
Kontingente Kontingenzbewältigung

Zur Dialektik von Religion und Aufklärung in der Moderne

Holger Zaborowski

1 **Ambivalenzen und Widersprüche: Religion und Moderne**

Wer sich heute mit der Frage nach Religion, ihrer Bedeutung für das Individuum, ihrer gesellschaftliche Funktion oder ihren Geltungs- bzw. Wahrheitsansprüchen auseinandersetzt, unternimmt dies im Kontext einer reflexiv gewordenen Moderne. Wie selten zuvor thematisiert die Moderne sich selbst, ihre historischen und ideengeschichtlichen Voraussetzungen, ihre Implikationen und Konsequenzen, aber auch ihre Grenzen, Probleme und Schattenseiten und die noch nicht genutzten Möglichkeiten oder die auf dem Weg zu ihrer „Vollendung“ noch ausstehenden Aufgaben.¹ Die reflexiv gewordene Moderne ist daher auch von einer oft radikalen Selbstkritik bestimmt. Sie ist nicht zuletzt auch sich selbst fragwürdig geworden. Jene oft naive Selbstverständlichkeit, mit der zu Beginn der Moderne ein neues, wenn nicht sogar das abschließende, alle vorhergehende Geschichte überholende, aufhebende und in sich integrierende Zeitalter verkündet würde, ist einer grundlegenden Skepsis ob einst gemachter Versprechen gewichen, und zwar so sehr, dass manche Interpreten schon das Ende der Moderne verkündet oder die Überwindung des Paradigmas der Moderne gefordert haben. Spannungen und Widersprüche durchziehen nämlich die Geschichte der Moderne. Deutlich hat sich

-
- 1 Vgl. hierzu insbesondere die Studien von Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze*, Leipzig ³1996; vgl. hier auch die aus christlicher Sicht entwickelten Überlegungen von Walter Dirks, „Die Aufklärung – das unvollendete Geschäft“, in: ders., *Die unvollendete Aufklärung. Aufsätze zu Kultur und Bildung* (= Gesammelte Schriften 7)), hrsg. von Fritz Boll, Ulrich Bröckling und Karl Prümm, mit einem Vorwort von Walter Dirks und einer Einleitung von Fritz Bollo, Zürich 1991, 21-45.

nicht zuletzt im 20. Jahrhundert der dialektische (Unheil-)Charakter der Moderne als *Aufklärungsgeschichte* gezeigt. „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens“, so beginnt Theodor W. Adornos und Max Horkheimers epochale *Dialektik der Aufklärung* in pointierter Zuspitzung, „das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“²

Diese dialektische Natur hat auch das Verhältnis der Moderne zur Religion bestimmt, und zwar in mehrfacher, oft nicht leicht zu entwirrender Hinsicht. So hat der neuzeitliche Atheismus nicht allein antireligiöse Wurzeln. Erst die mit den Versuchen der neuzeitlichen rationalen Theologie verbundenen Transformationen im Verständnis Gottes konnten dem Atheismus jenen Auftrieb geben, den er dann seit dem 17. Jahrhundert und dann insbesondere im 19. Jahrhundert erfahren hat.³ Vor einem rationalisierten, zum Gegenstand eines Kalkül gemachten Gott, so musste man feststellen, konnte man nicht mehr beten; er war nicht mehr der lebendige, geschichtlich handelnde Gott der jüdischen oder christlichen Offenbarung (an den u. a. der späte Schelling und Franz Rosenzweig gegen die Verkürzungen eines bloß idealistischen Gottesbegriffes mit Vehemenz erinnert haben). Dieser Gott des bloßen Denkens – wie auch ein politischen oder gesellschaftlichen Zwecken untergeordneter Gott – konnte sich leicht als Bild des Menschen, als eine menschliche Projektion erweisen. Umgekehrt blieb der Atheismus nicht völlig areligiös. Es ist nämlich für den Atheismus gerade in seinen radikalsten Varianten charakteristisch, dass er pseudoreligiöse Züge angenommen hat und selbst zu einer oft politisch höchst wirksamen Weltanschauung mit einem Glaubensbekenntnis, eigenen Priesterkasten, Häresien und Liturgien wurde. Der Mensch nahm die Stelle des verlorenen, des geflohenen oder des als abwesend erfahrenen Gottes ein. An die Stelle der Religion Gottes trat eine Religion des Menschen. Neue Mythologien verdrängten in aufklärerischem Gewande alte Mythologien. „Allen Stoff“, so noch einmal Adorno und Horkheimer über die Aufklärung, „empfängt sie von den Mythen, um sie zu zerstören, und als Richtende gerät sie in den mythischen Bann.“⁴

-
- 2 Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (= Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann, Bd. 3), Darmstadt 1997, 19.
 - 3 Vgl. zu diesem ideengeschichtlichen Befund die wichtige Studie von Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven 1987. Zu den mystisch-religiösen Quellen des Atheismus vgl. auch Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, aus dem Englischen von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 2007, 86.
 - 4 Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 28.

Es gibt noch eine andere Dialektik, die die Moderne bestimmt und die, wenn man sich die Religionskritik, die das Aufklärungszeitalter wie ein roter Faden durchzieht, vergegenwärtigt, in besonderer Weise überraschen mag, nämlich jene von radikaler Kritik an der Religion auf der einen und dem Überleben von Religion, ihrer regelmäßige Renaissance, auf der anderen Seite. Jedem neuzeitlichen Abgesang auf Religion lässt sich, so scheint es, eine Wiederkehr des Religiösen an die Seite stellen. Die Religionskritik hat nämlich nicht, wie zunächst angenommen wurde, zu einer zunehmenden Schwächung bis hin zum endgültigen Absterben des Religiösen geführt. Es gibt ohne Zweifel Verschiebungen im religiösen Gefüge westlicher Gesellschaften. Traditionelle Religionsformen verlieren an Bedeutung und erstarren zu oft nur noch folkloristisch bedeutsamen Phänomenen des Kulturellen. Gleichzeitig lässt sich in der Gegenwart eine außerordentliche Diversifizierung des Religiösen beobachten. In globaler Perspektive lässt sich ohnehin nicht jene oft sehr tiefreichende Säkularisierung im Sinne des Bedeutungsverlustes traditioneller Religionen feststellen, die für das west- und mitteleuropäische Christentum charakteristisch ist.⁵ Außerdem ist es notwendig, auch für die west- und mitteleuropäischen Gesellschaften der Gegenwart von einer zugleich säkularen und postsäkularen Situation auszugehen.⁶ Das Verhältnis von Religion und Moderne ist daher so komplex, spannungsreich und auch widersprüchlich, dass es sich letztlich

-
- 5 Vgl. zu diesem „wahrhaft außergewöhnlichen Prozess“ José Casanova, „Westliche christliche Säkularisierung und Globalisierung“, in: ders., *Europas Angst vor der Religion*, übersetzt von Rolf Schieder, Berlin 2009, 85–119, 103f. Für eine Diskussion der globalen Bedeutung von Religion vgl. u. a. Friedrich Wilhelm Graf, *Götter Global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München 2014; Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier (Hrsg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013.
 - 6 Vgl. zur Diskussion des Postsäkularen u. a. Matthias-Lutz Bachmann (Hrsg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2014; Joachim Söder / Hubertus Schönemann (Hrsg.), *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter* (= Theologie im Dialog 10), Freiburg / Basel / Wien 2013; Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Frankfurt am Main 2012; ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005; Christian Peters / Roland Löffler (Hrsg.), *Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?*, Freiburg / Basel / Wien 2010; Hans-Joachim Höhn, *Postsäkulare Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u. a. 2007; Walter Schweidler (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg / München 2007; vgl. zu Habermas' „Entdeckung“ von Religion auch mein „Religion und säkulare Moderne. Jürgen Habermas und der eigensinnige Ernst des Christentums“, in: Peter Schallenberg / Arnd Küppers (Hrsg.), *Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik. Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Paderborn* (= Christliche Sozialethik im Diskurs 4), Paderborn 2013, 453–471.

auf keinen gemeinsamen Nenner bringen lässt. Vormoderne Formen von Religion stehen neben post- oder antimodernen; romantische Besinnungen auf religiöse Ursprünge haben an ihrer Seite synkretistische Neo-Religionen. Vernunftreligionen sehen sich mit den Ansprüchen von mythologischen Religionsformen, von Fundamentalismus, Traditionalismus oder Fideismus konfrontiert. Nicht nur die zeitgenössische Philosophie im Allgemeinen,⁷ sondern auch Atheisten und Agnostiker im Besonderen entdecken die Bedeutung von Religion für das menschliche Leben.⁸ Und als sei dies für das Verständnis von Religion in ihrem Verhältnis zur Moderne noch nicht der Herausforderungen genug, ist allein schon der Begriff von Religion im gegenwärtigen Kontext so umstritten, dass man, wie es scheint, besser auf ihn verzichten könnte, als oft äußerst unterschiedliche Phänomene mit ihm zu beschreiben oder ihn dazu zu nutzen, normativ zwischen genuinely religiösen Verhaltensweise und Formen der Krypto- oder Pseudoreligion zu unterscheiden.⁹

Die Moderne hat also nicht nur dazu geführt, dass die religiöse Sehnsucht des Menschen in alternativen Bereichen – wie etwa in der Kunst, in der Politik oder in der Wissenschaft – Heimat zu finden versucht und dort nach Heil, Sinn oder Trost sucht. Allen Kritikern und Spöttern zum Trotz hat Religion überlebt, ob in den traditionellen Formen der sogenannten Hoch- oder Weltreligionen oder in neueren, oft zunächst nur sehr diffus wahrnehmbaren Gestalten. Es gibt Religion in der Moderne, also nicht nur voraufklärerische, antimoderne oder über die Moderne hinausgehende postmoderne Religionsformen, die überlebt haben oder sich wider die moderne Religionskritik durchsetzen konnten, sondern auch Formen von Religion, die im Kontext der Aufklärung zu verorten sind – und, wie zu vermuten ist, bleibend von Bedeutung sein werden.

Dass es sich hierbei um keinen Zufall handelt, ist die These von Hermann Lübbe, der der „Religion nach der Aufklärung“ umfangreiche Studien gewidmet

7 Diese Wiederentdeckung ist in besonderer Weise in der französischen Phänomenologie der Gegenwart verwurzelt. Vgl. hierzu u. a. Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore and London 1999; Kurt Wolf, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt*, München 1999.

8 Vgl. für Beispiele dieses Interesses an Religion u. a. Norbert Bolz, *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, München 2008; Alain de Botton, *Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben*, aus dem Englischen von Anne Braun, Frankfurt am Main 2013; Ronald Dworkin, *Religion ohne Gott*, aus dem Amerikanischen von Eva Engels, Frankfurt am Main 2014; instruktiv sind auch die Ausführungen von Julia Kristeva, *Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben*, aus dem Französischen von Eva zum Winkel unter Mitarbeit der Herausgeber, hrsg. und mit einem Nachwort von Eberhard Th. Haas und Elisabeth Van Quekelberghe, Gießen 2014.

9 Vgl. zum Begriff von „Religion“ mein „Religion“, in: Petra Komer and Armin G. Wildfeuer (Hrsg.), *Neues Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Freiburg / München 2011, 1891-1904.

hat und die Religion pointiert – wider die verbreitete Interpretation – sogar als „Modernisierungsgewinner“ bezeichnet hat.¹⁰ Religion „nach der Aufklärung“, das bedeutet nicht nur, dass die Aufklärung den historischen Rahmen des Selbst- und Fremdverständnisses von Religion bestimmt, dass also Religion als ein Moment innerhalb der Aufklärungsepoche (aber nicht postaufklärerisch) verstanden werden müsse. Diese Formel erhebt auch einen normativen Anspruch, nämlich den, dass Religion sich *gemäß* der Prinzipien oder zumindest nicht *wider* die Prinzipien zu verstehen habe, die von der Aufklärung artikuliert wurden. Warum also ist Religion insbesondere in aufgeklärten Zeiten nicht verschwunden? Warum hat sich der Anspruch nicht erfüllt, dass der zunehmende Bedeutungsverlust von Religion die unweigerliche Konsequenz der aufgeklärten Moderne sei? Lübke entwickelt auf diese Fragen eine Antwort, die einerseits prinzipiell zu überzeugten vermag, andererseits aber, wie sich zeigen wird, weiterer Differenzierungen bedürftig ist.

2 Religion als Praxis der Anerkennung und Bewältigung von Kontingenz. Zur Religionstheorie Hermann Lübkes

Lübke hat seine Antwort auf diese Fragen in seiner mittlerweile klassisch gewordenen Studie *Religion nach der Aufklärung* systematisch entfaltet.¹¹ Vor dem Hintergrund detailreicher historischer, sozial- und kulturwissenschaftlicher sowie ideengeschichtlicher Untersuchungen hat er philosophisch nach der bleibenden Funktion von Religion im Kontext der Aufklärung gefragt. Er geht dabei von der Vermutung aus, „daß sich der Aufklärungsprozeß zu den Bedingungen der Nötigkeit religiöser Kultur grundsätzlich indifferent verhält“.¹² Damit behauptet Lübke ausdrücklich nicht, dass der die Moderne charakterisierende Aufklärungsprozess Religion gänzlich unberührt gelassen habe. Ihm sind die Transformationen von

10 Vgl. Hermann Lübke, *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*, München 2004.

11 Vgl. Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, München 2004. Vgl. für Lübkes Interpretation der Aufklärung u. a. auch sein *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, München 2001; für eine Diskussion von Lübkes Religionsphilosophie vgl. mein „Kontingenzbewältigung in der Moderne. Hermann Lübkes Verständnis von Religion und Aufklärung“, in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), *Hermann Lübke. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung*, Darmstadt 2009, 101-116; zu Lübkes Denken, seinem Umfeld und seiner Bedeutung vgl. auch Jens Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen 2006 (2008).

12 Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 131.

Religion durch die Aufklärung durchaus bewusst. Sein Anspruch ist „lediglich, dass der Aufklärungsprozess genau jene Daseinsprobleme unverändert läßt, auf die wir uns in religiöser Kultur zu beziehen pflegen, oder, auf der semantischen Ebene formuliert, auf die lebenspraktisch explizit bezogen zu sein das ist, was wir mit dem Prädikator ‚religiös‘ von anderen Formen der Lebenspraxis zu unterscheiden pflegen“.¹³ Für Lübbe gibt es daher Grenzen der Aufklärung; diese kann – ihrem oft vertretenen Selbstverständnis entgegen – nicht das Ganze menschlicher Wirklichkeit durchdringen, ihren Erwartungen und Normen anpassen und innerlich transformieren. Sie läßt etwas unverändert: nämlich insbesondere jene „Daseinsprobleme“, die eine religiöse Antwort erfordern oder zumindest bleibend möglich machen. Aus dieser Sicht erscheint Lübbe die überlieferte Religionskritik – wie etwa diejenige von Karl Marx oder Sigmund Freud – als eine naive „Verkennung der Realität religiösen Lebens“¹⁴ und somit als viel wirklichkeitsfremder als die Religion, der ja gerade seitens der genannten Religionskritiker Entfremdung von der Wirklichkeit vorgeworfen wurde.¹⁵ Doch worin bestehen genau jene „Daseinsprobleme“, die die Aufklärung nicht bewältigen könne?

Nach Lübbe handelt es sich bei diesen Problemen um die „Unverfügbarkeit unserer Daseinskontingenzen“.¹⁶ Menschen erfahren ihr eigenes Leben als kontingent, d. h. nicht allein als zufällig, sondern auch als „schlechthinig abhängig“,¹⁷ als gefährdet und als keiner Weise notwendig oder von Gründen her vollständig erklärbar. Was es mit dem je eigenen Leben auf sich habe, wieso oder wozu man dieses so oder anders bestimmte Leben führen kann oder soll, wieso und wozu man – d. h. der je konkrete Mensch, nicht „der Mensch an sich“ – überhaupt lebt und sterben muss, warum und wozu überhaupt etwas ist, diese Fragen verweisen auf die Kontingenzen des je eigenen Daseins. Es handelt sich um radikale und sehr umfassende Fragen, denn es sei, so Lübbe, „[i]n der Daseinskontingenzen vergegenwärtigenden Frage, wieso wir überhaupt sind und nicht vielmehr nicht sind, [...] selbstverständlich die ganze Fülle der Lebenstatsachen einzuschließen, die, statt Resultat selbstverantworteter Sinnstiftungsakte zu sein, ganz unabhängig von unseren Stiftungsverfügungen unhintergehbare Elemente unserer Identität bereits festgelegt haben. [...] Kurz: Wer wir sind, unser Identität, basiert auf lauter Unverfügbarkeiten, ohne freilich

13 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 132.

14 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 134.

15 Vgl. hierzu Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 140.

16 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 144.

17 Vgl. für Lübbes Rekurs auf Schleiermachers Religionsverständnis u. a. Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 174f.

darin aufzugehen. Wer wir sind, läßt sich als Resultat unseres Willens, es zu sein, nicht verständlich machen.“¹⁸

Der Wissenschaft entziehen sich diese Fragen, die sich mit der Erfahrung der Kontingenz des eigenen Daseins stellen; sie verbleibt nämlich im Medium des Allgemeinen, ohne die Fragen, die mit der je eigenen Existenz sich stellen, artikulieren, geschweige denn beantworten zu können. Antworten auf diese Fragen bietet nach Lübbecke die Religion. Denn in den verschiedenen Formen religiöser Praxis werde die Daseinskongingenz des Menschen nicht nur anerkannt, sondern zugleich auch bewältigt – nämlich indem sie anerkannt werden.¹⁹ Und da die Erfahrung der Daseinskongingenz mit dem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt nicht verschwinde, ja, gar nicht verschwinden könne und auch nicht anders als religiös anerkannt oder bewältigt werden könne, kann Lübbecke Religion als „fortschrittsindifferent“ bezeichnen.²⁰

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen setzt Lübbecke Religion von anderen Vollzügen des Menschen oder Bereichen seines Handelns klar ab: „Religion ist – das ist trivial – weder Technik noch Politik, nicht Wissenschaft und auch kein Weltbild, und sie ist auch nicht – und das ist weniger trivial – fortschrittsabhängig in die perfektionierten Gestalten unseres wirklichkeitsbeherrschenden Handelns und Wissens hinein transformierbar.“²¹ Es ist somit insbesondere die für moderne Gesellschaften typische funktionale Differenzierung, die der Religion eine nur ihr eigene Funktion zuzuweisen erlaubt: „Die Religion ist nicht für alles im Leben zuständig, aber fürs Ganze.“²² Denn wo die Kongingenz des eigenen Daseins erfahren, anerkannt und dadurch bewältigt wird – und zwar nicht nur privat, sondern auch öffentlich²³ –, geht es um das Ganze des menschlichen Lebens und der Wirklichkeit.

18 Hermann Lübbecke, *Religion nach der Aufklärung*, 159.

19 Für die Bewältigung von Kongingenz durch ihre Anerkennung (also die Identität von Anerkennung und Bewältigung) vgl. Hermann Lübbecke, *Religion nach der Aufklärung*, 179.

20 Hermann Lübbecke, *Religion nach der Aufklärung*, 223.

21 Hermann Lübbecke, *Religion nach der Aufklärung*, 171.

22 Hermann Lübbecke, *Religion nach der Aufklärung*, 171. Ähnlich auch Norbert Bolz, *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, 85 („Nur Religion bietet die absoluten Metaphern, die es vermögen, das Ganze zu imaginieren. Religion schließt also den Sinnhorizont; sie ist spezialisiert auf das Ganze. Und diese Leistung ist für jeden Einzelnen wichtiger denn je.“); Volker Gerhard, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014 (2015), 312ff.

23 Vgl. für die öffentliche Dimension von Religion Hermann Lübbecke, *Religion nach der Aufklärung*, 306-327 („Exkurs über ‚Zivilreligion‘“); ders., „Politik und Religion nach

Damit sagt Lübbe, so räumt er selbst ein, „erbarmungswürdig wenig“²⁴ über Religion. Doch hat dieses Wenige wichtige Implikationen im Kontext der Diskussion über das Verhältnis von Religion, Aufklärung, Säkularisierung und Moderne. So wird z. B. von Lübbe die Autonomie des Weltlichen bzw. des Nicht-Religiösen nicht infrage gestellt noch versucht er, die Säkularisierung oder Modernisierung rückgängig zu machen oder darüber hinaus zu gehen; vielmehr setzt er voraus, dass die Moderne sowohl die Säkularisierung oder Aufklärung als auch die Religion umfasst. Das bedeutet, dass er sowohl die radikale Religionskritik wie auch die gleichsam radikale Religionsapologetik, die beide davon ausgehen, dass Religion und Aufklärung miteinander gar nicht kompatibel seien (so dass letztlich eine Entscheidung für das eine oder das andere notwendig sei – es sei denn, man akzeptiere den Preis eines inneren Dualismus zwischen beispielsweise aufgeklärtem und säkularem Denken auf der einen und religiösem Gefühl auf der anderen Seite), in Frage stellt und als unplausibel – da wider den je eigenen Anspruch wirklichkeitsfern – darstellt.

Religionsphilosophisch ist seine Theorie, insofern sie von außen, also nicht aus einer selbst religiösen Perspektive, mit den Mitteln der Vernunft das Verhältnis von Religion und Aufklärung und die Funktion von Religion im geschichtlichen und normativen Kontext der Aufklärung – und darüber hinaus – zu verstehen versucht.²⁵ Die religiöse Innenperspektive kann anders aussehen und bedarf noch nicht einmal einer von außen vorgehenden Religionsphilosophie. Der religiöse Mensch wird nämlich, wenn er aus der Perspektive seines religiösen Glaubens argumentiert (nicht aus einer Außenperspektive auf den Glauben, die er durchaus auch einnehmen kann) den funktionalistischen Blick auf Religion, wenn er ihn nicht gänzlich in Frage stellt, für nicht primär bedeutsam erachten und seine religiöse Praxis weder in positiver noch in negativer Weise von einer philosophischen Theorie abhängig machen: „Der Fromme“, so Lübbe ausdrücklich, „wird sich, in seinem religiösen Lebensvollzug, durch anthropologische oder sozialwissenschaftliche Auskünfte über kulturelle Nötigkeitsbedingungen der Religion kaum bekräftigt oder gar erhoben finden. Religionstheorie ist nicht ein Element religiösen Lebensvollzugs [...]“²⁶

der Aufklärung“, in: ders., *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, 39-74, 44.

24 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 149.

25 Zu den Möglichkeiten und Grenzen einer solchen funktionalistischen Religionstheorie vgl. Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 219-255.

26 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 131; vgl. auch ebd., 227: „Die funktionalistische Religionstheorie sagt somit, zusammenfassend formuliert, nicht, worum es sich bei den Religionen, im Unterschied zu ihrem Selbstverständnis, in Wahrheit handelt. Sie sagt vielmehr, was religiöse Kultur unter dem Aspekt ihrer Funktion leistet.“

Aus seiner Sicht mag es in der Religion gerade nicht um Bewältigung der eigenen Kontingenzerfahrung, sondern um eine funktional nicht fassbare Verehrung Gottes um Gottes selbst willen gehen.²⁷ Daher kann man Lübke nicht vorwerfen, dass er die religiöse (Innen-)Perspektive nicht ausreichend berücksichtigt. Er ist sich der Differenz zwischen seiner philosophischen Religionstheorie und dem religiösen Vollzug bewusst. Die besondere Leistung seiner Theorie besteht ja auch darin, dass er Religion nicht in Anlehnung an Kant dadurch „rettet“, dass er sie in den „Grenzen der bloßen Vernunft“ rekonstruiert und letztlich auf Moral reduziert bzw. von ihr deduziert.²⁸

Allerdings stellt sich aus religionsphilosophischer Perspektive die Frage an sein weitestgehend undialektisches Verstehensmodell, ob nicht eine Ergänzung notwendig sei, die stärker als Lübke ein dialektisches Moment im Verhältnis von Religion und Aufklärung in den Vordergrund der Diskussion stellt, und zwar sowohl um der aufgeklärten Moderne als auch um der Religion in ihrem aufklärungsresistenten Charakter willen. Erst ein solcher dialektischer Zugang wird es nämlich erlauben, die gegenwärtige und bleibende Bedeutung von Religion nach der Aufklärung sowohl in ihrer historisch-faktischen wie auch in ihrer normativen Dimension in ihrer Komplexität angemessen zu verstehen.

27 Für eine kritische Auseinandersetzung mit einer funktionalistischen Religionstheorie (in deren Hintergrund u. a. auch Lübkes Theorie steht) vgl. auch Robert Spaemann, „Funktionale Religionsbegründung und Religion“, in: ders., *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, 92-120. Spaemann hält eine „Theorie des Absoluten“ für die Religionsphilosophie für notwendig (vgl. 120). Vgl. auch ders., „Das unsterbliche Gerücht“, in: ebd., 11-36, 23 für eine Kritik an Lübkes Theorie der Kontingenzbewältigung. Für Lübkes kurze Replik auf Spaemanns Kritik an einer funktionalistischen Religionstheorie vgl. sein „Philosophie im 20. Jahrhundert“, in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), *Hermann Lübke. Pragmatische Vernunft nach der Aufklärung*, 23-43, 42f.; Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 100; dafür, dass eine funktionalistische Religionstheorie durchaus mit religiösen Wahrheitsansprüchen vereinbar sei vgl. Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 240-255. Angesichts der Tatsache, dass Lübke selbst ausdrücklich auf die Grenzen einer funktionalistischen Religionstheorie hinweist, gibt es die Möglichkeit eines wirklichen Gespräches zwischen Spaemann und Lübke. Zur notwendigen Ergänzung von Lübkes Theorie um eine philosophisch-theologische „Theorie des Absoluten“ vgl. mein „Kontingenzbewältigung in der Moderne. Hermann Lübkes Verständnis von Religion und Aufklärung“, 115f.

28 Vgl. für Lübkes explizite Kritik an Kants Religionsphilosophie *Religion nach der Aufklärung*, 87f.; ders., „Politik und Religion nach der Aufklärung“, in: ders., *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, 39-74, 73.

3 **Das dialektische Verhältnis von Religion und Aufklärung in der Moderne. Mit Lübke über Lübke hinaus denken.**

Wenn auch die Daseinsprobleme, auf die Religion antwortet, im Modernisierungsprozess unverändert bleiben, so ändert sich doch die Gestalt von Religion, und zwar mehr bzw. anders als Lübke einzuräumen bereit scheint. Dass es im Kontext der Moderne eine Transformation von Religion gebe, wird von ihm ja durchaus eingeräumt; diese scheint allerdings nur oberflächliche Konsequenzen zu haben.²⁹ Religion unterliegt aber unter den Bedingungen der Moderne einer eigenen, vielfältig differenzierten Dialektik, die auf die Möglichkeit des religiösen Vollzugs selbst gravierende Konsequenzen hat. Sie wird nicht einfach nur selbst in einem rein äußeren Sinne „modern“ (bzw. moderner) oder situiert sich neu im Kontext der Moderne, indem sie sich auf die nur von ihr zu übernehmende Funktion beschränkt. Es lassen sich nämlich nicht nur drei verschiedene, aber eng miteinander verbundene Dialektiken beobachten, der Religion in der aufgeklärten Moderne unterliegt und die jeweils auch eine Rückwirkung auf ihr Verhältnis zur Aufklärung haben (3.1-3.3). Das Verhältnis von Religion und Aufklärung ist selbst dialektischer Natur (3.4).

3.1 **Die Dialektik von (Heraus-)Forderung und Überforderung des religiösen Subjekts in der Moderne**

Zunächst ist an dieser Stelle auf die Dialektik von (Heraus-)Forderung und Überforderung des neuzeitlichen Subjektes zu verweisen. Das moderne Subjekt ist, so sehr sich ihm, so Lübkes These, je neu das selbst zeitlose Problem der Daseinskontingenz stellt, nicht mehr unmittelbar aufgrund einer ihm vorliegenden Offenbarung, Tradition, Gesellschaft, Kultur oder Geschichte religiös. Heute ist man auch nicht mehr aus politischen Gründen religiös (so wie etwa der antirevolutionäre französische Monarchismus seine politischen Ideen immer auch religiös rechtfertigte bzw. rechtfertigen musste). Geschlossene religiöse Milieus, die zu einer meist unhin-

29 Auch Lübkes (in einem späteren Aufsatz sich findender) Hinweis, dass sich Religion nach der Aufklärung durch drei „religionspolitische Trends“ auszeichne, nämlich „Pluralisierung, Profilverschärfung und Entlaisierung“ (vgl. Hermann Lübke, „Politik und Religion nach der Aufklärung“, in: ders., *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, 39-74, 61ff.) verbleibt auf der Oberfläche, da diese Trends nicht die Substanz des religiösen Vollzugs, sondern äußere, soziologisch fassbare Erscheinungsformen betreffen.

terfragten religiösen Praxis führten, gibt es – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nicht mehr. Religiöse Traditionen sind selbst fraglich geworden. Religion hat ihre lebensweltliche Selbstverständlichkeit eingebüßt (weshalb auch der Begriff von „Religion“ sich semantisch immer weiter ausdifferenziert). Ob jemand religiös ist oder nicht und, falls ja, welche Religion in welcher Weise praktiziert wird, ist zum Gegenstand einer persönlichen Entscheidung geworden. Damit ist die Freiheit des Subjektes herausgefordert, und zwar *anders* als je zuvor.³⁰

Denn in der Moderne verschiebt sich auch die Bedeutung dessen, was unter Freiheit verstanden wird. Ein vormoderner Freiheitsbegriff hat Freiheit etwa auf Natur, die Gesellschaft oder Tradition, die Schöpfungsordnung, eine offenbarte Wahrheit oder den göttlichen Willen beziehen können. In der Moderne verliert Freiheit diesen Bezug und verwirklicht sich nicht mehr so sehr in der Anerkennung eines vorgegebenen Verständnis- oder Ordnungsrahmens, als vielmehr in der Schaffung eines eigenen, vom Freiheitssubjekt je neu zu verantwortenden (und auch je neu in Frage zu stellenden bzw. zumindest je neu befragbaren) Lebenshorizontes und – jedem solchen Rahmen zuvor liegend – in der Wahl und Annahme des eigenen Selbst.³¹ Denn auch wer man ist bzw. zu sein beansprucht und wie man lebt, ist in einem vor der Moderne nicht bekannten oder gar nicht möglichen Maße zum Gegenstand einer freien Entscheidung geworden.

Die Reaktion auf die Erfahrung der Daseinskontingenz wird daher bereits maßgeblich von der Aufklärung – nämlich von einem modernen aufgeklärten Freiheitsverständnis – bestimmt. Das moderne Subjekt ist daher gerade in der Gretchenfrage nach der eigenen Religion in seiner je eigenen Freiheit (heraus-)gefordert wie niemals zuvor. Es muss die Frage nach dem Ganzen seines eigenen Lebens auch dort, wo es auf bestehende Antwortmöglichkeiten zurückgreift und sich diese aneignet (oder sie unhinterfragt immer schon voraussetzt), in eigener Freiheit – und zwar im geschilderten Sinne – zumindest implizit stellen und beantworten. Und selbst dort, wo es der Frage nach der möglichen Bewältigung der Daseinskontingenz ausweicht, also sich religiös taub stellt oder beansprucht, religiös

30 Dass der Mensch frei und selbstbestimmt die Daseinskontingenz anzuerkennen habe, räumt Lübbe ausdrücklich ein; jedoch geht er darauf, dass im Kontext der Aufklärung Freiheit etwas anderes als zuvor bedeutet, nicht ein (vgl. Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 175).

31 Vgl. zur Geschichte des neuzeitlichen Selbst insbesondere die Arbeiten von Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989; ders., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., 1991; hingewiesen sei hier auch auf seine für das Verständnis von Religion in der Moderne wichtige Studie zum „säkularen Zeitalter“: *A Secular Age*, Cambridge, Mass., 2007.

unmusikalisch zu sein, oder wo es diese Frage anders als religiös zu beantworten versucht, geschieht dies im Kontext der neuzeitlichen Freiheitserfahrung.

Damit ist das moderne Subjekt aber auch überfordert wie nie zuvor, weil es sich mit einer Aufgabe konfrontiert erfährt, die es letztlich nicht meistern kann. Denn unter der Voraussetzung der unhintergehbaren Freiheit des Subjektes im neuzeitlichen Sinne – nur unter dieser Voraussetzung wird die Kontingenzerfahrung in ihrer existenziellen Dimension im modernen Kontext wirklich ernst genommen – erweist sich jede Kontingenzbewältigung selbst wieder als radikal kontingent und müsste als solche wiederum – und zwar in erneut unweigerlich kontingenter Weise – anerkannt und bewältigt werden.³² Die moderne Kontingenzbewältigung scheint sich – anders als vormoderne, in Traditionen oder Konventionen eingebettete Formen der Kontingenzbewältigung, bei denen sich die Frage nach alternativen Weisen, auf die Erfahrung der Daseinskontingenz zu antworten, gar nicht oder kaum stellte – im Unendlichen je neuer Kontingenzerfahrungen zu verlieren. In der Notwendigkeit der Kontingenzbewältigung zeigt sich in der Moderne also zugleich die Forderung und die Überforderung des religiösen Subjekts. In dieser Spannung geschieht unweigerlich der Vollzug von Religion nach der Aufklärung.

32 Vgl. zur Entdeckung der Kontingenz von Religion durch Pascal die kurzen, aber prägnanten Ausführungen von Thomas Macho in: Peter Sloterdijk / Thomas Macho, *Gespräche über Gott, Geist und Geld*, Freiburg / Basel / Wien 2014, 87f. Dass Lübke die Geschichtlichkeit des Vollzugs von Religion nicht ausreichend berücksichtigt, zeigen u. a. seine Ausführungen zum „Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur“ (Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 107-125). Lübke räumt ein, dass der religiöse Mensch in der Begegnung mit Menschen anderer Konfession oder in der Auseinandersetzung mit kirchengeschichtlichen Studien zwar „Erfahrungen historischer Kontingenz“ (123) machen könne und dass die „historische Außenperspektive [...], modernitätsspezifisch, längst in unsere religiösen und konfessionellen Kulturen selbst eingewandert sei“ (123). Jedoch verfolgt er diese Einsicht nicht weiter, um dann die für die Moderne charakteristische Wesensveränderung im Geschehen bzw. Vollzug von Religion in ihrer Tiefe zu entdecken und zu erschließen, sondern stößt auf eine die zuvor genannten Erfahrung relativierende „Einheit von Kontingenz und Unausweichlichkeit“ (125): „Das ist der Charakter solcher in historischer Brechung wahrgenommener Teilnehmerschaften. Nichts als lange Geschichten erklären, wieso man, als Autochthone, in Paderborn römisch-katholisch, im verkehrstechnisch nahen Hannover lutherisch, in Emden hingegen reformiert ist. Es bleibt ja richtig, daß die Konfessionalität solcher Zugehörigkeitsverhältnisse die Geltung bekenntnispezifischer, und zwar partiell inkompatibler Wahrheitsansprüche einschließt. Aber die Vorstellung ist absurd, daß der interkonfessionell abwägende Vergleich solcher Wahrheitsansprüche für die Art, in der sich Individuen in jenen Zugehörigkeitsverhältnissen befinden, eine sonderlich erhebliche Rolle spielen.“

Diese Dialektik führt schon in die Nähe der zweiten Dialektik, nämlich der von prinzipiell gelingender und prinzipiell scheiternder Kontingenzbewältigung.

3.2 Die Dialektik von gelingender und scheiternder Kontingenzbewältigung

Es kann der Fall sein, dass das moderne Subjekt Kontingenz überhaupt nicht bewältigen kann und dass die Kontingenzerfahrung zu einer absoluten, das Ganze des Leben – und somit auch alle Versuche der Kontingenzbewältigung – durchdringenden Erfahrung wird. Für diese Unmöglichkeit der Kontingenzbewältigung kann es im Kontext einer Moderne, die insbesondere für die – ihrerseits die Kontingenzerfahrung verstärkende – Theodizeefrage sensibel geworden ist, verschiedene Gründe geben. Menschen können sich selbst zunächst einmal aufgrund der ihnen eigenen psychischen oder intellektuellen Konstitution als gar nicht in der Lage erfahren, in der ihnen möglichen Freiheit Kontingenz anzuerkennen und zu bewältigen. Es könnte aber auch sein, dass sie aus moralischen oder im weitesten Sinne metaphysischen Gründen – etwa angesichts des unerklärlichen Leids in der Welt – sich weigern, Kontingenz durch Formen religiöser Praxis positiv anerkennen und dadurch bewältigen zu können bzw. zu wollen. Man kann dann eine derartig radikale Erfahrung von Kontingenz machen, dass selbst der Begriff, die Erfahrung der Kontingenz und somit die Aufgabe der Kontingenzbewältigung als sinnlos erscheinen. Gerade auch ein religiös verwurzelter Mensch kann eine solche Erfahrung der Unmöglichkeit der Kontingenzbewältigung machen und in eine religiöse Krise geraten oder seinen Glauben verlieren. Die Theodizeefrage ist nämlich keinesfalls, wie Lübke voraussetzt, als Versuch eines „Kontingenzerfahrungsdementis“ eine „religiös überflüssige Frage“.³³

33 Vgl. hierzu Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 195-206, insbesondere 204: „Die Theodizee ist demgegenüber keine sinnvolle Unternehmung – nicht weil der moralische, das heißt handlungsanalog gedachte Sinn der Welt und des Lebens für die schwache Durchdringungskraft unserer Einsicht zu tief gelegen wäre, sondern deswegen, weil es moral- und lebenszerrüttende Folgen hätte, die Anerkennung des Sinns des Lebens auf die Basis eines Urteils über seine moralische Rechtfertigungsfähigkeit stellen zu wollen. Im Scheitern der Theodizee erweist sich die Sinnwidrigkeit aller Versuche, Lebenssinn handlungssinnanalog denken und leben zu wollen. Entsprechend ist auch die Frage der Theodizee nicht eine religiöse unvermeidliche Frage. Sie ist vielmehr eine religiös überflüssige Frage. Ihr Scheitern bringt den Frommen nicht zur Verlegenheit, sondern es desillusioniert in bezug auf die Lage, in der sich der Fromme, insoweit wirklichkeitsnäher als der Theodizee-Versuche unternehmende Philosoph, ohnehin weiß.“ Vgl. auch ebd., 197f.

Lübbe weist zwar zu Recht manche naive Voraussetzungen des modernen Atheismus und der mit ihm verbundenen Religionskritik nach.³⁴ Doch zugleich scheint er die Möglichkeit der Kontingenz-*nicht*-Bewältigung (im Sinne des Nicht-(mehr-) Bewältigen-Könnens oder -Wollens) im Kontext der Aufklärung – also etwa des manchmal unterhintergehbaren Scheiterns der Bewältigung der Daseinskontingenz, die sich im modernen Atheismus zeigen kann – nicht so ernst zu nehmen, wie es eigentlich notwendig wäre. Lübbes Theorie einer Kompatibilität von Religion und Aufklärung, die beide in ihren verschiedenen Funktionen relativ friedlich nebeneinander stellt, kann daher der Dialektik von scheiternder und gelingender Kontingenzbewältigung in der Moderne nicht genüge tun. Scheitern und Gelingen stehen überdies einander nicht wie zwei eindeutig zu unterscheidende Möglichkeiten gegenüber. Es ist im Gegenteil gerade so, dass Gelingen und Scheitern engstens aufeinander bezogen sind, solange Religion oder Atheismus nicht fundamentalistisch oder ideologisch erstarrt sind. Der Atheismus ist für den glaubenden Menschen im Kontext der Aufklärung nämlich nicht einfach immer nur das prinzipiell Andere, sondern kann eine innere Möglichkeit des eigenen Existenz- und Glaubensvollzugs sein. Und umgekehrt wird ein seinen Erfahrungen und seinem Denken gegenüber ehrlicher Atheist sich gelegentlich auch zumindest vor die Möglichkeit des religiösen Glaubensvollzugs gestellt sehen oder die Existenz Gottes „vermissen“.³⁵

Die moderne wissenschaftliche Rationalität übt zudem zumeist nicht einfach eine Epoché hinsichtlich der Frage nach dem Ganzen oder erweist sich als dieser Frage gegenüber einfach neutral. So beansprucht das wissenschaftliche bzw. aufgeklärte Denken und Handeln oft, die Frage nach dem Ganzen selbst, d. h. mit eigenen Mitteln und vor allem im eigenen Referenzrahmen, beantworten zu können. Wissenschaft und Philosophie, aber auch Kunst, Technik oder Politik werden dann – unter den Bedingungen einer oft nivellierten Form der Kontingenzerfahrung – zu Formen des Religionsersatzes. Doch weil sie gerade als solche scheitern müssen (insofern

34 Vgl. z. B. prägnant Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 134: „Mehr als für die in Erinnerung gebrachten religiösen Akte selbst scheint Realitätsverlust für die Religionstheorie charakteristisch zu sein, die jene Akte als wirklichkeitsflüchtig beschreibt. Die Verkennung der Realität des religiösen Lebens in der Marxschen Religionstheorie ist derart frappant, daß man für sie, wie Marx für die Illusionen der Religion, nach einer Erklärung verlangt. Dafür bietet sich der Rekurs auf die naheliegendste aller Kritikerversuchungen an, nämlich die Neigung, das Kind mit dem Bade auszuschütten.“

35 Vgl. in diesem Zusammenhang Martin Walser, *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*, Hamburg 2012, 33: „Aber dass es nicht genügt zu sagen, Gott gebe es nicht, ohne ich. Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazusagen kann, dass Gott fehlt und wie er fehlt, der hat keine Ahnung. Einer Ahnung allerdings bedarf es.“ Vgl. zur gegenwärtigen Nähe von Atheismus und Glauben auch Eugen Biser, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Freiburg / Basel / Wien 2005.

solche Ersatzformen von Religion die erfolgreiche Bewältigung der Daseinskontingenz nicht erlauben – sie können auf die Frage nach dem Ganzen nämlich immer nur vorletzte Antworten geben, indem sie z. B., wie Lübke betont, den Anspruch erheben, „Kontingenz in religionsfrei begriffene Notwendigkeit verwandeln zu können“³⁶), wird dann die Erfahrung der Daseinskontingenz noch viel intensiver wahrgenommen.

Das moderne Subjekt macht aber noch eine andere Erfahrung im Kontext der Aufklärung: Gerade wenn die moderne wissenschaftliche Rationalität sich der Antwort auf die Frage nach dem Ganzen enthält, ist dies oft mit dem impliziten Anspruch verbunden, dass sich diese Frage auch nicht anders – also etwa durch Formen religiöser Praxis – beantworten lasse. Der Verzicht auf Kontingenzbewältigung seitens einer bestimmten aufgeklärten Rationalität führt dann zur radikalen Infragestellung der Möglichkeit einer jeglichen Kontingenzerkennung und -bewältigung. Darunter wird allerdings manchmal gar nicht mehr gelitten, da die radikale Kontingenzerfahrung oft auch in ihrer Bedeutung relativiert wird. Geboten ist dann nicht, Kontingenz zu erfahren – das würde zum Beispiel bedeuten, einer Illusion aufzusitzen –, sondern, was auch immer ist, in einem mehr oder weniger heroischen *amor fati* zu bejahen. Wenn man allerdings über diesen Fatalismus nachzudenken beginnt, kann dies wiederum zu einer Radikalisierung der Kontingenzerfahrung führen. Denn der Fatalismus lässt nur solange die Kontingenzerfahrung verstummen, als er nicht selbst – und zwar als unweigerlich kontingent – in den Blick gerät.

Die aufgeklärte Moderne lässt daher – anders als Lübke voraussetzt – die Erfahrung der Daseinskontingenz nicht einfach bloß unverändert. Sie verschärft die Erfahrung der Daseinskontingenz in qualitativer Hinsicht – und nivelliert sie zugleich immer auch. Dann ist aber die religiöse Anerkennung und Bewältigung von Kontingenz nicht einfach der Aufklärung gegenüber indifferent, sondern wird durch die Aufklärung sowohl immer notwendiger als auch immer schwieriger. Aus diesem Grund lässt sich in der reflexiv gewordenen Moderne eine Dialektik von gelingender und scheiternder Kontingenzbewältigung feststellen.

3.3 Die Dialektik von Offenheit für Religion und religiöser Indifferenz

Neben dieser zweiten Dialektik, die Religion nach der Aufklärung charakterisiert, gibt es noch eine dritte Dialektik, auf die Lübke ebenfalls nicht eingeht (vielleicht

36 Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 218.

weil sie erst in jüngerer Zeit verstärkt ins Bewusstsein geraten ist). Er geht nämlich noch von der anthropologischen und religionsphilosophischen Voraussetzung aus, dass die Anerkennung und Bewältigung der Daseinskontingenz jedem Menschen ein Anliegen sei: „Die Unverfügbarkeit unserer Daseinskontingenz ist ein Bestand von unabweisbarer Aufdringlichkeit, und es bedarf ersichtlich der Wissenschaft nicht, um dieses Bestandes ansichtig zu werden.“³⁷ Für Lübbe ist es daher selbstverständlich, Kontingenz nicht nur zu erfahren, sondern auch anerkennen und bewältigen zu wollen. Diese Voraussetzung wird zumindest empirisch dadurch in Frage gestellt, dass sich Menschen finden, die als religiös indifferent zu beschreiben sind, die also die Frage nach Religion nicht einfach positiv oder negativ oder durch die Ausprägung von Ersatzreligionen beantworten, sondern die diese vermeintlich allen Menschen gemeinsame Frage gar nicht stellen, die also, wenn man Lübbes Diktion folgt, die Daseinskontingenz gar nicht als etwas erfahren, das anerkannt oder bewältigt werden müsste.³⁸

In der Geschichte der jüngeren Philosophie hatte bereits der Positivismus die Gottesfrage nicht einfach negativ beantwortet; die Frage selbst erscheint ihm sinnlos.³⁹ Insbesondere in der Spätmoderne gibt es nun verbreitete Formen des „Populärpositivismus“, die der religiösen Frage mit ausgesprochener Indifferenz begegnen – so wie manche Menschen dem Sport oder der Politik gegenüber gleichgültig sind. Überhaupt Kontingenz zu erfahren und aufgrund dieser Erfahrung nach Religion zu fragen (geschweige denn eine eigen religiöse Praxis zu erwägen), ist daher nicht mehr selbstverständlich. Das aber zeigt noch einmal, dass Religion nicht einfach, wie Lübbe annahm, aufklärungsresistent ist, sondern durchaus von einer bestimmten Form der Aufklärung so tangiert werden kann, dass schon die Frage nach der möglichen Bedeutung von Religion sich – allein schon aufgrund des Ausfalls der Erfahrung von Daseinskontingenz – nicht mehr stellt. Auch das Phänomen religiöser Indifferenz zeigt nämlich, dass die Daseinskontingenzer-

37 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 144; vgl. auch 138, wo Lübbe den Anspruch erhebt, von einer „jedem Konfirmanden geläufigen Banalität, daß wir unser Dasein nicht uns selbst verdanken“ zu sprechen und auf „elementare, kognitiv triviale Lebensumstände und Daseinslagen zu verweisen“.

38 Vgl. zur Diskussion der religiösen Indifferenz insbesondere Eberhard Tiefensee, „Die Frage nach dem ‚homo areligiosus‘ als interdisziplinäre Herausforderung“, in: Benedikt Kranemann / Josef Pilvousek / Myriam Wijlens (Hrsg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart* (= Erfurter Theologische Schriften; 38), Würzburg 2009, 155-185.

39 Vgl. zum Religionskritik des Positivismus Bernhard Casper, „Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein“, in: Joseph Ratzinger (Hrsg.), *Die Frage nach Gott* (= Quaestiones Disputatae 56), Freiburg / Basel / Wien 1978, 27-42.

fahrung selbst kontingent ist; sie ist abhängig von einem bestimmten Verständnis von Wirklichkeit. Noch einmal zeigt sich also eine gleichzeitige Verschärfung und Infragestellung bzw. Nivellierung der Erfahrung von Kontingenz in der aufgeklärten Moderne, die nicht ohne Konsequenzen für die Möglichkeit des Vollzugs von Religion geblieben ist.

3.4 Die Dialektik von Religion und Aufklärung

Es gibt noch eine weitere Dialektik, die, wenn es gilt, das Verhältnis von Religion und Aufklärung zu verstehen, von Bedeutung ist, nämlich jene, in der Aufklärung und Religion selbst zueinander stehen. Die aufgeklärte Moderne hat sich – bei aller Anerkennung, die u. a. mit Hans Blumenberg ihrer Legitimität zu schulden ist – nicht aus sich selbst heraus entwickelt. Judentum und insbesondere das Christentum gehören zu den Wurzeln der europäischen Moderne gerade in ihrer aufgeklärten Gestalt, und zwar weil beide Religionen selbst Momente der Aufklärung in sich trugen und noch tragen. Umgekehrt waren weder Juden- noch Christentum jemals daran interessiert, aufklärungsresistent zu sein. Es gab und gibt ohne Zweifel antimoderne, antimodernistische und somit auch gegen die Aufklärung gerichtete Tendenzen in beiden Religionen. Doch war der Normalfall der einer manchmal durchaus überraschend oder sogar paradox wirkenden Auseinandersetzung mit dem jeweiligen zeit- und ideengeschichtlichen Kontext, also auch mit der Vernunft in ihrer modernen Gestalt. Die Transformationen beider Religionen im Kontext der Aufklärung waren daher nicht oberflächlicher, sondern oft substanzieller Natur; beide Religionen haben umgekehrt wiederum auf die Aufklärung zurückgewirkt, und zwar so sehr, dass jede Gegenüberstellung von Aufklärung auf der einen und Religion auf der anderen – sprich: ganz anderen – Seite als eine idealtypische und nur bedingt wahre Verallgemeinerung erscheinen muss – wenn nicht als historisch naiv oder ideologisch verzerrt. Wenn es auch Reinformen des einen – Aufklärung wider jede Religion – wie des anderen – Religion wider jede Aufklärung – gibt, so ist die Aufklärungsgeschichte – insbesondere wenn man sie in globaler, über bestimmte Länder Europas weit hinausreichender Perspektive sieht – immer *zugleich* Wissenschafts- und Religionsgeschichte, und die Religionsgeschichte ist zumindest im europäisch geprägten, d. h. jüdisch-christlichen, Kontext immer auch Aufklärungsgeschichte. Viel typischer als eine radikale Entgegensetzung des einen und des anderen war eine lebendige, dadurch aber nicht spannungsfreie wechselseitige Beziehung und gegenseitige Bereicherung.

Ein Beispiel kann dieses selbst dialektische Verhältnis von Aufklärung und Religion verdeutlichen und zeigen, inwiefern Lübkes Theorie einer Ergänzung

bedürftig ist: Nach Lübbe ist die Säkularisierung als im Kontext der Aufklärung stehende Trennung von Kirche und Staat eine „Bedingung religiösen Lebens in der modernen Zivilisation geworden“; daher sei sie „weder Hindernis noch Garant seines Gelingens“. ⁴⁰ Säkularisierung ist allerdings nicht allein eine „Bedingung“, der sich das „religiöse Leben“ bloß zu stellen hätte, sondern auch eine Bedingung, die das „religiöse Leben“ selbst stellt und ermöglicht. ⁴¹ Denn die neuzeitliche Trennung von Religion und Politik, von Kirche und Staat wurde nicht einfach nur wider das Christentum entwickelt, sondern war auch eine (nicht selten von außen angeregte oder sogar erzwungene) Rückkehr zu einem ursprünglich christlichen, bereits neutestamentlich belegbaren Verständnis der Autonomie des Weltlichen. ⁴² Religion erscheint daher nicht allein, wie Lübbe mit Blick auf die antitotalitären Implikationen von Religion betont, „in kultureller Nebenfolge“ als „aufklärungsfördernd“. ⁴³

Das aber bedeutet, dass Religion und Aufklärung sich nicht einfach gegenüber- oder unverbunden und funktional differenziert nebeneinander stehen, sondern engstens aufeinander bezogen, miteinander vernetzt und zugleich voneinander abgegrenzt sind. Es ist zu vermuten, dass ohne dieses dialektisch-dynamische Verhältnis von Religion und Aufklärung sowohl die Religion als auch die Aufklärung – in „Isolation“, also ohne das jeweils Andere – die Entwicklung von fundamentalistischen Ideologien unterstützen würden (wenn sie nicht selbst zu solchen werden) oder ihnen fremde Momente des jeweils Anderen in sich aufnehmen und entwickeln könnten. ⁴⁴ Dass es einen religiösen Fundamentalismus gibt, der darauf

40 Hermann Lübbe, „Die Säkularisierung als Voraussetzung religiöser Erneuerung“, in: ders., *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*, 35-45, 45.

41 Lübbe ist sich dessen durchaus bewusst, da von ihm eine der bis heute wichtigsten Studien zum Begriff der Säkularisierung stammt (Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Auflage mit einem neuen Nachwort, Freiburg / München 2003). Allerdings spielt diese Einsicht in seiner Religionstheorie in *Religion nach der Aufklärung* keine nennenswerte Rolle. Dort geht es im wesentlichen um Säkularisierung als „abnehmende soziale Mächtigkeit religiöser Institutionen“ (vgl. 91-106).

42 Vgl. zur „Säkularität“ des Christentums Martin Rhonheimer, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*, mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Freiburg / Basel / Wien ²2012.

43 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 238.

44 Auf diese Gefahr hat auch der Schriftsteller Robert Menasse aufmerksam gemacht – und sie als eine gegenwärtige Gefahr gedeutet: „Wir leben, entgegen der allgemeinen Meinung, nicht in einer säkularisierten Gesellschaft, in einem säkularisierten Staat, in dem sich Religion auf der Basis der Freiheit, die ihr eine aufgeklärte Verfassung garantiert, zu behaupten versucht, sondern umgekehrt: Staat und Gesellschaft haben die Tendenz, in Selbstbild und Wirkung spirituell-religiöse Gebilde zu werden, und es ist die Religion

zurückgeht, dass aus religiöser Sicht eine radikale Gegenposition zur Aufklärung – also zur modernen Wissenschaft und Rationalität oder zu modernen politischen und gesellschaftlichen Überzeugungen – eingenommen wird, ist bekannt. Doch gibt es auch einen ähnlichen Fundamentalismus der Aufklärung. Denn ohne Religion, die die Autonomie des Weltlichen positiv anerkennt und keinen unmittelbaren Einfluss auf die funktionalen Systeme von Politik, Wissenschaft oder Wirtschaft auszuüben versucht, die also in diesem Sinne selbst säkularisierend ist, zugleich aber an einer Wahrheit festhält, die über das bloß Weltliche hinausreicht, könnte das Weltliche selbst oder ein Weltliches langfristig selbst absolut gesetzt und zur Grundlage einer Pseudoreligion werden oder es könnte eine den politischen, staatlichen oder auch wirtschaftlichen Institutionen dienliche Zivilreligion entwickelt werden, die ein Anderes der Politik (oder der Gesellschaft oder der Wirtschaft) gar nicht mehr zu denken erlaubt. Dann würde die Aufklärung – oder zumindest eines ihrer Momente – selbst fundamentalistisch. Daher scheint es notwendig – sowohl um der Aufklärung als auch um der Religion in ihrem eigentlichen Sinne willen – von einem Verhältnis von Religion und Aufklärung auszugehen, das beide nicht einfach nur lose miteinander verbunden nebeneinander stellt, sondern die wechselseitige Beeinflussung und Abgrenzung von Religion und Aufklärung anerkennt. Neben der „Religion nach der Aufklärung“ gibt es daher auch eine „Aufklärung nach der Religion“, also eine Aufklärung, die selbstkritisch und selbstreflexiv ihr Verhältnis zur Religion bedenkt und nicht allein den bleibenden Beitrag von Religion für sie selbst, sondern auch jene Grenze akzeptiert, die sich ihr in der Religion zeigen.

4 Religion nach der Aufklärung – Aufklärung nach der Religion

Der Befund, dass Religion auch in der aufgeklärten Moderne noch eine Rolle spielt, überrascht also nur auf den ersten Blick. Insofern die Erfahrung der Kontingenz des menschlichen Daseins tatsächlich insofern aufklärungsresistent ist, als Kontingenz im Zug einer fortschreitenden Modernisierung nicht *pari passu* verschwindet oder wissenschaftlich bewältigt werden kann, bleibt auch in modernen Gesellschaften die Notwendigkeit, diese Erfahrung anzuerkennen und zu bewältigen, bestehen.

selbst, die sich säkularisiert und Gott sozusagen in der ‚Kultur‘ begraben hat, um als politische, wirtschaftliche und militärische Macht auf dem Markt zu wildern, den die religiöse Gesellschaft ihr bereitwillig öffnet“ (Robert Menasse, *Permanente Revolution der Begriffe*. Vorträge zur Kritik der Abklärung, Frankfurt am Main 2009, 33).

Hermann Lübbe sieht zu Recht, dass diese Aufgabe bzw. Funktion der Religion zufällt und dass sie, wenn sie nicht religiös erfüllt wird, nur ungenügend oder gar nicht erfüllt werden kann.

Doch bedeutet dies nicht, dass Religion als Praxis nach der Aufklärung im wesentlichen unverändert bliebe. In Ergänzung zur Religionstheorie Lübbes ist es daher notwendig, jene Dialektiken und geschichtlichen Transformationen zu untersuchen, denen der religiöse Vollzug in der Moderne unterworfen ist. Religion ist nämlich nicht einfach das Andere der Aufklärung oder einfach bloß etwas anderes (das in einem Parallelbereich anzusiedeln wäre), sondern unterliegt im Kontext der Aufklärung Veränderungen und Herausforderungen, die auf die Art und Weise, wie sie ihre Funktion überhaupt erfüllen kann, nicht ohne Auswirkungen bleiben. Wenn auch die Erfahrung von Kontingenz prinzipiell nach der Aufklärung bestehen bleibt, so kann diese sich verschärfen, sich in ihrer Bedeutung relativieren oder sogar unter bestimmten, aber für die aufgeklärte Moderne nicht konstitutiven Bedingungen nicht mehr als sinnvoll erscheinen (sprich: die Erfahrung von Kontingenz ist nicht allen Transformationen im Verständnis von Wirklichkeit gegenüber resistent).

Zugleich lässt ein geschichtlich sich wandelnder Religionsvollzug auch die Aufklärung nicht unverändert. Diese ist kein von Religion isolierbares Ereignis. Modernisierung selbst als Geschichte neuzeitlicher Aufklärung ist daher nichts „A-“ oder gar prinzipiell „Antireligiöses“. Es ist im Gegenteil gerade die Dialektik von Aufklärung und Religion, die überhaupt erst die Moderne in angemessener Weise verstehen lässt. Was auf der einen Seite abstrakt klingt, erlaubt auf der anderen Seite, die Vielfalt des religiösen Lebens in der Moderne zu verstehen, ohne einen auf dieser grundsätzlichen Ebene unnötig komplexen oder normativ zu gehaltvollen Begriff von Religion voraussetzen zu müssen: als Praxis der Anerkennung und Bewältigung von Kontingenz.⁴⁵ Dass die Erfahrung von Kontingenz selbst als kontingent erscheint, führt letztlich zu der Frage, welches die Bedingungen sind, die es überhaupt erst ermöglichen, Kontingenz zu denken und zu erfahren. Diese Frage führt allerdings von der Religionsphilosophie zu einer Philosophie des Absoluten, die einen angemessenen Begriff des Kontingenten zu denken erlaubt und die in jeder Erfahrung von Kontingenz zumindest implizit vorausgesetzt ist.⁴⁶

45 Daher liegt in Lübbes allgemeinem Religionsbegriff ein zentraler Vorteil seiner Theorie. Dieser Begriff erlaubt nämlich eine Hermeneutik des religiösen Lebens vor allem der Gegenwart in seiner zu Beginn dieses Aufsatzes nur angedeuteten Komplexität.

46 Vgl. hierzu auch die in Fussnote 27 genannte Literatur.

Religion

Spurensuche im Alltag

Hettlage, R.; Bellebaum, A. (Hrsg.)

2016, VI, 328 S. 3 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-02769-8