

WestEnd 2016/01: Privatheit und politische Freiheit

Neue Zeitschrift für Sozialforschung

Bearbeitet von
Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main

1. Auflage 2016. Taschenbuch. 220 S. Paperback
ISBN 978 3 593 50558 9
Format (B x L): 17 x 24 cm

[Weitere Fachgebiete > Ethnologie, Volkskunde, Soziologie > Diverse soziologische Themen > Medizinsoziologie](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Leseprobe

Peter E. Gordon

Kritische Theorie zwischen dem Heiligen und dem Profanen

"O Wort, du Wort, das mir fehlt!"

Moses in Arnold Schönbergs unvollendeter Oper Moses und Aron

Lange Zeit haben die meisten Intellektuellen, die sich der politischen Linken zuordnen, sei diese liberal oder revolutionär, dem normativen Programm der Säkularisierung die Treue gehalten.¹ Seit dem Zeitalter der Aufklärung war unter ihnen die Ansicht verbreitet, dass für sozialen Fortschritt und Freiheit eine Loslösung vom Heiligen unabdingbar ist und nur sie den Boden für eine neue, allein auf sich selbst gestützte Ordnung bereiten kann. Dabei darf man nicht außer Acht lassen, dass das Paradigma der Säkularisierung selten, wenn überhaupt je, ein rein empirisch-historisches Modell gewesen ist. Es hatte stets sowohl eine deskriptive als auch eine präskriptive Bedeutung. Zum einen diente "Säkularisierung" als Oberbegriff, der einen objektiven soziohistorischen Prozess beschrieb: In institutioneller Hinsicht bezeichnete er die gesetzlich vorgeschriebene Trennung von Kirche und Staat, in weltanschaulicher Hinsicht den Wandel von der teleologischen Vorstellung einer von außen, durch ein göttliches Gesetz geleiteten Schöpfung hin zu der mechanistischen Auffassung, nach der das Universum einzig und allein einer in ihm selbst liegenden anonymen und rein deterministischen Kausalität unterworfen ist; bezogen auf die subjektive Erfahrung verweist der Ausdruck auf einen statistisch signifikanten Rückgang sowohl der Bindung an Institutionen als auch der selbstberichteten Religiosität. Das deskriptive Modell der Säkularisierung setzte offensichtlich eine panoramaartige und in gewisser Weise stilisierte Konzeption der historischen Vergangenheit voraus; es war nie bloß empirisch. Sein dem Anschein nach objektiv-empirischer Status bewahrte nur deshalb so lange seine Kraft, weil die Säkularisierung starke normative Implikationen sowohl für die Gegenwart als auch für die Zukunft enthielt. Selbst jene, die sich nicht auf Kant beriefen, teilten seinen Begriff der Aufklärung als kollektiver und gattungsübergreifender Loslösung vom untergeordneten Status der Unmündigkeit [im Original deutsch] oder "Unreife". Sie verschrieben sich dem säkularen Ideal als dem *Terminus ad quem* nicht nur für sich selbst, sondern für all jene Gesellschaften, die, unabhängig von ihrer Kultur und historischen Entwicklung, Prinzipien der Gerechtigkeit und Aufklärung jenseits religiöser Zwistigkeiten anstrebten.

Im frühen 20. Jahrhundert jedoch hatte das Ideal einer gänzlich säkularisierten Gesellschaft viel von seinem einstigen Glanz verloren. Die emanzipatorische Fabel vom Niedergang der Religion (ein idealisierendes Narrativ, das einst linkshegelianische Religionskritiker wie Feuerbach und Marx inspiriert hatte), wurde nur noch hinter vorgehaltener Hand erzählt. Das Ideal lebte in der neu gegründeten Disziplin der Soziologie weiter, aber es war nun mit Einschränkungen verbunden. So passte sich der junge Durkheim in seinen eher teleologischen Werken zum

Übergang von der mechanischen zur organischen Solidarität noch ohne Skrupel an die säkulare Ideologie der Dritten Republik an. In seinen späteren Reflexionen über die elementaren Formen der Religion dagegen war das Sakrale nicht länger eine zu überwindende Stufe, sondern eine dauerhafte, sogar transhistorische Konstante, ohne die das soziale Band als solches nicht möglich wäre. Der säkulare Nationalismus, so behauptete er, war selbst eine sakrale Einheit. Die Frage, ob es eine andere und rationalere Form des politischen Lebens geben könnte, die ohne quasimythische Strukturen einer sakralen Verbindung auskommt, stellte Durkheim nicht.

Unterdessen hatte das Säkulare bei Weber seine Geltung als utopisches Ideal verloren. Für ihn war es bloß noch eine kontingente Konsequenz des Rationalisierungsprozesses, der auf dem Heiligen oder dem Charismatischen beruhende Formen des sozialen Zusammenhalts durch legalistische und bürokratische Routinen ersetzte. Einerseits war der Zusammenbruch des sakralen Holismus ein kognitiver Fortschritt, der eine beispiellose Möglichkeit zur instrumentellen Beherrschung in verschiedenen Erfahrungsbereichen bot. Die Politik, einmal von den mystifizierenden Theorien des göttlichen Rechts befreit, wurde schrittweise einer prozeduralen Rationalität zugänglich und schließlich Sache einer Klasse von Berufspolitikern. Die Natur verlor die Aura göttlicher Schöpfung und offenbarte ihre Geheimnisse dem endlosen und sich selbst korrigierenden Prozess der wissenschaftlichen Neugier.

Andererseits war, was aus Sicht der instrumentellen Vernunft als Gewinn erschienen sein mag, aus der Perspektive transzendenter Zwecke und sozialer Integration ein Verlust. Die Säkularisierung war für Weber also janusgesichtig; sie enthielt Rationalisierung wie Entzauberung. Während die Rationalisierung kognitive und praktische Kontrolle über sowohl natürliche als auch soziale Prozesse ermöglichte, führte die Entzauberung zu einem "Sinnverlust". Der Zusammenbruch der einheitlichen Normativität bedeutete, dass die Gesellschaft als Ganzes schließlich ihre sakrale Verbundenheit einbüßte - ein Prozess, den Weber als mehr oder weniger schicksalhaft und historisch unwiderruflich erachtete. Obwohl charismatische Herrschaft vorübergehend die normative Führung der Gesellschaft von oben wiederherzustellen vermag, war selbst diese Herrschaft dazu bestimmt, sich aufzulösen, da die verschiedenen Bereiche des Lebens in verschiedene und letztlich inkompatible Wertsphären zerfielen. Die Souveränität des einen Gottes wich einem neuen Polytheismus. Zugleich wurde der konventionelle Theismus, sobald er seine einstige Rolle als koordinierende Kraft des gesellschaftlichen Ganzen verloren hatte, Schritt für Schritt "in den Bereich des Irrationalen" gerückt. Für Weber war das Endergebnis des Säkularisierungsprozesses nichts anderes als eine "Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte" (Weber 1988 [1919]: 559).

Für einen Großteil des 20. Jahrhunderts hielten die Soziologen an diesem Weberschen Narrativ fest, das sie freilich nur deshalb zu einem quasiobjektiven Modell der Modernisierung erheben konnten, weil sie die Misstöne, die in Webers Originaltexten zu hören waren, unterdrückten. David Martins A General Theory of Secularization (1978) definiert Säkularisierung als "universellen Prozess", welcher sich in allen Modernisierungskontexten durchsetzt. Der Niedergang der

Religion korreliert demnach mit Industrialisierung, Urbanisierung, einer zunehmenden geografischen und sozialen Mobilität ganzer Bevölkerungen, den daraus sich ergebenden psychologischen und intellektuellen Belastungen des Aufeinandertreffens verschiedener Kulturen sowie einer wachsenden konfessionellen Zersplitterung religiöser Formen. Die genannten Prozesse werden von Martin unter dem objektivistischen Allgemeinbegriff "Ausdifferenzierung" subsumiert. Ihm zufolge besteht der allgemeine Trend der modernen Gesellschaft darin, das aufzulösen, was Peter L. Berger den "heiligen Baldachin" genannt hat, der einmal alle Lebensbereiche überspannte: Im Zuge einer zunehmenden Pluralisierung institutioneller Strukturen bilden sich in verschiedenen Lebensbereichen - Erziehung, Sozialwesen, Recht, Politik usw. - jeweils spezifische Normen und Praktiken aus (Berger 1973 [1967]). Dabei werden die religiösen Institutionen in ihrem sozialen Charakter und der Reichweite ihrer Autorität ihrerseits einem ähnlichen Prozess der Ausdifferenzierung unterzogen. Abgeschnitten von den anderen Bereichen des Sozialen, sind sie nicht länger die obersten Wächter über die Belange der alltäglichen Lebensführung und werden stattdessen zu unverbindlichen Vereinigungen, bis sich nach und nach alle Glaubensrichtungen (katholisch, protestantisch und andere) dem reformatorischen Modell des privatisierten Glaubens angleichen. David Martin beeilt sich, hinzuzufügen, dass derartige Entwicklungen nicht unausweichlich sind: Es ist nicht so, dass sie stattfinden müssen, sondern dass sie "dazu neigen, unter ansonsten gleichbleibenden Bedingungen aufzutreten". Dabei räumt Martin durchaus ein, dass nicht alle Bedingungen gleich sind: Die allgemeine Theorie war nie wirklich allgemein, da sie ihre Beweiskraft in erster Linie aus der jüngsten Geschichte des Christentums in Europa und Nordamerika bezog. Tatsächlich nahm das klassische Modell der Säkularisierung, mit einigen nennenswerten Ausnahmen, wenig Notiz von Entwicklungen im Rest der Welt. Ungeachtet dieses Widerspruchs blieb das universale Ansehen des Paradigmas bis ins späte 20. Jahrhundert mehr oder weniger unbeeinträchtigt (Martin 1978).²

Inzwischen jedoch ist sogar der letzte Rest unseres Vertrauens in das Webersche Narrativ verloren. Obwohl Soziologen wie Steve Bruce (1992 und 2002) unerschütterlich am klassischen Paradigma festhalten, wird der empirische Gegenbeweis selbst dem gleichgültigsten Leser der täglichen Nachrichten unzweifelhaft erscheinen. Überall erkennen wir Anzeichen dafür, dass die Welt nicht mehr, sondern weniger säkular wird. In einem beträchtlichen Teil der neueren soziologischen und philosophischen Literatur erscheint schon der Gedanke der Säkularisierung bereit für seine letzte Ölung. Soziologen wie Grace Davie und José Casanova haben neue Modelle zur Erklärung des öffentlichen Einflusses von Religionen in der westlichen Welt vorgeschlagen, während Philosophen wie Charles Taylor mittlerweile in den Chor derer einstimmen, die die Säkularisierungsthese als deskriptiv inakkurat und normativ unattraktiv verdammen. In seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerk Ein säkulares Zeitalter hat Taylor (2009 [2007]) eine Alternative zu dem vorgeschlagen, was er die "Subtraktionsgeschichte" der Säkularisierung nennt. Wir können demnach nicht einfach unterstellen, dass die historische Entstehung einer säkularen Gesellschaft den Wegfall religiöser Illusionen nach sich zieht, da dies einen dogmatisch säkularistischen Standpunkt voraussetzen würde, der nicht von allen

Teilnehmerinnen geteilt wird. Eine aufrichtig pluralistische Theorie, so Taylor, muss die Möglichkeit offenlassen, dass es eine transzendente Form religiöser Erfahrung gibt, die nicht innerhalb der nicht-theistischen Grenzen des "immanenten Rahmens" eingefangen werden kann (ebd.).³

Überall in der neuen Literatur ist das alte Paradigma der Säkularisierung der Idee gewichen, dass wir in einer "postsäkularen" Welt leben. Es ist bemerkenswert, dass dieser postsäkulare Einspruch von verschiedenen politischen Lagern erhoben wird. Sowohl Linke als auch Rechte kritisieren die Säkularisierungsthese, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Joan Scott hat, wie andere Historiker, Anthropologen und Soziologen, die stark von Foucaults genealogischer Kritik der aufklärerischen Vernunft beeinflusst waren, das französische Prinzip des Laizismus einer misstrauischen Deutung unterzogen. Sie dokumentiert seine paradoxen und ausschließenden Effekte vor allem mit Blick auf Frauen, die auf der muslimischen Tradition des Hidschab bestehen, welche kürzlich in Frankreich Gegenstand übertriebener kultureller Angst und staatlicher Regulierung geworden ist (Scott 2010). Glaubt man ihrer Selbstinszenierung, so hält sich diese genealogische Kritik der Säkularisierung für radikaler als die rationalistische Tradition der Kritischen Theorie: Sie liefert eine Neubeschreibung des Rationalismus, der zufolge dieser nichts weiter als ein Instrument der Herrschaft (der Gouvernementalität oder des Neoliberalismus) ist. Das entbehrt nicht einer gewissen Ironie, basiert die genealogische Strategie der kritischen Demaskierung doch ihrerseits auf einer Strategie der Demystifizierung, die ihre eigene Herkunft aus der aufklärerischen Religionskritik verleugnet. (Adorno und Horkheimer gelang es in ihrer Analyse der pathologischen Dialektik der Aufklärung, diesen Fehler zu vermeiden; sie verwendeten ihre von Nietzsche sich herschreibende Genealogie der Vernunft nicht, um die Vernunft auszubooten, sondern verbanden sie mit der Forderung, dass diese ihr eigenes Versprechen einlöse, indem sie sich selbst reflektiert.) Die neue genealogische Kritik verfällt jedoch in Fatalismus, da sie im säkularen Ideal nichts weiter sieht als eine säkularistische Ideologie. Im Verschmelzen von Norm und Praxis verzichtet sie auf die zugegebenermaßen schwierige Arbeit, sich unser gemeinsames Leben neu vorzustellen.

Aber die Kritik der säkularen Vernunft kam auch von rechts. In seinem 2012 erschienenen Buch *The Unintended Reformation* behauptet der Historiker Brad Gregory, dass die protestantische Herausforderung des Katholizismus nur einen Schritt in einem großen Prozess des normativen Verfalls markierte, der zu einem "Hyperpluralismus" geführt habe. Demnach hat die Moderne Schiffbruch erlitten, weil sie keine einheitliche und allumfassende Antwort auf die "Lebensfragen" liefern kann, die uns alle beschäftigen (Gregory 2012; Chapman, Coffey und Gregory 2009). Dabei unterstellt Gregory jedoch die längst nicht mehr bestehende einheitsstiftende Macht der kirchlichen Institutionen als überhistorischen Standard: obwohl diese Strukturen ihre integrative und umfassende soziale Autorität als Konsequenz der frühmodernen Konfessionsbildung verloren haben, gibt er sich der unplausiblen Vorstellung hin, ein solcher integrativer Standard könne ohne Unterstützung der alten Instrumente religiösen Zwangs für die Gegenwart wiederbelebt werden. Nur dieses anachronistische Bemühen, das das Faktum des zeitgenössischen religiösen

Pluralismus ignoriert, kann erklären, warum Gregory normative Diversität als soziale Pathologie brandmarkt.

Natürlich bilden diese Historiker und Soziologen keine einheitliche Gruppe. Weder verwenden sie dieselben Methoden, noch teilen sie dieselben religiösen Überzeugungen - wenn sie überhaupt welche besitzen. Der kritische Einsatz in der postsäkularen Wende ist inzwischen jedoch so ausgeprägt, dass sie als eine neue Orthodoxie akzeptiert wird. In manchen Bereichen der Diskussion scheint es kaum erlaubt zu sein, vom theoretischen Trend abzuweichen und die Frage zu stellen, warum dies passiert ist und was für die frappierende Konvergenz der linken und der rechten Kritik verantwortlich ist. Ungeachtet ihrer Unterschiede markiert die gegenwärtige Verabschiedung der Säkularisierungsthese eindeutig eine neue Phase in der Debatte um Säkularisierung, da sie nicht nur die empirische Triftigkeit und Unvermeidlichkeit der klassischen These bestreitet, sondern auch das normative Ziel, die prognostizierte Säkularisierung auch tatsächlich herbeizuführen. Der erstaunliche Aufstieg radikaler und militanter Formen der Frömmigkeit überall auf der Welt (ein Phänomen, das wir ohne Ausnahme in allen großen Weltreligionen feststellen können) hat diese theoretische Rebellion sicher befeuert, aber ihre Bedeutung erschöpft sich nicht darin.

Ihre wahre Bedeutung, so behaupte ich, ist nicht reaktiv, sondern präskriptiv. Der verblüffendste Zug dieses neuen Trends in der postsäkularen Sozialwissenschaft ist der Platz, den er für die Religion in der Öffentlichkeit vorsieht. Auch wenn sie über viele Einzelheiten uneins sind, scheint eine große Zahl von Theoretikerinnen heute in dem Bestreben übereinzustimmen, einen Raum für eine dauerhafte und öffentliche Form der Religion abzustecken, und damit eine Alternative zu dem, was sie als den normativ verarmten Diskurs der säkularen Moderne empfinden. Charles Taylor zum Beispiel hat beobachtet, dass heute sehr viele Bürgerinnen und Bürger in Europa und Nordamerika alles dafür tun, um sich in einer verflachten, diesseitigen Erfahrung des Lebens innerhalb der Grenzen des immanenten Rahmens einzurichten. Taub für die Verlockungen der Transzendenz, schließt ihr Humanismus, so Taylor, jede Suche nach einem Sinn jenseits des menschlichen Wohlergehens aus. Taylor zufolge ist es aber gerade dieses Modell des guten Lebens, das die Humanisten für die Verführungen eines ausschließenden Anti-Humanismus anfällig macht. Ist die Religion erst besiegt, so behauptet er, bleiben keine Hindernisse mehr übrig, die die Menschen davor bewahren könnten, sich in Orgien des Egoismus und der Gewalt gegeneinander zu wenden. Auch José Casanova zieht den Gedanken in Betracht, dass eine Moderne ohne Religion ihren moralischen Kompass verlieren könnte, und schlägt deshalb vor, dass die Öffentlichkeit ihre Arme für die Religion wieder öffnen sollte. Indem sie sich hilfesuchend an das Sakrale wende, werde sich die Öffentlichkeit dem unterziehen, was er als "Renormativierung" bezeichnet (Casanova 1994).

Wir haben es also mit einer weitverbreiteten Klage über die angebliche normative Verarmung der rationalisierten Moderne zu tun, von der es heißt, es fehle ihr an denjenigen moralisch-politischen Einsichten, die für unser Überleben notwendig sind. Immer wieder findet sich in der aktuellen

soziologischen und philosophischen Literatur die Behauptung, dass die Moderne als ganze an einem fatalen Defizit normativer Ressourcen leidet. Diese Klage wird durch eine von ihr zu unterscheidende und typischerweise apologetische Behauptung ergänzt, der zufolge nur die Religion die nötige Orientierung liefern kann. Die im vorliegenden Aufsatz vertretene These lautet, dass sich eine ähnliche Argumentationslinie auch in den neueren Schriften von Jürgen Habermas ausmachen lässt. Ich werde darlegen, dass die "postsäkulare" Wende in Habermas' jüngsten Arbeiten zur Religion eine stark skeptische Note in Bezug auf das normative Ideal der Säkularisierung in die Kritische Theorie einführt. Des Weiteren behaupte ich, dass diese Skepsis einen nicht gerechtfertigten Kompromiss mit dem Diskurs der Politischen Theologie signalisiert. Vorab sollte ich jedoch eine zumindest grobe und vorläufige Definition des Ausdrucks "Politische Theologie" geben.

Die beiden Thesen der Politischen Theologie

Über dem neuen postsäkularen Diskurs schwebt, wie könnte es anders sein, der Geist von Carl Schmitt, den Habermas einmal als den "legitime[n] Schüler Max Webers" bezeichnet hat (Habermas 1982 [1970]: 81). In Anlehnung an Seyla Benhabibs Charakterisierung von Hannah Arendt kann man sagen, dass Weber ein "Moderner wider Willen" war: Er prophezeite eine Zukunft ohne normativen Trost, und doch hatte er nicht die Absicht, die heilige Vergangenheit wiederherzustellen. Schmitt hingegen verstärkte Webers grimmiges Verdikt über die normative Armut der Moderne, ohne dabei Webers Fatalismus zu verfallen. Stattdessen zog er die radikale Schlussfolgerung, dass der soziale Zusammenhalt in der Moderne nur dann erhalten werden kann, wenn der Staat an ein quasitheologisches Prinzip autoritärer Führerschaft gebunden bleibt. Für den politischen Theologen ist die moderne Gesellschaft nie wirklich rational, sondern bloß rationalisiert. Sie leidet an einem normativen Defizit, und zwar aus dem einfachen Grund, dass die instrumentelle Vernunft aus sich heraus keine Werte zu bieten vermag. Der moderne Staat ist bloß eine Maschine, die für ihre Bürger nur dann eine erhöhte oder auch nur existentielle Aura moralisch-politischer Sinnhaftigkeit bewahrt, wenn sie rückgebunden wird an die außersystemische Macht eines charismatischen Souveräns, dessen dezisionistisches Einschreiten in den Lauf der Welt von Schmitt mit einem göttlichen Wunder verglichen wird.

Fast ein Jahrhundert ist vergangen, seit Schmitt diese Argumente in seinem Traktat Politische Theologie von 1922 erstmals vorgebracht hat. Inzwischen hat sich die Politische Theologie bis zur Unkenntlichkeit verwandelt. Sie erscheint nicht nur auf Seite der Rechten, sondern ist auch unter politisch linken Theoretikern wie Chantal Mouffe salonfähig, denen es irgendwie gelungen ist, sich selbst einzureden, sie könnten Schmitts Kritik des Liberalismus aus dem antimodernen und autoritären Kontext lösen, in den sie einst eingebettet war. Diesen links-apologetischen Anstrengungen zum Trotz ist die Politische Theologie häufig durch ein irrationalistisches Ressentiment gegen die kognitiven Errungenschaften der Naturwissenschaften geprägt und enthält noch immer die verwundete historische Erinnerung religiöser Gemeinschaften, deren politische Privilegien mit dem Aufstieg des liberalen, säkularen Staates verlorengegangen sind.

Diese irrationalistischen und antimodernen Motive lassen sich in apologetischer Absicht verschleiern, ob sie aber völlig ausgelöscht werden können, bleibt eine offene Frage.

Schmitts Schriften sind jedoch nicht die einzige Quelle, aus der sich die Politische Theologie speist. Ich werde den Begriff in einem allgemeinen Sinne verwenden, der ein breites Spektrum von Diskursen umfasst und nicht auf Schmitts autoritär-dezisionistisches Modell beschränkt ist. In diesem allgemeinen Sinne schließt der Ausdruck "Politische Theologie" auch ausgesprochen progressive theologische Diskurse wie den des katholischen Theologen Johann Baptist Metz ein, der (Benjamins Idee der Anamnese aufgreifend) die Forderung erhebt, die "gefährliche Erinnerung" des Leidens als beständige Infragestellung jeder bloß diesseitig orientierten Politik ernst zu nehmen. Er selbst verwendet den Ausdruck erstmals in seinem 1969 veröffentlichten Aufsatz "Politische Theologie" in der Diskussion (Metz 1969).⁴ Häufiger als jeder andere Theologe dient Metz in Habermas' neueren Schriften als Prüfstein für die der Religion gewidmeten Überlegungen. Dies sollte uns daran erinnern, dass nicht jede Spielart der Politischen Theologie mit dem dunklen Erbe des Schmittschen Autoritarismus behaftet sein muss. Im Falle von Metz ist im Gegenteil von einer antiautoritären Politischen Theologie zu sprechen, in deren Zentrum der Begriff einer gefährlichen Erinnerung steht, die sich gegen jede Art der Unterdrückung wendet und zugleich die Hoffnung auf die "Befreiung aller zu menschenwürdigen Subjekten" wachhält (Metz 1977: 65). Doch selbst bei dieser Variante einer antiautoritären Politischen Theologie bleibt offen, ob sie sich mit dem aufklärerischen Ideal einer sozialen Ordnung in Einklang bringen lässt, die auf keinen anderen als den von ihr selbst geschaffenen Fundamenten beruht.

Grob gesagt können wir festhalten, dass die Politische Theologie in dem beschriebenen allgemeinen Sinne auf einer Auffassung basiert, die sich in zwei verschiedenen, aber zusammenhängenden Thesen zum Ausdruck bringen lässt:

1. Die These vom normativen Defizit: Die Moderne leidet an einem fatalen Defizit an normativer Substanz und kann daher keine moralische und politische Selbstbegründung liefern.
2. Die These der religiösen Fülle: Um ihr normatives Defizit zu kompensieren, bedarf die Moderne der Religion als der einen, privilegierten Quelle moralisch-politischer Orientierung, ohne die sich der gesellschaftliche Zusammenhang auflöst.

Die erste These beschreibt das normative Defizit der Moderne. Sie bringt einen verallgemeinerten Skeptizismus hinsichtlich des normativen Potentials einer gänzlich rationalisierten Gesellschaft zum Ausdruck. Die zweite bietet als Alternative das Motiv der religiösen Fülle an. Sie unterstellt, dass nur die Religion das erforderliche moralisch-politische Heilmittel für unser entzaubertes Zeitalter liefern kann. Gemeinsam formieren sich die beiden Thesen zu einer Fundamentalkritik der Moderne, die die Religion als singuläre und autoritative Kraft der normativen Orientierung in

Stellung zu bringen versucht. Diese Kritik ist nicht notwendigerweise ein Indiz für eine demokratiefeindliche Gesinnung, sondern kann sich auch mit der Empfehlung verbinden, die Religion als notwendige Stütze der Demokratie zu begreifen.

Ich vertrete in meinem Aufsatz die These, dass diese politisch-theologische Kritik selbst in ihrer antiautoritären Spielart mit der Kritischen Theorie unvereinbar ist. Anlass meiner Überlegungen ist, dass Habermas in seinen jüngeren Schriften die enge Verbindung zur Säkularisierung, die er in der Theorie des kommunikativen Handelns vor dreieinhalb Jahrzehnten eingegangen ist, gelockert zu haben scheint. Besonders überraschend ist, dass er eine neue und permissivere Haltung gegenüber der Religion angenommen hat, die eine Bereitschaft zur Abkehr vom Paradigma der Säkularisierung anzudeuten scheint. Im Folgenden möchte ich mich auf diese Tendenz konzentrieren und die These entwickeln, dass es sich hierbei um eine besorgniserregende Annäherung an die beiden Hauptthesen der Politischen Theologie handelt. Meine Anmerkungen gliedern sich in zwei große Abschnitte: Zunächst werde ich mich Habermas' jüngeren Arbeiten widmen, in denen er sich mit der Rolle der Religion in der Öffentlichkeit beschäftigt. Anschließend werde ich an eine Reihe älterer Argumente von Adorno erinnern, um das Bemerkenswerte an Habermas' postsäkularer Wende zu unterstreichen. Schließlich werde ich diskutieren, inwiefern diese Wende in ihrer Anpassung an die politisch-theologische Kritik der Moderne übers Ziel hinausschießt.

Von der Versprachlichung zur Übersetzung

Sowohl unter seinen Verteidigern als auch unter seinen Kritikern genießt Habermas den Ruf eines unverbesserlichen Verteidigers der aufklärerischen Rationalität. Heute jedoch lehnen viele links von ihm stehende Theoretikerinnen ab, was sie als bedauerliches Zugeständnis an den von Rawls repräsentierten Mainstream der liberalen angloamerikanischen politischen Theorie betrachten. Ich beginne meine Auseinandersetzung mit Habermas deshalb damit, zu untersuchen, an welchen Stellen er tatsächlich von den in Rawls' Politischer Liberalismus (2003 [1993/1995]) entwickelten Argumenten für religiöse Inklusion abweicht. Wie wir sehen werden, hat Habermas den rationalistischen und säkularistischen Ausschluss der Religion gelockert, den einige am Rawlsschen Modell kritisieren. Wichtiger noch, seine Motive, dieses Modell zu modifizieren, scheinen Habermas in die Nähe des politisch-theologischen Skeptizismus zu rücken.

Die beste Darstellung seiner Rawls-Kritik liefert Habermas in seinem Aufsatz Religion in der Öffentlichkeit, der ursprünglich in Zwischen Naturalismus und Religion (2005) veröffentlicht wurde (nur drei Jahre nachdem sein amerikanischer Gesprächspartner verstorben war). In diesem Aufsatz greift Habermas ein Schlüsselmotiv aus Politischer Liberalismus auf, mit dem Rawls zu erklären versuchte, wie es einer demokratischen Ordnung gelingen kann, einen Ausgleich zwischen Bürgern verschiedener kultureller und religiöser Herkunft herzustellen. Was Rawls "das Faktum des Pluralismus" nannte, stellt die demokratische Deliberation offensichtlich vor eine besondere Herausforderung, da die Bürgerinnen akzeptieren müssen, dass der Prozess der

Deliberation auch dann fair ist, wenn sie nicht denselben "umfassenden Lehren" zustimmen wie alle anderen Bürger in ihrem Gemeinwesen. Laut Rawls sollte es allen Bürgern erlaubt sein, ihre politischen Ansichten in der öffentlichen Deliberation mitzuteilen, vorausgesetzt, dass sie ihre normativen Behauptungen zu gegebener Zeit in Begriffe übersetzen, die im Blick auf die umfassenden Lehren neutral sind (Rawls 2003 [1993/1995]; vgl. auch Rawls 1997).

Habermas stimmt Rawls zu, dass dieser Übersetzungsvorbehalt innerhalb der Grenzen formaler demokratischer Institutionen aus dem einfachen Grund beibehalten werden sollte, dass Politiker "der Pflicht zur weltanschaulichen Neutralität unterliegen" (Habermas 2005: 133). Er widerspricht ihm jedoch darin, dass die Klausel für alle Bürger gelten soll, sogar im weniger formellen oder nicht-institutionellen Umfeld der politischen Öffentlichkeit (ebd.: 134). Eine solche Einschränkung, so Habermas, würde nur zur Verarmung des öffentlichen Diskurses führen. Die demokratische Deliberation sollte frei aus einem breiten Spektrum von Einsichten schöpfen können, das auch die Erlösungslehren der vielen Weltreligionen umfasst, die schon vor langer Zeit ihre ausschließlich lokale Geltung abgelegt und eine "post-axiale" oder quasitranszendente Perspektive mit potentiell universal anwendbaren Normen eingenommen haben. Die moderne Philosophie, so Habermas, muss den Verlockungen einer arroganten "säkularistischen" Ideologie widerstehen. Sie muss stattdessen eine Haltung der kognitiven Offenheit einnehmen und bereit sein, von allen Bürgern zu lernen, auch von jenen, die weiterhin an religiösen Traditionen festhalten, die die moderne Philosophie in ihrer eigenen kritischen Praxis schon vor langer Zeit aufgehoben hat.

Diese Empfehlung mag für sich genommen unbedenklich erscheinen. Kontroverser sind die Gründe, die Habermas anführt, um zu erklären, warum die religiöse Inklusion für uns alle, ob religiös oder nicht, von so großem Interesse ist: Die Öffentlichkeit muss für die religiöse Sprache offenbleiben, weil "religiöse Überlieferungen für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft [besitzen]" (ebd.: 137). Eine liberale Theorie der demokratischen Deliberation, die sich selbst ausschließlich politisch und eben nicht metaphysisch versteht, darf nicht von vorneherein die Möglichkeit ausschließen, dass sie solche Intuitionen zum Wohle unseres gemeinsamen politischen Lebens in sich aufnehmen kann. In einer bekannten Passage erklärt Habermas diesen Punkt folgendermaßen:

"Der liberale Staat hat nämlich ein Interesse an der Freigabe religiöser Stimmen in der politischen Öffentlichkeit sowie an der politischen Teilnahme religiöser Organisationen. Er darf die Gläubigen und Religionsgemeinschaften nicht entmutigen, sich als solche auch politisch zu äußern, weil er nicht wissen kann, ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet." (Ebd.)

In dieser Passage sehen wir, dass Habermas den groben Rahmen des Rawlsschen Vorbehalts übernimmt. Sein eigenes Argument für die Inklusion religiöser Bürger weicht jedoch in einem entscheidenden Punkt von Rawls' Ansicht ab. Der Unterschied liegt darin, dass die Religion für

Habermas etwas Einzigartiges und vielleicht Unersetzliches an sich hat, das sie von allen vergleichbaren Doktrinen unterscheidet, weil sie in sich ein normatives Potential trägt, das die Moderne nicht aus sich selbst heraus erzeugen kann.

Diese Sicht der Dinge ist in der deutschen Sozialphilosophie tief verwurzelt.⁵ In Habermas' eigenem Schaffen ist diese These dagegen noch relativ jung. Sie taucht erst nach Erscheinen der Theorie des kommunikativen Handelns in seinen Schriften auf, so zum Beispiel im Aufsatz *Motive nachmetaphysischen Denkens* von 1988, in dem Habermas festhält:

"Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können." (Habermas 1988: 60)

Habermas war stets vorsichtig in der Verwendung von Modalbegriffen wie Möglichkeit und Notwendigkeit, wenn es um die Einschätzung der zukünftigen Konsequenzen unvorhergesehener historischer Ereignisse ging. Während die Theorie des kommunikativen Handelns immer noch an dem Modell der Säkularisierung festhielt, legen jüngere Äußerungen durchaus die Bereitschaft zum Eingeständnis nahe, dass dieser Prozess der Säkularisierung vielleicht niemals abgeschlossen werden kann und die Religion selbst für die rationalisiertesten Gesellschaften als dauerhafte, oder wie Habermas sagt, "unaufgebbare" Quelle der Sinnstiftung dienen könnte. Die These hierzu lautet, dass die Religion eine besonders wichtige Rolle möglicherweise gerade für jene Gesellschaften spielt, die sich durch den Prozess der systematischen Rationalisierung all ihrer unschätzbaren normativen Inhalte beraubt sehen. Die neue Offenheit der Religion gegenüber wird besonders im zweiten Teil von *Nachmetaphysisches Denken* (2012a) deutlich, in welchem Habermas mit großem Nachdruck die Bedeutung der solidarischen Erfahrung beim religiösen Ritual hervorhebt. (Ich werde im letzten Teil meiner Darlegung näher auf diese Emphase für das Ritual eingehen.) Unter Bezugnahme auf Karl Jaspers' Begriff einer "Achsenzeit" in der Geschichte der Religion erkennt er ausdrücklich die Vorreiterrolle der antiken Weltreligionen für die Artikulation eines trans-zendenten Standpunkts ethischer Universalisierung an, der, modifiziert in den horizontalen und pragmatischen Strukturen einer innerweltlichen Kommunikation, noch die postkonventionelle Normativität prägt. Der gleiche Gedanke findet sich auch andernorts, besonders in Habermas' Schriften seit der Jahrtausendwende. In *Glauben und Wissen*, der Rede, die er anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 in Frankfurt hielt, rekurriert Habermas auf einen gewissen Bestand "moralische[r] Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen" (Habermas 2001: 29; Hervorh. P. G.). Und in dem 2008 erschienenen Aufsatz *Dialektik der Säkularisierung* heißt es: "Besonders im Hinblick auf verwundbare Bereiche des sozialen Zusammenlebens verfügen religiöse Traditionen über die Kraft, moralische Intuitionen überzeugend zu artikulieren" (Habermas 2008a: 46; Hervorh. P. G.).

Solche Bemerkungen mögen den Eindruck vermitteln, Habermas akzeptiere mittlerweile, was José Casanova die "Renormativierungsthese" nennt, nach welcher die Religion eine besondere und vielleicht sogar einzigartige Rolle bei der Entstehung und Erhaltung der normativen Einsichten spielt, die in der säkularisierten Gesellschaft sonst fehlen würden. In dieser entscheidenden Hinsicht scheint Habermas von Rawls abzuweichen, indem er allein der Religion eine privilegierte Stellung unter den verschiedenen umfassenden Doktrinen, zu denen sich Bürger bekennen, zuschreibt.

Für alle, die mit der Entwicklung von Habermas als Gesellschaftstheoretiker einigermaßen vertraut sind, kommt diese besondere Privilegierung der Religion überraschend.⁶ In der Theorie des kommunikativen Handelns befürwortete er noch ohne nennenswerte Einschränkungen die klassische Theorie der Säkularisierung. In einem sozialgeschichtlichen Prozess, den er als "Versprachlichung des Sakralen" bezeichnete, argumentierte er in kantischer Manier, dass sich die Gesellschaft aus der Unreife religiöser Bevormundung heraus- und ihre eigenen Praktiken säkularer Vernunft entwickelt habe. Die transzendente Begründung der religiösen Normativität sei der intersubjektiven Verständigung über die Geltung sozialer Normen gewichen und die "bannende Kraft des Heiligen" zur "bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht" worden (Habermas 1987 [1981]: Bd. 2, 119). Es ist entscheidend, festzuhalten, dass Habermas davon ausging, dass dieser Prozess einer Logik der Ersetzung folgen würde, was bedeutet, dass unter idealen Voraussetzungen der Übergang von der sakralen zur säkularen Verpflichtung vollständig wäre. Man darf nicht vergessen, dass Habermas in der Schlüsselpassage zur "Versprachlichung des Sakralen" das Wort ersetzen verwendet hat. Die diskursiven Praktiken der säkularen Moderne hätten demnach die Religion hinter sich gelassen und einen "freigesetzten" Status unabhängig von allen metaphysischen Grundlagen eingenommen (ebd.).

In seinen jüngsten Arbeiten hat Habermas diese sozialhistorische Argumentation in bemerkenswerter Weise modifiziert. Nun behauptet er, dass im gegenwärtigen Zustand des kulturellen und religiösen Pluralismus die Arroganz einer "säkularen Ideologie" und deren Logik der normativen Ersetzung aufgegeben werden müssen. Stattdessen, so Habermas, müssen wir mit einem Fortbestehen der Religion rechnen und daher im öffentlichen Diskurs Raum schaffen für die Partizipation religiöser Bürger, deren Beitrag sich als unersetzlich für das Überleben der modernen Demokratie selbst erweisen könnte.

Nun ist offensichtlich, dass Habermas diese These zum Teil deswegen entwickelt, weil er glaubt, dass der liberale Staat einen solchen Diskurs schon aus Gründen der Fairness gegenüber seinen religiösen Bürgerinnen und Bürgern zulassen sollte. Einer Argumentationslinie folgend, die zuerst von nordamerikanischen religiösen Kritikern wie zum Beispiel Nicholas Wolterstorff entwickelt wurde, behauptet Habermas, dass der Rawlssche Vorbehalt den religiösen Bürgern in unfairer und asymmetrischer Weise eine Last auferlege, da die Arbeit, ihre Überzeugungen in die säkulare

Sprache der Öffentlichkeit zu übersetzen, von ihnen alleine geleistet werden müsse. Als Heilmittel gegen diese unfaire Forderung hat Habermas vorgeschlagen, die kognitive Last des öffentlichen Diskurses solle von säkularen und religiösen Bürgern gemeinsam getragen werden.

Es gibt jedoch einen entscheidenden Unterschied. Für Rawls war der Ausruf des Gläubigen nur eine unter vielen Stimmen, die sich im Chor der Öffentlichkeit Gehör verschaffen wollen. Er stellt nicht die einzige Quelle normativer Orientierung dar. Habermas hingegen scheint in Betracht zu ziehen, dass die religiös Gläubigen alleine eine privilegierte Rolle für die kontinuierliche Aufrechterhaltung der sozialen Normativität spielen könnten. Er ist daher bemüht, ihnen eine spezielle Erlaubnis zu erteilen, ihre moralischen und politischen Intuitionen in der von ihnen bevorzugten religiösen Sprache zu artikulieren. Es stimmt natürlich, dass er dieses Argument in modalen Ausdrücken der Möglichkeit formuliert. Es ist möglich, so sagt er, dass sich die religiöse Normativität als "unaufgebbar" erweist, obwohl es sein kann, dass wir es mit einem Übergangsstadium zu tun haben und womöglich feststellen werden, dass die normativen Reserven der sakralen Begriffe in die Öffentlichkeit abfließen und in dieser verschwinden werden. Aber sogar diese modale Ausdrucksweise sollte bei uns Bedenken hervorrufen, da sie mit dem normativen Ideal einer modernen gesellschaftlichen Ordnung in Konflikt steht, die den Anspruch erhebt, sich selbst ohne Bezugnahme auf trans-zendente Quellen der Normativität zu stabilisieren. Obwohl sie in den beschönigenden und undogmatischen Begriffen einer offenen Zukunft formuliert ist, infiltrierte diese der Religion eingeräumte Sonderstellung die Kritische Theorie mit den beiden grundlegenden Thesen der Politischen Theologie. Erstens macht sie sich die pathologisierende Anklage zu eigen, die Moderne leide an einem normativen Defizit. Zweitens lässt sie sich auf den Gedanken ein, die einzige verfügbare Lösung bestehe in der Vergegenwärtigung der normativen Einsichten, die in den kanonischen Schriften der Weltreligionen aufbewahrt sind.

Dass dieses zweifache Zugeständnis an die Politische Theologie als Auftakt zu einem liberalen Pluralismus dargestellt wird, trägt wenig zu seiner Attraktivität bei. Selbst wenn man bereit wäre, die erste (ursprünglich Weber'sche) Idee zu akzeptieren, welche die Rationalisierung mit normativem Verlust assoziiert, gibt es keinen Grund, die zweite Behauptung zu akzeptieren, nur die Religion sei imstande, die erforderliche Lösung zu bieten. Indem er diese Ansicht in Betracht zieht, nimmt Habermas in Kauf, andere mögliche Quellen der Normativität, die tief in der menschlichen Erfahrung kreatürlicher Solidarität verwurzelt sind, aus dem Blick zu verlieren. In einem Aufsatz von 1991 unterscheidet Habermas das intersubjektive Band der kommunikativen Rationalität, das er "Transzendenz von innen" nennt, von der metaphysischen Transzendenz, die ein zentrales Element des konventionellen Theismus bleibt (Habermas 1991a). Wenn er nun die Theorie der innerweltlichen Rationalität einer außerweltlichen Quelle verbindlicher Werte öffnet, scheint Habermas bereit, das pragmatische und für immer unvollendete Ideal der aufklärerischen Selbstbestimmung aufzugeben, das die Philosophie der Säkularisierung spätestens seit Kant inspiriert hat. Es ist keineswegs ausgemacht, dass er seine Bindung an dieses Ideal lockern kann, ohne das Prinzip zu unterminieren, das Hans Blumenberg (1966) als "Legitimität der Neuzeit" bezeichnet hat.

Ich habe nicht die Absicht, der Behauptung zu widersprechen, dass religiöse Normen irgendeine instruktive Rolle im öffentlichen Leben spielen können. Ich stimme zu, dass es nicht nur unfair, sondern eine Verletzung des demokratischen Prinzips wäre, wenn wir die Öffentlichkeit in eine religionsbefreite Zone verwandeln würden, aus der die Beiträge unserer religiösen Mitbürgerinnen ausgeschlossen wären. In einer Zeit, in der eine kleine Gruppe von (meist orientierungslosen und gesellschaftlich ausgeschlossenen) Bürgern in modernen Demokratien den Versuchungen totalitärer religiöser Ideologien erliegt, erscheint es mir besonders wichtig, die Türen für Anhänger verschiedener Religionen offen zu halten, damit diese mit nichtreligiösen Bürgern auf einem gemeinsamen Terrain zusammenkommen, um sich über Angelegenheiten auszutauschen, die die gemeinsame politische Zukunft betreffen.

Ich möchte deshalb betonen, dass sich meine Kritik nicht auf Habermas' praktische Empfehlung einer religiösen Inklusion bezieht, sondern nur auf die Gründe, die er für diese Empfehlung angeführt hat. Nach meiner Auffassung gehen diese Gründe zu weit. Sie suggerieren eine Bereitschaft, die Prinzipien der Kritischen Theorie der politisch-theologischen Kritik der säkularen Vernunft anzupassen. Eine solche Anpassung ist aber nicht notwendig. Es ist ganz und gar möglich, den Bedarf an religiöser Inklusion allein auf der Grundlage des Pluralismus zu unterstützen. Tatsächlich steht diese Empfehlung mit dem Prinzip in Einklang, dass alle normativen Argumente die gleiche Chance auf eine rationale Prüfung innerhalb des zwanglosen Raums der öffentlichen Deliberation verdienen. Es ist auch möglich, den Bedarf an religiöser Inklusion mit der Begründung zu unterstützen, dass sich einige religiöse Einsichten als vorteilhaft erweisen werden, sobald sie einmal den Filter der rationalisierenden Übersetzung durchlaufen haben. Aber Habermas geht einen weiteren und unnötigen Schritt, wenn er seine Empfehlung, die religiösen Normativitäten einzubeziehen, unter Zuhilfenahme der doppelten These der Politischen Theologie begründet. Solche Gründe gehen über das für die Empfehlung eines religiösen Pluralismus nötige Maß hinaus und injizieren der Kritischen Theorie einen sich selbst sabotierenden Skeptizismus, der die Moderne insgesamt in Frage stellt (vgl. Lara 2013).

Atheismus als Methode und Norm

Indem sich die Kritische Theorie hinsichtlich ihrer normativen Ressourcen einer nicht-

theistischen Moderne dem politisch-theologischen Skeptizismus öffnet, droht sie ihr charakteristisches Vertrauen in ein prozedurales Modell der modernen Demokratie, das heißt in die Idee, dass wir unsere normativen Verpflichtungen in einer universal verständlichen und von allen umfassenden Doktrinen unabhängigen Sprache begründen können, zu verlieren. Ein solches Vertrauen jedoch ist in den Übersetzungsvorbehalt selbst eingeschrieben. Habermas hat bei verschiedenen Gelegenheiten betont, dass die Philosophie den neutralen Standpunkt eines methodischen Atheismus beibehalten muss, wenn sie zugleich mit den Forderungen religiöser wie nichtreligiöser Bürgerinnen konfrontiert wird. Die Arbeit des Übersetzens muss sich als

Übersetzung in einen Raum geteilter rationaler Deliberation hinein vollziehen und dafür braucht es, ganz unabhängig davon, ob einige Bürgerinnen Theisten sind, die vermittelnde Sprache des methodischen Atheismus.

Doch diese Festlegung auf den methodischen Atheismus enthält bereits eine normative Festlegung auf die Idee eines freistehenden Raums rationaler Argumentation. Methode impliziert hier Norm. Das Prinzip des methodischen Atheismus setzt voraus, dass die Gräben zwischen Religion und Atheismus nicht zu tief sind, um durch unsere kollektiven Anstrengungen zur Entwicklung einer gerechten sozialen Ordnung überbrückt zu werden. Wenn dieser anthropologische Optimismus hinsichtlich unserer rationalen Fähigkeiten aufrechterhalten werden soll, muss die Kritische Theorie die politisch-theologische Klage, nach der die Moderne ohne die Unterstützung der Religion nicht überleben kann, von Anfang an zurückweisen. Eine Theorie, die von allen Bürgern verlangt, ihre moralisch-politischen Ansichten dem falliblen Prozess rationaler Deliberation zu unterwerfen, kann diese methodische Forderung nur stellen, wenn sie an dem Ideal festhält, dass es zumindest möglich sein muss, eine nicht-theistische und rationale Grundlage unseres Zusammenlebens zu entwickeln. Ohne dieses implizite Vertrauen in einen nicht-theistischen Universalismus der bloßen Gründe würde sich der methodische Atheismus, der die Arbeit des Übersetzens leitet, von Anfang an selbst untergraben.

Mit anderen Worten: Die Forderung des methodischen Atheismus impliziert bereits ein unausgesprochenes Vertrauen in die Möglichkeit einer auf dialektischem Wege erreichbaren Säkularisierung. Und doch drohen die Gründe, die Habermas in seinen neuesten Publikationen für die Einbeziehung der Religion vorbringt, dieses Vertrauen zu unterminieren. Er kann den methodischen Atheismus nicht zum einzigen Mittel der rationalen Auseinandersetzung erklären und sich zugleich auf Gründe für die Einbeziehung der Religion berufen, die schon die bloße Möglichkeit eines normativ stabilisierten Atheismus leugnen. Die doppelte These der Politischen Theologie lässt für ein solches Vertrauen keinen Platz; in ihr drückt sich ein grundlegender Skeptizismus hinsichtlich des Ideals rationaler Autonomie aus.

Die Einwanderung ins Profane

Wenn wir uns Adornos Bemerkungen zur Säkularisierung zuwenden, sehen wir uns einer Argumentation ganz anderer Art gegenüber. Für meine Zwecke reicht es, sich einen Aufsatz mit dem Titel Vernunft und Offenbarung ins Gedächtnis zu rufen, der von Adorno zunächst in einem Gespräch mit Eugen Kogon im Westdeutschen Rundfunk im Herbst 1957 vorgetragen und 1958 in den Frankfurter Heften veröffentlicht wurde. Adornos Gesprächspartner Eugen Kogon war seinerzeit eine Person von beträchtlicher Autorität. Der Politikwissenschaftler und Journalist, Sohn einer russisch-jüdischen Mutter, war als Pflegekind im Schoß der katholischen Kirche aufgewachsen und wurde später zu einer Identifikationsfigur des katholischen Antifaschismus. Nachdem er aufgrund seiner politischen Ansichten in Buchenwald interniert worden war, widmete er sich in der Nachkriegszeit der Dokumentation der Verbrechen des Dritten Reichs und genoss

als Gründer der linkskatholischen Frankfurter Hefte und für sein Engagement für einen christlichen Sozialismus sowie die europäische Integration hohes Ansehen.

Das Gespräch mit Kogon verdient unser Interesse, weil sich Adorno hier gegen die Bedeutung der Religion im öffentlichen Leben wendet, die in der konservativen politischen Kultur der BRD so vehement vertreten wurde. Adorno beginnt mit einer Erwiderung auf etwas, das er als "Renaissance der Offenbarungsreligion" (Adorno 1977 [1958]: 611) bezeichnet, und gibt sich sogleich als "Kritiker der Offenbarung" zu erkennen - als ein Kritiker, der nicht zu ihrem "Opfer" werden möchte. Er beklagt zudem, dass jeder, der Kritik an der Religion äußere, Gefahr laufe, als "altmodischer Rationalist" (ebd.: 608) verunglimpft zu werden. Interessant ist, dass sich Adorno in diesem Zusammenhang auf den Anfang von Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen bezieht und an dessen "abgründig lächelnde Charakteristik der Theologie" (ebd.) als einer alten und hässlichen Kreatur erinnert, die sich heute vor unserem Blick verbergen muss.

Gemeint ist hier natürlich der mechanische Schachspieler, der nur deshalb ausnahmslos jedes Spiel gewinnt, weil sich in seinem Innern ein Zwerg versteckt, der seine Bewegungen steuert. Durch seine ironische Lesart des Benjaminschen Bildes als "abgründig lächelnd" liefert Adorno bereits eine antizipatorische Erwiderung auf spätere Interpretationen des Textes (einschließlich derjenigen, die sich in Gershom Scholems Die Geschichte einer Freundschaft von 1975 findet), in denen Benjamin als Theologe von großer Ernsthaftigkeit beschrieben wird. Für Adorno hingegen liegt die wahre Bedeutung des Bildes darin, dass die Schachpartien durch etwas gewonnen werden, das allen Beobachtern als bloßer Automat erscheint. Es wäre leicht, dieses ziemlich unheimliche Sinnbild instrumenteller Vernunft - ein mechanischer Schachspieler, der von einem verborgenen Theismus angetrieben wird - als Allegorie auf das Schicksal der Religion in der rationalisierten Moderne zu lesen: Der Glaube kann nur überleben, wenn seine Bewegungen in die Gesten eines scheinbar unbelebten Handlungers übersetzt werden, eines Körpers, der die im Geheimen erteilten Befehle des Geistes ausführt. Adorno aber interpretiert die Allegorie in die entgegengesetzte Richtung, als unausgesprochene Forderung, die Religion habe sich ohne Vorbehalte dem Tribunal der Rationalisierung zu unterwerfen: "Nichts an theologischem Gehalt", so schreibt er, "wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern." (Ebd.)

Es ist bemerkenswert, dass Adorno an dieser Stelle die Metapher der "Einwanderung" verwendet. Als Student der historischen Soziologie und aus persönlicher Erfahrung kannte er die schmerzvolle Erfahrung von Immigranten, die sich an einem ihnen fremden Ort in eine Gemeinschaft zu integrieren versuchen und dabei feststellen müssen, dass die rechtliche Anerkennung eine drastische Neubestimmung der eigenen Identität erforderlich macht. Dies galt in den Debatten um die Emanzipation der Juden im 18. und 19. Jahrhundert ebenso wie in den gegenwärtigen Kontroversen um die Rechte muslimischer Immigranten in den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union. Es ist daher umso überraschender, dass Adorno (wie später Habermas) seine Forderung, dass sich die sakralen Werte vor ihrer Aufnahme in die profane Gesellschaft

einem "Säkularisierungstest" zu unterziehen haben, nicht abschwächt. Adorno geht es um ein grundlegendes philosophisches und politisches Bekenntnis zur Vernunft als dem einzigen Medium, in dem die Differenz auch dann fortbestehen kann, wenn die mystifizierte Autorität einer entmystifizierenden Prüfung unterzogen wird. Im Radiovortrag kann man Adornos Enttäuschung darüber hören, dass nur so wenige seiner Zeitgenossen zu einem uneingeschränkten Bekenntnis zur profanen Vernunft bereit sind. Er beklagt zudem, dass die Dialektik der Aufklärung als totalisierende Vernunftkritik missverstanden worden sei, die einer Restauration der theologischen Substanz das Wort rede. Im folgenden Abschnitt seines Vortrags unternimmt er den Versuch, dieses Missverständnis aus der Welt zu schaffen:

"Weil zuviel Denken, unbeirrbar Autonomie die Anpassung in der verwalteten Welt erschwert und Leiden bereitet, projizieren Ungezählte dies ihr gesellschaftlich diktiert Leiden auf die Vernunft als solche. Sie soll es sein, die Leiden und Unheil über die Welt gebracht hat. Die Dialektik der Aufklärung, die in der Tat den Preis des Fortschritts, all das Verderben mitbenennen muss, das Rationalität als fortschreitende Naturbeherrschung bereitet, wird gewissermaßen zu früh abgebrochen, nach dem Modell eines Zustands, dessen blinde Geschlossenheit den Ausweg zu versperren scheint. Krampfhaft, willentlich wird verkannt, dass das Zuviel an Rationalität, über das zumal die Bildungsschicht klagt und das sie in Begriffen wie Mechanisierung, Atomisierung, gern auch Vermassung registriert, ein Zuwenig an Rationalität ist, die Steigerung nämlich aller kalkulierbaren Herrschaftsapparaturen und -mittel auf Kosten des Zwecks, der vernünftigen Einrichtung der Menschheit, die der Unvernunft bloßer Machtkonstellationen überlassen bleibt, und zu der das Bewußtsein, getrübt von unablässiger Rücksicht auf bestehende positive Verhältnisse und Gegebenheiten, sich überhaupt nicht mehr zu erheben getraut. Wohl ist einer ratio, die sich nicht, als stures Herrschaftsmittel, frevelhaft verabsolutiert, Selbstbesinnung geboten, und davon drückt das religiöse Bedürfnis heute einiges aus. Aber diese Selbstbesinnung kann nicht bei der bloßen Negation des Gedankens durch sich selbst, bei einer Art von mythischem Opfer stehenbleiben, nicht durch einen ›Sprung‹ sich vollziehen: der ähnelte nur allzusehr der Katastrophenpolitik. Sondern Vernunft muß versuchen, die Rationalität selber, anstatt als Absolutes sie sei es zu setzen, sei es zu verneinen, als ein Moment innerhalb des Ganzen zu bestimmen [...]. Sie muß ihres eigenen naturhaften Wesens innewerden." (Adorno 1977 [1958]: 610 f.)

Diese ausführliche Passage ist bemerkenswert, weil sie allen Interpretationen widerspricht, die Adorno zu einem Krypto-Irrationalisten oder fatalistischen Ästhetiker erklären. Das Gegenteil nämlich ist der Fall: Adorno unterstreicht den materialistischen Lehrsatz, wonach die religiöse Vollkommenheit keine Lizenz für gesellschaftliche Unvollkommenheit liefert, und bekräftigt das damit verbundene Prinzip, dass die einzige Chance, die gesellschaftliche Unvollkommenheit zu entlarven, darin besteht, dem rationalistischen Versprechen der emanzipatorischen Kritik die Treue zu halten, selbst wenn dieses Versprechen durch die Arroganz einer auf halbem Wege angehaltenen Aufklärung gebrochen und verraten worden ist.

Es stimmt zwar, dass auch die Dialektik der Aufklärung mit großer Emphase das normative Defizit der rationalisierten Moderne beklagt. Aber Adorno und Horkheimer entwickeln diese Diagnose nicht, um die Vernunft als ganze zu verurteilen und stattdessen die Religion als Heilmittel zu empfehlen, sondern in der Absicht, die Vernunft an ihre wahre Aufgabe zu erinnern - an das aufklärerische Projekt der Emanzipation durch Kritik. Dieses Projekt weist nicht zurück in Richtung einer regressiven und unterschiedslosen Einheit des Heiligen, sondern nach vorne, auf eine mit sich selbst versöhnte Menschheit und damit auf einen Zustand, in dem die Vernunft die verdinglichende, herrschaftsförmige Gestalt einer dem menschlichen Handeln äußerlichen Macht verloren hat. Adorno zufolge existieren die diskursiven Fähigkeiten des Intellekts nicht in einem der Natur enthobenen Bereich. Das Hirngespinnst, sie seien nicht von dieser Welt, ist dasselbe, das die Kritiker der Vernunft dazu veranlasst, die Religion für den adäquaten Ausdruck einer solchen Transzendenz zu halten. Eine Zusammenfassung seines eigenen Vorhabens, der Natur innerhalb der Vernunft innezuwerden, findet sich in einer denkwürdigen Passage der Negativen Dialektik, in der Adorno eine "Entzauberung des Begriffs" fordert.⁷

In Vernunft und Offenbarung tritt Adorno der weitverbreiteten Ansicht entgegen, die moderne Gesellschaft sei zu einer Wiederbelebung der Religion als Hort absoluter und unbefleckter Werte in der Lage. Zu viele von uns, so Adorno, stellen sich das moderne Leben als Erfahrung reiner "Immanenz", als "eine Art von Glaskasten" vor, "durch dessen Wände man auf ewig unveränderliche Seinsbestände einer philosophia oder religio perennis blicken könne" (Adorno 1977 [1958]: 608 f.). In einer Verneigung vor dem klassischen Marxismus weist er darauf hin, dass die religiöse Kritik der gesellschaftlichen Immanenz die Religion als etwas Transzendentes abspalte, dessen einseitige Vollkommenheit nicht weniger verkehrt sei als jenes irdische Jammertal, dessen kompensatorische Errettung die Religion verspreche. Die künstliche Trennung zwischen gesellschaftlicher Immanenz und religiöser Utopie nähre die künstliche "Hoffnung", man könne "durch den Entschluß der entzauberten Welt jenen Sinn einhauchen, unter dessen Abwesenheit man so lange leidet, wie man als bloßer Zuschauer aufs Sinnlose hinstarrt" (ebd.: 610).