1-34, S. 17f.

spruch des eigenen Kollektivs darstellt oder nicht. Prinzipiell sind bei solchen Konfrontationen zwischen dem Eigenen und dem Fremden drei Szenarien vorstellbar: a) Die Einnahme einer Defensivhaltung, sofern die *alleinige Existenz* des Fremden als Angriff wahrgenommen wird; b) eine gleichgültige Reaktion aufgrund der Erkenntnis einer Eigenständigkeit des Fremden, die das Eigene nicht betrifft<sup>13</sup> und c) die Demonstration von Gesprächs- und Lernbereitschaft, weil sich der Umfang des Wir virtuell über den Bereich des Fremden erstreckt und die strenge Dichotomie zwischen *Uns* und *Euch* aufhebt. Diese drei Szenarien korrelieren nacheinander mit den qualitativ verschiedenen Begegnungsmodi von Ablehnung, Toleranz und Akzeptanz. Wie noch zu zeigen sein wird, entspricht hierbei Fall a) dem erwartbaren Verhalten einer dogmatischen (gruppenabhängigen) und Fall c) dem Selbstverständnis einer existenziellen (gruppenunabhängigen) Weltanschauung, wobei b) eine Mischform beider Fälle bildet. Im nächsten Kapitel wird sich dann unter Zuhilfenahme von Schnädelbachs Atheismus-Konzept klären, warum die existenzielle Weltanschauung für sich beanspruchen kann, zugleich diejenige der säkularen Vernunft zu sein, wie Habermas sie begreift.

Eine solche dreifache Unterscheidung erschließt sich, wenn man danach fragt, wie „durchlässig“ sich ein Weltbild an seinen Grenzen für Einflüsse durch das Andere gibt. Wo mit allen Mitteln die „bloß übernommene“ Gruppenidentität gewahrt werden soll, verhärtet sich das Religiöse zum Fundamentalismus, bei dem der aggressive Expansionsgedanke nicht mehr weit ist. Aber auch die Ratio hat laut Habermas das Potenzial zum Dogma, wenn sie zum Säkularismus neigt (ND, S. 324f.). Der übersteigerte Verteidigungsreflex übersetzt dabei den eigenen Wahrheitsanspruch in ein assimilatorisches Paradigma, zu dem die wohl prägnanteste Formel von Horkheimer und Adorno stammt: „Was anders wäre, wird gleichgemacht.“<sup>14</sup> Dieses Wort gilt für alle dogmatischen Weltanschauungen, vom Radikalismus religiöser Gemeinschaften über den Nationalsozialismus<sup>15</sup> und der „Kulturindustrie“ bis hin zum antireligiösen Säkularismus moderner westlicher Gesellschaften. Fundamentalistische oder rationalistische Kollektive fallen deshalb nicht einfach nur „in Metaphysik zurück“ (NR, S. 239)<sup>16</sup>, wie Ha-

---

13 Vgl. hierzu Jürgen Habermas: Politische Theorie. Philosophische Texte, Bd. 4. Frankfurt a.M. 2009, S. 252ff., im Folgenden mit der Sigle PT abgekürzt.

14 Max Horkheimer/ Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. 2013, S. 18.

15 In totalitären Gesellschaften erfährt dieser Handlungsmodus dahingehend eine Modifikation, dass das Fremde als Feindbild und zu Zerstörendes gerade die *Bedingung* für die eigene Gruppenidentität darstellt, vgl. Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986, S. 726.

16 Vgl. auch Thomas M. Schmidt: Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen (Habermas). In: Thomas M. Schmidt/ Annette Pitschmann (Hg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/ Weimar 2014, S. 20-35, S. 26.

bermas meint – *sondern sie erfahren den gegen das Numinose gerichteten Schutzwall einer existenziellen Metaphysik erst, indem sie eine auf unumstößliche Wahrheiten getrimmte Metaphysik betreiben* (vgl. ND, S. 36f.). Freilich hat diese Art der Absicherung gegen den „Absolutismus der Wirklichkeit“ ihren Preis: Wenn das Mindestmaß einer metaphysischen Sicherheit von den „kollektiven Selbsterhaltungsimperativen“ (ND, S. 93) abhängig ist – wie kann die Einzelne dann überhaupt noch zur Entfaltung ihrer eigenen Autonomie gelangen?

Hier kommt nun die eigentliche Bedeutung der „existenziellen“ Weltanschauung ins Spiel. Denn der Moment, in dem das Individuum vollständig und emanzipiert „Ich“ sagen kann, ohne *prinzipiell* auf die Gegenwart seiner Gemeinschaft angewiesen zu sein, ist der Kollektiverhaltung faktisch nicht neben-, sondern *nachgeordnet*. Habermas' Theorem einer „prekäre[n] Ausbalancierung zwischen Individuum und Gemeinschaft“ als „latente[s] Dauerproblem“ (ND, S. 94) verschleiert, dass es einen Zwischenschritt geben muss, in dem die Einzelne sich vollkommen von ihrem „angeborenen“ Kollektiv abnabelt und den Gestus einer souveränen Totalverweigerung einnimmt. Erst danach kann sie sich in einer vollkommen eigenmächtigen Entscheidung ein Kollektiv auswählen, zu dem sie gehören, das sie als ihr „Wir“ bezeichnen möchte; *erst das mündige Subjekt kann die mündige Gesellschaft konstituieren*. Im Durchgang durch diesen Sanduhr-Prozess erfährt das Individuum die Möglichkeit, das exklusive dogmatische Wir auf das echt rationale Wir, das zumindest in der Wahl aller Menschen besteht<sup>17</sup>, zu erweitern. Voraussetzung für interkulturelle und -religiöse Kooperation, worunter auch Habermas' Denken eines postsäkularen Diskurses fällt, ist also die inkludierende Transzendierung von Grenzen zum Anderen hin.

Die Neubestimmung von Weltkonzepten und ihrer Demarkationen wird überall dort notwendig, wo bestehende Strukturen nicht ausreichen, um das mit aller Wucht Bedrängende auf Abstand zu halten, also in weitreichenden Krisen oder „Grenzsituationen“ (Jaspers) – das heißt in Auseinandersetzung mit all dem, „was man früher einmal die existenziellen Fragen genannt hatte“, bevor es zu „Belegen für die Wiederkehr der Religion“<sup>18</sup> wurde. Lebensweltliche Dissonanzen machen – „je näher sie uns auf den Leib rücken“ (GW, S. 43) – die Modifikation des eigenen Weltbildes auf individueller Ebene nötig, das Martyrium der existenziellen Ein-

---

17 Die anhaltende Diskussion um die Reichweite einer Umweltethik zeigt, dass es auch rational sein kann, den Gültigkeitsbereich einer kritisch-vernünftigen Wahl zugleich auf nicht-menschliche Seinsbereiche zu erweitern. Ein solcher (biozentrischer) Begriff von Rationalität müsste jedoch in jedem Fall an den Grenzen des Planeten Erde enden, vgl. Werner Theobald: Umweltbewusstsein und Verhalten. Wie weit tragen umweltethische Konzepte? In: Hans-Jürgen Kaatsch u.a. (Hg.): Umweltethik. Ethik interdisziplinär, Bd. 12. Berlin 2006, S. 99-112.

18 Herbert Schnädelbach: Religion in der modernen Welt. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>2009, S. 133.

samkeit<sup>19</sup> bietet die Chance zur Therapie von Angst und Leid, deren Ursache einzig in der eigenen weltanschaulich-dogmatischen Begrenzung besteht: „Im Scheitern unserer Projekte zeigt sich diese Verbindung; ohne diese Konfrontationen könnten wir nichts von der Welt lernen“ (ND, S. 50). In diesem Zusammenhang spricht Hans Joas auch von „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“<sup>20</sup>. Ein transitorischer, da prozesshafter Begriff von Weltanschauung, den Habermas ja selbst vorschlägt, muss deshalb die Möglichkeit von sowohl negativen Grenzerfahrungen, die durch Dogmatismen blockiert würden, als auch diejenige von vornherein ekstatischen Zuständen zulassen, die beide *im Resultat* das von ihnen betroffene Selbstverständnis „nach oben“, also in die Richtung einer erweiterten Wir-Wahl korrigieren (vgl. NR, S. 146ff.). Denn die spirituelle Erfahrung (hier im Sinne eines undogmatisch aufgefassten religiösen Erlebnisses) bleibt ja als Herausforderung der Philosophie gleichwohl bestehen (vgl. NR, S. 246)<sup>21</sup>.

In seiner Konzeption der selbstkritischen säkularen Vernunft, die sich dem Absolutheitsanspruch eines dogmatischen Säkularismus entzieht, *muss* Habermas dementsprechend das existenzielle Moment eines Lebensvollzugs „aus“ der Vernunft (vgl. analog hierzu NR, S. 133), die Wiedergewinnung der intersubjektiven Lebenswelt bereits voraussetzen. Zugleich gilt diese Prämisse auch für aufgeklärte religiöse Gemeinschaften, wie Reinhold Esterbauer betont<sup>22</sup>. Freilich muss die Wahl eines global-menschlichen Wir zunächst von mutigen Individuen geleistet werden, die ihre genuin dogmatische Weltanschauung in die Richtung einer existenziellen transformiert haben, bevor Akzeptanz und Kooperation mit dem Fremden auf kollektiver Ebene zum Allgemeinplatz werden. Die diffuse und heikle Situation einer „Zurückgeworfenheit“ auf sich selbst<sup>23</sup>, die Verengung auf das Eigene hin birgt das Potenzial einer Grenzen verflüssigenden und erweiternden Selbstausslegung; Innovation kann sich erst durch die Grenzerfahrungen von Einzelnen einen Weg in die Mitte der Gesellschaft bahnen<sup>24</sup>.

---

19 Vgl. Arendt: Herrschaft, S. 728f.

20 Hans Joas: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg im Breisgau 2004, S. 17.

21 Vgl. auch Schmidt: Rationalisierung, S. 33.

22 Vgl. Reinhold Esterbauer: Der ‚Stachel eines religiösen Erbes‘. Jürgen Habermas’ Rede über die Sprache der Religion. In: Langthaler/ Nagl-Docekal: Symposium, S. 299-321, S. 307.

23 Vgl. Wolfgang Gärtner: Von der Nikomachischen Ethik bis zu Habermas. Philosophische Impulse. Berlin 2006, S. 72f.

24 Vgl. Joas: Selbsttranszendenz, S. 61f.

### 3) „Selbstkritische Vernunft“ – Zu einer Hermeneutik des Eigenen

Begegnungen zwischen dem eigenen Kollektiv und einem fremden nehmen immer die Form einer Wir-Ihr-Konfrontation an. In den oben erwähnten Szenarien a) und b) bezieht sich das Wir der ersten Person lediglich auf die eigene Gemeinschaft, die dem Wir-Umfang der zweiten Person scharf entgegensteht. Ausschlaggebend ist dabei stets das Wir-Gefühl *des Begegnenden*, das Selbstverständnis des Begegneten ist zunächst zu vernachlässigen: Ein fundamentalistisches Kollektiv kann mit einem säkularen Kollektiv im Habermasschen Sinne ebenso wenig kooperieren, wie eine säkularistische Gemeinschaft mit einer aufgeklärt religiösen (vgl. ND, S. 147). Aufgrund der Beharrlichkeit eines kollektiven Zaunbaus können keine gemeinsamen Schnittmengen entstehen, die einen wechselseitigen Lernprozess ermöglichen<sup>25</sup>.

Bei Fall c) liegen die Dinge etwas anders. Durch das Eingeständnis einer religio-kulturell vorgeprägten Begrenztheit eröffnet sich ein virtueller Raum, in dem das Kollektiv frei und selbstbestimmt über den Umfang des eigenen Wir verfügen kann. Die vernünftigste Wahl besteht nun offensichtlich in der Maximierung seines Umfangs, die jede potenzielle Begegnung unter dem Modus der Kooperation mit einschließt<sup>26</sup>. Das größtmögliche rationale Wir besteht demgemäß *in der Wahl der menschlichen Globalbevölkerung*, denn „[d]ie Vernunft bleibt allen Menschen zugänglich“<sup>27</sup>. Im Anschluss an eine solche Wahl steht nicht mehr ein *Wir* gegen ein *Euch*, sondern ein *Ich* bei einem *Du*, deren gemeinsame Identifikation sich auf das diskursiv-rationale Gesamtkollektiv als „Weltgesellschaft“<sup>28</sup> gründet. Erst hieraus speist sich die Verantwortung der politischen Öffentlichkeit, globalgesellschaftliche Entwicklungen zu begünstigen (wofern sie noch nicht geschehen sind), die die Wahl des größtmöglich rationalen Kollektivs zur Folge haben<sup>29</sup>.

Denn die gemeinschaftliche „Wahl aller Menschen“ kann von vornherein bereits erfolgt sein. So zumindest lässt sich die Hartnäckigkeit auffassen, mit der Habermas in seinen jüngeren Texten zum postsäkularen „Setting“ die Bedeutung von kontinuierlichen Selbstausslegungsprozessen hervorgehoben hat<sup>30</sup>. Auf kollektiver Ebene wird diese Aufgabe klassischerweise

---

25 Vgl. Jürgen Habermas: Eine Replik. In: Reder/ Schmidt: Diskussion, S. 94-107, S. 100.

26 Vgl. Walter Raberger: ‚Übersetzung‘ – ‚Rettung‘ des Humanen? In: Langthaler/ Nagl-Docekal: Symposium, S. 238-258, S. 254f.

27 Mattias Iser/ David Strecker: Jürgen Habermas zur Einführung. Hamburg 2010, S. 52.

28 Michael Reder: Säkularisierung und Weltgesellschaft. In: Schmidt/ Pitschmann: Handbuch, S. 343-355.

29 Vgl. Jürgen Habermas: Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Bd. 5. Frankfurt a.M. 2009, S. 404f., im Folgenden mit der Sigle KV abgekürzt, sowie Joas: Selbsttranszendenz, S. 134f.

30 Vgl. Thomas M. Schmidt: Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft. In: Langthaler/ Nagl-Docekal: Symposium, S. 322-340, S. 338.

von dem geleistet, wofür monotheistische Religionen den Begriff der *Theologie* geprägt haben, und welcher im günstigsten Falle bereits selbst eine rationale Wahl zugrunde liegt (KV, S. 429): Die institutionalen Bestimmungen gelten zwar nach wie vor für die Mitglieder der entsprechenden Gemeinschaft als verpflichtend, aber der Dialog mit anderen Kollektiven wird nicht mehr kategorisch ausgeschlossen, wenn sich im Zuge einer inkludierenden Hermeneutik „das religiöse Bewußtsein einer Modernisierung *von innen* [ge]öffnet“ (PT, S. 258) hat. Auf diese Weise kann an der eigenen kulturellen und religiösen Überlieferung festgehalten werden, ohne dass sich das Wir-Gefühl an seinen Grenzen zum Anderen dogmatisch verhärtet. Eine religiöse Gemeinschaft wäre in dieser Hinsicht bereits als „rational“ zu bezeichnen, wenn sich ihr Selbstverständnis *in soeben entwickeltem Sinne* über die gesamte Weltgesellschaft erstreckt, die Konzeption ihres Wir also aus der (apriorischen oder erfahrungsbedingten) Wahl des echt rationalen Kollektivs aller Menschen hervorgegangen ist. Analog darf nichts anderes unter der säkularen Forderung nach einer „Transformation“ traditioneller Institutionen gemeint sein<sup>31</sup>.

Wo hingegen ein rigoroser und konservativer Dogmatismus die gesamtgemeinschaftliche Flexibilität einschränkt (vgl. KV, S. 402f.), muss diese Selbstausslegungsleistung von der Einzelnen übernommen werden. In seinem kurzen Aufsatz *Der fromme Atheist*<sup>32</sup> hat Herbert Schnädelbach ein Atheismus-Konzept vorgelegt, das den Unterschied zwischen dogmatischem („konfessionellem“) und existenziellem Atheismus zu veranschaulichen hilft. Schnädelbach legt dabei auch Aspekte frei, die deutlich im Dienste der Weltbewältigung stehen, und die der methodische Atheismus von Habermas vielleicht nicht bewusst verbirgt, aber doch zumindest weniger deutlich als Bestandteil der säkularen Vernunft kennzeichnet.

Dass der aufgeklärte Atheist von vornherein *nicht* an der Etablierung von Dogmatismen interessiert sein kann, wird in seiner Differenz zu den säkularistischen „Gottesgegnern, den Anti-Theisten“, deutlich: „Der fromme Atheist ist nicht kämpferisch; er will niemanden von irgendetwas überzeugen.“<sup>33</sup> Schon dieses Eingeständnis allein zeichnet ihn als kooperationsbereit aus; das Selbstverständnis einer atheistischen Person kann demgemäß nicht aus dem Habitus einer Angriffshaltung resultieren, mit der sie „gegen“ etwas stünde. Vielmehr erwächst das Bewusstsein einer Gottesverlassenheit aus der Erfahrung eines unwiederbringlichen Verlusts: „Die Frömmigkeit des frommen Atheisten besteht darin, dass er nicht anders kann, als das

---

31 Vgl. hierzu Winfried Gebhardt: *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*. In: Kreuzer/ Gruber: *Dialog*, S. 297-317, S. 314f.

32 Vgl. Schnädelbach: *Religion*, S. 78-85.

33 Ebd., S. 78.

Verlorene religiös ernst zu nehmen, und darum stört es ihn, wo es in bloße Garnitur unseres profanen Alltags aufgelöst wird.“<sup>34</sup> Das Verlorene, das ist die Möglichkeit metaphysischer Geborgenheit in Gott, der Trost des Religiösen, den der säkular philosophierende Mensch nicht mehr für sich erhoffen kann<sup>35</sup>. Durch diese Einsicht ist der fromme Atheist zugleich seiner existenziellen Ausgesetztheit gewahr, von der er sich gleichwohl nicht überwältigen lässt: Die Unmöglichkeit, sich für Gott zu entscheiden, ist kein hinreichender Grund, den Lebensmut zu verlieren. In diesem Sinne fällt der Ort der über sich selbst aufgeklärten Vernunft zuletzt mit demjenigen der existenziellen Grenzsituation zusammen: Statt Gott als Garant gegen den Absolutismus der Wirklichkeit zu wählen, entscheidet sich der fromme Atheist für den weltanschaulichen Schutzwall der eigenen Vernunft<sup>36</sup>.

Der von Habermas angesprochene „Zusammenhang von existenzieller Unsicherheit und religiösem Bedürfnis“ (KV, S. 390) muss daher auch notwendig für die Ratio gelten, sofern man unter „existenzieller Unsicherheit“ auch ein metaphysisches und nicht ausschließlich säkulares Dilemma versteht (vgl. ND, S. 309). Vernünftig zu *sein*, bildet demgemäß nicht nur einen Nebenzweig des atheistischen Lebens – sondern wird als ständige Übung und Aufgabe eines vernunftgeleiteten Lebensvollzuges *begriffen*. Aus diesem Blickwinkel kann – nach Übertragung auf ein rationales Paradigma – auch Slavoj Žižeks Kritik am „Western Buddhism“ einleuchten: Man stelle sich die Absurdität vor, mit der eine sich selbst als säkular wahrnehmende Person abseits ihrer üblichen Tagesgeschäfte nun die Möglichkeit ergriffe, schließlich doch noch vernünftig sein zu *können*<sup>37</sup>; die temporäre Abstinenz von Vernunft (oder entsprechend von Glaube) würde die Inanspruchnahme eines solchen Mittlers als existenziell nicht notwendig und die fortwährende Abhängigkeit dieser Person vom kollektiven Dogma entlarven. Wie der fromm Glaubende kann der säkular Ungläubige in keinem Moment auf die ständige Demut gegenüber der frei gewählten Autorität verzichten – er führt ein Leben „aus“ der Vernunft:

So ist der fromme Atheist nicht ‚gegen Gott‘; er lehnt nichts ab, leugnet nichts und bekennt nichts Gegenteiliges, sondern er hat nicht, was der fromme Theist zu haben beansprucht – den Glauben an Gott. Der ist ihm abhanden gekommen, und so weiß er, was er nicht hat. Das unterscheidet ihn vom gelebten Atheismus der meisten Zeitgenossen, in dem die Gottesfrage gar nicht mehr vorkommt. Vielleicht ist es irreführend, hier überhaupt noch von Atheismus zu sprechen [...].<sup>38</sup>

---

34 Schnädelbach: Religion, S. 81.

35 Vgl. Schmidt: Diskurs, S. 329.

36 In einer ähnlichen Weise begreift Joas das Durkheimsche Konzept des moralischen Individualismus, vgl. Joas: Selbsttranszendenz, S. 153-157 und 167. Vgl. auch Gebhardt: Believing, S. 298f.

37 Vgl. dazu Michael Reder/ Dominik Finkelde: Religiosität. In: Schmidt/ Pitschmann: Handbuch, S. 258-265, S. 262.

38 Schnädelbach: Religion, S. 81.

In seiner Einstellung, das Gespräch mit dem Glaubenden nicht abubrechen, sondern es im Gegenteil durch sein Beharren auf die Relevanz eines „metaphysischen Dazwischen“ weiterhin zu gewährleisten<sup>39</sup>, hat der existenzielle Atheist das rationale Kollektiv, das menschliche Welt-Wir bereits gewählt. Er erkennt an, dass „ein fremdes Ethos für den anderen dieselbe Authentizität hat und denselben Vorrang genießt wie das eigene Ethos für einen selbst“ (PT, S. 255) und öffnet sich auf diese Weise dem Anderen *als* Anderer: Gerade *weil* sich beide Parteien auf das gemeinsame Wir einer alles umfassenden Menschlichkeit geeinigt haben, bleibt der individuelle Unterschied zwischen *Dir* und *Mir*, bleibt die von Habermas geforderte „Erfahrung einer Nähe über die Distanz zu einem in seiner Differenz anerkannten Anderen“ (KV, S. 427) bestehen. Das „ganz Andere“ der gesprächsbereiten Person vor mir – das ist ihre Abhängigkeit von einem weltbegründenden Konzept, einem „Weltmythos“<sup>40</sup>, der die überwältigende und unbegreifliche Wirklichkeit in ein Weltbild presst, in dem sich überleben lässt. Aus diesem Grund schließlich muss es einen Begriff von Metaphysik geben, der ihrer Interpretation als absolutistisches und zu überwindendes Geschäft der Erkenntnis vorgelagert ist: Die frühesten Ausprägungen metaphysischen Bestrebens bestanden in der wohnlichen Einrichtung der Welt<sup>41</sup>, und eben nicht in der Suche nach den ihr inhärenten Wahrheiten (vgl. ND, S. 36f. und NR, S. 217). Für den Bereich des Existenziellen stellt das Metaphysische daher keine Frage des Wissens und der Orthodoxie, sondern eine des Am-Leben-bleibens dar<sup>42</sup>.

Vor diesem Hintergrund kontert Schnädelbach die Habermasche Position mit der Feststellung einer *postreligiösen* Gesellschaft<sup>43</sup>. Denn wo die Strukturen einer Existenz „aus sich selbst heraus“ noch nicht begründet sind, da beschreibt das Postsäkulare nicht die Wiederkehr, sondern den hartnäckigen *Überrest* dogmatischer Religiosität. Gleichwohl übernimmt auch diese die Funktion einer fortwährenden Verankerung der Einzelnen in der Welt. In diesem Sinne ist jedes Bild, das der Mensch sich von der Welt macht, existenziell bedeutsam. Eine für sein individuelles Dasein notwendige Weltanschauung kann jedoch nur dort, *wo sie Anerkennung durch den Anderen erfährt*, in ihrem impliziten Erkenntnisanspruch relativiert werden.

---

39 Vgl. Schnädelbach: Religion, S. 83.

40 Vgl. dazu den weitgehend synonym gebrauchten Begriff des „Naturmythos“ bei Herbert Schnädelbach: Die Aktualität der *Dialektik der Aufklärung*. In: Harry Kunneman/ Hent de Vries (Hg.): Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘. Frankfurt a.M./ New York 1989, S. 15-35, S. 20.

41 Vgl. Blumenberg: Mythos, S. 10ff.

42 Mit dieser Unterscheidung lässt sich auch Schnädelbachs Polemik gegen einen weltanschaulich „positiven Standpunkt“ kritisieren, vgl. Schnädelbach: Religion, S. 80. Denn das Fatale wäre ja nicht, niemanden zur eigenen „Wissen- oder Glauben[s]“-Position bekehren zu können, sondern selbst keine existenzielle „Überzeugung“ (S. 83) zu haben.

43 Vgl. ebd., S. 82.

#### 4) Der öffentliche Diskurs als Raum weltanschaulicher Neutralisierung

Die vorübergehende Außerkraftsetzung oder Brüchigkeit von materiell-sozialen oder religiös-sinnhaften Strukturen (z.B. während einer Depression, aber auch in den Übergängen zwischen unterschiedlichen Lebensabschnitten) hat eine Destabilisierung des Individuums zur Folge, von der im Vorhinein nicht gesagt werden kann, ob sie einen negativen oder einen eher doch „schöpferischen“ Ausgang nehmen wird<sup>44</sup>. Je krasser dabei die Erschütterung des „angeborenen“ überlieferten Dogmas ausfällt, umso radikaler muss die Einzelne mit ihrer eigenen Weltsetzung antworten. Auf diese Weise macht sie sich jedoch auch existenziell von ihren Überzeugungen abhängig. Wie soll sie da noch an einem Diskurs partizipieren, der „die gesellschaftliche Destruktivität eines weltanschaulichen Konflikts durch die weitgehende Neutralisierung seiner Handlungsfolgen zu entschärfen“ (PT, S. 253) sucht? Denn die Neutralisierung des weltanschaulich-säkularen Habitus wäre ja gerade das, was die Existenz der vollständig selbstbestimmten Person zuallererst gefährdete. Wäre in diesem Fall nicht sehr viel eher zu vermuten, dass das Säkulare – konträr zu der durch Habermas eingeleiteten Wende – den Dialog mit anderen Weltanschauungen zu *meiden hätte* statt ihn aufrechtzuerhalten?

Gegen diese Schlussfolgerung steht freilich die Tatsache, dass die Bereitschaft zur Kooperation durch die Wahl des globalen Wir selbst schon zum Selbstverständnis der rationalen Person gehört. Es sind nicht die säkularen und religiösen Weltbürger im Habermasschen Sinne, sondern die Anhänger dogmatischer, also fundamentalistischer und säkularistischer Konzepte, die den öffentlichen Diskurs scheuen (vgl. ND, S. 32). Für eine rationale Diskursteilnehmerin bedeutet das vor allem, dass sie zwischen dem existenziellen und dem diskursiven Aspekt ihrer Überzeugungen unterscheiden muss; denn die mögliche Dekonstruktion ihres Weltmythos durch den Diskurs würde ein hohes Risiko für sie darstellen.

Um es konkreter zu fassen: Eine säkulare Person würde selbst dann zunächst bei dem *für sie selbst sinnhaften Konzept* der Urknalltheorie und biologischen Evolution bleiben, falls eine religiöse Person einen einleuchtenden naturwissenschaftlichen Beweis für die Existenz Gottes vorzeigte. Denn das Eingeständnis einer Ungültigkeit der eigenen Weltanschauung ließe den metaphysisch notwendigen Schutzwall gegen das Numinose unverzüglich zerbrechen. Diskursiv wäre das naturalistische Konzept zwar widerlegt, aber *in existenzieller und identitätsstiftender Hinsicht wäre es nach wie vor vonnöten*. An dieser Stelle tritt die doppelte Funktion der Vernunft deutlich zutage: Als weltkonstituierende Hintergrundannahme ist sie einerseits

---

44 Vgl. hierzu Herbert Will u.a.: Depression. Psychodynamik und Therapie. Stuttgart <sup>3</sup>2008, S. 94.

Weltanschauung und übernimmt dieselben Funktionen wie Mythos oder Religion (vgl. ND, S. 69f.), als zwischen den Menschen vermittelnder Logos ist sie andererseits die Begründerin von Dialog und Weltbildrelativierung schlechthin. Und nur im Bewusstsein *dieser Bivalenz* darf sich die säkulare Vernunft schließlich selbst als „weltanschaulich neutral“ interpretieren – ansonsten würde sie ihren eigenen Beitrag zur Sicherung des Individuums am Weltmassiv zu gering schätzen. Da nun dieser metaphysische Anker von der Ratio zu leisten ist, *bevor* sie als Garant des öffentlichen Diskurses in Erscheinung treten kann, wird ihr weltanschaulicher Aspekt von ihrem diskursiven überlagert. In der Folge *scheint es so*, als würde der Vernunft einzig ihr intersubjektiver Charakter anhaften, der „*im Ergebnis* eine weltanschaulich neutralisierte und in diesem Sinne säkulare Ebene der Verständigung“ (KV, S. 398) konstituiert. Zuletzt zeigt sich daher, dass die säkulare Vernunft erst in ihrer Form *als argumentatives Gespräch* das nötige Rüstzeug aufweist, die auf die Weltbühne tretenden weltanschaulichen Akteure in ihrem Richtigkeitsanspruch – und damit auch sich selbst – zu relativieren. Echte Kooperation ist eben nur als rationale möglich, die in ihrem zugrunde gelegten Wir die gesamte (religiöse und säkulare) Menschheit umschließt (vgl. ND, S. 326f.).

Erst auf diesem Parkett kann der Austausch „reziproker Gründe“ (NR, S. 127) seinen Ausgang nehmen. In einem Dialog zwischen *Dir* und *Mir*, deren Selbstverständnis auf der Anerkennung eines gemeinsamen *Wir* fußt, wird die Diskrepanz zwischen säkularen und religiösen Äußerungen nicht mehr als Hindernis aufgefasst, sondern dient zuallererst der rationalen Überzeugungsmöglichkeit durch den von Dogmatismen befreiten Diskurs<sup>45</sup>. Insofern bedürften religiöse Äußerungen tatsächlich keiner Übersetzung mehr, wenn sie bereits eine „rationale Sprache“ benutzten, die dem säkular-neutralen Weltbild und Wir-Umfang entgegenkommt<sup>46</sup>. Die Gültigkeit *aller* Argumente, die mindestens der rationalen Wahl des Weltkollektivs<sup>47</sup> entsprechen, hätte dann nicht mehr die pathologische Verflüssigung von religiösen

---

45 Vgl. Maeve Cooke: Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit. In: Langthaler/ Nagl-Docekal: Symposium, S. 341-365, S. 359.

46 Vgl. Cooke: Öffentlichkeit, S. 360f. Der von Cooke ins Feld geführte Begriff des „Antiautoritären“ würde in diesem Zusammenhang ein Diskursverhalten beschreiben, das der reaktionären Versuchung durch dogmatische Argumentationen fortwährend entsagt. Von einem religiös- oder säkular-rationalen Standpunkt aus gesehen muss jede Degeneration des Wir-Umfanges auf *weniger* als alle Menschen einen Rückfall in das vorrationale Kollektivdogma darstellen, und ist von daher gleichbedeutend mit der Selbstentmündigung an eine den Diskurs blockierende Autorität.

47 Unterstellt der Begriff der „logozentrischen Gesetzesreligion“ (vgl. Horkheimer/ Adorno: Dialektik, S. 73), die Assoziation Jesu als Logos nicht genau diese Vorbedingung einer Wahl aller Menschen? Insofern würde der Umfang eines undogmatisch religiösen Kollektivs mit demjenigen der säkularen Weltgesellschaft von vornherein in eins fallen. Das für sich genommene Religiöse bestünde dann nicht in dem, was *vor* der Vernunft liegt – sondern erst darin, was *nach* ihr kommt und *über sie hinaus* geht.

Überbleibseln ins säkularistische Dogma zur Folge<sup>48</sup>, sondern würde die innovative Kraft von Gründen innerhalb des Diskurses erst wieder nachhaltig gewährleisten: „Gründe stellen das durch Unverständnis gestörte epistemische Verhältnis zu einer vertrauten Welt wieder her. Sie reparieren selbst dann eine aufgeschreckte lebensweltliche Naivität, wenn sie unser Weltbild revolutionieren“ (ND, S. 55). Der Diskurs sollte also als ein Raum begriffen werden, in dem die Individuen den nicht existenziellen Teil ihrer Weltanschauungen vorübergehend „ablagern“ und sich nach Kenntnisnahme aller Gründe die daran unternommenen Modifikationen wieder schrittweise „aneignen“ können. Auf diese Weise behält die säkulare Vernunft, als das Andere zur Religion, auch ihren „gleichzeitig agnostisch[en] und lernbereit[en]“<sup>49</sup> Charakter, ohne ihre Anhänger kritisch zu gefährden und zu dogmatischen Kontermaßnahmen herauszufordern.

Der diskursive Habitus, wie Habermas ihn durch die Proklamation der postsäkularen Gesellschaft fordert, lässt das *Andere* des anderen zu (vgl. ND, S. 121). Mit Schnädelbach ist allerdings kritisch zu fragen, ob es sich bei der westlichen Zivilisation im Hinblick auf ihre gegenwärtigen Strukturen nicht eher noch um eine „präsäkulare Gesellschaft“<sup>50</sup> handle. Immerhin macht ja Habermas selbst darauf aufmerksam, dass sich bestehende Gesprächsblockaden nur durch gegenseitige und noch nicht beendete Lernprozesse auflösen lassen: „Die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Weltwissen und religiöser Überlieferung verdient nämlich nur dann das Prädikat ‚vernünftig‘, wenn religiösen Überzeugungen aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist“ (PT, S. 256). Umgekehrt kann ein Beitrag religiöser Prägung diese Minimal Klausel diskursiver Vernunft nur dann erfüllen, wenn er nicht die Meinung des Theologen oder Priesters (denn das wäre bloßes Dogma), sondern diejenige der existenziell glaubenden Person zum Ausdruck bringt (vgl. KV, S. 420). In jedem Fall besteht die Kooperation kraft der kommunikativen Vernunft in einem Dialog aus *Dir* und *Mir*, in „einer unversehrten Intersubjektivität“ (KV, S. 438) zwischen undogmatischen und rationalen Einzelnen<sup>51</sup>, die im Laufe ihrer Persönlichkeitsentwicklung das Wir der globalen Menschheit gewählt haben. Mit anderen Worten: Das religiöse Selbstverständnis muss durch Säkularisierungsprozesse dann nicht weiter dekonstruiert werden, wenn es dem selbstkritisch-rationalen Selbstverständnis an Wirkumfang gleicht, will heißen, wenn in der Wahl seines Referenzkollektivs *zumindest* alle le-

---

48 Vgl. Reder: Säkularisierung, S. 346.

49 Habermas: Replik, S. 100.

50 Schnädelbach: Religion, S. 56.

51 Vgl. Joas: Selbsttranszendenz, S. 160, sowie Gebhardt: Believing, S. 311.

benden Menschen als gleichberechtigtes Wir subsumiert sind. Für den zu eng gesetzten Umfang dogmatisch-säkularer Kollektive gilt jedoch das Gegenteil: Die Aufspaltung der Globalbevölkerung in ein am säkularen Gemeinschaftsrecht partizipierendes *Wir* und ein davon ausgeschlossenem *Ihr* hat den Anspruch einer rationalen Wahl des Gesamtkollektivs noch nicht erfüllt. Angesichts der Aktualität dogmatischer Programme (Stichwort: PEGIDA) kann der Habermassche Terminus des „Postsäkularen“ daher bis auf Weiteres nur einen *ideellen*, jedoch noch keinen tatsächlichen Zustand beschreiben.

Dennoch bleibt zu betonen: Trotz dieser Rückschläge durch das Kollektivdogma (oder den „sakralen Komplex“, vgl. ND, S. 94) gibt das Säkulare, gibt die Philosophie die Religion nicht auf. In seinem jüngeren Denken gesteht Habermas der Tradition vermehrt zu, dass sie in ihrem moralischen Kanon noch etwas bereithält, woraus die Philosophie einen immensen Erfahrungsgewinn ziehen könnte (vgl. ND, S. 74f.). Voraussetzung dafür ist freilich ein Bewusstsein des Grenzverlaufs zwischen Glaube und Vernunft:

Die Philosophie kann sich das, wovon im religiösen Diskurs die Rede ist, nicht *als* religiöse Erfahrungen zu eigen machen; diese können erst in den Erfahrungsschatz der Philosophie eingehen [...], wenn die Philosophie sie unter einer Beschreibung identifiziert, die nicht mehr der Sprache einer bestimmten religiösen Tradition entlehnt ist, sondern dem Universum der vom Offenbarungsgeschehen entkoppelten, begründenden Rede angehört.

(KV, S. 427f.)

Denn eine solche Übersetzung kann nur gelingen, insoweit sich die religiöse Sprache auf einen Erfahrungsbereich bezieht, der *innerhalb* des rationalen Kollektivs, also auf der Ebene radikal-individueller Existenz zu finden ist. Jede andere undogmatisch-religiöse, das heißt echt spirituelle Erfahrung<sup>52</sup> – gleichwohl die säkulare Vernunft das „Erfasstsein des individuellen Menschen durch ein umfassendes Unendliches“<sup>53</sup> prinzipiell zulässt –, muss der Philosophie aufgrund des sie übersteigenden Charakters sprachlich und begrifflich verborgen bleiben. Hieran schließt sich zuletzt eine weitere Frage an: Ist das rational wählbare Kollektiv aller Menschen (oder des gesamten Planeten Erde) tatsächlich das größte? Zumindest lässt sich der *Moment* vorstellen, in dem das den Äquator umarmende Wir an den Rändern des Globus einfach „in“ den Kosmos kippt. Es ist *dieser* Moment, genau *diese* Grenze, an der die säkulare Vernunft spätestens innehalten muss (vgl. NR, S. 147). Gerade weil sie sich jedoch dieser Grenze bewusst ist, die nur *für sie* eine Geltung besitzt, gesteht die Philosophie dem Spirituellen zu, eben diese Wahl zu treffen und über das rein Menschliche hinauszugehen.

52 Das, was Schnädelbach unter dem Begriff einer „neuzeitlichen Spiritualität“ diskreditiert (vgl. Schnädelbach: Religion, S. 131), ist faktisch nur die säkularistische Verlängerung einer dogmatischen Religiosität. Existenzieller Glaube findet sein Fundament in der *Einsamkeit vor dem Göttlichen* und nicht in der Umarmung durch eine Massen- und „Eventreligiosität“, vgl. hierzu auch Gebhardt: Believing, S. 311f.

53 Schnädelbach: Religion, S. 85.

## 5) Fazit

Bevor die säkulare Vernunft ein Werkzeug zur Verständigung mit einer fremden Person oder Gruppe sein kann, muss sie wie jede andere Weltanschauung auch den „Absolutismus der Wirklichkeit“ auf Abstand halten und eine kontinuierliche metaphysische Sicherung des Individuums gewährleisten. In genau diesem Sinne aber ist ihr Anspruch auf weltanschauliche Neutralität nicht mehr haltbar. Denn auch sie liefert Personen und Gemeinschaften durch die Tätigkeit der *theoria* und Erzeugung von „Weltwissen“ (vgl. ND, S. 38) eine Schablone, mit der diese das Arge menschlicher Existenz und die Phänomene ihrer Lebenswelt zu *deuten* und damit zu bewältigen vermögen – allein keine Schablone zu gebrauchen wäre hier zuallererst neutral. Solange die Philosophie jedoch einzig dem begrifflich Erfassbaren und durch Zeichen Vermittelten verpflichtet ist und nicht „philosophischer Glaube“ (vgl. Habermas' Kritik hierzu in KV, S. 407) oder gar Mystik werden will, wird sie selbst immer auch eine weltdistanzierende Instanz bleiben, die eine vernünftige Schablone für das übergroße Wirkliche bereithält.

Auf diese Weise befriedigt sie die existenziell-metaphysischen Grundbedürfnisse derer, die ihr anhängen. Anders aber als bei dogmatischen Weltanschauungen, in der das exklusivistische Gruppenwir gegen *die* Anderen steht, braucht die säkulare Vernunft laut Habermas (sofern sie nicht selbst noch säkularistisch ist) die Verschleierung „guter Gründe“ (NR, S. 126) durch Gruppenzwänge nicht zu fürchten: Denn als Dia-logos bildet sie ja zuerst das *Fundament* der öffentlichen Diskursgemeinschaft, die Vertretung durch eine kollektive Autorität bleibt ihr fremd. Vernunft ist so zunächst stets ihre eigene Autorität, das Vermögen, „sich über die Bedingungen der eigenen Existenz *autonom und in Freiheit* klar zu werden“<sup>54</sup>. Da dogmatische Kollektive ein defensiv übersteigertes Interesse daran haben, die Trennung zwischen *Uns* und *Euch* aufrechtzuerhalten, können kulturell-religiöse Dogmata nur durch rationale Einzelne positiv modifiziert werden. Dogmenkritik ist daher nur mithilfe der Vernunft möglich (beispielsweise als „kritische Theologie“, KV, S. 429). Umgekehrt ist Schnädelbach darin zuzustimmen, wenn er das entdoktrinierte Religiöse für die *Kritik* der Vernunft nicht als notwendig erachtet. „[T]atsächlich brauchen wir für die Vernunftkritik nichts anderes als unsere Vernunft selber, denn nur selbstkritische Vernunft ist vernünftig“<sup>55</sup>. Was die Philosophie von der Religion lernen kann, ist freilich mehr als Selbstkritik<sup>56</sup>.

---

54 Hans-Joachim Höhn: Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung. In: Schmidt/ Pitschmann: Handbuch, S. 151-163, S. 155, Hervorhebung von mir (M.R.).

55 Schnädelbach: Religion, S. 134.

56 Vgl. Danz: Religionstheorie, S. 28ff.

Das Potenzial einer Begegnung zwischen Vernunft und Glaube unter postsäkularer Enthaltensamkeit besteht vielmehr in der Möglichkeit, einen differenzierteren Begriff des Religiösen zu erschließen. Viele bisherige Darstellungen der Habermasschen Neuausrichtung hören oft an genau der markanten Stelle auf, wo ein eindeutiges Vokabular für die Unterscheidung von „gefährlicher“ und „konstruktiver“ Religion notwendig wäre<sup>57</sup>. Eine Ausnahme bildet dabei der Ansatz von Maeve Cooke, auf diskursiver Ebene die Explikation von undogmatisch-religiösen („antiautoritären“) Argumenten zu erlauben<sup>58</sup>, den Habermas jedoch fehlinterpretieren muss<sup>59</sup>, weil er selbst noch keine distinkte Terminologie für dogmatische und undogmatische Religiosität verwendet. Denn die „Bruchstellen“, an denen „eine neutralisierende Übersetzung [...] nicht mehr gelingen will“ (KV, S. 428), befinden sich sowohl unterhalb als auch oberhalb der säkularen Vernunft, sie weisen demgemäß ins Noch-nicht- und ins Nicht-mehr-Rationale. Es geht deshalb nicht um die „Abschaffung der säkularen Staatsgewalt“<sup>60</sup>, wie Habermas vermutet, sondern um *die faktische Anerkennung der inhärenten Vernunft des Religiösen im Kontext seiner Dogmatismen*<sup>61</sup>. Solange das Religiöse daher effektiv zu einer Handlung auffordert, die das menschlich-globale Wir als Referenz aufweist (Kategorischer Imperativ!), müssen seine Ratschläge von der säkularen Vernunft ernst genommen und respektiert werden<sup>62</sup>.

Die Berücksichtigung von existenzbegründenden und damit rationalen weltanschaulichen Implikationen hat den Vorteil, dass sie Kategorien bereitstellt, aufgrund derer die „dogmatische Kontamination“ von Weltanschauungen beurteilt werden kann. Mit dem Begriff des Postsäkularen scheint Habermas freilich einen vernünftigen Begegnungsmodus ansprechen zu wollen, der das Religiöse überall dort anerkennt, wo es die Ratio (und den echt säkularen Kollektivbezug zu allen Menschen) zumindest nicht *unterschreitet* (vgl. NR, S. 238). Für diese agnostische Positionierung bietet sich zuletzt eine Unterscheidung von prä-rationaler (wenn sie weniger als alle Menschen umfasst) und trans-rationaler Religiosität (wenn sie über das menschliche Globalwir hinausgeht) an, wie sie Ken Wilber bereits während der 80er Jahre postuliert hat<sup>63</sup>.

---

57 So zum Beispiel Schmidt: Rationalisierung, S. 34; Höhn: Dialektik, S. 163; Reder: Säkularisierung, S. 354.

58 Vgl. Cooke: Öffentlichkeit, S. 360.

59 Jürgen Habermas: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen. In: Langthaler/ Nagl-Docekal: Symposium, S. 366-414, S. 412f.

60 Habermas: Reaktion, S. 413.

61 Vgl. hierzu Habermas: Replik, S. 101; Raberger: Übersetzung, S. 248; Joas: Selbsttranszendenz, S. 127.

62 Zum undogmatisch-religiösen Anspruch auf politische Partizipation vgl. Norbert Mette: Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung. In: Edmund Arens (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Düsseldorf 1989, S. 160-178, S. 176.

63 Vgl. Ken Wilber: Halbzeit der Evolution. Frankfurt a.M. 2009, S. 368ff.

## 6) Siglenverzeichnis

GW = Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. In: ders.: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a.M. 2001, S. 37-54.

KV = Habermas, Jürgen: Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Bd. 5. Frankfurt a.M. 2009.

ND = Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Berlin 2012.

NR = Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 2005.

PT = Habermas, Jürgen: Politische Theorie. Philosophische Texte, Bd. 4. Frankfurt a.M. 2009.

## 7) Literatur- und Quellenverzeichnis

### Primärliteratur

- Habermas, Jürgen: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre. In: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt a.M. 1983, S. 405-431.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. In: ders.: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a.M. 2001, S. 37-54.
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 2005.
- Habermas, Jürgen: Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen. In: Langthaler, Rudolf/ Nagl-Docekal, Herta (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien 2007, S. 366-414.
- Habermas, Jürgen: Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: Reder, Michael/ Schmidt, Josef (Hg.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt a.M. 2008, S. 26-36.
- Habermas, Jürgen: Eine Replik. In: Reder, Michael/ Schmidt, Josef (Hg.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt a.M. 2008, S. 94-107.
- Habermas, Jürgen: Politische Theorie. Philosophische Texte, Bd. 4. Frankfurt a.M. 2009.
- Habermas, Jürgen: Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Bd. 5. Frankfurt a.M. 2009.
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Berlin 2012.

### Sekundärliteratur

- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986.
- Baur, Hanna u.a.: Fremdenfeindlichkeit im ost-westdeutschen Vergleich. Welchen Erklärungsbeitrag leisten Kontakt- und Konflikthypothese? In: Siegert, Manuel/ Kogan, Irena (Hg.): Einstellungen gegenüber ethnischen Minderheiten in Europa. Analysen mit dem European Social Survey. Bamberg 2010, S. 1-34.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M. 2006.

- Cooke, Maeve: Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit. In: Langthaler, Rudolf/ Nagl-Docekal, Herta (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien 2007, S. 341-365.
- Danz, Christian: Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas. In: Langthaler, Rudolf/ Nagl-Docekal, Herta (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien 2007, S. 9-31.
- Esterbauer, Reinhold: Der ‚Stachel eines religiösen Erbes‘. Jürgen Habermas‘ Rede über die Sprache der Religion. In: Langthaler, Rudolf/ Nagl-Docekal, Herta (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien 2007, S. 299-321.
- Gärtner, Wolfgang: Von der Nikomachischen Ethik bis zu Habermas. Philosophische Impulse. Berlin 2006.
- Gebhardt, Winfried: Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung. In: Kreuzer, Ansgar/ Gruber, Franz (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie. Freiburg im Breisgau 2013, S. 297-317.
- Höhn, Hans-Joachim: Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung. In: Schmidt, Thomas M./ Pitschmann, Annette (Hg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/ Weimar 2014, S. 151-163.
- Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. <sup>21</sup>2013.
- Iser, Mattias/ Strecker, David : Jürgen Habermas zur Einführung. Hamburg 2010.
- Joas, Hans: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg im Breisgau 2004.
- Johannsen, Dirk: Das Numinose als kulturwissenschaftliche Kategorie. Norwegische Sagenwelt in religionswissenschaftlicher Deutung. Stuttgart 2008.
- Mette, Norbert: Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung. In: Arens, Edmund (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Düsseldorf 1989, S. 160-178.

- Raberger, Walter: ‚Übersetzung‘ – ‚Rettung‘ des Humanen? In: Langthaler, Rudolf/ Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien 2007, S. 238-258.
- Reder, Michael/ Finkelde, Dominik: Religiosität. In: Schmidt, Thomas M./ Pitschmann, Annette (Hg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/ Weimar 2014, S. 258-265.
- Reder, Michael: Säkularisierung und Weltgesellschaft. In: Schmidt, Thomas M./ Pitschmann, Annette (Hg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/ Weimar 2014, S. 343-355.
- Sauer, Hanjo: Wie steht es um die Zukunft der Religion? Wird sie aus der Gesellschaft verschwinden oder neu entdeckt werden? In: Kreuzer, Ansgar/ Gruber, Franz (Hg.): *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*. Freiburg im Breisgau 2013, S. 278-294.
- Schmidt, Thomas M.: Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft. In: Langthaler, Rudolf/ Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien 2007, S. 322-340.
- Schmidt, Thomas M.: Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen (Habermas). In: Schmidt, Thomas M./ Pitschmann, Annette (Hg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/ Weimar 2014, S. 20-35.
- Schnädelbach, Herbert: Die Aktualität der *Dialektik der Aufklärung*. In: Kunneman, Harry/ Vries, Hent de (Hg.): *Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘*. Frankfurt a.M./ New York 1989, S. 15-35.
- Schnädelbach, Herbert: *Religion in der modernen Welt*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>2009.
- Theobald, Werner: Umweltbewusstsein und Verhalten. Wie weit tragen umweltethische Konzepte? In: Kaatsch, Hans-Jürgen u.a. (Hg.): *Umweltethik. Ethik interdisziplinär*, Bd. 12. Berlin 2006, S. 99-112.
- Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt a.M. 2002.
- Wilber, Ken: *Halbzeit der Evolution*. Frankfurt a.M. <sup>1</sup>2009.
- Will, Herbert u.a.: *Depression. Psychodynamik und Therapie*. Stuttgart <sup>3</sup>2008.