

Religion in der Öffentlichkeit und die Vielfalt ihrer kulturellen Explikationen

Dr. Michael Reder (Hochschule für Philosophie München)

Religion ist wieder ein (welt-)gesellschaftliches Thema – nicht erst seit dem 11. September. Dabei finden sich die Spuren von Religion heute in vielen Bereichen. Religionen nehmen z.B. Stellung zu politischen Fragen oder bringen sich in öffentliche Debatten ein. Religionsgemeinschaften – seien sie christlich, islamisch, buddhistisch oder hinduistisch – werden überall auf der Welt zu immer wichtigeren zivilgesellschaftlichen Akteuren. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Re-Politisierung von Religion. Darüber hinaus ist eine facettenreiche Transformation des Religiösen zu beobachten, denn religiöse Symbole und Sprachspiele werden in andere nicht genuin-religiöse Bereiche übertragen. Die semantischen und symbolischen Potentiale der Religionen prägen damit öffentliches und kulturelles Leben. Nicht zuletzt hat auch eine enorme Ausdifferenzierung der Religionen stattgefunden. Gerade in globaler Perspektive haben sich heute neben den Weltreligionen viele Gruppierungen herausgebildet (z.B. Sekten), die oftmals informell agieren (Müller 2007). Der Diskurs über Säkularisierung hat sich in den vergangenen Jahren als Reaktion auf diese Entwicklungen deutlich gewandelt. Trotz nach wie vor anhaltender Säkularisierungstendenzen in einigen Regionen spricht gegenwärtig kaum jemand mehr von einem bevorstehenden Aussterben der Religionen. Common sense ist, dass Religionen sich zwar stark gewandelt haben, ihnen aber nach wie vor eine wichtige gesellschaftliche Bedeutung zukommt.

Auch die Philosophie hat sich in den vergangenen Jahren intensiv mit dem Phänomen der Religion auseinandergesetzt, insbesondere die politische Philosophie. Zu denken ist z.B. an die Äußerungen von Jürgen Habermas zum Thema Religion – angefangen bei der viel beachteten Friedenspreisrede, bis hin zur Diskussion an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten (Reder/Schmidt 2007). Aber auch viele andere Philosophen haben über Religion nachgedacht, z.B. Jacques Derrida, Gianni Vattimo und Hans-Georg Gadamer auf der Insel Capri (Derrida/Vattimo 2001) oder Richard Rorty zusammen mit Gianni Vattimo in dem Band *Die Zukunft der Religion* (2006). Kernfragen dieser Analysen sind unter anderem, was es mit der Säkularisierung auf sich hat, wie Religion angesichts aktueller weltgesellschaftlicher Entwicklungen verstanden werden kann oder wie das Verhältnis von säkularen und religiösen Sprachspielen, Bürgern und Institutionen gedacht werden soll.

Ziel meines Vortrages ist es, in einem ersten Schritt kritische Punkte des aktuellen Diskurses über Religion in der politischen Philosophie aufzuzeigen. Es soll argumentiert werden, dass eine (in diesem Diskurs betonte) Trennung von Säkularisierung und Postsäkularisierung weder entwicklungshistorisch noch soziologisch sinnvoll ist. Es wird aufgezeigt, dass diese Trennung in den beiden (liberalen) Unterscheidungen von privat und öffentlich bzw. Glaube und Wissen begründet ist. Hintergrund dieser Trennung ist erstens ein zu stark veranschlagter Vernunftbegriff und zweitens ein zu wenig bestimmter Religionsbegriff. Ein solcher soll im zweiten Schritt entwickelt werden, indem religionsphilosophische Argumente mit politisch-philosophischen in ein Gespräch gebracht werden. Davon ausgehend werden einige Konsequenzen für den Diskurs über Religion gezogen. Dabei soll gegen einen moralischen Reduktionismus von Religion und für ein wechselseitiges Beziehungsverhältnis von Religion und Kultur argumentiert werden.

1. Kritische Anmerkungen zum Diskurs der politischen Philosophie über Religion

1.1. Säkularisierung – Postsäkularisierung (entwicklungshistorische und soziologische Anmerkungen)

Moderne Gesellschaften werden Religion als ein historisches Phänomen ab einem bestimmten Zeitpunkt überwinden – so die implizite These vieler früherer Säkularisierungstheorien. Ein Beispiel hierfür ist Habermas. Dieser ging in der Theorie kommunikativen Handelns davon aus, dass die Funktion der Religion, Integration herzustellen und Gesellschaft zu prägen, in demokratischen Gesellschaften auf die säkularisierte kommunikative Vernunft übergehen wird. „Die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, [gehen] auf das kommunikative Handeln über (...), wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt werden“ (Habermas 1981, S. 118). In dieser Perspektive erscheint Religion letztlich als eine historische Entwicklungsphase moderner Gesellschaften.

Mit dem Begriff „postsäkular“ revidiert Habermas diese Einschätzung und will stattdessen zum Ausdruck bringen, dass moderne Gesellschaften sich nicht nur auf das Überleben der Religion einstellen sollten, sondern Religionen aktiv gesellschaftliches Leben auf unterschiedlichen Ebenen und in

vielfältigen Formen prägen werden. In Zeiten einer „entgleisenden Moderne“ übernehmen sie wichtige Funktionen der Sinnstiftung oder moralischen Orientierung, auf die auch moderne Gesellschaften nach wie vor angewiesen sind.

Anzufragen an diese Deutung von Postsäkularität ist zuerst, ob – wie der Begriff „post-säkular“ indirekt voraussetzt – Religionen im Verlauf der Moderne überhaupt derart an Bedeutung verloren haben. Bei genauerer Analyse wird deutlich, dass im Grunde das Gegenteil der Fall ist: Religionen haben nämlich auch in Zeiten der Säkularisierung eine wichtige gesellschaftliche Rolle gespielt – wenn auch in anderen Formen. Religiöse Ideen oder Semantiken wurden vielmehr in säkulare Formen transformiert und mit diesen verschmolzen (vgl. den Diskurs über Menschenrechte).

Säkularisierung war und ist, so ist zudem dem Einwand von Hans Joas zuzustimmen, kein linearer Prozess. Deshalb sind Begriffe wie „säkular“ und „postsäkular“ problematisch, weil sie eine solche Linearität suggerieren. Gerade in globaler Perspektive erscheinen diese Begriffe (v.a. wenn sie linear ausgelegt werden) zur Beschreibung weltgesellschaftlicher Entwicklungen nicht überzeugend, denn in vielen Gesellschaften spielen Religionen eine nach wie vor wichtige Rolle in gesellschaftlichen Prozessen. Säkularisierung und Postsäkularisierung sind in vielen Gesellschaften Afrikas oder Asiens keine sinnvollen Kategorien zur Beschreibung von Gesellschaft. Daher erscheint es folgerichtig, nicht von postsäkularen Gesellschaften im Zeitalter der Globalisierung zu sprechen, sondern die „Wiederkehr der Religion“ als eine verstärkte *Aufmerksamkeit* ihr gegenüber zu deuten (Graf 2004).

Auch in einer soziologischen Sicht lassen sich Säkularisierung und Postsäkularisierung nicht eindeutig trennen. Denn weder auf der Ebene des einzelnen Bürgers noch auf der Ebene sozialer Organisationen können säkulare und religiöse Aspekte eindeutig voneinander geschieden werden. Thomas Schmidt (2007) versteht deshalb (auf der Mikroebene) den säkularen Gläubigen als jemanden, der seine religiösen Überzeugungen immer schon in ein komplexes Verhältnis zu säkularen Argumenten setzt. Religiöse und säkulare Überzeugungen und Argumente gehen auf der Ebene des Individuums in einem fließenden Prozess ineinander über. Diese Verschränkung zeigt sich auch auf der sozialen Ebene. In der komplexen Sozialgestalt von Religionsgemeinschaften spielen z.B. säkulare und religiöse Argumente gleichermaßen und meist ineinander verschränkt eine Rolle. Religionen bestehen nicht aus einzeln isolierbaren, religiösen Bürgern, die individuelle Glaubensentscheidungen in gesellschaftliche Diskurse einspeisen. Die Mehrdimensionalität sozialer Gebilde spricht vielmehr für eine komplexe Verschränkung von religiösen und säkularen Überzeugungen und Argumenten.

1.2. Die liberale Trennung des (öffentlich) Vernünftigen vom (privaten) Glauben

Der entwicklungshistorische und soziologische Blick zeigt, dass Religion und säkulare Gesellschaft nicht eindeutig getrennt werden kann. Genau diese Trennung wird jedoch in aktuellen Diskursen der politischen Philosophie stark gemacht. Auf der philosophischen Ebene findet sie in der Betonung der Differenz von Glaube und Wissen ihren Ausdruck. Deshalb soll im Folgenden analysiert werden, worin diese liberale Trennung von (öffentlich) Vernünftigen vom (privaten) Glauben begründet ist und was gegen sie spricht.

Die Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist durch eine Dekonstruktion metaphysischen Denkens gekennzeichnet. Philosophen wie Rorty, Derrida oder Habermas betreiben dieses Geschäft. Ziel ist es, metaphysische Inhalte nicht nur material zu hinterfragen, sondern auf einer formalen Ebene unhaltbare Implikationen und damit metaphysisches Denken als solches zu dekonstruieren. Auch Religion, die auf metaphysischen Annahmen beruht, kommt damit in die Kritik.

Allerdings zeichnen sich auch die nachmetaphysischen Ansätze durch einige Unterschiede aus. Auf der einen Seite steht eine Denktradition, die Religion auf den Bereich des Privaten beschränken und damit der Religion nur sehr bedingt eine Rolle in öffentlichen Prozessen zubilligen will. Rorty argumentiert, dass die Religion in ihrer Rezeption metaphysischen Denkens in alte Denkmuster zurückfällt. Religiöse Aussagen können für ihn aber genauso wie andere metaphysische Aussagen vor dem Hintergrund seines pragmatischen Wahrheitsverständnisses keinen universalen Status mehr beanspruchen. Religionen gehören deshalb in den Bereich der privaten Weltdeutung.

Rorty geht in der politischen Philosophie noch ein Stück weiter. Vor dem Hintergrund seiner Trennung von öffentlich und privat kann der Mensch heute sinnvoll nur noch eine liberale Position vertreten. Religion neigt dazu, diesen Liberalismus und dessen Verständnis von Solidarität zu unterlaufen. Religion steht immer in der Gefahr, die liberale Ordnung anzugreifen, indem sie normative Forderungen aus dem Bereich der privaten religiösen Weltdeutungen in politische Diskurse einbringt. Rorty

vertritt deshalb als Antikleriker „die Auffassung, dass kirchliche Institutionen (...) die Gesundheit demokratischer Gesellschaften gefährden“ (Rorty 2006, 38).

Angesichts der globalen Vielfalt gesellschaftlicher Formen erscheint soziologisch betrachtet diese liberale Unterscheidung von privat und öffentlich und die Abschiebung der Religion in den Bereich des Privaten allerdings problematisch. In vielen Regionen der Welt wird der öffentliche und private Bereich viel stärker als wechselseitiges Beziehungsgeflecht verstanden, so dass die eindeutige Trennung von Rorty nur bedingt hilfreich ist. Kommunitaristen wie Michael Walzer haben auf die Grenzen einer solchen liberalen Trennung überzeugend hingewiesen (Walzer 1992). Wenn diese klare Trennung durchlässig wird, kommt auch in den Blick, dass im öffentlichen Diskurs über Weltdeutungen sehr wohl vernünftige Argumente ausgetauscht und verstanden werden.

Eine starke Privatisierung der Religion fordern allerdings nicht alle Philosophen, die mit Rorty ein nachmetaphysisches Denken einläuten wollen. Habermas z.B. hält zwar an den Grundannahmen nachmetaphysischen Denkens fest, aber in gesellschaftstheoretischer Perspektive gesteht er den Religionen mehr und mehr zu, sich in die Aushandlung gesellschaftlicher Fragen einzubringen. Nichtsdestotrotz bleiben religiöse Äußerungen auch bei ihm letztlich Teil des Privaten. Dies hängt v.a. mit seiner Unterscheidung von Normen und Werten zusammen (Habermas 1991). Während im Bereich der Moral überparteiliche Geltungsansprüche erhoben werden können und eine Einigung nach dem Prinzip der Diskursethik möglich ist, ist das ethisch-existenziell Nachdenken der praktischen Vernunft über Werte Teil privater Weltdeutungen, die nicht verallgemeinert werden können. Religion ist Teil dieses ethischen Bereichs individuellen Lebensgestaltung.

Auch diese Trennung von Moral und Ethik und damit die Verankerung der Religion im Bereich der Ethik sind nicht unproblematisch. Denn ethische Weltdeutungen und normative Diskurse sind in der gesellschaftlichen Realität immer miteinander verbunden. Der eine Bereich speist sich aus dem anderen und umgekehrt. In diesem Wechselspiel erheben natürlich auch Weltbilder Rationalitätsansprüche. Die Argumente für ein gelungenes Leben verstehen sich selbst nicht als private Weltdeutungen. Sie implizieren vielmehr universal verstandene Argumente (vgl. Nussbaum 1999).

Die Tatsache, dass man diesen Weltdeutungen eine eigene Rationalität zugesetzt, heißt noch nicht, dass der Diskurs unter ihnen entschieden wäre. Dies ist nur der Fall, wenn ein starker, auf Einheit abzielender Vernunftbegriff dahintersteht. Erkenntnis- und vernunfttheoretisch soll ein solcher Vernunftbegriff zurückgewiesen werden und stattdessen für eine Verschränkung von (öffentlich) Vernünftigem und (privatem) Glauben argumentiert werden. Dies bedeutet auch, dass Religion nicht länger als „black box“ gedeutet und ins Private abgeschoben werden kann. Um die aktuelle gesellschaftliche Rolle von Religionen erklären zu können, ist vielmehr ein Religionsverständnis zu entwickeln, das nicht auf eine starke Trennung von Säkularisierung – Postsäkularisierung oder Glaube und Wissen abstellt, sondern deren wechselseitige Verschränkungen aufzeigt und erklärt.

2. Grundlegung eines negativ-dialektischen Religionsverständnisses

Ein Blick auf die Philosophiegeschichte kann helfen, ein solches Religionsverständnis zu entwickeln, und zwar auf die bislang im aktuellen Diskurs nur unzureichend beachteten Autoren Nicolaus Cusanus und Friedrich Schleiermacher. Wenn man den ersteren weniger als mittelalterlichen Metaphysiker denn als Erkenntnistheoretiker an der Schwelle zur Neuzeit liest, wird deutlich, dass er mittels eines relationalen Erkenntnisverständnisses einem engen Rationalitätsbegriff vorbeugen und das Erkenntnisvermögen auf seine Grenzen hin befragen will. Die Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens zeigen sich paradigmatisch bei der Frage nach dem Absoluten. Weil das Absolute alle endlichen Gegensätze übersteigt, kann die Vernunft sich diesem nur nähern, indem sie es als den Zusammenfall der kontradiktorischen Gegensätze denkt (Cusanus 1994). Die Beschäftigung mit der Religion wird zur *Docta Ignorantia*, womit Cusanus sich vernünftig dem nähern kann, was jenseits der Vernunft liegt (vgl. Inthorn/Reder 2005). In dem Entwurf einer Wissenschaft des Nichtwissens nimmt er in der Tradition der negativen Theologie stehend eine Vermittlung von Glaube und Wissen vor. Religion ist dabei der Ausdruck des dialektischen Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz.

Eine Weiterführung dieses Gedankens zeigt sich in der Neuzeit in den bewusstseinsphilosophischen Überlegungen von Schleiermacher (Schleiermacher 1977). Dieser schließt insofern an Cusanus an, als für ihn die Unmöglichkeit reflexiver Selbstbegründung zu einer *Docta Ignorantia* über das *unmittelbare Selbstbewusstsein* führt. In der Erfahrung des Scheiterns autonomer Selbstbegründung zeigt sich für ihn die Grenze der Vernunft und damit die negative Signatur menschlichen Bewusstseins (Frank

1985). Diese wiederum verweist auf einen transzendenten Grund, der menschlichem Bewusstsein immer schon vorausgeht, und der mittels eines wissenden Nichtwissens als Woher menschlichen Daseins thematisiert werden kann (vgl. Eckert 1987). Religiös gewendet deutet Schleiermacher das unmittelbare Selbstbewusstsein als *schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*, in dem sich das Gottesbewusstsein des Menschen ausdrückt. In der Reflexion auf die Grundlagen des Subjekts zeigen sich also nicht nur die Grenzen einer zu stark gedachten Vernunft, sondern auch eine Brücke zwischen Glaube und Wissen: Religion als Ausformung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl ist nicht unvernünftig, sondern kann mit der sich ihrer Grenzen bewussten Vernunft thematisiert, wenn auch niemals vollständig eingeholt werden. Auch hier zeigt sich also ein negativ dialektisches Religionsverständnis.

Ein Autor, der in einer soziologisch-philosophischen Analyse moderner Gesellschaften hegelscher Provenienz einen solchen Religionsbegriff verwendet, ist der Systemtheoretiker Niklas Luhmann. Auch sein Nachdenken von Religion baut auf einem solchen negativ dialektischen Religionsverständnis auf. Merkmal des Systems der Religion ist es, Unbeobachtbares zu beobachten – darin besteht ihre gesellschaftliche Funktion (Luhmann 2002). Religiöse Kommunikation operationalisiert diese Einsicht in einem eigenen System. Die Codierung religiöser Kommunikation geschieht dabei über den binären Codes Transzendenz – Immanenz.

Cusanus, Schleiermacher, aber auch Luhmann fokussieren also auf ein Verständnis, das Religion als dialektisches Verhältnis von Transzendenz und Immanenz versteht. Dieses Verständnis von Religion soll im Folgenden in den Diskurs der politischen Philosophie über Religion integriert werden. Religion soll dabei verstanden werden als der sprachlich und symbolisch vermittelte Ausdruck des dialektischen Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz.¹

3. Folgerungen für den aktuellen Diskurs über Religion

3.1. Das Verhältnis von Glaube und Wissen – ein altes Thema neu ausformuliert

Das Verhältnis von Glaube und Wissen ist im aktuellen Diskurs über Religion die Gretchenfrage zur Bestimmung der gesellschaftlichen Rolle von Religion. Um die Konsequenzen des dargelegten Religionsverständnisses für diese Verhältnisbestimmung zu erklären, soll noch einmal ein Blick auf Habermas geworfen werden, der seine Deutung des Verhältnisses von Glaube und Wissen am kantischen Religionsbegriff festmacht (Habermas 2005, 216-257). Kern seiner Überlegung ist, dass Kant die Grenzen der bloßen Vernunft zu weit zieht, wenn er die Annahme der Existenz Gottes zusammen mit der Moral begründen will. Nachmetaphysisches Denken soll Religion dagegen als etwas ihm Äußeres verstehen. Die Philosophie darf sich nicht anmaßen, als wisse sie, worum es in der Religion geht. Glaube und Wissen – das wurde bei der Analyse des Verhältnisses von Normen und Werten bereits deutlich – sind vielmehr inkommensurable Modi des Geistes, die klar voneinander geschieden sind. Die Philosophie kann deshalb lediglich in einer allgemein zugänglichen Sprache, die Inhalte der Religion rekonstruieren und ihre normativen bzw. politischen Äußerungen unter den Bedingungen des liberalen Staates beachten. Das Plädoyer für eine deutliche Abgrenzung von Glauben und Wissen wendet sich also gegen eine Überstrapazierung des Glaubensbegriffs. Religion wird als das Andere der Vernunft thematisiert. Die Philosophie möchte Habermas damit vor jeder *feindlichen Übernahme* schützen, denn sobald die „Grenze zwischen Glauben und Wissen porös wird (...), verliert die Vernunft ihren Halt und gerät ins Schwärmen“ (Habermas 2005, 252).

In diesen Überlegungen zeigt sich letztlich ein zwar formaler, aber doch starker Vernunftbegriff. Die Einheit der Vernunft wird zwar auf den Bereich der Moral beschränkt, aber in diesem kann die einheitliche Vernunft der Diskursteilnehmer dennoch eine Lösung moralischer Fragen erreichen. Diese Einheit der Vernunft wird gegenüber dem Glauben stark gemacht. Habermas will damit „die Pluralität wieder an Einheit zurück binden, obwohl er nicht mehr zeigen kann, wie eine solche Einheit noch gedacht werden kann“ (Welsch 1995, 139).

¹ Wichtig zu betonen ist, dass dabei nur die sprachlichen und symbolischen Ausdrücke des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz als Religion gedeutet werden, die erstens sozial vermittelt sind und zweitens von den jeweiligen Gruppierungen selbst als Religion verstanden werden. Damit wird betont, dass Religion ein soziales Phänomen ist. Gerade aus Sicht der politischen Philosophie gibt es deshalb nichts Reinreligiöses im Sinne einer individuellen kontextlosen religiösen Erfahrung. „Das ‚Rein-Religiöse‘ existiert nur für den Theoretiker und für wenige innerlich tief empfindende Seelen“ (Troeltsch 1913, 534).

Mit dem an Cusanus und Schleiermacher orientierten Religionsverständnis lässt sich diese Position von Habermas einer kritischen Reflexion unterziehen und argumentieren, dass Glaube und Wissen nicht so deutlich unterschieden werden können, sondern ihr Verhältnis als negativ-dialektisches, wechselseitiges Bedingungsverhältnis gedacht werden muss. Die Vernunft, die auf ihre Grenzen reflektiert, stößt auf Unverfügbares (Transzendentes). Dieses Unverfügbare kann durch die Vernunft im Sinne eines wissenden Nichtwissens thematisiert werden. So ist Glaube immer auch auf Wissen und Wissen auf Glauben bezogen. Mit dem skizzierten Religionsverständnis und seinen epistemologischen Implikationen wird also für ein dialektisches Wechselverhältnis von Glaube und Wissen argumentiert. Ganz in dieser Tradition steht auch das Nachdenken von Derrida über Religion. Die Rede der Rückkehr der Religion ist für ihn nur möglich, wenn man eine zu starke Trennung von Vernunft und Glaube betont, was für ihn nicht plausibel ist. Um die gesellschaftliche Bedeutung von Religion stattdessen angemessen verstehen zu können, ist dieser Gegensatz zu überwinden und „jenseits des Gegensatzes zwischen Religion und Vernunft“ nach deren Wechselverhältnis bzw. den gemeinsamen „Quellen“ zu fragen (Derrida 2001, 49). Derrida will also den Gegensatz von Glaube und Wissen dekonstruieren.

In der politischen Philosophie kann eine zu starke Trennung von Glaube und Wissen noch einen anderen problematischen, Effekt haben. Wird das Wechselverhältnis von Glaube und Wissen (inkl. der Trennung von privat und öffentlich) nämlich zu wenig beachtet, neigt die politische Philosophie sehr schnell dazu, Religionen als private Phänomene zu unterbelichten. Dies kann das Abgrenzungspotenzial von Religion fördern: Weil Religion in den Bereich des (privaten) Unvernünftig abgeschoben wird, konzeptualisiert sich diese dann vor allem in Abgrenzung zur Gesellschaft. Für ein friedliches und konstruktives Zusammenleben der Religionen ist dies sicherlich hinderlich.

3.2. Religion verhandeln im Kontext der Moral und die Gefahr des Reduktionismus

Gewährsmann der Auseinandersetzung mit Religion ist bis heute für viele Philosophen Kant. Mit ihm wird v.a. nach der Bedeutung der Religion für die praktische Vernunft gefragt. Auch wenn sich Autoren wie Habermas oder Rorty von Kants Ansatz absetzen, so wird doch auch von ihnen die Frage nach der Religion im Rahmen der praktischen Vernunft verortet. Eine damit angelegte Reduktion der Religion auf ihre moralische Funktion ist symptomatisch für viele Ansätze der aktuellen politischen Philosophie. Die Bedeutung der Religion wird z.B. dann besonders herausgestellt, wenn es darum geht, die drängenden gesellschaftlichen Fragen anzugehen. Religion wird dabei ganz im Sinne Durkheims als eine wichtige moralische Ressource verstanden, die ein Begründungspotential für moralische Fragen zur Verfügung stellt. Sie ermöglicht zudem Sinnstiftung und übernimmt damit eine wichtige Funktion moderner Gesellschaften.

Hintergrund dieser Fokussierung auf die moralische Funktion von Religion ist letztlich ein skeptischer Blick auf aktuelle (welt-)gesellschaftliche Entwicklungen. Wenn diese aber v.a. unter der Perspektive der Entgleisung betrachtet werden, so steht die Beschäftigung mit Religionen sehr leicht in der Gefahr instrumentalisiert zu werden. Dort wo gesellschaftliche Störungen auftreten, sollen sie helfen, diese zu vermeiden oder zu beheben. Religionen werden dann für eine reflexive Bearbeitung der moralischen Probleme der Moderne instrumentalisiert (vgl. Danz 2007). Diese Tendenz einer moralischen Reduktion zeigt sich in vielen aktuellen Funktionsbestimmungen von Religion.

Religionen übernehmen allerdings vielfältige gesellschaftliche Funktionen, von denen die Bereitstellung moralische Ressource nur eine ist. Die Gestaltung kulturellen Lebens (Geert 1983), die Verarbeitung von Kontingenz (Lübbe 1986) oder nicht zuletzt die Thematisierung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz (Luhmann 2002) sind weitere Funktionen von Religionen – erst in der Zusammenschau ergibt sich ein detailliertes Bild ihrer gesellschaftlichen Bedeutung. Moral – hier könnte man ganz der Ansicht von Friedrich Schleiermacher aus den *Reden über Religion* folgen – ist nur ein Aspekt, auf den man Religionen nicht verkürzen darf.

3.3. Das vernachlässigte Verhältnis von Religion und Kultur

In vielen Geistes- und Sozialwissenschaften ist seit den 1960er Jahren ein so genannter *Cultural Turn* festzustellen. Kultur wird hierbei meist in einem weiten Sinn verstanden, d.h. sie wird nicht auf den Bereich des Geistig-Seelischen beschränkt, sondern auf alles vom Menschen Geschaffene bezogen. Philosophen der Postmoderne argumentieren mit der Thematisierung von Kultur gegen eine einheitliche Rationalität und für die Pluralität von Rationalitäten und Perspektiven. Kultur wird dabei zu einem Analyseraster, mit dem diese Pluralität verarbeitet und erklärt werden kann.

Mit dem skizzierten Religionsverständnis kann nun das oft vernachlässigte Verhältnis von Religion und Kultur in den Blick genommen werden. Weil menschliches Sprechen über das Transzendente notwendigerweise immer an Grenzen stößt, sind auch Aussagen über das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz kontingent. Daraus folgt, dass Äußerungen der Religion nicht absolut, sondern immer auf kulturell plurale Formen bezogen sind. So betont Schleiermacher, dass das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl immer individuell wie kulturell geprägt ist. Welche Frömmigkeitsform es annimmt, ist durch die jeweiligen kulturellen Kontexte bedingt. Deshalb gibt es für Schleiermacher weder eine Urreligion hinter dem Abhängigkeitsgefühl, noch kann die aufgezeigte negativ dialektische Struktur von Religion in einer höheren Synthese aufgehoben werden. Religion und Kultur stehen deshalb systematisch betrachtet immer schon in einem unauflösbaren Wechselverhältnis zueinander. Das Nachdenken über Religion ist auch eine Beschäftigung mit dem Denken und Fühlen des Menschen in seinen Kontexten und damit Kulturphilosophie. So betont auch Derrida, dass das aktuelle philosophische Nachdenken über Religion schon immer in einem bestimmten kulturellen Kontext stattfindet, heute v.a. der Globalisierung oder der Ausbreitung von Massenmedien (Derrida 2001).

Gerade angesichts der Globalisierung sehen sich Religionen mit dem Spannungsverhältnis konfrontiert, dass sie einerseits universale Aussagen über das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz machen wollen und andererseits diese immer mit der Präsenz in partikularen Kulturen verbunden sind (in Indonesien findet zurzeit z.B. eine höchst kontroverse Debatte unter Muslimen darüber statt, inwieweit die arabisch-kulturelle Form des Islam maßgeblich ist und wie viel indonesischen Islam es geben darf und soll). Religionen sind im Umgang mit dieser Spannung immer ambivalente Phänomene. So besitzen sie einerseits das Potenzial, die Spannung von universeller Botschaft und kulturellen Formen offen zu halten. Weil sie ein Wissen darüber haben, wie kontingent die Rede über das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz ist, erkennen sie die Bedeutung der Vielfalt menschlicher Sprachen. Vattimo geht sogar so weit, dass die Toleranz gegenüber anderen Rationalitäten letztlich aus einer religiösen Idee entspringt. In der *kénosis* (Fleischwerdung) hat Gott sich erniedrigt, um den Menschen zu erlösen. Dadurch wird eine zu starke philosophische Vernunft entzaubert und ein schwaches Denken begründet, das die Vielfalt der Erzählungen betont (Rorty/Vattimo 2006).

Religionen können aber auch genau diese Spannung unterlaufen und so tun, als wüssten nur sie, wie über das Absolute zu sprechen ist. Dann erscheinen andere Religionen oder Kulturen schnell als Gegner, ja vielleicht sogar als Feinde. Werden die kulturellen Differenzierungen von den Religionen also selbst nicht anerkannt, stehen sie in der Gefahr, ihre eigenen erkenntnistheoretischen Grenzen zu missachten und dadurch ein Gewaltpotenzial freizusetzen.

Die kulturelle Mehrdimensionalität von Religionen ist noch in einer anderen Rücksicht zu beachten. Der aktuelle Diskurs der politischen Philosophie impliziert nämlich meist ein Religionsverständnis, das v.a. auf die Weltreligionen abstellt. Angesichts der pluralen Situation der westlichen Gesellschaften und der Vielfalt religiöser Mischformen in globaler Perspektive, ist es gerade aus einem liberalen Denken heraus wichtig, nicht schon durch eine begriffliche Engführung die Bedeutung dieser Formen von Religion zu vernachlässigen.

Das Nachdenken über den Zusammenhang von Religion und Kultur im Kontext globaler Vernetzungen impliziert nicht zuletzt Vorteile für einen interreligiösen Dialog. Wird mit Cusanus und Schleiermacher die Verschränkungen von Glaube und Wissen im Sinne einer *Docta Ignorantia* vollzogen, so kann damit die kulturelle Vielfalt religiöser Erkenntnisse betont werden, wie Cusanus beispielhaft in „De pace fidei“ gezeigt hat. Ein interreligiöser Dialog ist im Anschluss an ein negativ-dialektisches Religionsverständnis leichter zu führen, weil Wahrheitsansprüche der Religionen immer in einem Wechselverhältnis zu ihren kulturellen Fassungen gesehen werden.

4. Fazit

Die politisch-philosophischen und religionsphilosophischen Überlegungen haben gezeigt, dass man Glaube und Wissen nicht eindeutig voneinander trennen kann. Religiöse Argumente könnten deshalb vor dem Hintergrund eines weiten Vernunftverständnisses noch stärker Beachtung in politischen Prozessen finden. Wichtig hierfür ist ein Vernunftverständnis, dass sowohl die Grenzen der Vernunft als auch die Vernünftigkeit des Glaubens im Sinne einer *Docta Ignorantia* in den Blick nimmt. Die Vieltimmigkeit der Weltgesellschaft und die Anerkennung der Vernünftigkeit dieser Äußerungen könnte gerade in globaler Perspektive noch stärker beachtet werden, nicht zuletzt um einen konstruktiven interreligiösen Diskurs über die politische Gestaltung der Weltgesellschaft führen zu können.

Literatur

- Danz, Christian 2007. Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas. In: Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien, 9-31.
- Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni 2001. Die Religion. Frankfurt/M.
- Eckert, Michael 1987. Gott – Glauben und Wissen. F.D. Schleiermachers Philosophische Theologie. Berlin/New York.
- Frank, Manfred ³1985. Das Individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Friedrich Schleiermacher. Frankfurt/M.
- Geertz, Clifford 1983. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.
- Graf, Friedrich Wilhelm 2004. Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München.
- Habermas, Jürgen 1991. Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/M.
- 2005. Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/M.
- 2007. Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen. In: Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hg.) Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien, 366-414.
- Inhorn, Julia/ Reder, Michael 2005. Philosophie und Mathematik bei Cusanus. Eine Verhältnisbestimmung von dialektischem und binärem Denken. Trier (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft).
- Joas, Hans 2004. Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz / Hans. Freiburg.
- Lübbe, Hermann 1986. Religion nach der Aufklärung. Graz.
- Luhmann, Niklas 2002. Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/M.
- Müller, Johannes 2007. Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen. In: Müller, Johannes/Reder, Michael/Karcher, Tobias (Hg.), Religionen und Globalisierung. Stuttgart u.a. 2007, 119-137.
- Nikolaus Cusanus ⁴1994. De docta ignorantia (Buch I, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Hoffmann, E. u.a.). Hamburg.
- Nussbaum, Martha C. 1999. Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt/M.
- Reder, Michael 2006. Global Governance. Philosophische Modelle von Weltpolitik. Darmstadt.
- Reder, Michael/Schmidt, Josef Schmidt (2008), Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt/M.
- Richard Rorty/Vattimo, Gianni 2006. Die Zukunft der Religion. Frankfurt/M.
- Schleiermacher, Friedrich 1977. Hermeneutik und Kritik (hrsg. von M. Frank). Frankfurt/M.
- Schmidt, Thomas M. 2007. Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft. In: Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien, 322-340.
- Troeltsch, Ernst 1913. Religion. In: Ders., Das Jahr 1913. Ein Gesamtbild der Kulturentwicklung, Leipzig, 533-549.
- Walzer, Michael 1992, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt/M.
- Welsch, Wolfgang 1995, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt/M.

Dr. Michael Reder – Dozent für Sozial- und Religionsphilosophie
 Hochschule für Philosophie (Institut für Gesellschaftspolitik)
 Kaulbachstraße 31a, 80539 München
 Tel: 089/2386-2357
 Email: michael.reder@hfph.mwn.de
 Homepage: www.hfph.mwn.de/lehrkoerper/igpmit/reder