



Irene Dingel  
Christiane Tietz (Hg.)  
Unter Mitarbeit von Marion Bechtold-Mayer

# Säkularisierung und Religion

## Europäische Wechselwirkungen



kunfts- und Zielsprache eindeutig wären, ist immer noch zu diskutieren, ob nicht die gesamte Idee der »rettenden Übersetzung« von einer sprachphilosophischen Konfusion lebt. Schon das von Habermas selbst gegebene Beispiel, nach dem die »Gotteskindschaft« in das Sprachspiel der »Autonomie« geglückt übertragen sei, belegt eher das Gegenteil des Behaupteten; denn es illustriert gerade treffend – so wäre wiederum mit Taylor einzuwenden<sup>45</sup> – das Scheitern der vermeintlichen Rettung jener semantischen Potenziale am metaphorischen Mehrwert religiöser Artikulation. Also: Um die Eigenheit religiöser Sprachspiele wirklich wertzuschätzen, ist deren partielle Unübersetzbarkeit gerade anzuerkennen; nicht der Text dürfte an einem ihm externen Standard gemessen werden, um diskursiv akzeptabel zu sein, sondern für ein wirkliches Verstehen wäre die umgekehrte Richtung einzuschlagen, um sich mit der internen Grammatik der Texte vertraut zu machen.

### 2.3 »Subtilere« Sprachen

Die konservativ-pessimistische Klage über den Verlust einer moralisch tref-fenden, in ihrer Tiefe und ihrem Reichtum wirklich signifikanten Sprache findet sich zumeist gar nicht bei liberalen Diskursethikern. Viel häufiger trifft man sie auf einer der Gegenseiten an, nämlich bei kommunitaristischen Tugendethikern wie Alasdair McIntyre, der meint, die Sprache der Moral befinde sich gegenwärtig in einem »state of grave disorder«<sup>46</sup>. Aus dieser Unordnung folgen dann kritische Einlassungen gegen zahlreiche Ismen wie Individualismus, Pragmatismus und Naturalismus, denen entsprechend sprachkreativ oder in Rückbesinnung auf das Erlernen der »alten Sprache« zu begegnen wäre. Dabei wird allerdings häufig übergangen, dass die Zeit

Gegenposition zu verfallen, nach der die Religion über jene im Rationalen vergeblich gesuchte Einheit verfüge; siehe Joseph RATZINGER, Was die Welt zusammenhält. Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: HABERMAS/ders., Dialektik der Säkularisierung, S. 39–60, bes. S. 55. – Dass der Debatte eine ebenso unglückliche Entgegensetzung von »Vernunft« und »Religion« zugrunde liegt, ist in jenem Kontext vielleicht sogar unvermeidbar; zum Problem siehe Herbert SCHNÄDELBACH, In der Höhle des Löwen. Zur Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger. Ein Nachtrag, in: Ders., Religion in der modernen Welt, Frankfurt a.M. 2009, S. 147–152; Ingolf U. DALFERTH, Glaube oder Vernunft? Kritik einer Konfusion, in: Ders., Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart, Tübingen 2015, S. 129–177.

<sup>45</sup> Dazu Charles TAYLOR, Heidegger on Language, in: Hubert L. DREYFUS/Mark A. WRATHALL (Hg.), A Companion to Heidegger, Oxford 2008, S. 433–455, hier S. 441f.

<sup>46</sup> Alasdair MACINTYRE, After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame <sup>2</sup>1984, S. 2; ähnlich: Elizabeth ANSCOMBE, Modern Moral Philosophy, in: Philosophy 33/1 (1958), S. 1–19.

der Heraufkunft genau jener Ismen religionssemantisch eine »pluralistische Sprachrevolution«<sup>47</sup> im ausgehenden 19. Jahrhundert gewesen ist, in der insbesondere der »Sprachegeist«<sup>48</sup> Schleiermachers nachwirken konnte. Mit Blick auf unser Thema wäre es demnach verfrüht bis verfehlt, Säkularisierungsprozesse mit Spracherosionen gleichzusetzen. Im Gegenteil scheint es so zu sein, dass die in Zeiten der Industrialisierung etwa in England und Deutschland einsetzende Entkirchlichung eine Suche nach neuen Artikulationsformen freisetzte, deren Intensität jedoch zugleich die Dringlichkeit dieses Projekts bezeugte.

Doch Habermas und mehr noch Taylor erzählen die Geschichte ganz anders. Für sie zeichnet sich in der Tat ein Konnex zwischen Säkularisierungsschüben und Spracheinbußen ab, wobei nicht immer klar ist, was als Ursache und was als Wirkung fungiert. Gegen rein prozedurale Ethiken (wie bei Richard Dworkin) macht Taylor geltend, dass wir uns einen »Sinn für das, was gut, heilig, bewundernswert ist«<sup>49</sup>, zu erhalten haben. Und da jede Erfahrung ein Vokabular voraussetze, schrumpfe das Erfahrene und damit zugleich der orientierende Sinn fürs Gute, Heilige und Bewundernswerte, wenn es zu semantischen Verlusten komme. Hier bedient sich Taylor eines sprachidealistischen Arguments, in welchem Sprache nicht nur Ausdruck bleibt, auch nicht nur als quasi transzendente Ermöglichung von Erfahrung fungiert, sondern auf diese Erfahrung gar ursächlich wirken könnte<sup>50</sup>.

Neben dieser intellektualisierenden Analyse bietet Taylor eine historische Symptomerkundung, die jene semantische Verlustgeschichte bebildern und darin erhärten soll. Bereits in seinem Buch *Quellen des Selbst* verfolgte Taylor das Schwinden der »subtileren Sprachen« der Romantik, die heute an Resonanz und Kraft eingebüßt hätten und einem instrumentellen Sinn der Sprache hätten weichen müssen<sup>51</sup>. Die daraus gefolgerte Verflachung und Reduktion unserer Lebensvollzüge gießt Taylor dann in ein umfassendes

47 Friedrich Wilhelm GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München <sup>3</sup>2007, S. 171; vgl. ferner: ders., Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München <sup>3</sup>2013, Kap. 1: Erste Untugend: Sprachlosigkeit.

48 BLUMENBERG, Säkularisierung und Selbstbehauptung, S. 132 – Vielleicht hatte Blumenberg dabei an folgende Passage gedacht: »Das Christentum hat Sprache gemacht. Es ist ein potenzirender Spracheist von Anfang an gewesen und noch«; Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, Hermeneutik. Neu nach den Handschriften hg. und eingel. von Heinz KIMMERLE, Heidelberg <sup>2</sup>1974, S. 38.

49 TAYLOR, Die Politik der Anerkennung, S. 59.

50 Vgl. ders., Lichtung or Lebensform. Parallels between Heidegger and Wittgenstein, in: Ders., Philosophical Arguments, Cambridge u.a., S. 61–78; ders., Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Aus dem Englischen von Karin WÖRDEMANN, Frankfurt a.M. 2002, S. 30f.

51 Vgl. Charles TAYLOR, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Aus dem Englischen von Joachim SCHULTE, Frankfurt a.M. 1996, Kap. 23; ders.,

Narrativ, das sich seinerseits in (ungefähr) fünf Kapitel teilen lässt: Es beginnt mit den frühneuzeitlichen Verinnerlichungsschüben, die schließlich in eine »Apotheose des modernen Subjekts« mündeten und einen gesellschaftlich katastrophalen Individualismus begründeten. Für diesen verantwortlich seien vor allem Luther, Descartes und Rousseau<sup>52</sup>. Aus diesem Bild subjektivistischer Ich-AG's ergebe sich ein »Providenzieller Deismus«, der den anthropozentrischen Wandel in einer unpersönlichen Ordnung der Welt spiegele<sup>53</sup>. Die unvermeidliche Folge bestehe darin, dass der Sinn für jenseitige Ziele verkümmere, um sie so sehr herunter zu drosseln, dass man für die Erreichung der Vorhaben keine divine Hilfe mehr benötige: Gnade wird entbehrlich<sup>54</sup>. Über die Zwischenstufen eines ausgrenzenden Humanismus mit Blick auf den Menschen<sup>55</sup> und eines exklusiven Naturalismus mit Blick auf die Umwelt<sup>56</sup> gelangt Taylor schließlich zu dem, was er »immanent frame« nennt. Während wir zunächst als »poröse Selbst« existierten, die die Osmose zwischen Lebenswelt und Jenseits zuließen, glichen wir nun »abgepufferten Monaden«, die in einem moralischen und epistemischen Kokon dahinsiechen. Irritationen von außen seien da nicht nur unerwünscht, sondern verunmöglicht. Doch das irgendwie sich bewahrende Bedürfnis nach »mehr« breche sich irgendwann Bahn, sodass Taylor bereits im Präteritum feststellt: »Es verband das Gefühl, der immanente Rahmen sei einengend, ja erdrückend und lasse etwas Lebenswichtiges unberücksichtigt, mit dem rückwärtsgewandten Blick auf die tiefen Wurzeln der Kultur und der Ordnung«<sup>57</sup>.

Bei aller Sympathie für Taylors Sprachidealismus und bei aller Bewunderung für seine Geduld, narrativ weit auszuholen, muss sich Widerstand gegen diese nostalgischen Anwendlungen regen. Ähnlich wie Rodney Starks Einwand gegen klassische Säkularisierungsprozesse, der darauf beruht,

Ein säkulares Zeitalter, S. 1252; »Subtilere Sprachen« ist eine Wendung, die auf den englischen Schriftsteller Percy Shelley zurückgeht, der allerdings – und das will zu Taylors Sicht nicht ganz passen – ein strenger Verfechter des Atheismus gewesen war.

52 Siehe TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 363 und 1213.

53 Dazu ebd., Kap. 6.

54 So ebd., S. 418f.

55 Vgl. ähnliche Kritiken bei Alain BADIOU, Nachwort: Das gemeinsame Verschwinden von Mensch und Gott, in: Ders., Das Jahrhundert. Aus dem Französischen von Heinz JATHO, Berlin u.a. 2010, S. 203–219; Ulrich H.J. KÖRTNER, Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006, S. 172.

56 Dazu auch Jürgen HABERMAS, der meint: »Der Fluchtpunkt dieser Naturalisierung des Geistes ist ein wissenschaftliches Bild vom Menschen in der extensionalen Begrifflichkeit von Physik, Neurophysiologie oder Evolutionstheorie, das auch unser Selbstverständnis vollständig entsozialisiert« (Glauben und Wissen, S. 11).

57 TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 1215; zu den Wendungen des »porösen« und »abgepufferten« Selbst siehe ebd., bes. S. 72.

dass mit dem Mythos vom wahrhaft christianisierten Abendland Schluss gemacht wird, um auch die Säkularisierung als Abtragung einstiger Ideale zu verabschieden<sup>58</sup>, könnte man Taylors Voraussetzung anzweifeln, dass der »immanente Rahmen« die Konklusion aus Sprachverlusten bilde. Weder ist einzusehen, warum uns die Zeit um 1500 semantisch überlegen gewesen sei, noch ist zu erkennen, dass jener Sprachverlust mit klassischen Säkularisierungseffekten Hand in Hand gehe. Taylor begeht hier denselben Kurzschluss, den er strukturell an der Säkularisierung 1 und 2 bemängelte. Also: Das alte Bild einer korrelativen oder kausalen Relation zwischen Moderne und Säkularisierung wird ersetzt durch modernen Sprachverlust, der erodierend auf das sonst porös-offene Ich wirke. Selbst wenn man Taylors Skizze der lebensweltlichen Immanentisierung zustimmt, könnte sie auf ganz andere als semantische Einbußen zurückgehen, auf Gründe, die Taylor selbst mit der Resonanzlosigkeit religiöser Bilder – Ursünde, Sühnetod, leibliche Auferstehung – zumindest gestreift hat.

#### 2.4 Was fehlt: Zum Diskurs über Leerstellen

Taylors Litanei über die zu (er)tragenden Einbußen existentieller Artikulation hat prominente Vorgänger, aber auch zahlreiche Ableger in gegenwärtigen Diskursen. Diese haben sich mittlerweile zu einem eigenen Genre verdichtet: dem Genre der Intimbekennnisse im Blick auf das, was einem selbst noch im Nicht-Glauben fehle – Fehlermeldungen eben. Hölderlins »Fehl Gottes« wird entsprechend dankbar oder reserviert aufgenommen, um genauer zu verorten, wo man als Atheist oder angefochten Glaubender heute eigentlich steht. So hält Herbert Schnädelbach fest, »fromme Atheisten« leisteten sich gerade keine Verachtung der Religion, sondern bewahrten sich einen Sinn für das, was fehlt<sup>59</sup>. Martin Walsers Erkundungen zur Institution der Rechtfertigung im Kontrast zum bloßen Rechthaben gehen in eine ähnliche Richtung. Nach Walser leugne der etwas altmodische Atheist zwar Gott, bleibe aber ahnungslos, wenn er nicht sofort dazu sage, dass der gerade geleugnete Gott fehle, um dem Einzelnen als ein bleibender Mangel gegenwärtig zu sein<sup>60</sup>. Allerdings leidet die Gegenseite keineswegs an nur

58 Dazu STARK, *Secularization, R.I.P.*, bes. S. 254.

59 So Herbert SCHNÄDELBACH, *Der fromme Atheist*, in: Ders., *Religion in der modernen Welt*, S. 78–85, hier S. 85.

60 So Martin WALSER, *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*, Reinbek bei Hamburg 2012, S. 33; dazu Ulrich H.J. KÖRTNER, *Über den Fehl Gottes im Gespräch mit Martin Walser*, in: Ders., *Gottesglaube und Religionskritik*, Leipzig 2014, S. 43–64; Hartmut VON SASS, *Fehlermeldung. Über Martin Walsers Versuchungen*, in: HBl 1/2 (2014), S. 127–138 (zu »Umgang mit Unsäglichem. Martin Walser und die Rechtfertigungsfrage«).

vakanten Positionen, etwa wenn der Mainzer Philosoph Kurt Flasch – analog zu Thomas Nagels Erkundungen »what is it like to be a bat« – bekundet, »wie es sich anfühlt, kein Christ zu sein«<sup>61</sup>.

Habermas' und Taylors Beiträge zur Säkularisierung gehören in weiten Teilen genau dieser Fehlermeldungsgattung an. So lesen wir beim späten Habermas:

Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?<sup>62</sup>

Habermas bestimmt hier gerade nicht das Wegbrechen religiöser Bestände als Grund der Leere, sondern sieht diese Traditionen als verbleibende Artikulationen genau dessen, was fehlt. Dabei nennt er konkrete dogmatische und lebensweltliche Exemplare dieser prekären Dimension: Der Verlust des Auferstehungsglaubens hinterlasse eine »spürbare Leere«<sup>63</sup>; oder aus Zürich und der Beisetzung Max Frischs 1991 zurückkehrend dokumentiert Habermas die Hilflosigkeit der Moderne, ein angemessenes Äquivalent für die Bewältigung des unversöhnlichen Endes zu finden<sup>64</sup>. Taylor stimmt zu und steigert den Befund:

Wer für das geordnete, unpersönliche Universum optiert – sei's in seiner wissenschaftlich-materialistischen Form oder in einer eher spiritualisierten Spielart –, spürt den drohenden Verlust einer Welt der Schönheit, des Sinns, der Wärme und der Perspektive einer über das Alltägliche hinausgehenden Selbsttransformation<sup>65</sup>.

Die Welt, die nun durch die fünf oben skizzierten Stadien – Subjektivismus, Deismus, Humanismus, Naturalismus, Immanentisierung – hindurchgegangen sei – also unsere Welt –, lasse uns im »tiefempfundene(n) Verlust« und demnach in ihrer eigenen Verflachung, »Selbstverkleinerung«, Sinnlosigkeit,

61 Vgl. Kurt FLASCH, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013, Kap. 9; siehe ferner Thomas NAGEL, *What is it Like to Be a Bat?*, in: *PhRev* 83/4 (1974), S. 435–450.

62 HABERMAS, *Einleitung*, in: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 13.

63 Ders., *Glauben und Wissen*, S. 13.

64 Vgl. ders., *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*.

65 TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 987.