

Politische Kultur als das Andere der kommunikativen Vernunft

Stellenwert und Konzept ‚politischer Kultur‘ in Jürgen Habermas’ Theorie der deliberativen Demokratie

*Wilhelm Hofmann**

Schlüsselwörter: Deliberation, deliberative Politik, Solidarität, Habermas, politische Kultur

Abstract: Jürgen Habermas verwendet in seiner Theorie der deliberativen Demokratie ein ambivalentes Konzept von politischer Kultur, das zu einigen Widersprüchen führt. Einerseits sind in seiner Theorie die Bereiche der ästhetischen und kulturellen Kommunikation nicht rational im Sinne der kommunikativen Rationalität. Auf der anderen Seite ist Kultur unverzichtbare Quelle von Solidarität und sozialem Sinn, die für Kommunikation und demokratische Entscheidungen unverzichtbar sind. In modernen Gesellschaften wird dieser Widerspruch ein zentrales Problem. Sinn und Solidarität werden dort durch eine beschleunigte soziale und politische Kommunikation verbraucht und die kulturelle Differenz auf nationaler und transnationaler Ebene machen konsensuelle Entscheidungen immer unwahrscheinlicher. Indem Habermas in seinen neueren Schriften Religion als einzige Ersatzquelle von Solidarität und sozialem Sinn einführt, folgt er der Tradition der Kritischen Theorie und vernachlässigt andere mögliche Quellen des sozialen Sinns.

Abstract: Using a very ambivalent concept of political culture, Jürgen Habermas’ theory of deliberative democracy runs into contradictions of pressing relevance. On the one hand, his model of communicative action, as well as his theory of political deliberation excludes cultural and aesthetical communication from being rational in the strict sense of communicative rationality. On the other hand, he emphasizes the importance of the cultural sources of meaning and solidarity, which are indispensable for communication and democratic decisions. In modern societies this dichotomy becomes a vital problem. Sense and solidarity are consumed by accelerated social and political communication, and cultural diversity on the national and transnational level makes consensual decisions more and more unlikely. By introducing religion as the only compensatory resource for solidarity and meaning, Habermas, in his recent writings, neglects – following the tradition of Critical Theory – other possible sources of social sense.

Die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas folgt einem rekonstruierenden Wissenschaftsmodell (vgl. Habermas 1992: 349; 2012: 288), das bereits die Theorie des kommunikativen Handelns angeleitet hatte (vgl. Habermas 1981, Bd. 2: 587). Zentrales Merkmal dieses Verfahrens ist, dass es die im vortheoretischen Wissen und den überlieferten Wissenssystemen eingebetteten „allgemeinen Grundlagen der Rationalität von Erfahrung und Urteil, Handlung und sprachlicher Verständigung“ (Habermas 1983: 23) rekonstruiert. Diese Rekonstruktion ist möglich, weil im Prozess der menschlichen Gat-

* Prof. Dr. Wilhelm Hofmann, Technische Universität München School of Education
Kontakt: wilhelm.hofmann@tum.de

tungsreproduktion ein evolutionärer Imperativ wirkt, in den die rationalen Strukturen des verständigungsorientierten Handelns eingelassen sind (vgl. Habermas 1976: 11). Weil diese Theoriestrategie die faktische Rationalität menschlicher Kommunikation voraussetzt und dann rekonstruierend einholt, kann Habermas von sich sagen, dass er eigentlich nie den Ehrgeiz hatte, eine normative politische Theorie zu entwerfen, sondern vielmehr eine „Rekonstruktion der Verhältnisse“ anstrebe, die gleichwohl „ein Stück Idealität in unserem Alltag“ entdecken könne (vgl. Habermas 1990a: 133). Dieser Anspruch prägt die gesamte Theorie von Jürgen Habermas, die Karl-Otto Apel in kritischer Absicht sehr treffend als „Normativismus von unten“ bezeichnet hat (Apel 1989: 51 f.).

Auch das Modell der deliberativen Demokratie wird aus den Strukturen der politischen Kommunikation entwickelter demokratischer Staaten extrapoliert (vgl. Habermas 1995: 136 f.), wobei immer wieder auf die Rationalitätspotenziale der lebensweltlichen Kommunikation zurückgegriffen werden kann (vgl. Habermas 1992: 18 ff.). Dabei fällt auf, dass das Konzept politischer Kultur beziehungsweise von Kultur überhaupt eine ambivalente Rolle spielt und unterschiedlich in Anspruch genommen wird (vgl. Rauschenbach 2010: 95–102). Während Habermas gegenüber kulturellen und damit weichen Medien der politischen Integration einerseits sehr skeptisch ist und nicht müde wird, die neokonservative Variante kultureller Sinnstiftung scharf zu kritisieren (vgl. Habermas 1990b: 13 f., 149 f.; 1988: 170 f.), sieht er andererseits in einer „entgegenkommenden politischen Kultur“ (Habermas 1992: 626) eine nahezu unverzichtbare Voraussetzung funktionierender Demokratien (vgl. Schmalz-Bruns 1995: 143; Palazzo 2002: 81 f.). Kulturelle Sinnstiftung erscheint also einerseits als tendenziell gegenaufklärerischer Mechanismus, dem es primär um die Erzählung identitätsstiftender Mythen und nationaler Geschichte in Form von Narrativen geht, während zugleich (politische) Kultur als unverzichtbare Ressource des kommunikativen Handelns und der deliberativen Demokratie erkennbar wird.

Der vorliegende Beitrag will dem systematischen Stellenwert von ‚Kultur‘ in der Theorieentwicklung von Jürgen Habermas nachgehen. Dabei soll gezeigt werden, dass (politische) Kultur bei Jürgen Habermas zunächst in ihrer Bedeutung theoriestrategisch marginalisiert wird, weil bereits bei der Grundkonzeption der Theorie des kommunikativen Handelns ein Konzept von Kommunikation privilegiert wird, das alle Formen ästhetischer und kultureller Kommunikation als defiziente Verständigungsmodi ausweist. Ihnen wird aber zugleich die nicht unwichtige Rolle der Reproduktion von Sinn zugewiesen, der in den am kommunikativen Handeln anschließenden Diskursen verbraucht wird (1). Diese Theoriekonzeption, die ethische Fragen des guten Lebens für philosophisch nicht entscheidbar hält und moralische Fragen der prozeduralen Rationalität einer potenziell umfassenden Kommunikationsgemeinschaft anvertraut, will der moralischen Richtigkeit wahrheitsanaloge Geltung ermöglichen. Diese Strategie einer ausschließenden Inanspruchnahme von Kultur gerät in der Politik auf subnationaler und internationaler Ebene in erhebliche Schwierigkeiten. Das Andere der kommunikativen Vernunft meldet sich lautstark in Gesellschaften zu Wort, in denen kulturelle Differenzierungsprozesse (vgl. Fraser 1987: 53) die abstrakten Verfahren diskursiver Willensbildung vor Entscheidungen stellen, die die analytische Trennung von pragmatisch-technischen, moralischen und ethisch-politischen Diskursen problematisch werden lassen. Die Globalisierung und Transnationalisierung von wirtschaftlichen Prozessen und von politischen Entscheidungen setzt die deliberative Demokratie von außen unter Druck, wenn es darum geht, deliberative Solidarität jenseits von Kulturkreisen zu mobilisieren (2). Jürgen Habermas reagiert in jüngeren Veröffentlichungen auf diese theorieimmanenten Probleme mit der Hinwendung zu religiösen Phänomenen beziehungsweise der gleichzeitigen Reduzierung von Erwartungen in die Integrationsleistung deliberativer Pro-

zesse. Diese Entwicklung gibt Anlass, der Frage nachzugehen, ob nicht ein beachtlicher Teil der skizzierten Probleme aus der ambivalenten Konzeption von Kultur und ihrer Rolle für politische Entscheidungsfindungsprozesse herrührt, und ob nicht die Frage nach der Rolle der Sinn generierenden Lebensformen mit der Einengung auf Religion zu einfach beantwortet wird (3). Die Theorie von Jürgen Habermas soll also eher einem innertheoretischen Stresstest und weniger einem Praxistest (vgl. Schaal/Heidenreich 2009: 31 ff.) ausgesetzt werden. Nicht berücksichtigt wird auch die systematisch wenig ergiebige Diskussion zwischen Jürgen Habermas und dem späteren Papst (vgl. Horster 2006: 41 ff.).

1. Der systematische Stellenwert kulturellen Sinns

1.1 Kultur und Diskurs in der Theorie des kommunikativen Handelns

Bereits mehrfach wurde auf den Widerspruch hingewiesen, dass Jürgen Habermas kulturelle und ästhetische Formen der Konstitution von Öffentlichkeit als paradigmatisch begreift und zugleich ästhetische Kommunikation im Unterschied zu den früheren Vertretern der kritischen Theorie systematisch marginalisiert (vgl. Colclasure 2010: 20 f.; Duvénage 2003: 30 f.). Eine Verbindung dieser Strategie mit der Trennung von ethischen und moralischen Fragen liegt nahe (vgl. Ingram 1995: 97). Sucht man im Umfeld der Theorie des kommunikativen Handelns nach den in diese Richtung weisenden Theorieentscheidungen, so wird man folgende benennen können:

- Die erste „begriffsstrategische Grundentscheidung“ (Habermas 1984: 12), Sinn nicht nur als Grundbegriff der Sozialwissenschaften zuzulassen, sondern ihn zugleich „paradigmatisch als Bedeutung eines Wortes oder eines Satzes“ (ebd.: 11) zu bestimmen.
- Die argumentationstheoretisch gewendete Sprechakttheorie als sprachpragmatisches Modell der Verständigungsstrukturen – mithin als Originalmodus von Kommunikation (vgl. Habermas 1981, Bd. 1: 388; vgl. Cooke 1994: 75ff.) – zu etablieren, in der das Verstehen eines Sprechaktes reziprok mit der Gewährleistung der/des Sprechers/-in in einen Begründungsdiskurs für die erhobenen Geltungsansprüche einzutreten verknüpft wird: „Wir verstehen einen Sprechakt nur, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht“ (Habermas 1981, Bd. 1: 168).

Daraus ergibt sich ein Modell der kommunikativen Koordination von Handlungen, das in besonderer Weise auf einem Sprachkonzept aufbaut. Den kommunikativ Handelnden steht auf einer bestimmten Stufe der Modernisierung und Differenzierung der Gesellschaft ein Kommunikationsmodus zur Verfügung, der es ihnen bei Störungen erlaubt, auf einem reflexiven Niveau die Geltungsansprüche, die sie in der Kommunikation erhoben haben, zu rechtfertigen. Zwei der Geltungsansprüche können in Diskursen rational und universal verbindlich bearbeitet werden.¹ Es sind dies die Ansprüche auf Wahrheit und auf moralische Richtigkeit. Die Ansprüche auf die Angemessenheit von kulturellen Wertstandards genügen dem Rationalitätskriterium der Universalisierbarkeit nicht und können daher nur subjektiv in der Form ästhetischer Kritik reflexiv thematisiert werden (vgl. Habermas 1984, Bd. 2: 41).

¹ Von den systematisch hier nicht einschlägigen explikativen Diskursen und der therapeutischen Kritik muss aus Platzgründen abgesehen werden.

Gleichwohl sind es die kulturellen Wertmuster, die für das Funktionieren von Kommunikation in der Lebenswelt unverzichtbar sind. Kultur ist neben Gesellschaft und Persönlichkeit eine der drei strukturellen Komponenten der Lebenswelt. Sie ist der „Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in der Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen“ (Habermas 1984, Bd. 2: 209). Dabei wird sie in ihrer Funktion als Wissen im kommunikativen Handeln nicht nur an der Welt getestet, sondern auch in ihrer Leistung für die Solidarität und Identität der Gesellschaft und ihrer Mitglieder: „Während die Interaktionsteilnehmer [...] das kulturelle Wissen, aus dem sie schöpfen, durch ihre Verständigungsleistungen hindurch reproduzieren, reproduzieren sie zugleich ihre Zugehörigkeit zu Kollektiven und ihre eigene Identität“ (ebd.: 211). Mögen sich auch die Begriffe gelegentlich ändern, so wird doch bereits hier sehr deutlich, dass der kulturelle Deutungsvorrat die kommunikativ Handelnden nicht nur mit Deutungsressourcen, das heißt, sinnvollen Interpretationen von Welt und Wirklichkeit ausstattet, die dann in Diskursen problematisiert werden können. Mit dem Sinn stellt Kultur zugleich präreflexive Muster solidarischen Miteinanders bereit, die offensichtlich Funktionen der gesellschaftlichen Integration erfüllen, die die rationalen Diskurse weder in der Moral noch in der Politik allein erfüllen können.

Nun ergibt sich aus dem so rekonstruierten Konzept einer lebensweltlichen Kommunikationskultur bereits im Kontext der Theorie des kommunikativen Handelns einiges an Problemen. Die dort entwickelte Theorie der Modernisierung geht davon aus, dass im Verlauf der gesellschaftlichen Evolution bestimmte Mechanismen in Führung gehen, die eine Systemdifferenzierung und Komplexitätssteigerungen auslösen. Dabei spielt der Tausch genauso eine Rolle wie Wertgeneralisierungen (vgl. ebd.: 248, 267). Für das kommunikative Handeln bedeutet das aber, dass immer mehr Handlungskoordination nicht mehr im normalen Modus des kommunikativen Handelns erbracht werden kann, sondern diskursive Verfahren in Anspruch genommen werden müssen. Weil sich damit aber die traditionellen und religiösen Hintergrundannahmen einem immer stärkeren Rationalisierungsdruck ausgesetzt sehen, wächst angesichts des steigenden Konsensbedarfes zunächst das Dissensrisiko. Es entstehen Kommunikationsmedien, die dieses Risiko um den Preis der systemischen Entsprachlichung vermindern: „Die Interpretationsleistungen zehren von einem lebensweltlichen Konsensvorschuss. Nun wird das Rationalitätspotenzial sprachlicher Verständigung in dem Maß aktualisiert, wie Motiv- und Wertgeneralisierung fortschreiten und die Zonen des Unproblematischen schrumpfen. Der wachsende Rationalitätsdruck, den eine problematisierte Lebenswelt auf den Verständigungsmechanismus ausübt, erhöht den Verständigungsbedarf, und damit nehmen der Interpretationsaufwand und [...] das Dissensrisiko zu. Diese Anforderungen und Gefahren sind es, die durch Kommunikationsmedien abgefangen werden können“ (ebd.: 272). Dies führt zu der berühmten Konzeption der Kolonialisierung der Lebenswelt durch Steuerungsmedien, die direkt an der Motivation der Akteurinnen und Akteure ansetzen und die sprachliche Kommunikation ganz ersetzen (Geld und Macht) beziehungsweise sie rafften (Recht) und dann in einem Prozess der systemischen Verselbständigung die Strukturen der Lebenswelt verdinglichen.

Habermas nimmt explizit Max Webers These vom Sinnverlust in der Moderne wieder auf, die er an Horkheimer anschließend mit dem Verlust von Solidarität gleichsetzt (vgl. Habermas 1984, Bd. 1: 467 f.). Sinnverlust droht, so Habermas in kritischer Distanz zu Weber, nicht primär auf der Ebene der subjektiven Orientierung oder der gesamtstaatlichen Legitimation. Er droht auf der Ebene der beschriebenen Entwicklung durch die „sys-

temisch induzierte Verdinglichung“, die als „Erstarrung“ von Alltagskommunikation im Angesicht einer versteinernen Logik der Systeme entsteht. Zugleich ist er als „kulturelle Verarmung“ ablesbar an „Verödungssymptomen“, weil der Preis der Ausdifferenzierung der autonomen Expertenkulturen von Wissenschaft, Moral und Kunst das „Absterben vitaler Überlieferungen“ war, das die verbliebenen lebensweltlichen Traditionen ihrer Glaubwürdigkeit beraubt hat (vgl. Habermas 1984, Bd. 2: 483). Während in der lebensweltlichen Kommunikation ständig geteilter Sinn als Deutungsressource sprachlich verflüssigt und in Diskursen geprüft wird, sind die kulturellen Hintergrundannahmen zunehmend von ihrer intellektuellen Nachschublina abgeschnitten. Das Alltagsbewusstsein wird fragmentiert, weil sich Wissenschaft, Moral und Kunst zu eigendynamischen und mit Eigenlogiken versehenen Sektoren ausdifferenziert haben. Sie unterwerfen die Lebenswelt, aus der sie sich ursprünglich entwickelt haben, ihren Maßstäben und zerstören damit die traditionelle Sinnzufuhr (vgl. ebd.: 521 f.). Lebensweltliche Alltagskultur wird als Kommunikationsressource verbraucht und hat zugleich keinen Zugriff auf die Sinnreproduktion einer nunmehr endgültig autonom gewordenen hochkulturellen Kunst und Kultur. Sakrale Sinnressourcen spielen bereits in der Theorie des kommunikativen Handelns eine bedeutsame Rolle. Hier, so sieht es Habermas selber fast 30 Jahre nach deren Entstehung, gehe er aber noch davon aus, dass die Struktur der kommunikativen Rationalität ohne Zwischenstationen an die Stelle der rituellen Integration treten könne (vgl. Habermas 1984, Bd. 1: 118; 2012: 13 f.). Die Theorie des kommunikativen Handelns glaubt noch, dass die traditionelle religiöse und weltanschauliche Orientierung durch eine Art formalpragmatische Utopie der kommunikativen Vernunft ersetzt werden kann: „Die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit ist in den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Individuen angelegt“ (Habermas 1984, Bd. 1: 533, vgl. 524).

1.2 Deliberative Demokratie und politische Kultur

Jürgen Habermas (1988: 181) ist der festen Überzeugung, dass auch moderne hochdifferenzierte Gesellschaften auf den Bezugspunkt „der projizierten Einheit eines intersubjektiv gebildeten gemeinsamen Willens“ nicht verzichten müssen. Das Modell der politischen Selbsteinwirkung der Gesellschaft bleibt möglich, weil im modernen deliberativ erzeugten Recht ein zwar ambivalentes (vgl. Habermas 1992: 59), aber prinzipiell multifunktionales Medium zur Verfügung steht, das gleichsam zwei Sprachen spricht und damit offen ist hin zur Umgangssprache – in der über das Recht bei der Entstehung verhandelt wird – und zu den Spezialkodes der Systeme, die durch Recht in der Lebenswelt verankert werden: Die Sprache des Rechts ist „Transformator im gesellschaftsweiten Kommunikationskreislauf zwischen System und Lebenswelt“ (Habermas 1992: 108, vgl. auch 429). Dabei entsteht ein Modell deliberativer Politik, das sich als Selbstaufstufung der Diskurse verstehen lässt (vgl. ebd.: 388). Da, wo die lebensweltliche Handlungskoordination versagt, sind auf einer ersten Stufe Diskurse zur Klärung von Geltungsansprüchen möglich, die das kommunikative Rationalisierungspotenzial der Moderne nötig und zugleich möglich macht. Diese Diskurse erster Ordnung überprüfen die Geltung von Normen und Wahrheitsansprüche, indem sie konventionelle Regeln und kulturelle Wissensbestände im Lichte der (universellen) Diskursgemeinschaft auf ihre ideale Konsensfähigkeit testen (vgl. Habermas 1991a: 157 ff.). Wenn auf einer solchen noch lebensweltlichen Ebene, die immer auch einen Vorgriff auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft dar-

stellt, keine Problemlösung möglich ist, dann steht als nächste Diskursebene die deliberative Politik beziehungsweise das reflexive Recht zur Verfügung, die strukturell an den nun aber überforderten lebensweltlichen Problemlösungsmechanismus anschließen und ihn auf einer höheren reflexiven Ebene fortsetzen: „Die Erzeugung legitimen Rechts durch deliberative Politik stellt [...] ein problemlösendes Verfahren dar, das Wissen benötigt und verarbeitet, um die Regelung von Konflikten und die Verfolgung kollektiver Ziele zu programmieren. Die Politik springt in Funktionslücken ein, die sich durch die Überlastung anderer gesellschaftlicher Integrationsmechanismen öffnen. Dabei bedient sie sich der Sprache des Rechts. Denn das Recht ist ein Medium, über das sich die aus einfachen Interaktionen und naturwüchsigen Solidarverhältnissen bekannten Strukturen gegenseitiger Anerkennung in abstrakter, aber bindender Form auf die komplexen und zunehmend anonymen Handlungsbereiche einer funktional differenzierten Gesellschaft übertragen lassen. [...] Der politische Prozess löst *dieselbe* Art von Problemen wie jene in ihren Problemlösungsfähigkeiten überforderten gesellschaftlichen Prozesse, die er substituiert“ (Habermas 1992: 387, Hervorhebung im Original). Er radikalisiert allerdings die Dissensstruktur und stellt sie institutionell auf Dauer (vgl. ebd.: 56).

Das geschieht bekanntlich in einem Modell von Demokratie, in dem Habermas Parlamente und andere Institutionen repräsentativer Willensbildung als hochregulierte Verfahrensöffentlichkeiten identifiziert, die einen Rechtfertigungszusammenhang bilden und denen nicht regulierte mediale und zivilgesellschaftliche Öffentlichkeiten gegenüberstehen, die als Entdeckungszusammenhänge fungieren (vgl. ebd.: 373; vgl. Scheyli 2000: 78 f.). Die autonomen Öffentlichkeiten machen es möglich, dass die kommunikative Macht der institutionalisierten Entscheidungsfindung im „Modus der Belagerung“ (ebd.: 626) ohne wirkliche Eroberungsabsichten gegenübersteht. Sie fordert die permanente Begründung von Entscheidungen ein und garantiert die ständige Verflüssigung von administrativer in kommunikative Macht (vgl. ebd.: 187).

In *Faktizität und Geltung* entsteht noch der Eindruck, dass die deliberative Demokratie die schwere Last der Willensbildung in einem wahrheitsanalogen Diskursmodell bewältigen kann. Sie soll sogar dafür sorgen, dass die sozialintegrative Kraft der Solidarität, die nicht mehr aus dem kommunikativen Handeln gespeist werden kann, nun aus den diskursiven Verfahren der Meinungsbildung entsteht und sich gegen Geld und administrative Macht durchsetzt (vgl. ebd.: 363).² Zwar braucht es auch hier eine entgegenkommende „freiheitliche politische Kultur“ (ebd.: 366), diese soll aber keinesfalls über eine systemstabilisierende und unrealistische Tugendzumutung der Bürgerinnen und Bürger erschlichen werden. Vielmehr ist aus dieser Perspektive der demokratische Rechtsstaat Ergebnis und Katalysator im Projekt der Rationalisierung der Lebenswelt: „Einziges Inhalt des Projektes ist die schrittweise verbesserte Institutionalisierung von Verfahren vernünftiger kollektiver Willensbildung, welche die konkreten Ziele der Beteiligten nicht präjudizieren können. Jeder Schritt auf diesem Weg hat Rückwirkungen auf die politische Kultur und die Lebensformen, ohne deren nichtintendierbares Entgegenkommen umgekehrt Kommunikationsformen, die der praktischen Vernunft angemessen sind, nicht entstehen können.“ (ebd.: 626)

2 Wobei hier eigens eine Fußnote benötigt wird, um die soziologisch deskriptive Bedeutung des Wortes zu betonen.

2. Deliberation unter den Bedingungen des kulturellen Sinnverlustes

Die deliberative Demokratie gehört zu den aus internen Lern- und Rationalisierungsprozessen hervorgehenden Strukturen, deren Genese sich im Sinne einer Entwicklungslogik rational rekonstruieren lässt, während die politische Kultur zu den die Logik der Entwicklung hemmenden oder befördernden Bereichen einer eher kontingenten Entwicklungsdynamik gehört (vgl. Habermas 1976: 154). Dann stellt sich aber, wie bereits mehrfach angedeutet, die Frage, was passiert, wenn es zu negativen Rückkopplungen kommt und nicht die Logik rationaler Deliberation die Kulturen prägt, sondern umgekehrt sich die Sinnhaushalte der Gesellschaft verändern beziehungsweise in Konflikt mit der deliberativen Rationalität geraten.

2.1 Sinnverlust von unten: die subnationale und nationale Ausdünnung politischer Kultur

Habermas betont, wie bedeutsam es ist, dass sich eine eigene Kultur des Verfassungspatriotismus etabliert und erwartet, dass sich insbesondere in multikulturellen Gesellschaften die „*ethische Integration* von Gruppen und Subkulturen mit je eigener kollektiver Identität [...] von der Ebene der abstrakten, alle Staatsbürger gleichmäßig erfassenden *politischen Integration*“ entkoppeln lässt und dabei eine staatsbürgerliche politische Kultur entsteht, die als Verfassungspatriotismus allerdings „selbst ethisch nicht neutral sein kann“. Im Idealfall entsteht so eine wiederum ethisch imprägnierte politische Kultur, die den „Universalismus des Rechts [...] *verfassungspatriotisch einbettet*“ (Habermas 1996: 262 ff., Hervorhebung im Original). Letztlich soll die ursprüngliche traditionelle Solidarität auf einer höheren prozeduralen Ebene zur Entfaltung kommen (vgl. Habermas 1996: 289; 2005: 278), was wiederum möglich wird, weil es auf der Ebene der deliberativen Demokratie keinen wirklich kulturell homogene/-n Akteur/-in mehr braucht, wenn das Selbst der demokratischen Selbstbestimmung in „subjektlosen Kommunikationsformen“ (Habermas 1996: 291) verschwindet. Allerdings entsteht trotz dieses Modells „differenzempfindlicher Inklusion“ (ebd.: 172), in dem verschiedenste Subkulturen unter Achtung ihrer je spezifischen Lebensform über deliberative und rechtsstaatliche Verfahren in die Gesellschaft politisch integriert werden, eine Reihe von Problemen. Zunächst muss ein angemessenes Verhältnis der verschiedenen kulturell imprägnierten Lebensformen zur Staatsbürgerkultur gefunden werden. Hierfür ist zunächst Voraussetzung, dass die Mehrheitskultur nicht die Staatsbürgerkultur bestimmt beziehungsweise sich von ihr löst, weil sie ansonsten die „Parameter der Selbstverständigungsdiskurse“ (ebd.: 174) dominieren könnte. Zugleich müssen die Verfahren einen sehr hohen Abstraktionsgrad erreichen, um möglichst viele Lebensformen zu integrieren (vgl. Habermas 1996: 175; 1998: 144). Habermas selber identifiziert als eines der zentralen Probleme politischer Diskurse, dass in ihnen die Frage nach der sachlichen und moralischen Richtigkeit einer Entscheidung nur sehr schwer von der Frage nach der eigenen Identität getrennt werden kann. Das ist zunächst nicht überraschend, wenn man sich klarmacht, dass insbesondere politische Situationsdeutungen immer auch von den kulturell imprägnierten Weltbildern abhängen. Dieses Phänomen versucht Habermas, mit dem Modell des ethisch-politischen Diskurses zu rekonstruieren und in seine Theoriebildung zu integrieren: „Ethisch-politische Fragen

stellen sich aus der Perspektive von Angehörigen, die sich in lebenswichtigen Fragen darüber klar werden wollen, welche Lebensform sie teilen, auf welche Ideale hin sie ihr gemeinsames Leben entwerfen sollten. Die [...] ethisch existenzielle Frage, wer ich bin und sein möchte, welche Lebensweise gut für mich ist, wiederholt sich im Plural – und verändert dadurch ihren Sinn“ (Habermas 1992: 198). Solche Entscheidungen, die die Frage des „Was sollen wir tun?“ mit der Frage „Wer wollen wir sein?“ verbinden, bringen „das politisch-kulturelle Selbstverständnis einer historischen Gemeinschaft“ (ebd.) ins Spiel und machen es verhältnismäßig stark (vgl. Habermas 1991b: 131). Es lässt sich nur um den Preis einer erneuten Funktionalisierung des Ethisch-Politischen der deliberativen Rationalität unterordnen, da die Frage nach der eigenen gewollten Lebensform (also dem Guten) in jedem Fall von der moralischen Frage nach dem, was gut für alle Menschen ist, überboten werden soll, weil nur so die kommunikative Vernunft das letzte Wort behalten kann (vgl. Habermas 2012: 280). Letztlich geht es der Theorie um eine angemessene Verteilung der Rollen von Vernunft und Wille bei der Entscheidungsfindung, wobei eindeutig die Rationalität den Vorzug erhalten soll (vgl. Habermas 1992: 202 ff.). Es handelt sich hierbei um das späte Echo der bereits im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* zentralen Formel „pro voluntate ratio“ (Habermas 1962: 104 f.), die den Vorrang eines epistemischen vor einem voluntaristischen Modell der Repräsentation beschreibt.

Wie sehr dieses Modell auf der Konzeption des kulturelle Sinnressourcen verbrauchenden kommunikativen Handelns aufbaut, wird deutlich, wenn man die Modellierung des Verhältnisses von Teilkulturen und Verfassungskultur in der deliberativer Demokratie genauer betrachtet. Habermas konzipiert im Kontext der Diskussion über kulturelle Rechte die jeweiligen Teilkulturen und Subkulturen als sinnstiftenden Hintergrund für Problemlösungsdiskurse, die in diesem Fall dialogisch oder monologisch strukturiert sein können, wenn er schreibt: „Eine ‚Kultur‘ lässt sich als ein Ensemble von Ermöglichungsbedingungen für problemlösende Aktivitäten begreifen“ (Habermas 2005: 313). Die Aneignung von Kulturen, die sich nicht selber reproduzieren können, soll sich als eine über Ja/Nein-Stellungnahmen laufende Selektion vollziehen, die es den Menschen erlaubt, taugliche Traditionen auszuwählen, „die Herausforderungen in lösbare Probleme verwandeln“ (ebd.). Zugleich aber stattdessen diese Kulturen die Menschen mit „grammatisch vorstrukturierten Weltbildern und semantisch akkumulierten Wissensbeständen aus“, die es ihnen ermöglichen, „dass [...] im Horizont der angeeigneten Tradition ein sinnvolles, nicht verfehltes oder entleertes Leben“ (ebd.) geführt werden kann. Die kulturelle Ermöglichung von Sinn steht unter dem Vorbehalt, einem sehr pragmatischen Dauertest unterworfen zu sein. Zugleich bleibt kein Zweifel daran, dass die Sinnogenese zwar unverzichtbar ist, sie aber in jedem Fall im Rahmen der höherstufigen Verfassungskultur stattfinden muss. Dazu ist es nötig, dass sich die religiösen Subkulturen nicht innerhalb der modernen Gesellschaft verschanzen, sondern ihre Mitglieder zu Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern werden lassen (vgl. Habermas 2012: 317). Es muss sogar erwartet werden, dass insbesondere die Religionen, die im neueren Werk geradezu als einzige Statthalter kulturellen Sinns fungieren, reflexiv werden (vgl. Habermas 2012: 325) und sich von innen heraus auf den universalen Kern der praktischen politischen Vernunft hin rationalisieren. Im Idealfall entdecken sie dabei in sich selber Menschenrechte und universale Moralgrundsätze (vgl. Habermas 2005: 268 f.).

Auf diesem Abstraktionsniveau wird es auf der motivationalen Ebene sehr schwierig, für eine prozedural ausgedünnte und möglichst universale Entscheidungskultur genügend Engagement zu mobilisieren, da die zivilgesellschaftliche Einsatzbereitschaft von den

„ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen“ (Habermas 2005: 110) der Bürgerinnen und Bürger zehrt. Hier bleibt nur wiederum die Hoffnung auf die selbst motivierende Kraft des Verfassungspatriotismus als eines nicht naturwüchsigen politischen Ethos (vgl. Habermas 2004: 81). Allerdings ergibt sich ein weiteres Problem auf der Ebene der Deutungsressourcen in Bezug auf die zu reproduzierende oder auf neuem Niveau zu erzeugende Solidarität. Habermas stellt in seiner Diskussion der Thesen von Wolfgang Böckenförde fest, dass es dabei bleibe: „[...] dass liberale Ordnungen auf die Solidarität ihrer Staatsbürger angewiesen sind – und deren Quellen könnten infolge einer ‚entgleisenden‘ Säkularisierung der Gesellschaft im Ganzen versiegen“ (Habermas 2005: 106). Deswegen müsse der Verfassungsstaat mit den „kulturellen Quellen [...], aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen“ (ebd.), schonend umgehen, weil das erschütterte Normbewusstsein und die schwindende „Sensibilität für gesellschaftliche Pathologien – für verfehltes Leben überhaupt“ (Habermas 2005: 248) keinesfalls wissenschaftlich oder politisch geheilt werden können und jede Pflicht zur Solidarität angesichts der immer weiteren Austrocknung ihrer Quellen ein hölzernes Eisen darstellt (vgl. ebd.: 283 f.). Ohne die Fundamente einer solidarischen politischen Kultur droht folgende Gefahr: „Die Verwandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten. Evidenzen für ein solches Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität zeigen sich im größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft“ (ebd.: 111 f.).

Da Solidarität und Gerechtigkeit zwei Seiten einer Medaille sind (vgl. Habermas 1991b: 112), befürchtet Habermas angesichts solcher Entwicklungen, dass die praktische Vernunft zu schwach sein könnte, um die zerstörerischen Kräfte der Modernisierung zu bändigen. Die kommunikative praktische Vernunft lässt sich zwar als entwicklungslogischer Motor des modernen Rationalisierungsprozesses rekonstruieren, sie scheint aber, je reiner sie in der gesellschaftlichen Evolution hervortritt, desto schwächer zu werden: „Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren“ (Habermas 2005: 218). Offensichtlich kommt in dieser Argumentation, die für Moralphilosophien kantischen Typs notorische Sorge zum Ausdruck, dass die praktische Vernunft ohne überwältigenden Sinnhorizont nicht hinreichend moralische Sensibilität und Motivation mobilisieren kann und auch in ihrer kommunikativen Variante bei – oder vielleicht sogar wegen – der immer weiter fortschreitenden Etablierung von deliberativen Verfahren ein „normativ entkerntes Selbstverständnis der Menschen“ (Habermas 2012: 231) entsteht. Ein solches „verkümmertes normatives Bewusstsein“ (Habermas 2005: 250) ist letztlich, da die praktische Vernunft weder ein individuelles diesseitiges Glücksversprechen noch eine jenseitige Erlösung kennt, immer dem Risiko der „Verzweiflung an den kläglichen Folgen eines moralischen Handelns, das seinen Zweck nur in sich selber hat“ (ebd.: 229), ausgesetzt.

2.2 Sinnverlust von oben: Weltgesellschaft, Globalisierung und Europas dünner Sinn

Jedoch ist der gesellschaftliche Sinnhaushalt nicht nur durch innergesellschaftliche Prozesse gefährdet. Entsolidarisierung und Orientierungsverlust entstehen auch durch die Globalisierung, die sich immer mehr dem Einfluss der Nationalstaaten entzieht. Damit stellt sich aber die Frage nach Strukturen, die unter postnationalen Bedingungen als funktionales Äquivalent nationaler politischer Kultur dienen könnten.

In der Entwicklung moderner Gemeinwesen war es die koevolutionäre Herausbildung und Verfestigung des Nationalstaates, die dafür gesorgt hat, dass bei der Etablierung „formal eingerichteter Republiken“ eine integrative und damit Solidarität generierende Sinnenebene etabliert werden konnte, die, wenn auch um den Preis eines oft intoleranten Nationalismus, der zentrifugalen Kraft kapitalistischer Modernisierung entgegenwirken konnte. Habermas (1996: 136 f.) spricht davon, dass den modernen Staatswesen die „Lebenskraft“ ohne das Gesinnungen motivierende Konzept der Nation gefehlt hätte: „Zu dieser politischen Mobilisierung bedurfte es einer Idee von gesinnungsbildender Kraft, die stärker als Volkssouveränität und Menschenrechte an Herz und Gemüt appelliert. Diese Lücke füllt die Idee der Nation. [...] Die Nation [...] versorgt die rechtlich konstituierte Staatsform mit einem kulturellen Substrat“. Ohne die kulturelle Integration wäre die Etablierung einer höherstufigen Loyalität und Solidarität kaum möglich gewesen. Sucht man nach Strukturen, die das „kulturelle Substrat staatsbürgerlicher Solidarität, das sich im Rahmen von Nationalstaaten herausgebildet hat“ (Habermas 1998: 110), ersetzen können, so bietet Habermas eine Reihe von Antwortansätzen. Besonders deutlich wird in diesem Zusammenhang, dass die politische Kultur in seinem Konzept mehr ist als nur eine mehr oder weniger beliebig ersetzbare Diskursbedingung. So, wenn er etwa explizit darauf hinweist, dass die nationalstaatlich homogenisierende Kultur „staatsbürgerliche Solidarität“ mobilisiert hat, die die Bereitschaft der Bürgerinnen und Bürger für wechselseitige Opfer erhöht beziehungsweise oft erst geschaffen hat (vgl. ebd.: 100). Auch ist das in einer nationalen Tradition erzeugte Vertrauen gerade in Anbetracht von Mehrheitsentscheidungen für die Legitimation substanziell und kann auf der Ebene transnationaler Meinungsbildung nur schwer substituiert werden: Denn „[...] erst das Bewusstsein gemeinsamer Mitgliedschaft schafft die Basis für das Gefühl, dass einer den anderen nicht über den Tisch zieht“ (Habermas 2004: 70).

Primär soll auch in transnationalen Arenen durch die Etablierung einer postnationalen und letztlich auch postkonventionellen politischen Kultur der Prozess der Deliberation und die Verfassung zum selbsttragenden Moment politischer Kommunikation werden, der mit einer nur ganz geringen Verankerung in den Zivilgesellschaften auskommt. Auf der Ebene kontinentaler Integration wird in Europa der „durch kulturelle Homogenität gesicherte(r) Hintergrundkonsens [...] als katalysatorische Bestandsvoraussetzung der Demokratie“ (ebd.: 113) verzichtbar, wenn es gelingt, einen weiteren Integrationsschub auszulösen: „[D]er nächste Integrationsschub zur postnationalen Vergesellschaftung hängt nicht vom Substrat irgendeines ‚europäischen Volkes‘ ab, sondern vom Kommunikationsnetz einer europaweiten politischen Öffentlichkeit, die eingebettet ist in eine gemeinsame politische Kultur, die getragen wird von einer Zivilgesellschaft mit Interessenverbänden, [...], Bürgerinitiativen [...], und die eingenommen wird von Arenen, in denen sich die politischen Parteien unmittelbar auf die Entscheidungen europäischer Institutionen beziehen [...]“ (Habermas 1996: 184). Habermas führt eine Reihe von Gründen auf, warum die

Konstituierung einer solchen europäischen Öffentlichkeit und mit ihr die Herausbildung eines Bewusstseins staatsbürgerlicher Solidarität jenseits des Nationalstaates zumindest nicht unmöglich ist. Europa hat bereits beachtliche transnationale Öffentlichkeiten, die allerdings nicht entlang der klassischen nationalstaatlichen Struktur modelliert werden können, sondern vielmehr in der wechselseitigen Beobachtung von nationalen Öffentlichkeiten und Politiken, der Übersetzung von nationalen Themen beziehungsweise Beiträgen und der Nutzung neuer Medienformate entstehen. Hilfsweise wird die Tatsache angeführt, dass die Mehrzahl der Länder Europas bereits Englisch als erste Fremdsprache etabliert hat, was direkte Kommunikation immer weiter erleichtert, und die Tatsache betont, dass in dem Moment, in dem deutlich wird, dass die Bürgerinnen und Bürger für Europa Leistungen erbringen müssen, diejenigen mobilisiert werden, die dafür zahlen müssen (vgl. Habermas 2001a: 120 ff.; 2011: 78).

Auch auf europäischer Ebene lassen sich, wenn auch in sehr abstrakter Form, Merkmale einer von allen Bürgerinnen und Bürgern geteilten Lebensform finden. Der nur auf hohem Abstraktionsniveau identifizierbare „egalitäre und individualistische Universalismus“ (Habermas 2001a: 123) gehört seiner Meinung nach jedenfalls zu den entscheidenden Merkmalen einer Lebensform Europa, die wiederum mit einem wesentlich schwächeren und im Vergleich zum Nationalstaat reduzierten Maß an staatsbürgerlicher Solidarität auskommt: „Staatsbürgerliche Solidarität wird ohnehin nur noch in kleiner Münze erhoben: Steuerbelastungen lösen die Pflicht zum heroischen Einsatz des eigenen Lebens ab. Nicht nur für Nizza, auch für Berlin oder Paris sind wir nicht mehr bereit zu sterben“ (Habermas 2004: 78; vgl. Habermas 2005: 111). Mit dieser prozedural und normativ verdünnten Kultur und Solidarität, die sich weit jenseits jeder konkreten historisch-kulturellen Tradition etabliert, geht eine weitere Verschiebung in der Architektur der politischen Entscheidungsfindung vom volitionalen zum rationalen Moment einher. Habermas, der schon in der Theorie des kommunikativen Handelns Richtigkeit als wahrheitsanaloge Universalie konzipiert hatte, macht auf der Ebene einer sich konstituierenden kontinentalen Demokratie das epistemische Moment der politischen Entscheidungsfindung ganz besonders stark: „Dann zieht das demokratische Verfahren seine legitimierende Kraft nicht mehr nur, und nicht einmal in erster Linie, aus Partizipation und Willensäußerung, sondern aus der allgemeinen Zugänglichkeit eines deliberativen Prozesses, dessen Beschaffenheit die Erwartung auf rational akzeptable Ergebnisse begründet. Ein solches diskurstheoretisches Verständnis von Demokratie verändert die theoretischen Anforderungen an die Legitimitätsbedingungen demokratischer Politik. Nicht als könnte funktionierende Öffentlichkeit, Qualität der Beratung [...] die konventionellen Entscheidungs- und Repräsentationsverfahren ganz ersetzen. Aber die Gewichte verschieben sich von der konkreten Verkörperung des souveränen Willens in Personen und Wahlakten [...] zu den prozeduralen Anforderungen an Kommunikations- und Entscheidungsprozesse“ (Habermas 1998: 166). Diese Stärkung eines prozedural und kommunikativ abgesicherten epistemischen Momentes der Demokratie, von dem Habermas (2007: 431) in Reaktion auf Kritik betont, dass es nicht aus sich allein demokratische Legitimität erzeugen kann, scheint auf den ersten Blick auf der supranationalen Ebene das Problem einer „ethischen Engführung politischer Diskurse“ (Habermas 1996: 283) zu umgehen. Jedoch (ver-)brauchen die in kommunikative Intersubjektivität aufgelösten Entscheidungen auch auf dieser Ebene Sinn, den sie nicht selber herstellen können. Dies wird besonders deutlich, wenn Habermas in dem von ihm dreistufig angelegten Modell eines politischen Weltmehrebenen-systems die Ebene der kontinentalen Regime verlässt und der Frage nachgeht, ob es denn

auf der Ebene der Weltgesellschaft so etwas geben könnte wie eine funktionierende Weltöffentlichkeit, die auch auf dieser Systemebene solidarische Momente mit einschließt. Diese umfassende Öffentlichkeit müsste zusammen mit der Konstitutionalisierung des internationalen Rechtes die deliberative Struktur politischer Entscheidungen auf der Ebene des Weltsystems absichern. Auf diesem Niveau erwartet Habermas eine nochmalige Radikalisierung der Verfahrensabstraktion und eine verstärkte Ausdünnung der kommunikativ zu erzeugenden beziehungsweise zu reproduzierenden Solidarität. Weil es keine weltumfassende Solidaritätskultur gibt, kann (vorerst) keine (redistributive) Weltpolitik erwartet werden: „[D]er politischen Kultur der Weltgesellschaft fehlt die gemeinsame ethisch-politische Dimension, die für eine globale Vergemeinschaftung und Identitätsbildung nötig wäre“ (Habermas 1998: 163). Angesichts dieser Tatsache bleibt es bei einem menschenrechtsbezogenen Minimalismus: „Es genügt ein Gleichklang der moralischen Entrüstung [...] einer punktuell erregten Weltöffentlichkeit“ (Habermas 2004: 141). Besonders dort, wo Habermas das Fehlen einer gemeinsamen Kultur diagnostiziert, spiegelt sich ihre eminente Bedeutung für sein Konzept politischer Deliberation.

3. Die Quellen des demokratischen Sinns: oder was fehlt?

Die prominente Rolle, die Religion in den letzten Veröffentlichungen von Jürgen Habermas spielt, kann man als einen Versuch lesen, mit dem Sinnproblem und den in der bisherigen Theoriebildung damit zusammenhängenden Spannungen umzugehen. Zunächst soll kurz skizziert werden, wo Habermas in seinen Texten die Bedeutung von Religion in der Sinnreproduktion moderner säkularer Gesellschaften sieht. Dann soll gezeigt werden, dass Religion verstanden werden kann als ein möglicher Kandidat für die Erfüllung der skizzierten Funktionen der Sinnreproduktion. Religion, so die Argumentation, drängt sich nicht zwangsläufig auf, sondern wird nur deswegen so bedeutsam, weil Habermas andere Kandidaten für die Reproduktion von kulturellem Sinn aus mehr oder weniger plausiblen Gründen ausschließt.

Habermas stellt die These von der fundamentalen Säkularisierung moderner Gesellschaften ganz grundsätzlich in Frage. Er verweist auf die ungebrochene Vitalität der Weltreligionen (vgl. Habermas 2012: 97), will aber ganz deutlich trennen zwischen einer demokratisch akzeptablen, weil reflexiv gewordenen orthodoxen Religiosität und einem in jedem Fall abzulehnenden gewaltbereiten Fundamentalismus (vgl. Habermas 2001b: 13 f.; 2005: 143 f.). Aus diesem grundsätzlichen Befund einer postsäkularen Konstellation soll nun aber nicht Aufklärung oder der Kampf gegen „Priestertrug und Obskurantismus“ (Habermas 2005: 218) folgen. Vielmehr sind die Vertreterinnen und Vertreter eines methodologischen Atheismus aufgerufen, sich in agnostischer Bescheidenheit eines radikalen Säkularismus zu enthalten (vgl. Habermas 2005: 146 f.; 2009: 402). Sie sollen dies tun, weil der prinzipielle weltanschauliche Dissens zwischen Religionsfernen und Religiosen nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass Religionen gerade unter den Bedingungen der postsäkularen Moderne über für die Gesellschaft unverzichtbare Qualitäten verfügen. Sie sind nämlich in den Augen von Jürgen Habermas (2012: 78) die einzige kulturelle Sphäre, die wegen der rituellen Praxis religiöser Gemeinschaften noch Zugang hat zu „einer archaischen Erfahrung, die inzwischen für alle übrigen kulturellen Sensorien unzugänglich geworden ist“. Aus dieser archaischen Erfahrung schöpft das religiöse Leben und es kann dabei Sinnquellen erschließen, die der aufgeklärten Vernunft unzugänglich

sind. Hierzu gehört insbesondere, da Habermas mit dem kulturellen Sinn implizit eben immer auch Formen der Solidarität assoziiert, der archaische Sinn von Solidarität. Gelegentlich verschmilzt sogar der Sinn des Ritus mit der Bereitstellung von Solidarität (vgl. Habermas 2012: 95). Er ist jedenfalls ein Privileg beziehungsweise ein Alleinstellungsmerkmal der Religionen (vgl. ebd.: 129). Wenn auch gelegentlich in eine rhetorische Frage gekleidet (vgl. ebd.: 131), so bleibt kaum ein Zweifel, dass es in einer Art Arbeitsteilung gilt, die „archaischen Quellen der Solidarität“ (ebd.: 149) angesichts einer normativ erschöpften praktischen Vernunft in der Moderne zu mobilisieren (Habermas 2009: 411 f.). Der Religion wächst dabei eine besondere Bedeutung auch deswegen zu, weil sie nicht nur in der kultischen Praxis gegenwärtige Solidarität erfahrbar macht. Sie verfügt auch, wie Habermas (2005: 250 f.) das unter Rückgriff auf Benjamins Begriff der „anamnetischen Solidarität“ darstellt, über eine Sensibilität für das, was moralisch weder wirklich gefordert noch geheilt werden kann. Der Einsatz für eine bessere Welt angesichts eigener schwacher Kräfte und das Ertragen des allgegenwärtigen und oft überwältigenden Unrechtes lassen sich moraltheoretisch und auch in den Formen deliberativer Demokratie nicht auffangen. In gewisser Weise bleiben nämlich „Mitleid und Solidarität [...] Grenzbegriffe der Diskursethik“ (Habermas 1984: 515), die in früheren Fassungen der Theorie noch als Postulate der praktischen kommunikativen Vernunft begriffen werden, die in neueren Arbeiten aber als nicht im Kommunikationsprozess selber angelegt verstanden werden. Eine diskurstheoretische Gerechtigkeitslehre mag alle denkbaren Anforderungen an eine rationale Rekonstruktion der universalen Moralität erfüllen, sie kann aber insbesondere angesichts ihrer immer wieder bewiesenen Hilflosigkeit in der Geschichte keine rettende Gerechtigkeit sein (vgl. Habermas 2001a: 25; 2012: 75, 133, 181). Das geschehene Unrecht lässt sich weder ungeschehen machen noch kann oder darf – in klassischer kantischer Manier – denen, die moralisch handeln, Rettung oder gar Glück versprochen werden (Habermas 2005: 228 f.). In einer Moderne, mit der sich nach Habermas (1990a: 141) kein Glücksversprechen mehr verbindet und deren Lebensformen nicht wirklich qualitativ besser sind als vorherige, in der gar nichts mehr den Schmerz lindern kann und Trost zur absoluten Mangelware wird (vgl. Habermas 2012: 98), bleiben religiöse Gemeinschaften eigentümlich geborgen in einem übergreifenden Sinnzusammenhang. Religion birgt auch in modernen Gesellschaften Bilder vom gelungenen und verfehlten Leben, die dem nachmetaphysischen Denken nicht verfügbar sind, dem sich „jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht“ (Habermas 2005: 115). Jedoch verbietet sich die kommunikative Vernunft aus guten Gründen eine objektivierende Beurteilung der Qualität von Teilkulturen und ihren Lebensformen, da diese offensichtlich nur noch im Plural vorkommen. Das Verhältnis der deliberativen Politik zur Religion, die als eine Art Statthalter des Sinns funktionieren soll, ist eher parasitärer Natur und zwar im politischen, moralischen und theoriestrategischen Sinn. Habermas (2012: 232) führt die ersten beiden Dimensionen zusammen, wenn er schreibt: „Aus den ‚kalten‘, heute schon weitgehend säkularisierten Gesellschaften Europas sind kaum noch nennenswerte Impulse und Gegenbewegungen angesichts globaler Turbulenzen zu erwarten, es sei denn, das nachmetaphysische Denken könnte aus dem semantischen Haushalt religiöser Überlieferungen neue Energien schöpfen und die normative Substanz eines aufgeklärten, aber politisch und gesellschaftlich engagierten Selbstverständnisses regenerieren – und zwar ohne die Religion zu verdrängen [...]“. In moralischen Kontexten sollen durch Interventionen der Religionen, die sich durch eine besondere Sensibilität gegenüber menschlichem Leiden auszeichnen, und durch die Bereitstellung von Motivati-

on und Trost die Sinndefizite der Moderne kompensiert werden. Darüber hinausgehende politische Beiträge, deren Kreativität aus religiöser Tradition schöpft und die direkt oder nach Übersetzungen in den Diskurs eingespeist werden, sollen religiöse Gesichtspunkte oder ungewöhnliche Lösungsmöglichkeiten anbieten (vgl. ebd.: 159).

Besonders bedeutsam ist allerdings die theoriestrategische Dimension. Fragt man nämlich, warum es ausgerechnet die Religion sein soll und warum keine anderen Kandidaten für die Sinngenese moderner Gesellschaften in Frage kommen, so verweist diese Frage auf die eingangs eingeführten theoriestrategischen Grundüberlegungen von Habermas, seine spezifische Rezeption der Überlegungen von Walter Benjamin und seine Skepsis, wenn nicht gar Ablehnung anderen kulturellen Sinnressourcen gegenüber.

Bezieht man seine Argumentation zunächst auf die theoriestrategische Position, so überrascht, dass Habermas in seinen jüngsten Texten zur Religion zwar einerseits betont, dass Religionen im Unterschied zu anderen Konzeptionen des guten Lebens prinzipiell wahrheitsfähig sind und sich daher von Wertesystemen angeblich unterscheiden (vgl. Habermas 1991b: 131; 2012: 188), dass sie aber gleichzeitig einen nicht erschließbaren opaken Kern haben, der diskursiv umkreist werden kann, aber nie ganz in sprachliche Rationalität transformierbar ist (vgl. Habermas 2009: 407; 2012: 102). Gemeinsam hat dies die religiöse Erfahrung allerdings mit der ästhetischen Erfahrung und bis zu einem gewissen Grad mit der Alltagserfahrung, die aber begründet aufgeklärt werden kann (vgl. Habermas 2012: 54 f.). Diese strukturelle Unaufklärbarkeit ästhetischer und religiöser Erfahrung (vgl. Habermas 2005: 150; 2012: 88, 126) scheint aus einem gemeinsam Grund, nämlich der vorsprachlichen Genese von Sinn, wie sie im Ritual manifest wird, zu stammen. Habermas spricht nun von einer vorsprachlichen Sinngenese, die sich auch in modernen Gesellschaften als entscheidender Hintergrund jedes Diskurses erhalten hat: „Offensichtlich bewegen sich auch die diskursiven Praktiken, die kontroverse Äußerungen dem zwanglosen Zwang des besseren Argumentes unterwerfen, letztlich innerhalb eines Horizontes von undurchdringlich-opaken Erfahrungen, die ikonisch dargestellt, aber diskursiv nicht vollständig eingeholt und aufgeklärt werden können. [...] Der Bereich des symbolisch ausgedrückten Sinns erstreckt sich nach wie vor über die Sphäre der sprachlich ausgedrückten und mit Gründen verwobenen Bedeutungen hinaus. Mit anderen Worten: Der Raum der Gründe ist in einen nichtverbalisierbaren oder vorprädikativen Sinnhorizont eingebettet“ (Habermas 2012: 73 f.).

Offensichtlich deutet sich hier eine drastische Reformulierung der eingangs dargestellten Position an, die das Verhältnis von sprachlichem und vorsprachlichem Sinn neu konzipiert. Habermas begreift nun den argumentativen Sprachgebrauch als eingebettet in einen kulturellen Sinnhorizont, der zwar vielleicht sprachlich, aber auch narrativ oder gänzlich außersprachlich und damit ikonisch konstituiert wird. Jedenfalls ist nicht mehr jeder Sinn sprachlich umformulierbar und der sprachliche Satz nicht mehr das ausschließliche Sinnkriterium. Ganz im Gegenteil: Die fundierende Bedeutung des Sinns auf der Ebene von Wahrnehmung wird anerkannt. Das macht die Engführung der Sinngenese auf Religion unter den Bedingungen einer zunehmend visuell kommunizierenden Moderne noch schwerer verständlich. Betrachtet man die anderen Kandidaten für die Funktion einer nicht-argumentativen Sinngenese, so kommt mit als erster Bereich die Kunst in Betracht. Habermas hat zwar zwischen Adorno und Bentham eine durchaus differenzierte Position zur Entwicklung und Stellung der modernen autonomen Kunst unter den Bedingungen ihrer technischen Reproduzierbarkeit entwickelt (vgl. Duvenage 2003: 63 f.). Allerdings glaubt er, dass in der Tat nur religiöse Gemeinden über den Zugriff auf die vor-

rationalen Sinnhorizonte verfügen, da die surrealistische Hoffnung einer Aufhebung beziehungsweise Auflösung der Kunst in das Leben, für die Peter Weiss' Ästhetik des Widerstandes beispielhaft aufgerufen wird (Habermas 2012: 111; 1990b: 50), verblasst ist. Sie ist aber aus guten Gründen verblasst, weil es sich letztlich um eine falsche Aufhebung gehandelt hat, in der zwei grundsätzliche Irrtümer angelegt waren. Die Überführung der Kunst ins Leben zerstört endgültig deren Aura und beraubt sie damit genau des Wirkungspotenzials, das sie eigentlich zur Entfaltung des Sinns bräuchte: „[W]enn man die Gefäße einer eigensinnig entfalteten kulturellen Sphäre zerbricht, zerfließen die Gehalte; vom entsublimierten Sinn und der entstrukturierten Form bleibt nichts übrig, geht eine befreiende Wirkung nicht aus“ (Habermas 1990b: 47). Der zweite fundamentale Irrtum besteht darin, dass der verdinglichte Alltag gar nicht erlöst werden kann, wenn unter den Bedingungen der kapitalistischen Moderne „ein kultureller Bereich [...] gewaltsam geöffnet und ein Anschluss zu *einem* der spezialisierten Wissenskomplexe hergestellt wird“ (ebd., Hervorhebung im Original). In gewisser Weise schließt sich Habermas (1973: 320) damit an die Position an, die er bei Adorno zu einer falschen Aufhebung von Kunst, Religion und Philosophie rekonstruiert hat und für die er gelegentlich auch Heinrich Heine zum Eideshelfer gegen eine falsche Politisierung künstlerischen Sinns aufgerufen hat (vgl. Habermas 1987: 44). Er bleibt aber auch in neueren Veröffentlichungen der Benjaminschen Vorstellung von der Möglichkeit der „rettenden Kritik“ verbunden und sieht in ihr geradezu das Paradigma der „profanen Entbindung semantischer Potenziale“ (Habermas 2012: 213), die, so hatte er es bereits 1972 formuliert, nicht eine Aufhebung meint (vgl. Habermas 1973: 305). Allerdings vollzieht er bei seiner Interpretation Benjamins eine interessante Wendung, die ähnlich wie seine Sicht auf Heinrich Heine signifikant ist für seine eigene Position und das Verhältnis von Kunst, Religion und (deliberativer) Politik. Da er offensichtlich nicht hinter die Kritik an der Kulturindustrie in der Dialektik der Aufklärung zurück kann und will und das „den Massen unzugängliche formale Kunstwerk“ (Habermas 1973: 321) Adornos eher nicht für eine gesamtgesellschaftliche Sinnproduktion taugt, bleibt in gewissem Sinn nur noch der Mythos als Quelle des Sinnes, die es der rettenden Kritik ermöglicht, daraus das zu schöpfen, was die moderne Gesellschaft nicht selber erzeugen kann. „Benjamin war offensichtlich der Meinung, dass Sinn kein vermehrbare Gut ist [...]. Benjamin hat wohl eher daran gedacht, dass das semantische Potenzial, aus dem die Menschen schöpfen, um die Welt mit Sinn zu belehnen und erfahrbar zu machen, zunächst im Mythos niedergelegt ist und von diesem entbunden werden muss – dass aber dieses Potenzial nicht erweitert, sondern immer nur transformiert werden kann“ (Habermas 1973: 326 f.). Unabhängig von der Plausibilität dieser Interpretation zeigen sich hier bereits die zentralen Topoi, die in Bezug auf die Problematik kultureller Sinngenese das ganze Werk über im Hintergrund virulent sind, und in den jüngeren Veröffentlichungen wieder stärker in den Vordergrund treten. Denn bereits 1972 hatte Habermas (1973: 341) im Anschluss an Benjamin die uns aus der bisherigen Darstellung durchaus vertraute Frage formuliert, was denn passieren würde, wenn sich eine „glücklose und unerfüllte Emanzipation“ zusammen mit relativem Wohlstand ohne Aufhebung der Repression einstellen würde und die „symbolischen Strukturen verbraucht und durchgescheuert, ihrer imperativen Funktionen entkleidet“ sein würden. Es ist daher kein Zufall, dass seit der Jahrtausendwende sich die Texte mehren, in denen Habermas nach Indizien dafür sucht, dass der theoriesystematisch eher verdrängte und doch so unverzichtbare kulturelle Sinn durch Inanspruchnahme der Religionen retten lässt, ohne das Religiöse gänzlich in Rationalität überführen zu müssen. Die ersten Texte des *Nachmetaphysischen*

Denkens II rekonstruieren eine mehrstufige Sinngenealogie der Gattungsgeschichte vom Ritual über den Mythos zur Religion und möchten mit Letzterer genau dies tun, was Benjamin laut Habermas mit dem Mythos tun wollte, das heißt, ihn für die profane Sinnproduktion retten, ohne ihn zu zerstören, zur Vernunft zu bringen und doch als Inspiration zu behalten: „Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Nun freilich nicht mehr in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme, sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.“ (Habermas 2001a: 29)

Bisher konnte gezeigt werden, dass das Konzept der wahrheitsempfindlichen deliberativen Demokratie (vgl. Habermas 2005: 148), das dazu neigt, die epistemische Seite der Demokratie ihrer partizipatorischen und volitionalen Dimension vorzuziehen, nicht ohne die Inanspruchnahme religiöser Sinnressourcen auszukommen meint. Keine Rolle spielen interessanterweise zwei andere Kandidaten für den gesamtgesellschaftlichen Sinnhaushalt der deliberativen Demokratie: Ideologien beziehungsweise Utopien und Populärkultur.

Bei der immer wieder erkennbaren inneren Konvergenz von Sinnerfahrung und Solidarität und bei der besonderen Bedeutung, die gerade die Rettung solidarischer Lebensformen angesichts einer kolonialisierten und fragmentierten Lebenswelt hat, verwundert es, dass der Sozialismus offensichtlich überhaupt kein Sinnpotenzial entfaltet. Und dies, obwohl doch gerade das Utopische durch Karl Mannheim und Ernst Bloch vom „Beigeschmack des Utopismus gereinigt und als unverdächtiges Medium für den Entwurf alternativer Lebensmöglichkeiten rehabilitiert“ (Habermas 1985: 143) zu sein scheint. Die Gründe für die Zurückweisung utopischer Optionen bei Jürgen Habermas sind notorisch und sollen daher nur kurz skizziert werden. Sozialismus wird von Habermas begriffen als Utopie der Arbeitsgesellschaft, die mit dem Paradigmenwechsel von der Arbeits- zur Kommunikationsgesellschaft ihre utopische Energie eingebüßt hat. Dies ist so, weil die sozialstaatliche Realität der Gegenwart die Hoffnungen in die trügerische Symbiose von gesellschaftlicher und technischer Herrschaft enttäuscht hat. Noch viel durchschlagender wirkt sich aber aus, dass eine Philosophie, die sich der Bewertung von Lebensformen enthalten will, auch mit der „methodischen Illusion“, es sei möglich, die „konkrete Totalität künftiger Lebensmöglichkeiten“ zu entwerfen, aufräumen muss: „Der utopische Gehalt der Kommunikationsgesellschaft schrumpft auf die formalen Aspekte einer unversehrten Intersubjektivität zusammen.“ (ebd.: 161) Die Idee der unversehrten Intersubjektivität aber „darf nicht zur Totalität einer versöhnten Lebensform *ausgemalt* und als Utopie in die Zukunft geworfen werden; sie enthält nicht mehr, aber auch nicht weniger, als die formale Charakterisierung notwendiger Bedingungen für nicht antizipierbare Formen eines nicht-verfehlten Lebens. Auch den Sozialismus hätte man nicht [...] als das konkrete Ganze einer bestimmten Lebensform begreifen dürfen. [...] ‚Sozialismus‘ taugt nur als Inbegriff notwendiger Bedingungen für emanzipierte Lebensformen, über die sich die Beteiligten *selbst* zu verständigen hätten“ (Habermas 1990a: 148 f., Hervorhebung im Original). Das traut zwar den handelnden und kommunizierenden Subjekten eine beachtliche Eigenständigkeit beim realen Entwurf einer emanzipierten Gesellschaftsformation zu. Es reduziert aber Sozialismus als eine politische Weltanschauung letztlich auf die Einsicht, „dass die demokratische Selbstorganisation einer Rechtsgemeinschaft den normativen Kern auch dieses Projektes bildet“ (Habermas 1992: 12). Von dort können keine Bilder eines gelungenen Lebens kommen, weil das Projekt selber sich im Paradigmenwechsel zur kommunikativen Vernunft in eine Art formalpragmatische Minimalutopie verwandelt hat. Ein ähnliches Schicksal trifft aber auch alle anderen Utopien und Ideologien, die als

lebensweltlich entstandene Gesamtdeutungen der Welt unter dem Druck der modernen Kommunikationsgesellschaft zerfallen (vgl. Habermas 1981, Bd. 2: 520). Da aber der Sinn ausgemalter Bilder trotzdem unverzichtbar ist und eben nicht in der alleinigen Bereitstellung von Kommunikationsressourcen bestehen soll, sondern immer auch ein solidarischer Sinn mitgemeint ist, fungieren Ritual, Mythos und Religion als im gewissen Sinn vergangene aber noch lebendige Utopien gelungener Intersubjektivität. Auch in diesem Sinne gilt, was Habermas (1991b: 151) von sich in anderem Kontext sagt: Es könne bei ihm von einer „Idealisierung der Zukunft [...] nicht die Rede sein“ und er habe sich eher „eine Idealisierung der Vergangenheit zu Schulden kommen lassen“.

Ein anderer Sinn-generator, der allerdings schon auf den ersten Blick wenig solidarischen Mehrwert verspricht, ist die massenmedial reproduzierte Populärkultur. Massenmedien insgesamt haben, so sieht es Habermas (1981, Bd. 2: 573) schon in der Theorie des kommunikativen Handelns, ein sehr ambivalentes Potenzial, was die Emanzipation der Gesellschaft betrifft. Im Wesentlichen sind sie in das Modell deliberativer Demokratie integrierbar, auch wenn das massenmediale System nicht die anspruchsvolle Struktur von Diskursen erreicht (vgl. Habermas 2008: 163). Solange sich die medialen Kommunikationen über ein – und sei es ein auch noch so kompliziertes – Arenen- oder Systemmodell langfristig an begründete Ja/Nein-Stellungnahmen der Bürgerinnen und Bürger und damit den Kern der epistemischen Dimension deliberativer Demokratie anschließen lassen, solange bleibt trotz aller Pathologien das rationale Moment der Entscheidungsfindung gewahrt. Die nicht in diesem Modell fassbaren oder übersetzbaren Inhalte werden auf der Ebene der Politik als bloße Meinungen charakterisiert und als frei flottierende semantische Gehalte jenseits der Kraft von wechselseitig erhobenen Geltungsansprüchen kritisiert (vgl. ebd.: 160). Hier offenbart sich ein negatives und kritisches Verständnis gegenüber politischer Kultur, die nur im Medium von Meinungen überreden kann und nicht wirklich überzeugt: „Wer sich erst einmal auf Kultur einlässt, kann nur noch in dem gefährlichen Medium der Überzeugungen überreden“ (Habermas 1990b: 10). Nicht weniger kritisch sind die Inhalte der Populärkultur. Der „Firniss einer kommodifizierten Einheitskultur“ breitet sich aus und selbst da, wo hybride Subkulturen angesichts einer umfassenden materiellen Weltkultur entstehen, mag zwar Kreativität am Werk sein, Habermas (1998: 115 f.) sieht aber eher die negativen Kollateraleffekte in Bezug auf die gesellschaftliche Solidarität. Letztlich sind ihm die Phänomene der Massen- und Populärkultur Indiz für die Sinnkrise einer normativ weitgehend verbrauchten Moderne: „Nach der Erschöpfung der sozialutopischen Energien und dem Rückzug zukunftsgerichteter Phantasien in Videowelten, Science Fiction und kalifornische Visionen vom ‚neuen Menschen‘ ist es ungewiss, ob sich das normative Selbstverständnis einer neoliberal okkupierten, auf verbesserte Technologien und beschleunigte Kapitalflüsse zusammenschrumpfenden Moderne noch aus eigenen Beständen regenerieren kann.“ (Habermas 2012: 187) Ohne Zweifel stehen hier die kulturkritischen Traditionen der Frankfurter Schule im Hintergrund. Sie verstellen allerdings in Verbindung mit einem epistemischen und rationalistischen Konzept von Demokratie, in dem Kultur als kommunikative Sinnressource verbraucht und sie gleichzeitig als Quelle gesellschaftlicher Solidarität systematisch überfordert wird, den Blick auf die faktische Pluralität von kulturellem Sinn. Daher scheint der Theorie der deliberativen Demokratie an dieser systematischen Schnittstelle nur noch Religion als kulturelle Ressource verfügbar.

Literatur

- Apel, Karl-Otto, 1989: Normative Begründung der „Kritischen Theorie“ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? In: Axel Honneth (Hg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt (Main), 15–69.
- Cooke, Maeve, 1994: *Language and Reason. A Study of Habermas' s Pragmatics*, Cambridge (Mass.).
- Colclasure, David L., 2010: *Habermas and Literary Rationality*, New York / London.
- Duvenage, Pieter 2003: *Habermas and Aesthetics. The Limits of Communicative Reason*, Cambridge.
- Fraser, Nancy, 1987: What's Critical about Critical Theory? In: Seyla Benhabib / Drucilla Cornell (Hg.), *Feminism as Critique*, Cambridge, 31–56.
- Habermas, Jürgen, 1967: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt / Neuwied.
- Habermas, Jürgen, 1973: *Kultur und Kritik*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1976: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1983: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1984: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1987: *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1988: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1990a: *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich.
- Habermas, Jürgen, 1990b: *Die nachholende Revolution*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen 1991a: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen 1991b: *Texte und Kontexte*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1992: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen 1995: *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1998: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2001a: *Zeit der Übergänge*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2001b: *Glauben und Wissen*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2004: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2005: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2008: *Ach, Europa*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2009: *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Band 5*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2012: *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin.
- Horster, Detlef, 2006: *Jürgen Habermas und der Papst*, Bielefeld.
- Ingram, David, 1995: Habermas on Aesthetics and Rationality: Completing the Project of Enlightenment. In: *New German Critique* 53, 67–103.
- Palazzo, Guido, 2002: *Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie der deliberativen Demokratie bei Jürgen Habermas*, Baden-Baden.
- Schaal, Gary S., / Heidenreich, Felix, 2009: Jürgen Habermas und die Frage nach der Rationalität des Staates. In: Gary S. Schaal (Hg.), *Das Staatsverständnis von Jürgen Habermas*, Baden-Baden, 17–41.
- Scheyli, Martin, 2000: *Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas*, Baden-Baden.
- Schmalz-Bruns, Rainer, 1995: *Reflexive Demokratie*, Baden-Baden.