

Religion und Säkularisierung.

Ein interdisziplinäres
Handbuch

Thomas M. Schmidt
Annette Pitschmann
(Hrsg.)

J.B.METZLER



J.B.METZLER

Herausgegeben von
Thomas M. Schmidt
und Annette Pitschmann

Religion und Säkularisierung

Ein interdisziplinäres
Handbuch

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Die Herausgeber

Thomas M. Schmidt ist Professor für Religionsphilosophie
am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt.
Annette Pitschmann ist wissenschaftliche Mitarbeiterin
am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt.

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

ISBN 978-3-476-02366-7
ISBN 978-3-476-05313-8 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-05313-8

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2014 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2014

www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Inhaltsverzeichnis

| | | | |
|---|-----|--|-----|
| I. Einleitung | 1 | III. Kategorien | |
| II. Konzepte | | 1. Das Böse | 173 |
| 1. Säkularisierung ohne Profanisierung? Durkheim über die integrative Kraft religiöser Erfahrung | 7 | 2. Fortschritt | 180 |
| 2. Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung (Weber) | 14 | 3. Freiheit | 188 |
| 3. Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen (Habermas) | 20 | 4. Fundamentalismus | 194 |
| 4. Säkularisierung als immanente Eschatologie? (Hegel, Troeltsch, Löwith) | 36 | 5. Das Heilige | 200 |
| 5. Eigenständigkeit der Moderne (Blumenberg) | 49 | 6. Kritik | 210 |
| 6. Religiöser Pluralismus und unsichtbare Religion in der säkularen Gesellschaft (Berger, Luckmann) | 63 | 7. Moderne | 217 |
| 7. Zivilreligion (Rousseau) | 77 | 8. Moral | 224 |
| 8. Religion in der Perspektive der System- theorie Luhmanns | 90 | 9. Neutralisierung/Neutralität | 233 |
| 9. Religion als Sinn für das Mögliche (James, Dewey) | 99 | 10. Öffentlichkeit | 237 |
| 10. Öffentliche Religionen im säkularen Staat (Casanova) | 114 | 11. Pluralismus | 244 |
| 11. Immanente Ausdeutung und religiöse Option: Zur Expressivität des säkularen Zeitalters (Taylor) | 127 | 12. Rationalität | 250 |
| 12. Wiederkehr der Götter? Die These von der Revitalisierung der Religion (Riesebrodt, Pollack) | 139 | 13. Religiosität | 258 |
| 13. Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung | 151 | 14. Souveränität | 265 |
| 14. Multiple Modernities (Eisenstadt) | 164 | 15. Toleranz | 272 |
| | | 16. Welt | 277 |
| | | 17. Werte | 283 |
| | | IV. Konflikte | |
| | | 1. Glauben und Wissen | 291 |
| | | 2. Religion und Wissenschaft | 305 |
| | | 3. Religion und Menschenrechte | 318 |
| | | 4. Religion und säkularer Rechtsstaat | 330 |
| | | 5. Säkularisierung und Weltgesellschaft | 343 |
| | | 6. Säkularisierung und die Weltreligionen | 356 |
| | | V. Anhang | |
| | | 1. Auswahlbibliographie | 371 |
| | | 2. Die Autorinnen und Autoren | 372 |
| | | 3. Personenregister | 374 |

I. Einleitung

›Religion‹ und ›Säkularisierung‹

Die beiden Begriffe, die im Titel dieses Bandes aufeinander bezogen werden, erscheinen auf den ersten Blick asymmetrisch. Das Konzept der Religion bezieht sich auf ein durch die Zeit konstantes Phänomen; das Konzept der Säkularisierung beschreibt im Unterschied dazu einen Prozess des Wandels. Wer von ›Religion‹ spricht, verbindet damit in der Regel ein Ensemble von Überzeugungen, Praktiken und Einstellungen; die Rede von der ›Säkularisierung‹ dagegen bezeichnet nicht etwa ein alternatives Set an Sätzen, Ritualen und Haltungen, sondern vielmehr eine gesellschaftliche Dynamik, die offenlegt, dass die Religion keineswegs alternativlos ist.

Während die Leitbegriffe dieses Buchs also zunächst grundlegend Verschiedenes bezeichnen, weisen sie andererseits im Hinblick auf ihren definitorischen Status eine Gemeinsamkeit auf. So handelt es sich bei beiden um problematische, d. h. nicht einschlägig bestimmbare Konzepte, die in jedem Einzelfall ihrer Verwendung der erneuten Klärung bedürfen. Die Beobachtung, dass sich der Begriff der *Religion* nicht allgemeingültig abgrenzen lässt, ist dabei in Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie gleichermaßen zum Allgemeinplatz geworden. Funktionalistische Ansätze, die das Phänomen der Religion über seine Effekte, wie beispielsweise die Kontingenzbewältigung durch den Einzelnen oder die Stabilisierung eines sozialen Kollektivs zu bestimmen versuchen, haben dabei ebenso wenig das letzte Wort behalten wie substanzialistische Versuche, das mit ›Religion‹ Gemeinte über ein gemeinsames inneres Strukturmerkmal einzugrenzen.

Aber auch darüber, was das Konzept der *Säkularisierung* besagt, herrscht keineswegs Einigkeit. Die klassische Säkularisierungsthese, der zufolge die Modernisierung geradlinig und unaufhaltsam zum Bedeutungsverlust und schließlich zum Verschwinden der Religion führt, hat kriti-

sche Resonanz erfahren. Unter den Stimmen, die das Konzept der Säkularisierung infrage stellen, lassen sich dabei zwei Stoßrichtungen unterscheiden. Auf der einen Seite stehen solche Kritiker, die eine neue Sichtbarkeit der Religion im öffentlichen Raum konstatieren und die Säkularisierungsthese angesichts dessen als faktisch überholt betrachten. Unter Stichworten wie dem des »postsäkularen Zeitalters« (Habermas 2003), der »desecularization« (Berger 1999) und der »Rückkehr der Religionen« (Riesebrodt 2001) charakterisieren sie die Gegenwart als ein Zeitalter, das maßgeblich durch eine dialektische Gegenbewegung zur Säkularisierung gekennzeichnet ist.

Auf der anderen Seite finden sich solche Ansätze, die zwar die Säkularisierungsthese im Sinne des eben genannten deterministischen Kausalzusammenhangs zurückweisen, sie deshalb jedoch nicht als überholt, sondern vielmehr als differenzierungsbedürftig ansehen. Hans Joas etwa betrachtet die »Krise der Säkularisierungstheorie« keineswegs als den Appell, das mit ihr behauptete empirische Phänomen zu bestreiten, sondern vorrangig als die Aufforderung, »nach dessen Erklärung erst richtig [zu] frag[en]« (Joas 2012, 606). Ähnlich spricht sich Volkhard Krech dafür aus, das Säkularisierungskonzept nicht als »Mythos«, sondern als »These« zu verstehen, »die es – unter bestimmten Präzisierungen – zu festigen gilt« (Krech 2012, 567). Maßgeblich ist für ihn dabei die Beobachtung, dass die Unterscheidung zwischen ›religiös‹ und ›säkular‹ in der Debatte über den gesellschaftlichen Status des Religiösen faktisch zur unhintergehbaren Leitdifferenz geworden ist. Im Anschluss an eine u. a. von Talal Asad artikulierte Einsicht räumt er ein, dass es sich bei dieser Differenz um eine »kontingente soziale Konstruktion« handelt. Dessen ungeachtet strukturiere sie jedoch nach wie vor nicht nur die theoretische Reflexion auf den Stellenwert der Religion, sondern zugleich auch die Denk- und Gefühlsmuster unserer Praxis (ebd., 569).

Der Ansatz, der diesem Handbuch zugrunde liegt, schließt an diese Einsicht an. Dementsprechend werden die skizzierten Ambivalenzen nach keiner Seite hin aufgelöst. ›Religion‹ und ›Säkularisierung‹ werden vielmehr als Begriffe betrachtet, deren Bedeutung der Dynamik anhaltender Diskurse unterliegt, während sie eben diese Diskurse zugleich strukturieren. Damit wird anerkannt, dass der Gehalt beider Konzepte durch ihren spezifischen Kontext bedingt ist. Gleichzeitig wird unterstellt, dass die Leitkategorien von ›religiös‹ und ›säkular‹ im Sinne induktiv ermittelter Arbeitshypothesen dazu geeignet sind, neue Erkenntnisse einerseits über das spannungsreiche Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, andererseits über die Beschaffenheit gegenwärtiger Gesellschaften zu generieren. Indem wir darüber reflektieren, auf welche Weise wir diese Kategorien verwenden, stoßen wir auf alternative Optionen, sie zu deuten. Diese Alternativen wiederum erhellen unseren Blick darauf, welche Themen mit den fraglichen Konzepten auf dem Spiel stehen.

Konkret bedeutet dies im Hinblick auf den *Religionsbegriff*, dass die bereits angedeutete Kontroverse zwischen funktionalistischen und substanzialistischen Bestimmungsversuchen nicht zu entscheiden, sondern vielmehr daraufhin auszuwerten ist, inwieweit sie über die Struktur des Phänomens Aufschluss gibt. Dabei wird deutlich, dass Religion einerseits eine Außenansicht aufweist, die sich in Begriffen ihrer Dienste für andere Dimensionen menschlicher Existenz beschreiben lässt. Das Phänomen des Religiösen, so der Ertrag des funktionalistischen Ansatzes, lässt sich betrachten in seiner Beziehung auf soziale oder psychologische Phänomene. Betrachtet man im Gegensatz dazu die Intuition, die den substanzialistischen Zugriffen auf den Religionsbegriff zugrunde liegt, tritt die komplexe Binnenstruktur der unter diesem Konzept subsumierten Erscheinungen in den Vordergrund. Religion erweist sich dann als Geflecht von Überzeugungen und Einstellungen, das an erster Stelle eine Analyse von Geltungsansprüchen zu fordern scheint.

Ähnlich lässt sich die Rede von der *Säkularisierung* einerseits als die Beschreibung eines nach außen sichtbaren gesellschaftlichen Vorgangs,

andererseits als die Analyse der Bedeutung und Geltung von Wertvorstellungen und Ideen lesen. In diesem Sinne unterscheidet Detlef Pollack in einer 2013 erschienenen Bestandsaufnahme zum Säkularisierungsdiskurs zwischen der »deskriptiv-quantitativen« und der »genealogisch-qualitativen« Verwendung des Säkularisierungskonzeptes. Erstere fokussiere die »Verschiebungen des Bedeutungsanteils, den Religion in Gesellschaften einzunehmen vermag« (Pollack 2013, 8), während letztere die »Transformation des Bedeutungsgehalts« (ebd.) in den Blick nehme, die ursprünglich im theologischen Kontext verwurzelte Begriffe durch ihren Übertritt in die Denkvoraussetzungen der Moderne erfahren.

Eine interdisziplinäre Perspektive

Folgt man dieser Analyse der gegenwärtigen Debatte, so bilden die genannten Verwendungsweisen nicht so sehr konkurrierende Deutungen des Säkularisierungsbegriffs, als vielmehr komplementäre Perspektiven auf seinen Gehalt ab: Während der in den Gesellschaftswissenschaften geführte Diskurs vorrangig auf den »quantitativen« Sinn des Konzepts abzielt, steht im Kontext von Philosophie und Geschichtswissenschaften seine »qualitative« Bedeutung im Vordergrund (vgl. Pollack 2013, 8).

Dieser Einsicht entspricht die Konzeption dieses Handbuchs, indem sie Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen versammelt. Auf der einen Seite finden sich Einträge aus sozial- und religionswissenschaftlicher Perspektive, wie beispielsweise die Diskussion der *Revitalisierungsthese* im Rahmen der Konzepte (Julien Winandy), die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des *Fundamentalismus* im Rahmen der Kategorien (Tom Kaden) und die Analyse des Spannungsfeldes zwischen *Säkularisierung und Weltreligionen* (Karsten Schmidt). Daneben stehen Überlegungen aus dem Blickwinkel der politischen Philosophie, wie etwa die Erörterung der Stichworte *Neutralität* (Christian Polke), *Toleranz* (Rainer Forst) oder *Souveränität* (Francesca Raimondi) oder des Konfliktes zwischen *Religion und Menschenrechten* (Kirstin Bunge).

Als Besonderheit des hier vorgelegten Bandes mag dabei gelten, dass die begrifflich-qualitative Sicht auf das Verhältnis zwischen Religion und Säkularisierung nicht der politischen Philosophie vorbehalten bleibt, sondern darüber hinaus vom Standpunkt der Religionsphilosophie bzw. der systematischen Theologie untersucht wird. Neben die Reflexion auf die Geltungsvoraussetzungen gesellschaftlicher Werte tritt damit die kritische Analyse der Geltungsbedingungen spezifisch religiöser Überzeugungen. Als Beispiele dafür lassen sich die Beiträge zu den Kategorien von *Religiosität* (Michael Reder, Dominik Finkelde) und *Welt* (Knut Wenzel) sowie zum Konflikt zwischen *Glauben und Wissen* (Sebastian Maly) anführen.

Entscheidend ist dabei, dass weder die Blickwinkel der Soziologie und der politischen Philosophie noch jener der Religionsphilosophie eine Vorentscheidung darüber bedeuten, wie die Veränderung der Existenzbedingungen von Religion durch die Säkularisierung zu bewerten ist. Auch in dieser Hinsicht schließt sich die Konzeption des Handbuchs implizit an eine Beobachtung Pollacks an, der zufolge »Wertungen« im Kontext säkularisierungstheoretischer Analysen »oftmals seitenverkehrt ausfallen« (Pollack 2013, 5). So fänden sich einerseits Theologen, die der Säkularisierung einen positiven Effekt auf die Religion zuschreiben – Pollack verweist hier auf die programmatische Rede Benedikts XVI. von einer »Entweltlichung« der Kirche (vgl. ebd., 5) – als auch umgekehrt Gesellschaftsphilosophen und Soziologen, welche die Säkularisierung als eine »Verlustgeschichte« beschreiben (vgl. ebd., 8.).

Zum Aufbau des Handbuchs

Dieser Band widmet sich der Situation der Religion in der Moderne, indem er ihre dialektische Beziehung zum Phänomen der Säkularisierung in den Blick nimmt. Dabei beleuchtet er das Verhältnis zwischen Religion und Säkularisierung aus drei verschiedenen Perspektiven. Die Beiträge des ersten Teils unter der Überschrift »Konzepte« stellen Positionen vor, welche die

Säkularisierungsdebatte in Vergangenheit und Gegenwart maßgeblich geprägt haben bzw. prägen. Sie haben zum Ziel, die zentralen Werke von einschlägigen Autoren vor ihrem jeweiligen geschichtlichen Hintergrund kritisch zu rekonstruieren. Auf diese Weise schaffen sie ein Bewusstsein für die vielfältigen Möglichkeiten, die Situation der Religion in der Moderne zu beschreiben.

Die unter der Überschrift »Kategorien« versammelten Beiträge analysieren diese Situation jeweils aus der Perspektive eines Leitbegriffs. Dabei wurden Schlagworte gewählt, die im Kontext der Säkularisierung in den Vordergrund treten und dabei eine spezifische Prägung erfahren. Zugleich – so die Arbeitshypothese – wirken sie ihrerseits auf das Phänomen der Säkularisierung und stellen von daher geeignete Kategorien zu seiner Deutung dar. Die säkulare Moderne tritt hier also unter der Rücksicht in Erscheinung, dass sie den konstitutiven Verwendungszusammenhang von Begriffen darstellt. Die spezifische Bedeutung, die den hier erörterten Stichworten dabei jeweils zukommt, erhellt ihrerseits die charakteristischen Bedingungen, unter denen sich die Religion in der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart wiederfindet und lässt die spezifischen Problemstellungen, die damit verbunden sind, hervortreten.

Im letzten Teil des Handbuchs werden »Konflikte« dargestellt und diskutiert, die für die Situation einer säkularen Welt symptomatisch sind. Dabei wird das Paradigma des säkularen Zeitalters auf einige seiner Aspekte hin verdichtet, darunter das Phänomen der globalisierten Gesellschaft, die Institution des säkularen Rechtsstaats und die Vorherrschaft wissenschaftlicher Rationalitätsstandards. Aus diesen Gesichtspunkten erwachsen spezifische Rahmenbedingungen, in deren Horizont sich religiöse und säkulare Tendenzen gleichermaßen zu verorten haben. Diese Spannungsfelder werden im vorliegenden Band als ein dritter Weg herangezogen, um das komplexe Verhältnis zwischen Religion und Säkularisierung zu klären.

Der zu Beginn dieser Einleitung skizzierten Annahme folgend, dass die Schlüsselbegriffe von Religion und Säkularisierung eine prinzipielle

Ambiguität aufweisen, wurde darauf verzichtet, die Autoren dieses Bandes auf ein einheitliches Verständnis festzulegen. Stattdessen wurden sie aufgefordert, den jeweils unterstellten Sinn des Religiösen bzw. des Säkularen im erforderlichen Maß transparent zu machen. Als Resultat dieses Vorgehens spiegeln die Einträge des Handbuchs die Vielfalt der Deutungen wieder, die mit den Phänomenen von Religion und Säkularisierung sowie mit der Bestimmung ihres Verhältnisses verbunden werden.

So wird *Religion* im Kontext der Überlegungen von Thomas Luckmann und Peter L. Berger (Sebastian Schüler) oder Émile Durkheim (Arvi Särkelä) als das Zusammenspiel spezieller Vorstellungen bzw. Überzeugungen mit bestimmten Formen von Institution und Ritus betrachtet, welches in der Rekonstruktion Georg Wilhelm Friedrich Hegels (Jörg Dierken) als Form des ›absoluten Geistes‹ reflektiert wird, während sie in der Säkularisierungstheorie José Casanovas (Hermann-Josef Große Kracht) vorrangig in Begriffen des Gegensatzes zwischen ›öffentlich‹ und ›privat‹ beschrieben wird. Ähnlich uneinheitlich markiert das Konzept der *Säkularisierung* beispielsweise bei Charles Taylor (Michael Kühlein) die durch die Optionalität des Religiösen geprägte Rahmenbedingung spiritueller Erfahrungen, während es bei Hans Blumenberg (Michael Moxter) als leitende Metapher dient, um die Emanzipation gesellschaftstragender Gedanken aus der Vorherrschaft der theologischen Terminologie zu beschreiben und die Legitimität dieses Vorgangs herauszustellen. In den Reflexionen auf das Verhältnis zwischen Säkularisierung und Weltreligionen (Karsten Schmidt) schließlich wird die Bedeutungsvielfalt der Konzepte von Religion und Säkularisierung prägnant thematisiert.

Auch was das *Verhältnis zwischen Religion und Säkularisierung* betrifft, legen insbesondere die zu den »Kategorien« und »Konflikten« vorgelegten Beiträge nahe, auf schlichte Antagonismen zu verzichten und stattdessen die Dynamik und Vielgestaltigkeit ihrer Beziehung in den Blick zu nehmen. Das säkulare Zeitalter, darauf weist beispielsweise der Eintrag »Moderne« (Julien Winandy) hin, lässt sich nicht einseitig auf

eine Ära der Religionskritik reduzieren, in deren Folge die Religion ihre Plausibilität verliert. Vielmehr ist in ihm zugleich auch das Bestreben angelegt, Religion ihrerseits als ein kritikfähiges Phänomen auszuweisen. Unter anderem die unter den Überschriften »Kritik« (Michael Reder) und »Glaube und Wissen« (Sebastian Maly) angestellten Überlegungen schreiben diese Einsicht fort, indem sie unterstreichen, dass religiöse und säkulare Positionen jeweils Potenziale zu einer wechselseitigen Kritik bergen. Die für das moderne Bewusstsein maßgeblichen normativen Ansprüche, so zeigen es beispielsweise die Beiträge zu »Neutralität« (Christian Polke) und »Rationalität« (Annette Pitschmann), stellen demnach keine einseitigen Forderungen des säkularen Denkens an die Angehörigen der Religionen dar, sondern erweisen sich als der gemeinsame Rechtfertigungshorizont säkularer und religiöser Perspektiven.

Die Konzepte von Religion und Säkularisierung als solche sind ebenso wie das Verhältnis zwischen ihnen durch eine hohe Komplexität geprägt. Der vorliegende Band reagiert darauf nicht mit dem Versuch, diese Komplexität zu reduzieren und eine weitere Erklärung für die genannten Phänomene zu entwerfen. Vielmehr verfolgen die hier vorgelegten Texte das Anliegen, jeweils einen Ausschnitt der angedeuteten Verflechtungen unter die Lupe zu nehmen und damit zur ihrer Klärung beizutragen.

Vorbereitende Untersuchungen, die in diesem Band ihren Niederschlag fanden, wurden in erheblichem Maße ermöglicht durch großzügig gewährte Forschungsaufenthalte am Helsinki Collegium for Advanced Studies und am Max Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Allen Autorinnen und Autoren danken die Herausgeberin und der Herausgeber dafür, dass sie die Aufgabe angenommen haben, sich im hier skizzierten Sinne mit dem Verhältnis von Religion und Säkularisierung auseinanderzusetzen. Ein besonderer Dank gilt gleichzeitig Frau Ute Hechtfisher und Frau Franziska Remeika vom Metzlerverlag für ihre fachliche und strategische Expertise, mit der sie das Projekt dieses Handbuchs geleitet haben. Der Dank der Herausgebenden geht ferner an Frau Franziska Schmitt, welche die die vielfälti-

gen Beiträge in ein einheitliches Format gebracht hat, sowie an Herrn Julien Winandy, der das Projekt mit seiner versierten Kenntnis des Themas vervollständigt hat. Allen Beteiligten schließlich ist zu danken für den langen Atem, mit dem sie die durchaus lange Entstehungszeit dieses Sammelwerks durchgestanden haben.

Frankfurt a. M. im Mai 2014

Annette Pitschmann und Thomas M. Schmidt

Literatur

- Berger, Peter L.: The Desecularization of the World. A Global Overview. In: Ders. (Hg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C./Grand Rapids 1999, 1–18.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001. In: Ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt a. M. 2003, 249–262.
- Joas, Hans: Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung. In: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin 2012, 603–622.
- Krech, Volkhard: Über Sinn und Unsinn religionsgeschichtlicher Prozessbegriffe. In: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin 2012, 565–602.
- Pollack, Detlef: Säkularisierungstheorie. Version: 1.0. In: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 7.3.2013, URL: <http://docupedia.de/zg/> (14.05.2014).
- Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen‹*. München 2001.

II. Konzepte

1. Säkularisierung ohne Profanisierung? Durkheim über die integrative Kraft religiöser Erfahrung

Zeit seines Lebens hat sich Émile Durkheim um die soziologische Aufklärung insbesondere von drei Problemkomplexen bemüht. Auf den ersten antwortet ein Unterfangen, das man Durkheims Theorie der *sozialen Konstitution von Kategorien* nennen könnte. Hier geht es Durkheim zuerst darum zu zeigen, dass die Normen des Denkens, des logischen Schließens und der grundlegenden Klassifikation, die die Mitglieder einer Gesellschaft befolgen müssen, eine höchst soziale Angelegenheit darstellen: Sie sind sozialen Ursprungs, drücken soziale Verhältnisse aus und drängen sich jedem individuellen Bewusstsein mit einem unsichtbaren sozialen Zwang auf, der mit demjenigen der Naturgesetze zu vergleichen ist. Zweitens ist es die *soziale Konstitution der moralischen Gültigkeit*, die ein Kernproblem für das soziologische Programm Durkheims darstellt. Denn nicht nur die Regeln des Denkens bedürfen der Enthüllung ihrer sozialen Genese und Funktion. Durkheim nimmt sich vielmehr zusätzlich vor, die soziale Natur der moralischen Verbindlichkeit zu rekonstruieren. Der dritte Problemkomplex ist der der *Normativität in der Moderne*. Die soziologische Aufklärung des Wandels der moralischen Ordnung moderner Gesellschaften und insbesondere das Phänomen ihrer Entnormativisierung, der Anomie, bildet einen Leitfa-den im Werk Durkheims.

In Durkheims Religionstheorie nun werden seine Erkenntnissoziologie, Moralsoziologie und Zeitdiagnose auf einen gemeinsamen Nenner gebracht. Alle diese drei Bereiche seines Denkens sind in je spezifischer Weise auf die Religionstheorie verwiesen, und die Religionstheorie ihrerseits soll für Durkheim Beiträge zur Lösung von sowohl moral- und erkenntnistheoretischen als auch

zeitdiagnostischen soziologischen Problemen liefern. Diese gegenseitige Durchdringung der Forschungsinteressen fordert nun auch von einer Darstellung der Religionstheorie Durkheims eine Erläuterung der Frage, wie diese Forschungsbereiche von der Religionstheorie profitieren, sowie der Frage, wie sie sich in der Religionstheorie integrieren lassen. Aus diesem Grund wird der vorliegende Beitrag, nachdem in einem ersten Schritt die Grundzüge von Durkheims Definition des Religiösen dargestellt wurde, seine Idee der integrativen Kraft religiöser Erfahrung erst in deren Konsequenzen für sein erkenntnis- und moralsoziologisches Werk veranschaulichen, um dann schließlich den Stellenwert der Religionstheorie in seiner Zeitdiagnose zu erläutern.

Das Heilige und das Profane

Durkheim ist der Auffassung, dass die beständigen Elemente der Religion am leichtesten mit Blick auf solche Gesellschaften darzustellen sind, die eine möglichst geringe Komplexität aufweisen. Daraus ergibt sich für ihn die methodische Entscheidung, die Grundzüge einer Soziologie der Religion anhand von den zu seiner Zeit zugänglichen ethnologischen Reiseberichten über die seiner Überzeugung nach primitivsten vorhandenen Gesellschaften herauszuarbeiten. In seiner umfassendsten religionstheoretischen Schrift, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912/2007), geht Durkheim zunächst mit den Religionen des australischen Totemismus um. Da nach Durkheim die Religion immer ein *Bild* von der Gesellschaft entwirft, in der sie ausgeübt wird, lässt sich dieses Bild umso klarer herausarbeiten, desto geringer die Komplexität der Gesellschaft ist, um dann auf diesem Wege verallgemeinerbare Hypothesen über die Institution der Religion zu gewinnen.

Mit dieser Auffassung der Religion als einem Bild der Gesellschaft gehen auch zwei weitere

Umstände einher, die geklärt werden sollen, bevor Durkheims Definition des Religiösen zu erläutern ist. Der erste ist Durkheims Kritik aller Spielarten der zu seiner Zeit weit verbreiteten Hypothese, dass sich die Religion auf *Täuschung* gründe. Ganz im Gegenteil soll die Soziologie die Religion als ein *reales* und *wirksames* Bild von der Gesellschaft verstehen. Denn eine soziale Institution – die die Religion im höchsten Grad bildet, wie noch zu erläutern ist – könnte nicht bestehen, wenn sie auf Irrtum beruhte; solch eine Institution fände sich unüberwindbaren Widerständen in der gesellschaftlichen Praxis gegenüber (Durkheim 2007, 15). Dass die Religion ein Bild der Gesellschaft darstellt, heißt dann einerseits, dass die ›primitiven‹ Religionen, die Durkheim untersucht, von der gesellschaftlichen Praxis abhängen; dem Glauben korrespondiert ein realer Grund in den Verhältnissen der Gesellschaft, der als solcher vom Soziologen nicht bloß als Unsinn abgetan werden kann.

Der zweite Umstand ist Durkheims Kritik an der Auffassung seiner Zeitgenossen, dass der Begriff Gottes oder des Übernatürlichen als Grundlage einer Definition der Religion dienen sollten. Nicht nur sind diese Begriffe als Bilder religiöser Lebensformen mittlerweile willkürlich und reduktiv, da die Mehrheit aller bekannten Religionen ohne eine Gotteskonzeption auskommt und der Begriff des Übernatürlichen einen Begriff des Natürlichen voraussetzt, der, so behauptet Durkheim, in einem unten zu erläuternden Sinn, selbst religiösen Ursprungs ist. Überdies sind noch viele religiöse Riten zu beobachten, aus denen die Götterkonzeptionen erst abgeleitet werden. Dass die Religion ein Bild der Gesellschaft darstellt, heißt dann andererseits, dass die Religion von der gesellschaftlichen Praxis nicht nur abhängt, sondern sie auch *ausdrückt*; dem Glauben entspricht ein reales Bedürfnis in der Gesellschaft, und die Aufgabe des Soziologen sei es, die Wirklichkeit hinter den symbolischen Riten und dem Glauben auszumachen (ebd.).

Statt also von Religion als Täuschung oder von einem Begriff Gottes auszugehen, beobachtet Durkheim anhand dieser Spannung zwischen religiösen Vorstellungen und gesellschaftlicher Praxis, dass alle bekannten Religionen aus *Glau-*

bensvorstellungen und *rituellen Praktiken* bestehen. Da Vorstellungen nun ihrer Natur nach immer Bewusstsein *von etwas* und Praktiken stets *auf etwas* gerichtet sind, fragt sich Durkheim nun nach dem intentionalen Objekt der Glaubensvorstellungen und rituellen Praktiken. Dieses Objekt, auf das sich das religiöse Handeln und Bewusstsein richten, nennt Durkheim das *Heilige*. Allen Religionen ist somit zunächst das Kennzeichen gemeinsam, dass sie eine grundlegende Zweiteilung aller Dinge in *heilige* und *profane* voraussetzen und ausdrücken.

Das besondere Merkmal aller heiligen Dinge besteht in ihrem *Doppelcharakter* des gleichzeitig Verbotenden und Anziehenden: Einerseits flößt das Heilige, als verbotenes Ding, den Gläubigen Achtung oder sogar Furcht ein und hält sie von ihm fern; in dieser Gestalt tritt das Heilige als etwas Restriktives aber auch Verpflichtendes auf. Andererseits aber stellt das Heilige, als anziehendes Ding, ein Liebesobjekt für die Gläubigen dar, womit es sich als etwas Erstrebenswertes aber auch Stärkendes und Motivierendes darstellt. Während das Profane als das bloß Technische und Eigennütziges verstanden wird, ist im Gegensatz dazu in der Liebe zu und Achtung vor dem Heiligen immer eine Überwindung des Selbst implizit. Das religiöse Gefühl ist somit, Durkheim zufolge, zerrissen zwischen Verbot und Liebe zum Heiligen; es ist ein widersprüchliches Gefühl, das dennoch höchst wirklich und wirksam ist.

Anhand der Entdeckung der allen Religionen zugrundeliegenden Unterscheidung zwischen dem Heiligen und Profanen, gelangt Durkheim zur weiteren Bestimmung von drei Bestandteilen einer jeden Religion. Diese Bestandteile nennt er *Glaubensvorstellungen* (1), *Riten* (2) und *Kirche* (3). Sie zusammen bilden die beständige Struktur der Religion als einer gesellschaftlichen Institution.

(1) Religiöse Vorstellungen sind nach Durkheim solche, denen eine Distinktion zwischen dem Heiligen und dem Profanen zugrunde liegt oder die eine solche Unterscheidung vollziehen. Das religiöse Denken kennzeichnen Meinungen, Überzeugungen, Ansichten, Vorstellungen und Begriffe, in denen eine Aufteilung des bekannten Universums in zwei gegensätzliche Gattungen,

Heiliges und Profanes, hervortritt. In den Glaubensvorstellungen schließen sich Heiliges und Profanes gegenseitig aus: Das Heilige wird von den Vorstellungen geschützt und isoliert, wegen das Profane von ihm auf Abstand gehalten werden muss. Die Andersartigkeit von heiligen und profanen Dingen wird als *absolut* konzipiert, denn sie können nicht in Kontakt miteinander treten, ohne dadurch ihre eigene Natur zu verlieren. Wenn nun eine mehr oder weniger einheitliche Hierarchie von heiligen Dingen feststeht, wobei jedoch eine qualitative Kluft zwischen den am wenigsten heiligen und den völlig profanen Dingen bestehen muss, kann vom religiösen Denken gesprochen werden.

(2) Der Ritus bezeichnet bei Durkheim allgemein das gesellschaftliche Handeln, das sich auf das Heilige als sein intentionales Objekt richtet. Durkheims Begriff birgt allerdings eine gewisse Zweideutigkeit: Einerseits beschreibt Durkheim Riten als menschliche *Handlungen*, die das Heilige als bestimmendes Ziel haben (vgl. etwa ebd., 61). In anderen Formulierungen aber tauchen die Riten als *Verhaltensregeln* für dasjenige Handeln auf, das das Heilige zum Ziel hat (vgl. etwa ebd., 67). Nun ist es sicherlich entscheidend für die Religionstheorie, ob die Riten das religiöse Handeln oder die handlungsregulierenden religiösen Normen bezeichnen. Da aber die Glaubensvorstellungen bei Durkheim allgemein die Kraft besitzen, das religiöse Handeln zu regulieren, ist wohl anzunehmen, dass die Riten die Handlungsweisen darstellen, die von den Glaubensvorstellungen normiert werden. Für die Gläubigen stellen sich die Glaubensvorstellungen als ein System von Verhaltensregeln dar, das sich durch die rituelle Praxis reproduziert; der Glaube des Kollektivs geht aus den Riten hervor, die er zugleich darlegt. In diesem Spannungsfeld zwischen den Riten und den Glaubensvorstellungen entsteht und rekonstituiert sich das Heilige als ein symbolisch und ideal gedachtes Bild der Gesellschaft.

(3) Die Glaubensvorstellungen bilden nun eine besondere Art von Kollektivvorstellungen und die Riten eine besondere Art von kollektivem Handeln. Damit ist schon gesagt, dass sie die Vorstellungen und Praxis *einer Gemeinschaft* sind. Religion ist nach Durkheim eine »eminent soziale

Angelegenheit« (ebd., 25), eine soziale Institution im Kern des gemeinschaftlichen Lebens. Diesen sozialen Körper, in dem die Riten praktiziert werden und die Glaubensvorstellungen Geltung beanspruchen, nennt Durkheim die *Kirche*. Die Kirche bildet den dritten Bestandteil einer jeden Religion.

Anhand von diesen drei Bestandteilen und ihrer gegenseitigen Verwiesenheit gelangt Durkheim zu seiner Definition der Religion:

»Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abge sonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören« (ebd., 76, kursiv im Orig.).

Die integrative Kraft religiöser Erfahrung

Obwohl Durkheim der religiösen Praxis einen gewissen Primat vor dem Glauben zubilligt, besteht immer noch eine Spannung zwischen den Riten und den religiösen Vorstellungen: Die Gläubigen orientieren sich in ihren Riten an der in den Glaubensvorstellungen festgestellten Auffassung des Heiligen, aber das Heilige wird zugleich in der rituellen Praxis interpretiert und stets rekonstituiert. Diese Spannung ist durchaus von Relevanz für die moral- und erkenntnistheoretischen Beiträge der Religionstheorie: Hieraus zieht Durkheim nämlich den Schluss, dass die Religion tatsächlich ganz im Zentrum der sozialen Integration steht, denn allein durch die Erfahrung der Selbsttranszendenz in ihrer Orientierung am Heiligen sind die Teilnehmer des Kultes in der Lage, Werte und Normen herauszubilden, die einen höheren Status als die bloß individuellen Vorstellungen und Interessen des profanen Lebens beanspruchen dürfen und dadurch das Eigenleben des Kollektivs zustandebringen. Dank solcher Normen und Werte – die Durkheim *Kollektivvorstellungen* nennt – ist soziale Integration möglich; der höhere normative Status der Kollektivvorstellungen bringt die Teilnehmer des Kultes dazu, gemeinsame Auffassungen des richtigen Denkens sowie des richtigen Handelns zu akzeptieren und von den bloß individuellen Interessen abzusehen. In der Religion sieht Durk-

heim mit anderen Worten den Inbegriff der Überzeugungen und Praktiken, die eine Gemeinschaft zusammenhalten. Durkheim interessiert sich vor allem für zwei Spielarten dieser Integration – die epistemische und die moralische; im Folgenden ist zuerst kurz die religiöse Konstitution der epistemischen Kategorien (1) und der moralischen Normen (2) zu erläutern, bevor dann auf die Struktur der kollektiven religiösen Erfahrung eingegangen wird (3).

(1) Obwohl sich Durkheim strikt gegen solche Theorien abgrenzt, die in der Religion nur eine Sammlung von Dogmen sehen und die rituelle Praxis nur als deren schlichten Ausdruck verstehen wollen, betont er stets die kognitive Bedeutung der Religion. Die Kategorien des Denkens, das menschliche Klassifikationsvermögen, sind für ihn »in der Religion und aus der Religion entstanden« (Durkheim 2007, 25). Durkheims Behauptung ist nun, dass die Autorität dieser »Denknormen« (ebd., 36) einen heiligen Charakter besitzt. Durch die kollektive Orientierung am Heiligen wird ein für den sozialen Zusammenhalt notwendiger epistemologischer Konformismus sichergestellt, der die grundlegenden epistemischen Leistungen nicht der Willkür des Einzelnen überlässt; jedes Kollektiv bedarf einer geteilten Auffassung von Kategorien wie Zeit und Raum, Kausalität und Normativität usw. Ohne die kollektive Geltung solcher Kategorien ist kollektive Intentionalität unmöglich; dass sich die Individuen über die grundlegenden Regeln der Klassifikation einigen können, stellt eine notwendige Bedingung des kollektiven Handelns dar (vgl. Durkheim 1993, 169 f.). Die Verletzung dieser Normen wird dahingehend sanktioniert, dass das Subjekt nicht mehr als »menschliche[r] Geist« (Durkheim 2007, 36) behandelt wird; es verliert das Signum des Heiligen, das das Kollektiv ihm zuerkannt hatte und das ihn zum legitimen Teilnehmer des Kultes gemacht hat. Allein durch die Befolgung der kollektiven Regeln des Denkens, kann sich das Individuum Durkheim zufolge als epistemisches Subjekt in seiner Gemeinschaft behaupten. Die Notwendigkeit der Kategorien ist somit bei Durkheim weder eine physische (wie in der Tradition des Empirismus) noch eine metaphysische (wie bei Kant); vielmehr

versteht Durkheims soziologische Aufklärung der Konstitution von Kategorien sie als »eine besondere Art moralischer Notwendigkeit, die für das intellektuelle Leben das ist, was die moralische Verpflichtung für den Willen ist« (ebd., 37).

(2) Der Begriff der Moral weist nun Durkheim zufolge einen ähnlichen Doppelcharakter auf wie der des Heiligen. Wie religiöse Glaubensvorstellungen stellt auch die Moral einerseits ein »System von Geboten und Verhaltensregeln dar« (Durkheim 1976, 92); andererseits soll die Moral aber, genau wie das Heilige, als erstrebenswert erscheinen. So weist der Doppelcharakter des Obligatorischen und des Motivierenden in Durkheims Begriff der Moral eine Strukturähnlichkeit mit dem Begriff des Heiligen auf, die keinesfalls ein Zufall ist. Vielmehr behauptet er, dass moralische Gültigkeit gar nicht verstanden werden kann, wenn sie nicht in Verbindung mit dem Heiligen gestellt wird (ebd., 100). Dies heißt vor allem, dass die Geltung moralischer Normen eine sakrale Wurzel hat. Nicht nur war das moralische Leben Jahrtausende lang mit dem religiösen verbunden, vielmehr haben die moralischen Kollektivvorstellungen ebenso wie die Kategorien des Urteilsvermögens ihre Herkunft in der Religion. Jede menschliche Lebensform wird aus moralsoziologischer Sicht durch solche übergreifende Werte und tragende Ideale integriert, die als institutionalisierte ethische Ziele zu verstehen sind, an denen nicht nur der soziale Körper sein kollektives Streben orientiert, sondern woran sich auch die Individuen in ihrem Handeln ausrichten. Durkheims Behauptung ist nun, dass die Autorität solcher Werte einen heiligen Charakter besitzt. Durch die kollektive Orientierung am Heiligen wird ein für den sozialen Zusammenhalt notwendiger moralischer Konformismus sichergestellt, der die grundlegenden Maßstäbe des Guten und des Richtigen nicht der Willkür des Einzelnen überlässt; jedes Kollektiv bedarf einer mehr oder weniger gemeinsamen Auffassung über die als richtig und erstrebenswert zu geltenden Ziele. Der Angriff auf solche Werte erfüllt die Gläubigen mit einer religiös aufgeladenen Abscheu und die Verletzung der grundlegenden moralischen Normen wird als ein Sakrileg empfunden. Der Einzelne, der die moralischen Re-

geln nicht befolgt, wird der Verachtung durch andere Teilnehmer des Kultes ausgesetzt.

(3) Die Herausbildung solcher Kategorien, Werte und Ideale ist nach Durkheim ein natürliches Produkt des religiösen Lebens. Wenn sich die zwischenmenschlichen Beziehungen im Kult konzentrieren und eine gewisse Intensität erreichen, gerät das Kollektiv in einen »Gärungs-zustand« (Durkheim 2007, 618), in dem der Kult ein kollektives Gefühl seiner Selbst vermitteln kann. Diesen konzentrierten Zustand der Gemeinschaft versteht Durkheim als eine Art religiöser und moralischer Ekstase, die ideale Vorstellungen des Gemeinschaftslebens zum Ausdruck bringt. Der Kult ist sich seiner selbst bewusst, aber dieses Bewusstsein seiner Selbst ist im Grunde das Bewusstsein des Selbst *als eines Ideals*. Der Kult nimmt sich in idealer Gestalt wahr, wodurch aber auch das Ideal des Kultes *neu interpretiert* und *festgestellt* wird, oder besser: Hierdurch wird ein *neues* übergreifendes Ideal für das Gemeinschaftsleben herausgebildet. Jedes Kollektiv hat Durkheim zufolge das Bedürfnis, seine grundlegenden Werte und Normen »in regelmäßigen Abständen zu Leben zu erwecken und zu festigen« (ebd., 625). Für das Individuum bildet die Teilnahme an einer solchen »moralische[n] Wiederbelebung« (ebd.) einerseits die Erfahrung des Selbstverlusts; andererseits ist die kollektive Ekstase zugleich die Erfahrung einer ungeheuren Macht, die das Individuum in die Welt des Heiligen versetzt: Durch die kollektive Selbsttranszendenz verlassen die Einzelnen die Welt des Profanen und treten in die des Heiligen mithilfe einer höchst wirklichen Kraft, die sie als die Macht des Heiligen deuten. Diese Kraft stellt für Durkheim nichts anderes als die Macht des Kollektivs dar. Die kollektive Selbsttranszendenz *ist* die konkrete Verbindung der Menschen zu einer Gemeinschaft, wodurch die grundlegenden Werte und Normen sowohl des Denkens als auch des Handelns einem Wandel unterworfen werden und das Heilige als ideales Bild der Gesellschaft wiederbelebt wird. All das, was dieser Erfahrung zugehört, wird von den Gläubigen als heilig eingestuft. Profan wiederum sind all die Dinge, die keine Verknüpfung zur Erfahrung der Selbsttranszendenz aufweisen können.

Die »Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist«

Von den zwei Funktionen – der epistemischen und der praktischen –, die Durkheim der Religion beimisst, ist nur eine unter den säkularen Voraussetzungen der Moderne problematisch geworden. Die Säkularisierung soll eben kein Problem für die epistemische Integration der Gesellschaft stellen. Die »spekulative« Funktion der Religion wird in der Moderne durch die Autorität der Wissenschaft ersetzt: Die Wissenschaft ist, nachdem sie sich vom religiösen Dogmatismus befreit hat, eine »vollkommenere Form des religiösen Denkens« (Durkheim 2007, 628) geworden und vermag epistemische Autorität in der modernen Gesellschaft auszuüben.

Was Durkheim hingegen beunruhigt, ist das Schicksal der praktischen Funktion der Religion. Die Frage, ob die modernen, sowohl arbeitsteilig hochdifferenzierten als auch ethisch pluralistischen, Gesellschaften fähig sind, sich auf der Basis als heilig aufgefasster übergreifender Ideale zu integrieren, bringt Durkheim zunächst ins Schwanken: In seiner expliziten Religionstheorie stellt er fest, dass »wir eine Phase des Überganges und der moralischen Mittelmäßigkeit durchqueren. Die großen Dinge, die unsere Väter begeistert haben, erzeugen bei uns nicht das gleiche Feuer [...] Aber bislang gibt es nichts, das sie ersetzen könnte« (ebd., 625). In seiner Moralsoziologie hingegen nimmt Durkheim die religionstheoretischen Überlegungen in einer ganz anderen Hinsicht auf: Hier lässt er sich nämlich von der Hypothese leiten, dass der säkulare Individualismus die integrative Funktion der Religion zu erfüllen vermag.

Wenn der säkulare Individualismus nun den Standpunkt beinhaltet, dass die moralische Geltung auf die Interessen der Individuen zu reduzieren ist, ist Durkheim sicher nicht als unter seine Befürworter zu rechnen. Eine solche Tendenz sieht er mittlerweile im Aufstieg des wirtschaftsliberalen Individualismus. Die Reduktion der moralischen Gültigkeit auf die bloßen Neigungen der Einzelnen stellt für Durkheim keine gelungene *Säkularisierung* dar, sondern eine *Profanisierung* des moralischen Lebens, die jegliche

moralische Integration versagt. Die moralische Integration einer Gemeinschaft bedarf vielmehr der Selbsttranszendenz der Individuen: »[...] jedes gemeinschaftliche Leben [wird] unmöglich [...], wenn nicht höhere als die individuellen Interessen vorhanden sind« (Durkheim 1986b, 55).

Statt also im Wirtschaftsliberalismus mehr als einen vereinseitigten Ausdruck der Säkularisierung zu sehen, versucht Durkheim auf dem Wege einer normativen Rekonstruktion die moralischen Grundlagen der Moderne in einem robusteren, in den Institutionen moderner Gesellschaften verankerten Individualismus nachzuweisen, den er mit dem profanistischen Individualismus kontrastiert. Die normative Rekonstruktion bei Durkheim zielt nun darauf ab, das ideale Bild, das die moderne Gesellschaft von sich hegt, durch die Darstellung der impliziten Normativität gesellschaftlicher Institutionen herauszuarbeiten. Die Durkheimsche »Wissenschaft von der Moral« will nicht einfach die vorhandenen willkürlichen Beweggründe der Einzelnen zur Darstellung bringen. Vielmehr beabsichtigt sie, die »moralischen Vorschriften in ihrer Reinheit und Unpersönlichkeit zu erfassen« (Durkheim 1986a, 49), so wie sie in den gesellschaftlichen Praktiken in Erscheinung treten, wenn von der teilweise willkürlichen Regelbefolgung der Einzelnen abgesehen wird. Diese methodische Entscheidung, in der Moralsoziologie rekonstruktiv das Ideale der Gesellschaft zu erfassen, erklärt auch die vermeintliche Oszillation Durkheims in Fragen der Möglichkeit einer moralischen Integration moderner Gesellschaften in seinen Theorien der Religion und der Moral: Wenn die Religionstheorie zu dem Schluss kommt, dass die übergreifenden Werte in der Moderne das religiös konzipierte Heilige unserer Vorfahren noch nicht zu ersetzen vermögen, setzt sich die Moraltheorie eben das Ziel, genau dieses unklare ideale Bild der zeitgenössischen Gesellschaft herauszuarbeiten.

Durkheim behauptet nun, dass der in den institutionellen Praktiken verankerte Individualismus als ein *Kult der menschlichen Person* zu verstehen ist. Für die »Modernen« zeigt sich nämlich die menschliche Person unter genau dem Doppelcharakter, der auch das Heilige und das mora-

lische Faktum gekennzeichnet hat: Das Gefühl, das sich auf die menschliche Person richtet, entfernt zunächst von ihr; die Person ist von einer Aura umgeben, die bewirkt, dass jeder Übergriff auf sie als ein Sakrileg gilt. Der Kult der Person erfüllt somit die Voraussetzung, seinen Gläubigen Gebote auferlegen zu können. Zugleich aber tritt die menschliche Person als Objekt der Begierde auf; die Person ist ein Ideal, das es zu entfalten gilt. Der Kult der Person birgt somit wie alle anderen Religionen auch das Potential, seine Gläubigen zu stärken und zu motivieren. Diese gleichzeitige Achtung vor und Liebe zu der menschlichen Person geht – wie alle früheren Konzeptionen des Heiligen – so weit über jegliche utilitaristischen bzw. profanen Ziele hinaus, dass es selbstbewussten Einzelnen sogar vorkommt, als sei sie »völlig von Religiosität geprägt« (1986b, 56). Und diese Gefühle sind als religiös zu verstehen, denn sie bringen dieselbe wirkliche und wirksame Widersprüchlichkeit zum Ausdruck wie beispielsweise die Gefühle der australischen Ureinwohner gegenüber dem Totem.

Ihr Doppelcharakter stattet die menschliche Person Durkheim zufolge mit einer religiösen Kraft aus, die um sie herum einen unverletzbaren Raum schafft, der nur unter Voraussetzung bestimmter ritueller Praktiken zu betreten ist. Vor jedem Angriff auf die Würde der Person fühlen die Modernen eine Abscheu, die strukturell völlig dem Gefühl entspricht, das den Gläubigen erfüllt, wenn sein Gott profanisiert wird; dem profanen utilitaristischen Kalkül bleibt die menschliche Person unberührbar. Im Gegensatz zum profanistischen Individualismus des Wirtschaftsliberalismus verweigere es der Kult der Person, alle transzendent empfundenen Werte auf die Interessen des Einzelnen zu reduzieren. Vielmehr werde der Einzelne im Individualismus in die Sphäre der sakrosankten Dinge erhoben. Folgt man Durkheim, so ist es nämlich nicht der Einzelne als solcher, der den Gegenstand des Kultes ausmacht; es ist die menschliche Person *schlechthin*. Die menschliche Person *als Ideal, Wert und Norm* – kurz: als *Kollektivvorstellung* – ist es, die das Heilige darstellt. So wie die Teilnehmer des australischen totemistischen Kultes alle ein Stück des Totems in sich trugen, so ist auch jeder

Mensch in der Moderne ein Träger der verehrungswürdigen Heiligkeit der menschlichen Person. Nur in dieser *allgemeinen* Gestalt kann die menschliche Person aus Durkheims Sicht die integrativen Leistungen hervorbringen, die für eine Religion erforderlich sind. Nur wenn die Person den Einzelnen transzendiert, kann sie als ein Ziel seiner rituellen Praxis gelten, in der der Einzelne sich selbst überwinden kann. Allein in diesem Sinn ist der säkulare Individualismus eine »Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist« (ebd., 57).

Die menschliche Person bildet aber nicht nur *irgendein* tragendes Ideal für moderne Gesellschaften, sondern der Individualismus als ganzer macht eine *Reproduktionsbedingung* für sie aus. *Allein* der Kult der Person stellt nach Durkheim ein Glaubenssystem dar, das die moralische Integration moderner Gesellschaften leisten kann; nur er kann die Einzelnen jenseits der Pluralität von Lebensformen, Ethnizitäten und gesellschaftlichen Funktionen vereinen. Das Schicksal der Moderne ist mit dem des Individualismus tief verbunden: Sich gegen den Individualismus zu stellen, würde für Durkheim heißen, die fortschreitende Arbeitsteilung, die ethnische Ausdifferenzierung und die ethische Pluralisierung rückgängig machen zu wollen, kurz: die Struktur der modernen Gesellschaft schlechthin zu verleugnen. Der Kult der Person bietet, mit anderen Worten, die sakrale Grundlage für die moralische Doktrin, die die organische Solidarität moderner Gesellschaften gewährleisten soll.

Auf der Ebene der Glaubensvorstellungen ersetzt also der säkulare Individualismus die Götterbilder der alten Religionen durch die Vorstellung von einem einzigen zentralen Wert – dem der individuellen Freiheit (ebd., 60). Auf der Ebene der religiösen Praxis ersetzt der Kult der Person das Gebet mit dem Ritus der »freie[n] Prüfung« (ebd.). Seine Kirche stellt wiederum die demokratische Gesellschaft dar, so wie Durkheim sie in seiner *Physik der Sitten und des Rechts* auffasst (Durkheim 1999). So stellt sich Durkheim mit etwa John Dewey und Bruno Bauer in eine Reihe von Religionstheoretikern, die im Begriff des Heiligen eine Vorstufe dessen erblicken, was in der demokratischen Gemeinschaft voll-

det wird. Der säkulare Individualismus weist somit genau die allen bekannten Religionen gemeinsame Struktur auf, der wir schon am Anfang von Durkheims expliziter Religionstheorie begegneten. Der Individualismus des modernen Menschen ist keine profane Weltanschauung, die der Religion entgegensteht; er ist eher der legitime Nachfolger der jüdisch-christlichen Tradition und soll all das enthalten, was ihn zum Ersatz der Vorgängerreligionen macht. Durkheim stellt somit das Säkulare und das Religiöse nicht strikt einander gegenüber; das gelungene Säkulare ist vielmehr als eine Rückkehr des Gläubigen zu sich selbst zu verstehen. Das Säkulare am säkularen Individualismus besteht nämlich darin, dass hier das geliebte und geachtete Objekt der Religion – die menschliche Person als Kollektivvorstellung – nichts anderes darstellt als einen anderen Aspekt des achtenden und liebenden Subjekts der Religion – der menschlichen Person als eines Einzelnen – und dass das Subjekt sich dieser Verbindung mehr oder weniger bewusst ist.

Literatur

- Durkheim, Émile: *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt a. M. 1976.
- : Einführung in die Moral. In: Hans Bertram (Hg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt a. M. 1986a.
 - : Der Individualismus und die Intellektuellen. In: Hans Bertram (Hg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt a. M. 1986b.
 - : *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt a. M. 1993.
 - : *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*. Frankfurt a. M. 1999 (frz. 1950).
 - : *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M./Leipzig 2007 (frz. 1912).

Arvi Särkelä

2. Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung (Weber)

Mit der »Entzauberung der Welt« bezeichnet Max Weber einen religions- und kulturgeschichtlichen Prozess der Rationalisierung und Intellektualisierung, der zugleich mit einer Zurückdrängung der Magie verbunden ist. Dieser Prozess, der sich über verschiedene Epochen und Kulturen hinweg vollzieht, setzt in der altjüdischen Offenbarungsreligion ein und entfaltet sich in der jüdisch-christlichen Tradition, um in den Strömungen des asketischen Protestantismus schließlich einen Höhepunkt und Abschluss zu erreichen. Der Begriff der Entzauberung ist keine Wortschöpfung Max Webers, sondern ein bereits im 18. Jahrhundert gebräuchlicher literarischer Topos. Christoph Martin Wieland wählt ihn als Titel seiner Erzählung »Die Entzauberung«; das *Wörterbuch der Deutschen Sprache* verzeichnet im Jahr 1807 das Verb »entzaubern« wie auch das Substantiv der »Entzauberung« (Campe 1807, 949).

Weber greift also auf eine eingeführte Metapher zurück und verwendet sie zur Beschreibung religions- bzw. konfessionsgeschichtlicher Entwicklungen. Dabei geht es ihm nicht um den Aufweis einer historischen Teleologie. Er beobachtet einen zwar fortschreitenden, aber keineswegs linear verlaufenden Prozess der Zurückdrängung der Magie, der zwangsläufig Gegenbewegungen der Wiederzauberung hervorruft. Auch darin ist die Entzauberung mit dem von Weber konstatierten okzidentalen Rationalisierungsprozess verwandt, der steten Brüchen und irrationalen Gegenbewegungen ausgesetzt ist. In der *Protestantischen Ethik* zieht Weber überdies Parallelen zwischen dem Prozess der Entzauberung und dem der Säkularisierung. Er sieht die beiden Entwicklungen als korrespondierende, aber keineswegs kongruente Prozesse. Die Prioritäten sind insofern klar verteilt, als der Prozess der Säkularisierung ein Teil des weit umfassenderen religionsgeschichtlichen Prozesses der Entzauberung der Welt ist. Weber verwendet sein Entzauberungskonzept ab etwa 1911 häufig bei der Beschreibung religionsge-

schichtlicher oder wissenschaftstheoretischer Entwicklungen, ohne es jedoch an irgendeiner Stelle detaillierter zu erläutern.

Entzauberung der Welt und Zurückdrängung der Magie

In den unterschiedlichen Kontexten bezieht Weber sich keineswegs nur auf moderne oder europäische Entwicklungen, sondern setzt bereits beim antiken Judentum an. In der überarbeiteten Fassung der *Protestantischen Ethik*, die 1920 in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* erschien, spielt das Entzauberungskonzept eine prominente Rolle. Hier heißt es:

»Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der *Entzauberung* der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle *magischen* Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand [im reformierten Protestantismus] seinen Abschluß. Der echte Puritaner verwarf ja sogar jede Spur von religiösen Zeremonien am Grabe und begrub die ihm Nächststehenden sang- und klanglos, um nur ja keinerlei »superstition« [...] aufkommen zu lassen« (RS I, 94 f.).

Das Entscheidende an diesem Entzauberungsprozess war zunächst also die Wendung gegen die Magie, nicht aber gegen die Religion als solche. Weber beschreibt damit zugleich die Entstehung der Theologie: Die religiöse Praxis der Magie weicht allmählich einer systematisierten, dogmatischen, nach Prinzipien geordneten Lehre, die im Falle der protestantischen und katholischen Theologie sogar als Universitätsfach betrieben wird. Aus Magie wird Dogmatik. Kaum anders verhält es sich im Falle des Judentums, dessen Lehre von nicht weniger geschulten Gesetzeslehrern unterrichtet wird. In der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* sieht Weber das antike Judentum als »eine in hohem Grade *rationale*, das heißt von Magie sowohl wie von allen Formen irrationaler Heilssuche freie *religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns*« (RS III, 6; MWG I/21, 243). Darin aber befand sich das Judentum in einem dauernden Kampf mit den umliegenden Kulturen, die auf eine magische Praxis setzten.

Die Magie, die Weber als eine der »urwüchsi- gen Arten der Beeinflussung übersinnlicher Mächte« versteht (WuG 264; MWG 22–2, 167), rückt, wie die Entzauberung, erst relativ spät in das Blickfeld seiner religionssoziologischen Untersuchungen (vgl. Breuer 2001). Während sie in der ersten Fassung der *Protestantischen Ethik* noch keine Rolle spielt, dient sie in der überarbeiteten Fassung in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* als wichtiges Abgrenzungskriterium zur Beschreibung des asketischen Protestantismus. Weber beobachtet rationalisierende Entwicklungen allerdings nur in der jüdischen oder christlichen Religionsgeschichte. Den Konfuzianismus etwa grenzt er ausdrücklich von dieser Entwicklung ab, denn hier sei die Magie in ihrer positiven Heilsbedeutung unangetastet geblieben. Auch beim Taoismus stellt er einen Fortbestand der Macht der Magie fest. Die chinesische Kosmogonie habe »die Welt in *einen Zaubergarten*« verwandelt (RS I, 484; MWG I/19 407). »Die *Erhaltung* dieses Zaubergartens aber gehörte zu den intimsten Tendenzen der konfuzianischen Ethik« (RS I, 513; MWG I/19, 451).

Nimmt man Weber wörtlich, dann befand sich die religiöse Vorstellungswelt der verschiedenen Weltreligionen also keineswegs zu jeder Zeit einem verzauberten Zustand, der irgendwann entzaubert worden wäre. Vielmehr geht dem Prozess der Entzauberung ein Akt der bewussten Verzauberung voraus, wie Webers Bemerkung über die kosmogonische Verwandlung der Welt in einen Zaubergarten zeigt.

In der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* erscheint die Emanzipation von der Magie als regelrechter Maßstab des Rationalisierungsstandes. Die »Stufe der Rationalisierung« einer Religion ist für Weber ablesbar an dem »Grad, in welchem sie die *Magie* abgestreift hat« (RS I, 512; MWG I/19, 450). Die Stellung der Magie spielt insbesondere eine zentrale Rolle in seinem Vergleich zwischen Konfuzianismus und Puritanismus. Weber sieht letzteren gewissermaßen in der Vorhand, wenn er ihn mit dem chinesischen Konfuzianismus vergleicht. Während hier die »Erhaltung der magischen Tradition« gefördert wurde, habe der asketische Protestantismus eine radikale

»Entzauberung der Welt« betrieben, indem er »der Magie am vollständigsten den Garaus gemacht« habe:

»Die gänzliche *Entzauberung der Welt* war *nur* hier in alle Konsequenzen durchgeführt. Das bedeutete nicht etwa die Freiheit von dem, was wir heute als ›Aberglauben‹ zu werten pflegen. Die Hexenprozesse haben auch in Neu-England geblüht. Aber: während der Konfuzianismus die Magie in ihrer *positiven* Heilsbedeutung unangetastet ließ, war hier alles Magische *teuflich* geworden, religiös wertvoll dagegen nur das rational Ethische geblieben: das Handeln nach Gottes Gebot« (RS I, 513; MWG I/19, 451).

Hier wie auch in anderen Kontexten zeigt sich, dass die Entzauberung keineswegs ein gegen die Religion gerichteter Vorgang ist. Sie ist für Weber nicht einmal mit einer Schwächung der Religion verbunden. Vielmehr erreiche die religiöse Kraft mit ihr eine neue Qualität, nämlich in einer umso strikteren Ausrichtung des Handelns an den göttlichen Geboten. Weber versteht diese Entwicklung als innerreligiöse Rationalisierung.

Insbesondere in den vergleichenden religionssoziologischen Betrachtungen zeigt Weber demgegenüber den spezifisch konservativen bzw. konservierenden Charakter der Magie, der sich über die Grenzen der verschiedenen Weltreligionen hinweg erstreckt. Dieser Charakter erweist sich auch und gerade in seiner Wirkung auf die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. In den Betrachtungen zum Buddhismus etwa sieht Weber die »Ungebrochenheit der Magie« als einen der typischen Züge der »asiatischen sozialen Ordnung« (MWG I/20, 533), die weitgehend statisch und invariant blieb. Ähnlich fällt sein Resümee im Falle der magischen Praxis des chinesischen Konfuzianismus aus. Der magische Glaube, der zu den konstitutionellen Grundlagen der chinesischen Regierungsmachtverteilung gehörte, wirkte zugleich als Barriere gegen die ökonomische Rationalisierung (MWG I/19, 408, 406).

Aus der »höchst antirationalen Welt des universellen Zaubers« führt für Weber

»daher kein Weg zu einer rationalen innerweltlichen Lebensführung. Zauber nicht nur als therapeutisches Mittel, als Mittel, Geburten und insbesondere

männliche Geburten zu erzielen, das Bestehen von Examina oder die Erringung aller nur denkbaren innerirdischen Güter zu sichern, Zauber gegen den Feind, den erotischen oder ökonomischen Konkurrenten, Zauber für den Redner zum Gewinn des Prozesses, Geisterzauber des Gläubigers zur Zwangsvollstreckung gegen den Schuldner, Zauber zur Einwirkung auf den Reichtumsgott für das Gelingen von Unternehmungen, – all das entweder in der ganz groben Form der Zaubermagie oder in der verfeinerten der Gewinnung eines Funktionsgottes oder Dämons durch Geschenke, – mit solchen Mitteln bewältigte die breite Masse der aliterarischen und selbst der literarischen Asiaten ihren Alltag« (MWG I/20, 534f.).

Das Wort »Zauber« ist in Webers Werk generell keineswegs negativ konnotiert, aber in seiner Beschreibung der Welt der asiatischen Sektenreligionen schwingt gleichwohl ein pejorativer Ton mit. Dies bezieht sich vor allem auf die Allgegenwart und Universalität des Zaubers, da fast alle Lebensbereiche jener asiatischen Welt von der Magie regiert werden. Für Weber stellt diese Totalität der Magie nicht zuletzt ein Hindernis auf dem Weg zu einer rationalen Lebensführung dar. Dieser Befund verweist zugleich auf einen entscheidenden Unterschied zur christlichen Theologie. Während die Menschen in den asiatischen Sektenreligionen unter dem Zwang der universellen Zauberei stehen, ist die Ausrichtung der Lebensführung insbesondere im protestantischen Christentum durch die Auslegung der biblischen Schriften bestimmt.

Entzauberung, asketischer Protestantismus und Geist des Kapitalismus

Das Entzauberungskonzept ist zwar nicht nur auf neuzeitliche Institutionen und Prozesse gemünzt, spielt aber für Webers Sicht der Moderne eine zentrale Rolle (vgl. Schluchter 2009). Dies zeigt sich insbesondere in der überarbeiteten Fassung der *Protestantischen Ethik* von 1920 in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*. Hier rücken die Magie und ihre Gegenspielerin, die Entzauberung, ganz in den Vordergrund. Durch die Eliminierung der Magie als Mittel der Heilsvergewisserung wird insbesondere die calvinisti-

sche Prädestinationslehre zu einem maßgeblichen Faktor bei der »Entzauberung der Welt« (RS I, 94).

Die calvinistische Lebensführung, die wiederum mit einer spezifischen Berufsethik korrespondiert, wird von entscheidender Bedeutung für die wirtschaftliche wie auch die gesellschaftliche Entwicklung. Weber konstatiert eine »innere Verwandtschaft« zwischen dem Geist des Kapitalismus und der protestantischen Berufsethik mit ihrer rationalen, methodischen Lebensführung. Er zeigt anhand der Literatur des asketischen Protestantismus die Ausprägung von spezifischen Verhaltensweisen, die die Entstehung des modernen Kapitalismus beeinflussten: Der Gedanke, dass man seinem Beruf »verpflichtet« sei, die methodisch-kontrollierte Lebensführung, das rastlose Streben nach einer »rein auf Gewinn gerichteten Tätigkeit« (RS I, 60), – all diese Elemente werden zu Wegbereitern des Kapitalismus.

Die einmal erworbenen Muster wirken auch jenseits der religiösen Sphäre im säkularen Kontext weiter. In seiner Abhandlung *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* bewertet Weber etwa die moderne Stellung der weltlichen Klubs und Gesellschaften Nordamerikas als Produkt eines Säkularisierungsprozesses. Er sieht diese Klubs und Gesellschaften als säkularisierte Sekten, da sie zwar in religiösen Kontexten entstanden seien, ihre Bedeutung aber erst infolge des Säkularisierungsprozesses erlangt hätten (RS I, 217, 212). Weber wendet sich gegen den von katholischer Seite erhobenen »Vorwurf des ›Materialismus‹, welcher die Folge der Säkularisation aller Lebensinhalte durch den Protestantismus sei« (RS I, 24). Insbesondere der Calvinismus mit seiner methodisch-rationalen Ausrichtung der Lebensführung und dem Gedanken der Notwendigkeit der Bewährung des Glaubens im Berufsleben aber sei für die Wirtschaftsentwicklung und speziell für die »Entwicklung des kapitalistischen Geistes förderlich gewesen« (RS I, 28).

Max Weber ist nicht der erste, der eine Verwandtschaft von Kapitalismus und Protestantismus postuliert, sondern knüpft an die zeitgenössische Diskussion an, die u. a. von Werner

Sombart, Ernst Troeltsch und Eberhard Gothein geführt wurde. Die *Protestantische Ethik*, zuerst 1904/05 in Form von zwei Aufsätzen im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* veröffentlicht, löst unmittelbar nach ihrem Erscheinen eine heftige Diskussion aus – und wird zu einem der international wirkungsmächtigsten Texte der Kultur- und Sozialwissenschaften. Bis heute hat sie nicht an Bedeutung verloren, auch wenn sie oft nur in vulgarisierter Form rezipiert wurde. Für Webers Entzauberungskonzept ist sie insofern zentral, als sie erstmals die gesellschaftliche und historische Relevanz des Entzauberungsprozesses deutlich macht. Weber zeigt in seiner Studie, wie Ideen »in der Geschichte wirksam werden« (RS I, 82). Er wendet sich gegen die Vorstellung des »naiven Geschichtsmaterialismus«, dass Ideen bloße Widerspiegelungen ökonomischer Verhältnisse seien (RS I, 37). Entgegen einem tradierten Missverständnis aber versteht er seine Studie keineswegs als antimaterialistische Streitschrift. Es geht ihm um die religiösen Einflüsse auf die Verbreitung des Kapitalismus; aber er behauptet nicht, dass dieser ein bloßes Produkt der Reformation gewesen sei.

Entzauberung, Rationalisierung, Wissenschaft

Weber verfolgt den Entzauberungsprozess nicht nur in der Geschichte der verschiedenen Weltreligionen, sondern auch in der okzidentalen Wissenschaftsentwicklung. Neben der jüdisch-christlichen Religion spielt insbesondere die moderne Wissenschaft eine tragende Rolle im Prozess der Entzauberung. Dies zeigt Weber in seinem Vortrag »Wissenschaft als Beruf«, den er im November 1917 vor Münchner Studenten hält und 1919 veröffentlicht. Er skizziert hier zunächst die Entwicklung der okzidentalen Wissenschaften, von der Entdeckung des hellenischen Geistes über die Erfindung des rationalen Experiments bis hin zum Universitätsbetrieb seiner Zeit, und er beschreibt, wie die Wissenschaft zu einem arbeitsteiligen, rationalisierten Betrieb wurde. Seine Diagnose lautet:

»Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur *wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das« (MWG I/17, 86f.; WL 594).

Aus dieser Diagnose zieht Weber kein unbedingt rosiges Fazit: »Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit«. Dieses Schicksal gelte es »männlich« zu ertragen (MWG I/17, 109f.). Hier wie auch sonst ist zu erkennen, dass Weber kein Apologet dieses Rationalisierungsprozesses ist. Er betrachtet ihn vielmehr eher skeptisch, wenngleich er ihn als unabwendbar ansieht. Seine Frage lautet, ob »dieser in der okzidentalen Kultur durch Jahrtausende fortgesetzte Entzauberungsprozeß und überhaupt: dieser ›Fortschritt‹, dem die Wissenschaft als Glied und Triebkraft mit angehört, irgendeinen über dies rein Praktische und Technische hinausgehenden Sinn« habe (MWG I/17, 87 = WL 594). Diese Frage ist für ihn eine rhetorische, denn die Wissenschaft kann nach seinem Verständnis einen solchen Sinn nicht vermitteln. Seine Skepsis gegenüber dem Rationalismus richtet sich nicht zuletzt auf dessen positivistisch-rechenhafte Dimensionen: »Wer – außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden – glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den *Sinn* der Welt« lehren könnten? (MWG I/17, 92).

Die Verbindung, die Weber zwischen dem Rationalisierungs- und Entzauberungsprozess und einem fortschreitenden Wert- und Sinnverlust

herstellt, ist zeitgenössischen Vorstellungen geschuldet. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein sind relevante Teile der Geistes- und Sozialwissenschaften von dem Gedanken geprägt, die Geschichte der Moderne sei eine Verfallsgeschichte, eine Geschichte des Wert- und Sinnverlusts. Auch Weber konstatiert eine solche Parallele, ohne jedoch eine Kausalität zwischen beiden Entwicklungen herzustellen. Seine Position bleibt in diesem Punkt ambivalent, da er den Rationalisierungsprozess für unabwendbar hält, aber nicht daran glaubt, dass dieser in eine gute Zukunft führe. Wie stark sein eigenes Interesse auf die Bedeutung der Werte und der Sinnfragen gerichtet ist, erweist sich insbesondere in seinen soziologischen, politischen und werturteilstheoretischen Schriften, in denen er sich auf die Interpretation des »Sinns« sozialen Handelns wie auch die zentrale Bedeutung von Werthaltungen in der wissenschaftlichen und politischen Praxis kapriziert. Damit relativiert er nicht nur die These des Wert- und Sinnverlusts, sondern zeigt auch, dass der Verlust keineswegs irreversibel ist, sondern vielmehr Gegenbewegungen einer neuer Sinnsuche auslöst.

Seine Skepsis gegenüber den Prozessen der Entzauberung und Rationalisierung kommt bereits in einem distanzierenden Wortgebrauch zum Ausdruck: Der Begriff »Fortschritt« steht in diesem Zusammenhang meist in Anführungszeichen. Für Weber stellt sich die Frage, um welchen Preis dieser Prozess erkaufte wird, und welche Auswirkungen er sowohl auf menschliches Handeln als auch gesellschaftliche Institutionen hat. In den herrschaftssoziologischen Studien erscheint der Prozess der Rationalisierung in Gestalt der Versachlichung, Formalisierung und Bürokratisierung der Herrschaft, die im modernen Staat ihren vorläufigen Abschluss finden und mit der Rationalisierung des Rechts korrespondieren (vgl. Anter 2003). Auch die Prozesse der Rationalisierung enden aber nicht in einem ewigen Reich rationaler Herrschaft, sondern werden von immer neuen Gegenbewegungen und Irrationalisierungen konterkariert (WuG, 362).

Webers wissenschaftstheoretische Schriften, die bereits zu ihrer Zeit auf starke Resonanz stießen, gehören bis heute zu den grundlegenden

Programmschriften zu den Voraussetzungen und Folgen der modernen Wissenschaft. Hier wie auch in den religionssoziologischen Schriften zieht er eine Parallele zwischen dem Entzauberungs- und Intellektualisierungsprozess und der Zurückdrängung der Magie. Im religionssoziologischen Teil von *Wirtschaft und Gesellschaft* heißt es:

»Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ›entzaubert‹ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ›sind‹ und ›geschehen‹, aber nichts mehr ›bedeuten‹, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ›Lebensführung‹ je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ›sinnvoll‹ geordnet seien« (WuG, 308; MWG I/22–2, 273).

An dieser Stelle werden die Entzauberung und Intellektualisierung als wirkmächtige Faktoren im okzidentalischen Rationalisierungsprozess benannt. Die Entzauberung aber provoziert stete Gegenbewegungen, nicht zuletzt die intensivierte Suche nach einer Sinnhaftigkeit des Weltgeschehens. Insofern kann man bei Webers Konzept von einer Dialektik der Entzauberung sprechen.

Wirkung und Interpretation

Die Formel der »Entzauberung der Welt« gehört zu Webers populärsten Wendungen; sie hat sich zu einem feststehenden Topos in der religions- und kulturwissenschaftlichen Literatur entwickelt (vgl. den Überblick bei Walsham 2008) und wird weltweit rezipiert. Ihr Erfolg beruht nicht nur auf der prägnanten, gut gewählten Metaphorik, sondern auch einer relativ unspezifischen Semantik, die auf verschiedenste religionsgeschichtliche Phänomene, Epochen und Kulturen anwendbar ist. Webers Konzeption wird seit Jahrzehnten in den verschiedenen Kultur- und Sozialwissenschaften als Synonym für den europäischen Prozess der Säkularisierung verwandt, obwohl sie diesen Rahmen weit überschreitet. Aus historischer Perspektive ist Webers Entzauberungskonzept gelegentlich relativiert worden, da die Territorien des asketischen Protestantismus nicht unbedingt immun gegen die Magie waren, wie etwa die Hexenprozesse zeigen (vgl.

Breuer 2006; Jenkins 2000). Im Blick auf die konfessionsgeschichtliche Entwicklung wird man sein Konzept also punktuell ergänzen müssen. Allerdings hatte Weber selbst die gegenläufigen Phänomene und Tendenzen stets im Blick. So greifen Interpreten neuerer Entwicklungen, etwa der der »Rückkehr der Religionen« (Riesebrodt 2001) oder der »Wiederkehr der Götter« (Graf 2007), auf Webers Pendant des Entzauberungsprozesses zurück: auf die von ihm nicht weniger deutlich herausgestellten Phänomene der Wiederverzauberung.

Ob und inwieweit Weber mit seiner Entzauberungsdiagnose auch eine wertende, normative Position bezieht, ist strittig. Gelegentlich wird seine Formel als Ausdruck einer Parteinahme für eine rationalistische, analytische Haltung gedeutet, die über die bloße Beschreibung hinausgeht (vgl. Lehmann 2009). Konkurrierende Deutungen indes betonen mit Recht Webers Skepsis gegenüber den Folgen und Begleiterscheinungen der Rationalisierung (vgl. Radkau 2005, 328). Auch die Frage, ob Webers Konzept eine »geschichtsphilosophische Implikation« birgt (Schluchter 1979, 36), wird verschieden beantwortet. Weber steht jedenfalls jeder Art von Geschichtsphilosophie skeptisch gegenüber. Die Faktoren, die beim Entzauberungsprozess zusammenwirken, sind vielfältig, komplex und heterogen. Sie lassen sich kaum auf einen Nenner bringen, zumal es sich nicht um eine teleologische Entwicklung handelt, die sich auf den verschiedenen Gebieten in gleicher Weise vollzogen hätte.

Literatur

- Anter, Andreas: Charisma und Anstaltsordnung. Max Weber und das Staatskirchenrecht seiner Zeit. In: Hartmut Lehmann/Jean Martin Ouedraogo (Hg.): *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*. Göttingen 2003, 29–49.
- Breuer, Stefan: Magie, Zauber, Entzauberung. In: Hans G. Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hg.): *Max Webers ›Religionssystematik‹*. Tübingen 2001, 119–130.
- : Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Weltablenkung. In: Ders.: *Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven*. Tübingen 2006.
- Campe, Joachim Heinrich (Hg.): *Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Bd. 1. Braunschweig 1807.
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* [2004]. München 2007.
- Jenkins, Richard: Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the millennium. In: *Max Weber Studies* 1 (2000), 11–32.
- Kippenberg, Hans G./Martin Riesebrodt (Hg.): *Max Webers ›Religionssystematik‹*. Tübingen 2001.
- Lehmann, Hartmut: *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber*. Göttingen 2009.
- Radkau, Joachim: *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. München 2005.
- Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen‹* [2000]. München 2001.
- Schluchter, Wolfgang: *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen 1979.
- : Einleitung. In: Max Weber: *Politik als Beruf/Wissenschaft als Beruf*. Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/17. Hg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod. Tübingen 1992, 1–46.
- : *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*. Tübingen 2009.
- Walsham, Alexandra: The Reformation and ›The Disenchantment of the World‹ Reassessed. In: *The Historical Journal* 51 (2008), 497–528.
- Weber, Max: Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften [1917]. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1985, 489–540 [WL].
- : Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1 [1920]. Tübingen 1988, 17–206 [RS I].
- : Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus [1906]. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1 [1920]. Tübingen 1988, 207–236 [RS I].
- : *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum. Schriften 1911–1920*. Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/21. Hg. von Eckart Otto unter Mitwirkung von Julia Offermann. Tübingen 2005 [MWG I/21].
- : *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. Schriften 1916–1920*. Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/20. Hg. von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Karl-Heinz Golzio. Tübingen 1996 [MWG I/20].
- : *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920*. Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/19. Hg. von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. Tübingen 1989 [MWG I/19].
- : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1 [1920]. Tübingen 1988 [RS I].

- : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 3 [1921]. Tübingen 1988 [RS III].
- : *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß. Teilbd. 2: Religiöse Gemeinschaften. Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/22–2. Hg. von Hans G. Kippenberg unter Mitarbeit von Petra Schilm und Jutta Niemeier. Tübingen 2001 [MWG I/22–2].
- : *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1985 [WuG].
- : *Wissenschaft als Beruf*. In: Ders.: *Politik als Beruf/Wissenschaft als Beruf*. Max Weber Gesamtausgabe Bd. I/17. Hg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod. Tübingen 1992, 71–111 [MWG I/17].
- Wieland, Christoph Martin: *Die Entzauberung*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 38. Leipzig 1805, 131–171.
- Winckelmann, Johannes: *Die Herkunft von Max Webers »Entzauberungs«-Konzeption*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980), 12–53.

Andreas Anter

3. Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen (Habermas)

Durch die prägnante Verwendung des Ausdrucks ›postsäkulare Gesellschaft‹ in einem prominenten Kontext hat Jürgen Habermas wie kein zweiter Autor, mindestens im deutschsprachigen Raum, die aktuelle Debatte über Ausmaß und Tendenz des säkularen Charakters moderner Gesellschaften bestimmt. Einige Rezipienten haben diesen Schlüsselbegriff als weiteres Symptom der nunmehr weitverbreiteten allgemeinen Rede von der ›Rückkehr der Religion‹ oder der ›Wiederkehr der Götter‹ interpretiert. Nach dieser Lesart reiht sich Habermas damit in den Chor jener Stimmen ein, die von einer De-Säkularisierung der gegenwärtigen Gesellschaft ausgehen. Nicht wenige haben darüber hinaus in den jüngeren Äußerungen von Habermas eine späte Hinwendung zum Thema der Religion überhaupt erblickt und eine fundamentale Veränderung oder Selbstkorrektur seiner theoretischen Grundannahmen ausmachen wollen. Solche Einschätzungen erscheinen, nüchtern betrachtet, als Übertreibung. Zwar ist in den Arbeiten von Habermas ohne Zweifel über die letzten Jahre hinweg mit Blick auf die Wahrnehmung der öffentlichen Rolle von Religion eine Veränderung zu erkennen. Sie ist durchaus zu verstehen als Reaktion auf eine veränderte Selbstwahrnehmung und normative Selbstbeschreibung der pluralistischen Gesellschaft, die soziologisch vor allem durch einen veränderten Diskurs über Begriff und Phänomen der Säkularisierung reflektiert wird. Aber die Akzentverschiebungen, welche durch die Aufnahme der aktuellen Säkularisierungsdebatte im Habermasschen Werk ausgelöst wurden, lassen sich eher als konsequente Fortführungen eines im Ganzen als nachmetaphysisch und agnostisch angelegten Projekts verstehen.

Dies soll im Folgenden im Detail gezeigt werden. Der Fokus liegt dabei auf der Debatte über den Säkularisierungsbegriff und seiner theoretischen Aufnahme und Bearbeitung bei Habermas. Es geht nicht um eine umfassende Behandlung und Würdigung des Begriffs der Religion bei Ha-

bermas im Ganzen, die bei seinen frühesten Auseinandersetzungen mit Schelling und der Bezugnahme auf das jüdische Erbe der Kritischen Theorie anzusetzen hätte. Ebenso wenig liegt das Hauptinteresse in der internen Rekonstruktion einer immanenten Denkentwicklung eines Autors. Im Vordergrund steht vielmehr die Frage, welchen Erkenntnisgewinn die neueren Beiträge von Habermas für die gegenwärtige Debatte über das Verhältnis von Religion und Säkularisierung bringen.

Im Kontext dieser Debatte hat die Friedenspreisrede von Jürgen Habermas aus dem Jahr 2001 viel Beachtung gefunden, weil sie für eine komplexe gesellschaftliche Lage eine griffige Beschreibung anbietet. Dabei lädt der Ausdruck »postsäkulare Gesellschaft« zu dem »Missverständnis ein, dass es statt um das Ende aller Religion als Konsequenz der Aufklärung um die Wiederkunft der alten Religion am Ende der Moderne gehen könnte« (Hoibraten 2009). Dieser Begriff bezeichnet vielmehr ein gesellschaftliches Szenario der Differenzierung, eine Situation, in der religiöse »Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung« (Habermas 2001, 13) fortbestehen. Die Rede von der postsäkularen Gesellschaft hat aber auch nicht zuletzt deshalb Aufmerksamkeit erregt, weil der prominente Gebrauch dieser Formulierung eben von manchen als Ausdruck einer signifikanten Gewichtsverlagerung von Habermas' religions-theoretischem Ansatz, ja seines philosophischen Denkens überhaupt gewertet wurde. In der Tat haben sich im Lauf der letzten Jahre die Gewichte im Säkularisierungskonzept von Habermas offensichtlich verschoben: von einer Gleichsetzung von gesellschaftlicher Modernisierung mit Säkularisierung über die vorsichtige Einschätzung einer permanenten Koexistenz von säkularen und religiösen Überzeugungen bis hin zu Forderung nach einer »rettenden Übersetzung« religiöser Gehalte durch die säkulare Vernunft (vgl. Trautsch 2004). Diese Gewichtsverlagerungen besitzen aber nicht den Charakter radikaler Brüche oder einer dramatischen Wende. Sie bringen vielmehr eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit dem Begriff und Problem der Säkularisierung im Werk von Jürgen Habermas zum Ausdruck.

Säkularisierung als Versprachlichung

In seinem Hauptwerk, der *Theorie des kommunikativen Handelns*, hat Habermas in Anknüpfung an Max Weber dem Prozess der Säkularisierung die zentrale Rolle in der Erklärung der Entstehung der westlichen Moderne zugesprochen. Wie Weber verfolgt Habermas einen grundsätzlich handlungstheoretischen Ansatz der Gesellschaftstheorie. Soziale Ordnung wird als Resultat kollektiven Handelns verstanden. Zum elementaren Selbstverständnis der handlungstheoretischen Soziologie gehört die Auffassung, dass moderne Gesellschaften als rationale Ordnungen zu verstehen sind. Daher kann die Bindung des Handlungswillens an nicht durchschaute Autoritäten wie natürliche Gewalten oder unhinterfragte Traditionsmächte nicht als rational angesehen werden. Zu einem Begriff vernünftigen Handelns gehört daher wesentlich die Vorstellung, dass sich soziale Akteure ausschließlich durch vernünftige Handlungsgründe leiten lassen können. Darunter sind solche Gründe zu verstehen, die ihre Geltung allein vernünftiger Begründung verdanken und die allein aus vernünftiger Einsicht verfolgt werden können. Solche vernünftigen Gründe können daher auch nicht vollständig im Sinne von interessegeleiteten Zielen und klug gewählten Mitteln interpretiert werden. Die durch natürliche Bedürfnisse und kontingente Interessenlagen bestimmten Ziele bleiben wie die zu ihrer strategischen Durchsetzung gewählten Mittel von äußeren, nicht vollständig und ausschließlich durch die Vernunft selbst gegebenen Faktoren abhängig.

Die Folgen einer solchen Engführung von Handlungsrationalität auf instrumentelle Vernunft kritisiert Habermas gerade an Webers Gesellschaftstheorie, die seiner Analyse nach in der Folge dazu tendierte, die für die westliche Modernisierung charakteristischen Prozesse der Rationalisierung zu einseitig unter der Logik der Steigerung von technischer Verfügung und der Steigerung von Macht und Beherrschung zu sehen. Um eine »reine« Form der Rationalisierung menschlichen Handelns im Sinne einer zunehmenden Fähigkeit der Selbstbindung an vernünftig eingesehene Gründe als mögliche Form ge-

sellschaftlichen Handelns begreifen zu können, muss gezeigt werden, wie rein vernünftige Gründe kollektives Handeln motivieren, koordinieren und legitimieren können. Das Grundparadigma solcher reinen Vernunftgründe sind in der Tradition Kants moralische Normen. Diesen Normen kommt nämlich eine unbedingte Geltung qua rationaler Universalisierbarkeit zu. Eine Theorie des gesellschaftlichen Handelns, die sich an diesem kantischen Vernunftideal moralischer Autorität orientiert, muss zeigen können, dass Normen, die gesellschaftliches Handeln – also kollektive Aktionen und soziale Institutionen – generieren und koordinieren, eine solche moralische Autorität besitzen können.

Zu diesem Zweck greift Habermas auf Durkheims Religionssoziologie zurück, denn sie versucht zu erklären, wie aus Vollzügen kollektiven ritualisierten Handelns gesellschaftliche Normen generiert werden, denen eine solche Art moralischer Autorität zukommt. Durkheim entwickelt Habermas zufolge die Konzeption »sakraler Wurzeln der moralischen Autorität gesellschaftlicher Normen« (Habermas 1981, 75). Gerade weil Durkheims Soziologie bei den »elementaren Formen des religiösen Lebens« ansetzt, bietet sie einen geeigneten Einstieg, die Genese der sozialen Bindungs-, Koordinations- und Motivationskraft moralischer Normen aus Formen kollektiven Handelns zu erklären. Sie erlaubt zudem, die Entfaltung und Emanzipation dieses rationalen Potentials von seinen archaischen sakralen Wurzeln her zu rekonstruieren. Um die Logik dieser Entwicklung anzugeben, lässt sich Habermas »von der Hypothese leiten, daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten« (ebd., 118f.). Auf diese Weise können nicht nur Prozesse der Effizienzsteigerung als Rationalisierung interpretiert werden, sondern auch als eine soziale Evolution des normenregulierten Handelns. Auf der Grundlage einer solchen Annahme der zunehmenden

Versprachlichung des Sakralen kann Habermas zufolge eine Entstehungsgeschichte moderner Gesellschaften entfaltet werden, die Rationalisierung nicht auf den Zuwachs von Herrschaft und Technik reduziert.

Religionstheoretische Grundbegriffe wie ›Ritual‹ oder ›Sakralität‹ stehen bei Habermas also im soziologischen Kontext einer Entwicklungstheorie der modernen Gesellschaft. Diese ist wie bei Webers Theorie der Rationalisierung auf einem handlungstheoretischen Fundament aufgebaut, soll aber deren Fokussierung auf Zweckrationalität vermeiden. Der nicht allein in Macht, anpassungsschlauer Klugheit oder Zweckrationalität wurzelnde »verpflichtende Charakter gesellschaftlicher Normen« (ebd., 75) ist also das »erklärungsbedürftige Phänomen«, von dem Durkheim laut Habermas ausgeht. Um dieses Phänomen angemessen zu beschreiben, unterscheidet Durkheim zunächst »technische Regeln, die instrumentellen Handlungen zugrunde liegen, von moralischen Regeln oder Normen« (ebd., 75f.). Der kategoriale Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Regeln lässt sich am besten erläutern durch die unterschiedlichen Arten von negativen Handlungsfolgen, die aus den Verstößen gegen diese Regeln resultieren. Er besteht Habermas zufolge darin, dass der Verstoß gegen eine technische Regel gewissermaßen automatisch durch Misserfolg bestraft wird. Die negative Handlungsfolge ist in diesem Fall mit der Handlung auf natürliche oder kausale Weise verknüpft. Beim Verstoß gegen eine moralische Norm dagegen treten negative Handlungsfolgen nicht zwangsläufig auf, sondern müssen in Gestalt von Sanktionen verhängt werden. Im Unterschied zur äußeren Sanktion, wie etwa der durch externe Instanzen in einem Rechtsakt verhängten Strafe, hat der Vorstoß gegen die moralische Norm eine unmittelbare, innere Sanktion zur Folge. Genau dieses Phänomen der inneren Sanktion gilt es zu erläutern, um die spezifische Geltung und Bindungskraft moralischer Normen zu verstehen. Für Durkheim besteht eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der Geltung moralischer Regeln und der »Aura des Heiligen« (ebd., 78). Das Moralische umgibt wie das Heilige eine Aura, die durch die Ambivalenz des *mysterium*

tremendum und *fascinans* gekennzeichnet ist. Das Wesen moralischer Autorität lässt sich an der Erfahrung des Heiligen studieren und erläutern, denn die »Haltung gegenüber dem Sakralen ist, ähnlich wie die gegenüber der moralischen Autorität, durch Hingabe und Selbstentäußerung gekennzeichnet« (ebd.). In Habermas' Interpretation schließt Durkheim aus dieser »strukturellen Analogie des Heiligen und des Moralischen« letztlich »auf eine sakrale Grundlage der Moral« (ebd.). Die sakrale Grundlage der Moral darf aber nicht inhaltlich verstanden werden, etwa im Sinne des religiösen Glaubens an eine transzendente oberste gesetzgebende Gewalt. Sie ist vielmehr zu verstehen durch ihre soziale Funktion eines durch kollektive Rituale erzeugten und gesicherten grundlegenden normativen Konsenses. Die Regelverletzung hat den Charakter eines Sakrilegs, d. h. einer Handlung, deren Vollzug tabuisiert wird und nicht einer Überzeugung, die abgelehnt wird. Da die restlose Identifikation mit dem Heiligen den Einzelnen unmittelbar mit dem Kollektivbewusstsein der Gemeinschaft verbindet, führt das Sakrileg umgekehrt zu einem unmittelbaren Ausschluss aus diesem Kollektiv. Die Normverletzung besitzt in archaischen Gesellschaften also den Charakter einer Grenzüberschreitung, nicht den einer inhaltlichen Bestreitung der Gültigkeit bestimmter Normen.

Mit der so verstandenen These, dass die moralischen Regeln ihre bindende Kraft letztlich aus der Sphäre des Heiligen beziehen, will Durkheim Habermas zufolge erklären, »daß die moralischen Gebote Gehorsam finden, ohne daß sie mit äußeren Sanktionen verknüpft sind« (ebd., 80). Auf diese Weise sieht Habermas im Anschluss an Durkheim einen grundlegenden und geradezu unauflöselichen theoretischen Zusammenhang zwischen Religionswissenschaft, Moralphilosophie, Soziologie und Handlungstheorie.

In Durkheims Auffassung von den sakralen Wurzeln moralischer Autorität wird ein Konsens über soziale verbindliche Normen zunächst nicht durch die kognitive Einsicht in die Gültigkeit von Inhalten gestiftet, sondern durch eine kollektive Praxis, für die das religiöse Ritual paradigmatisch ist. Im religiösen Ritual wird durch den gemeinsamen Gebrauch von Symbolen eine kollektive

Identität hergestellt und erneuert; diese Symbole besitzen aber strikt interne Bedeutung innerhalb einer selbstbezüglichen rituellen Praxis, sie teilen nichts mit oder verweisen nicht auf eine Realität ›hinter‹ dem Ritual selbst. Das Sakrale ist Durkheim zufolge in der Perspektive von Habermas »Ausdruck eines normativen Konsenses [...], der regelmäßig aktualisiert wird« (ebd., 84). Daher verrät der Gebrauch religiöser Symbole im Ritual etwas über die eigentümliche Form kommunikativen Handelns, durch die eine kollektive Identität und gemeinsames Normbewusstsein hergestellt wird. Somit bestätigt Durkheims Theorie des religiösen Kollektivbewusstseins für Habermas die eigene grundlegende Auffassung von der Mehrdimensionalität der Rationalität, die er auf der Grundlage eines weiten sprachphilosophischen und handlungstheoretischen Fundaments zu entwickeln versucht.

Dieses Anliegen bildet den Kern der Theorie des kommunikativen Handelns, die Habermas seit den 1970er Jahren, ausgehend von den Studien zur kommunikativen Kompetenz, ausarbeitet. Habermas greift hier auf die von Austin und Searle entwickelte Sprechakttheorie sowie auf linguistische Forschungsansätze zurück, die Regeln einer Verwendung von Sätzen in Sprechhandlungen untersuchen. Mit Hilfe einer formalen und universalen Pragmatik soll das Regelwissen rekonstruiert werden, das Sprecher notwendigerweise besitzen müssen, wenn sie miteinander erfolgreich kommunizieren. Habermas greift hier die Analyse der Sprechakttheorie auf, die auf der Basis unterschiedlicher Satzarten unterschiedliche Formen von Äußerungen und damit verschiedene Formen des kommunikativen Handelns unterscheidet, darunter assertorische, expressive und performative und Sprachhandlungen. Mit diesen Sprachhandlungen referieren wir auf unterschiedliche Welten. So beziehen wir uns mit Behauptungen auf objektive Sachverhalte in der Welt, mit expressiven Sprachhandlungen drücken wir innere Erlebnisse und Einstellungen zu unserer subjektiven Welt aus. Mit performativen Akten stellen wir intersubjektive Beziehungen her, beziehen uns also auf eine soziale Welt. Diesen sprachlichen Handlungen und ihren Weltbezügen korrelieren nun unterschiedliche

Geltungsansprüche. Assertorische Sätze, die behaupten, dass etwas in der objektiven Welt der Fall sei, erheben den Anspruch, wahr zu sein. Expressionen, mit denen ein Sprecher etwas über Zustände und Erlebnisse seiner subjektiven Welt mitteilt, erheben den Anspruch auf Wahrhaftigkeit. Normative Aussagen, die sich auf die intersubjektiv geteilte soziale Welt beziehen, erheben nach Habermas den Anspruch auf Richtigkeit. Da nicht nur konstative Äußerungen oder assertorische Sätze, sondern auch normative, evaluative und expressive Äußerungen Geltungsansprüche erheben, die mit Gründen verworfen oder akzeptiert werden können – also wahrheitsanaloge Geltungsansprüche darstellen –, lässt sich behaupten, dass das Verstehen jeder sprachlichen Äußerung mit dem Wissen um diejenigen Bedingungen verbunden ist, die über die Gültigkeit des mit ihr erhobenen Anspruchs entscheiden. Das Verstehen einer sprachlichen Äußerung verweist implizit auf die Möglichkeit eines Einverständnisses über die Gültigkeit des damit erhobenen Anspruches.

Durkheims Theorie von den sakralen Wurzeln der moralischen Autorität verweist nun Habermas zufolge implizit auf die drei unterschiedlichen vorsprachlichen Wurzeln gemeinsamen kommunikativen Handelns. Denn die kollektive Identität, die das religiöse Ritual durch die Verwendung von Symbolen stiftet, unterscheidet sich sowohl von der äußeren Natur oder objektiven Welt als auch von der inneren Natur. Das religiöse Ritual konstituiert eine soziale Welt durch die Verwendung von Symbolen, die eine Eigentümlichkeit aufweisen: Sie repräsentieren keine natürliche Welt jenseits des kollektiven Rituals – und zwar weder eine natürliche Welt von Gegenständen, die wir wahrnehmen und manipulieren, noch eine innere Natur von Bedürfnissen, Sinnesreizungen, Erlebnissen etc., die wir darstellen. Die Symbole des Rituals verweisen auf nichts anderes als auf die intersubjektive Ebene des Rituals selbst. Diese ursprüngliche Sozialität, nicht die äußere oder innere Natur des Menschen, ist die vorsprachliche Welt, auf die religiöse Symbole verweisen. Genau aus diesem Grund sind religiöse Symbole Prototypen von Normen, die aus sich selbst bzw. nur in jener sozialen Welt gelten,

die sie selbst hervorbringen und reproduzieren. Genau aus diesem Grund stellt die durch religiöse Symbole gestiftete kollektive Identität – neben der kognitiven Beziehung zur äußeren und der expressiven Beziehung zur inneren Natur – für Habermas eine der drei vorsprachlichen Wurzeln des kommunikativen Handelns dar.

Wie aber ist nun in der sozialen, normativ regulierten Welt Fortschritt möglich? Wie kann auf der Grundlage der Auffassung sakraler Wurzeln moralischer Autorität eine Theorie des moralischen Fortschritts entwickelt werden, die gesellschaftliche Modernisierung gerade durch einen Rationalitätszuwachs an moralischer Kompetenz erklärt? Eine solche Rationalitätssteigerung des moralischen Bewusstseins muss der Theorie des kommunikativen Handelns zufolge als Zunahme formaler Kompetenzen erklärt werden, also im Sinne einer Ablösung des moralischen Normbewusstseins von substantiellen Voraussetzungen. Der Fortschritt, die Rationalisierung im Bereich des normenregulierten Verhaltens, kann ja gerade nicht nach dem Muster der kognitiv-instrumentellen Rationalisierung im Sinne sich steigender Zweckrationalität und Naturbeherrschung verstanden werden. Zu diesem Zweck greift Habermas hier abermals auf Durkheims Religionstheorie zurück. Denn diese habe nicht nur – durch die Theorie des religiösen Kollektivbewusstseins – eine Erklärung des eigenständigen Charakters des normativ gestifteten gesellschaftlichen Konsens geliefert, sondern zugleich eine These formuliert, die einen Ausgangspunkt für eine Theorie der zunehmenden Rationalisierung dieses normativen gesellschaftlichen Konsens bietet: die These von der Versprachlichung des Sakralen.

»Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer Versprachlichung des rituell gesicherten Grundeinverständnisses; und damit geht die Einbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht« (ebd., 119).

Säkularisierung als Versprachlichung der Bindungskräfte des Sakralen und die Entzauberung

der Weltbilder bilden die Voraussetzungen für die Umstellung der Grundkategorien moralischer Rechtfertigung, politischer Legitimation und sozialer Integration auf Prinzipien prozeduraler Rationalität: »Die bindende Kraft eines sakral begründeten moralischen Einverständnisses kann nur durch ein moralisches Einverständnis ersetzt werden, das in rationaler Form zum Ausdruck bringt, was im Symbolismus des Heiligen immer schon intendiert war: die Allgemeinheit des zugrundeliegenden Interesses« (ebd., 124). Diese als Ausdifferenzierung verstandene Genese und Entfaltung des okzidentalen Rationalismus schafft zugleich die methodischen Voraussetzungen für eine normative Betrachtung der Moderne. Der Sozialtheoretiker kann in der ›Arbeit rationaler Nachkonstruktion‹ die ›internen Sinn- und Geltungsbedingungen‹ sozialen Handelns deshalb von den je konkreten Inhalten ablösen, weil sich dieser Ablösungsprozess an jenen Inhalten selbst vollzieht. Der moderne Ausdifferenzierungsprozess führt in der gesellschaftlichen Praxis selbst zu einer Abstraktion allgemeiner Bewusstseinsstrukturen von konkreten Überlieferungsgehalten. Da dieser Prozess gerichtet ist, nämlich auf eine ständig zunehmende Universalisierung qua Formalisierung von Kompetenzen, bildet er zugleich die normative Grundlage der Bewertung von sozialgeschichtlichen Entwicklungen als fortschrittlich oder regressiv. Der moderne Prozess der Ausdifferenzierung, die Webersche Unterscheidung von formaler und materialer Rationalität bietet damit die methodische Grundlage, um angesichts eines zunehmenden Pluralismus an der Idee der Einheit und Allgemeinheit der Vernunft in Gestalt eines universalen Prozeduralismus festzuhalten. Säkularisierung im Sinn der Weberschen Ausdifferenzierungsthese bezeichnet also nicht nur ein epochales Ereignis *in* der modernen Geschichte, sondern zugleich die methodische Voraussetzung für eine normative Theorie *der* Moderne. Die These von der Versprachlichung des Sakralen und die Favorisierung eines Begriffs prozeduraler Rationalität bedingen sich in inhaltlicher wie in methodischer Hinsicht gegenseitig. So trägt die Diagnose von der vollständigen Entzauberung der religiösen Weltbilder und der restlo-

sen Versprachlichung des Sakralen die argumentative Hauptlast der These vom unhintergebar gewordenen, notwendig prozeduralen Charakter nachmetaphysischen Denkens (vgl. dazu Kühnlein 1996; Marsh 1993, 521–538; Ceppa 1998, 515–534).

Religion und nachmetaphysisches Denken

Der epochale gesellschaftliche Vorgang der Säkularisierung wird von Habermas im Anschluss an Weber als Prozess einer umfassenden Rationalisierung verstanden. Wie Weber erblickt Habermas in der Ausdifferenzierung der Wertsphären und der Entzauberung der religiös geprägten Weltbilder die entscheidenden Symptome dieser Rationalisierung. Den eigentlichen Kern dieses säkularisierenden Rationalisierungsprozesses bestimmt Habermas aber in einem ergänzenden Rückgriff auf Durkheim als zunehmende Versprachlichung des Sakralen. Diese zunehmende Verflüssigung religiöser Gehalte führt zu einer wachsenden Prozeduralisierung der Vernunft und ihrer Erkenntnis- und Begründungsleistungen. Dies artikuliert sich programmatisch im »nachmetaphysischen« Charakter philosophischen Denkens, der für Habermas seit Beginn des 20. Jahrhunderts zum unhintergebarsten Merkmal dieses Diskurses geworden ist (zum Folgenden vgl. Habermas 1988b).

Das klassische metaphysische Denken der philosophischen Tradition ist für Habermas vor allem durch drei Elemente gekennzeichnet. Metaphysik ist (1) Ursprungsphilosophie, das heißt, eine spezifische Art des Einheitsdenkens; sie ist (2) geprägt durch die Gleichsetzung von Denken und Sein und sie neigt (3) zu einer Bevorzugung der Theorie gegenüber der Praxis, einer Auszeichnung des kontemplativen Lebens. In seiner Deutung der Metaphysik als Ursprungsphilosophie und Einheitsdenken folgt Habermas dem bekannten Motiv, die Genese der antiken Metaphysik als Ausdruck einer Bewegung ›vom Mythos zum Logos‹ zu verstehen. Bereits in der frühen Gründungsphase der Metaphysik artikuliert sich also ein erster ideengeschichtlicher Säkulari-

sierungsschub. Diese Säkularisierung ist aber als unvollständig anzusehen, weil die Metaphysik zentralen Motiven des mythologischen Denkens verhaftet bleibt. So erbt die Metaphysik vom Mythos den Blick auf das Ganze. Im Mythos stellt sich das Ganze als eine unendliche, narrativ verknüpfte Kette einzelner Ereignisse, Personen und Gegenstände mit anderen der gleichen Art dar. Paradigmatisch ist hier die mythologische Erklärung und Legitimation von menschlichen Zuständen und Verhaltensweisen durch Genealogien. Mythologisches Denken erzeugt also sinnstiftende Ganzheit durch die horizontale Verknüpfung von vielen besonderen Ereignissen der gleichen Art.

Im philosophischen Denken wird das Ganze hingegen gewissermaßen vertikal, als Verhältnis von Einheit und Vielheit gedacht. Es gibt ein Prinzip, einen vernünftigen Grund, der den mannigfaltigen Erscheinungen zugrunde liegt. Mit diesem Motiv ist das zweite konstitutive Merkmal metaphysischen Denkens verbunden, die Identität von Denken und Sein. Der logische Grund, das vernünftige Prinzip, mit dem die Einheit der Welt gedacht wird, ist zugleich der ontologische Grund aller Erscheinungen, der Ursprung alles Seienden. Die Ordnung, die der Mannigfaltigkeit der Phänomene zugrunde liegt und ihre Einheit stiftet, ist begrifflicher Natur. Die Idee, die wir von einer Sache haben, ist nicht eine bloße Vorstellung oder ein gemachter Begriff, sondern der Daseinsgrund der Sache. Etwas hat nur in dem Maße Dasein, in dem es an seinem Begriff, seiner Idee partizipiert. Dieses Grundmerkmal bleibt auch nach der Wende vom ontologischen zum mentalistischen Paradigma in der Philosophie erhalten. Auch mit der Wende vom Sein zum Bewusstsein als dem allen Erscheinungen Einheit verleihenden Prinzip bleibt das metaphysische Grundprinzip einer idealen All-Einheit erhalten, wie die großen Systeme des Rationalismus und des deutschen Idealismus eindrucksvoll belegen.

Das dritte konstitutive Merkmal metaphysischen Denkens besteht für Habermas in der Auszeichnung der *theoria*, der kontemplativen Schau, gegenüber einem operationalen Verständnis von Erkennen und Handeln. Dieser Theoriebegriff der Metaphysik unterscheidet sich vom

Theoriebegriff der modernen Wissenschaften. Theorie ist in der Metaphysik nicht so sehr ein deduktives System aus Definitionen, Grundsätzen, Regeln und abgeleiteten Sätzen, sondern meint vor allem Kontemplation, Betrachtung, die noetische Intuition, die dem dianoetischen Diskurs entgegengesetzt ist. Nach diesem klassischen metaphysischen Verständnis ist *bios theoretikos*, ein der kontemplativen Schau gewidmetes Leben, jeder anderen Tätigkeit vorzuziehen. Während im Handeln vergängliche Dinge auf eine vorläufige Weise geregelt werden, widmet sich die Kontemplation der Schau des Ewigen und Wahren. Daher ist Metaphysik eine Haltung, die sich mit den Erlösungswegen der Weltreligionen vergleichen lässt. Sie tritt je nach Konstellation in Konkurrenz zu den religiösen Heilslehren oder geht Verbindungen mit ihnen ein.

Die große Umwälzung, die das Ende der Metaphysik einläutet, setzt nun Habermas zufolge nach Hegel ein, also in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es waren »historische, von außen auf die Metaphysik zukommende, letztlich gesellschaftlich bedingte Entwicklungen, die diese Denkform problematisiert haben« (Habermas 1988b, 41). Hierin besteht also eine Entsprechung von gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Dimension des Säkularisierungsvorganges. Zu diesen Entwicklungen gehört eine zunehmende Arbeitsteilung der Vernunft, die den von Weber konstatierten Prozess der Ausdifferenzierung der Wertsphären, die Trennung von Wissenschaft, Recht und Moral von der Religion, reflektiert. Der Aufschwung der erfahrungswissenschaftlichen Methode der Naturwissenschaften seit dem 17. Jahrhundert und die wachsende Bedeutung der formalen Methode in der Moral- und Rechtstheorie im 18. Jahrhundert erschüttern das Erkenntnisprivileg der Philosophie. Ein neuer Typ funktionaler Verfahrensrationalität tritt an die Stelle substantieller Vernunftideen. Die historischen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts bringen schließlich die Zeitlichkeit und Endlichkeit sowie die Kulturabhängigkeit menschlichen Erkennens zu Bewusstsein. Eine komplexer und unübersichtlicher werdende Welt lässt das menschliche Leben in stärkerem Maß als etwas Endliches und Kontingentes erschei-