

Anne Fortin-Melkevik

## Die Unvereinbarkeit von Moderne und Religion bei zeitgenössischen Denkern

Jürgen Habermas und Marcel  
Gauchet

### *Einführung*

Die Denker der Moderne von Kant bis Max Weber radikalieren das grundsätzliche Problem der wechselseitigen Ausschließung von Moderne und Religion und verweisen die Ausübung der theologischen Wissenschaft in den Bereich des Nichtwissens und der Irrationalität. Die Moderne beurteilt dieses Verhältnis unter den Bedingungen des fortschreitenden Schwindens der Religion und der religiösen Erfahrung. Wir werden das Problem der wechselseitigen Ausschließung von Moderne und Religion anhand zweier nachweberianischer Autoren, Jürgen Habermas und Marcel Gauchet, untersuchen, die für das Problem des Überlebens der religiösen Erfahrung in der Moderne vollkommen gegensätzliche Lösungsansätze bieten. Dennoch werden wir die jeweilige Lesart von religiöser Erfahrung dieser Autoren hinterfragen und prüfen, auf welche (vor)hermeneutische Definition von Erfahrung sie sich beziehen.

### *I. Das unaufhaltsame Fortschreiten der Säkularisierung nach Habermas*

Das Fortschreiten der Säkularisierung beruht nach Habermas auf einem dreifachen Wandlungsprozeß der Gesellschaft.

Zunächst bewirkt die Rationalisierung der mythischen Weltbilder, aus denen die christliche Religion hervorgeht, eine epistemologi-

sche Zerrüttung des Fundaments jedes religiösen und metaphysischen Weltentwurfs im Ansatz. Vom Mythos über die religiösen und metaphysischen Denkformen bis hin zur säkularisierten Moderne läßt sich ein Prozeß der wachsenden Differenzierung im Denken und in den verschiedenen Wissensbereichen, die das Denken organisieren, erkennen, der die Einheit des mittelalterlichen Wissens und Denkens sprengt. Wissenschaft, Moral und Kunst sind nicht mehr in einem metaphysisch-religiösen Weltentwurf verankert; sie entwickeln sich zu autonomen Wissensbereichen und entwerfen eigene epistemologische Grundlagen ohne Berufung auf eine religiöse Legitimation. Da sie in der Moderne nicht mehr auf das Göttliche oder die Schöpfung zurückgreifen kann, um sich als Grundlage anderer Wissensbereiche zu legitimieren, ist die religiöse Weltanschauung nicht mehr Basis aller Wissens- und Denkweisen. Sie wird vielmehr auf das Niveau des Nichtwissens herabgestuft und dem Bereich der individuellen Erfahrung und der subjektiven Meinung zugeordnet.

Dieser Verlust der epistemologischen Legitimation des Religiösen und des theologischen Diskurses gegenüber den positiven Wissenschaften hat jeden absoluten Wahrheitsanspruch, den die Ordnung des Religiösen erheben könnte, diskreditiert: Mit welchem Recht könnte die Theologie eine Wahrheit über die Welt aufrechterhalten, die den wissenschaftlichen Erkenntnissen widerspräche? Ihre einzigen Grundlagen für eine Legitimation liegen seither im Bereich des Subjektiven; im äußersten Falle wird ihr ein Platz neben der ästhetischen Erfahrung eingeräumt, oder aber sie wird dieser einfach gleichgestellt. Von einem Diskurs mit wissenschaftlichem Anspruch herkommend, sieht sich die Theologie mit dem Anbruch der Moderne eingeschlossen innerhalb epistemologischer Grenzen, die vom Standpunkt der Naturwissenschaften her definiert sind.

Die zweite, logisch darauf folgende Phase der fortschreitenden Säkularisierung besteht darin, daß die Religion ihre sozialintegrative Funktion verliert. Durch die Auflösung und Herabstufung des religiösen Wissens zum Nichtwissen verliert diese gesellschaftliche Funktion ihre theoretische Begründung. Dennoch bleibt die *Funktion* als solche bestehen, und sie wird künftig übernommen von einer weltlichen Ethik

(Weber) und von der Sprache, die zum Schlußstein des gesellschaftlichen Konsenses wird, indem sie die Riten der vormodernen Gesellschaft ersetzt (Durkheim).

Die dritte logische Phase der Säkularisierung bewirkt schlicht und einfach das Verschwinden der religiösen Erfahrung und aller ihrer Inhalte. Mit dem Verschwinden der sozialen Funktion der Religion, verflüchtigen sich auch die Inhalte der Religion: Die überholten Inhalte mythischer Art können der fortschreitenden Rationalisierung der Weltbilder nicht standhalten. Bestimmte positive Aspekte der Religion können jedoch durch die Rationalisierung der Weltbilder zurückgewonnen werden. Tatsächlich findet in diesem Rationalisierungsprozeß eine sukzessive Aufnahme der Inhalte von Mythos und Religion statt, indem sie unter einem «entmythologisierten» Aspekt zusammengefaßt werden. Die kommunikative Rationalität nimmt so auf nichtdogmatische und nichtideologische Weise den positiven Inhalt der Religion in sich auf.

Diese Inhalte, die Habermas nicht detailliert behandelt, sondern von denen er höchstens einmal den Gedanken der Brüderlichkeit anführt, werden vor allem durch die *Ethik der Kommunikation* «transzendiert». Die Ethik ist tatsächlich die einzige Instanz, die bestimmte Inhalte der Religion übernehmen und fortführen kann, ohne gleichzeitig deren angeblich dogmatischen Charakter anzunehmen. Die traditionellen Weltbilder «werden in subjektive Glaubensmächte und Ethiken umgebildet, die die private Verbindlichkeit der modernen Wertorientierungen sichern («Protestantische Ethik»)»<sup>1</sup>.

Dieser dreifache Prozeß der Säkularisierung wird von Habermas durch eine Wiederaufnahme der Theorie Durkheims unter Berücksichtigung der «linguistischen Wende» der Sozialwissenschaften erklärt. Die fortschreitende Rationalisierung der Weltbilder, wie sie Durkheim erläutert, erscheint nun in einem neuen Licht, weil Habermas sie in den Zusammenhang mit der Logik «einer kommunikativen Verflüssigung des religiösen Grundkonsenses» stellt. Tatsächlich gehen für Habermas «die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln über, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen

Konsenses ersetzt wird»<sup>2</sup>. Aus diesem Grunde erkennt Habermas — in der Nachfolge Durkheims — «eine Umstellung von einer sozialen Integration durch Glauben auf eine durch kommunikatives Einverständnis und Kooperation hergestellte Integration»<sup>3</sup>.

Das Konzept der *Versprachlichung des Sakralen* dient Habermas dazu, «die Logik des von Durkheim beobachteten Formwandels der sozialen Integration»<sup>4</sup> zu klären. In diesem Übergang vom Bereich des Heiligen zum Bereich des kommunikativen Handelns verändern die «Funktionen der kulturellen Reproduktion, sozialen Integration und Sozialisation»<sup>5</sup> auf grundlegende Weise die Struktur der Interaktion: «Die religiöse Glaubensgemeinschaft, die gesellschaftliche Kooperation erst möglich macht, verwandelt sich zu einer *unter Kooperationszwängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft*»<sup>6</sup>. Der Akzent liegt hier auf den Bedingungen, die der Kooperation zugrundeliegen: Die religiöse Glaubensgemeinschaft macht Kooperation auf eine fast beiläufige, zufällige Weise möglich. Es handelt sich dabei um einen sekundären, nicht planmäßig erzielten Effekt. Für die Kommunikationsgemeinschaft jedoch stellt die Kooperation die Bedingung ihrer Möglichkeit dar. Als notwendiger, die Handlung bestimmender Faktor spielt die Kooperation hier sozusagen die Rolle eines *Vernunftprinzips*. Wurde sie zuvor durch die rituelle Praxis aufgebaut, sieht sich die Kooperation nun in zunehmendem Maße von der Sprache beherrscht. Aber jetzt erst «kann das Rationalitätspotential verständigungsorientierten Handelns in dem Maße entbunden und in die Rationalisierung der Lebenswelten sozialer Gruppen umgesetzt werden, wie die *Sprache* Funktionen der Verständigung, der Handlungskordinierung und der Vergesellschaftung von Individuen erfüllt und dadurch zu einem Medium wird, über das sich kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation vollziehen»<sup>7</sup>. Die Sprache, die die kommunikative Interaktion strukturiert, wird so zur Instanz, bei der die «Energien gesellschaftlicher Solidarität»<sup>8</sup> gesammelt werden und sich verzweigen. Dadurch erweist sich die Instanz der rituellen Praxis, die diese Rolle vorher übernommen hatte, als sinnlos und überholt.

Gleichwohl läßt sich ein Widerspruch in der Theorie von Habermas erkennen. Er betrifft den theoretischen Status, den er dem Ver-

schwinden der Religion zuschreibt: «(Die Religion) erleidet (bei Habermas) das Schicksal, das ihr die Aufklärer zugewiesen haben: Kündigerin der Vision von einer längst vergangenen Welt zu sein, deren moralisches Erbe (der Gedanke der Brüderlichkeit) nur unter Schwierigkeiten übernommen werden kann. Wenn aber Habermas selbst die Wurzeln einer wahren, nicht deformierten Welt in den religiösen Traditionen der Welt erkennt, kann man nicht gut einsehen, wie diese Traditionen, vor allem die der Brüderlichkeit, in einem so hohen Maße aufgegeben werden können: *Ist das ein Faktum (die Säkularisierung läßt die Religion hinter sich zurück) oder eine rechtmäßige Forderung (die Unhaltbarkeit des religiösen Weltbildes)?*»<sup>9</sup>.

Habermas antwortet nicht direkt auf diesen Einwand, würde aber vermutlich der zweiten Antwort zustimmen. Tatsächlich kann für Habermas — gemäß einer Formulierung von Marcel Gauchet — «das Religiöse» im Zeitalter der Moderne «die Säkularisierung seiner Inhalte nicht überleben». Die Religion erweist sich seither als unfähig, die Welt zu erklären, und kann allerhöchstens im Bereich des Privaten weiterexistieren, wo die von ihr bereitgestellten Weltklärungsmuster den Stellenwert von «Phantasien» oder Imaginationen haben.

Es ist also für Habermas unwiderruflich und sogar zwingend, daß der Verlust der sozialintegrativen Funktion der Religion das Ende des Religiösen überhaupt zur Folge hat. Auch bedauert er diese Entwicklung nicht, weil die «Tendenz zum Rationalen», die der Säkularisierung innewohnt, dennoch die Möglichkeit hat, die positiven Dimensionen der Religion zurückzugewinnen. Die Sprache übernimmt dabei die soziale Funktion auf eine *rationalere* Weise, als es die Religion vermocht hatte.

Habermas betrachtet also die Religion nur unter dem Gesichtspunkt ihrer sozialen Funktion und formuliert eine ausschließlich strukturell orientierte Definition: Die Religion dient der kulturellen Reproduktion, Integration und Sozialisation. Daraus folgt, daß zwar die Funktion der sozialen Integration fort dauert, daß aber die Religion als wirkende Kraft verschwindet. Ohne sich wirklich mit den Inhalten der Religion zu befassen, leitet Habermas aus dem Verlust der sozialen Funktion der Religion die ersatzlose Streichung ihrer Inhalte ab und stellt dies als unabwendbares Ende des Religiösen hin.

## II. Von der sozialen Funktion des Religiösen zur subjektiven Funktion der religiösen Erfahrung: Marcel Gauchet

Es ist nicht meine Absicht, hier die These Marcel Gauchets, die er in seinem Buch *Le désenchantement du monde*<sup>10</sup> entwickelt hat, im Detail zu wiederholen, sondern einzig und allein, die *Funktion* der Religion zu diskutieren. Im Gegensatz zu Habermas, der im Verschwinden der *sozialen Funktion* der Religion die Aufhebung der Religion an sich — gleich unter welchem Aspekt — sieht, schlägt Marcel Gauchet die Ersetzung der sozialen Funktion der Religion durch die *subjektive Funktion* der religiösen Erfahrung vor. Dieser neue Ansatz kann die Theologen nicht gleichgültig lassen.

### *Eine Definition der Religion*

Eine erste Ebene der Definition von Religion, die Marcel Gauchet als Soziologe zu wählen berechtigt ist, ist selbstverständlich die der politischen Perspektive. Aus dieser Entscheidung folgt, daß Gauchet die Religion als «Struktur», als «Kultur», als etwas «den Bereich des Menschlich-Sozialen Organisierendes»<sup>11</sup> begreift. Fast zwangsläufig, könnte man sagen, wird die Religion so als «historisches Phänomen»<sup>12</sup> definiert, d.h. sie ist gekennzeichnet «durch einen Anfang und ein Ende (...) und ist verbunden mit einer präzise zu benennenden Epoche der Menschheit, auf die eine andere folgen muß»<sup>13</sup>.

Dennoch sind das nicht die Definitionen, auf die Gauchet den Hauptakzent legt. Die eigentliche Achse seines Buches bildet eine *ontologische* Definition der Religion. Dies wird zumindest an der von Gauchet unternommenen Verwendung seines Begriffs vom *Wesen* des Religiösen deutlich:

«Das Wesen des Religiösen ist zusammenfaßbar in diesem Vorgang: in der Errichtung eines Enteignungsverhältnisses zwischen dem Universum der wahrnehmbar Lebenden und ihrem Urgrund»<sup>14</sup>.

Das Wesen des Religiösen besteht, präziser gesagt, in einer *Entfremdung*, in der «Institutionalisierung des Menschen *gegen sich selbst*», in einer «Verneinungshaltung des sozialen Menschen sich selbst gegenüber»<sup>15</sup>. «Am Ursprung steht die radikale Enteignung, die vollkommene Andersheit des Urgrundes»<sup>16</sup>. Bei den archaischen

Gesellschaften läßt sich dieses Wesen des Religiösen im Reinzustand erkennen; sie waren am deutlichsten durch das Religiöse bestimmt und waren abhängig von einem mythischen Ursprung, der außerhalb des menschlichen Fassungsvermögens liegt.

Die Bezugnahme auf eine Ursprungszeit, die die Gegenwart zu einer Wiederholung dessen, «was ein für allemal begründet worden ist»<sup>17</sup>, erstarren läßt, und diese Behinderung sozialer Neuerungen, die durch den Hinweis auf die von den Göttern, Vorfahren oder Helden<sup>18</sup> empfangene Ordnung gerechtfertigt werden, stellen für Gauchet tatsächlich «den Schlüssel der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft und das Geheimnis des Wesens des Religiösen dar»<sup>19</sup>.

Gauchet geht demnach von einem «reinen», idealen und vollkommenen Zustand der Religion aus. Er verlegt ihn «in die vorstaatlichen Anfangszeiten unserer Welt, so daß wir uns anhand einiger verbliebener, zum Überleben begünstigter Erscheinungsformen wie z.B. in Amerika und Neu-Guninea ein konkretes Bild davon machen können»<sup>20</sup>. Genau dieser Punkt verleiht der These Gauchets ihre Besonderheit: Sie verkehrt den evolutionistischen Verlauf der Religion, den ein bestimmter historisch argumentierender Ansatz als zwangsläufig dargestellt hatte, in sein Gegenteil. Während also letztgenannte Geschichte der Religionen ein Schema entworfen hatte, in dem die Universalreligionen für die vollkommene Entwicklung der *Idee* der Religion stehen (eine Idee, die in den primitiven Religionen erst keimhaft entwickelt war), behauptet Gauchet eher das Gegenteil: «Im Bereich der Religion ist der scheinbare Fortschritt ein Verfall», weil die Vollkommenheit der Religion in ihrem Ursprung liegt und nicht in den «Universalreligionen», die nichts weiter als «einzelne Stufen ihres Niedergangs»<sup>21</sup> darstellen.

Für Marcel Gauchet betrifft der Untergang der Religion ihre soziale Funktion und die von ihr übernommene Rolle, «das materielle, soziale und geistige Leben»<sup>22</sup> zu strukturieren. Diese Funktion schwindet in zunehmendem Maße unter dem Einfluß der Emanzipation der Gesellschaft gegenüber der religiösen Instanz, weil Gesellschaft und Individuum sich von der religiösen Bindung lösen, um Autonomie zu erreichen.

### *Das Christentum als «Auszug aus der Religion»*

Durchaus im Einklang mit seinem Postulat, daß die Art der religiösen Bindung im Wesen unvereinbar sei mit der Autonomie des Individuums, sieht Gauchet im Christentum eine Religion verkörpert, die den «Auszug aus der Religion»<sup>23</sup> erlaubt. Der Kampf um politische Autonomie etwa findet sich auf Antrieb in den Grundlagen ebendieser Religion eingeschrieben. Abweichend vom allgemeinen Wesen der Religion enthält das Christentum Grundgedanken, die die Überwindung der religiösen Entfremdung an sich ermöglichen. Es sind dies die Grundgedanken der Transzendenz Gottes und der Trennung dieser Welt von ihrem Urgrund. Die Befreiung von diesem Raum der Transzendenz ermöglicht eben die Schaffung des Bereichs der Gesetzmäßigkeit im Verhältnis zum Bereich des Gesellschaftlichen: das *de jure* überschneidet sich nicht mehr mit dem *de facto*.

### *Die subjektive Funktion der religiösen Erfahrung*

Dieser Auszug aus der Religion erklärt konsequenterweise die Ursache für den Untergang der Religion: Die Tatsache, daß die Gesellschaft ihr Schicksal nun selbst in die Hand nimmt, befreit sie von der Entfremdung und Enteignung ihrer religiösen Grundlage. Die soziale Funktion der Religion, die Gesellschaft in einem Zustand der vollkommenen Abhängigkeit von einer durch die Götter errichteten Ordnung zu halten, erübrigt sich dann. Im Gegensatz zu Habermas, der eine Religion ohne jegliche soziale Funktion nicht gelten läßt und dem Vergessen weihet, läßt Gauchet die Religion nur untergehen, um sie dann auf der Ebene der individuellen Erfahrung umso besser zurückzugewinnen zu können:

«Müßte das Verschwinden der fundamentalen *sozialen Funktion* des Religiösen nicht normalerweise den konsequenten, langsam aber unerbittlich erfolgenden Schwund oder Zerfall der Möglichkeit des Glaubens nach sich ziehen? Man könnte versucht sein, dies anzunehmen. Aber man begegnet hier einem anderen Problem, das die Ausgangsfrage deutlich verkompliziert: Es handelt sich um die *subjektive Funktion*, die die religiöse Erfahrung sich bewahrt oder neu erwirbt, wenn ihre soziale Funktion erlischt.»<sup>24</sup>

Von der Aufgabe der Religion, das materielle, soziale und geistige Leben zu organisieren, ist heute nichts außer «singulären Erfahrungen und Systemen von *Glaubensüberzeugungen*»<sup>25</sup> übriggeblieben. Habermas hat in diesen die Religion an sich überdauernden Systemen von Glaubensüberzeugungen die Basis einer vollkommen säkularisierten Ethik, genauer: einer Ethik der Kommunikation, gesehen. Für Gauchet stellt sich die Sache anders dar: Nicht um den Übergang von der einen zu einer anderen Funktion handelt es sich hier, sondern um das Herausstellen der «Möglichkeit einer religiösen Erfahrung für die Individuen»<sup>26</sup>, die als «innerster Kern einer potentiellen, zugleich logischen und psychologischen Religiosität»<sup>27</sup> anthropologisch tief verwurzelt ist. Diese Möglichkeit betrachtet Gauchet nicht als innere Mitte der Religion oder als eine dauerhafte Überzeugung, die die Religionsgeschichte zu relativieren erlaubte, sondern als eine Art *irreduziblen anthropologischen Rest*.

Die Dimension einer *vom Typ her religiösen subjektiven Erfahrung*, die als «subjektive Verankerung im Geist der Religion»<sup>28</sup> fortbesteht, existiert losgelöst von allem *Inhaltlichen*. Tatsächlich löst sich dieser Inhalt, der an die soziale Funktion der Religion gebunden war, im gleichen Moment auf wie die Religion selbst. Die «unzerstörbare subjektive Schicht des Phänomens der Religion», die die Grundlage der religiösen Erfahrung bildet, steht diesseits alles Inhaltlichen und existierte schon vor irgendeiner expliziten Formulierung durch eine Religion. Deshalb sind nach Gauchet diejenigen im Irrtum, die die Existenz der Religion als Manifestation dieser subjektiven Erfahrung rechtfertigen wollen: Die Anerkennung der Irreduzibilität der religiösen Erfahrung ist in keiner Weise der Grund für einen «zwingenden Bedarf an Religion»<sup>29</sup>. Gauchet unterscheidet zwischen der von ihm selbst als «religiös» qualifizierten Erfahrung und dem Bereich der Religion, und macht sie so disponibel für ihre Einfügung in einen neuen Rahmen, nämlich den der ästhetischen Dimension:

«Die subjektive Erfahrung, auf die in der Tat die bestehenden religiösen Systeme verweisen, kann gewissermaßen problemlos für sich allein und unbelastet von jeglichem Inhalt funktionieren. Sie hat es überhaupt nicht nötig, sich auf fest umrissene Bilder und Vorstellungen zu pro-

jizieren, die in Glaubenslehren niedergelegt sind und von einer Gesellschaft angenommen werden, um dadurch erlebbar zu werden. (...) Sie mag es für besser erachten, sich *anderswo* zu installieren als in der Art von Praxis und Diskurs, die bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ihr bevorzugtes Feld waren.»<sup>30</sup>

Aber anstatt den Manifestationen der religiösen Erfahrungen in den zahlreichen «*Anderswo*», in denen sie sich heute installiert<sup>31</sup>, nachzuspüren, geht Gauchet einen anderen Weg, der darauf beruht, die theoretische Struktur dieses «anthropologischen Substrats» herauszuarbeiten, und dies auf drei Ebenen, wo dieses Substrat die Rolle eines «strukturierenden Schemas für die Erfahrung»<sup>32</sup> spielt; drei Ebenen, die jede menschliche Erfahrung strukturieren, «drei Reste der Religion», die die Charakteristika dessen sind, was man früher als religiöse Erfahrung bezeichnet hat.

#### Die «*Reste der Religion*»

Der erste und der letzte *Rest der Religion*<sup>33</sup> betreffen einerseits den Anspruch des menschlichen Denkens, das in der Realität die Gleichzeitigkeit zweier «*Wirklichkeiten*» wahrnimmt: die dieser Welt und die des *Undifferenzierten*, und andererseits die Erkenntnis, daß wir mit uns allein sind. Ich wende mich an dieser Stelle aber nur dem zweiten Bereich, durch den die religiöse Erfahrung überleben kann, zu, nämlich der ästhetischen Erfahrung.

Die ästhetische Erfahrung erfährt eine «Analyse gleicher Art» wie die anderen beiden Bereiche, in denen die religiöse Erfahrung überlebt. Während also die Erfahrung des *Undifferenzierten* darauf beruhte, «das wahre Wesen der Dinge erkennen zu wollen», betrifft die ästhetische Erfahrung eher «die Weise, ihre Erscheinungsformen wahrzunehmen: imaginative Organisation unserer Welterfassung»; es handelt sich also um «die Fähigkeit der Imagination der Wirklichkeit und nicht mehr um unsere Fähigkeit des intellektuellen Verstehens»<sup>34</sup>. Die ästhetische Erfahrung wäre dann die Erfahrung des *Heiligen*, «der Gegenwart des Göttlichen in der Welt», des «Einbruchs des *ganz Anderen*» (vgl. R. Otto) «in die Vertrautheit der Dinge»<sup>35</sup>. Als Erfahrung einer Differenz, als Erprobung eines Bruchs präsentiert uns die ästhetische Erfahrung die Welt als «auf ein Geheimnis hin geöffnet, das wir

nicht in ihr erkennen»<sup>36</sup>, und bietet sich als Vermittlung des *Heiligen* an:

«Das *Heilige* ist gekennzeichnet durch die Gegenwart des Abwesenden, (...) ist die wahrnehmbare und greifbare Äußerung dessen, was normalerweise den Sinnen verborgen ist und sich dem menschlichen Fassungsvermögen entzieht. Und die *Kunst* ist in dem spezifischen Sinn, in dem wir Modernen sie verstehen, die *Fortsetzung des Heiligen mit anderen Mitteln*.»<sup>37</sup>

Die Differenz, die Andersheit, die Unergründlichkeit können heute nicht anders als innerhalb der Grenzen dieser Welt, die seit dem Ende der Religion nichts als sich selbst zurückspiegelt, erforscht werden. Die Kunst übernimmt von da an die Funktion, «der Gegenwart des Abwesenden», dem Bruch, «dem aus der routinemäßigen Gleichheit des Alltäglichen Herausgerissensein» Ausdruck zu geben. So wird die ästhetische Erfahrung, die früher nicht mehr als ein Mittel zum Zweck, nicht mehr als ein auf das Heilige verweisendes und zu ihm hinführendes Medium war, im Zeitalter der Moderne zu einem Zweck an sich — *l'art pour l'art*.

Das Überleben der religiösen Erfahrung ist für Gauchet ein Phänomen, das ausschließlich das *Individuum*<sup>38</sup> betrifft. Diese drei Strukturen von Erfahrung, die man früher als religiöse Erfahrung verstanden hat, können einzig als Erfahrung des einzelnen Menschen gelebt werden — es bestehen nur akzidentelle wechselseitige Beeinflussungs- und Abhängigkeitsprozesse zwischen dieser Erfahrung und der Geschichte, Gesellschaft und anderen Institutionen: Die religiöse Erfahrung, die heute anders benannt wird, wäre also eine fundamentale anthropologische Struktur, ein apriorisches Schema, das sich außerhalb der Geschichte konstituiert. Die religiöse Erfahrung «als Bedingung einer *transhistorischen* Möglichkeit», auf die die Religion als Institution aufgebaut hat, kann sehr gut ohne diese etablierte Religion bestehen. Es besteht keine Notwendigkeit, die Prüfung in Religion zu bestehen, um diese «Grundlage», d.h. diese anthropologische Struktur, verstehen zu können.

### III. Ergebnis und Fragen

Gauchet spricht von einem Übergang der sozialen Funktion der Religion zu einer subjektiven Funktion der religiösen Erfahrung. In Wirk-

lichkeit handelt es sich aber nicht um einen Übergang, weil die Religion als System, Institution und Diskurs unzweifelhaft mit dem Verlust ihrer sozialen Funktion untergeht. Von da an ist es nicht mehr die Religion als Institution, die eine subjektive Funktion übernimmt, sondern vielmehr die individuelle religiöse Erfahrung, die man gleichfalls ästhetische Erfahrung oder Erfahrung des Selbst usw. nennen könnte. Wenn die religiöse Erfahrung als ein den Menschen strukturierendes Schema quasi «leer» und inhaltlos funktionieren kann, bedeutet dies, daß ihr Wesen «solipsistischer», unmittelbarer und präreflexiver Natur ist. Die Aufrechterhaltung der religiösen Erfahrung im Zeitalter der Moderne stellt eine Aporie dar, die man unter zwei grundsätzlichen Fragestellungen zusammenfassen kann: einerseits die Frage nach der einseitigen Bindung der religiösen Erfahrung an die ästhetische Rationalität, andererseits die Frage nach dem solipsistischen Wesen der religiösen Erfahrung.

#### *Die Reduktion der religiösen Erfahrung auf die ästhetische Rationalität*

Ist die Religion erst einmal endgültig auf das Privatleben reduziert, können nur noch im Bereich der subjektiven Erfahrung religiöse Erfahrungen als ästhetische Erfahrungen gewonnen werden. Die Ästhetisierung der religiösen Erfahrung bewirkt eine Beschränkung, insofern sie nur noch durch die ästhetische Rationalität vermittelt werden kann; dies wiederum hat zur Folge, daß die einzige Art epistemologischer Bestätigung im subjektiven «Effekt auf die Sinne», den sie beim einzelnen hervorruft, liegt. Wenn das aber richtig ist — muß man daraus dann nicht schlußfolgern, daß die theoretischen und praktischen Dimensionen der Religion, die sich in dogmatischen und ethischen Diskursen ausdrücken, gleichermaßen als einzig durch die ästhetische Rationalität vermittelt angesehen werden müßten?

#### *Das solipsistische Wesen der religiösen Erfahrung*

Marcel Gauchet hat uns eine vollständige Erläuterung des epistemologischen Hintergrunds der subjektiven Funktion der religiösen Erfahrung vorgestellt. Die religiöse Erfahrung wurde von

ihm explizit durch ihren präreflexiven und nichtdiskursiven Charakter der *Unmittelbarkeit* — der plötzlichen Bewußtwerdung des Seins — definiert: Die religiöse Erfahrung wird also unter den Aspekten der prähermeneutischen romantischen Vision von der expressiven Erfahrung betrachtet. Die Erfahrung ist demnach ein jedem sprachlichen oder kulturellen Ausdruck vorhergehendes Fundament; sie ist ein apriorisches, ahistorisches und prälinguistisches Schema, das keine soziale Vermittlung kennt<sup>39</sup>. Dieses Modell der religiösen Erfahrung schafft mehr Schwierigkeiten als es lösen kann, um das Wesen der religiösen Diskurse anders als *von ihrer Ausdrucksseite her*, nämlich als dogmatische und praktische Diskurse zu denken. Anzunehmen, diese seien ausschließlich von kognitiven oder moralischen Rationalitäten bestimmt und von der religiösen Erfahrung isoliert, führt ebenso in eine Aporie wie die Auffassung, sie seien durchgängig und ausnahmslos von einer ästhetischen Rationalität bestimmt. Die Beziehung zwischen Erfahrung und Diskurs unterwirft, wenn sie von expressiver und einseitiger Art ist — die Erfahrung rangiert an erster Stelle, ihr Ausdruck ist sekundär —, konsequenterweise die ganze Dimension des Diskurses der

ästhetischen Rationalität, dem Gefühl und der Irrationalität des Unmittelbaren. Was die Religion betrifft, so sieht man in ihr — entsprechend einem nur allzu gut bekannten Denkschema, das nur den Glauben als authentisch bewertet — nichts weiter als eine Gegnerin der Glaubenserfahrung verkörpert. Die Religion kann daher — behaftet mit dem Signum der Sozialität, und daher abgeleitet und sekundär — nichts weiter tun, als bestenfalls den direkten Ausdruck der Glaubenserfahrung anerkennen.

Die Logik der Moderne, die ich in den Gedanken von Habermas und Gauchet nachgezeichnet habe, scheint also die religiöse Erfahrung, die Religion, die religiöse Sprache und die theologischen Diskurse notwendig entweder dem Vergessen zu weihen oder in den Bereich der Irrationalität zu verbannen. Wird dann nicht das Religiöse als «das ganz Andere der Vernunft» betrachtet, von wo aus bestimmte postmoderne Theologen eine neue *A-Theologie* zu begründen hoffen? Um den Sackgassen der Moderne zu entkommen, muß sich die Theologie mehr denn je über sich selbst und ihre epistemologischen Fundamente als *fides quaerens intellectum* befragen, und dies auf der Basis eines erneuerten Begriffs von religiöser Erfahrung und Rationalität<sup>40</sup>.

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als «Ideologie» (Frankfurt/M. 1968) 72.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2 (Frankfurt/M. 1981) 118.

<sup>3</sup> AaO. 427.

<sup>4</sup> AaO. 119 (Hervorhebung der Verfasserin).

<sup>5</sup> AaO. 132.

<sup>6</sup> AaO. 139.

<sup>7</sup> AaO. 132 (Hervorhebung der Verfasserin).

<sup>8</sup> AaO. 90.

<sup>9</sup> Jean-Louis Schlegel, Reconcilier la modernité avec elle-même, in: *Esprit*, Nr. 10 (1987) 119 (Hervorhebung der Verfasserin).

<sup>10</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris 1985).

<sup>11</sup> AaO. 236.

<sup>12</sup> AaO. 10 (Hervorhebung im Original).

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> AaO. 11.

<sup>15</sup> AaO. 10 (Hervorhebung im Original).

<sup>16</sup> AaO. 12.

<sup>17</sup> AaO. 15.

<sup>18</sup> AaO. 13.

<sup>19</sup> AaO. 15.

<sup>20</sup> AaO. X.

<sup>21</sup> AaO. XI.

<sup>22</sup> AaO. 133.

<sup>23</sup> AaO. II.

<sup>24</sup> AaO. 236 (Hervorhebung der Verfasserin).

<sup>25</sup> AaO. 133.

<sup>26</sup> AaO. 134.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> AaO. III.

<sup>29</sup> AaO. 292.

<sup>30</sup> AaO. 292 (Hervorhebung der Verfasserin).

<sup>31</sup> Gauchet erwähnt verschiedene dieser Wege, darunter das ästhetische Empfinden und die «Modalitäten einer Praxis des Selbst». Sollte man hierin eine Anspielung an das letzte Werk Michel Foucaults sehen?

<sup>32</sup> AaO. 293.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> AaO. 296.

<sup>35</sup> AaO. 297. Gauchet verweist hier auf das Werk Rudolf Ottos, *Das Heilige*, 1. Aufl. 1917; 29.-30. Aufl. (München 1936).

<sup>36</sup> AaO. 297.

<sup>37</sup> Ebd. (Hervorhebung der Verfasserin).

<sup>38</sup> AaO. 300.

<sup>39</sup> Für eine hermeneutische Analyse der religiösen Erfahrung siehe Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott* (Freiburg/Wien/Basel 1990).

<sup>40</sup> Diesen Versuch habe ich in meiner Dissertation *Pour une théorie rationnelle de l'hermeneutique en théologie* (Universität von Paris-Sorbonne und Katholisches Institut von Paris 1991) unternommen.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé.

## ANNE FORTIN-MELKEVIK

Geboren 1957 in Québec, wo sie die ersten zwei Jahre ihres Theologiestudiums verbrachte. Promotion in Religiöser Anthropologie und Religionswissenschaften an der Sorbonne in Paris und Promotion in Theologie am Katholischen Institut in Paris im Juni 1991. Thema der Dissertation: «Pour une théorie rationnelle de l'herméneutique en théologie». Anne Fortin-Melkevik lehrt seit Juni 1991 Fundamentaltheologie an der theologischen Fakultät der Universität Laval in Québec. Veröffentlichungen aus dem Bereich der Fundamentelethik: A propos du projet d'éthique de la discussion de Jürgen Habermas, in: Le Supplément,

Nr. 163; Ethique et rationalité, in: Le Supplément, Nr. 169; L'exigence universaliste en éthique: Nature de l'homme et éthiques, in: Le Supplément, Nr. 179; Veröffentlichungen aus dem Bereich der Hermeneutik: Habermas et les théologiens: une rencontre à provoquer, in: Le Supplément, Nr. 164; Herméneutiques et rationalité: L'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricoeur à la théologie, in: Le Supplément, Nr. 174; Herméneutique du rapport philosophie-théologie, erscheint demnächst in: Laval théologique et philosophique. Anschrift: Faculté de Théologie, Université Laval, Québec, G1K 7P4, Kanada.