

Dr. Florian Roth:  
Jürgen Habermas und Slavoj Žižek  
Annäherung an die Religion im neuen Jahrtausend  
Vortrag vom 2. Juli 2004 an der Münchner Volkshochschule in der Reihe:  
„Philosophie und Religionskritik“

Sehr geehrte Damen und Herren,

„Ecrasez l'infame“, „Zerschlagt die Infamie“ – nämlich die der organisierten Kirche und ihres Aberglaubens, so lautete vor 240 Jahren der Schlachtruf des großen Aufklärers Voltaire.

Und der Säulenheilige der Linken, Karl Marx, bezeichnete 1844 die Religion als „Opium des Volkes“.

Und noch 100 Jahre nach Voltaires antiklerikalem Kampf sollte der erbitterte Feindschaft zwischen organisiertem Christentum und Modernismus durch den Papst Pius IX. bestätigt und verschärft werden, der in seinem „Syllabus errorum“ (1864) der Sammlung der zu verfolgenden Irrtümer, Rationalismus, Liberalismus, Religions- und Gewissensfreiheit und die Menschenrechte verdammt. Alle Priester mussten den sog. Anti-Modernismus-Eid schwören.

Vor 4 Jahren am 3. September 2000, im Jahr der Jahrtausendwende, wurde ausgerechnet dieser Pius IX. selig gesprochen – Kontinuität kann man der katholischen Kirche nicht absprechen.

Aufklärung, Moderne und linke Emanzipationsbewegung standen also über zwei Jahrhunderte gegen das organisierte Christentum.

Wie sehr erstaunt es da, das ausgerechnet Jürgen Habermas, der als linksliberaler Großphilosoph der Bundesrepublik gegen alle Irrationalismen das unvollendete Projekt der Moderne verteidigte, und der sich immer noch Marxist nennende slowenische Philosoph und Psychoanalytiker Slavoj Žižek sich anschicken, für das beginnende 21. Jahrhundert eine Rehabilitierung des Christentums zu betreiben.

Ausgerechnet am Ende unserer Reihe „Philosophie und Religionskritik“, in der Kontinuität von Entlarvungen des Religiösen durch moderne Denker – Feuerbach, Marx und Freud – dargestellt wurde, soll also eine späte Versöhnung von linken Modernisten und christlichen Traditionalisten stehen? Eine Versöhnung die ihren symbolischen Ausdruck schließlich findet, wenn der Hohepriester der Moderne, sich kürzlich in der Katholischen Akademie in München mit Joseph Kardinal Ratzinger, dessen Amt im Vatikan sich direkt von dem des sog. Großinquisitors ableitet, trifft und sie überraschende Gemeinsamkeiten finden.

**Dr. Florian Roth: Jürgen Habermas und Slavoj Žižek - Annäherung an die Religion im neuen Jahrtausend, Vortrag an der Münchner Volkshochschule vom 2.7.2004 – [www.florian-roth.com](http://www.florian-roth.com)**

Wir wollen uns erst Habermas' als sensationell empfundener Kehre zuwenden und dazu wieder ein historisches Datum bemühen:

Fast genau ein Jahr nach der Seligsprechung von Pius IX. rasten am 11. September 2001 islamische Gotteskrieger mit zwei entführten Flugzeugen in das World Trade Center und das Pentagon – 3000 Menschen starben in dieser Apokalypse.

Ein Monat später am 14. Oktober wurde Jürgen Habermas bei der Frankfurter Buchmesse der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen. Seiner Preisrede gab er ausgerechnet den Namen „Glauben und Wissen“.

Ganz philosophischer Chronist seiner Zeit, in der Tradition Hegels, für den Philosophie der Geist der Zeit in Gedanken erfasst war, ging er dabei auf dies Ereignis ein – und brachte es in den Zusammenhang mit einer neuen Haltung zur Religiosität.

Gleich am Anfang räumt er halb scherzend ein, vor der Versuchung eines Schnellschusses als einer der John Waynes unter uns Intellektuellen nicht ganz gefeit zu sein. Der 11. September wird von ihm als Explosion der „Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion“ gedeutet. Nicht nur die Terroristen waren religiös motiviert – auch die erschütterten Menschen hätten sich auf das Religiöse besonnen: Synagogen, Kirchen und Moscheen füllten sich weltweit. Und intellektuell feinfühlig wie Habermas ist, spürt er auch die ersten alttestamentarischen Anklänge in Bushs Vergeltungstiraden – später wird Bush gar von einem Kreuzzug sprechen, für den gelte: wer nicht für mich ist ist wider mich. Ein Krieg, der über Afghanistan in den Irak führen sollte – und dessen Ende immer noch nicht absehbar ist.

Der große alte Mann der säkularen Moderne und des linksliberalen Diskurses sollte aber, und das war die Sensation, gerade nicht nüchterne Enthaltensamkeit vor starken religiösen Ansprüchen als Ausweg aus dem neuen Religionskrieg verkünden – sondern vielmehr eine höhere Sensibilität für religiöse Sprache und ihre Gehalte den liberalen Ungläubigen ins Stammbuch schreiben. Denn der Terrorismus habe auch etwas mit einem Zusammenstoß von Welten zu tun, die eine gemeinsame Sprache entwickeln müssten. Immer wieder warnt Habermas vor der Gefahr der Sprachlosigkeit – die „stumme Sprache der Terroristen wie der Raketen“ zur Folge haben könne.

Denn der Fundamentalismus sei ein genuin modernes Phänomen – geboren aus einer misslingenden Modernisierung, wie sie im Nahen Osten zu finden sei. Gefühle der Erniedrigung hätten dort einen Geisteswandel verhindert, der sich bei uns in der Trennung von Kirche und Staat ausdrücke.

Der Widerstand gegen die Modernisierung sei aber nicht nur ein Phänomen der islamischen Welt. Auch in Europa sei der Säkularisierungsprozess, der Vorgang der Verweltlichung und des Zurückdrängens christlicher Einflüsse, nicht ohne Schmerzen vor sich gegangen. Wie seine Lehrer Horkheimer und Adorno von einer „Dialektik der Aufklärung“ sprachen, so redet Habermas von einem „Januskopf der Moderne“, der sich in

**Dr. Florian Roth: Jürgen Habermas und Slavoj Žižek - Annäherung an die Religion im neuen Jahrtausend, Vortrag an der Münchner Volkshochschule vom 2.7.2014 – [www.florian-roth.com](http://www.florian-roth.com)**

einer „unabgeschlossene(n) Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisationsprozesses“ zeige.

Habermas spricht von den „Risiken einer andernorts entgleisenden Säkularisierung“. Ihnen zu begegnen kann uns nur gelingen, wenn wir unsere eigene Säkularisierung kritisch bedenken.

Das was man Säkularisierung nenne, werden ganz verschieden bewertet. Die einen sehen sie als „erfolgreiche Zählung der kirchlichen Autorität durch die weltliche Gewalt“; dieses „Verdrängungsmodell“ legt eine „fortschrittsoptimistische Deutung“ der entzauberten Moderne nahe. Dagegen geht das entgegengesetzte „Enteignungsmodell“ von einer „verfallstheoretische Deutung der obdachlosen Moderne“ aus.

Egal wie legitim der Prozess gesehen wird: Es ist immer die Vorstellung einer Konkurrenz: breitet sich die wissenschaftliche Rationalität und die moderne Denkweise aus, muss das religiöse Denken den Rückzug antreten – in einer Art Nullsummenspiel, was die Moderne gewinnt, verliert die religiöse Tradition.

Es gibt aber auch eine andere Deutung. Und hier entfernt sich Habermas von dem gewohnten Bild der säkularen Gesellschaft. Er führt den Begriff der sog. „postsäkularen Gesellschaft“ ein. „Post“ heißt „nach“ – gemeint ist damit etwas Doppeltes: Einerseits ist die Gesellschaft nicht einfach eine säkulare im simplen Sinn einer Verdrängung des Religiösen – andererseits hat sie die Säkularisation, also den Wandel der bisher beherrschenden Stellung des Religiösen, durchgemacht und ist davon gezeichnet.

Es ist eine Gesellschaft, in der trotz Säkularisation Religion ihren Platz hat – einen neuen Platz, aber einen legitimen Platz.

Habermas zeichnet ein Bild einer liberalen Gesellschaft, in der der Common Sense von den Konkurrenten Wissenschaft und Marktwirtschaft auf der einen, Religion und Kirche auf der anderen Seite umworben wird. Dass Wissenschaft und Ökonomie alle menschlichen Beziehungen objektivieren, alles erklären, auch die moralisch relevanten Handlungen der Menschen oder gar ihren Geist in der Hirnforschung, aber nichts zu moralischen Rechtfertigungen sagt, das lässt den normalen Menschen daran zweifeln, dass diese Wissenschaftssprache alles erfassen kann – eine Sprache, die nur die 3. Person kennt, nicht die zweite: Das „Es“ oder „Er“, aber nicht das persönliche „Du“. Hier scheint die Religion im Kampf um den Durchschnittsmenschen auf der Gewinnerseite zu stehen. Doch andererseits verlangt der inzwischen moderne Commonsense rationale Erklärungen und lässt sich nicht mit Glaubens- und Offenbarungswahrheiten dogmatisch abspeisen. Also ein Remis vielleicht – um die Fußballsprache zu bemühen.

Schon allein die weltanschauliche Neutralität gebietet für den liberalen Verfassungsstaat, sich nicht einseitig für die wissenschaftliche Rationalität und gegen die religiöse Denkweise zu entscheiden.

Auf was will Habermas hinaus? Es geht für ihn nicht um ein Entweder-Oder zwischen wissenschaftlich-rationaler Denkungsart und religiöser Erfahrung. Vielmehr müssen die beiden Perspektiven voneinander lernen, sich wechselseitig kritisieren und damit ändern; sie müssen sich ergänzen, damit der Mensch nicht in Halbheit verharret. Die eine Seite muss sich in durch Perspektivwechsel die Sicht der anderen zu nutze machen.

Die Religion darf ihren gesellschaftlichen Absolutheits- und Vormachtanspruch nicht behalten, muss sich der Autorität der Wissenschaft und den Normen des liberalen Verfassungsstaates stellen. Aber auch die wissenschaftliche Rationalität darf nicht glauben, die religiöse Denkweise ohne essentiellen Verlust restlos verdrängen und ersetzen zu können.

Wir zehren vielmehr von den normativen, den moralischen Gehalten der religiösen Weltsicht. Auch die säkulare Weltsicht sollte sich nicht ganz abschneiden von „wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung“ – das würde sie aber tun, wenn sie das „Gefühl für die Artikulationskraft religiöser Sprache“ verliert. Habermas spricht hier auch von der „religiösen Herkunft“ der „moralischen Grundlagen“ des liberalen Staates.

Gerade neue Herausforderungen, die sich mit der Entwicklung der technischen Möglichkeiten ergeben, lassen sich etwa mit der reinen Sprache des Marktes nicht human bewältigen. Zu denken wäre etwa an die Gentechnik.

Von der Religion lernen kann man, ohne selbst religiös zu werden, durch das, was Habermas „eine kritische Anverwandlung des religiösen Gehalts“, nennt. Er schreibt: „Eine Säkularisation, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung“.

Hier sind Beispiele zu nennen:

Bei Kant wurde „die Autorität göttlicher Gebote“ in die „unbedingte Geltung moralischer Pflichten“ verwandelt. Diese Unbedingtheit wird aber nicht von außen, durch Befehl Gottes begründet, sondern in der Autonomie der menschlichen Vernunft.

Und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wurde in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen übersetzt.

Der Gedanke, dass Gott den Menschen als sein Ebenbild und darin als frei geschaffen hat, spielt auch bei der Frage nach der Möglichkeit genetischer Auswahl und Manipulation eine Rolle. Wenn der Mensch nicht von dem ganz Anderen als sein Ebenbild geschaffen wird, sondern diese Rolle des Schöpfers in dem Sinne auf andere Menschen übergeht, als sie den neu Geborenen genetisch festlegen, wird die Freiheit des Geschöpfes zerstört.

---

Was sind nun die moralisch-philosophischen Motive, denen Habermas überraschend Wende zum Religiösen entspringen mag. Wo sind vielleicht die geheimen Gemeinsamkeiten in der Kritik an bestimmten Erscheinungen der modernen Welt?

Meine These ist hier die folgende: Spätestens seit Hegel und seinen linkshegelianischen Nachfolgern gab es so etwas wie eine romantsiche philosophische Linke, die die Religion nicht nur kritisieren und verdrängen, sondern auch ihr Erbe antreten wollte. Gemeinsam war der religiösen und der philosophischen Kritik am Modernisierungsprozess das Unbehagen an einer entzauberten, kalt-rationalen Welt, in der die Menschen von ihrem humanen Wesen entfremdet waren und sich als isolierte Individuen ohne gemeinsames Band von Liebe und Moral ganz den Mächten von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft ausgeliefert sahen. Gegen diese Entfremdung sollte eine neue Gemeinsamkeit, biblisch gesprochen ein „neuer Bund“, für Abhilfe sorgen – eine neue, nun diesseitige Versöhnung, die die utopische Gehalte der Religion nicht auslöschen, sondern in dieser Welt verwirklichen sollte. Gegner waren ein individualistischer Liberalismus, ein technizistischer Szientismus, der alles nicht wissenschaftlich fassbare als Aberglauben ablehnte, sowie ein Fortschrittsglaube der entfesselten Technik sowie nicht zuletzt der Kapitalismus.

Schon bei Hegel waren die Zentralbegriffe auf der einen Seite: Entfremdung und Entäußerung – auf der anderen Seite Versöhnung als Aufhebung der entzweierenden Gegensätze in einer höheren Einheit.

Schon 1985 in seinem Buch „Der philosophische Diskurs der Moderne“ geht Habermas sogar weiter zurück mit der These: „Der Diskurs der Moderne hatte seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts unter immer wieder neuen Titeln nur ein einziges Thema: das Erlahmen der sozialen Bindungskräfte, Privatisierung und Entzweiung, kurz: jene Deformationen einer einseitig rationalisierten Alltagspraxis, die das Bedürfnis nach einem Äquivalent für die vereinigende Kraft der Religion hervorrufen“ (zit. nach 1988, Frankfurt am Main, S.166).

Habermas erwähnt in seinen neueren Reflexionen zur Religion die von Max Weber konstatierte „Entzauberung der Welt“. Wenn die wissenschaftliche Weltsicht letztlich alles Menschliche, alles Moralische wegerklärt – alle Beziehungen zwischen Menschen verobjektiviert und rationalisiert; wenn nur noch aufgeklärtes Selbstinteresse und Vertragsbeziehungen egoistisch kalkulierender Agenten übrig bleiben – dann geht etwas Wesentliches verloren. Die Erfahrung, dass die Welt, aus der Gott ausgetrieben wurde, von großer, fast unmenschlicher Kälte ist – diese Erfahrung, hat schon Nietzsche bemerkt, sie aber mit dem von ihm verkündeten „Tod Gottes“ heroisch-positiv gedeutet. Eine romantische Linke teilte aber die religiöse Klage über die Entfremdung in der modernen, rationalen, kalten Welt. Auch Marx wollte eine fast transzendent wirkende Versöhnung – nicht im Jenseits, sondern in der Geschichte, im Sinne eines durch Praxis, genauer Revolution, herbeizuführenden, fast paradiesisch anmutenden Endzustandes namens Kommunismus und klassenlose Gesellschaft.

Und auch die Frankfurter Schule, genauer Horkheimer und Adorno, haben unter dem Titel „Dialektik der Aufklärung“ die Verluste, mit denen die Moderne einherging, aufgelistet. Der rationale und rationalisierte Mensch muss sich selbst disziplinieren, seine Vernunft wird nicht nur zur Herrschaft über die Natur genutzt, sondern auch zur Herrschaft und Unterdrückung gegenüber anderen Menschen. Schließlich bleibt nur noch die kalte

**Dr. Florian Roth: Jürgen Habermas und Slavoj Žižek - Annäherung an die Religion im neuen Jahrtausend, Vortrag an der Münchner Volkshochschule vom 2.7.2014 – [www.florian-roth.com](http://www.florian-roth.com)**

Logik einer Zweckrationalität, die für beliebige Zwecke einsetzbar ist – schließlich sogar für den systematischen Massenmord der Nazis.

Dagegen konnte Adorno und Horkheimer nur eine utopische Ahnung setzen. Horkheimer hat gegen Ende seines Lebens von der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ gesprochen. Und Adorno hat sein Buch „Minima Moralia“ mit Reflexionen über das „Licht der Versöhnung“ enden lassen:

„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion“ (Theodor Adorno: Minima Moralia, 153, am Ende)

Habermas hat diese Worte im Jahre 2001, gut eine Woche nach den Terroranschlägen von New York und Washington, in einem Text namens „Der Erbstreit zwischen Philosophie und Religion“ zitiert – und auch eine andere Adorno-Stelle wird dort von Habermas herangezogen: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.“ Dazu schreibt Habermas über die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts: „Inzwischen hatte freilich der historische Verlauf längst gezeigt, dass sich die Vernunft mit einem solchen Projekt überfordert. Weil die derart überanstrengte Vernunft an sich selbst verzweifelt, hat sich Adorno, wenn auch nur in methodischer Absicht, der Hilfe des messianischen Standpunktes versichert.“

Und daran anschließend, jedoch mit reduzierter Hoffnung auf die auf sich selber gestellte Kraft der Vernunft, hat er eine Form von Vernunft skizziert, die „von der Religion Abstand halten“ kann, „ohne sich deren Perspektive zu erschließen“.

Was hat sich aber geändert in dieser linksaufklärerischen Tradition von den Linkshegelianern und Karl Marx über Adorno und Horkheimer bis schließlich Habermas? Ich denke, die Hoffnung auf Kraft einer umfassenden humane Vernunft des Menschen, die das Böse wenden kann, ist gewichen.

Habermas schließlich meint nun auch nicht mehr, dass wir das Religiöse so in menschlicher Vernunft aufheben können, dass die ursprüngliche Religion unnötig wird. Ursprünglich sprach Habermas von der Moderne als zu vollendendem Projekt, indem eine halbierte, nämlich zweckrational-berechnende Vernunft endlich ganz wird.

Nicht mehr scheint sich die moderne philosophische Linke die Kraft zuzutrauen, das Erbe der Religion ganz anzutreten. Wer sich nicht zutraut, ganz allein das Erbe des Vaters zu übernehmen und im verwandelten alten, also neuen Sinn das väterliche Unternehmen weiterzuführen – der plädiert für lebensverlängernde Maßnahmen für den Alten, um als moderner Jungspund von seiner Erfahrung weiter lernen zu können. So der skeptisch gewordene Modernist Habermas gegenüber den Leistungen der traditionellen Religion als Väter der Moderne.

Die „Hoffnung auf die reflexive Kraft der Vernunft“ (so Habermas im philosophischen Diskurs der Moderne bez. eines möglichen Äquivalents für die Kraft der Religion) scheint nun geschwächt, partiell verbraucht. Wir brauchen weiter das fortbestehende Religiöse.

Selbst hat Habermas lange allein auf die Vernunft gesetzt und im herrschaftsfreien Diskurs, in freier und gleichberechtigter Kommunikation und Verständigung zwischen den rationalen Individuen die neue Versöhnung, den neuen Bund gesehen. Noch 1992 in „Faktizität und Geltung“ sprach er von der „innerweltlichen Transzendenz“ der kommunikativen Alltagspraxis. Aber knapp 10 Jahre später und nach dem Schrecken des 11. September scheint es auch die außerweltliche Transzendenz der Religion zu bedürfen – zumindest als Korrektiv, Herausforderung und Stachel im Fleisch für die Rationalität.

Habermas hat die berühmte Unterscheidung von System und Lebenswelt eingeführt. Das System von ökonomisch-technischen Imperativen bedingt strategische Handeln auf feste Zwecke hin. Dagegen ist in der Lebenswelt zwanglose Verständigung möglich – es geht nicht um vorgegebene Zwecke, wie Wirtschaftswachstum, denen sich die Menschen in all ihren Handlungen unterwerfen müssen, sondern um gleichberechtigte Diskussion um gemeinsam geteilte Zwecke – im sog. herrschaftsfreien Diskurs als Ideal. Anscheinend ist Habermas aber die Hoffnung ausgegangen, dass diese kommunikative, verständnisorientierte Vernunft, die auf wechselseitige Anerkennung, Gleichberechtigung und Solidarität beruht, allein gegen die Zwecke der Systemlogik bestehen kann. Sie braucht als Hilfstruppen die Religion, insbesondere das Christentum – die gemeinsam im Zeitalter der Globalisierung gegen die völlige Unterwerfung aller menschlichen Beziehungen unter die Logik des Marktes und der technischen Rationalität kämpfen. Die Linken von Habermas bis attac gemeinsam mit dem Papst gegen die neoliberale Ideologie und die Verführungen gentechnischer Manipulation also.

Wurde die „Lebenswelt“ der gleichsam demokratischen, herrschaftsfreien, verständigungsorientierten Vernunft dem System entgegengestellt, so hören wir heute von Habermas von dem humanen Gehalt des Religiösen als Gegenspieler der entmenschlichenden Verobjektivierungen in Wissenschaft, Technik und Ökonomie.

Beim Gipfeltreffen mit Ratzinger ging Habermas gar so weit in fast kulturkritisch-konservative Weise zu sagen, dass im Katholizismus etwas intakt geblieben, was andernorts verloren gegangen sei und was „mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.“ Daraus lasse sich eine „Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen“. Bezüglich der eingangs als zentrales Thema der Moderne genannte Kritik an Entfremdung, Entzweiung, Einseitigkeiten der Moderne setzt Habermas also auf die alten Experten, die Kirchen, statt auf jene, die vor zweihundert Jahren vorschnell diese beerben wollten – und ihren Tod daher für verkraftbar oder gar für wünschenswert hielten.

Doch bleiben Fragen. Norbert Bolz etwa kritisiert Habermas' Plädoyer für eine stärker Einmischung der Religion mit ihrer eigenen religiösen Sprache in den öffentlichen Diskurs. „Man muss nicht auf den Iran schauen, um zu sehen, was passiert, wenn Glaubenswahrheiten den politischen Diskurs mitbestimmen - dazu genügt schon ein Blick nach Amerika. In dieser Frage können wir immer noch von unseren westlichen Nachbarn lernen: Frankreichs Laizismus bleibt vorbildlich. Denn Religion ist nur tolerant, solange sie machtlos ist.“

Und schon im Jahre 2000 hat der Philosoph Herbert Schnädelbach in einem Essay mit dem Titel „Der Fluch des Christentums“ die These bezweifelt, dass humane Potentiale an der Wurzel dieser Religion lägen. Die auch von Habermas' behauptete Ableitung von Menschenwürde und Menschenrechte aus christlichen Wurzeln: dies sei „ein gern geglaubtes Märchen“. In Wirklichkeit stammte dieser Humanitätsgedanke aus der hellenistischen heidnischen Philosophie der Stoiker – und der „aufrechte Gang des Menschen vor Gott ist ein jüdisches Erbe“. Das Christentum habe mit seiner Erbsündenlehre dagegen den Menschen als immer schon sündig und erlösungsbedürftig erniedrigt und gedemütigt und ganz in die Abhängigkeit von einer rettenden Autorität gegeben. Auch der Kampf der Kirche besonders im 19. Jahrhundert gegen alle modernen Ideen von Gewissens- und Glaubensfreiheit, Rationalität und Menschenrechten, die ich eingangs zitiert habe, passen hierher.

---

Aber nicht nur ein gemäßigter Linksliberaler wie Habermas fühlt sich neuerdings vom Charme des Christentums bezaubert – auch ein eher -irrlitender Denker mit marxistischen Wurzeln wie der brillante slowenische Philosoph und Psychoanalytiker Slavoj Žižek setzt auf Kräfte des Christentums sowohl gegen eine neuheidnische Postmoderne als auch gegen den globalen Kapitalismus. Wie bei Habermas: Der Feind meines Feindes ist mein Freund.

Er tut das in seinem Buch „Das fragile Absolute“ mit dem Untertitel „Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen“ aus dem Jahre 2000 – und schon vorher 1999 in der Weihnachtsausgabe der SZ unter dem Titel: „Die Geburt der Differenz und der ultimative Skandal Warum das Christentum mehr ist als ein Therapeutikum für die Wohlstandsgesellschaft“

Was man etwa am Papst kritisiert, dass er in vielen seiner Haltungen nicht mehr zeitgemäß, nicht modern ist, vielmehr trotzig an alten Werten festhält, statt endlich realistisch zu werden längst überlebten Illusionen nachhängt – diese Sperrigkeit wird für Žižek gerade zum Ausweis einer wahrhaft moralischen Haltung: „als wirklich ethische Figur“ erinnert er „uns daran, dass ein moralisches Leben seinen Preis hat“.

Deshalb ist er aber auch nicht so beliebt wie der besser in die beliebigen postmodernen Zeiten passender Dalai-Lama mit seinem „Wohlfühlspiritualismus“, der zu nichts verpflichtet“.

Als Gegengifte zu den „Verwüstungen des New-Age-Heidentums“ empfiehlt Žižek das Christentum, „welches die Grundlage für Menschenrechte und Freiheit liefert“.



Žižek geht historisch weiter zurück als der im 18. Jahrhundert ansetzende Habermas – nämlich bis zu den Ursprüngen des Christentums. Oder sogar noch weiter: bis zum heidnischen Denken, als dessen Gegenbild das Christentum erscheint.

Er unterscheidet hier zwei grundsätzliche Weltbilder:

„Zum einen gibt es den heidnischen Kosmos, die göttliche Hierarchie kosmischer Prinzipien. Übertragen auf die Gesellschaft ergeben sie das Bild eines Gebäudes, in dem jedes Mitglied seinen angestammten Platz findet. Das höchste Gut ist dabei das globale Gleichgewicht der Prinzipien; Entgleisung und Unordnung bedeuten dagegen das absolut Böse: die übertriebene Dominanz eines Prinzips auf Kosten des jeweils anderen. Ein Individuum ist ‚gut‘, wenn es gemäß seinem Platz im sozialen Gebäude handelt; das Böse bricht ein, wenn der Einzelne nicht mehr mit seiner ihm zugewiesenen Position zufrieden ist (wenn Kinder nicht länger ihren Eltern gehorchen, Diener nicht länger ihren Herren). Dies ist der Kern heidnischer Weisheit: Es gibt ein kosmisches Gleichgewicht, das sich im ewigen Kreislauf von kosmischer Katastrophe und der Wiederherstellung einer Ordnung durch gerechte Strafe bewegt.“

Es ist dies das Bild einer hierarchischen Ordnung – wie im Kosmos so in der Gesellschaft. Jeder hat seinen angestammten Platz, keiner kann aussteigen, sich entkoppeln, gleichsam außerhalb der gegliederten Welt Zugang zum Allgemeinen, zum Absoluten, zum Göttlichen finden.

Der Geschichtsprozess, so könnte man Žižek weiter denken, ist in dieser Sicht ein zyklischer. Die Gegensätze gleichen sich immer wieder aus, kommen in ein Gleichgewicht, indem keine Seite dominiert und damit durch eine Einseitigkeit die Harmonie gestört, der ewige Kreislauf durch einen radikalen Neuanfang unterbrochen wird.

Solche Auffassungen finden sich in der großen Kette des Seins in den Gesetzen von Tod und Wiedergeburt im Buddhismus oder im chinesischen Prinzip von Yin und Yang als zueinander gehörende, erst das Ganze ausmachende Gegensätze.

Sie finden sich bei den Vorsokratikern, wenn etwa Anaximander zu Mitte des 6. vorchristlichen Jahrhunderts schrieb: „Aus welchem die seienden Dinge ihr Entstehen haben, dorthin findet auch ihr Vergehen statt, wie es in Ordnung ist, denn sie leisten einander Recht und Strafe für das Unrecht, gemäß der zeitlichen Ordnung“. Und sie finden sich bei den Griechen allgemein in der Idee des Kosmos als wohlgefügter Einheit, in der sich die Gegensätze ausgleichen.

Sie finden sich aber auch in Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen und seinem Bild der Welt als Kunstwerk, zu dem das Gute wie das Böse gehöre, seiner Bejahung der Welt als Ganze. Sie finden sich in vielen esoterischen wie neuheidnischen Bewegungen und entsprechen dem postmodernen Zeitgeist.

In welcher Hinsicht stellt hier für Žižek das Christentum den Einbruch einer radikalen Differenz und damit den ultimativen Skandal für das heidnische Weltbild dar?

Es entkoppelt den Einzelnen von der sozialen Ordnung – und ermöglicht damit einen radikalen Neuanfang, welcher die scheinbar unverbrüchliche Kette des Seins zersprengt – und statt des wohl tarieren Ausgleichs der Prinzipien mit seinem Grundprinzip als anstößige Einseitigkeit die Harmonie des Kosmos zersprengt.

Wie das? Der Einzelne hat im Christentum mittels des heiligen Geistes und heute säkular verwandelt mittels der Menschenrechte und –freiheiten unmittelbaren Zugang zum Allgemeinen. Die soziale Ordnung der Hierarchien und des vermittelten Zugangs wird gesprengt. Der Einzelne setzt sich in der Verbundenheit mit Christus aus der sozialen Gemeinschaft heraus, sprengt seine Ketten. Wie Pasolini in seinem Film „Das Evangelium nach Matthäus“ die Schroffheit des jesuanischen Prinzips betont hat, das den Einzelnen aus seinen angestammten Banden herausreißt, um den Messias nachzufolgen, so betont auch Žižek dieses Element, wenn er das Lukas-Evangelium mit seiner skandalösen Aussage zitiert:

„Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja, sogar sein eigenes Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein“ (Lukas 14,26)

Das bedeutet, dass die Liebe in der Jüngerschaft Jesu die familiären Bindungen wie das ganze symbolische Netz des Sozialen zerreißen kann, den Einzelnen aus seinen Zusammenhängen lösen und damit die sich im Sozialen widerspiegelnde Ordnung des Kosmos aufbrechen kann.

Der heidnische Kosmos vereinte die Gegensätze in festgefügtter spannungsreicher Harmonie durch die Logik des Ausgleichs. Dieses Gleichgewicht wird zerstört, wenn in der Absolutsetzung eines Elements, hier der Liebe zu Christus, der Mensch von dem großen Ganzen des sozialen wie kosmischen Zusammenhangs getrennt wird. Gegen Gleichgewicht steht die Einseitigkeit, die die Harmonie aufkündet.

Diese Einseitigkeit, diese Entkoppelung und Loskettung des einzelnen verspricht nun einen neuen Anfang. Wird in dem Spruch von der andren Backe, die man als Geschlagener hinhalten, die zirkuläre Logik von Rache und Strafe, von Auge um Auge, Zahn um Zahn unterbrochen – so wird überhaupt der ewige Kreislauf des Immerselben suspendiert.

So etwas wie eine neue Schöpfung, die tabula rasa macht und mit dem Alten aufräumt, scheint plötzlich durch Christus möglich. Jeder kann seine eigene persönliche Vergangenheit, seine Bindungen, seine Rolle im sozialen Kosmos hinter sich lassen, wenn er Christus nachfolgt und somit ohne jede gesellschaftliche Vermittlung Kontakt zum Absoluten aufnimmt.

Es bleibt eine gewisse Paradoxie: Das Heidnische legitimierte die soziale Hierarchie, obwohl es alle Differenzen im großen Ganzen aufhob. Das Christentum löst die Hierarchie auf, verkündet Gleichheit gerade im Zugang zum Absoluten – und diese Gleichheit „gerade durch die Differenz, durch den Riss“.

Im Christentum wird sogar die hierarchische Ordnung des Sozialen auf den Kopf gestellt, wenn den scheinbar Niedrigsten die höchste Ehre zugeteilt wird: Die Letzten werden die Ersten sein – dies ist sozusagen eine revolutionäre Parole.

Im Christentum, und das macht sein subversives wie sozialrevolutionäres Potential aus, wird gerade die Zuwendung zum zufälligen Nächsten und das Ausgestoßenwerden aus der Gemeinschaft zur Voraussetzung des Zugangs zum Absoluten.

Der Weg zu Gott ist nicht wie im Heidentum der der inneren Reinigung als persönliches Aufstiegs auf dem Weg der Perfektion.

„Denn gerade wenn ich mich als abgeschnitten von Gott erfahre, im Moment äußerster Entfernung zu Gott - bin ich Ihm am nächsten, weil ich mich in der Lage des verlassenen Christus wiederfinde. Es gibt keine direkte Identifikation mit der göttlichen Herrlichkeit: Ich identifiziere mich mit Gott nur über die Identifikation mit der einzigartigen Figur des von Gott verlassenem Gottessohns. Die göttliche Selbst-Verlassenheit, diese Unergründlichkeit in Ihm selbst, zeigt die fundamentale Unvollkommenheit Gottes. Und nur in dieser Hinsicht kann eine christliche Liebe in ihrer Eigenart entstehen, eine Liebe jenseits der Gnade. Liebe ist immer Liebe für den (großen) Anderen, insofern Er fehlt - wir lieben den Anderen, weil er begrenzt ist, hilflos, sogar, weil er ganz gewöhnlich ist. Im Unterschied zur heidnischen Feier der göttlichen (oder auch menschlichen) Perfektion, besteht das letzte Geheimnis der christlichen Liebe vielleicht darin, dass sie zur Unvollkommenheit des Anderen gehört und ihr anhängt. Und dieses christliche Vermächtnis ist [...] heute so kostbar wie nie zuvor.“

Žižek nimmt den alten liberalen Vorwurf auf, dass der Marxismus letztlich säkularisierter Glaube wäre – und dass Christentum wie Marxismus Geschichte messianisch auffassen und an deren Ende die Erlösung stellen. Doch wendet er ihn ins Positive:

„Nun, begrüßen wir sie, diese Beschuldigung – wenn es denn eine ist! Ja, es gibt eine direkte Verbindung zwischen Christentum und Marxismus, ja, Christentum und Marxismus sollten auf der selben Seite kämpfen – gegen die Schlachtereier neuer Pseudo-Religionen. Das wahre christliche Erbe ist viel zu kostbar, als dass man es den fundamentalistischen Freaks überlassen dürfte.“

Oder an anderer Stelle: „Christentum und Marxismus sollten auf derselben Seite der Barrikade gegen die Welle neuer Spiritualismen kämpfen.“

Man kann resümieren: Für Žižek wird das Christentum mit seinen Botschaften von der Zerstörung von Hierarchien, radikaler Gleichheit, gleichem Zugang zum Absoluten, Macht der versöhnenden Liebe und radikalem Neuanfang zu einer revolutionären Kraft –

**Dr. Florian Roth: Jürgen Habermas und Slavoj Žižek - Annäherung an die Religion im neuen Jahrtausend, Vortrag an der Münchner Volkshochschule vom 2.7.2014 – [www.florian-roth.com](http://www.florian-roth.com)**

und darin zum wichtigen Verbündeten gegen globalem Kapitalismus und seinen geheimen Bundesgenossen: der postmodernen Beliebigkeit und der neuheidnischen Esoterik.

---

Doch für Žižek wie Habermas gilt: sie glauben selbst nicht.

Žižek erklärt etwa: „Eine bestimmte radikale Dimension von Intersubjektivität ist bedroht: die Idee, dass die andere Person letzten Endes ein tiefes Rätsel ist. Das Aufgeschlossensein für Andersheit ist bedroht. Deswegen verteidige ich die christliche Tradition – und nicht aus einer religiösen Haltung heraus.“

Und genauso bekennt sich Habermas selber als ‚religiös unmusikalisch‘, nimmt aber auf die Religion Bezug, um etwas zu retten, was in der modernen Welt bedroht scheint.

Beide Male wird Religion, wird das Christentum instrumentalisiert, als Schützenhilfe gegen als bedrohlich empfundene Mächte der Gesellschaft – offener und altmodischer als Habermas nennt Žižek den Feind noch Kapitalismus.

Wohingegen Žižek jungforscht die revolutionäre Perspektive noch verwandelt wiederaneignen will und dazu das Christentum revolutionär interpretiert; betont der skeptisch gewordene Habermas die Kraft des Religiösen eher bewahrend – gegen den inhumanen Verädrungs- und Entfremdungsschub der globalen Systemlogik.

Beide jedoch gehen davon aus, dass linke Modernisten nicht ohne die Kraft der Religion auskommen. Das Marx'sche Modell, die Religion in ihren positiven Seiten, indem ihre Verkehrungen aufgehoben, sie vom Kopf auf die Füße gestellt wird, ihr humanes Kapital bewahrt wird, so gänzlich in rationale Humanität zu verwandeln, dass sie als Religion nicht mehr nötig ist – scheint aufgegeben. Ich will dennoch an dies Modell in den Worten von Karl Marx erinnern:

„Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat [...] Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über einen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist. Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.“ (Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, geschrieben Ende 1843 - Januar 1844 »Deutsch-Französische Jahrbücher«, Paris 184, S.378)

Es scheint die Linken Habermas und Žižek glauben, dass unsere Gesellschaft dieser illusionären Sonne weiter bedürftig ist. Sie glauben nicht mehr an die Aufhebung der Religion – sondern wollen sie als Verbündete im Kampf gegen eine einseitige kapitalistisch-technizistische Moderne gewinnen und deshalb bewahren.

Obzwar Žižek noch mehr als Habermas das Christentum in seinen Grundaussagen philosophisch-theologisch ernst nimmt, bleiben beiden jedoch der Glaube letztlich fremd.

Auch wenn Ratzinger und Habermas sich in einigen Aspekten treffen, was die Kritik an der modernen Verderbnis und dem Vertrauen auf religiös gespeiste Motive anlangt. In einem bleiben sie auf verschiedenen Seiten der Barrikade: in der Wahrheitsfrage. Hat der Nachfolger des Großinquisitors die Wahrheit als von Gott verkündende in Händen und kann auf sie sich berufend abweichende Meinungen in der Kirche bis zur Exkommunikation bestrafen – so sieht Habermas den Ort der Wahrheit nur im Gespräch, im Diskurs der Mensch – damit hat er Wahrheit nicht, denn sie verflüssigt sich prozedural im sich ewig wandelnden Gespräch – sie zerrinnt ihm in den Händen.

Platon hat über die Philosophie einmal geschrieben, sie sei den Menschen, nicht den Göttern eigen; denn als Streben nach Weisheit und Wahrheit setze sie Unvollkommenheit voraus. Philosophieren ist in diesem Sinn der unabschließbare Prozess des immer revisionsfähigen Ringens um Wahrheit. Der Glaube denkt, die Wahrheit zu haben – und kann deshalb immer produktiver Konkurrent nie Bundesgenosse der Philosophie sein.

Und eine zweite nicht ausgesprochene Differenz bleibt zwischen den linken Humanisten Habermas und Žižek auf der einen und den Christen im strengen Sinn auf der anderen Seite – und mit dieser gewagten These möchte ich schließen:

Dem Christentum geht es letztlich nicht um den diesseitigen Menschen, sein Glück und seine Rettung vor Leiden in dieser Welt. Es geht ihm um Gott und Christus. Nur in der Liebe zum Absoluten, die ihr Ziel im Jenseits findet, verwirklicht sich der Mensch. Moral ist letztlich nicht in der Würde des Menschen als nicht mehr abgeleiteter Grundwert fundiert, sondern in der Würde Gottes, von der durch den Gnadenakt erst in abgeleiteter Weise den Menschen Würde zukommt und ihnen auch wieder entzogen werden kann.