

Luhmann vs. Habermas revisited

Zwei Funktionale Religionstheorien in ihrer Bedeutung für Bildung in säkularen Gesellschaften

Michael Reder

Die Wiederkehr der Religion ist heute ein wichtiges interdisziplinäres Thema – auch und gerade in den Debatten über Bildung. Habermas und Luhmann liefern hierfür zwei funktionale Religionsbestimmungen. Während Habermas auf die moralische Funktion von Religion fokussiert, thematisiert Luhmann deren Funktion, eine Kommunikation über die Kontingenz von Sinn zu ermöglichen. Beide Ansätze haben Konsequenzen für die Deutung von Religion in säkularen Bildungsprozessen. Diese rekonstruiert der Beitrag und diskutiert kritisch ihre Vor- und Nachteile.

1. Funktionale Religionstheorie und Säkularisierung

Der Streit zwischen Jürgen Habermas und Niklas Luhmann in den frühen 1970er Jahren über die Frage, wie Gesellschaft theoretisch am überzeugendsten zu konzeptualisieren sei, zählt zu den Meilensteinen der Sozialphilosophie und Sozialwissenschaften. Die beiden Pole dieser Debatte sind mit den Begriffen *Theorie der Gesellschaft* und *Sozialtechnologie* markiert (Habermas/Luhmann 1971). Habermas warf Luhmann vor, dass die systemtheoretische Deutung von Gesellschaft einer kritiklosen Beugung unter gesellschaftliche Zwänge Vorschub leiste. Auch sei sein Konzept von Sprache defizitär, weil es den intersubjektiven Verständigungscharakter von Kommunikation unterbeleichte. Luhmann betonte demgegenüber, dass nur die Systemtheorie zu einem differenzierten Verständnis moderner Gesellschaft beitragen könne und erst damit Kommunikation angemessen erfasst werde.

Beide Ansätze wurden in den darauf folgenden Jahrzehnten weiterentwickelt und haben sich dabei sicherlich auch ein gutes Stück aufeinander zu bewegt. Auffallend ist, dass – zumindest seit den 1990er Jahren – in beiden Ansätzen die Frage nach der Religion eine wichtige Rolle einnimmt. Bei Luhmann setzt dieses Interesse an der Religion bereits früh ein (vgl. Luhmann 1974; 1977; 1985; 1991; 1998; 2000), wohingegen Habermas sich erst seit den 1990er Jahren intensiver mit diesem Thema beschäftigt (vgl. Habermas 1978; 1994; 2001; 2005; 2008). In ihrer Auseinandersetzung mit der Religion spiegeln sich zentrale Grundannahmen ihrer Ansätze wider. Es lohnt sich, diese beiden Deutungen

der gesellschaftlichen Funktion von Religion miteinander ins Gespräch zu bringen.

Hintergrund dieses fiktiven, sozialphilosophisch orientierten Gesprächs zwischen Habermas und Luhmann ist die aktuelle interdisziplinäre Beschäftigung mit Religion. Auf der einen Seite dieser Debatte stehen die Ansätze, die aus einer liberalen Grundhaltung der Religion eher skeptisch gegenüberstehen. Der Soziologe Ulrich Beck betont z.B.: „Ich, Soziologe, der ich bin, habe im Glauben an die Erlösungskraft der soziologischen Aufklärung das Säkularismus-Idiom im Blut“ (Beck 2008, 13). Beck hält aus der Sichtweise einer reflexiven Moderne die Rückbesinnung auf die sozialintegrative Funktion der Religion für unangemessen. Er vertritt ein starkes Säkularisierungsparadigma, in dem Religion als historische Entwicklungsphase moderner Gesellschaften interpretiert wird, die mit fortschreitender Pluralisierung und Demokratisierung – berechtigter, ja notwendiger Weise – an Bedeutung verlieren wird. In der sozialphilosophischen wie sozialwissenschaftlichen Debatte über Religion findet sich allerdings immer mehr ein zweiter Pol, welcher sich ebenfalls der liberalen Spielart politischer Philosophie verschreibt, allerdings religiösen Überzeugungen innerhalb dieses Rahmens mehr zugesteht. Habermas ist paradigmatischer Vertreter dieser Position. Er betont, dass Religion nach wie vor eine wichtige gesellschaftliche Bedeutung zukommt, die sich v.a. darin zeigt, dass sie eine moralische Ressource darstellt.

Vor dem Hintergrund dieses aktuellen Diskurses über die *Wiederkehr der Götter* (Graf 2004) stellt sich Frage, welche Rolle Religion in Bildungsprozessen moderner Gesellschaften zukommt. Die Debatte über den schulischen Religionsunterricht ist hierbei ein Kristallisationspunkt. Vertreter einer starken Säkularisierungsthese argumentieren, dass Religion in Bildungsprozessen keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielen sollte. So formuliert Beck provokativ: „Religion darf an Jugendliche unter 18 Jahre nicht weitergegeben werden“ (Beck 2007, 12). Aus der anderen skizzierten Perspektive kann Religion sehr wohl in formeller wie informeller Bildung eine Funktion übernehmen, denn sie leistet (auch) in säkularen Gesellschaften eine moralische Orientierung. Luhmann geht noch einen Schritt weiter, weil er die Funktion der Religion weiter fasst und deshalb einem moralischen Reduktionismus von Religion in Bildungsprozessen kritisch gegenüber steht.

Damit ist der Boden für das Gespräch zwischen Luhmann und Habermas bereitet. Im Folgenden werden zuerst ihre Funktionsbestimmungen von Religion genauer in den Blick genommen. Dabei soll herausgearbeitet werden, welche Funktion sie der Religion in Bildungsprozessen säkularer Gesellschaften zuwei-

sen. Durch die abschließende fiktive Diskussion der beiden soll der aktuelle Diskurs geweitet und ein überzeugendes Verständnis der Funktion von Religion im Bereich der Bildung entworfen werden.

2. Habermas und die moralische Funktion der Religion

Bis in die 1990er Jahre hinein hat sich Habermas mit Überlegungen zur Religion zurückgehalten und wenn tragen sie meist einen skeptischen Zug. Dies hängt mit der Grundintuition der *Theorie des kommunikativen Handelns* zusammen (Habermas 1981), in der ein starkes Säkularisierungsparadigma impliziert ist. Habermas geht davon aus, dass die Funktion der Religion, Integration herzustellen und Gesellschaft zu prägen, in modernen demokratischen Gesellschaften auf die säkulare kommunikative Vernunft übergehen wird (Habermas 1981, 118). Dahinter steht der diskursethische Grundsatz, der besagt, dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, welche die Zustimmung aller Betroffenen finden. Die Religion steht in der Gefahr, genau dieses kommunikative Handeln zu behindern, weil sie den gläubigen Diskursteilnehmer nicht in den vorurteilsfreien Raum rationaler Verständigung entlässt, sondern klare Zielvorgaben für den Diskurs mit auf den Weg gibt.

Gegenüber dieser eher religions-skeptischen Sichtweise finden sich im Denken Habermas' Ende der 1970er erste Äußerungen, die betonen, dass moderne Gesellschaften – wenn sie das Humane stärken wollen – auf eine Übersetzung religiöser Traditionen in säkulare Sprache angewiesen sind (Habermas 1978, 141). In der Friedenspreisrede entfaltet Habermas diese Sichtweise auf Religion dann in expliziter Weise (Habermas 2001). Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der 11. September, durch den das Gewaltpotenzial der Religion instrumentalisiert wurde, um die westliche Welt grundlegend zu erschüttern. Am 11. September ist damit „die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion“ (Habermas 2001, 22) in einer bedrohlichen und folgenreichen Weise explodiert. Der 11. September ist zugleich Ausdruck dafür, dass die säkulare Welt in der Gefahr steht, sich nur an Gewinnstreben und Effizienz zu orientieren und damit ihre Solidaritätspotenziale und ihr Gespür für gesellschaftliche Pathologien zu verlieren.

Genau an dieser Stelle der Gesellschaftsanalyse kommt die Religion ins Spiel, denn sie beinhaltet Humanitätspotenziale, welche v.a. die Solidarität der Menschen fördern können. Postsäkulare Gesellschaft sollten diese Potenziale nutzen und sich deshalb „auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstell[en]“ (Habermas 2001,

24). Religion und Säkularisierung stehen sogar in einem Wechselverhältnis zueinander. Beide sind in Zeiten einer entgleisenden Moderne auf ein konstruktives Miteinander angewiesen. In dem weltanschaulich neutralen Rahmen der Demokratie dürfen Religionen ihre Deutungen von Wirklichkeit oder Menschensein allerdings nicht verabsolutieren, sondern sie sind herausgefordert, eine Reflexion gegenüber anderen Religionen, der Wissenschaft wie dem demokratischen Staat zu vollziehen. „Das religiöse Bewusstsein muss erstens die Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen kognitiv verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf Prämissen eines Verfassungsstaates einlassen, der sich aus einer profanen Moral begründet“ (Habermas 2001, 25).

Habermas plädiert für einen offenen Dialog, in dem auch (nichtreligiöse) Weltanschauungen wie der Naturalismus zu einer Reflexion herausgefordert sind. Ein komplementärer Lern- und Übersetzungsprozess ist von beiden Seiten gefordert. Das Charakteristikum der Religion in diesem Dialog besteht darin, den Menschen eine umfassende Begründung und Orientierung moralischen Verhaltens anbieten zu können. Habermas hebt diese moralische Funktion der Religion hervor, die darin besteht, „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ (Habermas 2005, 115) zum Ausdruck bringen zu können.

Bei aller Notwendigkeit der Offenheit säkularer Gesellschaft gegenüber der Religion besteht Habermas allerdings nach wie vor auf einer klaren Trennung zwischen beiden, die sich an der eindeutigen Differenz zwischen Glauben und Wissen festmachen lässt. Der „Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen“, der spätestens seit der Neuzeit modernes Denken bestimmt, ist für Habermas „nicht wieder zu kitten“ (2008, 28). Das nachmetaphysische Denken darf deshalb nicht der Gefahr erliegen, Glauben und Wissen in eins zu setzen. Der Glaube behält für das Wissen vielmehr „etwas Opakes, dass weder verleugnet noch bloß hingegenommen werden darf“ (Habermas 2008, 29).

Ausgehend von dieser allgemeinen Deutung der Religionen kann nun ihre mögliche Funktion in Bildungsprozessen säkularer Gesellschaften bestimmt werden. Religion besitzt in der Perspektive von Habermas das Potenzial, durch ihre spezifische Semantik und Symbolsprache, in Bildungsprozessen den Menschen eine moralische Ressource zu erschließen. Weil sie ein Bewusstsein be-

reithält, das auf ein ‚Mehr‘ verweist, kann sie Menschen in besonderer Weise motivieren, sich für Ausgeschlossene oder Benachteiligte einzusetzen.

Diese Religionsdeutung kann man mit den entwicklungspsychologischen Arbeiten von Habermas, die er im Anschluss an Piaget und Kohlberg in den 1980er Jahren entwickelt hat, in Verbindung setzen. Kohlberg unterscheidet insgesamt sechs Stufen der moralischen Entwicklung eines Menschen, die sich vom blinden Gehorsam bis hin zu reflektierter Einsicht in oberste moralische Prinzipien gliedern lassen (Kohlberg, 1981). Habermas betont seinerseits, dass diese moralische Entwicklung nicht intra-subjektiv vollzogen werden kann, sondern Menschen erst in der inter-subjektiven Form des Austausches von Argumenten eine moralische Kompetenz entwickeln können. Moralisches Bewusstsein ist für Habermas immer sprachlich und intersubjektiv verfasst. Religion kann in diesem intersubjektiven Entwicklungs- und Bildungsprozess des Menschen nun eine weltanschaulich verankerte und dabei motivierende Begründung moralischen Verhaltens eröffnen. Indem sie den ganzen Menschen anspricht, ermöglicht sie eine moralische Sinnstiftung und Orientierung, die Menschen dazu bilden kann, sich gegen eine entgleisende Moderne zu engagieren. Religion kann in moralischen Bildungsprozessen eine wichtige Rolle einnehmen, weil sie ein expliziter Hinweis auf die Grenzen einer zu eng gefassten praktischen Vernunft ist. In seiner Friedenspreisrede zeigt Habermas dies an dem Thema der Geschöpflichkeit auf (Habermas 2001).

In einer sozialwissenschaftlichen Perspektive werden Religionsgemeinschaften dann zu Trägern und Förderern von Sozialkapital (vgl. dazu Dasgupta/Serageldin 2000; Müller 2002). Innerhalb der Religionsgemeinschaften bilden sich vielfältige soziale Netzwerke, die einen wechselseitigen Kontakt und Austausch zwischen den verschiedenen lokalen religiösen Gemeinschaften fördern. Damit eröffnen sie dem Gläubigen Austauschmöglichkeiten, Zugang zu Wissen sowie solidarischen Hilfeleistungen. Die vielfältigen Unterstützungen von Religionsgemeinschaften im Aufbau von Bildungsinstitutionen in der Entwicklungszusammenarbeit sind ein Beispiel hierfür. Religionen sind gerade durch ihre Basisnähe geeignet, das Handlungsvermögen der Menschen durch Bildung und damit ihre *Ownership* zu stärken. Indem Religionen Menschen in Bildungsprozessen helfen, solidarisches Handeln einzuüben und hierfür Kontakte und Wissensaustausch rund um den Erdball nutzen, spielen sie politisch betrachtet eine wichtige Rolle, weil sie Menschen in ihrer Chance stärken, besser und effektiver mit gesellschaftlichen Problemen umzugehen. Das, was religiöse Menschen in diese solidarische Zusammenarbeit besonders einbringen,

ist nach Habermas ihr Gespür für gesellschaftliche Pathologien, die einer entgegenwirkenden Moderne entgegenwirken können.

3. Luhmann und der religiöse Codes von Transzendenz und Immanenz

Luhmann entfaltet sein Nachdenken über Religion vor einem systemtheoretischen Hintergrund. Hierzu identifiziert er eine spezifische Codierung religiöser Kommunikation, bestimmt die gesellschaftliche Funktion der Religion und buchstabiert wichtige Begriffe aus dem religiösen Feld (z.B. Gott) systemtheoretisch aus. Phänomenologische oder ontologische Bestimmungen von Religion greifen für ihn deshalb zu kurz, weil diese den Anforderungen einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaften nicht gerecht werden und Religion stattdessen (meist von Innen heraus) als eine Substanz konzeptualisieren (Luhmann 2000, 13).

Ausgangspunkt für die Frage nach der Systemkommunikation von Religion ist die These der funktionalen Ausdifferenzierung und die damit einhergehende Säkularisierung moderner Gesellschaften. Säkularisierung bedeutet allerdings weder ein (empirisches) Verschwinden der Religion noch eine (normative) Verabschiedung der Religion ins Private, sondern meint lediglich die Auflösung hierarchischer Gesellschaftsstrukturen bzw. normativer Ordnung und die Herausbildung von Teilsystemen mit je eigener Funktionalität (Luhmann 2000, 284). Die Systemtheorie Luhmanns rechnet „mit einer funktional differenzierten polyzentrischen Gesellschaft der Moderne ohne dominantes Zentrum. Säkularisierung resultiert dann aus dem Übergang von hierarchischen zu funktionalen Mustern gesellschaftlicher Strukturbildung“ (Schlögl 2001, 37). Religionen, so betont Luhmann allerdings, tun sich schwer mit diesen veränderten Rahmenbedingungen säkularer Gesellschaften. Säkularisierung bedeutet deshalb nicht notwendig „Funktions- oder Bedeutungsverlust der Religion, vielleicht aber vorübergehende (?) Schlechtanpassung an die Bedingungen der modernen Gesellschaft“ (Luhmann 2000, 301).

Die spezifische Funktion der Religion in säkularen Gesellschaften kommt bei einer genaueren Analyse von Sinn als Ordnungsform von Kommunikation in den Blick. Durch Sinn wird festgelegt, was innerhalb einer Systemkommunikation selektiert wird, weshalb Sinn nur systemimmanent zugänglich ist (Luhmann 2000, 15). Sinn ist die Einheit der Differenz von Aktualität und Möglichkeit von Kommunikation. Jedes System operiert mit Sinn, ohne dass die vollzogene Selektion objektivierbar wäre. Religion thematisiert genau dieses Pa-

radox, dass nämlich jedes System mit Sinn operiert ohne diese kontingente Setzung selbst thematisieren zu können – dies ist der blinde Fleck der Systeme. Religion garantiert deshalb „die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“ (Luhmann 2000, 127). Die gesellschaftliche Funktion von Religion besteht also darin, Unbeobachtbares zu beobachten und dies kommunikativ in einem eigenen System zu verarbeiten (Pollack 1991, 963). Religion bringt die Kontingenz von Sinn zum Ausdruck und nicht die individuelle Suche nach Kontingenzbewältigung oder moralischer Orientierung.

Die Kontingenz von Sinn wird innerhalb religiöser Kommunikation (wie in anderen Systemen auch) binär ausgedrückt, nämlich durch die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Kommunikation ist immer dann religiös, „wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet“ (Luhmann 2000, 77). Religiöse Kommunikation kann damit aufzeigen, dass die Kommunikation anderer Systeme immer eine kontingente Setzung ist (immanente Seite), die letztlich reflexiv nicht einholbar ist und deshalb über sich selbst hinaus verwiesen ist (transzendente Seite).

Ausgeschlossen wird in diesem funktionalen Verständnis natürlich der Mensch, was als eine Provokation für viele Religionsverständnisse angesehen werden muss. Die systemtheoretische Erklärung von Religion will „den Begriff Mensch durch den Begriff Kommunikation und damit die anthropologische Religions- theorie der Tradition durch eine Gesellschaftstheorie ersetzen“ (Luhmann 2000, 13). Für Luhmann sind deshalb der Bekenntnischarakter von Religion und das innerpsychische Erleben religiöser Menschen soziologisch irrelevant (Luhmann 1998, 145). Religion ist für den Systemtheoretiker keine Sache des Individuums, sondern ausschließlich eine Systemfrage.

Vor diesem Hintergrund der systemtheoretischen Religionsbestimmung zeigt sich nun eine deutlich anders gelagerte Funktion der Religion in Bildungsprozessen. Nach Luhmann geht es nicht um die Bildung des einzelnen Menschen, der im Prozess des individuellen Erlebens und Lernens durch die Religion bestimmte (z.B. normative) Impulse erfahren kann. Vielmehr zeigt sich die Funktion der Religion darin, dass sie der Gesellschaft als Ganzer eine bestimmte Form der Kommunikation über Kontingenz zur Verfügung stellt. Damit wird die unhinterfragte Sinnsetzung anderer Systeme, also ihre blinden Flecken, kommunikativ einholbar. Das System der Wirtschaft kann nur in dem Code von haben/nicht-haben kommunizieren, ohne diese Setzung kommunikativ zu thematisieren. Mit der Religion wird genau diese Kontingenz von Sinn kommunizierbar. „Die Religion kann als der Versuch angesehen werden, dies Unvermeidliche nicht bloß hinzunehmen. Deshalb wird die durch Unterscheidungen

beobachtbare Welt dupliziert und schließlich mit der Leitdifferenz von Immanenz und Transzendenz in die strenge Form eines Codes gebracht“ (Luhmann 2000, 89). Damit eröffnet das System der Religion der Gesellschaft eine Reflexionsform auf ihre stillschweigend gesetzten Grundannahmen. Genau darin besteht ihre Funktion, gesamtgesellschaftlich wie in Bezug auf Bildung. Damit wendet sich Luhmann auch gegen einen moralischen Reduktionismus von Religion in Bildungsprozessen.

4. Religion in Bildungsprozessen: mehr als eine vorrationale moralische Ressource

An den Positionen von Habermas und Luhmann lassen sich einige Problemfelder des aktuellen Diskurses über Religionen ablesen. In einer fiktiven Diskussion der beiden Ansätze werden im Folgenden Chancen und Grenzen dieser beiden Funktionsbestimmungen von Religion in Bildungsprozessen säkularer Gesellschaften aufgezeigt und kritisch diskutiert.

Positiv an beiden Ansätzen ist, dass sie Religion nicht aufgrund eines stark gedachten Säkularisierungsparadigmas aus dem Raum öffentlicher Diskurse ausschließen. Beide gestehen der Religion zu, dass sie einen wichtigen Beitrag zur öffentlichen Kommunikation in den Gesellschaften der Moderne liefern können, weshalb sie auch aus formellen wie informellen Bildungsprozessen nicht von vornherein ausgeschlossen werden dürfen. Strikt liberal argumentierende Ansätze (vgl. Richard Rorty) wehren sich gegen eine solche Ent-Privatisierung der Religion und votieren daher für einen Ausschluss der Religion aus formalen Bildungsprozessen. Sicherlich liegt die Entscheidung für oder gegen einen religiösen Glauben in demokratischen Gesellschaften ausschließlich in der Hand der einzelnen Menschen; auch die konkreten Formen von Religiosität werden berechtigterweise je nach kulturellem Kontext und individuellen Präferenzen unterschiedlich ausgestaltet. Aber Religion kann entsprechend der Funktionsbestimmungen von Luhmann und Habermas nicht in den Bereich des Privaten abgeschoben werden, sondern moderne Gesellschaften müssen sich im Raum der Öffentlichkeit mit religiösen Überzeugungen auseinandersetzen. Dies ist nicht zuletzt deshalb gefordert, weil Religion in beiden Ansätzen eine wichtige Funktion für Gesellschaften übernehmen kann. Dies gilt genauso für Bildung im privaten wie öffentlichen Bereich.

Die Bestimmung der Funktion von Religion zeigt sich jedoch bei beiden in unterschiedlicher Weise. Habermas auf der einen Seite betont die moralische Funktion von Religion, die dann für die moralische Bildung der Menschen ge-

nutzt werden kann. Religion in Bildungsprozessen kann Menschen die Grenzen einer zu eng verstandenen praktischen Vernunft aufzeigen, Potenziale der Solidarität eröffnen und zu gesellschaftlichem Engagement motivieren. Luhmann auf der anderen Seite sieht die Funktion der Religion darin, der Gesellschaft als solcher eine Kommunikationsform über das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bereitzustellen. Indem sie Kontingenz von Sinn zum Thema macht, der in anderen Systemen stillschweigend vorausgesetzt wird, kommt ihr eine wichtige gesellschaftliche Funktion zu. In Bildungsprozessen kann Religion damit eine Sprache ermöglichen, um über die Grenzen ausdifferenzierter Gesellschaften, die Hintergrund der Bildungsprozesse sind, nachzudenken.

In den Ansätzen von Luhmann und Habermas spiegeln sich damit zwei unterschiedliche Deutungen der formativen Funktion von Religion wider. Habermas betont die normative Dimension der formativen Funktion von Religion. Damit wird betont, dass „alle formativen Funktionen (...) zurückgebunden an die Wertebasis von Personen“ (Huber 2001, 40) sind. Formative Funktionen umfassen dann die Herausbildung von Werten, (normative) Persönlichkeitsbildung oder das Engagement in sozialen Bewegungen. Demgegenüber steht ein zweites Verständnis der (formativen) Funktion der Religion, das sich bei Luhmann zeigt. Denn bei ihm ist die formative Funktion nicht an die normative Dimension gebunden, sondern von dieser sogar klar geschieden. Religion will vielmehr die blinden Flecken der ausdifferenzierten Gesellschaft thematisieren. Gerade darin besteht ihr Potenzial für Bildungsprozesse in säkularen Kontexten.

In der Funktionsbestimmung von Religion bei Habermas zeigt sich aus der Perspektive Luhmanns ein grundlegendes Problem. Die Religion – so lässt sich mit Danz zugespitzt festhalten – soll nämlich „der Moral angesichts einer entgleisenden Modernisierung gleichsam unter die Arme greifen. Insofern stellt sie ähnlich wie die Lebenswelt eine Ressourcen für die kommunikative, auf Verständigung angelegte Diskursethik dar“ (Danz 2007, 28). Die Religion wird nur deshalb als eigenständig bewertet, weil sie für das Bewusstsein der Moderne etwas wach hält, was verloren zu gehen droht. „An der Religion ist Habermas lediglich im Hinblick auf die Anwendung der Moral interessiert bzw. im Hinblick auf ihre Funktion für die Regeneration des normativen Bewusstseins, welches der diskurstheoretischen Moraltheorie auf halbem Wege entgegentkommt“ (Danz 2007, 31).

Natürlich ist es für einen politischen Philosophen wie Habermas plausibel, v.a. auf die normative Funktion von Religion zu achten. Aber Moral ist nur ein Aspekt unter vielen, auf den Religion nicht reduziert werden darf. Religion übernimmt vielfältige gesellschaftliche Funktionen, von denen die Bereitstellung

einer moralischen Ressource nur eine ist. Dies zeigt sich gerade bei der Bedeutung der Religion in Bildungsprozessen. Die Gestaltung kulturellen Lebens, die Verarbeitung von Kontingenz und nicht zuletzt die von Luhmann betonte Thematisierung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz sind weitere zentrale Funktionen von Religion in Bildungsprozessen, die nicht vernachlässigt werden dürfen. Das Religionsverständnis von Habermas steht also in der Gefahr, Religion in Bildungsprozesse als moralische Ressource zu instrumentalisieren.

Einer solchen moralischen Reduktion von Religionen erweist sich der Ansatz von Luhmann als resistent. Anders als Habermas sieht Luhmann die Gesellschaft „nicht durch die Dominanz schwer verträglicher Widersprüche bestimmt und braucht daher der Religion auch nicht die Funktion zuzumuten, allgemeingültige Sinnzusammenhänge zu stiften, die in der Lage sind, divergierenden Momente zusammenzuschließen“ (Pollack 1988, 182). Die Pointe an Luhmanns Überlegungen ist, dass Religion eine Form der Kommunikation darüber findet, was in anderen Systemen als Voraussetzungen unhinterfragt angenommen werden muss. Die Religion ermöglicht eine Kommunikation über dieses ‚Unaussprechliche‘, in dem Wissen, dass dieses nicht vergegenständlicht werden kann. Religion ermöglicht also ein Nachdenken über die Kontingenz von Sprache insgesamt. Die Wiederkehr der Religion ist damit ein Hinweis darauf, dass Menschen nicht alles bezeichnen können, denn moderne Gesellschaften neigen dazu, der Idealisierung nachzuhängen, dass alles eindeutig erfasst werden kann. In der Weise des Nicht-Sprechens „versammelt sich die gesamte religiöse Energie“; sie ist Ausdruck „der Transzendentalität des Textes oder der Sprache“ (Bader 2006, 361). Religion als Teil von Bildung kann auf diese Grenzen des Sprechens und Denkens aufmerksam machen.

Der französische Philosoph Jacques Derrida hat auf diesen Zusammenhang von Religion und modernem Denken unermüdlich hingewiesen (vgl. Derrida 2001). Einen in Jerusalem gehaltenen Vortrag hat er deshalb mit dem Titel *Wie nicht sprechen* überschrieben (1989). „Wie nicht sprechen“ ist ein Satzfragment, das immer schon zu spät kommt, weil es durch sein bloßes Gesagt-Sein sich selbst uneinholbar voraus ist. Der Titel Derridas teilt die Paradoxie der sich selbst negierenden Sprachspiele“ (Bader 2006, 342). Das Potenzial der Religion besteht dann weniger darin, eine moralische Ressource für Bildungsprozesse zu sein, sondern eine Sprache dafür bereitzustellen, über die Grenzen von Sprache und Denken überhaupt kommunizieren zu können. Damit wird eine moralische Reduktion der Religion in Bildungsprozessen umgegangen und ein Religionsverständnis etabliert, das deutlich weiter ist als das von Habermas.

Eine weitere Frage, die im Gespräch zwischen Habermas und Luhmann deutlich wird, ist die nach dem Umfang des Religionsbegriffs. Der moralische Reduktionismus von Habermas geht nämlich letztlich mit einem engen Begriff von Religion einher, der im Grunde fast ausschließlich auf (institutionell verfasste) Weltreligionen fokussiert. Habermas ist v.a. an den Religionen interessiert, welche die skizzierten normativen Reflexionsschübe durchlaufen und sich als Gesprächspartner im öffentlichen Diskurs demokratischer Gesellschaften qualifiziert haben. Luhmann verwendet demgegenüber einen weiteren Begriff von Religion, insofern er diesen nicht notwendig an bestimmte Formen der Institutionalisierung bindet. Gerade angesichts der kulturellen Vielfalt in globaler Perspektive erscheint diese von Luhmann vollzogene Erweiterung des Religionsverständnisses sinnvoll und wichtig. Denn die Argumentation von Habermas steht in der Gefahr, nur auf die Religionen zu achten, die sich schon in das säkulare Argumentationsspiel der Demokratien eingepasst haben. Sowohl die traditionellen Religionen wie das religiöse Feld insgesamt sind allerdings deutlich ausdifferenzierte Gebilde.

Sowohl in einer deutschen als auch in einer globalen Perspektive erweist sich diese Mehrdimensionalität von Religion als zentrales Merkmal moderner Gesellschaften. Gerade in Bildungsprozessen in multireligiösen Konstellationen werden Aspekte unterschiedlicher Religionen miteinander kombiniert. Eine Fokussierung auf bestimmte Formen von Religion erscheint dabei als unplausibel. Hier zeigt sich ein Vorteil der Luhmannschen Funktionsbestimmung – auch in einer interreligiösen Perspektive. Insofern die Fragen nach dem Ursprung von Welt oder Menschsein als prinzipiell unbeantwortbar gedeutet werden, können sie auch in einem interreligiösen Diskurs nicht mehr stören. Die Verschiedenheit der Religionen erklärt sich aus der inhaltlich unterschiedlichen Ausgestaltung des binären Codes religiöser Kommunikation (vgl. Luhmann 2000, 85). Indem die Systemtheorie auf die gemeinsamen Merkmale religiöser Kommunikationen aufmerksam macht, kann sie Religionen in ein Verhältnis zueinander setzen, ohne eine Hierarchie anzunehmen (Schlögl 2001, 39). Mit Luhmann kann deshalb betont werden, dass in säkularen Bildungsprozessen keine Vorentscheidungen für bestimmte Religionen getroffen werden dürfen. Weil sie alle gleichermaßen dieselbe Funktion übernehmen, kann auch kein Vorrang der einen über die andere religiöse Form mehr postuliert werden.

Ein dritter wichtiger Aspekt im Vergleich von Habermas und Luhmann zeigt sich an dem Verhältnis von Glauben und Wissen. Weil es nach der Systemtheorie keine übergeordnete Rationalität, sondern nur noch (gleichberechtigte) Systemkommunikationen gibt, kann auch religiöse Kommunikation nicht als

vor- oder irrational bezeichnet werden. Die systemtheoretische Perspektive erlaubt es, die religiöse Logik (religiösen Code) als vernünftige Form von Kommunikation zu rekonstruieren. Der Unterschied von Glauben und Wissen wird daher von Luhmann nicht in Anschlag gebracht. Demgegenüber betont Habermas genau diese Differenz, was sich besonders darin widerspiegelt, dass er den Glauben als *opak* bezeichnet. Aus der Sicht von Luhmann erweist sich diese strikte Trennung als problematisch, weil sie eine übergeordnete Rationalität impliziert. Die Logik des Glaubens kann für ihn deshalb nicht aus Sicht einer solchen übergeordneten Rationalität beurteilt werden. Auch sind die Codes der Systeme (Religion, Politik, Wissenschaft usw.) zwar geschieden, aber nicht entlang der Differenz von Glauben und Wissen.

In Bildungsprozessen erweist sich eine Trennung von Glauben und Wissen ebenfalls als unplausibel. Mit Luhmann lässt sich vielmehr zeigen, dass Religion eine eigene vernünftige Kommunikationsform etabliert. In die Alltagswelt religiöser Menschen übersetzt bedeutet dies: Menschen rechtfertigen in Bildungsprozessen ihren Glauben mit rationalen Argumenten, weshalb religiöse und rational-säkulare Argumente nicht nach der Differenz von ‚rational‘ – ‚nicht rational‘ geschieden werden können. Wenn Glauben und Wissen strikt getrennt werden, erscheinen die Gläubigen oftmals als diejenigen, die letztlich irrational handeln. Damit wird nicht nur dem reflexiven Potenzial der Religion unrecht getan, sondern es kann auch dazu führen, dass religiöse Menschen eine abschottende Haltung gegenüber der säkularen Sphäre einnehmen (Schmidt 2006). Solche Gegenreaktionen sind im Diskurs zwischen säkularer Demokratie und dem Islam im Bildungssektor (z.B. Schulunterricht) heute schon an vielen Stellen beobachtbar.

Wird dagegen Religion als eine soziale Praxis in Bildungsprozessen anerkannt, die eine eigene Rationalität für sich in Anspruch nehmen kann, dann werden religiöse Menschen nicht schon durch die Unterscheidung von Glauben und Wissen in einen vor- oder irrationalen Raum abgeschoben. Bildung, in der Religion eine Rolle spielt, wird dann nicht als ein Gegenüber zum säkularen Denken verstanden, sondern sie ist dem vernünftigen Diskurs sehr wohl zugänglich. In dieser Perspektive kann es dann sinnvoll sein, für einen schulischen Religionsunterricht zu argumentieren, weil es sich dabei nicht um eine Indoktrination irrationaler Weltanschauung handelt, sondern um eine vernünftig rechtfertigbare Reflexion auf gesellschaftliche Fragen – dies ließe sich wie gesehen sowohl in normativer Richtung mit Habermas als auch in systemtheoretischer Richtung mit Luhmann begründen. Kriterium, ob Religionen in formellen wie informellen Bildungsprozessen eine Bedeutung zugesprochen werden sollte,

ist dann alleine, inwieweit sie die Grundbedingungen demokratischer Gesellschaften (Menschenrechte) anerkennen. Dieses Kriterium, das Habermas zu Recht einfordert, wird von unterschiedlichen Traditionen politischer Philosophie (Kommunitarismus, Pragmatismus, Liberalismus) gleichermaßen vorgebracht.

Eine Kritik der Trennung von Glauben und Wissen hat gleichzeitig Auswirkungen auf den *innerreligiösen* Diskurs. Wenn nämlich in Bildungsprozessen auf Religion rekurriert wird, dann geschieht dies nicht in Form von unvernünftigen religiösen Erfahrungen, sondern religiöse Kommunikation weist ebenfalls eine eigene vernünftig aufweisbarer Logik. Mit Luhmann gesprochen: es gibt in ausdifferenzierten Gesellschaften keine alleinige übergeordnete Rationalität mehr, die dem religiösen Glauben strikt entgegengesetzt ist. In multireligiösen Gesellschaften bedeutet dies, dass alle Religionen ihre Bildungsinhalte rechtfertigen können. Diesem (öffentlichen) Diskurs sollten sich alle religiösen Formen gleichermaßen stellen. Sicherlich implizieren Religionen dabei andere Argumente als z.B. naturwissenschaftlich orientierte Bildung. Aber religiöse Bildungsinhalte können bei einer Revidierung der strikten Trennung von Glauben und Wissen sich nicht in die Nische eines irrationalen privaten Entscheidungsraumes zurückziehen, sondern sollten sich einem gesellschaftlichen Diskurs stellen.

In einer letzten Richtung erweist sich der Ansatz von Habermas allerdings wiederum als vorteilhaft. Denn der Ausschluss des Subjekts, den die Systemtheorie Luhmanns mit sich bringt, führt dazu, dass der Mensch als Teil von Bildungsprozessen und als Bezugspunkt religiöser Kommunikation nur schwer in den Blick genommen werden kann. Wie ist aber die Bedeutung der Religion in der Bildung erklärbar, wenn der einzelne Mensch aus dem Blick gerät? Wie ist eine Übersetzung von religiösen Bildungsinhalten verstehbar, wenn die konkreten Menschen in diesem Übersetzungs- und Lernprozess keine Rolle spielen? Hier erweisen sich die seit den 1970er Jahren vorgetragenen Vorwürfe an die Systemtheorie abermals als stichhaltig. Demgegenüber kann mit einem intersubjektiven Kommunikationsverständnis besser erklärt werden, wie Bürgerinnen und Bürger Religion für ihren Lebensentwurf und gesellschaftliche Beteiligung nutzen und welche Rolle Religion in Bildungsprozessen dabei spielen kann.

5. Fazit

Bildungsprozesse verlaufen auch in den Gesellschaften Europas nicht ausschließlich nach einer säkularen Logik. Religion als eine soziale und kulturelle Praxis prägt nicht nur die Lebenswelt der Menschen, sondern auch den öffentlichen Raum. Luhmann wie Habermas haben hierauf zu Recht in unterschiedlicher Weise aufmerksam gemacht. Gemeinsam ist ihnen die Annahme, dass Religion eine wichtige Funktion in säkularen Gesellschaften spielen kann. Die vorangegangenen Überlegungen machen deutlich, dass beide Funktionsbestimmungen Vor- und Nachteile implizieren.

Der Diskurs über Religionen ist in vollem Gange. Es wird noch weitere wissenschaftliche Arbeit und gesellschaftliche Praxis notwendig sein, um die Rolle von Religion in säkularen Gesellschaften neu auszuloten. Wichtig dabei erscheint, nicht in ein überzogenes Paradigma der Säkularisierung zurückzufallen, sondern Religion als eine vernünftige soziale und kulturelle Praxis zu akzeptieren, die in den Bildungsprozessen vielfältige Funktionen übernehmen kann. Reduktionen von Religion – sei es eine Engführung auf die moralische Funktion oder auf bestimmte Formen von Religionen – erscheint aus dieser Perspektive nicht sinnvoll. Soll Religion als Teil der Gesellschaft und damit auch als Teil der vielfältigen formellen und informellen Bildungsprozesse ernst genommen werden, so sollte die Pluralität unterschiedlicher säkularer und religiöser Praktiken stärker beachtet werden. In den Diskussionen um die Zukunft der Bildung könnte die säkulare demokratische Gesellschaft also noch offener und mutiger gegenüber der Religion sein als es heute manchmal der Fall zu sein scheint – dies lässt sich sowohl mit Habermas wie Luhmann begründen.

Autor

Dr. Michael Reder
Institut für Gesellschaftspolitik
Hochschule für Philosophie München
E-Mail: michael.reder@hfph.mwn.de

Literatur

- Bader, Günter (2006). Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Beck, Ulrich (2008). Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Beck, U. (2007). Gott ist gefährlich. In: Die Zeit, 19.12., 12.

- Danz, C. (2007). Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religions-
theorie von Jürgen Habermas. In: Langthaler, R./Nagl-Docekal, H. (Hrsg.),
Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien: Olden-
bourg, 9-31
- Dasgupta, Partha/Serageldin, Ismail 2000, Social Capital: A Multifaceted Perspective.
Washington D.C.: World Bank.
- Derrida, Jacques (1989). Wie nicht sprechen. Verneinungen. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques (2001). Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den
Grenzen der bloßen Vernunft. In: Derrida, J./Vattimo, G., Die Religion. Frank-
furt/M.: Suhrkamp, 9-106.
- Graf, Friedrich W. (2004). Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur.
München: Beck.
- Habermas, Jürgen (1978). Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philoso-
phen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981). Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M.: Suhr-
kamp.
- Habermas, Jürgen (1994). Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Ver-
nunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt. In: Metz, J.B. (Hrsg.), Diag-
nosen zur Zeit, Düsseldorf: Patmos, 51-64.
- Habermas, Jürgen (2001). Glauben und Wissen: Ansprachen aus Anlass der Verleihung
(Friedenspreis des deutschen Buchhandels). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005). Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/M.: Suhr-
kamp.
- Habermas, Jürgen (2008). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: Reder, M./Schmidt, J.
(Hg.), Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas.
Frankfurt/M.: Suhrkamp, 26-36.
- Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (1971). Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechno-
logie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Huber, Joseph (2001). Allgemeine Umweltsoziologie. Wiesbaden: Westdeutscher-
Verlag.
- Kohlberg, Lawrence (1981). The philosophy of moral development. Moral stages and
the idea of justice. San Francisco u.a.: Harper & Row.
- Luhmann, Niklas (1974). Institutionalisierte Religion gemäß funktionaler Soziologie In:
Concilium (10) 17-22.
- Luhmann, Niklas (1977) Funktion der Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1985). Society, Meaning, Religion – Based on Self-Reference. In: Soci-
ological Analysis (46) 5-20.
- Luhmann, Niklas (1991). Religion und Gesellschaft. In: Sociologia internationalis (29)
133-139.
- Luhmann, Niklas (1998). Religion als Kommunikation. In: Tyrell, H. (Hrsg.), Religion als
Kommunikation. Würzburg: Ergon, 135-146.
- Luhmann, Niklas (2000). Die Religion der Gesellschaft (hrsg. von A. Kieserling). Frank-
furt/M.: Suhrkamp.

- Müller, J. 2002, Das soziale Kapital – Grundlage für ein Zusammenleben in weltweiter Solidarität, in: J. König u.a. (Hg.): Soziale Organisation gestalten. Fachlichkeit in neuen Strukturen – ConSozial 2001, Starnberg: Schulz, 55-74.
- Pollack, Detlef (1988). Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen. Frankfurt/M.: Lang.
- Pollack, Detlef (1991). Möglichkeiten und Grenzen einer funktionalen Religionsanalyse. Zum religionssoziologischen Ansatz Niklas Luhmanns. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (39/9) 957-975.
- Schlögl, Rudolf (2001). Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie. In: Soziale Systeme (7/1) 23-45.
- Schmidt, Thomas M. (2006). Vernünftiger Pluralismus – gerechtfertigte Überzeugungen. Religiöser Glaube in einer pluralistischen Gesellschaft. In: Schmidt, T.M./Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.), Religion und Kulturkritik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 35-51.

Online zugänglich unter:

Reder, Michael (2010). Luhmann vs. Habermas revisited. Zwei Funktionale Religionstheorien in ihrer Bedeutung für Bildung in säkularen Gesellschaften. In: bildungsforschung, Jahrgang 7, Ausgabe 1, URL: <http://www.bildungsforschung.org/>