

Vernünftige Freiheit

Beiträge zum Spätwerk
von Jürgen Habermas

Herausgegeben von
Stefan Müller-Doohm,
Smail Rapić
und Tilo Wesche

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2420

Die Texte dieses Bandes setzen sich mit dem monumentalen Versuch von Jürgen Habermas in *Auch eine Geschichte der Philosophie* auseinander, in unkonventioneller Weise zweieinhalbtausend Jahre abendländischer Philosophie als Lernprozess zu rekonstruieren. Zentraler Diskussionspunkt ist dabei die Idee vernünftiger Freiheit, die als Leitfaden des Spätwerks entschlüsselt wird. Aus philosophischer, soziologischer, theologischer und rechtstheoretischer Perspektive wird diese Idee einer kritischen Prüfung unterzogen und das Anregungspotenzial von Habermas' Überlegungen für die weitere Forschung ausgelotet. Er selbst bezieht in einer ausführlichen Replik Stellung zu den Beiträgen.

Stefan Müller-Doohm ist emeritierter Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Interaktions- und Kommunikationstheorien an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Im Suhrkamp Verlag sind zuletzt erschienen: *Adorno. Eine Biographie* (2011), *Jürgen Habermas. Eine Biographie* (2014) und *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werkes* (hg. zus. mit Luca Corchia und William Outhwaite, stw 2279).

Smail Rapic ist Professor für Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal. Im Suhrkamp Verlag hat er herausgegeben: *Naturphilosophie, Gesellschaftstheorie, Sozialismus. Zur Aktualität von Friedrich Engels* (stw 2377).

Tilo Wesche ist Professor für Praktische Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Im Suhrkamp Verlag sind erschienen: *Was ist Kritik?* (hg. zus. mit Rahel Jaeggi, stw 1885) und *Die Rechte der Natur. Vom nachhaltigen Eigentum* (stw 2414).

Vernünftige Freiheit

*Beiträge zum Spätwerk von
Jürgen Habermas*

Herausgegeben von
Stefan Müller-Doohm,
Smail Rasic und Tilo Wesche
Unter redaktioneller Mitarbeit
von Niklas Angebauer

Suhrkamp

Erste Auflage 2024
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2420
Originalausgabe
© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2024
Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung C. H. Beck, Nördlingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-30020-6

www.suhrkamp.de

Inhalt

<i>Stefan Müller-Doohm, Smail Rapić und Tilo Wesche</i>	
Vorwort	9
<i>Thomas M. Schmidt</i>	
Religion und die Quellen der Normativität.	
Jürgen Habermas über den Sinn des Sakralen	13
<i>Micha Brumlik</i>	
Habermas' christliches Abendmahl – Glaube, Funktion und symbolische Wahrheit	36
<i>Eva Buddeberg</i>	
Übersetzung religiöser Gehalte und komprehensiver Vernunft	51
<i>Matthias Bormuth</i>	
Ambivalenz der Freiheit. Eine Heidelberger Spurenlese zu <i>Auch eine Geschichte der Philosophie</i>	74
<i>Stefan Müller-Doohm</i>	
Adorno und Habermas.	
Zwei Spielarten nachmetaphysischen Denkens	106
<i>Hauke Brunkhorst</i>	
Urgeschichte der Revolution – Zur Dialektik sozialer Integration	129
<i>Tilo Wesche</i>	
Vernünftige Freiheit. Ein unvollendetes Projekt	161
<i>Martin Seel</i>	
Begründende und vergegenwärtigende Kritik. Über den therapeutischen Sinn von <i>Auch eine Geschichte der Philosophie</i>	194
<i>Thomas Gutmann</i>	
Der Gebrauch unserer vernünftigen Freiheit.	
Die Lernprozesse des Rechts	207
<i>Rainer Forst</i>	
Welten der Rechtfertigung:	
Die Diskursethik als kantischer Konstruktivismus	238
<i>Georg Lohmann</i>	
Der egalitäre Universalismus der internationalen Menschenrechte als historisches Ereignis	260

Jan Assmann

Monotheismen und Achsenzeiten.

Ein Dankesgruß an Jürgen Habermas 284

Regina Kreide

Dialektische Lernprozesse. Eine postmetaphysische Theorie
moralischer Motivation in Jürgen Habermas'

Auch eine Geschichte der Philosophie 297

Smail Rapić

Habermas' Konzeption philosophischer Selbst-
verständigung und ihre Anknüpfungspunkte im Historischen
Materialismus, bei Husserl und Apel 325

Jürgen Habermas

Antworten 358

Über die Autorinnen und Autoren 424

Dem Andenken Georg Lohmanns
(1948-2021)

Vorwort

Im Herbst 2019, wenige Monate nach seinem 90. Geburtstag, erscheint ein gewichtiges zweibändiges Werk von Jürgen Habermas, an dem der Autor, wie er selbst bekennt, zehn Jahre geschrieben hat: ein weiterer Meilenstein in seinem Lebenswerk. Es ist im Ganzen gesehen ein »Durchgang durch die Geschichte der westlichen Philosophie«¹ und eröffnet zugleich eine interkulturelle Perspektive durch die Anknüpfung an Karl Jaspers' Begriff der »Achsenzeit«. Auf diese Weise soll eine »komprehensive« Vernunft freigelegt werden, die umfassend und nicht instrumentell verkürzt ist und so als Einheit einen Beitrag »zur rationalen Klärung des Selbst- und Weltverhältnisses der Menschen« zu leisten vermag. Diese emanzipatorisch wirksame Philosophie, die sich reflexiv auf das Weltwissen bezieht, sich gegenüber empirischen Erkenntnismöglichkeiten offenhält, muss zwar im nachmetaphysischen Zeitalter im fallibilistischen Bewusstsein betrieben werden. Aber philosophische Aufklärung geht nicht in Wissenschaft und Empirie auf. Diese von der nachmetaphysischen Philosophie in Anspruch genommene Vernunft ist weder bloß Methode wie schlussfolgerndes Denken noch etwas Sich-Letztbegründendes oder Substantielles in dem Sinne, dass wir ihrer etwa in Gestalt des objektiven Geistes gewiss sein könnten; vielmehr expliziert sie Habermas als etwas Performatives, das heißt als problemlösendes Verhalten durch die Praxis intersubjektiver Verständigung. Vernunft besteht im Gebrauch der Vernunft, im Geben und Fordern von Gründen.

Diese *Geschichte der Philosophie* ist mehr als Philosophiegeschichte, sie ist, wie stets bei Habermas, auch eine Gesellschaftstheorie, Theorie der Moderne, und als solche Zeitdiagnose.

Auch wenn man ein breiteres Interesse einer intellektuellen Leserschaft unterstellen darf, von Habermas etwas über die synthetische Kraft zeitgemäßer Philosophie durch die Rekonstruktion ihres Erbes zu erfahren, und auch wenn man die Weltgeltung dieses Autors in Rechnung stellt, war es bemerkenswert, dass unmittelbar

1 Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin 2019, S. 9.

nach dem Erscheinen von *Auch eine Geschichte der Philosophie* die zwei Bände des rund 1800 Seiten umfassenden Werks auf eine breite Resonanz stießen. Habermas selbst bemerkt, dass er sich über einen Mangel kritischer Leser nicht beklagen könne. Dies bezeugt nicht nur die Vielzahl der Würdigungen und Kritiken in den Feuilletons überregionaler Zeitungen, sondern auch die Summe der Artikel und Essays in Kultur- und Fachzeitschriften, schließlich die Debatten im Rahmen von Symposien und Tagungen im In- und Ausland. Bemerkenswert ist weiterhin, dass schon 2022, drei Jahre nach der Erstveröffentlichung, eine um ein Nachwort erweiterte Taschenbuchausgabe erschienen ist.²

Der vorliegende Band ist selbst Teil dieses lebhaften, internationalen Rezeptionsprozesses, der keineswegs schon an sein Ende gekommen scheint. So aufschlussreich es zweifellos wäre, es ist hier nicht der Ort, jene Debatten, die das Spätwerk von Habermas ausgelöst hat und an denen er durch Entgegnungen selbst teilgenommen hat, rückblickend darzustellen. Dazu bedarf es einer eigenen Publikation; sie wird vermutlich nicht lange auf sich warten lassen.

Ziel des vorliegenden Bandes ist es vielmehr, ein Zeugnis davon zu geben, mit welcher Intensität und immanenten Bezugnahme sich die *scientific community* mit dem Spätwerk von Habermas auseinandergesetzt hat. Die thematische Breite der hier versammelten, in vier Kapitel gegliederten Beiträge spiegeln das enorme Anreigungspotential wider, das von dem Opus magnum ausgeht.

Der Anstoß zur Publikation dieses Bandes geht auf zwei Tagungen in München und Tutzing zurück. Sie fanden bewusst in der Nähe des Wohnortes von Jürgen Habermas statt. Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass die Referenten und Teilnehmer Habermas persönlich aufgesucht haben, um mit ihm in einer »lernbereiten dialogischen Einstellung« ins Gespräch zu kommen.³ Nicht zuletzt diesem Umstand ist es zu verdanken, dass es trotz der noch wirksamen Restriktionen der Corona-Pandemie möglich war, in der Anwesenheit des Autors in einem seminaristischen Rahmen über seine Begründung vernünftiger Freiheit zu diskutieren.

2 Jürgen Habermas, »Nachwort zur Taschenbuchausgabe«, in: ders., *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Bd. 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2022, S. 811–833.

3 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 79.

Während der Fokus der Münchner Tagung der Carl Friedrich von Siemens Stiftung im Nymphenburger Schloss auf rationalitätstheoretischen und moral- sowie rechtsphilosophischen Fragen lag, standen auf dem Symposium an der Evangelischen Akademie in Tutzing eine große Spannbreite von Themen auf dem Programm – von der Theologie und ihrer Geschichte über den Prozess der Säkularisation als Emanzipation des Wissens vom Glauben und der als Lernprozess verstandenen Genealogie des nachmetaphysischen Konzepts von Philosophie bis hin zum Bedingungsverhältnis von Fortschritt und Regression.

Was den Teilnehmern der beiden Tagungen allergrößten Respekt abgenötigt hat, war die kontinuierliche Präsenz von Jürgen Habermas, der es sich nicht hat nehmen lassen, zu jedem einzelnen Vortrag Stellung zu nehmen. Diese umfassenden Entgegnungen hat er dann in seiner ausführlichen Replik zusammengefasst, die den Abschluss dieses Bandes darstellt.

Die Herausgeber danken Jürgen Habermas, dass er während der beiden Tagungen nicht müde wurde, die breit gefächerten Vorträge zu kommentieren und sich an den lebhaften Diskussionen zu beteiligen.

Der Dank gilt weiterhin den Verantwortlichen der Institutionen, in denen die Tagungen stattfanden: dem Leiter der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Heinrich Meier, sowie dem Akademiedirektor Udo Hahn und dem Studienleiter Jochen Wagner von der Evangelischen Akademie Tutzing.

Ohne die finanzielle Förderung durch das Karl-Jaspers-Haus Oldenburg, das Institut für Philosophie und die Universitätsgesellschaft (UGO) der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg sowie den Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Rechtsphilosophie und Medizinrecht der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster wäre es nicht möglich gewesen, die Tagungen und die Publikation der Vorträge zu realisieren.

Die redaktionellen Aufgaben lagen während unterschiedlicher Phasen in den Händen von Niklas Angebauer, Yasar Damar, Helena Esther Grass und Patrick Weißler vom Institut für Philosophie der Universität Oldenburg sowie Stefanie Althaus, Tanja Walbersdorf und Dennis Klusendick vom Philosophischen Seminar der Universität Wuppertal. Die Herausgeber danken nachdrücklich für die zuverlässige Arbeit an den Manuskripten. Der Dank der Her-

ausgeber gilt auch Gesa Steinbrink, die das Gesamtmanuskript mit großem Sachverstand für den Gegenstand lektoriert hat.

Religion und die Quellen der Normativität. Jürgen Habermas über den Sinn des Sakralen

»Was konnte, nach der metaphysischen Entkoppelung des Wissens vom Glauben, an die Stelle der Autorität des göttlichen Willens und seiner Gesetze treten, um die Bindungskraft moralischer Normen zu begründen?«¹

I.

Eine der nichtintendierten, aber geschichtlich bedeutsamsten Nebenfolgen der reformatorischen Entkoppelung des Wissens vom Glauben besteht Jürgen Habermas zufolge in der »Beschleunigung der schon in der Achsenzeit einsetzenden Tendenz zur *Entsakralisierung der Herrschaft*«. ² Aber nicht nur die Legitimation politischer Herrschaft, sondern auch die Rechtfertigung moralischer Normen entkoppelt sich in der Neuzeit von ihrer traditionellen theologischen Grundlage. Unter den Bedingungen eines säkularen nachmetaphysischen Denkens ist die praktische Philosophie mit der Aufgabe konfrontiert, »ohne Anschluss an den Willen und das Rettungsversprechen Gottes [...] die Gerechtigkeitsfragen von der Perspektive des zum Heil führenden richtigen Lebens trennen und moralische Gebote aus Vernunft allein begründen«³ zu müssen.

In der Bewältigung dieser Aufgabe verzweigen sich die philosophischen Lösungswege auf eine derart grundsätzliche Weise, dass Habermas hier von der entscheidenden »Wegscheide«⁴ spricht, auf die eine Genealogie des nachmetaphysischen Denkens zuläuft: Die Alternative zwischen Kant und Hume als konkurrierende Modelle

1 Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019, S. 344.

2 Ebd., S. 199.

3 Ebd., S. 51 f.

4 Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin 2019, S. 26.

einer nachreligiösen Erklärung der Bindungskraft moralischer Normen. Habermas zufolge muss die subjektive Vernunft entweder

um ein Vermögen der praktischen Vernunft ergänzt werden, das für die entwertete transzendente Gesetzgebung Gottes ein innerweltliches Äquivalent erzeugen kann; oder die normativen Gehalte der transzendierenden Begriffe des Gerechten, Guten und Schönen müssen [...] via empirischer Erklärung auf beobachtbare Phänomene zurückgeführt werden.⁵

Kant hat »mit der Konzeption der Autonomie der aus Vernunft allein begründeten Moral einen bis heute überzeugenden *Weg*«⁶ zu einer nichtreligiösen und nichtszenistischen Begründung der Bindungskraft moralischer Normen eröffnet. Allerdings stellen sich auf diesem Weg religionsphilosophische und gesellschaftstheoretische Probleme, die Kant selbst, nach Habermas' Einschätzung, nicht vollständig lösen kann.

In religionsphilosophischer Hinsicht zeigt sich Kants Modell einer Ergänzung der autonomen Vernunftmoral durch eine reine Vernunftreligion als ein rein äußerliches Komplementaritätsverhältnis von Wissen und Glauben. Die »Befolgung einer überforderten Vernunftmoral« bedürfe bei Kant »der Ermutigung durch eine prekäre, jedenfalls unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens nicht mehr überzeugende Vernunftreligion«.⁷ Auf diese Weise soll nun aber gerade ein religiöser Glaube, dem Kant durch die Kritik der metaphysischen Gotteslehre selbst die Grundlage vernünftiger Geltung entzogen hatte, zur Bearbeitung von Folgeproblemen der autonomen Vernunftmoral herangezogen werden. Zudem verkenne Kants Abwertung aller nichtrationalen, das heißt nicht unmittelbar der Beförderung von Moralität dienenden Gehalte des religiösen Ritus als Afterdienst, genau den entscheidenden Aspekt, in dem nach Habermas das bleibende Anregungspotential der Religion für das nachmetaphysische Denken besteht. Das nachmetaphysische Denken berührt sich Habermas zufolge nämlich nur so lange mit dem religiösen Bewusstsein, wie »dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert«⁸ werde. Nur durch eine lebendige liturgische »Praxis der Vergegen-

5 Habermas, *Auch eine Geschichte*, Bd. 2, S. 207.

6 Ebd., S. 345.

7 Ebd., S. 564.

8 Ebd., S. 807.

wärtigung einer starken Transzendenz« bleibe religiöse Erfahrung »ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzenlosen Sein nachgibt«. ⁹

Die Tatsache, dass Kant kein Gespür für die Eigenständigkeit ritueller Praxis als einer möglichen »sakralen Quelle sozialer Integration« ¹⁰ besitzt, ist Ausdruck seines mangelnden Bewusstseins für Fragen der gesellschaftlichen Reproduktion und Integration überhaupt. Nach Habermas hat Kant philosophisch auf die Phänomene der modernen Welt reagiert, ohne dass er »die Moderne als solche begriffen hätte«. ¹¹ Die »in Kultur und Gesellschaft symbolisch verkörperte Vernunft« bleibe für Kant »verschlossen«; ¹² dies zeige sich nicht zuletzt daran, dass er keinen rechten Sinn für »die methodische Eigenart der Geistes- und Sozialwissenschaften« ¹³ besessen habe. Daher gebe es bei Kant auch nur eine ungenügende Antwort auf die gesellschaftstheoretische Frage nach der sozialen Bindungs- und Integrationskraft vernünftiger Normen unter Voraussetzungen säkularer Vernunft. Nach dem Wegfall einer theologischen Begründung von Normativität begegnet das nachmetaphysische Denken nämlich dem » Folgeproblem, wie sich Vernunftmoral und Vernunftrecht«, die jetzt nur noch auf Fragen der Gerechtigkeit und nicht mehr des gelingenden Lebens oder gar des Heils oder der Erlösung zugeschnitten seien,

zu den sozialintegrativen Energien des sittlichen Zusammenhalts einer fortschreitend säkularisierten Gesellschaft verh[alten]. Auf den ersten Blick ist kaum zu erwarten, dass die versiegenden oder partikularistisch aufgesplitterten rituellen Quellen der Sittlichkeit gesamtgesellschaftlich überhaupt aus einer philosophisch gehüteten Vernunft regeneriert werden. ¹⁴

Weder die innere psychische Erfahrung Humes noch Kants transzendentes Verständnis von Subjektivität können den Fliehkräften der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung Einhalt gebieten und sich ihnen gegenüber als Medium einer normativ gerechtfertigten

9 Ebd.

10 Ebd., S. 51.

11 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1985, S. 30.

12 Habermas, *Auch eine Geschichte*, Bd. 2, S. 564.

13 Ebd.

14 Ebd., S. 52.

sozialen Integration behaupten. Eine sozialintegrative Wirksamkeit kann Normativität nur im Sinne einer Verkörperung der praktischen Vernunft in der intersubjektiven Praxis kommunikativen Handelns entfalten. Zur Erläuterung dieses Grundmotives greift Habermas in seinen Arbeiten immer wieder auf einen performativen, nichtmetaphysischen Begriff des Sakralen zurück, sowohl in der *Theorie des kommunikativen Handelns* als auch in *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

II.

Bereits in der *Theorie des kommunikativen Handelns* recurriert Habermas auf Durkheims Begriff des Heiligen, um den »verpflichtende[n] Charakter gesellschaftlicher Normen«¹⁵ unter nachmetaphysischen Bedingungen zu erläutern. Im Anschluss an Durkheim soll der Nachweis der sozialen Wirksamkeit moralischer Normen erbracht werden, die ganz im Sinne Kants vom Prinzip der Autonomie bestimmt sind. Die soziale Wirksamkeit von Normen, ihre kollektive Bindungskraft und handlungskordinierende Funktion, soll im Lichte der Prinzipien praktischer Vernunft erklärt und nicht reduktionistisch auf bloße Macht, anpassungsfähige Klugheit oder Zweckrationalität zurückgeführt werden.

Um den verpflichtenden Charakter gesellschaftlicher Normen zu erläutern, unterscheide Durkheim »technische Regeln, die instrumentellen Handlungen zugrunde liegen, von moralischen Regeln oder Normen«.¹⁶ Die kategoriale Differenz zwischen diesen beiden Arten von Regeln lässt sich am besten durch die unterschiedlichen Arten von negativen Handlungsfolgen erläutern, die aus den Verstößen gegen solche Regeln folgen. So besteht der entscheidende Unterschied zur moralischen Norm darin, dass im Fall der technischen Regelverletzung der Verstoß durch Misserfolg bestraft wird. Die negative Handlungsfolge ist mit der Überschreitung auf natürliche oder kausale Weise intern verknüpft. Beim Verstoß gegen eine moralische Norm treten negative Handlungsfolgen nicht zwangsläufig auf, sondern müssen in Gestalt von Sanktionen

15 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1981, S. 75.

16 Ebd., S. 75f.

verhängt werden. Im Unterschied zur äußeren Sanktion, wie der in einem Rechtsakt verhängten Strafe, hat nun der Verstoß gegen die moralische Norm eine unmittelbare, innere Sanktion zur Folge. Moralische Normen sind solche, deren Verletzung mit dem Gefühl einer inneren Sanktion verbunden ist. Genau dieses Phänomen der inneren Sanktion gilt es zu erläutern, um die spezifische Geltung und Bindungskraft moralischer Normen zu verstehen. Mit der These, dass »die moralischen Regeln ihre bindende Kraft letztlich aus der Sphäre des Heiligen beziehen«, will Durkheim Habermas zufolge genau diesen Sachverhalt erklären, »daß die moralischen Gebote Gehorsam finden, ohne daß sie mit äußeren Sanktionen verknüpft sind«. ¹⁷

Folgt man der Analyse Durkheims, so besitzt die elementare moralische Regelverletzung den Charakter eines Sakrilegs, einer Handlung, deren Vollzug tabuisiert wird, und nicht einer Überzeugung, die abgelehnt und kritisiert wird. Die Verletzung einer Norm besitzt in archaischen Gesellschaften den Charakter einer Grenzüberschreitung, nicht die Form einer inhaltlichen Bestreitung der propositionalen Gültigkeit bestimmter Normen. Da die Identifikation mit dem Heiligen den Einzelnen unmittelbar mit dem Kollektivbewusstsein der Gemeinschaft verbindet, führt das Sakrileg zu einem unmittelbaren Ausschluss aus diesem Kollektiv.

Das Wesen moralischer Autorität lässt sich also an der Erfahrung des Heiligen studieren und erläutern, weil die »Haltung gegenüber dem Sakralen [...], ähnlich wie die gegenüber der moralischen Autorität, durch Hingabe und Selbstentäußerung gekennzeichnet« ¹⁸ ist. Das Heilige weckt »die gleiche ambivalente Einstellung wie die moralische Autorität; denn das Heilige ist mit einer Aura umgeben, die gleichzeitig abschreckt und anzieht, terrorisiert und bezaubert«. ¹⁹ Das Moralische besitzt – wie das Heilige – einen auratischen Charakter, der durch die Ambivalenz des *mysterium tremendum et fascinans* gekennzeichnet ist.

In Habermas' Interpretation schließt Durkheim aus der »strukturellen Analogie des Heiligen und des Moralischen [...] auf eine sakrale Grundlage der Moral«. ²⁰ Diese sakrale Grundlage der Moral

¹⁷ Ebd., S. 80.

¹⁸ Ebd., S. 79.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

darf aber nicht inhaltlich verstanden oder gar verdinglicht werden, etwa im Sinne des Glaubens an eine transzendente, oberste, gesetzgebende und strafende Gewalt. Sie ist vielmehr prozedural zu verstehen, als soziale Funktion eines durch kollektive Rituale erzeugten und gesicherten grundlegenden normativen Konsenses. Nach Durkheims Auffassung von den sakralen Wurzeln moralischer Autorität wird soziale Integration also nicht primär durch die kognitive Einsicht in die Gültigkeit von Inhalten gestiftet, sondern durch eine kollektive Praxis, für die das religiöse Ritual paradigmatisch ist. Im religiösen Ritual wird durch den gemeinsamen Gebrauch von Symbolen eine kollektive Identität hergestellt und erneuert; diese Symbole besitzen jedoch eine strikt interne Bedeutung innerhalb einer selbstbezüglichen rituellen Praxis, sie teilen nichts mit und verweisen auch nicht auf eine Realität außerhalb des Rituals selbst. Habermas' Interpretation zufolge unterscheidet sich bei Durkheim die kollektive Identität, die das religiöse Ritual durch die Verwendung von Symbolen stiftet, sowohl von der äußeren Natur oder objektiven Welt als auch von der inneren Natur. Das religiöse Ritual konstituiert eine soziale Welt durch die Verwendung von Symbolen. Diese Symbole repräsentieren keine natürliche Welt jenseits des kollektiven Rituals, weder eine Welt von Gegenständen, die wir als menschliche Lebewesen wahrnehmen und manipulieren, noch eine innere Natur von Bedürfnissen, Sinnesreizungen, Erlebnissen, die wir darstellen. Die Symbole des Rituals verweisen auf nichts anderes als auf die intersubjektive Ebene des kollektiven regelgeleiteten Handelns. Diese ursprüngliche Sozialität, nicht die äußere oder innere Natur des Menschen, ist die vorsprachliche Welt, auf die religiöse Symbole verweisen. Genau aus diesem Grund sind religiöse Symbole Prototypen von Normen, die nur in jener sozialen Welt gelten, die sie selbst hervorbringen und reproduzieren. Genau aus diesem Grund stellt die durch religiöse Symbole gestiftete kollektive Identität für Habermas, neben der kognitiven Beziehung zur äußeren und der expressiven Beziehung zur inneren Natur, eine der drei vorsprachlichen Wurzeln des kommunikativen Handelns dar. Daher zeigt eine an Durkheims Begriff des Heiligen anschließende Analyse des Gebrauchs religiöser Symbole im Ritual, wie kommunikatives Handeln generell in der Lage ist, kollektive Identität und gemeinsames Normbewusstsein durch den Aufbau einer sozialen Welt zu produzieren.

Habermas sucht mithilfe der Bezugnahme auf Durkheims Religionssoziologie nicht nur die Genese moralischer Normen und ihrer kollektiven Bindungskraft zu erklären, sondern auch die Frage nach einer möglichen Entwicklungsrichtung ihrer Transformation zu beantworten. Unter welchen Bedingungen kann die Veränderung von Normen als moralischer Fortschritt verstanden werden? Normative Rationalisierung muss von kognitiv-instrumenteller Rationalisierung im Sinne sich steigender Zweckrationalität und Naturbeherrschung unterschieden sein. Um dies erklären zu können, greift Habermas abermals auf Durkheims Religionstheorie zurück. Denn diese habe nicht nur durch die Theorie des religiösen Kollektivbewusstseins eine Erklärung des eigenständigen Charakters des normativ gestifteten gesellschaftlichen Konsenses geliefert, sondern zugleich eine These formuliert, die einen Ausgangspunkt für eine Theorie der zunehmenden Rationalisierung dieses normativen gesellschaftlichen Konsenses bietet. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* lässt sich Habermas

von der Hypothese leiten, daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten.²¹

Auf diese Weise können nun nicht nur Prozesse der Effizienzsteigerung als Rationalisierung interpretiert werden, sondern auch die soziale Evolution des normenregulierten Handelns. Auf der Grundlage der im Anschluss an Durkheim formulierten Annahme der zunehmenden Versprachlichung des Sakralen kann Habermas zufolge eine Entstehungsgeschichte moderner Gesellschaften entfaltet werden, die Rationalisierung nicht auf den Zuwachs von Herrschaft und Technik reduziert. Auch an den rituellen Praktiken lassen sich dann durchaus interne Lernfortschritte, also Formen einer bewahrenden Säkularisierung, von einer destruktiven, die Religion zerstörenden Säkularisierung unterscheiden.

Die Aufgabe, die Transformation ritueller Praktiken im Sinne einer gerichteten gesellschaftlichen Evolution zu begreifen, ohne

21 Ebd., S. 118 f.