

Martin Breul

Privatsache Religion?
Entwurf einer Postsäkularen
Politischen Theologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg im Breisgau
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Meta Systems Publishing & Printservice GmbH, Wustermark
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02534-1
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84053-1

Danksagung

Dieses Buch hätte ohne die große Unterstützung von unterschiedlichen Seiten nicht entstehen können. Ich bedanke mich bei Stephan Weber vom Verlag Herder für die einmal mehr herzliche, vertrauensvolle und professionelle Zusammenarbeit. Dem Dortmunder Team sowie den Teilnehmenden am Forschungskolloquium für Systematische Theologie danke ich nicht nur für wichtige Rückmeldungen zu verschiedenen Themen des Buches, sondern auch allgemein für ein produktives und fruchtbares Forschungsumfeld, in dem die Frage nach der Relevanz einer Politischen Theologie für die Gegenwart vertieft diskutiert werden kann. Letzteres gilt auch für das Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund im Ganzen – es ist ein toller Ort, um zum Verhältnis von Religion und Politik zu forschen.

Für die redaktionelle Überarbeitung und Korrektur des Manuskripts sowie für hilfreiche inhaltliche Hinweise schulde ich meinen Mitarbeiterinnen Anne Bittner und Joan Strahler einen großen Dank.

Der größte Dank gebührt den Studierenden der Katholischen Theologie an der Technischen Universität Dortmund. Sie haben sich in verschiedenen Lehrveranstaltungen engagiert mit dem Verhältnis von Religion und spätmoderner Gesellschaft sowie mit Politischer Theologie und postsäkularer Gesellschaftstheorie auseinandergesetzt und damit zu einer Verbesserung dieses Buches beigetragen.

Dortmund, im Oktober 2025

Martin Breul

Inhalt

Danksagung	5
1. Einleitung: 25 Jahre Postsäkulare Gesellschaft – Zur Aktualität einer Zeitdiagnose	9
Teil A: Religion und die politische Öffentlichkeit	
2. Religion und Politik: Geltung und Grenze religiöser Überzeugungen in der politischen Öffentlichkeit	59
3. Politik und Metaphysik: Zur nachmetaphysischen Begründung der Demokratie	77
4. Religion und Demokratie, oder: Was sind ‚entgegenkommende Lebensformen‘?	95
Teil B: Religion, Autonomie, Universalismus	
5. Der neue Streit um Universalismus, oder: Ist es sinnvoll, Menschenrechte religiös zu begründen?	109
6. Religion, Autonomie und die Motivation zu moralischem Handeln	129
7. Klimakrise und Schöpfungsglaube, oder: Zum Verhältnis von Vernunft, Emotion und Motivation	148
8. Praktische Metaphysik, Toleranz und die Theologie der Religionen	163
Teil C: Politische Theologie. Notizen zu einem Begründungsprogramm	
9. Staat ohne Gott? Eine Kritik des ‚Böckenförde-Axioms‘ in politisch-theologischer Absicht	185
10. Politische Theologie, kommunikative Vernunft und rationale Glaubensverantwortung	202
11. Hannah Arendt über Totalitarismus, oder: Politische Theologie als Kritik des Postfaktischen	218
12. Politische Theologie im digitalen Zeitalter	233

13. Digitalität, Demokratie und das politische Potenzial der Religion	253
14. Die Rede vom Handeln Gottes als Kategorie Politischer Theologie, oder: Lässt sich mit Habermas Theologie treiben? ..	266
15. Postskriptum: Zur Programmatik einer Praktischen Metaphysik	284
Veröffentlichungsnachweise	308
Literaturverzeichnis	310
Namensregister	333

1. Einleitung: 25 Jahre Postsäkulare Gesellschaft – Zur Aktualität einer Zeitdiagnose

Am Morgen des 11. September 2001 endete das ‚Ende der Geschichte‘: Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion waren die 1990er geprägt von einem Gefühl der Sorglosigkeit, für das die Rede vom ‚Ende der Geschichte‘¹ den passenden Sound lieferte. Die Zeit der gewalttätigen Konflikte sollte genauso vorbei sein wie die Zeit des Wettstreits der Systeme. Spätestens die Terroranschläge an 9/11 bereiteten dieser Vision endgültig das Ende. Nur wenige Wochen später wurde Jürgen Habermas in der Frankfurter Paulskirche mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ausgezeichnet. Unter dem Eindruck der Terroranschläge warf er das ursprünglich geplante Thema seiner Festrede – es hätte eigentlich um Bioethik und Naturalismus gehen sollen – über Bord und entschied sich dazu, eine Rede mit dem einfachen Titel ‚Glauben und Wissen‘ zu halten. In dieser Rede nutzte er zum ersten Mal den Ausdruck der ‚postsäkularen Gesellschaft‘ – eine Zeitdiagnose, die im Anschluss für Furore (und einige Missverständnisse) sorgen sollte.

Habermas' Rede von der postsäkularen Gesellschaft hatte zwei Pointen: Auf einer *beschreibenden* Ebene kritisiert sie vehement die Säkularisierungsthese: Es ist nicht länger eine vernünftige Erwartung, dass Religion im Fortschreiten der Moderne einfach verschwinden wird. Die Gleichung ‚Je mehr Moderne, desto weniger Religion‘ hat sich als falsche soziologische Prognose herausgestellt. Auf einer *normativen* Ebene schlussfolgert sie aus dieser veränderten Erwartung zum Fortbestehen der Religion, dass eine im Vorhinein festgestellte Überlegenheit des säkularen Denkens gegenüber der Religion falsch ist. Das Verhältnis von Glauben und Wissen müsse angesichts der unerwarteten Resilienz der Religion in säkularen Umgebungen neu kalibriert werden – und dies nicht zähneknirschend, weil Religion einfach nicht verschwinden will, sondern in Erwartung eines *Benefits* für die säkulare Gesellschaft, die zur Bearbeitung einer Vielzahl von Krisen auf die Potenziale der Religion zurückgreifen könnte.

Das vorliegende Buch geht der Frage nach, wie es heute, ungefähr ein Vierteljahrhundert später, um die Aktualität dieser Zeitdiagnose bestellt ist: Leben wir nach wie vor in einer postsäkularen Gesellschaft? Oder haben sich die Dinge so verschoben, dass es einer neuen Beschreibung

¹ Vgl. Fukuyama, Francis: *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press 1992.

unserer Gesellschaft und insbesondere des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft bedarf? In welcher Hinsicht sind Theologie und Kirche auch gesellschaftlich und politisch relevant – und wo sind sie dies nicht (mehr)?

Diese Fragen sind in den letzten Jahren vermehrt in den Fokus – nicht nur der wissenschaftlichen, sondern auch der gesellschaftlichen – Aufmerksamkeit gerückt. So wurden etwa die Kirchen rund um die Bundestagswahl 2025 mehrfach öffentlich von Politikerinnen und Politikern aufgefordert, sich aus politischen Fragen herauszuhalten und sich auf ihr ‚Kerngeschäft‘ der Seelsorge zu fokussieren. Der neue Papst Leo XIV. signalisierte allein durch die Wahl seines Namens, dass er sich auf der Linie von Leo XIII. als politischer Papst versteht, der sich in sozialen und weltpolitischen Fragen einzumischen gedenkt. In einer Reihe von Sachfragen haben sich die Kirchen wie auch die Theologien im deutschsprachigen Raum in den vergangenen Jahren immer wieder öffentlich eingebracht, etwa in Fragen einer humanen Flüchtlings- und Migrationspolitik, der sozialen Gerechtigkeit, der Klimapolitik, der Friedensethik oder der Frage nach Demokratie und Rechtsextremismus. Auch jenseits des europäischen Kontexts erfahren religiöse Begründungsmuster große Aufmerksamkeit, etwa wenn sie von der Trump-Regierung als Rechtfertigung restriktiver Migrationspolitik angeführt werden – was wiederum zu heftiger Kritik durch Papst Franziskus und Papst Leo XIV. führte. Die faktische Signifikanz der Religion für die Politik lässt sich kaum bestreiten.

Gleichzeitig wird diese neue Aufmerksamkeit für die Religion nicht durch ein Revival von Religiosität begleitet. Im Gegenteil: Es lassen sich weiterhin Prozesse von Säkularisierung und Entkirchlichung, von um sich greifender religiöser Indifferenz oder Gewohnheitsatheismus beobachten, die sowohl zu einem ‚Ende der Volkskirche‘ führen können als auch einen Vertrauensverlust in die großen Kirchen als gesellschaftliche Akteure mit sich bringen. Aktuelle Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen belegen gesellschaftliche Großtrends der Säkularisierung und des Bedeutungsverlusts einer religiösen Selbst- und Weltdeutung für eine Vielzahl von Menschen in westlichen Gesellschaften.² So lässt sich auch umgekehrt formulieren: Die faktische Zunahme der Irrelevanz der Religion für die persönliche Lebensführung lässt sich ebenfalls kaum bestreiten.

² Vgl. Kläden, Tobias/Loffeld, Jan (Hg.): *Christsein in der Minderheit. Debatten zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, Freiburg: Herder 2025.

Vor dem Hintergrund dieser Gleichzeitigkeit von fortlaufender Säkularisierung und erhöhter politischer Relevanz der Religion entwickle ich in diesem Buch das Programm einer ‚Postsäkularen Politischen Theologie‘, welche insbesondere auf dem Konzept einer ‚Praktischen Metaphysik‘ aufbaut. Dazu werde ich eine dreiteilige These verteidigen, die auf eine Synthese von Habermas’ sozialphilosophischen Überlegungen zur postsäkularen Gesellschaft und den theologischen Erwägungen zu einer ‚Neuen Politischen Theologie‘ hinausläuft:

Erstens möchte ich die Auffassung stark machen, dass die Zeitdiagnose einer postsäkularen Gesellschaft im Prinzip weiterhin angemessen ist, da sie die Gleichzeitigkeit einer zurückgehenden existenziellen und institutionellen Relevanz und einer nach wie vor öffentlich relevanten und brisanten Religion begrifflich erfassen kann. Die Krisen der Gegenwart – etwa die Zuspitzung der Klimakrise, das Erstarken des Rechtspopulismus, die unklaren politischen Konsequenzen technologischer Entwicklungen – zeigen, dass es einer gemeinsamen, gesamtgesellschaftlichen, ja vielleicht globalen Anstrengung bedarf, um diese Herausforderungen zu meistern. Es wäre fatal, faktische ‚Global Player‘ wie die Religionsgemeinschaften durch einen falsch verstandenen Liberalismus ins Private zu drängen und nicht an der Bearbeitung und Lösung dieser Krisen zu beteiligen.³

Zweitens ist jedoch festzuhalten, dass die Krisen der Gegenwart auch die Statik des Theoriegebäudes einer postsäkularen Verhältnisbestimmung von Religion, Politik und Gesellschaft verändern. Dies betrifft zum einen gesellschaftliche Veränderungen, aber auch Veränderungen im Feld der Religionen. Daher bedarf die Zeitdiagnose einer postsäkularen Gesellschaft entscheidender *Transformationen*, um gegenwärtig überzeugen zu können.

Der *dritte* Teil meiner These besagt, dass eine erfolgreiche theoriearchitektonische Einbettung dieser Transformationen dazu führt, dass die Rede von einer postsäkularen Gesellschaft soziologisch, philosophisch und theologisch nach wie vor zentral ist, um das Verhältnis von Religion und Politik, von Glauben und Wissen in der Gegenwart zu bestimmen. Eine ‚Postsäkulare Politische Theologie‘ ermöglicht es, die politische Relevanz der Religion – sowohl in ihrer Rolle als Verstärkerin der demokratischen Lebensform als auch in ihrer Rolle der subversiven Kritikerin bestimmter

³ Vgl. zu Religionsgemeinschaften als Global Player auch Neuhäuser, Christian: *Religion als Ort globaler Gerechtigkeit*, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 2024 (68), 253–265.

Entgleisungen innerhalb der Demokratie – sichtbar zu machen. Eine Theologie, die (wieder) an der Zeit ist, ist eine Politische Theologie.

In der nun folgenden Einleitung werde ich diese dreiteilige These, welche die argumentative Klammer um die Überlegungen zum Verhältnis von Religion, postsäkularer Gesellschaft und Politischer Theologie in den Einzelkapiteln des Buches bildet, vertiefen. Zunächst prüfe ich die Aktualität der Zeitdiagnose einer postsäkularen Gesellschaft. Ich rekonstruiere dazu, welche Bedeutungsebenen die Rede von einer postsäkularen Gesellschaft hat und inwiefern diese Zeitdiagnose auch ein Vierteljahrhundert nach ihrer ersten Äußerung als tragfähig gelten kann (1.1). Unbestreitbar scheinen zugleich gewisse gesellschaftliche wie religiöse Veränderungen, die Transformationen der Rede von einer postsäkularen Gesellschaft notwendig machen (1.2). Um diese Transformationen bearbeiten zu können, schlage ich drei Veränderungen der Theoriearchitektur der postsäkularen Gesellschaft vor (1.3). Diese betreffen die Frage nach der diskursiven Erörterung der Rationalität religiöser Überzeugungen (1.3.1), die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Metaphysik (1.3.2) sowie nach dem Verhältnis von Religion und Autonomie (1.3.3). Diese Transformationen führen schließlich dazu, dass die eigentlichen Potenziale der Religion für die politische Öffentlichkeit verdeutlicht werden können (1.4). Ein Ausblick auf den Gedankengang des Buches beschließt die Einleitung (1.5).

1.1 Zur Aktualität einer Zeitdiagnose

Um die Frage zu beantworten, ob wir noch in postsäkularen Gesellschaften leben, sollten wir uns in einem ersten Schritt noch einmal vergegenwärtigen, was genau Habermas mit seiner Beschreibung westlicher Gesellschaften als ‚postsäkular‘ gemeint hat, und sodann prüfen, welche Akzentverschiebungen es in seiner Diagnose bis zur Veröffentlichung seines großen Werkes ‚Auch eine Geschichte der Philosophie‘ im Jahr 2019 und des Interviewbandes ‚Es musste etwas besser werden‘ im Jahr 2024 gegeben hat.

Die ursprüngliche Bedeutung der Rede von der postsäkularen Gesellschaft hatte zwei Dimensionen: eine soziologisch-beschreibende und eine philosophisch-normative. Um die erste Dimension zu verstehen, ist es notwendig, sich zu vergegenwärtigen, was die klassische *Säkularisierungsthese* besagt. Die Säkularisierungsthese geht im Gefolge von Max Webers Konzeption der Entzauberung religiöser Weltbilder in der Moderne davon aus, dass eine fortschreitende Modernisierung zugleich zwangs-

läufig zu einer Abnahme sowohl persönlicher Religiosität als auch institutionalisierter Religion führen wird. Die Moderne wird die Religion verdrängen, weil Religion entweder überflüssig wird oder die Moderne für die nicht-überflüssigen Teile der Religion überzeugende säkulare Alternativen bieten wird – so die Prognose der Säkularisierungsthese.

Auch Habermas selbst setzt in seinen sozialtheoretischen Schriften in der früheren Phase seines Werks die Gültigkeit dieser These voraus. Die symbolischen Interaktionen der Religion und die damit verbundenen, im Ritus erstarrten Normen stellen auch für ihn eine zurückgebliebene und zu überwindende Form der Kommunikation dar. Normative Konsense, die zugleich bindend sein sollen, können und sollen in der Moderne nicht eingekapselt in sakralen Riten bleiben, sondern müssen immer wieder neu in Diskursen von Freien und Gleichen hergestellt und vergewissert werden, so dass Religionen und ihre Funktionen obsolet würden: „[D]ie zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann (...) die Autorität des Heiligen substituieren.“⁴ Religionen repräsentieren vorsprachlich-symbolische und damit archaische Formen der Kommunikation, die durch kommunikative Rationalität und diskursive Rechtfertigungspraxen ersetzt werden sollten: Die „Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses“⁵ ist in der Lage, die lediglich rituelle und damit vorsprachlich-konventionelle Autorität des Heiligen zu verdrängen, so dass die Moderne auf säkularisierte, von Religionen befreite Gesellschaften zuläuft. In einer solchen Erwartungshaltung einer post-religiösen Gesellschaft wird demnach „die *bannende* Kraft des Heiligen (...) zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.“⁶

Es ist wichtig zu sehen, dass die Gleichung der Säkularisierungsthese – je mehr Moderne, desto weniger Religion – keine religionskritische Position ist, die aktiv die Falschheit der Religion zeigen oder für ihre gesellschaftliche Marginalisierung eintreten möchte. Vielmehr versucht sie, in sozialevolutionärer Perspektive einen Prozess der unaufhaltsamen Ersetzung der Religion zu beschreiben. Der Verlust der Religion erscheint so als der logische nächste Schritt im Aufstieg der Menschheit durch die Stadien des Fortschritts. Hier klingt der stark von Hegel geprägte Gedanke einer Fortschrittsgeschichte der Menschheit an, in der bestimmte Formen

⁴ Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Berlin: Suhrkamp 1995, 140.

⁵ Ebd., 118.

⁶ Ebd., 119.

des Geistes zu bestimmten Zeitpunkten in der Geschichte in einem dialektischen Prozess aufgehoben werden. Interessanterweise gibt Habermas genau dies im Rückblick auf das eigene Werk zu: Er habe zunächst einen von Hegel beeinflussten Blick „auf eine Religion, die in der modernen Welt auf eine dialektische Aufhebung zusteuert“⁷ gehabt – dieser Blick habe sich aber geändert.⁸

Habermas' veränderter Blick auf die Religion zeigt sich schon Mitte der 1980er-Jahre, etwa in dem Band ‚Nachmetaphysisches Denken‘.⁹ Die Logik einer linearen Fortschrittsgeschichte der Menschheit, die auf eine post-religiöse Zeit zusteuert, wird durch einen skeptischen Agnostizismus ersetzt. Und schon in den 1970er-Jahren, etwa in einer Rede zum Geburtstag von Gershom Sholem im Jahr 1978, macht Habermas auf die bleibende Relevanz der Religion für die moderne Gesellschaft aufmerksam. Habermas formuliert schon 1978: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können.“¹⁰ Es ist also ein weit verbreitetes, aber falsches Vorurteil, dass Habermas erst seit der Prägung des Begriffs der ‚postsäkularen Gesellschaft‘ im Jahr 2001 Interesse an einer ‚Übersetzung‘ oder einem ‚Einbringen‘ religiöser Gehalte in eine säkulare Sprache hat.

Habermas' Gründe, die Säkularisierungsthese in ihrer starken, normativ aufgeladenen Form aufzugeben, sind in einer zunehmenden Desillusionierung hinsichtlich der Leistungsfähigkeit der nachmetaphysischen

⁷ Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin: Suhrkamp 2012, 213.

⁸ Dies ist allerdings keinesfalls die einzig denkbare Weise, Hegel und die Religion zu verknüpfen. Thomas M. Schmidt etwa verbindet die hegelsche Figur der Aufhebung hingegen nicht mit der Säkularisierungsthese, sondern betrachtet sie als Ergänzung zum Habermas'schen Übersetzungsparadigma – und ist mit diesem Schachzug in der Lage, ein grundsätzliches Problem des Übersetzungsparadigmas (einerseits rettende Übersetzung – andererseits diskursive Exterritorialität der Religion) – zu beheben. Vgl. Schmidt, Thomas M.: *Geist, Sprache, Leiblichkeit. Hegel, Herder und Feuerbach über die Verkörperung der Vernunft*, in: Langthaler, Rudolf/Schelkshorn, Hans (Hg.): *Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen. Beiträge zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie*, Darmstadt: WBG Academic 2023, 301–322.

⁹ Vgl. Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp 1988.

¹⁰ Habermas, Jürgen: *Gershom Sholem. Die verkleidete Tora (1978)*, in: Ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt: Suhrkamp 1987, 377–391, 390.

Philosophie zu finden. Anscheinend kann die Philosophie doch nicht alle Elemente der Religion überflüssig machen oder durch säkulare Äquivalente ersetzen: Zum einen könne die säkulare Vernunft moralische Bindungskräfte diskursiv nicht hinreichend produzieren – auch wenn Geltungsfragen in Diskursen erschöpfend verhandelt werden können, ist die Beantwortung der Frage nach der Motivation zu moralischem Handeln für das säkulare Denken ungeklärt. Zum anderen scheint es nicht möglich, auf den von Religion gespendeten Trost, besonders angesichts existenzieller Kontingenz und des Gedankens der Ungesühntheit der Verbrechen an den Opfern der Geschichte, zu verzichten. Darum schreibt Habermas Ende der 1980er-Jahre:

„Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.“¹¹

Der Fortbestand dieser fragilen enthaltsamen Koexistenz von Religion und Moderne scheint in diesem Zitat allerdings in höchstem Maße unsicher. Zum einen klingt nach wie vor die Säkularisierungsthese an, da Habermas' Redeweise von einer ‚Rettung‘ der semantischen Gehalte von Religionen spricht und damit zu implizieren scheint, dass Religion ein in der Moderne gefährdetes, vom Aussterben bedrohtes Phänomen ist. Zum anderen hält Habermas es zumindest für möglich, dass sich die Gehalte der Religion eines Tages doch rückstandslos in diskursive Praxen überführen lassen. Aus diesem Grund fragt er explizit, ob sich die semantischen Gehalte der Religion einer philosophischen Sprache nicht nur „vorerst (?)“ entziehen. Und noch im Jahr 1999 äußert Habermas, „dass in der religiösen Rede unaufgebbare Bedeutungspotenziale aufbewahrt sind, die von der Philosophie *noch nicht* ausgeschöpft, *noch nicht* in die Sprache öffentlicher (...) Gründe übersetzt worden sind.“¹² Bei aller Ähnlichkeit zu seinen späteren, postsäkularen Schriften ist hier der entscheidende Zusatz ‚noch‘ anzufinden: Es ist für Habermas auch am Ende der 1990er-Jahre keineswegs ausgemacht, ob Religion zu den ‚erneuerbaren Ener-

¹¹ Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*, 1988, 60.

¹² Habermas, Jürgen: *Ein Gespräch über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in: Ders.: *Zeit der Übergänge*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, 173–196, 190, Hervorhebung M.B.

gien' zählt – oder ob sich das Rohstoffvorkommen der Religion in absehbarer Zeit erschöpft haben wird und sich Individuen wie Gesellschaften neuen Energieträgern zuwenden müssen.

Nach der kontinuierlichen Annäherung Habermas' an das Phänomen der Religion in den 1990er Jahren erfolgt im Jahr 2001 die bereits erwähnte Begriffsprägung der ‚postsäkularen Gesellschaft‘. In seiner Friedenspreisrede, die unter dem Eindruck der Anschläge des 11. September entstand, verneint Habermas nun die Möglichkeit einer vollständigen Ersetzung der Religion. Vielmehr sei mit dem dauerhaften „Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“¹³ zu rechnen.

Auf Basis dieser Absage an die Säkularisierungsthese wird dann auch eine *inhaltliche* Beschäftigung mit Religion(en) eingefordert, da ihr Fortbestehen in säkularisierten Gesellschaften eine neuartige philosophische Herausforderung sei: Müsste man nicht auch philosophisch die *mögliche Wahrheit* einer religiösen Deutung der Wirklichkeit anerkennen? Im Gegensatz zum zähneknirschenden Eingeständnis, *noch* nicht ganz ohne Religion auskommen zu können und sie darum vorübergehend als notwendiges Komplement des nachmetaphysischen Denkens dulden zu müssen, wendet sich Habermas der Religion nun also auf Augenhöhe zu. Er fragt angesichts der Persistenz der Religion in der Öffentlichkeit einerseits und der Erosion der Ideen und Ideale der Moderne andererseits nach Möglichkeiten, kognitive Ressourcen für eine Rettung des Projekts der Moderne aus den Gehalten der Religion zu aktivieren.

Hinsichtlich der eigenen Begriffsprägung der postsäkularen Gesellschaft zeigt sich Habermas im Nachhinein durchaus selbstkritisch. Er hält fest, dass „[d]ie verbreitete Mode, alle möglichen neuen Phänomene nur durch die Präposition ‚nach‘ oder ‚post‘ von vertrauten Phänomenen abzusetzen, (...) den Nachteil der Unbestimmtheit“¹⁴ habe. Diese Kritik an der Tendenz, vor alle möglichen Wörter die Vorsilbe ‚Post-‘ zu setzen, hat seither Fahrt aufgenommen. Dieter Thomä etwa hat auf die Vorsilbe ‚Post-‘ als erfolgreichster Vorsilbe der Geistes- und Sozialwissenschaften seit 1945 sogar einen Nachruf formuliert.¹⁵ Er begreift den Trend der ‚Postisierung‘ als Ausdruck der Erschöpfung kreativer Potenziale in der Gegenwart. Durchaus bissig bemerkt er: „In den früheren Jahren sind

¹³ Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, 13.

¹⁴ Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II* (2012), 100.

¹⁵ Thomä, Dieter: *Post-. Nachruf auf eine Vorsilbe*, Berlin: Suhrkamp 2025.

Post-Wörter auf keinen grünen Zweig gekommen. Kopernikus ist nicht für die Entdeckung des ‚post-ptolemäischen‘ Weltbilds berühmt geworden, die *citoyens* haben 1789 nicht ‚Es lebe der Postfeudalismus!‘ gerufen, Karl Marx und Friedrich Engels waren klug genug, sich 1848 nicht für den Titel ‚Manifest der Postkapitalistischen Partei‘ zu entscheiden. Die Leute damals hätten wohl gegähnt ob solcher epochaler Einfallsllosigkeit.“¹⁶ Und in der Tat möchte Habermas ja gerade nicht einfach nur die einfallsllose These äußern, dass die Zeit der säkularen Gesellschaft nun vorbei sei. Der Ausdruck ‚postsäkular‘ sollte vielmehr verstanden werden „nicht als Gegensatz zu ‚säkularisiert‘, sondern als eine Reflexionsform von ‚säkular‘: Der Neologismus soll auf der säkularen Seite eine Mentalität kennzeichnen, die sich nicht länger in der Bestreitung oder gar Bekämpfung religiöser Aussagen erschöpft; sie geht vielmehr aus der Reflexion auf das Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Einstellungen hervor.“¹⁷

Habermas möchte also nicht nur die gesellschaftliche Erwartung des Absterbens von Religion erschüttern, sondern zugleich auch den weit verbreiteten Überlegenheitsanspruch der Philosophie gegenüber der Religion in Frage stellen. Keineswegs ist es ausgemacht, dass Religionen lediglich kognitiv sinnlose, vormoderne und dem zeitgenössischen Denken unzeitgemäße Gebilde sind, die über keinerlei ernsthaft verhandelbare Überzeugungen verfügen. Die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, welches vor der postsäkularen Zäsur durch einen einseitigen Überlegenheitsanspruch von philosophischer Seite her geprägt war, bedarf einer neuen Kalibrierung. Die Philosophie muss demnach einen Wechsel zu „einer lernbereiten und dialogischen Einstellung gegenüber allen religiösen Überlieferungen“¹⁸ vollziehen. Habermas lehnt explizit die alternative Erklärung ab, dass Religionsgemeinschaften „ihren bleibenden Einfluss nur dem zähen – soziologisch erklärbaren – Überleben vormoderner Denkweisen verdanken.“¹⁹ Diese säkularistisch-paternalistische Einstellung soll durch den Begriff der Postsäkularität aufgebrochen und durch eine kooperativ-wertschätzende Einstellung ersetzt werden.

¹⁶ Ebd., 16.

¹⁷ Habermas, Jürgen: *Eine Antwort auf die Kommentare*, in: Langthaler, Rudolf; Schelkshorn, Hans: *Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen: Beiträge zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie*, Freiburg: Herder 2023, 408.

¹⁸ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 299.

¹⁹ Ebd., 323.

Was sind nun inhaltliche die Gründe für Habermas, sich auf diese – für einen säkularen Philosophen eher überraschende – Weise der Religion zu nähern? Habermas' umstrittene philosophische Hinwendung zur Religion ist in meinen Augen im Kern durch zwei Argumentationsmuster begründet, von denen das erste auf die wechselhafte *Geschichte* des Verhältnisses von Glauben und Wissen eingeht und das zweite die semantischen Potenziale von Glaubensüberzeugungen für die *Gegenwart* spät-moderner Gesellschaften analysiert.

Das *erste, genealogische Argument* hat Habermas schon in der Friedenspreisrede von 2001 vorgetragen und in den Jahren bis zur Publikation von ‚Auch eine Geschichte der Philosophie‘ im Jahr 2019 immer weiter ausgebaut. Etwas vereinfacht gesagt behauptet dieses Argument, dass die Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. Zentrale Konzepte der philosophischen Moderne – etwa die Konzepte von Autonomie, Subjektivität, Personalität oder Vernunft – lassen sich, Habermas zufolge, nicht richtig verstehen, wenn man nicht ihre Entstehungsgeschichte nachvollzieht, die sich in der Regel an Fragen des Verhältnisses von Glauben und Wissen, von Religion und Vernunft abarbeitet. Eine solche ‚Genealogie des nachmetaphysischen Denkens‘ ist in der Lage, die gesamte Geschichte der (westlichen) Philosophie an der sich stets wandelnden Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen zu erzählen. Habermas verteidigt die These, dass „die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören“²⁰, d. h. dass es zur Selbstaufklärung und Selbst-Verständigung einer jeden Theorie der Vernunft gehört, sich ihrer eigenen Ursprünge und ihrer historischen Abhängigkeiten zu vergewissern.

Es wäre eine höchst lohnenswerte Aufgabe, an dieser Stelle methodologisch über das Verhältnis von Genese und Geltung zu sprechen, da die von Habermas vorgelegte Genealogie keine reine Entstehungsgeschichte, sondern eine Form von *Ermutigungsgeschichte* darstellt und damit eine strikte Trennung von Genese und Geltung unterläuft.²¹ Zugleich verteidigt Habermas jedoch die Auffassung, dass über erhobene Geltungsansprüche diskursiv und gründe basiert entschieden werden kann – die Fra-

²⁰ Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp 2005, 12 f.

²¹ Vgl. Allen, Amy: *Having One's Cake and Eating it, too: Habermas's Genealogy of Postsecular Reason*, in: Calhoun, Craig/Mendieta, Eduardo/Van Antwerpen, Jonathan (Hg.): *Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press 2013, 132–153.

ge nach der Geltung einer Überzeugung lässt sich nicht allein unter Rekurs auf ihre Genealogie erläutern: „Die beabsichtigte Genealogie hat keine Rechtfertigungsfunktion; sie soll vielmehr ein reflexives Bewusstsein von der Kontingenz des Entstehungskontextes der Hintergrundprämissen von einstweilen für gültig gehaltenen theoretischen Erkenntnissen und praktischen Einsichten fördern.“²² Es geht aber zugleich nicht allein um die Weckung von Kontingenzbewusstsein – wäre das der einzige Mehrwert einer Genealogie, wären 1700 Seiten Philosophiegeschichte wohl ein arg großer Aufwand. Vielmehr spricht Habermas auch davon, dass die Genealogie „der Philosophie eine Gewinn- und Verlustrechnung ihrer Lernprozesse aufmachen und das Bewusstsein für dialogische Ergänzungsmöglichkeiten wecken“²³ könne. Diese Formulierung ist aber durchaus vieldeutig, weshalb man das Verhältnis von kontingenter Geschichtlichkeit und vernünftiger Rechtfertigung als unerledigtes Problem in Habermas’ Philosophiegeschichte markieren kann.²⁴ Ein solches ungeklärtes Verhältnis von Genese und Geltung könnte zudem – so etwa Magnus Lerch – einer Vielzahl ungeklärter Forschungsfragen und auch Auseinandersetzungen in Theologie und Religionsphilosophie zugrunde liegen.²⁵

Zurück zu Habermas’ Argument: Eine genealogische Perspektive führt zu der Einsicht, dass Vernunft und Glaube unterschiedliche Formen des einen menschlichen Geistes sind, die aufgrund ihrer gemeinsamen Geschichte nicht artifiziiell getrennt werden können. Diese Einsicht in die

²² Habermas: *Nachmetaphysisches Denken II*, 143.

²³ Ebd. Vgl. zu einem Verständnis von Genealogie als ‚immanent nachvollziehbarer Lernprozess‘ auch Dürnberger, Martin: *Vernünftige Freiheit – vernünftiger Glaube. Über Glaubensbegriffe und Lernprozesse*, in: Gruber, Franz/Knapp, Markus (Hg.): *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas ‚Auch eine Geschichte der Philosophie‘*, Freiburg: Herder 2021, 86–104.

²⁴ Weiterführend könnte an dieser Stelle auch der methodische Hinweis Gregor Maria Hoffs sein, dass ein genealogischer Ansatz auf die spezifische Performativität der religiösen Teilnehmer:innenperspektive verweist: Insbesondere hermeneutische Zugänge zur Wirklichkeit könnten stärker als explikative Zugänge auf genealogische Perspektiven angewiesen sein, um die Entstehung des eigenen Standorts in einem Verstehensprozess zu begreifen. Vgl. dazu auch Hoff, Gregor Maria: *Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung*, Stuttgart: Kohlhammer 2022, 87–101.

²⁵ Vgl. Lerch, Magnus: *Genese und Geltung der Freiheit: Christoph Menkes genealogische Befreiungstheorie als Herausforderung einer Theologie der Freiheit auf transzendentaler Basis*, in: Rosenhauer, Sarah/Lerch, Magnus/Essen, Georg (Hg.): *Das Andere der Freiheit*, Regensburg: Pustet 2024, 35–64.

Genealogie modernen Denkens soll letztlich zu einem Mentalitätswandel hinsichtlich der Bestimmung von Glaube und Vernunft führen, da nicht mehr von einer einseitigen Überlegenheit des säkularen Denkens gegenüber dem religiösen Denken ausgegangen werden kann. Religiöse Überlieferungen „als archaischen Rest beiseite zu schieben“²⁶ wäre unter Berücksichtigung dieser Genealogie also in höchstem Maße unvernünftig, da diese in einem internen Zusammenhang mit Ideen, Idealen und Schlüsselbegriffen der Moderne stehen. Die Moderne verdankt sich bestimmten Lernprozessen mit Blick auf die vernünftige Freiheit des autonomen Subjekts, und es wäre fatal, diese Lernprozesse als austauschbaren oder beliebigen Entstehungskontext der Moderne abzutun.

Das *zweite Argument* für Habermas' Hinwendung zur Religion nimmt die Potenziale der Religion für eine plurale und säkulare Gesellschaft, die zunehmend aus den Fugen zu geraten scheint, in den Blick. In den ersten Jahren nach 2001 diagnostiziert Habermas eine Reihe von ‚Entgleisungen‘ der Moderne – etwa den um sich greifenden reduktiven Naturalismus, bestimmte bioethische Verfügbarkeitsfantasien, aber auch den in der Finanzkrise von 2008 angefragten globalen Finanzkapitalismus, die Motivation zum demokratischen Engagement oder auch die Frage nach der Motivation zu moralischem Handeln. In all diesen Feldern wird Habermas zunehmend skeptisch, was die Erfolgsaussichten des nachmetaphysischen Denkens mit Blick auf die Bearbeitung dieser Entgleisungen sind. Er wendet sich daher der Religion zu, in der er bestimmte ‚semantische Potenziale‘ und moralische Intuitionen vermutet, die dabei helfen können, diesen Entgleisungen zu begegnen: „Das Motiv meiner Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen ist der Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren.“²⁷

Es sind also nicht nur genealogische Pfadabhängigkeiten, die eine neue Aufmerksamkeit des säkularen Denkens für die Inhalte der Religion erzeugen, sondern auch gesellschaftstheoretische Interessen an den moralischen und politischen Potenzialen religiöser Überlieferungen für die Gegenwart: Religiöse Überzeugungen liefern materiale Gehalte, die einer formalen Verfahrensrationale entgegenkommen und diese durch dichte Narrative oder Deutungsangebote zum nicht-verfehlten Leben bereichern.

²⁶ Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005), 13.

²⁷ Habermas, Jürgen: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, in: Reeder, Michael/Schmidt, Josef (Hgg.): *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt: Suhrkamp 2008, 26–36, 30.

Aus der Sicht eines liberalen und säkularen Staates wäre es problematisch, diese Funktion der Religion durch ihre Abschiebung ins Private oder durch ihre Diskreditierung als vormoderne Form des Denkens stillzustellen.

Zugleich ist es wichtig zu sehen, dass Habermas nie die Rolle des ‚religiös unmusikalischen‘ säkularen Philosophen verlässt: Er beharrt auf einer strikten Grenze von ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘ und verneint die Möglichkeit einer philosophischen Theologie, also einer diskursiven Prüfung der Geltungsansprüche der Religion. Sein großes *Interesse* an den *gesellschaftstheoretischen Funktionen* der Religion geht einher mit einer ebenso großen *Skepsis* gegenüber einer *geltungstheoretischen Untersuchung* der Gehalte der Religion. So hält er im 2022 veröffentlichten Nachwort zu ‚Auch eine Geschichte der Philosophie‘ fest, dass er „das Verhältnis von Glauben und Wissen aus philosophischer Sicht, nicht eigentlich aus Interesse an Gegenwart und Zukunft der Religion“²⁸ untersuche. Und in einem 2024 erschienenen Interviewband zu seinem Leben und seinem Werk bemerkt Habermas autobiographisch, dass er – im Gegensatz zu vielen seiner Kolleginnen und Kollegen in der Philosophie – „nicht auf eine intensive religiöse Phase in [s]einer Jugend“²⁹ zurückblicke und daher weniger anfällig sei für eine Wendung zu einer individuellen Religiosität. Dies erkläre, so führt er an anderer Stelle aus, weshalb er keine ‚Theorie aus einem Guss‘ vorgelegt habe. Er sei kein Denker mit starken metaphysischen Interessen, weshalb sein Werk wiederum „eher aus biblischen denn aus griechischen Motiven“³⁰ gespeist sei.

Trotz des bekundeten Desinteresses an Religionsphilosophie und Theologie hat sich Habermas seit 2001 fast 25 Jahre mit der wechselhaften Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Wissen beschäftigt. Diese Arbeit kulminiert in dem 2019 veröffentlichten, über 1700 Seiten starken Werk ‚Auch eine Geschichte der Philosophie‘, welches eine Genealogie des nachmetaphysischen Denkens rekonstruiert und diesen Gang durch die Philosophiegeschichte an der sich stets ändernden Bestimmung der Konstellation von Glauben und Wissen aufzieht. Auch die Habermas'sche ‚Geschichte der Philosophie‘ wahrt den gewohnt großen Abstand zu Theo-

²⁸ Habermas, Jürgen: *Nachwort zur Taschenbuchausgabe*, in: Ders., *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp 2022, 811–833, hier 811.

²⁹ Habermas, Jürgen: *Es musste etwas besser werden. Gespräche mit Stefan Müller-Doohm und Roman Yos*, Berlin: Suhrkamp 2024, 160.

³⁰ Ebd., 16.

logie und Religionsphilosophie. Das Buch ist der Versuch einer Selbstverständigung über die Reichweite der Philosophie in der Moderne, der entlang des sich wandelnden Diskurses über das Verhältnis von Glauben und Wissen erzählt wird. Dabei verfolgt Habermas nicht (nur) ein historisches, sondern ein eminent systematisches Interesse: „Mein Versuch einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens soll dazu ermutigen, den Menschen nach wie vor als das ‚Vernunft habende‘ Tier zu begreifen.“³¹ Das Hintergrundrauschen des sehr voluminösen Werks ist also die Verteidigung eines Menschenbilds, das auf die ‚vernünftige Freiheit‘ des Menschen als Fundament moderner Demokratien setzt. Habermas zufolge kommt der Philosophie dabei eine Schlüsselrolle zu, weil sie – anders als Einzelwissenschaften – dem großen Berg an Weltwissen nicht weitere Höhenmeter hinzufügt, sondern vielmehr reflektiert, was die Erkenntnisse und Fortschritte der Wissenschaften *für das Selbstverständnis des Menschen* bedeuten.

Zugleich hält Habermas auch in diesem Buch daran fest, dass dem säkularen Denken ein Bezug zur Transzendenz und damit ein säkulares Äquivalent für die ‚rettende Gerechtigkeit Gottes‘ fehle, was die Vernunft notwendig an Grenzen bringe. Die ‚Einwanderung‘ theologischer Gehalte ins profane Denken könne daher Lernprozesse auslösen, die für die Selbstverständigung der säkularen Moderne nach wie vor inhaltliche Relevanz haben. Daher wiederholt Habermas die These, dass in der Religion „unabgegoltene semantische Gehalte“³² stecken, die der Übersetzung harren und damit die Religion für die Philosophie zu einer gegenwärtigen Gestalt des Geistes machen. Die philosophische Neukalibrierung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, welches nicht von einem asymmetrischen Überlegenheitsgestus der Philosophie, sondern von der Möglichkeit eines kooperativen Lernens beider voneinander ausgeht, wird daher auch eindeutig bejaht:

„Die lange Zeit mehr oder wenige unbestrittene Erklärungskraft der klassischen Säkularisierungsthese hat in den letzten Jahrzehnten eine Kontroverse ausgelöst. (...) Denn solange es nicht evident ist, dass sich die kreativen Kräfte der Religion erschöpft haben, gibt es für die Philosophie keinen Grund, eine lernbereit dialogische Einstellung zu religiösen Überlieferungen aufzugeben.“³³

³¹ Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 1: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp 2019, 173.

³² Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp 2019, 807.

³³ Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 1 (2019), 79.

Aus diesen Gründen ist es auch nur konsequent, dass Habermas seine Zeitdiagnose einer ‚postsäkularen‘ Gesellschaft auch in ‚Auch eine Geschichte der Philosophie‘ grundsätzlich weiterhin für tragfähig hält. Zumindest für die europäischen Demokratien hält er explizit an dieser Diagnose fest:

„Auf das öffentliche Bewusstsein in Europa trifft heute die Beschreibung einer ‚postsäkularen Gesellschaft‘ zu (...). Diese Selbstbeschreibung bringt die Verunsicherung der säkularistischen Überzeugung vom *absehbaren Verschwinden* der Religion zum Ausdruck. Das Bewusstsein, in einer säkularen Gesellschaft zu leben, verbindet sich nicht länger mit der Gewissheit, dass sich die fortschreitende kulturelle und gesellschaftliche Modernisierung *nur* auf Kosten der öffentlichen und personalen Bedeutung von Religion überhaupt vollziehen kann.“³⁴

Es zeigt sich also, dass Habermas den Kern seiner Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft als postsäkulare noch immer bejaht. Was aber ist zu dieser Gesellschaftsanalyse – und insbesondere zu dieser Analyse des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft – in der Gegenwart zu sagen? In meinen Augen handelt es sich einerseits nach wie vor um eine tragfähige Analyse: Zunächst ist, in soziologischer Perspektive, weiterhin nicht mit einem Verschwinden der Religion aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu rechnen. Zwar stecken die großen Kirchen in Deutschland in einer Krise, deren Ausmaß zu Beginn des Jahrtausends noch nicht abzusehen war, allerdings erleben viele religiöse Gruppierungen auch weiterhin Zulauf, zumal in globaler Perspektive. Auch philosophisch scheint Habermas' These der Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit den semantischen Potenzialen religiöser Überlieferungen ‚auf Augenhöhe‘ nach wie vor an der Zeit zu sein: Das Rationalitätspotenzial religiöser Überzeugungen ist Bestandteil vieler gegenwärtiger philosophischer Entwürfe, und manche säkulare Philosophen wie Volker Gerhardt oder Holm Tetens gehen gar weiter als Habermas und versuchen sich an Entwürfen eines ‚philosophischen Theismus‘.³⁵ Insgesamt ist das Grundgerüst einer postsäkularen Verhältnisbestimmung von Religion, Politik und Gesellschaft nach wie vor stabil.

³⁴ Ebd., 91.

³⁵ Vgl. Gerhardt, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München: C. H. Beck 2014; Ders.: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart: Reclam 2016; Tetens, Holm: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart: Reclam 2015.

