

Religion – Ritus – Transzendenz Lebensdienliche Illusionen?

Hans-Joachim Höhn

Kein philosophisches Buch hat in jüngster Zeit bei seiner Veröffentlichung eine größere Aufmerksamkeit gefunden als die von Jürgen Habermas publizierte Summe einer zehnjährigen Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie.¹ Wer mit seinem gesamten Œuvre vertraut ist, stellt rasch fest, dass hier mehr als nur eine nachgeholt philosophiehistorische Vergewisserung seiner bisherigen systematischen Beiträge zur Ethik, Rechts- und Sozialtheorie oder zur Religionsphilosophie vorgelegt wird. Habermas stellt auch ein originäres Konzept kulturgeschichtlicher und kulturhermeneutischer Erforschung der Wechselbeziehungen religiöser und säkularer Weltdeutungen zur Diskussion. Entwickelt wird ein Längsschnitt anhand der ‚Diskursgeschichte‘ des Verhältnisses von Glauben und Wissen. Versehen ist die Rekonstruktion von „osmotischen“ Austauschprozessen beider Größen einerseits und ihrer Abkopplungen andererseits mit einem starken Gegenwartsbezug und einer provokanten These: „Die Frage, was sich die Philosophie noch zutrauen kann und soll, entscheidet sich heute, ungeachtet ihres unverhohlenen säkularen Charakters, an jenem transformierten Erbe religiöser Herkunft“ (I, 15).

Ein ausführliches „Postskriptum“ (II, 767–807) greift dieses Motiv noch einmal eigens auf. Es bündelt zugleich Überlegungen, die Habermas bereits in früheren Texten intensiv verfolgte: die Bedeutung semantischer Gehalte religiöser Traditionen, die gegen

¹ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019. Zitate aus diesem Werk werden nachfolgend mit Bandzahl und Seitenangabe ausgewiesen.

den Reduktionismus eines szientistischen Naturalismus und gegen einen möglichen Defätismus der Vernunft angesichts der Rückschläge beim Aufbau einer moralischen Weltordnung in Stellung gebracht werden können. Dieses Thema hat sich in den letzten Jahren auch als zentral in der theologischen Rezeption seiner entsprechenden Veröffentlichungen herausgestellt.² Im Folgenden soll zwar auch rezeptionsorientiert auf einige Thesen im „Postskriptum“ eingegangen werden. Dabei geht es aber weniger um die bereits häufig erörterte Vermutung, „dass sich in religiösen Überlieferungen auch weiterhin Wahrheitsgehalte auffinden lassen, die gegebenenfalls auf dem Weg einer hermeneutisch sensiblen Übersetzung als wahrheitsfähige Aussagen in allgemein zugängliche Diskurse eingeholt werden können“ (I, 77–78). Vielmehr soll sondiert werden, inwieweit bei der Übersetzung von einem religiösen in ein säkulares Sprachspiel der liturgischen Glaubenspraxis eine derart prominente Stellung zugemessen werden kann, wie sie ihr von Habermas attestiert wird: „Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Gemeinde von Gläubigen verkörpert und damit eine eigenständige Gestalt des Geistes behauptet. Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch der Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Ver-

² Vgl. zuletzt K. Viertbauer/F. Gruber (Hg.), Habermas und die Religion, Darmstadt 2019.

nunft die Frage offen, ob es unabgeholte semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren“ (II, 807).

Auf den ersten Blick mag es überraschen, dass Habermas einer liturgischen und nicht einer politisch oder moralisch ausgelegten Glaubenspraxis die von der Theologie erhoffte kritische Gegenwartsrelevanz religiöser Überlieferungen zuschreibt. Auch im Blick auf bisherige Begegnungen mit Vertretern einer sozial- und kulturkritischen Theologie mag diese Akzentuierung verblüffen. Hat der Jahrzehnte überspannende Kontakt mit Johann Baptist Metz jenseits der gegenseitigen Bekundung persönlicher Wertschätzung keine nachhaltige Wirkung erzielt? Oder steht gerade der Rekurs auf rituelle Formen und Formate religiöser Überlieferungen für Habermas’ eigenen Zugang zu jenen Einsichten, die Metz mit der Figur der anamnetischen Vernunft verband und mit dem Widerspruch zu einem Christentum versah, das zu metaphysischen Stützkonzepten der Gottesrede greift?³ Was aber zeichnet aus-

³ Vgl. etwa die Diskussion um die anamnetische Verfassung der Vernunft und deren im Judentum verwurzelte Bedeutung für ein Ethos leidensensiblen, an die Opfer der Geschichte mahnenden und Gerechtigkeit einklagenden Eingedenkens: J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften*, in: A. Honneth u. a. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1989, 733–738; Ders., *Athen versus Jerusalem? Was das Christentums dem europäischen Geist schuldig geblieben ist*, in: *Orientierung* 60 (1996) 9–25; J. Habermas, *Israel oder Athen: Wem gehört die praktische Vernunft?*, in: Ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt 1997, 98–111. In seinem „Brief an Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag“, in: H.-G. Janßen u. a. (Hg.), *Theologie in gefährdeter Zeit*, Münster – Berlin 2018, 159–161, hat Habermas den damals für „Athen“ reklamierten Kompetenzanspruch praktischer Rationalität relativiert und anerkannt, dass mittels philosophischer Übersetzungsarbeit „wesentliche semantische Gehalte biblischen Ursprungs (...) in Begriffe eines nachmetaphysischen Denkens überführt worden [sind]. Mit diesem Theorem habe ich mich die vergangenen zehn Jahre beschäftigt. Als ich aus heutigem Anlass auf unsere kleine Kontroverse von vor zwanzig Jahren stieß, war ich überrascht zu erkennen, dass es die produktiven Anstöße Ihrer Theologie gewesen sind, die meine Gedanken in diese Richtung gelenkt haben“ (161).

gerechnet den Ritus im Unterschied zu den semantischen Gehalten einer religiösen Dogmatik oder Ethik aus, dass er ein nachmetaphysisches Denken inspirieren kann? Wieso weckt Religion ausgerechnet im Ritual ein „Bewusstsein von dem, was fehlt“⁴ und inwiefern hat die säkulare Moderne für ein solches Ritual noch kein vollständig gleichwertiges Äquivalent gefunden?

Nicht alle dieser Fragen können auf den nächsten Seiten ausführlich erörtert werden. Einige Antworten dürften sich auch bei einer erneuten Lektüre von Habermas' Buch von selbst einstellen. Daher wird im Folgenden der Fokus auf theologische Anschlussreflexionen gelegt, die sich aus seinem Zusammenspiel von historischer Rekonstruktion und systematischer Reflexion ergeben. Zunächst soll kurz skizziert werden, von welchen Prämissen her Habermas seine These zum Nexus von Religion, Ritus und Transzendenz entwickelt. In einem zweiten Schritt sollen dann einige dieser Prämissen in Zweifel gezogen werden. Auslöser dieses Zweifels ist ein von Habermas selbst vorgebrachtes Bedenken, dass sich die Religion nur dann eigensinnig gegenüber dem säkularen Denken behaupten kann, wenn sie sich nicht in lebensdienlichen Kontingenzbewältigungen erschöpft (vgl. I, 180, 191f.). Aber lässt sich der Eigensinn ritueller Vollzüge bzw. jener Kern, der von den „rationalisierungsfähigen säkularen Gehalten der westlichen Kultur bisher nicht aufgesogen worden ist“ (I, 189), noch hinreichend wahren, wenn man – wie Habermas – die Bedeutung religiöser Rituale in der symbolisch-performativen Bewältigung von Risiken und Krisen individueller wie sozialer Identität, Solidarität und Integration festmacht? Wird hier die These vom nicht-funktionalen Eigensinn der Religion relativiert? Nicht minder bedenklich mutet der religionsinterne Status von Riten und Ritualen an – vor allem dann, wenn die Wahrung ihres Eigensinns entkoppelt wird von der Übersetzung in neue sozio-kulturelle Kontexte. Ihre unabgeholte-

⁴ Vgl. M. Reder/J. Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 2008.

nen semantischen Gehalte harren ja nicht nur einer synchronen Übersetzung ins Profane, sondern auch einer diachronen Vermittlung in die jeweils nächste Generation von Mitgliedern einer Glaubensgemeinschaft. Auch sie verlangen angesichts der behaupteten Relevanz religiöser Traditionen nach überzeugenden Perspektiven, um Inhalt und Praxis des Glaubens von haltlosen Projektionen und haltgebenden Illusionen unterscheiden zu können.

1. Sinn und Eigensinn: Religion und Ritus

Für Habermas besteht das „exklusiv Eigene der Religion (...) nicht in dem kognitiven Bezug zum Ganzen der Welt und des Menschen, dem religiöse Weltbilder ihre lebensorientierende Kraft verdanken“ (I, 189). Skeptisch ist er auch gegenüber Konzepten, Religion speziell für „die affirmative Bewältigung eines radikalisierten Endlichkeits- und Kontingenzbewusstseins“ (I, 191) zuständig zu sehen und mit dem Versprechen zu versehen, „die unausweichlichen Risiken der menschlichen Existenz aufzufangen“ (I, 191)⁵ Das Proprium der Religion lediglich im Versuch einer affirmativen Antwort auf die Frage nach der möglichen Akzeptanz der Endlichkeit einer vom Kontingenzbewusstsein geprägten Existenz zu er-

⁵ Nach dieser Lesart besteht das existenzielle Bezugsproblem eines religiösen Daseinsverhältnisses im „Bewusstsein der »Befristung« unserer Lebenszeit und der »Erschöpfbarkeit« der physischen, materiellen und kulturellen Lebensressourcen. Auch wenn die Erlösungsorientierung in den achsenzeitlichen Weltbildern verschieden stark ausgebildet und im antiken Judentum zunächst nicht mit einer Jenseitsorientierung verbunden war, verspricht die Religion auf die ein oder andere Weise Versöhnung mit der ultimativen Schwelle des Todes; sie tröstet über die existentiellen Erfahrungen von Schmerz und Krankheit, Not, Einsamkeit und Verzweiflung; sie stellt einen Ausgleich für die Fallibilität des menschlichen Geistes und das Scheitern an der Realität, das heißt das Erleiden des Unabwendbaren, in Aussicht“ (I, 191). Für diesen Ansatz wird exemplarisch hingewiesen auf H.–J. Höhn, *Rettende Aneignung? Die Vernunft und die Logik der Religion*, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 5 (2008) 255–262.

kennen, liefert sie nach Habermas einem funktionalistischen Verständnis aus, das mit prekären Implikationen behaftet ist: „Besteht der Sinn von Religion nur in der erfolgreichen Bewältigung lebensgeschichtlicher Kontingenzen? Wenn das zuträfe, müsste diese funktionalistische Einsicht den jeweiligen Glauben an der Wurzel angreifen – und längst zerstört haben. Denn lebensdienliche Illusionen zerfallen, sobald sie als solche durchschaut sind. Solange es die Religion verdient, als zeitgenössische Gestalt des Geistes ernst genommen zu werden, kann eine Sinngebung, die die Gläubigen überzeugt, nicht in einer ihrer Funktionen aufgehen“ (I, 192). Hierbei riskiert nach Habermas ein solcher Ansatz außerdem, das der Religion eigentümliche, für ein religiöses Weltverständnis konstitutive Moment zu verfehlen, das „im gemeinschaftlichen rituellen Vollzug der existentiell gelebten Glaubensinhalte“ (I, 192) besteht.

Wenn Religion sich nicht primär in den kognitiven Strukturen und Gehalten eines (metaphysischen) Weltbildes verkörpert, sondern sich vor allem in jener Praxis manifestiert, mit der religiöse Gemeinschaften die Inhalte ihres Glaubens performativ bezeugen, dann muss methodisch ein Zugang zu diesem Komplex gewählt werden, der zum einen die ‚praktische‘ Verfassung des religiösen Glaubens im Blick hat und zum anderen sich nicht auf eine Beobachterperspektive beschränkt, die lediglich nach funktionalen Aspekten religiöser Praxis fragt. Daher favorisiert Habermas einen Ansatz, der die funktionale Beschreibung religiöser Riten als Kontingenzbewältigungspraxis – ausgelöst von Krisen gesellschaftlicher Kollektive durch unerwartet unbeherrschbare Bedrohungen ihres Zusammenhalts oder verursacht von individuellen Identitätskrisen angesichts biographischer Brüche – mit einer Teilnehmerperspektive in Beziehung setzt und nach der aus ihrer Sicht vorgenommenen Sinndeutung ihrer Vollzüge fragt. Als Bezugsproblem für die Ausbildung einer solchen Praxis identifiziert Habermas eine „zutiefst ambivalente Gattungserfahrung“ (I, 196) des Homo sapiens. Zum Spezifikum der menschlichen Gattung

rechnet er die Konstitution eines gemeinsamen semantischen Raums, in dem die Bedeutungen von Weltinterpretationen unabhängig von einer in Zeit und Raum gegebenen konkreten Handlungs- und Deutungssituation verstanden und tradiert werden können. Anders formuliert: Die Bildung und Erhaltung einer menschlichen Gemeinschaft erfolgt nicht allein durch die zweckorientierte Organisation zweckorientierter Tätigkeiten, sondern auch durch symbolisch vermitteltes, verständigungsorientiertes Handeln. Dieser Modus der Sozialintegration ist allerdings mit einem spezifischen Risiko verbunden, welches das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft betrifft. Ein Mensch wird nur in dem Maße zu einem selbstbewussten Individuum, in dem er sich erfolgreich kommunikativ „vergesellschaftet“, d. h. Individuierung und Sozialisation greifen ineinander. Ein „eigener“ Mensch kann nur werden, wer den Gebrauch sprachlicher Symbole einübt und ein kommunikativ artikulierbares Selbstverständnis aufzubauen lernt. Zugleich kann sich eine kommunikativ strukturierte Gesellschaft nur erhalten und reproduzieren, wenn ihre Mitglieder ihre systemrelevanten Interaktionen wirksam koordinieren und die Bedeutung der dabei eingesetzten Medien und Symbole verstehen, verinnerlichen und weitergeben können. Allerdings ist gerade diese Form der Integration und des Systemerhalts auch sehr scheiternsanfällig. In jeder gesellschaftlichen Krise wird deutlich, wie rasch es misslingen kann, jene Verhaltensmuster zu reproduzieren, deren Funktion und Bedeutung bei der Bewältigung sozialer Fliehkräfte für alle Mitglieder der Gesellschaft plausibel sind. Umgekehrt erlebt jedes Individuum in existentiellen Krisen und biographischen Wendepunkten den doppelläufigen Prozess von Individuierung und Sozialisierung als eine Zerreißprobe. Wer in einer Lebenskrise zum (sozialen) Problemfall wird, riskiert entweder von der Gemeinschaft isoliert zu werden oder sieht sich damit konfrontiert, dass seine Individualität strukturell absorbiert wird. Vor diesem Hintergrund kommt nach Habermas Religion als Errungenschaft der sozio-kulturellen

Evolution ins Spiel.⁶ Es wird ein „sakraler Komplex“ (I, 201) ausgebildet, der im Krisenfall eine Art „Ausfallbürgschaft“ (I, 141) für den Erhalt individueller und sozialer Identität übernimmt. Zu diesem sakralen Komplex zählen mythische Narrative und rituelle Umgangsformen mit einander widerstreitenden heilbringenden und unheilvollen Mächten bzw. das Versprechen von Erlösung und ausgleichender Gerechtigkeit. „Der Ritus lässt sich als Versuch begreifen, zu der als überwältigend erfahrenen sakralen Gewalt, die Menschen Rettung aus höchster Not verheißt, Abstand und eine eigene Einstellung zu finden, um in der Form einer praktischen Bewältigung des Widerfahrenen auch ein Stück Handlungsfähigkeit und damit die verlorene Fassung zurückzugewinnen“ (I, 198). Zwar ist mit dem Hinweis auf den inneren Zusammenhang ritueller Praktiken mit der Restabilisierung gesellschaftlicher Solidarität eine zentrale kulturanthropologische Bestimmung des Religionsphänomens verbunden. Um aber seine sozio-kulturelle Persistenz zu erörtern, ist auf die Dynamik und Wechselwirkung säkularer und religiöser Weltbilder einzugehen. „Ebenso wichtig wie die performative ist die kognitive Selbstthematisierung der Gesellschaft in identitätsstabilisierenden Weltbildern“ (I, 199). Für die Religion ergibt sich daraus die Notwendigkeit, „das in der Gesellschaft verfügbare Wissen jeweils in den begrifflichen Rahmen des Heilswissens einzuführen und zu einem Welt- und Selbstverständnis zu integrieren“ (I, 198f.).

⁶ Vgl. hierzu auch J. Habermas, Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken II, Frankfurt 2012, 77–95.

2. Einspruch und Widerspruch: Religion und Transzendenz

Mit der Verknüpfung kulturalanthropologischer und gattungsgeschichtlicher Reflexionen gelingt es Habermas, die Schwächen pragmatischer Religionstheorien bzw. phänomenologischer Religionsforschung ebenso auszugleichen, wie den Engführungen einer Religionsphilosophie zu entgehen, die sich allein auf die Zeugnisse einer religiösen Erfahrung stützt. Er lässt mit dem Rekurs auf den „sakralen Komplex“ und auf die performative Eigenlogik des Ritus die Grenzen funktionalistischer Betrachtungsweisen deutlich werden. Und zugleich ermöglicht er einen Zugang zur kognitiven Dimension religiöser Praktiken, ohne dass er dabei – wie etliche Vertreter einer Analytischen Religionsphilosophie – allein in den propositionalen Gehalten religiöser Überzeugungen eine relevante Bezugsgröße philosophischer Reflexion erkennt. Folgt man seinem methodischen Layout, lassen sich die entscheidenden kriteriologischen Vorgaben bei der Erfüllung der rekonstruktiven und diskursiven Aufgaben einer zeit- und sachgemäßen Religionsphilosophie⁷ unschwer erfüllen: Was ein Phänomen als „religiös“ qualifizierbar macht, muss derart bestimmt werden, dass dabei zumindest ein Proprium der Bezugnahme auf ein Bezugsproblem menschlicher Lebenspraxis benannt wird, d. h. Religion muss mit einem Spezifikum menschlicher Existenz zu tun haben, das der Selbstvergewisserung eines jeden Menschen zugänglich ist. Ebenso muss eine reflexive Einstellung zu diesem Problem auch für die Kritiker einer religiösen Lebenseinstellung möglich sein. Die phänomenologisch ausgrenzbare Größe ‚Religion‘ sollte demnach derart im Horizont menschlicher Weltorientierung und Lebensgestaltung thematisiert werden, dass sie von anderen Formen der Weltorientierung und Lebensgestaltung hinreichend deutlich unterschieden und kritisch hinsichtlich ihres Lebensbedeutsamkeit diskutiert werden kann.

⁷ Vgl. hierzu ausführlich H.–J. Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010.

Gleichwohl fällt bei der Durchführung seines Programms eine gewisse Unwucht in Habermas' Erörterungen auf. Der deutlich markierten Skepsis gegenüber einer funktionalistisch orientierten Religionstheorie steht ein ebenso deutlich markiertes Interesse an der unabgeholten ‚Vernunft- und Sozialrelevanz‘ religiöser Überzeugungen und Praktiken gegenüber. Sie sind offenkundig dadurch zu charakterisieren, dass gerade ihr religiöses Proprium in der Lage ist, Leerstellen zu füllen und Defizite auszugleichen: „Die Religion zeichnet sich aus ihrer eigenen Perspektive gegenüber der Vernunft dadurch aus, dass sie in der epistemischen Dimension von Weltbildern und Ethiken eben *nicht aufgeht*, sondern aus der internen Verbindung mit Kultus und Gemeindebildung jene solidarisierende Kraft schöpft, die einer aufs Deontologische zugespitzten praktischen Vernunft (...) fehlt“ (I, 199f.). Zugleich insistiert Habermas immer wieder darauf, dass Religion nur dann eine Ressource für die Stabilisierung sozialer Identität und Solidarität sein kann, wenn der hierfür belangvolle Ritus für die Beteiligten einen „*nachvollziehbaren intrinsischen Sinn* (hat), ganz unabhängig davon, welche Funktion ihm aus der Beobachterperspektive zugeschrieben werden kann“ (I, 192).

Aus dieser Spannung lässt sich nur dann kein Widerspruch ableiten, wenn man den intrinsischen Sinn und die extrinsischen Effekte des Ritus nicht in einen direkten Kausalzusammenhang bringt. Religiöse Rituale haben meist dann den (Neben-)Effekt der Kontingenzbewältigung, wenn man sie nicht als Instrumente der Kontingenzbewältigung intendiert. Wichtige Ausdrucksformen religiöser Riten und Rituale (Kontemplation, Anbetung, Liturgien „*ad maiorem Dei gloriam*“) zeichnen sich durch den Aspekt der Zweckfreiheit und das Moment des Widerstands zu jedem Kalkül der Nützlichkeit aus. Mit diesem Spezifikum entzieht sich der Ritus sowohl dem funktionalistischen Versuch, seine Inhalte auf seine Funktion zu reduzieren als auch der funktionalistischen Versuchung, als seine Funktion nur das anzuerkennen, was sich aus der Definition eines existenziellen oder gesellschaftlichen Bezugs-

problems für das Eingehen eines religiösen Verhältnisses zum Dasein ergibt. Zweckfreie Vollzüge widerstreiten einer Deutung menschlichen Handelns, die ihm nur dann Relevanz und Bedeutung zumessen will, wenn es ein vollzugsexternes Resultat dieses Tuns gibt, um dessen Realisierung willen etwas getan wird.

Allenfalls führt dieser unverzweckbare Eigensinn des Religiösen zu einem indirekten bzw. mittelbaren säkularen Relevanz erleben: Vielleicht ist die von zweckfreien religiösen Riten und Ritualen ausgehende Einladung an säkulare Zeitgenossen, sich mit ihrer Ausführung in die Sphäre der Zweckfreiheit zu begeben, einer der letzten Möglichkeiten, in einer von Mitteln und Zwecken, Funktionen und Notwendigkeiten zugestellten Welt noch die Erfahrung einer Freiheit zu machen, die jenseits von Nützlichkeitsabwägungen und der Ausdehnung von Zweck/Mittel-Optionen beginnt.⁸ Folgenlos für andere Bereiche des Lebens muss eine solche Erfahrung keineswegs bleiben. Im Gegenteil: Sie kann im Bereich der Moral zur Ausbildung eines Bewusstseins beitragen, das zu unterscheiden vermag zwischen dem, was nützlich ist als Mittel, und dem, was Zweck an sich selbst sein kann.

Versucht man hingegen, primär um der erhofften Nebenwirkungen willen ein religiöses Ritual zu vollziehen und seinen intrin-

⁸ Freiheit meint mehr als nur das unbeschränkte Verfügungkönnen über unbeschränkte Optionen des Wollens und Tuns. Frei ist nicht bereits, wer über ein breites Spektrum von Verfügungsmöglichkeiten verfügt, sondern wer dem optionalen Zugriff und der freien Verfügung anderer Menschen, Mächte und Gewalten mit der Absicht der Erfüllung eigener Zwecksetzungen entzogen ist. Freiheitsbewahrend und -förderlich sind Beziehungen, die sich durch Zweckfreiheit auszeichnen und den Versuch abwehren, mit ihnen könne jemand machen, was er wolle. Anders formuliert: Wenn die Freiheitslogik der Optionensteigerung nicht eingelassen ist in die Logik der Unverfügbarkeit und Unverzweckbarkeit und sich von dort ein Maß ihrer Ausübung setzen lässt, wird am Ende der Mensch als „homo optionis“ selbst zur Disposition gestellt. – Zur Logik der Zweckfreiheit als Alternative zur Freiheitslogik der Steigerung funktionaler Handlungsoptionen siehe auch H.-J. Höhn, *Ich. Essays über Identität und Heimat*, Würzburg 2018, 15–47.

sischen Eigensinn zu relativieren, stellt sich vielfach Enttäuschung ein. Dies zeigt sich vor allem dort, wo Identität und Solidarität fraglich werden und erneuert werden müssen. Nimmt man zu diesem Zweck einen Platztausch von intentionalem Eigensinn und funktionalen Nebeneffekten vor, kommt es vor, dass diese Effekte ausbleiben: Nicht selten können Trauergottesdienste, die aus Anlass eines Terroraktes, einer Naturkatastrophe oder eines Unglücks nationalen Ausmaßes mit der Absicht der Kontingenzbewältigung stattfinden, gerade deswegen nur schwachen Trost spenden, weil sie lediglich zum Ort der Bekundung zwischenmenschlichen Beileides gemacht werden. Manche Traueransprache meidet vor einem mehrheitlich säkularen „Publikum“ jeglichen Bezug auf religiöse Topoi (z. B. „ewiges Leben“, „Auferstehung“) und mündet in ein zivilreligiöses Ritual. Wenn himmelschreiendes Elend nicht so artikuliert wird, dass es den Himmel anschreit, woher will man dann mehr als schwachen Trost erwarten? Und wie will man mit dem Ausbleiben jeden Trostes leben können, wenn man nicht bei Gott und mit den Leidenden Klage erhebt – selbst wenn dies zwecklos erscheint? Was die Klage wachhält, ist das Bewusstsein von dem, was fehlt. Im Klagegebet weigert sich der Mensch sich damit abzufinden, sich mit dem Leiden abfinden zu müssen. In dieser Weigerung entsteht eine Solidarität mit den Leidenden, die weiter reicht als das Zahlen von Abfindungen oder das Anbringen von Gedenktafeln. Hier wird Kontingenz nicht bewältigt, sondern verschärft – und kaum anders bleibt ein Bewusstsein für das Unmaß des Leidens wach. Aber die Klage nimmt sich der Leidenden nicht derart an, „als ob“ sie nur Leidende seien. Sie legt sie nicht darauf fest, was ihnen vorenthalten und versagt blieb. Was die Opfer von Vergewaltigung und Vertreibung, von Ausbeutung und Erpressung, von Missbrauch und Unterdrückung einklagen, ist die Wahrnehmung ihrer Leiden und die öffentliche Anerkennung, wie sehr ihnen Unrecht angetan wurde. Aber wollen sie, dass man sie für immer auf diese Opferrolle festlegt und darauf reduziert? Wer sich zu einer anamnetischen Solidarität verpflichtet sieht, ist

den Opfern mehr und anderes schuldig. Zu vergegenwärtigen ist, wer sie waren, ehe sie zu Opfern wurden, und was aus ihrem Leben hätte werden können, hätte man es ihnen nicht genommen. Es geht um ihre Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume eines gelungenen Lebens. Es geht um den Protest, dass all dies nur Fragment geblieben ist. Nicht „mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht“ (II, 807) wird im Ritus der Klage gerechnet, sondern ein Zeichen für die in die Transzendenz aufbrechende Ohnmacht des Menschen wird gesetzt. Die Idee einer „rettenden Gerechtigkeit“ muss vor diesem Hintergrund auch keine lebensdienliche Illusion sein, sondern kann als Vernunftpostulat gerechtfertigt werden.⁹ Im Modus der „Hoffnung wider alle Hoffnung“ (Röm 4,17) wird hierbei das Inakzeptable des Daseins nicht übersprungen, sondern ist Auslöser einer widerständigen Auseinandersetzung mit der defätistischen Behauptung der Daseinsinakzeptanz. Hinter der vermeintlich realistischen Einsicht in die Unannehmbarkeit des Daseins tarnt sich nur zu oft die subjektiv lebensdienliche, aber zynische Gleichgültigkeit gegenüber einem Unglück, das nicht das je eigene ist.

⁹ Habermas stellt I. Kants Postulatenlehre, die auf die Frage „Was darf ich hoffen?“ antwortet, als Verarbeitung eines Interesses der Vernunft „am Fortschreiten der Menschheit zum moralisch Besseren“ (II, 333) vor und unterstellt ihr die Intention, die Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral auszugleichen sowie die moralischen Denkungsart des Subjekts mit der notwendigen Beharrlichkeit auszustatten. Bei seiner Kritik an diesem Ansatz (II, 352–374) wird m.E. zu wenig gewürdigt, dass es hierbei um die vernunftkonforme Überwindung eines Widerstreits von Imperativen der praktischen und der theoretischen Vernunft geht. Es geht nicht allein um das Durchhaltevermögen der praktischen Vernunft, vielmehr stehen Moralität und Rationalität der Vernunft im Ganzen auf dem Spiel. Vgl. hierzu ausführlich H.-J. Höhn, *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg – Basel – Wien 2014, 161–218.

3. Exklusion und Inklusion: Ritus – Identität – Solidarität

Gegen das Plädoyer für die Überschreitung des Funktionalen auf das Zweckfreie und Zwecklose, das den religiösen Ritus auszeichnet, mag man einwenden, dass damit nur noch die Schwundstufe einer einst über die Welt im Ganzen hinausgehenden Transzendenz beschrieben wird. Zwar lässt sich ein modernisierungsresistentes Bezugsproblem für das Aufspannen eines Freiraumes unverzweckten Daseins angeben, aber es ist fraglich, ob religiöse Gemeinschaften für dessen Bewältigung noch modernitätskompatible Mittel und Wege verfügbar machen können. Folgt man Habermas' Ausführungen, hat das, was in der Moderne als Religion erscheint, weitreichende Rationalisierungs- und Transformationschübe des sakralen Komplexes hinter sich. Sie verdanken wesentliche Impulse der achsenzeitlichen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz im Sinne einer Demarkation zwischen Weltlichem und Göttlichen (vgl. I, 461–480). Diese Unterscheidung verarbeitet den Zuwachs profanen Weltwissens, der die Reichweite rituell formatierten Heilwissens zunehmend einschränkt. Religiöse Rituale verlieren die Bedeutung, unmittelbar auf Heil und Unheil des Menschen einwirken zu können. Der Mythos büßt an Erklärungskraft ein, wenn es um die Deutung innerweltlicher Vorgänge geht. Auch als Beglaubigungsinstanz moralischer Normen kommt der sakrale Komplex immer weniger in Betracht.

Diesen Vorgängen einer Enteignung des sakralen Komplexes hinsichtlich seiner sozio-kulturellen Bedeutung steht kein Relevanzgewinn auf einem anderen Feld gegenüber. Es mag sein, dass das Spannungsverhältnis von Individuierung und Sozialisation noch immer existenzielle Krisen verschärft und soziale Konflikte forciert. Aber wer erwägt noch ernsthaft, dass dies Probleme sein könnten, die man mit den rituellen Mitteln der Religion bewältigen könnte? Religiöse Institutionen stehen doch ihrerseits in der Verlegenheit, moderne Standards der Sozialintegration auf dem Wege des Ausbalancierens individueller Selbstbestimmung und

gleichberechtigter Teilhabe an demokratischen Entscheidungsprozessen mit einem dogmatischen Verständnis vom sakrosankten Charakter ihrer Ämter und Strukturen zu vermitteln.¹⁰

Es mag auch zutreffen, dass innerhalb religiöser Gemeinschaften der Ritus noch immer eine Quelle der Solidarität und ein kritisches Korrektiv gegen verletzte Solidarität, gegen Exklusion und Missachtung darstellt. Allerdings kann er dies nur leisten, wenn er nicht seinerseits „exklusiv“ praktiziert wird. Die Auseinandersetzung um die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils und die Kontroversen bei der Zulassung der „tridentinischen Messe“ als „außerordentlicher“ römischen Liturgie haben in der katholischen Kirche gezeigt, dass rituelle Praxisformen weniger zur Überwindung sozialer Zerreißproben als vielmehr zur Vertiefung religionsinterner Konflikte beitragen können. Ein kritisches Korrektiv gegen Exklusion und Missachtung, die geeignet sind, die Ausbildung von Selbstachtung und Solidarität zu behindern, kann der Ritus nur dann sein, wenn er in Inhalt und Form seinerseits „sensibel ist für verletzte Solidarität, Exklusion und Missachtung im sozialen Raum und wenn er in Entsprechung zu dieser Wahrheit nicht selbst exklusiv wird“¹¹ und religionsinterne Verletzungen von Solidarität heilt sowie Praktiken der Exklusion und Diskriminierung überwindet.¹²

¹⁰ Vgl. hierzu u. a. H.-J. Höhn, *Zeichen der Zeit – Zeichen des Wandels. „Modernisierung“ als Thema kirchlicher Veränderungsdiskurse*, in: St. Kopp (Hg.), *Kirche im Wandel*, Freiburg – Basel – Wien 2020, 264–286.

¹¹ J.-F. Albrecht, *Ritus und Wahrheit. Eine kommunikationstheoretische Perspektive*, in: *NZSTh* 57 (2015) 38 (16–38).

¹² Zur aktuellen Diskussion um exklusive Strukturen in der liturgischen Praxis der katholischen Kirche siehe G. M. Hoff u. a. (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*, Freiburg – Basel – Wien 2020.

4. Performanz und Transzendenz: Liturgie als Partitur performativer Wahrheit

Etlliche Zeitgenossen wünschen sich, nach dem Ausscheiden aus dem Berufsleben noch gebraucht zu werden. Aber niemand von ihnen will benutzt, geschweige denn ausgenutzt werden. Vielleicht ergeht es der Religion in der Moderne ähnlich. Ihre Verfechter setzen gegen ihre Verächter auf unabgegoldene Potenziale, die im sozialen Miteinander durchaus gebraucht werden. Und zugleich wehren sie sich gegen Versuche der Instrumentalisierung des Religiösen für säkulare Ziele und profane Zwecke. Bei der Abwehr solcher Versuche können sie sich auf ein Habermas-Zitat berufen: Wenn der Sinn von Religion nur in der erfolgreichen Bewältigung lebensgeschichtlicher Kontingenzen bestünde, „müsste diese funktionalistische Einsicht den jeweiligen Glauben an der Wurzel angreifen – und längst zerstört haben“ (I, 192). Man mag dieser Vermutung zustimmen, muss aber nicht die nachgeschobene Erläuterung auf den Glauben beziehen: „Denn lebensdienliche Illusionen zerfallen, sobald sie als solche durchschaut sind“ (I, 192).

Es dürfte sich um einen doppelten funktionalistischen Kurzschluss handeln, Erfolge beim Versuch der Kontingenzbewältigung einerseits für ein religiöses Sinnkriterium zu halten und andererseits lebensdienlichen religiösen Praktiken nur einen illusionären Status zuzubilligen. Gegen diesen doppelten Kurzschluss hilft nur, einen prä- oder metafunktionalen Sinn religiöser Vollzüge aufzuweisen, ohne dass sich dieser indifferent zum Prüfstein der Lebensdienlichkeit verhält, und diesen zugleich von Illusionen und Projektionen freizuhalten. Es wurde bereits angedeutet, dass die zweckfreie (d. h. prä- und metafunktionale) Ausübung eines Ritus eine der letzten Möglichkeiten des modernen Menschen ist, eine lebensdienliche Erfahrung unverzweckter Freiheit zu machen. Eine Sinngebung religiöser Praxis, die sich hingegen in ihrer Lebensdienlichkeit erschöpft, dürfte irgendwann mit funktionalen Äquivalenten – etwa aus dem Bereich der Ästhetik – konfrontiert

werden. Soll vermieden werden, dass auf diesem Weg der Eigensinn des Religiösen verloren geht und das Attest seiner alternativlosen Lebensdienlichkeit als Illusion entlarvt wird, braucht es ein Arrangement, den Eigensinn des Religiösen und seine Vernunftkompatibilität gleichermaßen zu demonstrieren.

Das Gemeinte mag ein prominenter „Religionsdialog“ illustrieren, auf den Habermas in seiner Genealogie nachmetaphysischen Denkens nicht eingegangen ist: Blaise Pascals Dialog zwischen dem Gläubigen und seinem skeptischen Widerpart (*Pensées*, Fragment 233) führt über eine Erörterung der Gründe der theoretischen Vernunft für und gegen die Existenz Gottes über das von der praktischen Vernunft entworfene Kalkül von Gewinn- und Verlustchancen einer mit Gottes Existenz rechnenden Lebensweise nicht zu einer klaren Entscheidung. Nachdem selbst die besten Gewinnaussichten für den Skeptiker kein hinreichendes Motiv sind, auf die Existenz Gottes zu wetten, bleibt dem Gläubigen zuletzt nur der Hinweis, im Vollzug einer liturgischen Praxis eine religiöse Erschließungserfahrung machen zu können: „Sie möchten zum Glauben gelangen, und Sie kennen nicht den Weg dorthin? (...) Lernen Sie von denen, die in Ihrer Lage waren (...); das sind Menschen, die diesen Weg kennen, den Sie gehen möchten, die von dem Übel genesen sind, von dem Sie genesen möchten. Handeln Sie so, wie diese begonnen haben: nämlich alles zu tun, als ob Sie gläubig wären, Weihwasser zu benutzen und Messen lesen zu lassen usf.“¹³ Entscheidend ist hier die Reihenfolge: Die liturgischen Formate des Glaubens ersetzen nicht das Bemühen um seine rationale Rechtfertigung bzw. seine Unterscheidung von Illusionen, sondern setzen sie voraus. Sich mit ihnen zu befassen ist verantwortbar, wenn zuvor zumindest die Nicht-Unvernünftigkeit eines religiösen Daseinsverhältnisses aufgewiesen wurde.

¹³ B. Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände* (hg. von E. Wasmuth), Frankfurt/M. 1987, 125f.

In der liturgischen Praxis steckt der unabgeoltene Eigensinn des Religiösen wie in einer Partitur.¹⁴ Partituren sind darauf angelegt, dass man von ihnen Gebrauch macht. In ihr stecken die Anforderung und Anleitung, die Realität und die Bedeutung einer Komposition in der Performance der Notenzeichen zu realisieren. Wer sie nur betrachtet, ohne sie zur Aufführung zu bringen, verkennt, dass ihr Gehalt unverkürzt nur im Modus einer damit in Einklang stehenden Handlung realisiert wird und nur darüber bewusst werden kann. Was es mit einem Notenbild in Wahrheit und in Wirklichkeit auf sich hat, wird nur im Vollzug des Abspielens erfasst. Natürlich lässt sich eine Partitur auch zum Gegenstand musiktheoretischer und musikhistorischer Reflexionen machen. Man kann J. S. Bachs „Kunst der Fuge“ auf ihre kontrapunktische Struktur hin analysieren oder quellenkritisch nachverfolgen. Aber all dies sind Zugänge, die gerade nicht erfassen, was eine Fuge von sich aus zu Gehör bringen will. Sie verlangt die Aufgabe einer Beobachterperspektive. Der Gehalt einer Partitur lässt sich nicht unabhängig oder außerhalb ihres Vollzuges erschließen. Er will gespielt werden. Erst dann stellt sich heraus, was in ihr steckt und wie man sich dazu verhalten kann.

Wer eine Partitur liest, hat die Notenbilder vor Augen und kann sie „innerlich“ zum Klingen bringen. Eine Partitur ist aber ihrem eigenen Anspruch nach kein Gegenstand der stillen Betrachtung eines Musikers, sondern drängt darauf, zu einer „Verlautbarung“ zu werden. Sie selbst insistiert auf einem Übergang von einer mentalen Vorstellung zu einer akustischen Darstellung. Bei den Noten, die ein Musiker sieht, kommt er nicht umhin, sie zu spielen, wenn er dem Notenbild gerecht werden will. Eine Partitur, die in der Weise des Gesehenwerdens gegeben ist, verlangt einen Überstieg in die Weise des Gehörtwerdens. Diesen Überstieg bringt sie durch sich selbst bzw. durch ihr Gespieltwerden zustande. Wer

¹⁴ Zu dieser Analogie siehe H.-J. Höhn, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015.

sie nicht spielt, hat nicht verstanden, worum es ihr geht. Kaum anders kann man der performativen Wahrheit religiöser Riten auf die Spur kommen als dass man sich für ihre Performance interessiert. Auf ihren performativen Charakter sind auch die Sakramente als Handlungssymbole des Evangeliums zu befragen. In ihnen steckt die Partitur einer Praxis, in der getan wird, wovon im Evangelium die Rede ist. Ob sich dabei herausstellt, dass diese Praxis vergegenwärtigt, wovon das Evangelium spricht, ist nicht fideistisch hinzunehmen, sondern muss strukturell-logisch einsehbar sein. Der kritische Abgleich von Partitur und Performance ist dabei nur der erste Schritt.¹⁵ Für die Theologie ergibt sich die Aufgabe, den Geltungsanspruch von Symbolhandlungen „durch reflexiven Nachvollzug in ihrem propositionalen Gehalt zu Bewusstsein bringt“ (II, 194).¹⁶ Die Philosophie mag ihr dafür die notwendigen begrifflichen und methodischen Mittel zur Verfügung stellen, aber sie wird ihr die Arbeit mit diesem Instrumentarium nicht abnehmen und Kritik an ihrem Missbrauch nicht ersparen können.

¹⁵ Vgl. hierzu H.-J. Höhn, Experimente mit Gott. Ein theologischer Crashkurs, Würzburg 2021, 64–72.

¹⁶ Zur Umsetzung dieser Forderung im Reflexionsformat einer „Existentialen Semiotik des Glaubens“ siehe H.-J. Höhn, Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie, Würzburg 2020, bes. 241–299.