

Die politische Ethik der Weltreligionen

Zur Kommunikation mit dem Anderen im „geteilten Diskursuniversum“

von Alf Christophersen

Alle Weltreligionen wirken in je eigener Weise über die engeren Bereiche ihrer Glaubenstiefen hinaus in das Politische hinein. Dabei ist Streit programmiert, weil in den gesellschaftlichen Kämpfen um Lebensgestaltung normative Ansprüche aufeinander prallen, die – abhängig vom Grad ihrer Exklusivität und Absolutheit – oft alles andere als kompatibel sind. Innere Klarheit ist die Voraussetzung für Kommunikationsfähigkeit, für eine angemessene Außenpräsentation. Dies gilt gerade auch für die religiösen Bezugssysteme und Institutionen; denn unter der Annahme, dass die gegenwärtigen Problemstellungen, mit denen die Weltgesellschaft konfrontiert ist, deutliche, in elementaren ethischen Fragen konsensorientierte Positionen der Religionen erfordern, besteht der gesellschaftliche Bedarf, dass der überkommene interreligiöse und -konfessionelle Dialog erheblich vertieft werden muss.

Trotz mancher Erosionserscheinungen dominieren die so genannten Weltreligionen die Transzendenzszenarie: Buddhismus, Hinduismus, Judentum, Christentum, Islam, Daoismus und Baha'i-Religion werden in der Regel mit diesem Universaletikett versehen. Ein fest umrissener Begriff von „Weltreligion“ existiert in der Religionswissenschaft jedoch nicht. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts kam er als Gegensatz zur „Volksreligion“ zum Einsatz. So veröffentlichte der niederländische Alttestamentler Abraham Kuenen 1882 in London den Band „National Religions and Universal Religions“, der übersetzt ein Jahr später in Berlin unter dem Titel „Volksreligion und Weltreligion“ erschien.¹ 1907 publizierte der Orientalist Karl Vollers „Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange“. Entscheidend blieb in der weiteren Konjunktur des Begriffs die Abgrenzung zur Volksreligion, die insbesondere von dem Religionswissenschaftler Gustav Mensching („Volksreligion und Weltreligion“, Leipzig 1938) präzisiert wurde.² In dem weit verbreiteten Überblickswerk „Die Weltreligionen“ urteilt Mensching: „Die Weltreligionen sind von großen Einzelpersonlichkeiten gestiftet, die zweifellos viel Überlieferungsgut aus der geschichtlich jeder Universalreligion vorausgehenden Volksreligion weitergeführt und übernommen haben. In ihrer Verkündigung überwiegt jedoch das Neue

¹ Zu Kuenen vgl. v.a. die konstruktive Aufnahme bei *E. Troeltsch*, Die Selbständigkeit der Religion (1895/96), in: Ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902), hg. von C. Albrecht (KGA 1), Berlin – New York 2009, 364–535; bes. 491–493; *Ders.*, Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen (1924), in: Ders., Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924)/Christian Thought. Its History and Application (1923) (KGA 17), hg. von G. Hübing, Berlin – New York 2006, 105–118; bes. 111.

² Bereits seine Rigaer Antrittsvorlesung vom 3. Oktober 1927, erschienen in Gießen 1928, hatte den Titel „Das Christentum im Kreise der Weltreligion. Grundsätzliches über das Verhältnis der Fremdreigionen zum Christentum“.

so sehr, daß man von Stiftung sprechen kann.“³ Aber auch schon wesentlich früher, so etwa bei Immanuel Kant, wurde von „Weltreligion“ als Kennzeichen der möglichen Universalität des Christentums gesprochen. Der Dresdener rationalistische Theologe Christoph Friedrich von Ammon nahm Impulse Kants auf und entfaltete als „Darstellung eines Zeitbedürfnisses“, wie 1840 der Untertitel des vierten und letzten Bandes konstatiert, ab 1833 „Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion“: Es liege, so Ammons Grundthese, ein steter Vollendungsprozess in den Religionen vor, der als Läuterungsvorgang zu verstehen sei, in dem sich das Christentum zur allumfassenden Weltreligion emporhebe. Es entstehe eine Perfektibilität gerade auch in moralischer Hinsicht.

Geht es gegenwärtig um eine nähere Eingrenzung des Begriffs „Weltreligion“, ist die ursprüngliche Strategie, die Vervollkommnung des Christentums als Weg zur Weltreligion zu beschreiben, nur noch bedingt erkennbar. Es dominiert vielmehr der religionssoziologisch geschulte Blick konstruktiver Analyse. Simplifiziert lassen sich zumindest drei Kriterien für „Weltreligionen“ in Anschlag bringen: der universelle Anspruch auf Geltung, die Zahl der Anhänger unter Berücksichtigung der geographischen Verbreitung sowie das Alter. Ein Urteil über das Wesen der Weltreligionen ist hermeneutisch betrachtet deutlich standortabhängig. Während beispielsweise aus europäisch-westlicher Perspektive Protestantismus und Katholizismus als Konfessionen gelten, kann es in Asien durchaus der Fall sein, dass Katholizismus und Christentum oder auch Protestantismus als verschiedene Religionen gelten.⁴

Alle Weltreligionen wirken in je eigener Weise über die engeren Bereiche ihrer Glaubenstiefen hinaus in das Politische hinein. Dabei ist Streit programmiert, weil in den gesellschaftlichen Kämpfen um Lebensgestaltung normative Ansprüche aufeinander prallen, die – abhängig vom Grad ihrer Exklusivität und Absolutheit – oft alles andere als kompatibel sind. Gerade auf den Feldern von Moral und Ethik werden die Konflikte ausgetragen. Dabei sind die Themen und Schauplätze angewandter oder konkreter Ethik vielfältig. Bio- und medizinethische Spannungsfelder gehören dazu – Stammzell- und Embryonenforschung, Präimplantationsdiagnostik, Sterbehilfe und -begleitung –, aber auch das prekäre Verhältnis von Ökologie, Technologie und Energiegewinnung sowie wirtschaftsethische Betrachtungen, die in Zeiten beschleunigten sozialen Wandels, kollabierender Sozialsysteme und globalisierungsbedingter Umgestaltungsprozesse neue Brisanz gewinnen. Welches Bedrohungspotential verbirgt sich in technokratischen Machbarkeitsvisionen, hinter der einschüchternden Semantik hermetischer Expertendiskurse? Aus spezifisch theologischer Sicht werden immer wieder Überlegungen angestellt, wie sich der christliche Traditionsbestand samt seiner alt- und neutestamentlichen Grundlagen zu all diesen Gegenwartskontroversen, ihren Argumentationsarsenalen und Problemlösungsstrategien verhält. Wie steht es um die großen Begriffe Person, Wert, Würde, aber auch Gemeinschaft, Individuum, Gewissen? Das Bedürfnis nach Orientierungswissen

³ G. Mensching, *Die Weltreligion*, Wiesbaden 1981, 38.

⁴ Vgl. zum Zusammenhang v.a. M. Hutter, *Die Weltreligionen*, München 2005; H. Joas, *Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung*, in: Ders.; K. Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007, 9–43; bes. 19f. K. Kardinal Lehmann (Hg.), *Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2009.

und Verbindlichkeit steigt. Aber welche „Werte“ sind es, die sich christlich fundiert vertreten, ja einfordern lassen? Wie unterscheidet sich eine spezifisch christliche Sicht auf Fragen von Lebens- und Staatsgestaltung von einer agnostischen, islamischen, jüdischen oder buddhistischen Perspektive? Lässt sich gegenwärtig überhaupt noch eine gesellschaftsprägende Dominanz (kirchlich-)christlicher Gestaltungsansprüche behaupten? Ein Blick auf die Diversität gesellschaftlicher Realität kann skeptisch stimmen. Oft wird auf die Simplifizierungsmuster eines Kampfes der Religionen oder Kulturen zurückgegriffen. Den tatsächlichen Phänomenen werden derartig schlichte Deutungsmodelle jedoch nicht gerecht. Sie leisten wenig etwa bei den Streitigkeiten um Kopftuchträgerinnen in Kindergärten und Schulen, Burka/Nikab-Verbote, Burkinis in Schwimmbädern, Kreuzfixurteile oder den Einsatz von Ganzkörper-Scannern im Dienste der Flugsicherung.

Gleichwohl wird stets aufs Neue der Ruf nach einem gemeinsamen Ethik-Bekenntnis laut, das die Religionen verbinden soll, um sie zum wirkmächtigen Faktor einer Versöhnung und Befriedung der als korrumpiert wahrgenommenen Weltgesellschaft werden zu lassen. Politische Ethik wird als notwendig-korrigierendes Einwirken auf die staatlichen und überstaatlichen Verhältnisse verstanden. Eine besondere Rolle spielen befreiungstheologisches Pathos und Globalisierungskritik. Einhundert Jahre nach der ersten Zusammenkunft des „World’s Parliament of Religions“ kam es 1993 in Chicago zu einer Jubiläumsveranstaltung, an der über 8000 Personen teilnahmen. Dieses „Parliament of the World’s Religions“ fand mit der maßgeblich von Hans Küng verantworteten „Erklärung zum Weltethos“, der „Declaration Toward a Global Ethic“, seinen Höhepunkt. Der Text des Tübinger Theologen wurde von den einen als erster Durchbruch auf dem langen Weg zu einer gewaltfreien, sozial gerechten, vom Frieden der Religionen untereinander gestützten Weltgesellschaft umjubelt, von den anderen als Inbegriff assoziativer Ethisierung und Trivialisierung religiöser Bekenntnisse und Traditionen gebrandmarkt. Das jüngste Produkt der ethischen Weltversöhnungsversuche Küngs ist das New Yorker „Manifest Globales Wirtschaftsethos“ vom 1. April 2009; es knüpft an die Erklärung von 1993 an, und in ihm sollen „Konsequenzen und Herausforderungen für die Weltwirtschaft“ erörtert werden. Gesucht wird nach einer globalen ethischen Grundlage für das krisengeschüttelte Wirtschaftsleben. Die „Humanität“ erhält den Status des zentralen Orientierungsbegriffs, der „im Geist der großen religiösen und ethischen Traditionen“⁵ zu verstehen ist. Vor dem Hintergrund eines Versagens der Märkte, der Institutionen und der Moral, gelte es darum, eine ethische Rahmenordnung zu entwerfen. Diese richte sich, beschwört Küng verbal aufgerüstet, konsequent gegen „Kasino-Kapitalismus, Bestechung und Korruption, Mangel an Wahrhaftigkeit, Vertrauen und sozialer Verantwortung, exzessive Raffgier der Investoren oder Institutionen, Bilanzfälschungen und illegale Manipulation der Märkte“⁶. Aufgeboten werden die Werte und Standards „aus dem ethischen Erfahrungsschatz der Menschheit“⁷. Prägnant wird in der Präambel des Manifestes her-

⁵ H. Küng; K.M. Leisinger; J. Wieland, Manifest Globales Wirtschaftsethos. Konsequenzen und Herausforderungen für die Weltwirtschaft/Manifesto Global Economic Ethic. Consequences and Challenges for Global Businesses, München 2010, 23–36 (Manifest): 28 u.ö.

⁶ H. Küng, Die globale Wirtschaftskrise erfordert ein globales Ethos. Manifest für ein Globales Wirtschaftsethos, in: Ders.; Leisinger; Wieland, Manifest (Anm. 5), 37–47: 39.

⁷ Küng, Die globale Wirtschaftskrise (Anm. 6), 44.

ausgestellt, dass nicht daran gedacht sei, das verkündete Ethos exklusiv an einen religiösen Verständnishorizont zu binden. Die Weltreligionen werden im Ethos transzendiert: „Die in dieser Erklärung ausgesprochenen Prinzipien können von allen Menschen mit ethischen Überzeugungen, religiös begründet oder nicht, mitgetragen werden.“⁸ Damit dies gelingt, wird der Öffentlichkeit auch sogleich ein „Wertemanagementsystem“, ein „Code of Ethics“, an die Hand gegeben – als „ein moralisches Versprechen des Unternehmens und seiner Mitarbeiter, alle ihre Ressourcen zu mobilisieren und alle vernünftigen Anstrengungen zu unternehmen, die notwendig sind, die Aspekte der Humanität und Integrität in der Wirtschaft tatsächlich zu realisieren und mit Relevanz zu versehen“⁹.

Die Einheitsutopie Küngs und seiner Mitstreiter dämmerte auch auf im Religionsgespräch über „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, das Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas im Jahr 2004 in der Katholischen Akademie in München führten. Ratzinger gab sich betont vernunftkritisch, indem er festhielt, „dass unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlich geformten Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist, dass sie als Rationalität, in ihrem Versuch, sich evident zu machen, auf Grenzen stößt ... Mit anderen Worten, die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig unerreichbar. Deswegen bleibt auch das sogenannte Weltethos eine Abstraktion.“¹⁰ Der „christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität“ befänden sich in Wechselwirkung. Die anderen Kulturen seien „in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universaler Prozess der Reinigung wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekanntes oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält“¹¹.

Sowohl Habermas als auch Ratzinger sind sich darin einig, dass religiöse Äußerungen bestimmten Qualitätsstandards genügen müssen, wenn sie im gesellschaftlichen Diskurs ernsthaft Gehör finden wollen. Innere Klarheit ist die Voraussetzung für eine angemessene Außenpräsentation. Dies gilt gerade auch für die religiösen Bezugssysteme und Institutionen; denn unter der Annahme, dass die gegenwärtigen Problemstellungen, mit denen die Weltgesellschaft konfrontiert ist, deutliche, in elementaren ethischen Fragen konsensorientierte Positionen der Religionen erfordern, besteht der gesellschaftliche Bedarf, dass der überkommene interreligiöse und -konfessionelle Dialog erheblich vertieft werden muss. Gleichzeitig unterliegt aber auch das Verhältnis der sich als religiös wahrnehmen-

⁸ K^üng; L^eisinger; Wⁱeland, Manifest (Anm. 5), 24.

⁹ J. Wⁱeland, Wie kann man Werte managen? Ein Leitfaden für die Praxis, in: K^üng; L^eisinger; Wⁱeland, Manifest (Anm. 5), 92–139: 139.

¹⁰ J. R^atzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: J. Habermas; J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. von F. Schuller, Freiburg i.Br. u.a. 2005, 39–60: 55.

¹¹ R^atzinger, Was die Welt zusammenhält (Anm. 10), 57f.

den und der dezidiert nicht-religiösen Bürger Bewährungsproben, die konstruktive Lösungen erfordern.¹²

Eine wesentliche Pointe des von Habermas entworfenen Rationalisierungskonzepts liegt im Aufweis sich entwickelnder gesellschaftlicher Fähigkeiten zur Kommunikation. Entsprechend postulierte er: „Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen.“¹³ Dieser Satz impliziert aber auch den umgekehrten Anspruch, religiöse Aussagen so zu treffen und rational zu kommunizieren, dass die Freiheitsansprüche der nicht-religiösen Bürger Akzeptanz finden. In seinem Aufsatz „Religion in der Öffentlichkeit“ präzisiert Habermas diesen Gedanken etwa zeitgleich: „Über die prekären Abgrenzungen zwischen dem positiven Recht auf Religionsausübung und der negativen Freiheit, von der Religionspraxis der anderen verschont zu bleiben, müssen sich die Betroffenen *selbst* einigen.“¹⁴ Beschrieben wird ein Modernisierungsprozess, der wesentlich auf „verständigungsorientiertes Handeln, symbolisch strukturierte Lebenswelt und kommunikative Vernunft“¹⁵ abzielt. Ermöglicht wird soziale Interaktion, Handelnde kommunizieren verständigungsorientiert. Seit geraumer Zeit unternimmt Habermas den Versuch, seine Kommunikationstheorie auch in den Auseinandersetzungen um die Frage nach dem Stellenwert der Religionen für das Selbstverständnis der modernen Weltgesellschaft zu erproben. Mit einfacher Beobachtung von Systemabläufen und dem Verzicht auf Normsetzung ist es, so postuliert er stets aufs Neue, nicht getan. In seiner Rede zum Thema „Glauben und Wissen“, die Habermas anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 in Frankfurt hielt, be-

¹² Es ist insbesondere der Kommunikationsbegriff, der auch in den religionswissenschaftlichen Diskursen immer wieder Konjunktur hat. Repräsentativ vertritt Andreas Grünschloß 1999 in seiner Studie „Der eigene und der fremde Glaube“ die Forderung, eine interreligiöse Hermeneutik als Kommunikationsprozess zu begreifen. „Religiöse Identität und Alterität“, folgert er an Emmanuel Lévinas geschult, „sind koemergent; es ist die Erfahrung eines religiös Anderen und Fremden, die sich in einer identitätskonstituierenden dogmatischen und ethischen Grenzziehung, in der Ausdifferenzierung von Bekenntnissen oder im Prozeß der Kanonbildung kristallisiert“ (A. Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* [HUTh 37], Tübingen 1999, 259); vgl. P.F. Knitter, *Sprache als Kommunikation, Einschränkung und Unterdrückung: Auf dem Weg zu einem befreienden interreligiösen Dialog*, in: *Dialog der Religionen* 5 [1995] 2–20). Allerdings kann, das wird auch an den von Grünschloß propagierten Dialogprozessen deutlich, die Analyse der Fähigkeit zur Kommunikation nur ein vorläufiger Schritt sein, an den dann eine religionstheologische Perspektive anknüpfen müsste, um die sachlichen Gehalte zu bestimmen. Vgl. dazu nur E. Arens, *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg u.a. 2007.

¹³ J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Ders.; Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung* (Anm. 10), 15–37: 36.

¹⁴ J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*, in: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, 119–154: 125. Vgl. ebd., 126: „Die Bürger sollen sich, trotz ihres fortdauernden Dissenses in Fragen der Weltanschauung und der religiösen Überzeugung, als gleichberechtigte Mitglieder ihres politischen Gemeinwesens gegenseitig respektieren; und auf dieser Basis staatsbürgerlicher Solidarität sollen sie in Streitfragen eine rational motivierte Verständigung suchen – sie schulden einander gute Gründe.“

¹⁵ Ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde, Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M. ⁴1987; hier Bd. 2, 449.

schreibt er den Prozess der Säkularisierung als Übersetzungsleistung. Dabei wählt er als Beispiel die Beschreibung der Geschöpflichkeit des Menschen als Ebenbild Gottes; in ihr drücke sich, heißt es unter Aufnahme der bekannten Metapher Max Webers, „eine Intuition aus, die ... auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen“ könne. Die „absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf“ dürfe, folgert der einstige ‚Verächter‘ der Religion, nicht eingeebnet werden; denn nur so lange bedeute „die göttliche Formgebung keine Determinierung, die der Selbstbestimmung des Menschen in den Arm“ falle. „Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne ‚bestimmen‘, dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet.“¹⁶ Habermas weiß um das moralisch sensible Gleichgewicht der Gesellschaften. Der Religion schreibt er die besondere Leistung zu, zentrale Versatzstücke als Sinnzusammenhang so zu präsentieren, dass sie den vorherrschenden Ansprüchen auf Normativität dienen. Moderne Gesellschaften seien auf das Moral begründende und Sinn stiftende Potential religiöser Weltbetrachtung angewiesen, da die säkulare Vernunft aus sich selbst heraus die Moralfrage nicht befriedigend beantworten könne.¹⁷ Die Religion habe sich auf die Anforderungen der Moderne so einlassen, dass sich der Glaube als reflexiv zeige. „Jede Konfession“, so Habermas, „muss sich zu den konkurrierenden Aussagen anderer Religionen ebenso ins Verhältnis setzen wie zu den Einsprüchen der Wissenschaft und des säkularisierten, halb verwissenschaftlichten common-sense.“¹⁸ Wenn nun der „moderne Glaube“ reflexiv werde, ergebe sich ein selbstkritisches Bewusstsein der Begrenzung und Relativität „innerhalb eines vom Profanwissen begrenzten und mit anderen Religionen geteilten Diskursuniversums“¹⁹. Gerungen wird somit um die Geltungsansprüche der individuellen Positionen. Der eigene Standpunkt wird, so postuliert Habermas in mutiger Dialektik, als relativ beurteilt, ohne dass die Glaubenswahrheiten zur Disposition stehen. Dabei werden die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften auf ihre Problemlösungsfähigkeit durch Kommunikation geprüft – und dies vor dem Eingeständnis, dass unter den Prämissen von religiöser Toleranz und neutraler Staatsautorität Glaubenswahrheiten nicht mit einer Gewaltoption im Hintergrund durchgesetzt werden können.

¹⁶ *Ders.*, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a.M. 2001, 30f.

¹⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang Äußerungen, die Habermas am 22. Oktober 2009 bei einem Symposium in der New Yorker Great Hall of The Cooper Union zum Thema „Rethinking Secularism: The Power of Religion in the Public Sphere“ machte. In seinem Beitrag „‘The Political’ – The Rational Sense of a Questionable Inheritance of Political Theology“ führte er aus: „Die verbreitete Skepsis an der Vernunft wecke Zweifel daran, ‚dass die Aufklärung die Erhaltung des normativen Inhalts der Moderne mit ihren eigenen Mitteln bewahren könne‘. ‚In einer Zeit, da die Sensibilität für normative Fragen verkümmert‘, schloss er, ‚können nicht-fundamentalistische religiöse Gruppen wichtige Anregungen für den öffentlichen Gebrauch der Vernunft unter demokratischen Bürgern machen.‘ Die Herausforderung bestehe darin, universale Werte aus ihrem spezifischen religiösen Kontext zu lösen. Man begehe jedenfalls einen großen Fehler, wenn man Religion als eine Art kulturellen Atavismus behandle“ (*J. Häntzschel*, *Rückholung der Religionen*. Habermas, Taylor, Butler diskutieren Säkularkonzepte, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 250 [30.10.2009] 12).

¹⁸ *J. Habermas*, *Ein Gespräch über Gott und die Welt*, in: *Ders.*, *Zeit der Übergänge* (Kleine Politische Schriften IX). Frankfurt a.M. 2001, 171–196: 177.

¹⁹ *Ders.*, *Gott und die Welt* (Anm. 18), 177.

In seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ legte Habermas maßgebliche Grundlagen für seine gegenwärtigen Reflexionen zur Religionsthematik. Er recurriert auch auf Überlegungen Max Webers zur Rationalisierungsproblematik. Den Ausgangspunkt bildet Webers Einsicht in seiner „Vorbemerkung“ zu den „Gesammelte[n] Aufsätze[n] zur Religionssoziologie“, dass der Okzident durch eine ihm eigentümliche universalgeschichtliche Ausrichtung gekennzeichnet sei: „welche Verkettung von Umständen“, fragt Weber, „hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturercheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?“²⁰ Wie ist es gerade im Okzident zu der besonderen Form der Rationalisierung gekommen, die sich auf wissenschaftlicher, künstlerischer, staatlicher und wirtschaftlicher Ebene nachweisen lässt? In komparatistischer Absicht wendet sich Weber der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ zu²¹ – und dies gerade nicht im Sinne einer umfassenden Kulturanalyse, sondern im Nachweis des Gegensatzes der untersuchten Kulturgebiete zur Kulturentwicklung des Okzidents. Vergleichspunkte möchte er auf diese Weise gewinnen, welche die Kausalbeziehungen „der okzidentalen religiösen Wirtschaftsethik“²² angemessen hervortreten lassen.

In seiner Weber-Exegese legt Habermas einen besonderen Akzent auf dasjenige Thema, das den Weltreligionen gemeinsam ist, geht es um die Rationalisierung, und zwar die „Frage nach der ungleichen Verteilung der Glücksgüter unter den Menschen“. Habermas lokalisiert an diesem Punkt die „ethische Grundproblematik“. Sie sprengt „die Grenzen des Mythos“ und ergibt „sich aus dem Bedürfnis nach einer religiösen Erklärung des als ungerecht wahrgenommenen Leidens“²³. Es ist somit die Theodizeefrage, die in den Mittelpunkt tritt, und der entscheidende Erkenntnisfortschritt, der sich einstellen muss, ist die Einsicht, dass das individuell erfahrene Übel nicht als die notwendige Konsequenz aus eigener Verfehlung anzusehen ist – nur auf diese Weise lässt sich persönliches Unglück als Ungerechtigkeit erfahren.²⁴ Die ohne Ausnahme in Hochkulturen entstandenen Weltreligionen verfolgen das Ziel, so Habermas mit Weber, systematisch zufrieden stellende Antworten auf evidente Verteilungungerechtigkeiten zu entwickeln. Gedacht wird eine Weltordnung, in der „ontische und normative Aspekte ineinander geblendet sind“²⁵. Die jeweiligen Konzepte der Religionen fallen höchst unterschiedlich aus und werden von Weber u.a. mit Hilfe der Unterscheidung von persönlichem Schöpfergott oder nicht-

²⁰ M. Weber, Vorbemerkung, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (1920), Tübingen 1988, 1–16; 1.

²¹ Zu Max Webers Begriff der „Weltreligion“ vgl. C. Auffarth, „Weltreligion“ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus, in: U. van der Heyden; H. Stoecker (Hg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen, Stuttgart 2005, 17–36; H.G. Kippenberg, Religionsentwicklung, in: Ders.; M. Riesebrodt (Hg.), Max Webers Religionsystematik, Tübingen 2001, 77–99; bes. 94ff.: „Weltreligion“ und „Erlösungsreligion“ als konkurrierende Modelle; H.G. Kippenberg, Einleitung, in: M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte; Nachlaß. Teilbd. 2: Religiöse Gemeinschaften (Max Weber-Gesamtausgabe I/22–2), hg. von H.G. Kippenberg, Tübingen 2001, 1–84; bes. 55.

²² Weber, Vorbemerkung (Anm. 20), 13.

²³ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (Anm. 15), Bd. 1, 280.

²⁴ Vgl. M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Ders., Aufsätze (Anm. 20), 241–246.

²⁵ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (Anm. 15), Bd. 1, 282.

erschaffenem, unpersönlichen Kosmos, Weltbejahung oder Weltverneinung, Weltbeherrschung oder Weltflucht differenziert.²⁶ Es zeichnet die Weltreligionen aus, resümiert Habermas Webers Analysen, dass sie auf der Basis einer „dichotomische[n] Struktur ... die soziokulturelle Lebenswelt auf eine Hinterwelt“ beziehen, die „eine fundamentale Ordnung“²⁷ repräsentiert.

Habermas stellt an Religionen und ihre zivilgesellschaftlichen Akteure den funktionalistischen Anspruch auf Kommunikationsfähigkeit, die bestimmten Rationalitätsstandards und Intersubjektivitätskriterien genügt. Die von Weber und Émile Durkheim maßgeblich geprägte Säkularisierungsthese unterzieht Habermas einer kritischen Prüfung, indem er sie mit der „Revitalisierung der Weltreligionen“²⁸ konfrontiert und besonders auf drei Phänomene verweist: Die großen Weltreligionen breiten sich missionarisch aus, sie erfahren fundamentalistische Zuspitzungen, und ihr Gewaltpotential wird politisch instrumentalisiert. Von einem langsamen Verschwinden der Religionen, ihrem Bedeutungsverlust, könne keine Rede sein, mit Blick auf Europa etwa sei von einer „postsäkularen Gesellschaft“ auszugehen: „Das Bewußtsein, in einer säkularen Gesellschaft zu leben, verbindet sich nicht länger mit der *Gewißheit*, daß sich die fortschreitende kulturelle und gesellschaftliche Modernisierung *auf Kosten* der öffentlichen und personalen Bedeutung von Religion vollziehen wird.“²⁹ Gerade auch in den „nationalen Öffentlichkeiten“ nehme eben diese Bedeutung zu, da den Religionsgemeinschaften verstärkt die Rolle von „Interpretationsgemeinschaften“³⁰ zukomme. In ihrem weltanschaulichen Pluralismus verfügten die Gesellschaften über „einen empfindlichen Resonanzboden“³¹ für Interventionen religiösen Zuschnitts, wie mit Blick auf Wertekonflikte oder die Bioethik erkennbar sei. Es ist auffällig, dass das Interesse, das Habermas gegenüber der Religionsthematik zeigt, mit Argumentationszusammenhängen verbunden ist, die sich mit dem Fortschritt der Biotechnologien und ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz oder Ablehnung befassen, erschien doch der Essay „Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?“ im Jahr 2001, als Habermas in seiner Friedenspreisrede auf das Verhältnis von säkularer Vernunft und religiöser Weltbetrachtung zu sprechen kam. Habermas beharrt auf einem säkularen Selbstverständnis, verweist aber gleichzeitig auf den rational immer nur begrenzt einholbaren Charakter des Religiösen, behalte doch der Glaube „für das Wissen etwas opakes, das weder verleugnet, noch bloß hingenommen werden darf. Die säkulare Vernunft besteht auf der Differenz zwischen Glaubensgewißheiten und öffent-

²⁶ Kippenberg betont (Religionsentwicklung; Einleitung [Anm. 21]), dass Weber das zweibändige Werk von C.P. Tiele „Einleitung in die Religionswissenschaft, Bd. 1: Morphologie; Bd. 2: Ontologie. Gotha 1899/1901“ gekannt haben dürfte. Tiele konstruiert, dass auf „Naturreligionen“ die „ethischen Religionen“ folgen, diesen wiederum erkennt er die Tendenz zum Monotheismus zu und sieht sie in einer Entwicklung, die entweder auf Nationalreligionen partikularistischen Zuschnitts oder auf universalistische Weltreligionen zuläuft. Zu letzteren zählt Tiele den Islam, das Christentum und den Buddhismus (vgl. ebd., Bd. 1, bes. 26ff. und 360ff.).

²⁷ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (Anm. 15), Bd. 2, 281.

²⁸ Ders., Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, in: Ders., Kritik der Vernunft (PhT 5), Frankfurt a.M. 2009, 387–407 (Erstveröffentlichung).

²⁹ Ders., Revitalisierung der Weltreligionen (Anm. 28), 392. Zur „postsäkularen Gesellschaft“ s. Ders., Glauben und Wissen (Anm. 16), 13.

³⁰ Ders., Revitalisierung der Weltreligionen (Anm. 28), 392.

³¹ Ebd., 393.

lich kritisierbaren Geltungsansprüchen, enthält sich aber einer Theorie, die über Vernunft und Unvernunft der Religion im Ganzen urteilt.³² An diesem Punkt ist er wieder auf der Ebene des Diskurses mit Ratzinger über die „Dialektik der Säkularisierung“ angelangt.

Die „kommunikative Vernunft“, behauptete Habermas, sei für die gesellschaftlichen Verständigungsprozesse konstitutiv. Trifft dies zu, dann unterliegt der Sprachgebrauch der öffentlichen Akteure einem hohen Anforderungsprofil. Je stärker sich der plurale Charakter moderner Gesellschaften ausprägt, desto forcierter tritt auch die Standortbezogenheit jedes Wortgebrauchs hervor, mit dem sich die Einzelnen ihrer Individualität und Gemeinschaftsbezogenheit vergewissern. Konkurrenzsituationen bestimmen die Lage, Lebenswelten, ethische Verständigungsprozesse werden zunehmend politisiert. Es eröffnen sich Chancen und Gestaltungsspielräume. Sobald Begriffe in den Bereich des Politischen hineingreifen, wirken sie zwangsläufig abgrenzend und zugleich situationsbezogen. Je nach Maßgabe ihres semantischen Aufladungspotentials avancieren sie zur Angriffswaffe, zum Propagandamittel im Parteienkampf um zeitdiagnostische Deutungshoheit. Unter der trügerisch eindimensionalen Klarheit der Sprachoberfläche gespeicherte Spannungen werden im politischen Wörterstreit gezielt aktiviert, um die Stärke der jeweils eigenen Position desto wirkungsvoller zu präsentieren. Gerungen wird um die Durchsetzung von Herrschafts- und Geltungsansprüchen, die Setzung von Eindeutigkeit als Eindämmung von Kontingenz.

1992 warf Niklas Luhmann in einem Heidelberger Vortrag die Frage auf: „Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?“ Vor allem das Problem einer Inflationierung, eines ‚pandemischen‘ Gebrauchs der Menschenwürdeidee trieb Luhmann um. Konsequenter forderte er, den Fokus gezielt auf Fälle ihrer Verletzung zu richten. Mit dem nüchternen Beobachterblick des Soziologen konstatierte Luhmann: „Wie Sterne am Himmel gibt es aber unzählige Werte, weshalb man Grundwerte braucht, um Emphase auszudrücken. Hier werden dann Traditionsbegriffe wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden, Sicherheit, Würde, Wohlfahrt, Solidarität benutzt, um Sonderrang zu markieren.“³³ Einher gingen diese Setzungen mit dem Verzicht auf Begründungszusammenhänge. Dadurch komme es zu einem Abbruch wirklicher Kommunikation. An den Parametern Luhmanns gemessen, müssten der Ruf Hans Küngs nach einem Weltethos und die Präsentation eines Wertemanagementsystems im Schlepptau zu einem Kommunikations-Super-GAU führen. Die Vielfalt der Werte, ja ihre schlichte Masse, präzisiertere Luhmann seinerzeit, verlagere das in ihnen wohnende Chaos auf die Entscheidungsebenen, von denen Eindeutigkeit erwartet werde. Werte kämen zum Einsatz, „um Entscheidungen einen Rückhalt in Unbezweifeltem zu geben“³⁴. Aber eben diese aus Abwägungsprozessen entstehenden Entscheidungen produzierten ihre Ergebnisse in Form der Kontingenz, der Zufälligkeit. Hierin kann nun eine besondere Widersprüchlichkeit des Wertebegriffs gefunden werden. In seiner klassischen Abhandlung „Grundrechte als Institution“ kam Luhmann schon 1965 zur Einsicht, dass mit dem Wertbegriff „die Schließung des unendlich-

³² Ebd., 407.

³³ N. Luhmann, Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen? (Heidelberger Universitätsreden 4), Heidelberg 1993, 19.

³⁴ Ebd., 21.

offenen Horizontes der Handlungsmöglichkeiten“ gesucht werde, also eine „Gesamtkonstruktion der Welt“³⁵. Diese erfolge durch den Aufbau von Systemen, und das im Wertbegriff postulierte Absolute finde sich in ihrer Funktionsfähigkeit. Damit die Systeme zu dieser Leistung im Stande sind, muss notwendig Kommunikation stattfinden, die einerseits zu generalisieren, andererseits zu differenzieren hat, um Stabilität zu gewährleisten.

Der Kommunikationsbegriff ist für religiöse Systeme nicht ohne Risiko, denn mit ihm steht auch ihr Streben nach bleibender Wahrheit auf dem Prüfstand. Bestimmt von den Katastrophenerfahrungen und der Meinungsdictatur nationalsozialistischer Herrschaft betonte bereits Karl Jaspers 1948 in „Der philosophische Glaube“, dass die Kommunikation ein „Grundanspruch“ an die Mitglieder der Gesellschaft sei. Sie erfordere, „die Objektivität des allgemeingültig Werdenden in die Schweben zu bringen ohne den Geltungsanspruch des Richtigen zu schwächen“. Der Glaube könne nicht als ausschließlich behauptet werden, da ein Kommunikationsabbruch die Folge sei; allerdings dürfe auch nicht „die Unbedingtheit des eigenen Grundes“³⁶ verloren gehen. Das entscheidende Kriterium ist auch für Jaspers die Vernunft. Sie fordere „grenzenlose Kommunikation, sie ist selbst der totale Kommunikationswille“³⁷. Durch diese Überlegungen fühlte sich Jaspers' Star-Schülerin Hannah Arendt zu eigener Reflexion angeregt. Am 20. Dezember 1950 notierte sie sich die Frage: „Gibt es ein Denken, das nicht tyrannisch ist? Dies [ist] eigentlich Jaspers' Bemühen, ohne dass er es ganz weiß. Denn Kommunikation, im Gegensatz zur Diskussion – dem ‚advokatorischen‘ Denken –, will nicht sich der Wahrheit durch Überlegenheit der Argumentation vergewissern.“³⁸ Voraussetzungslose Kommunikation, der es um die Wahrheit als Wahrheit, nicht als Überzeugungsleistung geht, ist Arendts Prämisse.

In ihrem Werk „Vita activa oder Vom tätigen Leben“, dessen englischer Originaltitel 1958 „The Human Condition“ lautete, liefert Arendt einen Transfer in die Welten des Religiösen unter pluralem Vorzeichen. Souveränität komme nur dem einzigen Gott zu. Sie existiere nicht im Polytheismus: „Wo immer Pluralität ins Spiel kommt, ist Souveränität nur in der Einbildung möglich, und der Preis dafür ist die Wirklichkeit selbst.“³⁹ So ist der Mensch schließlich in die Realität und ihre zu gestaltenden Phänomene geworfen. Es ist die Praxis vernünftig-kommunikativer Ethik, die zur kritischen Reflexion über die Maßstäbe politischen Handelns führen kann. Mit Blick auf die politisch-ethischen Ansprüche der Religionen lautet auf der Ebene staatlicher Rechtskonventionen die nur selten eindeutig zu beantwortende Grundfrage: Gibt es trotz aller Unterschiede im Hinblick auf das religiöse Konzept, dem man sich verpflichtet weiß, die Fähigkeit, den Willen, aber auch die Möglichkeit zum Kompromiss? Wollen religiöse Akteure modernitätstauglich sein, haben sie die Rechtsordnung des Staates anzuerkennen, ohne die Eigendynamik politischen Handelns durch überdehnte moralische Ansprüche zu blockieren. Wer Gotteswillen und staatliches Handeln identifiziert, das ungetrennte Ineinander von politischer Sphäre und

³⁵ Ders., Grundrechte als Institution (Schriften zum öffentlichen Recht 24), Berlin ⁴1999, 216.

³⁶ K. Jaspers, Der philosophische Glaube, München – Zürich ⁹1988, 134.

³⁷ Ebd., 40.

³⁸ H. Arendt, Denktagebuch. 1950 bis 1973, Bd. 1, hg. von U. Ludz und I. Nordmann, München – Zürich ²2003, 45.

³⁹ Ders., Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München – Zürich ⁶1989, 230.

religiös-moralischem Anspruch propagiert, scheitert an den Ansprüchen pluralistisch-säkularer Gesellschaften.

In seiner Epochendiagnose „Ein säkulares Zeitalter“ attestiert Charles Taylor der Gegenwart eine „prekäre Lage im Verhältnis zu Gott“. Häufig sei ein Rückzug der Religion aus dem Bereich des Öffentlichen zu beobachten. Dies hält Taylor für einen durchaus begrüßenswerten Prozess; denn: „Die Gerechtigkeit verlangt, daß eine moderne Demokratie zu verschiedenen Glaubenspositionen den gleichen Abstand hält.“ Die Sprache bestimmter öffentlicher Einrichtungen darf nicht durch die einer Glaubensrichtung geprägt sein, sondern muss sich unabhängig davon halten. „Unsere Kohäsion“, analysiert der Sozialphilosoph, „beruht auf einer politischen Ethik, auf der Demokratie und den Menschenrechten, die sich im wesentlichen auf die moderne moralische Ordnung stützen, die aus jeweils unterschiedlichen Gründen von verschiedenen religiösen und areligiösen Gemeinschaften anerkannt wird.“⁴⁰ An dieser Stelle verweist Taylor auf John Rawls' Gedanken des „overlapping consensus“, der es ermöglichen soll, unterschiedliche politische, religiöse und moralische Modelle als organisiert zusammen zu denken, so dass eine möglichst gerechte Funktionsfähigkeit der Gesellschaft hergestellt werden kann.⁴¹ Die Grundvoraussetzung ist auch für Taylor, dass es hinsichtlich der öffentlichen Rolle des religiösen Diskurses besonders auf den Einsatz einer bedeutungsvollen Sprache ankomme, die auch religiös sein dürfe, dem pluralistischen Kontext entsprechend. Schließlich sind es aber die freiheitlich-rechtsstaatlichen Setzungen, die Spielregeln produzieren, an die alle Akteure gleichermaßen gebunden sind. Je stärker sich die religiösen und weltanschaulichen Positionen ausdifferenzieren, je deutlicher die Leistungskraft überkommener Traditionen nicht nur zu behaupten, sondern argumentativ neu unter Beweis zu stellen ist, desto notwendiger wird es, die staatlichen Strukturen nicht durch fortgesetzte Übergriffe aus dem unerschöpflichen Fundus moralischer Einsichten unterschiedlichster Provenienz zu belasten. Die transzendenten Bezugssysteme der Religionen treten dabei in ein Konkurrenzverhältnis und werden daran gemessen, ob sie die immanenten Strukturen weltlicher Zusammenhänge bereichern oder nur tyrannisch normieren.

In their own particular manner, all world religions transcend the narrow confines of their spirituality and intervene in the political domain. Conflicts are inevitable, since more or less incompatible normative claims, depending on the degree of their exclusiveness and absoluteness, clash in the social struggles for the shaping of lifestyles. Inner clarity is a prerequisite for an adequate external representation and the ability to communicate. This precisely also applies to religious frameworks and institutions; since there is a strong social demand for a serious invigoration of the established interreligious and interdenominational dialogue – under the assumption that the contemporary problems, global society is facing, demand clear and, in basic ethical questions, consensual religious statements.

⁴⁰ C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen von J. Schulte, Frankfurt a.M. 2009, 890.

⁴¹ S. J. Rawls, The Idea of an Overlapping Consensus, in: Oxford Journal of Legal Studies 7, Nr. 1 (1987) 1–25.