

## JÜRGEN HABERMAS

### Ein Bewusstsein von dem, was fehlt

Seit mehr als vierzig Jahren ist der Sozialphilosoph Stichwortgeber für die gesellschaftlichen Diskurse. Dabei erlebten religiöse Fragestellungen ein Comeback. Eckpunkte einer politisch-theologischen Biografie aus Anlass seines 80. Geburtstags.

■ VON HENNING KLINGEN

Selbst ein Philosoph kann mitunter schroff werden, wenn es um die oftmals eher vermuteten denn tatsächlichen Übergänge zwischen Werk und Biografie geht. „Ich bin alt, aber nicht fromm geworden“, sagt Jürgen Habermas. Der große und – wie er selbst sagt – „alte“ Mann der deutschen Sozialphilosophie feiert am 18. Juni seinen 80. Geburtstag. In dem im Vorgriff auf seinen Geburtstag erschienenen Interviewband „Über Habermas. Gespräche mit Zeitzeugen“ (Primus Verlag) weist er all jene in die Schranken, die nach seinen jüngsten Annäherungen an Fragen von Religion und Theologie hinter dem früher bekämpften Neomarxisten plötzlich einen altersmilden Kryptokatholiken erkennen wollten.



**Disput:** Für Aufsehen sorgte die Begegnung zwischen Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger 2004 in der Katholischen Akademie in München.

Foto: KNA

Gewiss, er habe nie einen Hehl daraus gemacht, dass auch seine Begriffe von Verständigung und kommunikativem Handeln „vom christlichen Erbe zehren“, wie er etwa in einem Interview zu seinem 70. Geburtstag zugestand. Dennoch beharre er auf einer „methodischen Differenz der Diskurse“ in Religion und Philosophie, selbst dort, wo er sich mit seiner jüngsten und viel diskutierten Begriffsschöpfung der „postsäkularen Gesellschaft“ oder der Forderung nach einer säkularen Übersetzung religiöser Semantik weit aus dem Fenster nachmetaphysischen Denkens lehnt – etwa, als er mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger im Jahr 2004 in der Katholischen Akademie in München über „vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ diskutierte.

### Bleibende Distanz

Tatsächlich scheint den Frankfurter Philosophen, der sich selbst stets als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet hat, mit dem damaligen Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation und heutigen Papst mehr zu verbinden als eine zeitliche Nähe zweier vom Zweiten Weltkrieg erschütterter Biografien. Es ist dies die Sensibilität für eine von Entgleisungen gefährdete Moderne, das Erschrecken vor gewaltvoll enthemmten Rationalisierungsprozessen und vor „gesellschaftlichen Pathologien“, die das Individuum bedrohen.

Der Unterschied liegt allerdings im Detail: Schmiedet nämlich Joseph Ratzinger vor diesem zeitdiagnostischen Hintergrund in seinem Denken eine Koalition von Vernunft und Glaube, die den Menschen durch die Hallen des griechisch-philosophischen Denkens leitet, um ihn schließlich und unausweichlich wieder in den Schoß der Religion zurückzuführen, bleibt Habermas auf Distanz bedacht. Selbst in einer „postsäkularen“ Gesellschaft steht jeder religiös motivierte Beitrag in der Pflicht, seine Geltungsansprüche im Wechselspiel der Argumente offenzulegen.

In jüngeren Arbeiten und Reden wendet Habermas diese Idee einer Implementierung von Religion in die diskursive Grundmelodie moderner Gesellschaften noch einmal, indem er eine gegenseitige Lernbereitschaft von säkularen und religiösen Menschen einfordert. „Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach“, schreibt er in der Einleitung seines Aufsatzbandes „Zwischen Naturalismus und Religion“. Es geht Habermas also um die Bewahrung eines im Religiösen bewahrten Glutkerns, der sich an den zum Himmel schreienden Ungerechtigkeiten und der Unerlöstheit dieser Welt immer wieder neu entzündet.

Wenn Habermas somit auf eine von der päpstlichen Theologie und ihrer christologischen Fokussierung deutlich differierende theologische Grundsensibilität abhebt, so fragt sich freilich, aus welchen Quellen der „religiös Unmusikalische“ hier schöpft. Anders gefragt: Weist sein Denken nicht doch tief sitzende, als „politisch-theologisch“ zu qualifizierende Wurzeln auf?

## **Auschwitz als Zäsur**

Begibt man sich mit dieser Frage auf einen werkgeschichtlich-biografischen Tauchgang, so stößt man bei Habermas zunächst auf eine tiefe frühe Erschütterung in den unmittelbaren Nachkriegsjahren, die Habermas selbst als Erfahrung einer „Zäsur“ bezeichnet – als Zäsur, die ganz eng mit dem Namen Auschwitz und mit den Enthüllungen rund um den Auschwitz-Prozess verbunden war. Ohne diese persönliche Erschütterung, ohne das existenziell berührende Erschrecken vor dieser Dunkelheit des Zivilisationsbruchs, wäre er, wie er schreibt, „wohl kaum zur Philosophie und Gesellschaftstheorie gelangt“. Nach Auschwitz habe „alles einen doppelten Boden bekommen“ – alle guten Absichten, alle geschichtsphilosophische Kontinuität, auch die politisch von der Ära Adenauer zur Schau getragene bürgerliche Kontinuität habe auf einmal ihre Doppelbödigkeit – oder treffender: ihre Bodenlosigkeit gezeigt. „Was wir vorher als mehr oder weniger normale Kindheit und Jugend erlebt hatten, war nun ein Alltag im Schatten des Zivilisationsbruchs gewesen.“

Ihre intellektuelle Entsprechung fand diese persönliche Zäsur-Erfahrung schließlich Mitte der 1950er-Jahre, als Habermas in die Welt des aus heutiger Perspektive seltsam unzeitgemäßen, weil nicht in die damalige universitäre Landschaft passenden Frankfurter Instituts für Sozialforschung eintauchte. Stellte diese Zäsur zunächst eine ganz lebensweltliche Erfahrung für Habermas dar, so inhalierte er sie doch vollends mit dem Betreten dieses vom jüdisch-apokalyptischen Denken durchfurchten Kosmos kritischer Gesellschaftstheorie.

Eintritt in diese „andere“ akademische Welt gewährte ihm der heute oftmals nur mehr als philosophiegeschichtliches Denkmal erinnerte und damit verkannte Frankfurter Denker Theodor W. Adorno. 1956 holte er Habermas – gegen den Widerstand des Institutsleiters

Max Horkheimer – als persönlichen Mitarbeiter zu sich. Vor dem Hintergrund der damaligen starken restaurativen Kräfte an den deutschen Universitäten erschien Habermas das Frankfurter Institut wie ein anderer Planet – ein Planet, an dem mit Gershom Scholem, Siegfried Kracauer, Ernst Bloch und – vor allem – Walter Benjamin wie selbstverständlich Namen kursierten, die aus der universitären Philosophie und Gesellschaftstheorie entweder getilgt oder längst vergessen waren.

Im Zentrum der am Frankfurter Institut auch geführten theologischen Debatten stand vor allem Walter Benjamin, der brillante Essayist und Literaturwissenschaftler, der sich 1940 auf der Flucht vor den Nazis das Leben nahm. Ihm ist es zu verdanken, in seinen berühmten geschichtsphilosophischen Thesen einen Begriff von Geschichte entwickelt zu haben, der die Opfer der Geschichte, die ungezählten Toten, nicht einfach den mahlenden Zeitläuften überlässt, sondern ihr Leiden als unabgegolten erinnert. Selbst durch die Katastrophalität und die von allen Frankfurter Denkern gespürte grenzenlose Negativität des Geschichtslaufes hindurch will Benjamin dieser „Permanenz des Unerträglichen“ einen schwachen, gleichsam messianischen Funken der Hoffnung auf Rettung entgegenhalten.

## Nachtschwarze Ruinen

Neben Adorno ist es gerade Benjamin, der von Habermas bis heute immer wieder rezipiert wird. So tastete er etwa bereits rund zehn Jahre vor seiner großen „Theorie des kommunikativen Handelns“ mit Benjamins Hilfe nach möglichen Kriterien einer modernen Kommunikationstheorie. Diese müsse laut Benjamin zweierlei in sich vereinen: zunächst die geradezu utopische Vorstellung, dass es eine der gesellschaftlichen Gewalt nicht zugängliche, ursprüngliche Sphäre der Sprache und Verständigung gibt, laut Benjamin „die eigentliche Sphäre der Verständigung, die Sprache“; zum anderen aber auch, dass man dem dieser Behauptung innewohnenden Sprach- und Kommunikationsoptimismus stets mit Vorsicht und Skepsis begegnet, mit Benjamin gesprochen: „Pessimismus auf der ganzen Linie! Jawohl und durchaus.“

Trotz dieser zahlreichen werkgeschichtlichen Verstrickungen ist es bekanntlich zum philosophischen Bruch zwischen Habermas und seinen Frankfurter Lehrern gekommen. Ein Bruch freilich, den Habermas als Befreiung empfand – als Befreiung von einem in Negativität erstarrenden Denken. Der Vorwurf, den Habermas gegen Adorno und Horkheimer erhob, war gewaltig. Er lautete, dass sie den Geist einer totalen Gesellschaftskritik aus der Flasche gelassen hätten, der ihrem eigenen Denken letztlich jeden normativen Boden unter den Füßen wegzog. Anders gesagt: Wie könnte man noch ernsthaft und glaubhaft das „falsche Leben“ und die kapitalistisch korrumpierte und von Pathologien zerfurchte Gesellschaft vor den Richterstuhl zerrén, wenn a) die Kritik selbst aus diesem so falschen Leben kommt und b) der Richterstuhl vakant bleibt? „Wer garantiert ihnen eigentlich“, so fragte etwa auch der Frankfurter Soziologe Helmut Dubiel seine theoretischen Ahnen an, „dass ihre eigene theoretische Arbeit von dem verzehrenden Sog der instrumentellen Vernunft verschont würde?“

So steht Habermas am Beginn seiner akademischen wie öffentlich-intellektuellen Laufbahn vor einem großen Scherbenhaufen, der sich nicht ohne weiteres und ohne Verwandlung des Ganzen wieder in ein strahlendes Mosaik zusammenfügen ließ. Es galt, die glitzerndsten wie die dunkelsten Steine dieses Mosaiks beiseite zu legen – die durch und durch pessimistische Geschichtsphilosophie, den aufs rein Instrumentelle verkürzten Vernunftbegriff, der die Basis der „Dialektik der Aufklärung“ bildete, sowie die absonderliche Unterschätzung der Demokratie und der in ihr frei werdenden emanzipatorischen Momente. Es ist Habermas zu verdanken, diese nachtschwarz in den Theoriehimmel ragenden Ruinen eingeschmolzen und in eine neue Währung, in sprachphilosophisch glänzende Münzen, umgeprägt zu haben – wobei freilich das Material auch in seiner kritischen Verkehrung das gleiche bleibt.

## In vermintem Gelände

So bleibt festzuhalten, dass Habermas mit der kritischen Aneignung des Frankfurter Denkens immer auch ein Stück Theologie aufgesogen hat – eine Theologie freilich, die sich an keinem Kanon abarbeitete, sondern deren Faszination im Beharren auf einem universalen, wenn auch leiddurchkreuzten Geschichtsbegriff lag. Selbst Adornos berühmtes Zitat, es gebe „kein richtiges Leben im falschen“, atmet noch diesen letztlich theologisch grundierten Universalismus.

Dabei erinnert die Kritische Theorie die religiöse und theologische Semantik, als wäre sie eine längst verflissene und dennoch weiterhin das Herz berührende Liebe, oder mit Horkheimer gesagt: „Sie weiß, dass es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn.“ Nur vereinzelt lüftet diese Melange aus Gesellschaftskritik, Kulturkritik und Sozialphilosophie ihre Decke und erlaubt einen Blick auf das intime Gerüst, auf die Quelle und den Beweggrund ihrer Kritik. So liest man ebenfalls bei Horkheimer etwa unvermittelt den Satz: „Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen ..., und dass die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich.“

Es ist dies – wie Habermas schreibt – der „Glutkern, der sich an der Frage der Theodizee immer wieder entzündet“, der das in Kommunikations- und Handlungstheorie heruntergebremste und abgekühlte Erschrecken vor den Auswüchsen einer in ihre abgrundtiefe Gewalt abgesunkenen Aufklärung stets aufs Neue anfacht oder doch zumindest als schmerzenden Stachel der Vergesellschaftung in Erinnerung hält. Es ist dies freilich auch ein Glutkern, der den „äußersten Punkt der Verzweigung“ berührt, wie es der Theologe Helmut Peukert formuliert; ein Punkt also, an den letztlich keine Theorie sprachlicher Verständigung mehr tröstend rühren kann, wo Kommunikation nicht in Argumente und Diskurse mündet, sondern in einen Schrei.

Der „äußerste Punkt der Verzweigung“ markiert damit den Graubereich zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Glauben und Wissen, zwischen Sprache und – Gebet. Bezeichnenderweise ist es Adorno, der im letzten und vielleicht wichtigsten Text seiner Aphorismensammlung „Minima Moralia“ überhaupt in entwaffnender Offenheit das Visier seines Denkens öffnet und jene dunklen Wurzeln freilegt, die auch die Habermasschen Wurzeln bleiben. Der Text hebt mit dem erschütternden Satz an: „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweigung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.“

Gewiss, der Graubereich zwischen Philosophie und Theologie bleibt – wie Habermas zu Recht schreibt – „vermintes Gelände“. Zu zweideutig und dialektisch gebrochen bleibt freilich auch der Begriff der Erlösung. Dennoch gilt ebenso, dass das Dringlichste und zugleich Unnahbarste, zu dem sich Philosophie und Theologie verhalten müssen, jener Riss der Leidensgeschichte ist, der quer durch die Schöpfung geht. Diesen Riss kann keine Kommunikation kitten, kann keine Diskursethik bereinigen. Ihm kann man sich nur im Eingedenken der Toten stellen, in einer Frömmigkeit, die sich nicht in Versenkung ins Selbst übt, sondern sich als tätige Mystik der offenen Augen versteht. Angesichts dieser – und nur dieser – Position kann man vielleicht unterstellen, dass Habermas zumindest ein wenig „fromm“ geworden ist.

■ Henning Klingen promovierte 2008 im Fach Theologie mit einer Arbeit über Öffentlichkeit im Spannungsfeld zwischen Sozialphilosophie und Politischer Theologie. Seit 2003 lebt und arbeitet er als Journalist in Wien.

© Rheinischer Merkur Nr. 24, 11.06.2009

 **Artikel kommentieren**  
 **PDF-Ansicht**

