

V&R Academic

Religion and Transformation in Contemporary European Society

Band 8

Herausgegeben von Kurt Appel, Christian Danz,
Isabella Guanzini, Richard Potz und Sieglinde Rosenberger



Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Kurt Appel / Isabella Guanzini /
Angelika Walser (Hg.)

Europa mit oder ohne Religion?

Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und
künftigen Europa

Mit 12 Abbildungen

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0320-2

ISBN 978-3-8470-0320-5 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats der Universität Wien.

© 2014, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: RaT-Logo (Gerfried Kabas, Wien).

Druck und Bindung: [CPI buchbuecher.de](http://CPI.buchbuecher.de) GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort 7

Säkulares und Postsäkulares Europa: Philosophische Perspektiven

Kurt Appel

Das Wesen Europas besteht darin, über sich hinauszudeuten. Ein Versuch
über den apokalyptischen Geist Europas 13

Thomas M. Schmidt

Reflexive Säkularisierung? Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft . . . 23

Cristina Lafont

Religious Pluralism in a Deliberative Democracy 39

Martin Breul

Öffentliche Gründe und die „Doktrin der Selbstbeschränkung“ – Eine
Kritik des liberalen Legitimitätsargumentes 57

Säkulares und postsäkulares Europa: Soziologische Perspektiven

Martin Riesebrodt

Die Rolle der Religion im pluralistischen Europa 71

Detlef Pollack

Religiöser Wandel in Ost- und Westeuropa: Soziologische
Beschreibungen und Erklärungen 93

Antonius Liedhegener / Anastas Odermatt

Religionszugehörigkeit in Europa – empirisch. Die „Swiss Metadatabase
of Religious Affiliation in Europe (SMRE)“ 121

Der Beitrag der Religion(en) zum Projekt Europa

Isolde Charim

Die jüdische Erfahrung, Diaspora und Europa 173

Marcello Neri

Nach dem Ende der Institutionen der Moderne. Christentum und
Europa: ein gemeinsames Schicksal 183

Tahir Abbas

Islam and Muslims in Europe today: from cultural assimilation to social
integration 205

Eine europäische Erfahrung: Politik und Religion im Post-kommunistischen Osteuropa

Jakub Kloc-Konkołowicz

Parallele Welten des Geistigen. Die Verwandlungen der Religiosität am
Beispiel Polens 223

Kristina Stoeckl

Religious approaches to human rights: The Russian Orthodox Church's
basic teaching on human dignity, liberty and rights 237

Die AutorInnen und HerausgeberInnen 265

Vorwort

Der vorliegende Band geht aus einer Tagung hervor, die die Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary European Society“ (RaT) der Universität Wien unter dem Titel „Rethinking Europe (With)out Religion“ anlässlich des Abschlusses des ersten Trienniums ihres Bestehens im Februar 2013 veranstaltet hat. Im Beisein von Wissenschaftler/innen aus verschiedenen Disziplinen, von Philosophie und Theologien über Sozial- und Religions- bis hin zu Rechtswissenschaften wurde der Frage nach der Bedeutung der Religion im heutigen Europa nachgegangen. Dabei wurde diskutiert, welchen geistigen Beitrag die verschiedenen Religionsgemeinschaften in das europäische Projekt, welches in Gestalt der Europäischen Union mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde, einzubringen versuchen, welche Visionen sie zur Weiterentwicklung der europäischen Idee beitragen bzw. ob religiöse Ideen überhaupt noch einen gewichtigen Ort innerhalb der „(post-)säkularen Gesellschaft“ Europas einnehmen können und dürfen.

Demgemäß beginnt der Band mit dem Kapitel „Säkulares und postsäkulares Europa – Philosophische Perspektiven“, in dem grundsätzlich der Rolle, aber auch der Potentiale der Religion für das gegenwärtige und zukünftige Europa und seine Diskurse, Narrative und Willensbildungsprozesse nachgespürt wird. Kurt Appel wirft die Frage auf, ob das apokalyptische Register der abrahamitischen Religionen neue Perspektiven für die geistige Offenheit Europas sowie für nichttotalitäre Narrative zu bieten vermag. Thomas M. Schmidt untersucht programmatisch die Bedeutung der Religion und der ihr inhärenten Reflexionsstrukturen in einem (post-)säkularen Kontext und verortet sie ganz besonders in einer Grammatik der Differenz, die Religion anzustoßen vermag und die Versuche, Religion als Identitätsmarker oder bloße Ressource für praktische Vernunftdiskurse zu bestimmen, kritisch in Frage stellt. Cristina Lafont setzt sich in ihrem Beitrag mit Rawls und Habermas auseinander und geht der Frage nach, ob und inwieweit religiöse Überzeugungen in die Verfahren einer „deliberate democracy“ unter dem Ideal politischer Inklusion einzubeziehen sind. In eine ähnliche Richtung weist die Fragestellung von Martin Breul, der in seinem

Beitrag, in dem er u. a. Thesen von Eberle diskutiert, ein Plädoyer dafür abgibt, Religion als Ressource der politischen Willensbildung ernstzunehmen, aber dennoch vorsichtig zu behandeln.

Der zweite Hauptteil des Bandes trägt den Titel „Säkulares und postsäkulares Europa – Soziologische Perspektiven“ und untersucht, welches tatsächliche Gewicht den Religionen heute im gesellschaftlichen Bereich und in der geistigen Großlandschaft Europas zukommt und welche Tendenzen sich dabei ablesen lassen. Martin Riesebrodt, der den Eröffnungsvortrag der Tagung übernommen hat, bildet in seinem Artikel eine Brücke zwischen philosophischer und soziologischer Reflexion über den Beitrag der Religion(en) für ein künftiges Europa. Er versteht Europa nicht als homogenes Gebilde, sondern als zukunfts offene Utopie einer pluralitätsfähigen Gesellschaft, zu deren Diskursen religiöse Anschauungen einen entscheidenden Beitrag leisten, ohne dass man aber daraus eine religiöse Bestimmung Europas ableiten könnte. Detlef Pollack untersucht die Plausibilität der Säkularisierungsthese und vertritt die Auffassung, dass angesichts aller notwendigen Differenzierungen die Rede von einer (post-)säkularen Welt problematisch ist. Die Religionen werden seiner Einschätzung nach wichtige Akteure der europäischen Gesellschaft bleiben, allerdings wird es keine Renaissance ihrer einstigen Leitfunktion geben. Antonius Liedhegger und Anastas Odermatt problematisieren schließlich einen Bereich, der in den Diskursen über den Stellenwert der Religion in Europa meist ausgespart bleibt, nämlich die Frage nach dem zugrundeliegenden Datenmaterial für konfessionelle Zuschreibungen. Dieses ist, wie sie aufweisen, wesentlich prekärer als üblicherweise angenommen, was viele Diskussionen über den Stellenwert der Religion in ein anderes Licht zu rücken vermag.

„Der Beitrag der Religionen zum Projekt Europa“ wird im dritten Teil des vorliegenden Bandes thematisiert. Isolde Charim analysiert die jüdische Tradition und sieht einen spezifischen Beitrag in der Diasporaerfahrung, die sich in besonderer Weise im Maranentum, d. h. in der Erfahrung einer „nichtvollen Identität“ des Subjekts zum Ausdruck gebracht hat, was eine strukturelle Offenheit für ein pluralistisches Paradigma Europas bedeutet. Marcello Neri beleuchtet die Krise der europäischen Moderne und ihrer Institutionen, die auch die christlichen Kirchen erfasst hat und sieht die spezifische Aufgabe des Christentums, gegen die von ihm konstatierte abstrakte Verrechtlichung aller Lebensbereiche und Institutionen eine neue affektive Kultur im zwischenmenschlichen Bereich zu befördern, die besonders auch die Anerkennung von heute neu zu bestimmenden Differenzen beinhaltet. Tahir Abbas dreht gewissermaßen die Thematik um und stellt sich die Frage nach dem Beitrag Europas für eine Anerkennung minoritärer Religionen, insbesondere des Islam als Bedingung der Möglichkeit einer multireligiösen Zivilgesellschaft.

Den abschließenden vierten Teil „Eine europäische Erfahrung: Politik und

Religion im Post-kommunistischen Osteuropa“ bildet ein spezieller Blick auf Osteuropa, wie er nicht zuletzt durch den Tagungsort Wien, aber auch die historischen Ereignisse geboten schien. Paradigmatisch werden zwei Realitäten, nämlich die polnische und die russische herangezogen. Jakub Kloc-Konkolowicz untersucht in seinem Beitrag nicht nur die Konsequenzen des Mauerfalls für den polnischen Katholizismus, sondern v. a., wie sich in postkommunistischen Gesellschaften der Diskurs zwischen Religion und Gesellschaft nicht zuletzt unter dem Einfluss der neuen Medialisierung generiert. Kristina Stoeckl analysiert schließlich das konfliktuale Verhältnis zwischen Religion und säkularer („westlicher“) Gesellschaft anhand des Menschenrechtsdiskurses der Orthodoxen Kirche Russlands.

Zum Abschluss möchte ich den Dank an alle Beteiligten für das Zustandekommen des Bandes aussprechen, an die Autoren, Mitherausgeber und Reviewer. Ganz besonders erwähnt seien Mag. Rudolf Kaisler, Christoph Tröbinger, Mag. Agnes Leyrer und Manuela Böhm, die sich vielfältige Verdienste um das Manuskript und die zugrundeliegende Tagung erworben haben. Des Weiteren danke ich dem Rektorat der Universität Wien, das diese Publikation durch einen Druckkostenzuschuss ermöglicht hat.

Kurt Appel

**Säkulares und Postsäkulares Europa:
Philosophische Perspektiven**

Das Wesen Europas besteht darin, über sich hinauszuweisen. Ein Versuch über den apokalyptischen Geist Europas

1. Vorbemerkungen und Fragestellungen

1. Zunächst ist die Ambivalenz des Titels hervorzuheben: Europa hat jahrhundertlang im Sinne einer Kolonisierung der Welt über sich „hinausgewiesen“ und ganze Völker und Kontinente entwurzelt und ihrer Identität und Entwicklungsmöglichkeiten beraubt. Diese von Europa ausgehende Auslöschung von Traditionen hat heute wahrscheinlich den Höhepunkt erreicht, was in weiterer Folge noch näher zu explizieren sein wird.

2. Das oben genannte „Übersichhinausweisen“ kann auch in einem anderen Sinne verstanden werden. Europa ist nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet, dass es keine festumrissene geographische Größe darstellt, sondern einen geistigen Raum bildet. Das weist darauf hin, dass eine fixierte Grenze dieses Raums willkürlich wäre, wohingegen Europa als geistiges Geschehen absolut „flüssig“ und durchlässiger Natur ist. Heute findet allerdings mittels einer zunehmend tödlichen, undurchdringlichen Abgrenzung, die Europa in seiner juristisch-politischen Gestalt als Europäische Union von seiner geographischen Nachbarschaft strikt abscheiden soll, eine Neudefinierung Europas statt. Der Eiserne Vorhang, der Europa teilte, entsteht auf neue Weise gegen das „Andere“ Europas. Europa schafft sich auf diese Weise einen Spiegel, in dem es sich in der Abgrenzung gegen ein obskures Anderes als wahres und kulturelles „Europa“ zu erblicken meint.

3. Der neue militärisch-politische „Vorhang“ bringt aber nicht nur eine Abschottung gegen die arme Umgebung zum Ausdruck – wie sein nordamerikanisches Pendant, das die USA vom „anderen“ Amerika abtrennt –, vielmehr richtet er sich nicht zuletzt, zumindest auf reflexiver Ebene, gegen (zumindest) eine Religion. *Hier*, so die aufflammende neue Erzählung, das christliche (manchmal auch jüdisch-christliche) oder auch „aufgeklärt-säkulare“ Abendland und *dort* die anbrechenden Wogen des Islam. Europa beginnt sich in zahlreichen politischen Diskursen jenseits aller realen Grenzen neu zu de-fi-

nieren, indem es sich gegen den „Islam“, der zunehmend mit dem Anderen identifiziert wird, abschirmt.

4. Das im Titel des Vortrags angezeigte Hinausweisen Europas über sich hinaus hat nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Konnotation. Die Europäische Union hat ihren zentralen Inhalt darin, wie 2012 vom Friedensnobelpreiskomitee festgestellt, ein großes Friedensprojekt zu sein. Es stellt sich aber die Frage, ob dieser Inhalt musealisiert werden darf in die Statik eines bloßen Waffenstillstands, um wirtschaftliche Interessen effizienter vertreten zu können. Steht nicht vielmehr die Europäische Union, insofern sie sich als Repräsentantin Europas versteht, vor der Herausforderung, über ihre Gegenwart hinauszudeuten in eine Zukunft, in der sie als Friedens- und Hoffnungszeichen für die gesamte Menschheit fungiert?

Dagegen kann eingewendet werden, dass eine solche Hoffnung angesichts der wirtschaftlichen und politischen Schwächen der gegenwärtigen Europäischen Union (Jugendarbeitslosigkeit, außenpolitische Agonie, gegenseitige Blockaden der Mitgliedsstaaten etc.) naiv ist. Allerdings hat sie *erstens* mehrmals bewiesen, auf neue Herausforderungen reagieren zu können wie z. B. nach dem Ende des Kommunismus in der darauffolgenden Osterweiterung. *Zweitens* bedeutet die Hoffnung auf ein umfassendes Friedensprojekt, welches verschiedene kulturelle und religiöse Traditionen in eine Kultur gegenseitiger Anerkennung einbettet, in dem die Unantastbarkeit der menschlichen Würde respektiert wird und welches den sozialen Frieden und den Raum für die kreative Entfaltung des Einzelnen, egal welcher Herkunft oder Staatsbürgerschaft er sei, gewährleistet, einen bzw. *den* moralischen Imperativ unserer Tage.

5. Falls also Europa in der Beförderung eines solchen Projektes Bedeutung für die Zukunft des Menschen hätte, was wäre dann der Beitrag der Religionen? Stellen diese nicht das moderne Selbstverständnis des Menschen als Selbstentwurf in Frage? Und leugnen nicht zumindest sogenannte konservativ-fundamentalistische Varianten des Religiösen die autonome Selbstbestimmung des Menschen und die damit verbundene Gewissens- und Religionsfreiheit? Entspringen die Religionen nicht letztlich vormodernen familiär-genealogisch-kollektiven Lebensformen¹, deren Werte, allen voran das patriarchale System,

1 Unter genealogischer Lebensform verstehe ich das Selbstverständnis des Subjekts, seinen eigenen Bestand über die Zeugung von Nachkommenschaft zu sichern. Das „Ich“ erhält eine – allerdings höchst prekäre – Unsterblichkeit mittels des Kindes bzw. des erstgeborenen Sohnes als zukünftigen Repräsentanten des Kollektivs, in dem das Subjekt aufgehoben ist. Die große Bedeutung des genealogischen Projekts für sogenannte voraufgeklärte mythisch bestimmte Gesellschaften, seine säkulare Fortschreibung in den heutigen Naturwissenschaften über die Ursache-Wirkungsverkettung anstelle der Vater-Sohn-Beziehung und die religiöse Kritik an diesem Modell beschreibt Klaus Heinrich in seinem Buch „Parmenides und Jona“. Vgl. Heinrich, Klaus: Parmenides und Jona. Basel / Frankfurt am Main 1982.

von ihren Vertretern gnadenlos gegen jeden Willen auf Reform verteidigt werden? Bevor diesen kritischen Einwänden nachgegangen wird, möchte ich noch einige Annäherungen an das kollektive Gedächtnis und das damit verbundene Wesen Europas versuchen.

2. Annäherungen an Europa

6. Europa ist zunächst einmal ein Kontinent, der sich um Groß Erzählungen, die jahrhundertlang überliefert wurden, und das damit verbundene kollektive Gedächtnis gruppiert. Ich möchte zwei Erzählungen auswählen, die nicht nur eine Verbindungslinie zur Frage Religion und Europa erlauben, sondern die gewissermaßen einen Anfang und ein Ende des europäischen Projekts bezeichnen.

Die erste Erzählung ist die Geschichte Abrahams, die nach einem relativ kurzen Präludium (Genesis 1 – 11) den eigentlichen Beginn der Geschichte der jüdischen und der christlichen Bibel bezeichnet, die aber auch zentrale Bedeutung für den Islam aufweist, sodass dieser unter die Bezeichnung „abrahamitische Religion“ subsumiert werden konnte.

Die Erzählung Abrahams markiert einen massiven Bruch in Bezug auf das Selbstverständnis der Menschheit, indem es den Menschen nicht mehr aus einem genealogischen, d.h. durch familiäre Blutsbande bestimmten Projekt herleitet und legitimiert. Damit vollzieht es die Wende von partikular-gentil bestimmten Identitäten zum Universalismus. Abraham wird zum Stammvater einer Nachkommenschaft nur, indem er sein Vaterhaus verlässt. Selbst die uns so grausam anmutende Szene der (Beinahe-)Opferung Isaaks ist vor diesem Hintergrund zu verstehen: Abrahams Zukunft hängt nicht an der biologisch-patriarchalen Weitergabe des Lebens (Vater zeugt Sohn), sondern, wie eine weitere zentrale Episode des Abraham-Erzählkranzes zeigt (Genesis 18), an der gastlichen Öffnung für neue Begegnungen. Abraham wird das uralte Menschheitsbedürfnis, seinen Namen nicht an den Tod zu verlieren, nicht durch eine Fortführung des Namens im Nachkommen befriedigen, sondern die Unzerstörbarkeit seines Namens im Bund mit dem sich erinnernden Gott erlangen, der an eine gastliche Aufnahme des Anderen geknüpft ist, durch die die kommenden Generationen Segen erlangen. Dieser misst sich also nicht mehr unmittelbar an der direkten Nachkommenschaft, sondern an der geglückten Ankunft des Fremden (vgl. etwa Jesaja 2).

In die Erzählung Abrahams wird also eine folgenschwere Kategorie eingeführt: Es handelt sich um diejenige des *Bundes*. Der Bund mit Gott als Zentrum der abrahamitischen Religionen bedeutet, dass der Mensch die ewige Dignität seines Namens nicht dadurch empfängt, dass er sich gegen die Sterblichkeit,

Verletzlichkeit, Kontingenz und Kreatürlichkeit der Existenz, letztlich also gegen sein Leid absichert, sondern diesen Namen dem Gedächtnis Gottes, also gewissermaßen einer *anderen*, grundsätzlich nicht handhabbaren Instanz überantwortet.

7. Bevor ich eine zweite Großerzählung der europäischen Kultur(en) in Erinnerung zu rufen suche, möchte ich noch eine Überlegung anführen: Die entscheidenden Traditionen Europas kommen von außen, keine ist im Binnenraum entstanden. Außerdem sind sie alle, mit Ausnahme der römischen Erzählung der Äneis ambivalent in ihrem Ausgang: Abraham wird ein Land verheißen, in dem er zeitlebens Fremder bleibt. Odysseus (um eine nichtreligiöse Erzählung heranzuziehen) wird die Heimkehr nur zu einem Neuaufbruch in noch weitere Ferne². Jesu Weg, in den die christliche Bibel mündet, endet am Kreuz. Es sind fragile Geschichten, die Europa formen.

8. Als letzte Großerzählung Europas kann vielleicht Hegels Phänomenologie des Geistes (PhdG) bezeichnet werden. Und zwar in dem Sinne, dass sich diese Erzählung noch einmal an einer Gesamtdeutung Europas im Lichte eines „Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit“ versucht. Bei genauerer Interpretation zeigt sich allerdings, dass die PhdG geschichtsphilosophisch wesentlich vielschichtiger ist als gemeinhin bemerkt. Der europäische Geist wird in Hegels erstem großen Hauptwerk auf eine Irrfahrt geschickt, der er zu entkommen sucht, indem er sich in den Objekten seiner Welt (begegnung) wiederfindet bzw. widerspiegelt. Eine solche Selbstfindung in der Welt ist dem „Ich“ allerdings verwehrt und der Weg der daraus resultierenden Verzweiflung radikalisiert sich immer intensiver dahin, dass dieses Ich sich letztlich selbst nur mehr im Gestus eines radikalen Nichts, in dem ihm seine eigene Unverortetheit begegnet, ansichtig wird. Diese Stufe nennt Hegel „Die Freiheit und den Schrecken“ und er bezieht sich damit auf den Terror der Aufklärung (in der Französischen Revolution), der alles ihm Begegnende vernichten muss, jede Substanz, jede Geschichte, selbst die eigene Genese, um in einer solcherart negativen Vernichtungsfigur zu sich zu gelangen.

Diese Form der alles aufheben könnenden Freiheit ist also gleichzeitig die radikalste Form von Selbstentfremdung des Ichs, die auch ihre eigene Herkunft destruiert hat.³ Von daher sind alle Versuche der Politik, sich auf eine genealo-

2 Vgl. Odysee XI 105 – 167. Odysseus steigt in die Unterwelt hinab und erfährt von Teiresias sein weiteres Schicksal: „Doch hast du die Freier in deinen Hallen mit dem scharfen Erz getötet, sei es mit List, sei es offenkundig, so sollst du ein handliches Ruder nehmen und alsdann hingehen, bis du zu solchen Männern kommst, die nichts von dem Meere wissen noch mit Salz vermengte Speise essen.“ (Übersetzung: Schadewaldt, Wolfgang).

3 Vgl. dazu auch Bahr, Hans Dieter: Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken. Tübingen 1985. Weiters kann und muss natürlich auch auf Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung“ verwiesen werden, die diese Gedanken Hegels auf ihre Weise aufnehmen und

gische Herkunft zu beziehen, wie sie sich heute im nationalen und (paradoxaerweise) europäischen Faschismus finden, obsolet. Das Gleiche gilt für die konservativen Versuche, die unmittelbar auf ein geschichtliches Erbe zurückgreifen wollen. Dieses ist dem Ich unwiederbringlich entfremdet und kann daher entweder nur als virtueller Schein zurückkehren, wie dies in postmoderner Religiosität und Traditionspflege zu beachten ist, oder aber es wird in seiner Gebrochenheit ernstgenommen und in entsprechenden Verfremdungen neu zur Sprache gebracht, was die Herausforderung von Religion, Philosophie, Kunst und Politik unserer Tage ist.

Wesentlich ist also die Einsicht, dass das große europäische Projekt der Selbstfindung und Selbstkonstitution des freien Subjekts in einem gewaltigen und zerstörerischen Nihilismus endet, dessen Spuren nach Hegel sich auch noch in der jede Kontingenz verurteilenden abstrakten Moralität (Kants⁴) und im Gewissen – als internalisiertem moralischen Terror⁵ – finden. Der Rückgriff auf vormoderne (genealogische) Gesellschafts- und Religionskonzeptionen verbunden mit der Rücknahme der Autonomie des freien Subjekts stellt dagegen allerdings keine Alternative dar, da ein solcher angesichts des endgültigen Verlusts jedes unmittelbaren Erbes zwangsläufig in die Willkür und den Schein desselben „Nichts“ führte, gegen welchen er angeblich aufträte. Tatsächlich kann man heute vielfach beobachten, dass die neuen Fundamentalismen, die den „westlich-europäischen“ Relativismus bekämpfen, inhaltlich völlig substanzlos agieren und sich auf die Handhabe rein oberflächlicher Sujets beschränken müssen.

weiterführen. Vgl. Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 1969.

- 4 Dass Kants moralische Konzeption nicht einfach durch eine solche Kritik getroffen werden kann, muss eingeräumt werden. Ihre Größe, die Hegel sehr wohl erkennt, liegt darin, dass sie den Gedanken der Universalität und der damit verbundenen alle willkürlichen Partikularitäten hinter sich lassenden Selbstbestimmung in seiner reinsten Form zum Ausdruck bringt. Dies versetzt sie in die Lage, gesellschaftliche, wirtschaftliche, kulturell-nationale oder religiöse Willkür und damit verbundene Sonderinteressen zu kritisieren. Ihr Defizit besteht nach Hegel darin, dass sie von ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft abstrahiert und keinen Blick für die Gebrochenheit des Subjekts hat. Sie ist also blind ihrer eigenen Partikularität gegenüber und unterwirft deshalb den „Anderen“ gnadenlos dem eigenen Urteil. Ein wirklich moralisches Urteil könnte sich nach Hegel erst in der Überwindung der Urteilsform einstellen, d.h. in dem Moment, in dem das urteilende Subjekt die Situiertheit und Gebrochenheit des eigenen Urteils- und Wertesapparates (an-)zu erkennen vermag. Vgl. dazu K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Ausgang von Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, 276 – 291; Auinger, Thomas: *Das absolute Wissen als Ort der Vereinigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Würzburg 2003. Prestel, Andrés José: *Die Verstellungen der Kantischen Moralität*. Wien 1998.
- 5 In diesem Sinne schreibt Hegel bereits vor Nietzsche eine „Genealogie der Moral“. Beide weisen viel mehr an Berührungspunkten auf als gemeinhin gesehen wird.

9. Radikalisierungen des absoluten Nihilismus, wie sie sich selbst Hegel nicht ausmalen konnte, sind uns nicht nur im Nationalsozialismus begegnet, dessen Objekt die absolute Vernichtung ist, sondern zeigen sich heute insbesondere in unserer virtualisierten Konsumwelt. In ihr hat „nichts“ substanziellen Wert, es können beliebige, austauschbare „Markenidentitäten“ angezogen werden, die jederzeit relativiert werden können. Endet also die europäische Welt im virtuellen Nichts absoluter Beliebigkeit, welches jede Herkunft und jede Geschichte getilgt hat? Liegt die absolute Freiheit des Individuums darin, sich maskenhaft beliebige Identitäten anziehen zu können, um sich davon zu distanzieren? Und hat nicht, so die vielleicht beunruhigendste Frage, dieser europäische Gestus vollkommener Virtualisierung die gesamte Welt umgriffen? Sind nicht heute die religiösen Fundamentalismen, egal welcher Provenienz, Ausdruck virtueller, entwurzelter und beliebig ersetzbarer Markenidentitäten, des oben (siehe 8.) angezeigten Scheins, hinter dem „nichts“ steht? War nicht „Nine-Eleven“, welches als Videoclip inszeniert wurde, der perverse Spiegel der europäischen Welt?

Hegels Analyse in der PhdG könnte in einer gegenwärtigen Aktualisierung auf alle Fälle an diesem Punkt enden. Interessanterweise führt er aber über das Geistkapitel hinaus noch Überlegungen über die Religion an. Bedeutsam ist für die hier angezeigte Thematik eines: Der Ausgangspunkt der Religion liegt genau dort, wo dem „Ich“ jeder Gegenstand abhanden gekommen ist, zuletzt selbst seine moralische Selbstvergewisserung in der Verurteilung des Anderen, wo das Bewusstsein also den Erfahrungsschritt gemacht hat, dass es sich nicht letztgültig in Gesellschaft, Geschichte, Wissen (d.h. theoretischer und praktischer Vernunft) oder genereller gesagt in den Objekten seines Begehrens verorten kann. In diesem Sinne ist also die Religion nicht Ausdruck einer Selbstprojektion des Ichs, vielmehr entspringt sie – gleich der Kunst – der Erfahrung einer radikalen „Armut“, nämlich der Erfahrung des Endes jeder letztgültigen Selbstkonzeption mittels der Objekte unserer Weltbegegnung.

3. Religion und Europa – ein apokalyptisches Verhältnis

10. Die Frage des Kongresses und der damit verbundenen Veröffentlichung scheint eigenartig: „Rethinking Europe With(out) Religion“ diskutiert einen möglichen Beitrag der Religion für unsere Kommunikationsgemeinschaft. Nicht also einfach einen sozialen, therapeutischen oder kulturellen Beitrag, den die Religionsgemeinschaften leisten mögen. Vielmehr geht es um die Frage, ob es einen spezifischen geistigen Beitrag der Religionen Europas für eine Weiterentwicklung der EU geben kann. Verbunden damit ist die jenseits der Säkularisierungsdebatten wenig gestellte Frage nach einem möglichen spezifischen

Verhältnis zwischen Religion und Europa, durch das „Europa über sich hinauswiese“.

Im Geisteskapitel von Hegels PhdG tauchte im Gedanken des absoluten Nichts verbunden mit dem universalen Terror eine in der Hegel-Rezeption recht verdrängte apokalyptische Dimension auf. Auf diese möchte ich nun näher eingehen, dabei nicht zuletzt Gedanken aufgreifend, die durch meine Mitarbeiter Jakob Deibl und Isabella Guanzini inspiriert wurden.

11. Merkwürdigerweise erlebt heute der Gedanke der Apokalypse eine massive Renaissance, weit über religiös-obskurantische Gruppen hinaus. In der Katholischen Theologie wurde er durch J.B. Metz verankert⁶, im Film erzeugte zuletzt „Melancholia“ von Lars von Triers Furore, ebenso wie der Roman „The Road“ von Cormac McCarthy, um nur ein paar Beispiele zu nennen für eine Liste, die sich endlos fortsetzen ließe. Man kann die zunehmende Bedeutung dieses Gedankens, der Europa die letzten beiden Jahrtausende immer begleitet hatte, natürlich mit der großen ökologischen Krise in Verbindung bringen, die uns bedrängt. Tatsächlich scheint das Überleben der Menschheit als solche durch Klimawandel, Verlust der Biodiversität, Atomkraft, Wassermangel etc. am Spiel zu stehen. Er kann auch mit dem oben angezeigten „Nichts“ als Endpunkt europäisch-universaler Menschheitsgeschichte in Verbindung gebracht werden. Allerdings ist damit die Bedeutung dieser Kategorie nicht erschöpft: Apokalyptische Texte finden sich in den drei monotheistischen Religionen und wurden mal stärker, mal schwächer in ihren diversen Lesarten hervorgehoben. Wenn von einem *christlichen Erbe* Europas gesprochen wird, so liegt bei aller Vorsicht im Gebrauch dieser Wendung – zu leicht wird der Gedanke des christlichen Erbes antiislamisch, antijudaistisch oder antiaufklärerisch verzweckt – vielleicht ihre Wahrheit darin, dass innerhalb der abrahamitischen Religionen die Apokalyptik im Christentum am stärksten akzentuiert wurde.

Die apokalyptische Stimmung hat auf alle Fälle auch den europäischen Gedanken erfasst. Die europäische Geschichte oder vielleicht sogar die Geschichte Europas (mindestens in Gestalt der EU) überhaupt ist in der Meinung vieler an ihr Ende gelangt, es ist demgemäß nicht nur von Europa als der „alten Welt“, sondern polemisch vom „alten Europa“ die Rede. So sehr damit oft der Versuch einhergeht, europäische sozial- und rechtsstaatliche Errungenschaften zu diffamieren, so kann doch nicht geleugnet werden, dass die großen Visionen und

6 Hier noch immer maßgebend die beiden Werke „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ und „Memoria passionis“. Vgl. Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1992 [1977]. Ders. (zusammen mit Reikerstorfer, Johann): Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg / Basel / Wien 2006. Für eine Weiterführung dieser Ansätze vgl. auch Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Politisch-Theologische Schriften. Berlin / Wien 2008.

Utopien, die immer wieder von Europa ausgingen, in die Krise geraten sind. Die repräsentative Demokratie scheint eine Art geschichtsphilosophischer Schlusspunkt zu sein, dessen Errungenschaften allerdings bedroht sind und auch problematisiert werden (Ausgrenzung einer zunehmenden Anzahl von Personen aus dem demokratischen und gesellschaftlichen Prozess, ständig wachsende Kluft zwischen Politik und Gesellschaft etc.), zu dem es aber keine überzeugenden Alternativen zu geben scheint. Diffiziler stellt sich die Problematik im Wirtschaftssystem dar: Es hat sich ein Mechanismus herausgebildet, der scheinbar keine Alternative zulässt, ohne allerdings in irgendeine verheißungsvolle Zukunft weisen zu können. Ein Gutteil der Jugend ist heute arbeitslos, also Abfall unserer Gesellschaften⁷ und das „System“ frisst seine ökologischen, kulturellen und geistigen Ressourcen auf, um sich schließlich völlig selbstreferentiell weiterzubewegen. In diesem Sinne hätten wir also eine Apokalypse als Ende der Geschichte in umfassender Sinnlosigkeit, womit wir wieder bei Hegels Ausführungen über das „Nichts“ angelangt wären.

12. Allerdings gibt es eine zweite Bedeutungsebene apokalyptischen Denkens, welches unmittelbarer an die (abrahamitischen) Religion(en) heranreicht. Die Apokalypse spricht nicht einfach vom Ende der Welt in einem absoluten Nichts, in absoluter Hoffnungslosigkeit, sondern vom Ende *unserer* Welt. Anders gesagt: Die religiösen Apokalypsen beinhalten eine radikale Umwertung aller Bedeutungsebenen. Die *Ent-hüllung* (so *Apokalypse* wörtlich) der Geschichte beinhaltet das Ende unserer Möglichkeit, in dieser Welt anzukommen, uns in den Objekten unseres Begehrens letztgültig zu verorten. Von daher kreuzen sich möglicherweise – mehr als dies bewusst ist – der Kern der monotheistischen Religionen und der Kern Europas. Die europäische Demokratie beruht nämlich darauf, dass sie kein letztgültiges Heilsangebot, keine letzte Identität vermitteln kann, dass sie den Menschen damit konfrontieren muss, dass sein Begehren unerfüllt bleiben wird. Das Gleiche vermitteln die Religionen: Sie konfrontieren den Menschen damit, dass er in dieser Welt keine letztgültige Identität finden wird: Der Messias ist ausständig (Judentum), der Urkoran im Himmel (Islam), Jesus offenbart seine letzte Identität erst als der Wiederkommende (Christentum) ...

Daneben gibt es noch eine zweite Parallele zwischen europäischer Demokratie und apokalyptischer Religion: Die Apokalypsen verabschieden die alte Welt, ohne sie zu vergessen. Sie wissen um das unendliche Leid der Geschichte,

7 Auf diesen Umstand weist wie kaum ein anderes Dokument heute das 2013 veröffentlichte Apostolische Schreiben „Gaudium Evangelii“ hin, welches eine Art Regierungserklärung von Papst Franz(iskus) darstellt. Verfügbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.html [15. 12. 2013].

welches nicht gutgemacht werden kann⁸, und sie machen die Erfahrung, dass der Verlust an Bildern, mit denen sich das Subjekt zu schützen sucht, eine noch größere Ausgesetztheit und Verletzlichkeit nach sich zieht. Apokalypse im eigentlichen Sinne ist die Loslösung des Subjekts von allen virtuellen Identitäten und Marken und damit auch der Verzicht auf die Abschirmung, den diese dem suchenden Subjekt geboten haben. Der entscheidende Gedanke der apokalyptischen Tradition, wie sie am Ende des Neuen Testaments als Zusammenfassung des biblischen Kanons niedergeschrieben und später immer wieder diesseits und jenseits des Christentums aufgenommen wurde⁹, liegt in einer Rekapitulation der Menschheitsgeschichte und ihrer Abgründe, Verletzungen und Hoffnungen, verbunden mit einer Einschreibung derselben in das Innerste menschlicher Wahrnehmung – gleich einer zweiten Haut.¹⁰ Verbunden damit ist das Wissen, dass kein Bild, kein Gedanke und kein unmittelbares Wort die absolute Fragilität, Verwundbarkeit und Singularität der lebendigen Existenz zum Ausdruck bringen kann und der moralische Imperativ, das aus diesem Wissen resultierende Gedächtnis gegen alle ideologischen, religiösen und politischen Vereinnahmungen einzuüben.

Europa ist gebaut auf dem „Leidensgedächtnis“ (Metz), es ist ohne die Erinnerung von Ausschwitz und der vielen anderen Geschichtskatastrophen, die es konturiert haben, nicht möglich. Von daher besteht die entscheidende Identität Europas darin, über keine letzte festumrissene Siegeregeschichte zu verfügen¹¹ und diese Nichtverfügbarkeit erinnernd in immer neuen Anläufen weiter zu tradieren. *Von daher ist Europa zuerst eine bestimmte Weltwahrnehmung* am Schnittpunkt freier Selbstbestimmung des Subjekts (vgl. 6–8) und apokalyptischer Kritik an dessen virtueller individueller und kollektiver Selbstabschirmung und Selbstbehauptung gegenüber der Fragilität des Lebendigen.

13. Darin weist Europa also über sich hinaus auf das Menschliche, wo den Anderen verdeckende und einordnende Bilder und virtuelle Identitäten gesprengt werden, auch jene kolonialistische, die mein Kollege J. Schelkshorn auf

8 Vgl. Agamben, Giorgio: Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt am Main 2006.

9 Für eine sehr schöne Aufarbeitung der abendländischen Apokalyptik vgl. Wieser, Veronika (Hg.). u. a.: Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit (Kulturgeschichte der Apokalyptik 1). Berlin 2013.

10 Vgl. Appel, Kurt: “Cristianesimo come nuovo umanesimo. Considerazioni teologiche e storico-filosofiche a partire dalla Bibbia, Hegel e Musil”, in: *Teologia* 38 (2013), S. 177–213.

11 Darin besteht wohl auch die entscheidende Motivlage in der Philosophie Vattimos, die damit gerade nicht in einen ethischen Relativismus führt, sondern ein Ethos der Zerbrechlichkeit andenkend. Für eine diesbezügliche Lektüre Vattimos vgl. Deibl, Jakob: Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo (Religion and Transformation 5). Göttingen 2013.

überzeugende Weise nachzuzeichnen im Begriff ist¹². Das Potenzial der Religion in Europa, einer europäischen Ausprägung der monotheistischen (und vielleicht auch einer kommenden europäischen Ausprägung der süd- und ostasiatischen) religiösen Traditionen liegt im affektiven und perzeptiven Gedächtnis der Verwundbarkeit des Menschen, im Wissen darum, dass der Sinn jener verletzlichen Ausgesetztheit und Offenheit, die der Mensch ist, niemals mit einem letzten Symbol beglichen werden kann.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt am Main 2006.
- Appel, Kurt: "Cristianesimo come nuovo umanesimo. Considerazioni teologiche e storico-filosofiche a partire dalla Bibbia, Hegel e Musil", in: *Teologia* 38 (2013), S. 177–213.
- Appel, Kurt: Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Ausgang von Hegel und Schelling. Paderborn 2008.
- Auinger, Thomas: Das absolute Wissen als Ort der Vereinigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes. Würzburg 2003.
- Bahr, Hans Dieter: Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken. Tübingen 1985.
- Deibl, Jakob: Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo (Religion and Transformation 5). Göttingen 2013.
- Heinrich, Klaus: Parmenides und Jona. Basel / Frankfurt am Main 1982.
- Homer: Die Odyssee. Übersetzt v. Schadewaldt, Wolfgang. Hamburg 1958.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 1969.
- Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1992 [1977].
- Metz, Johann Baptist / Reikerstorfer, Johann: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg / Basel / Wien 2006.
- Papst Franz(iskus) I.: Gaudium Evangelii. Verfügbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/index_ge.htm [14. 12. 2013].
- Prestel, Andrés José: Die Verstellungen der Kantischen Moralität. Wien 1998.
- Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Politisch-Theologische Schriften. Berlin / Wien 2008.
- Schelkshorn, Johann: Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne. Weilerswist 2009.
- Wieser, Veronika u. a. (Hg.): Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit (Kulturgeschichte der Apokalyptik 1). Berlin 2013.

12 Schelkshorn, Johann: Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne. Weilerswist 2009.

Reflexive Säkularisierung? Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft

Einleitung

Die Auffassung, dass Modernisierung mit dem Verschwinden von Religiosität gleich zu setzen sei, wurde in den letzten Jahren stark kritisiert. Aber auch die Bestreitung und Relativierung dieser These und die damit laut verkündete „Rückkehr der Religionen“¹ ist selbst wiederum bestritten worden. Bereits in den 60er Jahren haben Religionssoziologen wie Peter L. Berger² und Thomas Luckmann³ den zu engen theoretischen Rahmen der klassischen Säkularisierungstheorie kritisiert. Der nicht zu leugnende Vorgang der Säkularisierung lässt sich Berger und Luckmann zufolge mit Hilfe eines erweiterten Religionsbegriffs besser analysieren. Seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts kommt es zu einer anders akzentuierten Kritik an der klassischen Säkularisierungstheorie. Sie wird aus der Perspektive von Positionen formuliert, welche die „säkularisierungsresistente“ Bedeutung der Religion stärker von ihrer politisch aktiven Rolle her bestimmen und weniger von ihrer gesellschaftlichen Integrationsfunktion. Besonders einflussreich war hier die Studie von José Casanova⁴. Laut Casanova bezieht sich die These der Säkularisierung auf die unterschiedlichen Prozesse der Ausdifferenzierung, der Individualisierung und des Bedeutungsverlustes von Religion, die keineswegs identisch seien. So erscheint die Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Teilsystemen und Wertsphären, wie sie sich exemplarisch in Gestalt der Trennung von Religion und Politik vollzieht, nicht mit der Individualisierung von Religion identisch. Auch in der politischen

1 Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München 2000.

2 Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt am Main 1973.

3 Luckmann, Thomas: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg 1963; ders.: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991.

4 Casanova, José: Public Religions in the Modern World. Chicago 1994.

Öffentlichkeit eines säkularen Staates können sich religiöse Auffassungen sehr wohl legitim und wirksam Gehör verschaffen. Ausdifferenzierung und Individualisierung sind zudem weder der notwendige Ausdruck noch die alleinige Ursache eines Bedeutungsverlustes von Religion. Casanovas Plädoyer, die klassische Säkularisierungsthese differenzierter zu betrachten und die bleibende Rolle der Religion im Raum der politischen Öffentlichkeit moderner Gesellschaften stärker zu beachten, hat vor allem durch religionspolitische Aspekte der Globalisierung Gewicht und Plausibilität erhalten. Damit ist vor allem die Tatsache gemeint, dass auf diesem Planeten anscheinend noch nie so viele religiöse Menschen gelebt haben wie heute. Peter L. Berger hat diese Einschätzung Ende der 90er Jahre dazu veranlasst, von einer „De-Säkularisierung“ der Welt zu sprechen.⁵

Aber genauso wie manche die Religion zu früh zu Grabe getragen haben, so sind heute vielleicht manche zu voreilig in ihrer Verabschiedung der Säkularisierung und der Feier der Wiederauferstehung der Religion. Wie kaum ein zweiter Religionssoziologe hat sich Detlev Pollack in den letzten Jahren für eine differenzierte Betrachtung des Konzepts der Säkularisierung eingesetzt.⁶ Seine „Studien zum religiösen Wandel in Deutschland“ argumentieren für eine Position, die sowohl eine sterile und unproduktive Wiederholung als auch eine vorschnelle Verabschiedung der Säkularisierungsthese vermeidet. Pollacks Untersuchungen führen ihn zu dem Schluss, dass die Säkularisierungsthese zwar modifiziert werden müsse, aber auch nicht vorschnell verabschiedet werden dürfe. So neigten Kritiker der Säkularisierungsthese dazu, die Vitalität der religiösen Aufschwungsprozesse zu überschätzen. Pollack rät daher zu einer Entdramatisierung der Rede von der Rückkehr der Religion. Die Dynamik der Säkularisierung habe, mindestens in der von ihm empirisch untersuchten bundesdeutschen Gesellschaft, keinen signifikanten Umkehrschub erfahren. Die Veränderung besteht offenbar in einer gestiegenen Sensibilität für die Ungleichzeitigkeit und Gegenläufigkeit von Entwicklungsdynamiken in einem pluraler gewordenen gesellschaftlichen Feld. Was sich am stärksten verändert zu haben scheint, ist der normative Rahmen, in dem über das Verhältnis von Religion und säkularer Moderne diskutiert wird. Jener neue normative Rahmen soll der dauerhaften Koexistenz von religiösem und säkularem Denken gerecht werden, für die sich inzwischen der Name „post-säkulare“ Gesellschaft eingebürgert hat. Damit ist nicht nur die empirische Tatsache gemeint, dass religiöse

5 Berger, Peter L. (Hg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C. 1999.

6 Pollack, Detlev: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen 2003.

Gemeinschaften „in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“⁴⁷ fortbestehen, sondern das begriffliche Verhältnis von Säkularisierung und Religion. Offenbar sind moderne Gesellschaft und Religion in ihren Selbstbeschreibungen notwendig und konstitutiv aufeinander bezogen und zwar so, dass sie ihr Gegenüber als das Andere konstituieren, auf das sie zugleich als unverzichtbare semantische Ressource *und* Bedrohung ihrer Identität Bezug nehmen. Jeder abstrakte und einseitige Versuch, entweder die Unaufhaltsamkeit der Säkularisierung oder die Unverzichtbarkeit von Religion zu proklamieren, evoziert daher die Gegenreaktion der Verabschiedung dieser Verabschiedung. Die Halbwertzeiten dieser Verabschiedungsparadigmen, ob sie nun „Säkularisierung“, „Postsäkularismus“ oder „Re-Säkularisierung“ heißen, werden immer kürzer, wie die stetig ansteigende Flut von Veröffentlichungen zum Thema zeigt. Ich schlage daher vor, diesen Prozess sowohl auf der Objektebene als auch auf der theoretischen Metaebene als einen Prozess der „reflexiven Säkularisierung“ zu verstehen und zu untersuchen. Dies würde auch eine gute Voraussetzung bieten, historische, kulturwissenschaftliche und andere materiale Untersuchungen zu den heterogenen Entwicklungsprozessen vergesellschafteter Religion und die systematisch-normativen Fragen nach den jeweils gültigen und brauchbaren Ordnungs- und Reflexionsbegriffen auf eine sinnvolle und reibungslose Weise zu verknüpfen. In den folgenden Überlegungen möchte ich vor allem auf die Verknüpfung zwischen soziologischen Prozessen der Reflexivität säkularer Gesellschaften und rationalen Prozessen der Selbstaufklärung religiöser Überzeugungssysteme eingehen. Der Ort, an dem sich diese beiden Prozesse der Reflexivität verknüpfen, ist der Raum der politischen Öffentlichkeit, denn hier müssen Überzeugungen im Lichte verallgemeinerbarer Gründe dargelegt werden können. Die Akzeptabilität dieser Gründe wird durch die Öffentlichkeit einer Vernunft garantiert, die zugleich die Vernünftigkeit der Öffentlichkeit in Form von Institutionen und Rechten garantiert. Reflexive Säkularisierung wird auf allen Stufen, die ich betrachten werde, von der Frage motiviert, wie bei fortschreitender Differenzierung soziale Integration möglich ist. An der normativen Gestaltung der politischen Öffentlichkeit lässt sich dabei das jeweilige Verhältnis von Moral, Recht und Religion ablesen. Zur Reflexivität der Säkularisierung gehört, dass sie auf die wechselnden Bedingungen, die aus der Differenzierungsdynamik säkularer Gesellschaften entsteht, eine Antwort bereit hält, die weder die Allgemeinheit und Verbindlichkeit des Rechts gefährdet, noch religiöse Bürger systematisch ausgrenzt und entfremdet. Dazu gehören spiegelbildlich die Zumutung und Anforderung an die Religion, sich selbstreflexiv auf normative Standards säkularer Gesellschaften einzulassen. An der Fähigkeit von Religion, sich an das jeweils gebotene Verhältnis von Inte-

7 Vgl. Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Frankfurt am Main 2001, S.13.

gration und Differenz anzupassen, lässt sich der Grad der Selbstreflexivität von Religion unter Bedingungen der Säkularität ablesen. Im Folgenden möchte ich drei Stufen der Reflexivität von Säkularisierung unterscheiden: Neutralisierung, kooperative Übersetzung, Religion als Differenzbewusstsein. Die beiden ersten Stufen der *Neutralisierung* und der *kooperativen Übersetzung* bewegen sich noch weitgehend innerhalb der Vorstellung eines einheitlichen Rahmens, der durch nationalstaatliche Begrenzung oder einen homogenen kulturellen Horizont eindeutig bestimmt und begrenzt ist. Angeregt durch die gegenwärtigen Debatten über „multiple modernities“ möchte ich die These entwickeln, dass wir uns schon längst auf einer dritten Stufe der Reflexivität von Säkularisierung bewegen. Globalisierung und multiple Modernisierung verändern nämlich nicht nur die institutionellen Arrangements im Verhältnis von Religion, Recht und Politik sondern auch das Verhältnis von philosophischer Vernunft und religiösem Glauben. Letzterer wandelt zwangsläufig seine Funktion und muss dementsprechend seine Selbstbeschreibung ändern.

1. Reflexionsstufe der Säkularisierung: Neutralisierung des öffentlichen Raums – Trennung von Religion, Recht und Politik

Mit dieser ersten Stufe ist das liberale Modell demokratischer Rechtsstaatlichkeit gemeint. Die Genese dieser normativen Idee und ihre erfolgreiche Implementierung werden in der Regel verstanden als Antwort auf die historische Lektion der europäischen Religionskriege. Die Merkmale der Lösung, mit welcher der Liberalismus durch die Etablierung des demokratischen, neutralen Rechtsstaats auf diese durch Stabilitäts- und Legitimitätskrise reagiert hat, sind bekannt: Staatliches Handeln wird rechtlich gebunden durch das *libertäre* Prinzip der religiösen Freiheit aller Individuen, durch das *egalitäre* Prinzip der Gleichheit der Religionen und Konfessionen und durch das *Neutralitätsprinzip* der Gleichbehandlung von religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen. So kann Rawls zufolge von allen Bürgern, unabhängig von ihrer Religion und Weltanschauung, im Prinzip eingesehen werden, dass Grundgüter der fairen Kooperation wie Freiheit und Gleichheit zentrale und konstitutive Elemente einer gerechten politischen Ordnung darstellen. Diese Elemente sollen aus der Perspektive der Anhänger verschiedener „umfassender Lehren“ interpretiert und als verbindlich akzeptiert werden können, ohne dass diese Doktrinen selbst in die Rechtfertigungsgrundlage der freistehenden Gerechtigkeitskonzeption einfließen. Dabei können die Gründe für die Zustimmung bei den verschiedenen ethischen und religiösen Doktrinen ganz unterschiedlich beschaffen sein. Ent-

scheidend ist, dass sich ihre Perspektiven in dem Fluchtpunkt einer politischen Gerechtigkeitskonzeption treffen. Der übergreifende Konsens markiert den öffentlichen Ort einer Überlappung unterschiedlicher Kontexte der Einbettung und Aneignung der freistehenden Konzeption der Gerechtigkeit. Bürger einer pluralistischen Gesellschaft müssen diese freistehende Gerechtigkeitskonzeption unabhängig von ihren jeweiligen partikularen Überzeugungen akzeptieren können. Religiöse Überzeugungen können daher nur dann öffentlich legitime Argumente darstellen, wenn für sie adäquate säkulare Gründe angegeben werden können.

Diese Konzeption hat eine Fülle von zum Teil sehr heftigen kritischen Reaktionen von religiöser Seite hervorgerufen. So wird gegen das Modell der liberalen Trennung von religiösen Überzeugungen und politischer Öffentlichkeit der Vorwurf erhoben, dass sich hier die weltanschaulich neutrale Gerechtigkeitsvorstellung des Liberalismus bei näherer Betrachtung als eine subtile Form der Unfairness entpuppe. So sei nicht einzusehen, warum gerade religiöse Überzeugungen mit der Begründung, sie fänden nicht bei allen Bürgern Zustimmung, aus den elementaren politischen Debatten ausgeklammert werden sollten. Eine Fülle anderer ethischer Überzeugungen und Moralkonzeptionen werde keinesfalls aus solchen Debatten ausgeschlossen, obwohl auch sie nicht von allen geteilt und von vielen Bürgern mit vernünftigen Gründen abgelehnt würden. Nach dieser Einschätzung müssen religiöse Personen ungleich mehr ihrer identitätsstiftenden Grundüberzeugungen einklammern als solche mit säkular-liberalen Vorurteilen, wenn sie sich an politischen Diskursen als gleichberechtigte Partner beteiligen wollen. Es herrsche somit eine ungleiche Verteilung argumentativer Lasten und ein Zwang zur Schizophrenie: Das religiöse Subjekt muss vitale Komponenten seiner Persönlichkeit abspalten, wenn es als anerkannter Bürger in politischen Diskursen auftreten will. Der Liberalismus sei daher in erheblichem Maße unfair gegenüber jenen Menschen, die das Leben einer „religiös integrierten Existenz“ führen möchten. **Das Fazit dieser ersten Stufe** lautet also: Das Verhältnis von Integration und Differenz wird hier in diesem Modus der Trennung und Beschränkung so gelöst, dass bestimmte gesellschaftliche Teilsysteme wie Recht, Politik, aber auch Moral und Wissenschaft in ihrer Eigenlogik als allgemein verbindlich etabliert werden, andere Bereiche wie Religion als partikular privatisiert und neutralisiert werden. Die privatisierte Religion hat aber eine bleibende Bedeutung als Kontext einer motivbildenden Einbettung universaler Prinzipien in den Horizont konkreter sittlicher Lebensformen. Der Preis für diese Konstruktion ist eine Unterscheidung, die aus der Perspektive der „umfassenden Lehren“ als unfaire systematische Ausgrenzung erlebt wird.