

Hubert Seiwert

## Religion in der Geschichte der Moderne\*

### Inhalt

*Der Beitrag behandelt Religion im Kontext des Selbstbildes der Moderne. Das Bild der Moderne ist ein Ergebnis historischer Sinnbildung, die zwei wesentliche Aspekte umfaßt: Erstens wird die Moderne als eine Zäsur in der historischen Entwicklung interpretiert, als etwas grundsätzlich Neues. Für das Selbstverständnis der Moderne als neue Epoche ist die Lösung von religiösen Formen der Weltinterpretation und von religiösen Normen des Handelns konstitutiv. Zweitens wird die Moderne als eine entwicklungslogisch notwendige Entwicklung gedeutet und so dem Bereich des historisch Kontingenten enthoben. Der Beitrag untersucht die religionswissenschaftlichen Implikationen dieser Form der historischen Sinnbildung. Es wird kritisiert, daß damit Vorentscheidungen getroffen werden, durch die die empirische Wahrnehmung und theoretische Deutung zeitgenössischer Religionen zensiert werden.*

Die Formulierung des Themas: »Religion in der Geschichte der Moderne« mag unpräzise, weil mißverständlich, erscheinen. Denn mit Geschichte kann beides gemeint sein: die objektive Abfolge der Ereignisse wie auch unsere subjektive Interpretation dieser Ereignisse in der Geschichtsschreibung und historischen Sinnbildung. Diese Doppeldeutigkeit des Themas ist intendiert. Ich will nämlich darzulegen versuchen, daß eine beträchtliche Diskrepanz besteht zwischen einerseits dem Bild, das wir von Religion in der Moderne haben, und andererseits den beobachtbaren zeitgeschichtlichen Ereignissen. Ich werde in drei Schritten argumentieren: Der erste Teil behandelt die Verbannung von Religion aus der Moderne, der zweite das Auftauchen von Religion in der Zeitgeschichte. Im dritten Teil werde ich dafür plädieren, das Verhältnis von Religion und Moderne von einigen ideologischen Verkürzungen zu befreien.

---

\* Antrittsvorlesung, gehalten am 2. Dezember 1994 an der Universität Leipzig. Vor der Vorlesung wurde ein Vertrag zwischen der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientalwissenschaften und der Theologischen Fakultät über die Verlagerung einer Professur für *Religionswissenschaft mit dem Arbeitsgebiet Jüdische Religionsgeschichte* an das Religionswissenschaftliche Institut unterzeichnet. – Der Vorlesungstext ist (bis auf die Quellenbelege) unverändert.

## Die Verbannung von Religion aus der Moderne

Die Verbannung von Religion aus der Moderne hat eine ihre Ursachen in einer erkenntnistheoretischen Problemlage, die bei der Behandlung der Moderne schärfer zutage tritt als in den meisten anderen Kontexten: ich meine die Unschärfe der Unterscheidung von Erkenntnissubjekt und -objekt. Indem wir als Forschungsobjekte unser Objekt, die Moderne, bestimmen, bestimmen wir zugleich auch uns selbst als Teil eben dieser Moderne. Die Wissenschaften sind gleichzeitig ein Produkt der Moderne wie auch einer ihrer Schöpfer. Wenn wir wissenschaftlich das Verhältnis von Religion und Moderne in den Blick nehmen, setzen die Wissenschaften, das heißt Wissenschaftler, immer auch *sich selbst* ins Verhältnis zu Religion. Dieses aber (das Verhältnis von Wissenschaft und Religion) ist ein prekäres, weil das Selbstverständnis der modernen Wissenschaften – ich klammere hier vorläufig die Theologie aus – sich nicht zuletzt in Abgrenzung von religiösen, das heißt theologischen Voraussetzungen herausgebildet hat. Da der Rationalismus der Wissenschaften als Teil der Moderne begriffen wird, wird die Spannung, die zwischen Religion und Wissenschaft gesehen wird, zum Paradigma für das Verhältnis von Religion und Moderne.

Ich will dieses Interpretationsparadigma etwas genauer betrachten. Der Begriff der Moderne ist in der zeitgenössischen Diskussion nicht eindeutig bestimmt und weist mindestens drei Bedeutungsnuancen auf: »Moderne« kann erstens gebraucht werden als Name für eine Epoche der europäischen Geschichte und darüber hinaus der Weltgeschichte. Der Beginn wird meist irgendwo zwischen 1789 und 1850 angesetzt. Zweitens wird das Prädikat »modern« zur Kennzeichnung derjenigen Gesellschaftsformationen benutzt, die sich in Europa und Nordamerika im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts herausgebildet haben, sowie ähnlich strukturierter Gesellschaften in anderen Teilen der Welt. Drittens schließlich dient »Moderne« als Chiffre für eine Utopie, in der die in der europäischen Aufklärung angelegten Rationalitätspotentiale zur vollen Entfaltung gebracht und vernünftige Strukturen sozialer Organisation und sozialen Handelns verwirklicht sind.

Im ersten Fall ist »Moderne« primär chronologisch definiert, im zweiten Fall soziologisch und im dritten normativ. Die drei Aspekte werden im Sprachgebrauch nicht deutlich unterschieden, sie fließen zusammen im Begriff der Moderne. Ihr gemeinsamer Nenner besteht zunächst darin, daß die Moderne als eine *historische Zäsur* begriffen wird. Die Moderne ist nicht einfach die Verlängerung der Vergangenheit in die Gegenwart, nicht die zeitgenössische Erscheinung des Immer-schon-Dagewesenen. Vielmehr wird die Moderne verstanden als eine grundsätzlich *neue* Zeit, als eine *neue* Epoche der Geschichte, als eine *neue* Form sozialer Organisation oder als eine *neue* Stufe der Entwicklung des gesellschaftlichen Bewußtseins. Hinzu kommt, und dies ist ebenso wichtig für die Bedeutung des Begriffs, daß dieses Neue gleichzeitig das *Eigene* ist. Mit dem Begriff der Moderne bezeichnen wir die *eigene* Lebensform, unser Bild der Moderne ist gleichzeitig ein Selbstbild.

Das historische Selbstbild der Moderne als eine neue Epoche der Geschichte bildet den Rahmen, in dem Religion verortet wird. Religion erscheint in diesem Bild vor der Folie von zwei dominanten Merkmalen der Moderne, die mit den

Stichworten *Rationalisierung* und *Entzauberung der Welt* gefaßt werden. Rationalisierung: dies meint zunächst die planmäßige Steuerung des Handelns im Hinblick auf die Erreichung bestimmter Ziele oder die Verwirklichung bestimmter Werte; die Rationalisierung des Handelns ist verknüpft mit einer Rationalisierung des Bewußtseins und des Denkens, das heißt dem Versuch, die Welt und ihre Gesetzmäßigkeiten so weit wie möglich rational, also mit Hilfe der Vernunft, zu begreifen. Die Rationalität des Handelns und des Denkens sind aufeinander bezogen. Die Ergebnisse rationalen Denkens bilden die Voraussetzung für rationales Handeln, und der Erfolg rationalen Handelns bestätigt die Richtigkeit des rationalen Denkens. Am vorzüglichsten zeigt sich diese Beziehung im Zusammenhang von wissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Verwertung dieser Erkenntnis.

Die *Entzauberung der Welt*, das heißt der Verlust ihres – wie Weber formuliert – »magischen Sinngelhalts«<sup>1</sup>, wird in diesem Zusammenhang als eine Absage der Moderne an religiös-metaphysische Sinndeutungen der Welt generalisiert. Habermas interpretiert diese Entzauberung, den Verlust von religiösem Sinn, als einen Aspekt der Rationalisierung des Weltbildes<sup>2</sup>, die die Voraussetzung für die Entstehung moderner Bewußtseinsstrukturen bilde. Nur eine Welt, die frei ist von religiösem Sinn, läßt sich rational vollständig erfassen; und nur in einer von religiösem Sinn befreiten Welt kann rationales Handeln sich ungehindert entfalten. Solange religiöse Sinngebungen das Denken und Handeln beeinflussen, kann sich die Moderne weder im soziologischen noch im utopischen Sinne verwirklichen. Denn weder können die ausdifferenzierten sozialen Teilsysteme, wie Wirtschaft und Politik, ihre funktionale Eigenlogik autonom entwickeln; noch besteht der Freiraum für einen rationalen Diskurs, in dem die geltensollenden Werte und Normen autonom, das heißt frei von irrationalen Beschränkungen, ausgehandelt werden können. Ohne die Entzauberung der Welt von religiöser Sinndeutung können aus dieser Sicht die Kräfte der Moderne nicht freigesetzt werden, gibt es keine Autonomie menschlichen Handelns noch Denkens.

Der Prozeß der Rationalisierung hat somit seine Entsprechung im Prozeß der Säkularisierung. Soweit zunehmende Rationalisierung ein Merkmal der Moderne ist, muß deshalb auch zunehmende Säkularisierung ein Merkmal sein. Religion und Moderne, Religion und Rationalität werden vor diesem Hintergrund zu Gegensätzen, die sich allenfalls um den Preis einer eingeschränkten Rationalität oder einer Regression in vormoderne Bewußtseinsstufen vermitteln lassen.

Das Paradigma vom Gegensatz zwischen Religion und Moderne ist mithin im Begriff der Moderne angelegt. Denn Rationalität des Handelns und Denkens oder funktionale Differenzierung als solche sind auch in vormodernen Gesellschaften zu beobachten. *Nicht Rationalität und funktionale Eigenlogik machen somit das Neue der Moderne aus, sondern deren Entbindung von den Beschränkungen religiöser Vorgaben.* Als *Zäsur* kann sich die Moderne nur interpretieren, wenn sie von Religion entzaubert ist.

1 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Stuttgart 1972, 308.

2 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1981, 264 ff.

Dieses Bild der Moderne ist – ich habe darauf hingewiesen – ein Selbstbild, weil diejenigen, die es entwerfen, sich selbst als Teil der Moderne begreifen. Das Selbstbild der Moderne wird im Rahmen einer historischen Sinnbildung konzipiert; und dabei geht es darum aufzuzeigen, daß das, was ist, sinnvollerweise so ist. Die historische Sinnbildung der Moderne steht freilich vor einem selbstgeschaffenen Dilemma: Die Dinge und Vorgänge einer entzauberten Welt *haben* keinen Sinn mehr. In einer entzauberten Geschichte gibt es nur noch kontingente Erscheinungen, deren Genese zwar aufgezeigt werden kann, die jedoch gleichwohl keinen inhärenten Sinn besitzen. Damit ist auch die Moderne mit allen ihren Merkmalen kontingent, das Ergebnis zufälliger Konstellationen der abendländischen Geschichte.

Wenn die Moderne kontingent und damit ohne Sinn ist, dann gilt das auch für die moderne, das heißt die eigene Lebensform. Max Weber hat – was von den Rezipienten in der Regel ignoriert wird – im Zusammenhang mit der Entzauberung der Vorgänge der Welt darauf hingewiesen, daß der Verlust von Sinn insbesondere für *Intellektuelle* ein Problem darstellt.<sup>3</sup> In der Forderung, daß die Welt und die eigene Lebensführung sinnvoll geordnet seien, sieht Weber die Wurzeln verschiedener Arten von Intellektuellenreligiosität als neue Formen der Sinnstiftung. Auch moderne Intellektuelle können Sinnlosigkeit schwer ertragen, zumal die Sinnlosigkeit der eigenen Lebensform. Die Entzauberung kommt so an ihre Grenzen. Es setzt eine Wiederverzauberung ein. Das Kontingente wird in Notwendiges transformiert. Die spezifische Gestalt der europäischen Moderne – die als historisch zufällig zu ertragen Max Weber noch in der Lage war – wird mit Sinn aufgeladen.

Die Wiederverzauberung gelingt, indem die Geschichte der Moderne in den Kontext einer im Ganzen *sinnhaften Geschichte* eingebettet wird. Der Verlauf der Geschichte ist sinnvoll geordnet, weil er der Logik der Evolution unterliegt. Ich brauche hier auf die verschiedenen Evolutionismen nicht einzugehen, auf den orthodoxen und den rekonstruierten historischen Materialismus oder die systemtheoretische Deutung sozialer Evolution. Allen gemeinsam ist, daß sie der Kontingenzbewältigung dienen, eigentlich sinnlose Entwicklungen in »entwicklungslogisch« notwendige und damit sinnhaltige transformieren. Auf diese Weise erhält auch die Moderne, das heißt die eigene Existenzform, ihren Sinn. Doch nicht nur das: Die entwicklungslogische Konstruktion der Geschichte ermöglicht es, die Lebensform der okzidentalen Moderne *universalhistorisch zu legitimieren*. Erst jetzt wird es möglich, historisch zufällige Werte, wie Rationalität und Autonomie, zu *generalisieren*. Die Logik der Evolution – die Metapher »Logik« suggeriert Rationalität, treffender wäre: *der Sinn der Geschichte* – legitimiert die Lebensform westlicher Intellektueller als Maßstab für die Bewertung auch nicht okzidentaler Lebensformen. *Indem die zeitgenössische westliche Kultur den Charakter des historischen Zufälligen verliert, erfolgt eine Wiederverzauberung der Geschichte durch das Medium des Begriffs der Moderne.*<sup>4</sup>

3 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*..., 308.

4 »Wiederverzauberung« kann hier durchaus im Sinne Max Webers verstanden werden, nämlich als Wiederaufladung mit *magischem Sinngehalt*. »Moderne« Verhältnisse und

Was bedeutet dies für Religion in der Geschichte der Moderne? Wir haben gesehen, daß die These der Säkularisierung konstitutiv ist für das Selbstbild der okzidentalen Moderne. Säkularisierung ist nach diesem Selbstbild eine Bedingung der Möglichkeit menschlicher Autonomie und der Entfaltung funktionaler Eigen-gesetzlichkeit. Eine religiös geprägte Moderne ist ein Widerspruch in sich, jedenfalls dann, wenn Moderne nicht rein chronologisch definiert wird. *Das Bild der Moderne enthält so – gewissermaßen als Negativfolie – zugleich auch ein Bild von Religion*. Religion erscheint als wesensmäßig irrational, unaufgeklärt und Hemmnis für autonomes Handeln und Denken, kurz: als Negation der Moderne. Hinzu kommt, daß im Rahmen der historischen Sinnbildung die okzidentale Moderne nicht mehr als kontingente Entwicklung, sondern als entwicklungslogische Notwendigkeit interpretiert und universalhistorisch generalisiert wird. Daraus folgt, daß auch Säkularisierung eine universale Entwicklungstendenz darstellt. Die Moderne bedeutet, wenn nicht das Ende von Religion überhaupt, so doch zumindest das Ende von Religion in ihren traditionellen Formen. Religion hat in der Geschichte der Moderne keinen Platz, jedenfalls keinen *sinnvollen* Platz. Als *survival* überwundener oder zu überwindender Entwicklungsstufen wird sie in die Sphäre rein privater Sinnstiftung verwiesen. Oder es wird ein fundamentaler Funktionswandel behauptet, was nur ein anderer Name für Säkularisierung ist. Für die *Geschichte der Moderne* hat Religion keine Bedeutung mehr.

Dies hat weitreichende Konsequenzen für die wissenschaftliche Behandlung von Religion (ich klammere weiterhin die Theologie aus). Wenn Religion für die Moderne bedeutungslos ist, braucht sie auch nicht erforscht zu werden. Religion als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung wurde marginalisiert. Dies war keineswegs immer so: noch zu Beginn des Jahrhunderts war Religion ein zentrales Thema der Humanwissenschaften: der Soziologie, Psychologie, Ethnologie und der orientalistischen Disziplinen. Mit dem Gegenstand wurde auch die Religionswissenschaft marginalisiert oder richtiger: sie marginalisierte sich selbst. Denn auch die Religionswissenschaft war gefangen vom Bild eines Gegensatzes von Religion und Moderne, wenn auch unter umgekehrten normativen Vorzeichen. Während die der Tradition der Aufklärung verpflichteten Theoretiker das diagnostizierte Ende der gesellschaftlichen Relevanz religiöser Sinn- und Wertsetzung als Voraussetzung der Moderne begrüßten, standen nicht wenige Religionswissenschaftler dem gleichen Prozeß kritisch gegenüber.<sup>5</sup> Rudolf Otto, der die phänomenologische Religionswissenschaft entscheidend beeinflusste, machte den »Gegensatz von Rationalismus und tieferer Religion«<sup>6</sup> geradezu zum Konstitutivum seines Religionsverständnisses. »Tiefere Religion«, oder wie es bei anderen Autoren heißt: »wahre«, »lebendige«, »eigentliche« Religion kann sich unter dieser Denk-voraussetzung in der Moderne nicht mehr entfalten. Religion wurde auch von dieser

»Modernisierung« erhalten eine magische Qualität, weil zumindest die weniger reflektierten Protagonisten davon allein schon eine Lösung von Problemen erwarten.

5 Vgl. dazu H. G. Kippenberg; B. Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)*, Marburg 1991.

6 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 31-35 1963, 2.

Form der Religionswissenschaft verwiesen in die Bereiche subjektiven Erlebens oder vergangener historischer Epochen.<sup>7</sup>

Sowohl die romantische Verklärung von Religion als auch die aufklärerische Entzauberung von Religion führen so zu dem gleichen Ergebnis: der Verbannung von Religion aus der Geschichte der Moderne. Religion und Moderne sind unvereinbar, weil sonst entweder die Moderne nicht richtig modern oder Religion nicht richtig religiös sein kann.

## Das Auftauchen von Religion in der Zeitgeschichte

Das Auftauchen von Religion in der Zeitgeschichte setzt voraus, daß wir terminologisch und begrifflich zwischen Moderne und Zeitgeschichte unterscheiden. Während ich mit *Moderne* das Bild meine, das sich als modern verstehende Subjekte von ihrer eigenen Epoche machen, gebrauche ich *Zeitgeschichte* im vorliegenden Kontext als Bezeichnung für die historischen Ereignisse, die sich während der Epoche der Moderne ereignen. Der Begriff der Moderne enthält eine normative und theoriegeleitete *Interpretation* der Zeitgeschichte und zugleich der eigenen Lebensform.

Ich muß mich für diesen etwas eigenwilligen Gebrauch des Terminus *Zeitgeschichte* entschuldigen, der von der in der Geschichtswissenschaft üblichen Verwendung abweicht. Mir fällt kein besseres Wort ein, um *den* chronologischen Abschnitt der Geschichte zu bezeichnen, der im Begriff der Moderne theoretisch und normativ interpretiert wird. Man wird hier vielleicht einwenden, daß weder der soziologische noch der utopische Begriff der Moderne chronologisch bestimmbar seien. Dem halte ich entgegen, daß die Theorien der Moderne sich gleichwohl nicht als metaphysische Disziplin begreifen, sondern empirische Relevanz behaupten. Nichtmetaphysische Theorien müssen sich mit der Empirie konfrontieren lassen, das heißt mit der Erfahrung der durch Raum und Zeit konkretisierten Welt. Das Bild der Moderne kann nicht völlig losgelöst werden von der der Erfahrung zugänglichen Zeitgeschichte, wenn es denn der empirischen Erkenntnis dienen soll.

Die Verbannung von Religion aus der Geschichte der Moderne hat allerdings Folgen für die Wahrnehmung der Zeitgeschichte. Da Religion für die Moderne bedeutungslos ist, wird ihren zeitgenössischen Formen auch wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Es bedurfte deshalb zunächst eines politischen Schocks, um Religion in die Geschichte zurückzuholen. Die iranische Revolution des Jahres 1979, deren religiöses Selbstverständnis nicht zu übersehen war, brachte das Stichwort vom »islamischen Fundamentalismus« in aller Munde. Nachdem die Wahrnehmung für Religion erst einmal sensibilisiert war, wurden danach im letzten Jahrzehnt aller-

<sup>7</sup> Ähnliche Konsequenzen ergeben sich aus der Position Eliades, die ebenfalls von einem Gegensatz zwischen modernem, rationalem Weltverständnis und religiöser Erfahrung ausgeht.

orten »Fundamentalismen« geortet: jüdischer und christlicher, hinduistischer und buddhistischer Fundamentalismus. Religion ist plötzlich wieder als Faktor der Zeitgeschichte aufgetaucht, wenn auch nicht in der Geschichte der Moderne.

Das plötzliche Wiederauftauchen von Religion in der Zeitgeschichte ist in erster Linie die Folge einer beschränkten Wahrnehmung. Jeder, der es sehen wollte, konnte auch vor 1979 erkennen, daß Religion in der modernen Welt keineswegs untergetaucht war. Schon in den fünfziger Jahren war in Japan das Phänomen einer explosionsartigen Zunahme neuer Religionen beobachtet worden, freilich ohne daß daraus auch nur die geringsten Rückschlüsse auf das Verhältnis von Religion und Modernisierung gezogen wurden. Man kann dies vielleicht mit den Beschränkungen erklären, die die okzidentale Brille der Säkularisierungstheoretiker zu Scheuklappen hatte werden lassen. Mag Japan noch als fernöstlicher Sonderfall einer modernen Gesellschaft interpretiert werden, so ist dies bei den Vereinigten Staaten von Amerika nicht mehr möglich. Wer die Religionsgeschichte dieser vielleicht modernsten aller modernen Gesellschaften betrachtet, sieht und konnte auch vor zehn Jahren sehen, daß der Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung empirisch höchst fragwürdig ist. Eine kontinuierliche Zunahme der Kirchenmitgliedschaft von 1800 bis heute, genauer: eine Verdoppelung von 20 % auf über 60 % der Gesamtbevölkerung,<sup>8</sup> hätte, so sollte man meinen, Zweifel an der Unvereinbarkeit von Religion und Modernisierung wecken müssen.

Zuweilen ist es hilfreich, das Eigene mit den Augen der Anderen wahrzunehmen. 1988 erschien in einer chinesischen religionswissenschaftlichen Zeitschrift ein Beitrag unter dem Titel »Wie kann man die Tatsache erklären, daß in der Moderne im Westen berühmte Naturwissenschaftler an Religion glauben?«<sup>9</sup> Der Autor hat hier etwas als theoretisches Problem erkannt, was aus westlichem Blickwinkel in der Regel *nicht einmal wahrgenommen* wird. Aus chinesischer Perspektive ist die soziale Bedeutung von Religion in modernen westlichen Gesellschaften bemerkenswert und erklärungsbedürftig. Der Westen wurde seit der Intensivierung des Kontaktes im 19. Jahrhundert immer als *christlicher* Westen wahrgenommen. Nicht einmal moderne westliche *Intellektuelle* sind allesamt areligiös. In der Praxis besteht offenbar kein unvermittelbarer Gegensatz zwischen religiöser Orientierung und Rationalität. Die Empirie widerspricht der Theorie, die sich davon jedoch nicht beirren läßt.

Wenn die Empirie sperrig ist, muß die Theorie sie entwerten. Neue oder bisher nicht wahrgenommene religiöse Erscheinungen werden aus der Moderne elimiert, indem sie als Relikte vormoderner Lebens- und Bewußtseinsformen oder als Regressionsphänomene interpretiert werden. Wo immer ein Fundamentalismus identifiziert wird, wähnt man leicht einen Rückfall ins Mittelalter. Auch in westlichen Gesellschaften, ja gerade hier, kann Religion – sobald sie außerhalb des domesti-

<sup>8</sup> Vgl. R. Finke; R. Stark, *The churhing of America, 1776-1990. Winners and losers in our religious economy*, New Brunswick, N. J. 1992, 16. Noch höhere Zahlen ergeben sich aus B. A. Kosmin; S. P. Lachmann, *One nation under God. Religion in contemporary American society*. New York 1993, 3.

<sup>9</sup> Deng Xiaolin, »Zenyang kandai xifang jinxiandai zhuming kexuejia xinyang zongjiao de xianxiang«, in: *Shijie zongjiao yanjiu*, 1988:1, 70-76.

zierten Bereichs der Volkskirchen auftritt – kaum anders als in Begriffen der Sozial- und Psychopathologie wahrgenommen werden. Der soziale Konsens, mit dem *alle* neuen religiösen Bewegungen *ohne weitere Prüfung* als Bedrohung für Individuen und Gesellschaft denunziert werden, ist symptomatisch: Er zeigt, daß die Vorstellung, ein *gesunder* Mensch könne sich in einer modernen Gesellschaft *freiwillig* für eine religiöse Lebensform entscheiden, außerhalb der Denkmöglichkeiten liegt.

Gegen das, was nicht gedacht werden kann, sträubt sich die Wahrnehmung. Es sind deshalb vorzugsweise solche Formen von Religion, deren irrationaler Antimodernismus als ausgemacht gilt, die der Wahrnehmungszensur entgehen. Militante islamische oder hinduistische Fundamentalisten, unaufgeklärte protestantische Fundamentalisten oder exotisch gekleidete Harekrishna-Jünger: mit solchen Versatzstücken läßt sich trefflich ein Bild zeichnen, in dem die leuchtende Vernunft der Moderne sich von den dunklen Schatten religiöser Irrationalität abhebt. Andere Formen von Religion bleiben weithin ausgeblendet. Wer will schon etwas wissen von den Denkanstrengungen zeitgenössischer islamischer Theologie, von buddhistischer oder hinduistischer Philosophie in der Gegenwart? Selbst christliche Theologen können in der Regel erst dann mit öffentlicher Aufmerksamkeit rechnen, wenn sie sich als Kritiker der eigenen Kirche profilieren, sich mithin als Zeugen gegen religiöse Unaufgeklärtheit ins Feld führen lassen. Je weniger wir über zeitgenössische Religionen wissen, desto leichter läßt sich das Bild fixieren, sie seien nichts weiter als Fossile des Mittelalters.

Das Selbstbild der Moderne immunisiert sich gegen Erfahrung, indem die Zeitgeschichte von der Moderne getrennt wird. Was – wie Religion – nicht in das Bild paßt, ist nicht modern. Eine Folge dieser Immunisierungsstrategie ist Zensur: Zensur der Wahrnehmung und Zensur des Denkens. Zensur ist notwendig, weil das Theorem vom Gegensatz zwischen Religion und Moderne andernfalls empirisch und theoretisch unhaltbar wird.

## Religion als Option der Moderne

Die Zensur des Denkens über Religion bedeutet konkret, daß unter den bisherigen Prämissen des modernen Selbstverständnisses Religion nicht als eine Möglichkeit der Moderne gedacht werden kann. Eine Kritik an dieser Sichtweise fällt heute wesentlich leichter als noch vor einem Jahrzehnt. Inzwischen ist es nämlich ein Allgemeinplatz geworden, daß die Entwicklung der Moderne in mancher Hinsicht Symptome einer Krise aufweist. Die Moderne generiert Probleme in ökonomischer, ökologischer und sozialer Hinsicht, die nicht mehr hinreichend steuerbar scheinen.

Die Krise der Moderne wird nicht zuletzt von einigen ihrer Protagonisten diagnostiziert. Habermas spricht von »pathologischen Züge[n] moderner Gesellschaften« und bringt sie in Zusammenhang mit einem »Übergewicht der ökonomischen und bürokratischen, überhaupt der kognitiv-instrumentellen Formen der Rationali-

tät.«<sup>10</sup> Auch wenn mir die Therapievorschläge zweifelhaft erscheinen, so besteht doch kein Grund, der Diagnose zu widersprechen. Die Freisetzung einer nur noch der Eigenlogik funktionaler Teilsysteme unterworfenen instrumentellen Rationalität schränkt in der Tat die Möglichkeiten einer vernunftigen Lebensführung derjenigen ein, die den Imperativen der Funktionssysteme von Wirtschaft und Politik unterworfen sind. Allein die Frage, *was eine vernunftige oder richtige Lebensführung sei*, bleibt außerhalb des Horizonts instrumenteller Rationalität.

Wenn Habermas einräumt, daß »das moderne Europa [...] die geistigen Voraussetzungen und die materiellen Grundlagen für eine Welt geschaffen [hat], in der diese Mentalität [einer enthemmten instrumentellen Rationalität, H. S.] den Platz der Vernunft eingenommen hat«,<sup>11</sup> so trifft sich seine Analyse mit einer Auffassung, die in vielen Gesellschaften der sog. Dritten Welt besteht. Allerdings teilt man dort in der Regel nicht seine Folgerung, daß es deshalb nur Europa sein könne, das die Kraft besitzt, sich aus der Herrschaft einer enthemmten kognitiv-instrumentellen Rationalität zu befreien. Außerhalb Europas ziehen die Kritiker der Moderne vielmehr den wohl näherliegenden Schluß, daß die pathologischen Züge moderner Gesellschaften nur dann vermieden werden können, wenn die normativen Prämissen der europäischen Moderne zurückgewiesen werden. Vor diesem Hintergrund ist der Versuch zu verstehen, die krisenhaften Begleiterscheinungen der Moderne durch Wiederanschlu an die eigene Tradition zu überwinden. Dazu gehört in der Regel auch die religiöse Tradition. Die religiösen Traditionen, gleichgültig ob Islam, Hinduismus oder Buddhismus, sind nicht nur Teil der jeweiligen kulturellen Identität, sondern bieten darüber hinaus ein reiches Reservoir an normativen Orientierungen. Aus diesen Reservoiren läßt sich schöpfen, wo es darum geht, *existentielle Rationalität* zu verwirklichen. Denn eine vernunftige Gestaltung der Gesamthandlung, die wir Existenz nennen, ist nur möglich, wenn den Imperativen der allein ihrer funktionalen Eigenlogik gehorchenden Systeme von Wirtschaft und Politik übergeordnete Werte entgegengesetzt werden können.

Es erscheint mir deshalb alles andere als irrational, wenn in vielen nicht-westlichen Gesellschaften versucht wird, die eigene Moderne durch Rückgriff auf religiöse Werte mit existentieller Rationalität auszustatten. Ob die Versuche erfolgreich sein werden, muß sich erst zeigen. Immerhin taucht in außereuropäischen Gesellschaften Religion zumindest als Option auf, als eine Denkmöglichkeit bei der Lösung von Problemen, die durch die Modernisierung geschaffen wurden. Wer die soziale und kulturelle Dynamik kennt, die religiöse Sinngebungen entfalten können, wird vorsichtig sein, diese Option als historisch obsolet abzutun.

Der *europäischen* Moderne freilich ist diese Option verwehrt, weil die historische Sinnbildung den Gedanken nicht aushält, daß die eigene säkularisierte Lebensform historisch zufällig sei und deshalb ohne allgemeinen Sinn. Die Unvereinbarkeit von Religion und Moderne ist nicht aus dem empirischen Befund zeitgenössischer Gesellschaften ableitbar, sondern allein aus dem Selbstbild einer Moderne, die von Religion frei sein will. Soweit dieses Selbstbild der Moderne auch

10 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 21989, 403.

11 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne...*, 425.

vermeint, die historischen Gegebenheiten zeitgenössischer und als modern bezeichneter Gesellschaften widerzuspiegeln, können wir nicht umhin, es als eine Ideologie zu bezeichnen: als falsches, sich selbst und andere täuschendes Bewußtsein. Daß dahinter, wie hinter jeder Ideologie, Interessen verborgen sind, versteht sich, auch wenn ich darauf hier nicht eingehen kann.

Die Denkvoraussetzungen der säkularisierten Moderne sind auch die Denkvoraussetzungen der Religionswissenschaft. Meine Kritik an dem Theorem des Gegensatzes von Religion und Moderne betrifft deshalb zunächst die Religionswissenschaft. Zwar hat die Religionsgeschichte seit einigen Jahren zeitgenössische Religionen als Forschungsgegenstand entdeckt. Die religionswissenschaftliche Theoriebildung hinkt jedoch hinterher. Die empirische Widerlegung der Säkularisierungsthese hat zu einem Theoriedefizit geführt. Soweit zeitgenössische Religionen überhaupt Gegenstand der Theoriebildung sind, werden sie auf ihren soziologischen Aspekt reduziert. Daß es sich dabei auch um Formen *religiöser Sinngebung* handelt, die auf die Erfahrungen der Moderne reagieren, wird in der Theoriebildung nicht hinreichend reflektiert.

Da Religionswissenschaft als Teil der Moderne selbst an der Produktion des gesellschaftlichen Bewußtseins beteiligt ist, braucht die religionswissenschaftliche Kritik jedoch nicht bei der Selbstkritik stehenzubleiben. Sie muß darauf hinweisen, daß der soziologische und philosophische Diskurs über die Moderne sich selbst zensiert, wenn die Möglichkeit religiöser Sinnbildung ausgeblendet wird. Indem religiöse Sinnbildung als grundsätzlich irrational denunziert wird, wird ein Bild von Religion konstruiert, das nur durch die Kultivierung religionsgeschichtlicher Ignoranz aufrecht erhalten werden kann. Und eine Moderne, die nur durch die Verbannung von Religion ihren historischen Eigensinn bestimmen kann, zahlt für diese Sinnstiftung den Preis der Dogmatisierung. *Die Unvereinbarkeit von Religion und Moderne ist ein allein metaphysisch begründbares Dogma.* Jeder Dogmatismus reduziert die Problemlösungskapazität des Denkens, weil er Denkmöglichkeiten ausschließt. Daß die Moderne einen Bedarf an Problemlösungen besitzt, ist nicht zu übersehen. Der dogmatische Ausschluß von Religion aus dem Bereich des Denkbaren ist deshalb mehr als irrational, er ist eine – Dummheit. Es ist dumm, Möglichkeiten auszuschließen, ohne sie vorher zu prüfen.

Der Beitrag, den die Religionswissenschaft zur Heilung von dieser Dummheit leisten kann, beschränkt sich auf die Diagnose. Für die Therapie sind andere Disziplinen zuständig. Religionswissenschaft vermag keinen Sinn zu stiften. Aber die Religionswissenschaft vermag gleichwohl, sich an einem Diskurs über existentielle Rationalität – sollte er denn je geführt werden – zu beteiligen. Religionswissenschaftliche Fachkompetenz kann dazu beitragen, den Blick über die Grenzen der historischen Erfahrungen und Denkgewohnheiten der europäischen Tradition hinaus zu richten. Eine historische Sinnbildung der Gegenwart, die diese Perspektive einschließt, wäre wohl kein Rückschritt.

Wie Sie bemerkt haben, habe ich die Gelegenheit benutzt, ohne übertriebene Bescheidenheit auch auf die Bedeutung der Religionswissenschaft als akademische Disziplin hinzuweisen. Daß diese Bedeutung in der Öffentlichkeit – auch der akademischen – vielfach nicht wahrgenommen wird, ist sicher zum Teil eine Folge der erwähnten Selbstmarginalisierung der Religionswissenschaft. Mindestens

ebenso folgenreich ist jedoch auch die institutionelle und personelle Austrocknung des Fachs an deutschen Universitäten, die wenig Spielraum für Interdisziplinarität läßt. Indem an der Universität Leipzig durch das Zusammenwirken von Theologischer Fakultät und der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientalwissenschaften die Religionswissenschaft um eine Professur für Jüdische Religionsgeschichte erweitert wurde, ist – so meine ich – die Bereitschaft deutlich geworden, dem Fach an dieser Universität mehr als nur eine akademische Kümmerexistenz zu ermöglichen. Dafür danke ich als Vertreter des Religionswissenschaftlichen Instituts allen Beteiligten, insbesondere den beiden Dekanen.