
Hans-Joachim Höhn

**Einleitung: An den Grenzen der Moderne.
Religion – Kultur – Philosophie**

Es gehört zu den Zeichen unserer Zeit, daß kein Standpunkt mehr eingenommen werden kann, ohne der Berechtigung der Gegenposition nachzugehen, daß keine These mehr aufgestellt werden kann, ohne auf den Wahrheitsgehalt der Gegenthese zu achten, und daß kein Trend mehr verfolgt werden kann, ohne auf Gegenteilstendenzen zu sprechen zu kommen. Wir leben im Zeichen eines großen »Sowohl-Als-auch«. Kultur- und sozialwissenschaftliche Reflexionen können diesem Sachverhalt ebensowenig ausweichen wie die Bemühungen der Philosophie, »ihre Zeit in Gedanken zu erfassen« (G. W. F. Hegel). Die Zeit und alles, was in ihr existiert, verfügt heute über eine multiple Identität. Gegenläufige Entwicklungen, die Koexistenz des Widerstreitenden, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zählen zu ihren unveränderlichen Merkmalen.

Auch das aktuelle Verhältnis von Religion und Gesellschaft läßt sich nur mit einer widersprüchlichen Kurzformel zutreffend charakterisieren: »Säkularisierung der Kultur« – »Wiederkehr der Religion«.¹ Einerseits breitet sich in nahezu allen westlichen Gesellschaften eine flächendeckende religiöse Indifferenz aus, die vor allem die etablierten christlichen Konfessionen damit konfrontiert, daß sie mit zunehmendem Aufwand und abnehmendem Erfolg ihre Sache vom Gestern ins Heute zu übersetzen haben. Große Anteile kirchlich gebundener Religiosität verdunsten. Andererseits kondensiert ein großer Teil auch wieder in der Gesellschaft – gleichwohl abseits der überkommenen religiösen Strukturen, Traditionen und Institutionen. Trotz der zahllosen Nachrufe, die für die Religion und für die Moderne bisher veröffentlicht wurden, bestehen sie fort. Allerdings ist dieser Fortbestand davon geprägt, daß er sich in der Dialektik von Aufhören und Anfan-

gen vollzieht: Der Religion und der Moderne ist gemeinsam, daß es für beide kein kontinuierliches, lineares, ungebrochenes Fortbestehen gibt. Wer Zeuge der Erosion von Religion und Moderne ist, beobachtet auch beider Weiterbestehen.

Diese Gleichzeitigkeit gegenläufiger Entwicklungen ist für die neuzeitliche Geistes- und Sozialgeschichte kein Novum. In der Neuzeit haben sich stets Aufklärungsschübe mit einem Zurückweichen vor der erreichten Entzauberung der Welt (M. Weber) abgelöst. Neu ist, daß das Entzauberte nicht verschwindet, sondern verwandelt, gebrochen, »dekonstruiert« wiederkehrt. Zeitdiagnostiker verzeichnen seit Jahren einen Trend zu einer »neuen« Religiosität, der ablesbar ist an einer unerwarteten Konjunktur von Mythos und Mystik, von Gnosis und Metaphysik, von Meditation und Esoterik. Immer häufiger begegnet die Forderung nach Rehabilitierung und Wiederaufbereitung mythisch-religiöser Welterklärungen. Sie sollen als Widerlager für die Modernisierungs- und Innovationsschübe von Wissenschaft und Technik fungieren und in einer unübersichtlichen Welt Alternativen für die von einer ausgezehnten, erschöpften Vernunft nicht mehr zu leistenden Aufgaben der Verhaltensorientierung, Identitätsfindung und Sinnvermittlung bereitstellen. Religion steht hier für das, was der Mensch nicht hinter sich bringen kann, wenn er vorankommen will. Sie ist Platzhalter für das, was dem Menschen fehlt, wenn er alles hat und dennoch über das Ganze seiner Lebenswirklichkeit nicht verfügen kann. Unerwartet kommt diese Nachfrage vor allem deswegen, weil bisher aus dem Lauf der modernen Welt ein anderer Ausgang für das Schicksal des »Anderen« von Wissenschaft und Technik abgeleitet wurde.

I. Im Zeichen des Verschwindens.

Religiöse Aufbrüche an den Bruchstellen der Moderne

Daß die Religion im Zeichen eines großen Verschwindens stehe, galt lange Zeit als Prognose mit dem Grad höchster Eintrittswahrscheinlichkeit. Es schien nur eine Frage der Zeit, bis sie in der Moderne funktions- und ortlos werden würde. Säkularisiert ist die moderne Kultur zweifellos im Sinne einer Trennung von Kirche und Staat und ebenso im Sinne einer weitgehenden »Verdiesseitigung« des Jenseitigen, im

Sinne einer Verschiebung der Heilsgeschichte zu einem rein weltimmanenten Geschehen, im Sinne einer nichtreligiösen Aneignung religiöser Motive und Inhalte. In der Tat hat die Religion eine Reihe von Zuständigkeiten an säkulare Instanzen abgeben müssen: von der Weltklärung über die Legitimation von Gemeinschaftsbildung und ethischen Normen bis hin zum Umgang des Menschen mit den Tiefen seiner Psyche. Und ebenso hat die Entlarvung des Projektions-, Entfremdungs- und Illusionscharakters transzendenzorientierter Sinnsysteme und Weltbilder ihr viel an kultureller Plausibilität genommen. Inzwischen ist aber auch klar, daß die Religion über beträchtliche aufklärungs-, säkularisierungs- und fortschrittsresistente Anteile verfügt,² so daß ihre kategorische Verabschiedung voreilig war.

Für die Behauptung, daß alles Religiöse modernisierungsbedingt verkümmern müsse, sind seit einiger Zeit die mit der technisch-industriellen Kultur verklammerten Plausibilitäten in hohem Maße weggebrochen. Eine neue Aufgeschlossenheit für alles Spirituelle, ein neues Fragen nach Transzendenz, eine neue Suche nach heiligen Orten und Zeiten sind Epiphänomene eines weit um sich greifenden Unbehagens an der Moderne,³ die offensichtlich zuviel versprochen hatte. Ihr Projekt, ständig wachsende Naturbeherrschung, Erweiterung der wirtschaftlichen Optionen durch Wirtschaftswachstum, Emanzipation von überkommenen sozialen Bindungen und die Stilisierung einer individuellen Identität zugleich zu verwirklichen, verfängt sich in Widersprüche. Die angestrebte Befreiung des Menschen von naturwüchsigen Zwängen hat sich umgekehrt in das Ausgeliefertsein der Natur an den Menschen. Wirtschaftliche Produktivkräfte haben sich in ökologische Destruktivmächte verwandelt. Bürokratische Planungskapazitäten sind in Störpotentiale für kleinräumige Lebenswelten umgeschlagen. Die technisch-industrielle Eroberung der Welt hat zur Entfremdung von der Wirklichkeit geführt. Emanzipation bezahlen viele Zeitgenossen mit Einsamkeit, Autonomie mit Überforderung. Der moderne Glaube an einen in der Geschichte waltenden Fortschritt, der sich – angetrieben von Wissenschaft und Technik – unaufhaltsam durchsetzt, verliert Anhänger. Die Leitideen der Moderne sind in eine Tradierungskrise geraten, nachdem sich angesichts der ökologischen Krise die Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt durch ihre Umkehrung zu negieren droht. Das Unbehagen an dieser Entwicklung artikuliert sich nicht zuletzt in der Frage, worauf Wissenschaft und

Technik noch ihren Anspruch auf Überlegenheit gegenüber mythisch-religiösen Denktraditionen gründen wollen, wenn sie am Ende nur zur Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen führen. Sollte man dann nicht zurückkehren zu den Beständen archaischer Kulturen, in denen das steckt, was in der neuzeitlichen Vernunft vermißt wird: eine Leben, Denken und Handeln in all seinen Dimensionen integrierende, »ganzheitliche« Orientierung, in der die eigentliche Wahrheit über Mensch, Welt und Geschichte schon enthalten ist? Sollte man sich nicht abwenden von jenen Instanzen, die nur ein für Mensch und Natur ruinöses, zweckrationales und instrumentelles, auf ein Unterwerfen der Wirklichkeit abgerichtetes »Herrschaftswissen« verwalten? Ist es nicht an der Zeit, sich um ein »Verständigungswissen« zu bemühen, das den Menschen wieder zu einem Leben im Einklang mit der Natur befähigt? Bergen nicht Mythos und Religion ein »Lebenswissen«, das die Grundkonflikte und Reifungskrisen des Menschen kreativ zu bewältigen hilft, das seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren und integrieren kann? Braucht es nicht ein Gegenmittel für den Utopieverlust, die Phantasielosigkeit und Resignationslust des modernen »business as usual«? Benötigen wir nicht dringend eine Erinnerung an das, was inmitten aller Selbstzufriedenheit mit dem Erreichten und allem Sichabfinden mit dem Verlorenen geltend macht, daß solche Einstellungen Verdrängungen und Verkümmierungen der Suche nach dem »eigentlichen« Leben sind?

Die sich in diesen Fragen manifestierende Abwendung von der Moderne ist zivilisationskritisch motiviert und nimmt nicht selten religiöse Dimensionen an, wenn etwa die Sehnsucht nach einer unversehrten Natur angesichts einer als destruktiv empfundenen technisierten Welt mit einer Resakralisierung der Natur einhergeht. Da die technisch-industrielle Zivilisation als ein Merkmal europäisch-westlicher Kultur gilt, entspricht der Nachfrage nach religiösen Orientierungsmustern eine Zuwendung zu religiösen Überlieferungen außereuropäischer Herkunft. Hoch im Kurs stehen die Traditionen derjenigen Kulturen, die durch die Ausbreitung des okzidental Rationalismus bedroht erscheinen. Diese Absetzbewegung von der Moderne hat noch eine andere Dynamik. Die Wiederkehr der Religion an den Grenzen der Moderne ist auch ein überaus brisantes politisches Phänomen, wie das Erstarken fundamentalistischer Gruppen in nahezu allen Teilen der Welt belegt. Die Reislamisierung zahlreicher Länder im Vorderen

Orient macht eindrucksvoll deutlich, daß heilige Schriften nicht allein der persönlichen Erbauung dienen. Hier geht man daran, mit dem Koran Staat zu machen – wobei es auch zur Beseitigung von politischen und sozialen Freiheiten kommt, die unter westlichem Einfluß durchgesetzt wurden und nun als Exponenten einer die autochthone Identität unterdrückenden Macht annulliert werden.⁴

Die Ortung der Religion an den Grenzen der Moderne aber will nicht nur im geographischen Sinn verstanden werden, als ginge es allein um ihr Erstarren in den Randzonen abendländischer Zivilisation. Die Grenzen der Moderne markieren in westlichen Gesellschaften vor allem jene Stellen, an denen erkennbar wird, daß sich die neuzeitlichen Säkularisierungs- und Modernisierungsprozesse im Laufe der Zeit selbst aushöhlen und ein Vakuum entstehen lassen wegen ihrer unerfüllbaren Fortschrittsversprechen. Die Moderne war angetreten, eine Formation von Kultur und Gesellschaft hervorzubringen, die sich ihre normativen Grundlagen selbst gibt und darauf verzichtet, diese in religiös-metaphysischen Gewißheiten oder unhinterfragbaren Traditionen zu verankern. Oberste Instanz verantwortlicher Lebensführung, zuverlässiger Weltorientierung und aller philosophischen Begründungsbemühungen sollte die Vernunft sein. Die Ziele jener Zeit, in der sie an die Macht kommen will, sind: Mündigkeit und Souveränität des Subjekts, Mobilmachung aller Fortschrittskräfte, Beschleunigung der Verfahren des Wissenserwerbs und der praktischen Wissensverwertung mit dem Ziel einer vernunftbestimmten Gestaltung der Welt.⁵ Inzwischen ist der Prozeß einer Weltbeherrschung als uneingeschränkter Ausführung menschlicher Autonomie, die sich unabhängig macht von Voraussetzungen und Folgen, die sich menschlicher Selbstbestimmung entziehen, aus dem Tritt geraten. Die Moderne ist eingetreten in eine Phase, in der die Schattenseiten des Fortschritts die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen bestimmen. Die industrielle Wohlstandsproduktion wird überlagert von Übelständen, die dem industriellen Wachstumsparadigma zuzuschreiben sind. Im Rückblick erscheint die Sozialgeschichte der Moderne als ein Wettlauf von technisch-wissenschaftlichen Anstrengungen, die naturwüchsigen Gefährdungen des menschlichen Lebens zu entschärfen, mit immer weiter ausschlagenden Risiken, die von Technik und Wissenschaft hervorgebracht werden, aber mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr zu bewältigen sind.⁶

Offensichtlich ist die Moderne zur Vollendung ihrer Projekte auf andere Kräfte angewiesen, als sie Technik und Wissenschaft zur Verfügung stellen. Sie lebt von Voraussetzungen, die sie nicht garantieren, und von Inhalten, die sie nicht hervorbringen kann. Es gibt offenkundig technisch Unableitbares, ökonomisch Unverrechenbares und politisch Unverfügbares, dessen Mißachtung moderne Gesellschaften um ihre Zukunft bringt. Offensichtlich gelingt es der neuzeitlichen Wissenschaft nur, im Umgang mit der Welt stets die »halbe Wahrheit« ans Licht zu bringen.⁷ Gesucht werden daher alternative Wahrnehmungsformen für das bisher übersehene, verdrängte oder unterschlagene Nicht-Technische der Technik, das Nicht-Ökonomische der Wirtschaft und das Nicht-Politische der Politik. Wo die Zumutungen und Enttäuschungen der Moderne unübersehbar ihre Entlastungen und Verheißungen übersteigen, liegt es fraglos nahe, in den von der Moderne übersehenen, verdrängten und unterschlagenen mythischen und religiösen Wahrnehmungsmustern jene Anregungen zu suchen, die ein der neuzeitlichen Vernunft überlegenes Wissen von den Bedingungen und Gesetzen des Daseins erschließen können.

Die Reaktionen der wissenschaftlichen Öffentlichkeit auf solche Trends und Tendenzen variieren zwischen einer Degradierung zu retardierenden Momenten der Kulturgeschichte und einer Aufwertung des Mythisch-Religiösen zu einer neuen Leitgröße bei dem Vorhaben, das normative Fundament der Moderne einer Revision zu unterziehen. In der Philosophie stehen sich allergische Abwehrreaktionen angesichts der vermeintlichen oder tatsächlichen Ausläufer einer Gegenauflklärung und ein ideologisch unverstelltes, historisch-kritisch geleitetes Interesse zur Erforschung der Entstehungs- und Geltungsbedingungen der von Mythos und Religion vertretenen Weltanschauungen gegenüber.⁸ Ist für die einen die von der Aufklärung herkommende Vernunftkultur unverzichtbare Mitgift für die fortschreitende Verbesserung des Menschen durch die Vernunft, so stellt sie für die anderen eine Hypothek dar, die möglichst rasch abzutragen ist zum Zwecke der Verbesserung der Vernunft durch den Menschen.

2. Zwischen Mythos und Moderne.

Die Sache der Vernunft und der Anspruch der Religion

Aufgabe der Philosophie ist es, die Sache der Vernunft zu vertreten.⁹ Ein solches Unternehmen ist heute ebenso dringlich wie prekär. Die Vernunft, vor deren Richterstuhl bisher alles zu verantworten war, steht inzwischen selbst unter Anklage. Der Vorwurf lautet: Anstiftung zur Plünderung der natürlichen Umwelt und zur Verwüstung der psychischen Innenwelt des Menschen.¹⁰ Die Sache der Vernunft zu vertreten kann am Ende der Moderne nur bedeuten, sich zugleich der völligen Bestreitung ihres Rechtes auszusetzen.¹¹ Bei dem Versuch, Geschichte zu machen, hat die Vernunft in der Moderne stets auch das Un- und Widervernünftige, das Irrationale und Widersprüchliche mitproduziert.¹² Was sie andererseits als das »Anderere« der Vernunft vorfand – das Religiöse und Mythische –, erklärte sie vorschnell zu ihrem Widerpart. Angesichts der Dialektik des Fortschritts kann sich daher die Moderne weder ihrer Rationalität noch ihrer Säkularität weiterhin sicher sein. Gleichwohl muß die Philosophie Vorbehalte anmelden gegenüber dem Verlangen, unversehens bei mythisch-religiösen Deutungssystemen Zuflucht zu suchen. Ist es ein Fortschritt, wenn nicht mehr von der Gesellschaft verlangt wird, sie solle endlich Vernunft annehmen, und ihr statt dessen die Rückkehr zum Mythos als Sinnlieferant vorgeschlagen und als Wahrnehmungsinstrument die Gnosis empfohlen wird? Die Moderne, welche die Religion einst in die Krise stürzte, ist nun selbst in die Krise geraten. Muß man daraus den Schluß ziehen, die Aufklärung sei nur ein Interregnum gewesen, das nun an sein Ende gekommen sei? Affirmative Antworten auf diese Fragen verwechseln das Aufgeklärtsein über die sozialgeschichtlichen Grenzen der Aufklärung mit einer Aufklärung über das Ende der Vernunft.

Zweifelloos bedarf es einer Aufklärung über die Aufklärung und einer neuen Bestimmung dessen, was diesseits und jenseits der Vernunft ist, was zu den prae-, meta- und nonrationalen Bedingungen vernünftiger Praxis zählt. Hier gilt: sola ratione numquam sola. Rationalitätskritik bleibt die Sache der um Vernunft Bemühten. Vernünftig sind aber heute nur noch diejenigen, die über vernunftgemäße Umgangsformen mit dem »Anderen« der Vernunft verfügen.¹³ Eine Aufklärung über die Grenzen der Moderne und der Vernunft muß wesentlich daran in-

teressiert sein, das Kritik- und Emanzipationspotential der neuzeitlichen Vernunft nicht wieder preiszugeben. Sich einer rigorosen Vernunftskepsis hinzugeben, ohne zugleich auch die Gründe zu erwägen, die ihrerseits an dieser Skepsis selbst zweifeln lassen, entspricht zudem keiner philosophischen Tugend. Auf diese Weise entsteht leicht ein intellektuelles Vakuum, in das die unüberprüften Wahrheiten von Mythos und Religion und die unüberprüfbaren Unwahrheiten religiöser Sekten gleichermaßen und ungeschieden einströmen können. Zwar läßt sich das ethische, politische und ökonomische Projekt der Moderne, d. h. die Sicherung von Freiheit und Solidarität, von Frieden und Gerechtigkeit, wohl nur vollenden, indem man über sie hinausgeht. Über sie hinauszugehen kann aber rechtens nur bedeuten, angesichts ihrer Pathologien, Blockaden und Brüche noch einmal durch die Aufklärung hindurchzugehen und ihren Vernunftpostulaten zum Durchbruch zu verhelfen.¹⁴ Einfachhin an vorneuzeitliche Formen der Realitätsbewältigung anzuknüpfen käme einem Anachronismus gleich. Der Vorschlag, Diskursivität zugunsten irgendeiner Spiritualität, zugunsten des Mythischen oder Imaginären abdanken zu lassen, verspielt das Erbe der Aufklärung.¹⁵ Daß Religion sich als säkularisierungsresistente Form menschlicher Lebensdeutung und -führung erwiesen hat, kann man zwar als Kritik der klassischen Religionskritik betrachten. Damit ist aber keineswegs gesagt, »daß diese Negation der Negation selbst eine Bekräftigung der ursprünglichen Position wäre. D. h. aus der Kritik der Kritik allein wächst noch keine Revitalisierung vormoderner Formen des Religiösen«. ¹⁶ Ebenso abwegig wäre es, von der Philosophie nur noch zu erwarten, daß sie sich als Bewährungshelferin bei der Resozialisierung religiöser Traditionen betätigt. Unvollendet ist nicht nur das Projekt der Vernunft, sondern auch das der Religionsphilosophie.

Das Entstehen der Religionsphilosophie als einer spezifischen Disziplin philosophischen Denkens steht im engen Zusammenhang mit den kulturellen Umbrüchen des 17. und 18. Jahrhunderts. Sie bildet sich zunächst in England, Frankreich und Deutschland aus und verdankt sich wesentlich den religionskritischen Impulsen der Aufklärung. Zugleich ist sie eine Reaktion darauf, daß die Überzeugungskraft des Christentums aufgrund seiner ungeklärten, weithin ablehnenden Einstellung zur geistig-wissenschaftlichen sowie gesellschaftlich-politischen Sphäre der heraufziehenden Moderne schwindet und die sich

emanzipierende kritische Vernunft angesichts dieser Diastase »Wesen und Wahrheit« religiöser Weltdeutung in eigener Regie ermitteln will.¹⁷ Fragen, Problemkonstellationen und Herausforderungen, die nicht durch die bisherige Theologiegeschichte oder kulturelle Tradition vorgeklärt waren, sondern sich erstmals stellen, machen Ansatz und Zuschnitt religionsphilosophischen Denkens dieser Zeit aus. Dazu zählt etwa die Universalität der Religion in der Partikularität der Konfessionen, das Verhältnis von Pluralität und Toleranz, von Wahrheit und Geschichte. Gegenstand einer den Vernunftidealen der Aufklärung verpflichteten Religionsphilosophie ist anfänglich die »natürliche« bzw. »vernünftige« Religion, die sie vom überlieferten Christentum zunächst unterscheidet und ihm dann kontrastierend gegenüberstellt. Ihr Ziel ist es, »für die in der Moderne nicht mehr selbstverständliche christliche Religion entweder einen für die kritische Vernunft kompromittierenden oder rechtfertigenden Grund zu suchen oder, ohne kritische und apologetische Intention, das Verhältnis der Religion und der Religionen historisch, soziologisch, psychologisch, phänomenologisch oder sprachanalytisch »wertfrei« zu beschreiben«.¹⁸

Damit sind bereits auch jene Konfigurationen in den Blick gerückt, denen man die weiteren Ausprägungen religionsphilosophischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert idealtypisch zuordnen kann:¹⁹ Die *radikale Religionskritik* materialistischer, naturwissenschaftlicher oder soziologischer Prägung betrachtet Religion überhaupt als falsches, entfremdetes Bewußtsein von der inneren und äußeren Natur des Menschen (vgl. auf dieser Linie L. Feuerbach, F. Nietzsche, S. Freud), das zudem obsolete gesellschaftliche und politische Verhältnisse rechtfertigt oder diese durch einen illusionären Verweis auf ein Jenseits erträglich machen will (vgl. K. Marx).²⁰ Eine in der Tradition einer *philosophischen Theologie* (bzw. *theologia naturalis*) stehende apologetisch orientierte Religionsphilosophie versucht, von einer teleologisch verstandenen Vernunftnatur des Menschen aus a priori gültige, allgemein einsichtige Aussagen über das Wesen des Menschen und seine Offenheit für das »immerseiende Sein«, das Ewige und Absolute, kurz: für die Wirklichkeit Gottes zu formulieren.²¹ Diese Grundidee setzt sich fort und spiegelt sich sowohl in den neueren Versuchen einer transzendentalphilosophischen Religionsbegründung²² als auch in Entwürfen, die auf dem Boden des Existentialismus bzw. der Existenzphi-

losophie²³ und des dialogischen Denkens bzw. des Personalismus²⁴ entstanden sind. Ergebnis einer Begegnung von philosophischer Phänomenologie und empirischer Religionswissenschaft ist die *Religionsphänomenologie*, die im Ausgang von empirischen, historisch-analytischen und kulturvergleichenden Forschungen religiöse Erscheinungen (Hierophanien, Riten, Kulte, Symbole) zu erheben sucht und auf diesem deskriptiv-komparativen Weg ein Verständnis von der Sinnlogik religiöser Vollzüge und Deutungsmuster ermöglichen will.²⁵ Mit Fragen von Sinn, Bedeutung und Funktion, mit Problemen der Kognitivität, Wahrheits- und Rechtfertigungsfähigkeit religiöser Rede beschäftigt sich intensiv die vor allem von der angelsächsischen sprachanalytischen Philosophie beeinflusste *Analytische Religionsphilosophie*.²⁶

Eine zeit- und sachgemäße Religionsphilosophie, die angesichts der eingetretenen religiösen Unübersichtlichkeit erneut gefragt ist, »Wesen und Wahrheit«, d. h. Genese und Geltung, Bedeutung und Funktion, Rationalität und Legitimität religiöser Denk- und Verhaltensweisen zu sondieren, kann die leitenden Paradigmen dieser Entwürfe trotz ihrer Disparität nur um den Preis einer Verengung ihres Blickfeldes und der Schmälerung ihres Ertrages übergehen: Keine Religionstheorie ist adäquat, die nicht nach der lebenspraktischen Relevanz religiöser Sinnwelten fragt. Keiner ihrer Zugänge ist ausreichend, der ignoriert, daß Religion nicht ohne Berücksichtigung derer ausreichend erfaßt werden kann, die sie leben und tradieren. Kein Denkmodell der Verifikation religiöser Deutungssysteme kann überzeugen, in dem nicht auch der kognitive Gehalt solcher Rede auf dem Prüfstand steht. Und keine Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen religiöser Vollzüge kommt aus ohne eine Vergewisserung der geschichtlich-kategorialen Ausdrucksformen religiöser Praxis. Insofern ist die Frage nach einem allgemeinen Religionsbegriff, welche die Religionsphilosophie in der Neuzeit durchgängig beschäftigte und deren Beantwortung sowohl ihr Materialobjekt als auch ihr Formalobjekt präzisieren sollte, immer nur am konkreten Phänomenbestand zu gewinnen²⁷ – ein Vorgehen, das sich solange nicht in zirkulären Windungen totläuft, wie es versucht, von Grundbegriffen her, die aus transzendental-logischer Erfahrung gewonnen sind, die empirisch-objektive Erfahrung (religiöser Phänomene) zu rekonstruieren.²⁸ Zeitgemäß ist schließlich eine Religionsphilosophie, wenn sie das in der Neuzeit erreichte intellektu-

elle Anspruchsniveau der Analyse und Kritik von Geltungsgründen religiösen Sprechens und Handelns nicht unterbietet. Um sachgemäß zu sein, darf sie aber auch nicht der Frage ausweichen, was der »Logos«, das genuin Religiöse eines religiösen Selbst- und Daseinsverständnisses ist.²⁹ Eine solche Aufgabenbestimmung klingt wenig originell, aber sie trifft dennoch die originäre Aufgabe der Religionsphilosophie, sowohl nach den philosophischen Implikationen einer bestimmten Religion zu fragen als auch die Bedeutung religiöser Vorstellungs- und Sprachmuster für das philosophische Denken aufzuhellen. Belangvoll sind diese Muster auch für eine Zeit, deren Intellektuelle sich von einem »nachmetaphysischen Denken« bestimmt wissen³⁰ und gleichwohl eine Koexistenz von Philosophie und Religion nicht ausschließen können. Ohne die kulturelle Präsenz und eine sozialisatorische Vermittlung bzw. philosophische Aneignung jener religiösen Tradition, die z. B. für einen Europäer »Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation«³¹ in ihrer Tiefe und Tragweite erst verstehbar macht, kann auch eine kulturelle Selbstverständigung des »modernen« Menschen kaum gelingen. Dieses semantische Potential muß sich jede Generation von neuem erschließen können, sollen nicht jene Momente verlorengehen, die über die Humanität einer Kultur entscheiden. Dabei geht es nicht zuletzt um die (christlich-)religiös bezeugte »Erfahrung von nicht-nivellierender Gleichheit und individuierender Gemeinsamkeit, um die Erfahrung einer Nähe über die Distanz zu einem in seiner Differenz anerkannten Anderen hinweg, um die Erfahrung einer Verschränkung von Autonomie und Hingabe, einer Versöhnung, die die Differenzen nicht auslöscht, einer zukunftsorientierten Gerechtigkeit, die solidarisch ist mit dem ungesühnten Leid vergangener Generationen, um die Erfahrung der Reziprozität freigebender Anerkennung, eines Verhältnisses, in der ein Subjekt dem anderen assoziiert ist, ohne der entwürdigenden Gewalt des Tausches zu unterliegen – einer höhnischen Gewalt, die Glück und Macht des einen nur um den Preis des Unglücks und der Ohnmacht des anderen zuläßt.«³² Zur Sicherung dieser »minima moralia« bedarf es mehr als der praktischen Vernunft und der Einlösung ihrer Forderung nach Transzendierung zweckrationaler Erfolgs- und Nutzenkalküle.³³ Hier bedarf es einer anderen Art von Transzendenz, die in dem Unabgegoltenen bewahrt ist, »das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt.«³⁴

Wenn das Interesse an Religion nicht die Wiederkehr von Unvernunft und Aberglaube begünstigen soll, bedarf es einer entsprechenden (ideologie-)kritischen Scheidung der Geister. Eine solche Differenzierung dürfte aber auch im aufgeklärten Eigeninteresse der Vertreter religiöser Weltdeutung liegen. Ihnen kann nicht daran gelegen sein, mit frommen Phantasten, weltfremden Sektierern und geschäftstüchtigen Okkultisten verwechselt zu werden. Für etwas einzustehen, was mit den Mitteln der Vernunft unableitbar ist, macht die Eigenständigkeit des Religiösen aus. Daß sich diese Unableitbarkeit aber in einer für Vernünftige nachvollziehbaren Weise einsichtig machen läßt, ist die Voraussetzung dafür, daß das Religiöse nicht zum Stellvertreter des Irrationalen und Vernunftwidrigen wird. Wenn es zutrifft, daß nur zumutbar ist, was auch verantwortet werden kann, dann bedarf der religiöse Glaube der Vernunft. Er gerät damit keineswegs unter die Vormundschaft der Vernunft. Der Gedanke der Bevormundung ist der Vernunft fremd. Sie erhebt an die Vertreter der Religion nur eine Forderung, deren Einlösung der Sache der Religion letztlich zugute kommt: Aus Geltungsansprüchen sollen Argumente werden und Behauptungen sollen in Begründungen umgewandelt werden. Die Vernunft läßt nichts gelten, was gedankenlos getan und unbedacht gesagt wird. Sie macht Front gegen jede religiöse Gedankenlosigkeit, die nicht Rechenschaft ablegen will über die Gründe, die den Vollzug des Glaubens rechtfertigen. Sie macht mobil gegen jede Bedenkenlosigkeit, mit der religiöse Geltungsansprüche vertreten werden. Sie legt die solchermaßen in der Gefahr des Fanatismus und Fundamentalismus Stehenden auf den zwangsfreien Zwang der Argumentation fest. Die Vernunft widersetzt sich jeder Weltanschauung, die sich der Mittel des Denkverbotes bedient und damit einen tätlichen Angriff auf die Freiheit des Gewissens begeht. Die Vernunft will letztlich nichts anderes als zu denken geben, und sie ist sich damit einig mit jeder Form von Religiosität, die angesichts der Krisen und Konflikte der technisch-industriellen Kultur zum Nachdenken auffordert und zum Umdenken einlädt.

3. Aufklärung, Kritik, Verständigung. Aufgaben religionsphilosophischen Denkens

Wenn angesichts der Krisen und Konflikte der Moderne vielfach vom Ende der Moderne gesprochen wird, dann kann damit weder ihr Ende als Vollendung noch als Veraltung gemeint sein.³⁵ Sie ist unvollendet, weil sie mit ihren Projekten nicht fertig geworden ist, und sie ist dennoch nicht überholt, da keine kulturelle Formation in Sicht ist, die ihre Nachfolge antreten könnte. Insofern gibt die moderne Kultur trotz ihrer Brüche und Inkonsistenzen weiterhin die Bedingungen vor, unter denen religiöse Sinnsysteme öffentlich wirksam werden können. Sie definiert – entsprechende »Dekonstruktionen« eingerechnet – auch den Kontext, innerhalb dessen die gesellschaftliche Relevanz der Religion und die intellektuelle Zumutbarkeit ihrer Geltungsansprüche zu diskutieren sind. Für die Religionsphilosophie gilt es, in Ansatz und Methode dem religiösen Segment moderner Gesellschaften in der Weise gerecht zu werden, daß sein sich ständig verändernder »Aggregatzustand« auch ein entsprechend mehrdimensionales Theoriedesign bedingt.³⁶ Nur so kann sie auch produktiv die Erwartungen aufnehmen, die sich mit dem Unternehmen des philosophischen Reflektierens von Religion verbinden.

Die Religionsphilosophie hat sich zu beteiligen an dem Prozeß der Selbstaufklärung moderner Gesellschaften, deren merkwürdig gebrochene Evolution immer wieder das Auftreten von Religion und Mythos fördert. Sie hat mitzuwirken bei der Identifikation kulturell regressiver und innovativer Wirkungen von Religion und Mythos. Und sie hat sich der Aufgabe zu stellen, den Zugang zu jenen Ressourcen von »Sinn« und »Mut zum Sein« (P. Tillich) freizuhalten, für die es keine ökonomischen und technischen Äquivalente gibt und die verhindern, daß der Mensch auf die Welt des Gegenständlichen und Zuhandenen festgelegt wird oder zur politisch-ökonomischen Manipulationsmasse verkommt. Der Religionsphilosophie muß es auch um die Rekonstruktion von Strukturen und Prozessen gehen, über die sich Menschen darüber verständigen können, wie sie Stand gewinnen können in einer endlichen und vergänglichen Welt. Sie kann sich nur um den Preis ihrer gesellschaftlichen und politischen Unerheblichkeit von der Erörterung der Frage dispensieren, wodurch sich quer durch alle Kulturen und Konfessionen der Widerspruch gegen die Behauptung,

daß der Mensch angesichts seiner befristeten und begrenzten Existenz letztlich ein Nichts und ein Niemand sei, rechtfertigen läßt – auch und gerade angesichts der »post-modernen« Verabschiedung der Kategorien »Subjekt«, »Person«, »Individuum«,³⁷

Mit dem Angegangensein von einem Unbedingten – sei es nun das »Heilige«³⁸, »Gott«³⁹ oder das »Geheimnis der Wirklichkeit«⁴⁰ genannt – hat der religiöse Mensch seit jeher die Wahrnehmung der unbedingten Würde seines Selbstseins, der Tiefe seiner Verantwortung und des Grundes seiner Freiheit verknüpft. Heute kommt der interkulturellen und interreligiösen Reflexion dessen, was alteuropäisch die Begegnung mit dem, »was uns unbedingt angeht« (P. Tillich), genannt werden kann, zunehmend Bedeutung zu. So vollzieht sich die Begegnung der Kulturen im Zuge einer umfassenden globalen Vernetzung stets auch als Begegnung oder Konfrontation der Religionen und nötigst darum zu einer Hermeneutik »anderer« Religionen und des »Anderen« in diesen Kulturen.⁴¹ Daneben spiegelt sich der Vorgang der Pluralisierung des Religiösen längst auch intrakulturell. Seit einiger Zeit werden hierzulande monotheistische und »monomythische« Konzeptionen des Unbedingten auch von philosophischer Seite attackiert und müssen sich vorhalten lassen, in der Geschichte nur zu oft als Quelle totalitären Machtstrebens und eines weltanschaulichen Monopolismus fungiert zu haben.⁴² Der Monotheismus wird kritisiert als eine Bewußtseinsform, die »konstitutionell« unfähig ist, die unabweisbare Vielfalt alles Wirklichen in ihrer jeweils eigenen und unableitbaren Vielfalt der Ursprünge überhaupt erkennen und ihr soziokulturell entsprechen zu können. Den Anwälten eines »aufgeklärten Polytheismus« (O. Marquard) ist der Monotheismus suspekt, da er als Beglaubigungsideologie eines vordemokratischen, gewaltenteilungsfeindlichen Herrschaftsdenkens erscheint sowie als freiheits- und individualitätsgefährdendes Einheitsdenken unter Totalitarismusverdacht steht. Für die Religionsphilosophie wird daraus die Forderung abgeleitet, die überkommene Nähe zum Monomythos aufzukündigen und die einstmals »monorational« fundierten Dissensverbotsdekrete zurückzunehmen. Anders scheint die Religionsphilosophie nicht mehr kompatibel zu sein mit einer Kultur, die sich durch eine irreversible Pluralität hochgradig differenter Wissensformen, Handlungsmuster und Lebenswelten auszeichnet. Diese Vielfalt tritt nicht mehr als ein Binnenphänomen innerhalb eines umfassenden und allgemein anerkannten sozio-

kulturellen Rahmens auf, sondern besteht in einer Vielheit inkommensurabler Bezugs- und Begründungsebenen der verschiedenen Sphären von Kultur und Gesellschaft. Philosophische Plädoyers für »Polymythie« zielen daher auf eine Freigabe und Stärkung differenter, partikularer Denkansätze und Sprachspiele in ihrer Verschiedenheit, Autonomie und Irreduzibilität. Der Monotheismus gilt als Exponent eines obsoleten Einheitsdenkens, das heute nur auf dem Weg eines repressiven und totalitären Antipluralismus wieder Fuß fassen kann. Die Überzeugungskraft dieser Argumentation beruht gleichwohl auf einer teilweisen Ausblendung der herrschafts- und ideologiekritischen Aspekte, welche die monotheistische Tradition ihrerseits für sich beanspruchen kann.⁴³ Zweifellos gibt es in der Geschichte des Christentums zahlreiche Belege dafür, daß es sich nach innen und außen nicht als pluralitätsfähig erwiesen hat. Aber es ist ebenso bezeichnend, daß immer dann, wenn die monotheistische Prägung besonders betont wurde, es in der Geschichte des Judentums und des Christentums jene Phasen waren, in denen seine Vertreter sich auch kritisch, antithetisch, kontrastiv zur Gesellschaft und zum religiösen Establishment verhalten haben. Der Monotheismus hat vor allem in seinen prophetisch-oppositionellen Manifestationen soziale Schief lagen angeprangert, Salz in die Wunden der Gesellschaft geschüttet und die Erinnerung an historische Katastrophen wachgehalten. Eine gesellschafts- und kulturkritisch eingestellte Philosophie wird vor diesem Hintergrund nicht umhinkönnen, die Bedeutung des Religiösen auch daran festzumachen, daß es gesellschaftlich eingeschliffene Prozesse unterbricht, kulturell vorgestanzte Verhaltensschablonen in Frage stellt und sich immer wieder weigert, mit dem Geist der Zeit im Gleichschritt zu marschieren.

Jenseits der Polytheismus/Monotheismus-Kontroverse ist eine Form religiöser Spurensicherung zu orten, deren lebensweltliche Relevanz und deren Bedeutung für eine religionsphilosophische Hermeneutik der Moderne und ihres Atheismus immer deutlicher hervortritt: Religionsphilosophie als »negative Theologie«.⁴⁴ Auch sie ist Ausdruck einer Weigerung. Sie negiert ein anthropomorphes Denken und Reden von dem, wofür das Wort »Gott« steht; sie bricht mit metaphysischen Gottesbeschreibungen, die das Unbedingte und Unendliche mit dem »reinen und vollkommenen« Sein assoziieren. Aber sie sperrt sich ebenso gegen die Behauptung, daß F. Nietzsches Toterklärung des metaphysischen Gottes einem Verdikt jeglichen Gewährwerdens einer

Wirklichkeit gleichkommt, die das gegenüber Mensch und Welt »Andere« bleibt. Negative Theologie trägt der Tatsache Rechnung, daß die Moderne Gott losgeworden ist, daß er zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte nicht notwendig ist. Wenn dem so ist, dann versteht sich die Welt von selbst und der Mensch hat zu leben »etsi deus non daretur« (D. Bonhoeffer). Dann entsteht die paradoxe Aufgabe, in einer Welt über Gott nachzudenken, deren Verfassung es nötig macht, die Welt ohne Gott zu denken. Das kann auf den ersten Blick offenkundig nur noch bedeuten, einen Nachruf auf Gott zu verfassen. Dem entspricht, daß die religiöse Grunderfahrung vieler Zeitgenossen ist, keine Erfahrung des Unbedingten, der Transzendenz mehr zu machen. Auch die Frommen unter ihnen können ihren Gottesglauben nur noch leben als eine Widerstandshaltung gegen eine geheimnisleere Moderne. Sie haben sich wundgerieben an Idealen, denen keine Realität entsprach. Sie erleben an sich das Schwinden religiöser Gewißheiten, an deren Stelle nichts Neues und Anderes tritt, sondern buchstäblich: Nichts. Negative Theologie setzt dort an, wo Gott negiert wird, weil man nicht sieht, was einen Gott, der als moralische, naturwissenschaftliche, politische Arbeitshypothese abdanken mußte, von einem Gott unterscheidet, den es gar nicht gibt. Sie versucht, Gott und das Nichts zusammenzudenken, und erschließt diesen Zusammenhang in der Weise des Bestreitens aller vorgeblichen religiösen Gewißheiten, auf dem Weg des Absehens, Abstreifens und Hintersichlassens aller religiösen Bilder und Vorstellungshilfen, bis dem Meditierenden in der Konfrontation mit dem Nichts die Alterität Gottes aufgeht, die so weit geht, daß sein Anders»sein« mit seinem Nichtsein verwechselt werden kann.⁴⁵ Ein solches Denken, das zugleich kritisch und transzendenzoffen ist, das um die Unverfügbarkeit und Unableitbarkeit des Mystischen weiß und sich nicht instrumentalisieren läßt, ist vielleicht am ehesten anschlussfähig für jene existentiellen Aporieerfahrungen und Leerstellen, die kenntlich zu machen heute sonst nur noch die Kunst bemüht ist.⁴⁶ Darüber hinaus ist es in besonderer Weise belangvoll für ein »Weltgespräch« der Religionen, das davon lebt, daß man die Wahrheit der eigenen Überzeugung bei den »Anderen« wiederentdecken kann. Hier ist ein Brückenschlag möglich von einer christlichen »theologia negativa« zum Hinduismus, »der in seiner philosophischen Form die reine Transzendenz- und Geheimniserfahrung verkörpert«, und zum

»Buddhismus, der im »Nichts« erfüllter Leere religiöse Erlösung findet. Sie stimmen ins Geheimnis der Transzendenz und des Nichts ein«. ⁴⁷

Eine solche »reductio in mysterium« betreibt keineswegs eine Verkürzung des Phänomens »Religion«. In dieser Gefahr stehen vielmehr jene Ansätze, die seine kulturelle Bedeutung an seinen Kompensationsleistungen festmachen. In einer solchen Sichtweise erscheint Religion lediglich als ein Reservat, das Zuflucht gewährt angesichts der unheilvollen Ausläufer einer im ganzen dennoch akzeptierten technisch-industriellen Zivilisation. Religionsproduktiv ist hier nicht mehr die Sehnsucht nach Befreiung und Erlösung, sondern der Bedarf an ungebrochenen Traditionen, an unangefochtener ethischer Orientierung sowie an ästhetischer Selbstvergewisserung über die Ausdrucksmittel einer religiös unterlegten Symbolwelt. Und auch die (Religions-)Philosophie entspringt hier nicht mehr dem Staunen oder der Kritik, sondern kommt aus dem Unbehagen am Gang der modernen Dinge. Hier wird die produktive und kritische Ungleichzeitigkeit der Religion in der Moderne neutralisiert. Eine ungleichzeitige Religion wirkt irritierend – dies mag nicht zuletzt ein Grund dafür sein, daß sie der modernen Kultur zugleich fremd und fragwürdig, aber ebenso auch herausfordernd und aktuell erscheint.

4. Krise der Immanenz. Zum Aufbau des Bandes

Im philosophischen und soziologischen Diskurs der letzten Jahre haben jene gegenläufigen Prozesse, die sowohl eine »Exkulturation« der Religion als auch eine Wiederkehr des Religiösen bedingen, vermehrt Aufmerksamkeit gefunden. Den Gründen für diese Entwicklungen nachzugehen, die Unabgegoltenheit religiöser Sinnsysteme aufzuspüren, nach der Relevanz von Mythos und Mystik für die Selbstinterpretation des »aufgeklärten« Menschen zu fragen, die ethisch-politische Funktion von Religion in der Gegenwart auf den Prüfstand zu bringen – dies sind zentrale Anliegen, denen sich die Religionsphilosophie heute stellen muß. Sofern der Mehrdimensionalität dieser Problemstellung nur ein entsprechendes Theoriearrangement gerecht wird, bedarf es einer interdisziplinären Erweiterung der Religionsphilosophie,

die vor allem in Richtung Soziologie und Religionswissenschaft zu erfolgen hat.

Der vorliegende Band will wichtige Schritte auf diesem Weg dokumentieren und einen Überblick zu dem in Philosophie und Soziologie geführten Diskurs über den kulturellen Ort und die gesellschaftliche Funktion der Religion geben. Daran beteiligt sind Autoren, die in den zurückliegenden 10, 20 Jahren substantielle Arbeiten zur Religionsphilosophie bzw. -soziologie veröffentlicht haben und nun in einem aktuellen Beitrag die Frage nach der gesellschaftlichen Permanenz des Religiösen bzw. Mythischen erörtern. Den Anfang macht ein religionssoziologischer Längsschnitt, der den Trend zur Pluralisierung und Individualisierung des Religiösen mit parallel verlaufenden Entwicklungen im gesamtgesellschaftlichen Raum korreliert (K. Gabriel). Den divergenten Ausprägungen religiöser Sedimente in der Kultur gehen Einzelstudien zur fundamentalistischen Selbstprofilierung des Religiösen (G. Küenzlen) sowie zu seiner nur schwer faßbaren Diffundierung in den Phänomenen der »Civil Religion« (R. Schieder) nach. Der umfangreiche Mittelteil des Bandes ist überwiegend der Frage nach den Hintergründen und den Faktoren für die unbestreitbare gesellschaftliche Nichteliminierbarkeit von Religion und Mythos gewidmet. Sondierte wird zunächst die aufklärungsüberdauernde Relevanz religiöser Kontingenzbewältigung (H. Lübbe) und die kulturanthropologische Unabweisbarkeit von Transzendenzvollzügen des Menschen im Umgang mit sich selbst und seiner soziokulturellen Lebenswelt (Th. Luckmann). Eingeführt wird sodann in die philosophisch und soziologisch kontrovers diskutierte Mythenfreudigkeit der späten Moderne (N. Luhmann, O. Marquard), ehe im Rekurs auf die Tatsache, daß die mythenkritischen und säkularisierenden Tendenzen der Moderne am Ende selbst auf merkwürdige Weise wieder mythenproduktiv geworden sind, die Chancen und Wege einer »anderen« Aufklärung über die Aufklärung erörtert werden. Es geht dabei zum einen um die Frage, was Gnosis und Mystik für ein solches Projekt beitragen können (P. Koslowski). Zum anderen gilt es, die Aktualität philosophisch-theologischer Traditionen (z. B. der »negativen Theologie«) für die Formulierung jener neuen und alten letzten Fragen zu erweisen, die sich der Vernunft an den Grenzen der Moderne stellen (W. Oelmüller). Die in allen diesen Beiträgen präsente Problematik der Rechtfertigungsfähigkeit religiöser Geltungsansprüche wird in einer »Quer-

summe« zur Frage nach der Vernunft der Religion eigens thematisiert (Th. Rentsch). Den Abschluß bilden drei Studien, welche zunächst die ethisch-politische Signatur des Religiösen herausarbeiten und Anschlußstellen für den theologischen Diskurs über das Politische markieren (J. B. Metz), sodann dem Beitrag der Religion für die Entwicklung eines an der Sicherung der Menschenrechte orientierten »Weltethos« nachgehen (H. Schrödter) und schließlich die Voraussetzungen einer in diesem Kontext zunehmend wichtigen »interkulturellen« Religionsphilosophie sondieren (H. Waldenfels).

Daß zwischen der Konzeption dieses Bandes und seiner Publikation nur ein relativ kurzer Zeitraum lag, ist der engagierten Mitarbeit nahezu aller beteiligten Autoren zu verdanken. Sie sind bereit gewesen, ihre bisherigen religionsphilosophischen Forschungen in eigens verfaßten Originalarbeiten fortzuschreiben bzw. an anderer Stelle bereits veröffentlichte einschlägige Studien zu überarbeiten und auf das Thema dieses Bandes hin abzustimmen. Ihnen allen gilt mein besonderer Dank. Erheblichen Anteil an der zügigen Abwicklung aller redaktionellen und drucktechnischen Aufgaben hat mein Mitarbeiter Norbert Brieden, der dabei tatkräftig von Markus Pfannkuchen unterstützt wurde. Für die verlegerische Unterstützung bei der Planung und Realisation des Buches bin ich Martin Bauer zu großem Dank verpflichtet.

Anmerkungen

- 1 Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. Höhn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Moderne*, Freiburg/Basel/Wien 1994; H. Schrödter (Hg.), *Die neo-mythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst*, Würzburg 1991; W. Oelmlüller (Hg.), *Wiederkehr der Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn 1984.
- 2 Vgl. hierzu H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.
- 3 Vgl. hierzu Ch. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 1995; G. Kücnzlen, »Das Unbehagen an der Moderne«, in: H. Hemminger (Hg.), *Die Rückkehr der Zauberer. New Age – eine Kritik*, Reinbek ²1988, S. 187–222; P. L. Berger u. a., *Das Unbehagen an der Modernität*, Frankfurt am Main/New York 1974.
- 4 Vgl. etwa B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, München ²1993.

- 5 Vgl. hierzu ausführlicher H. Stuke, Art. »Aufklärung«, in: O. Brunner u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 243–342; N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Wochenschrift*, Darmstadt ³1981; E. Bahr (Hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart 1974; H. Boedder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Freiburg/München 1988; H. Möller, *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1986; P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.
- 6 Vgl. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.
- 7 Vgl. hierzu J. Audretsch (Hg.), *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion*, München 1992.
- 8 Zur philosophischen Auseinandersetzung mit solchen Tendenzen vgl. u. a. Chr. Jammc, »Gott an hat kein Gewand«. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1991; H. H. Schmidt (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988; H. Holzhey/J. Lcyvraz (Hg.), *Rationalitätskritik und neue Mythologien*, Bern/Stuttgart 1983.
- 9 Vgl. zu dieser Definition u. a. H. Schnädclbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt am Main 1992, S. 41–182.
- 10 Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. Höhn, »Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik«, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 109 (1987), S. 20–47; E. Angehrn, »Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne«, in: *Philosophische Revue* 33 (1986) S. 161–209.
- 11 Vgl. die breit angelegte Studie von W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995.
- 12 Vgl. hierzu H. Schnädclbach, *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt am Main 1987.
- 13 Vgl. hierzu etwa H. Böhme/G. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main 1985.
- 14 Vgl. J. Rüsen u. a. (Hg.), *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1988.
- 15 Vgl. hierzu den Essay von P. Strasser, *Die verspielte Aufklärung*, Frankfurt am Main 1986; vgl. ferner H.-J. Höhn, »Das Erbe der Aufklärung. Beiträge zur Theorie der Moderne«, in: ders. (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1992, S. 17–34.
- 16 H. Timm, »Religion ist eine fortschrittsresistente Gestalt menschlicher Lebensführung«, in: *Herderkorrespondenz* 46 (1992), S. 167–171, hier S. 167.
- 17 Vgl. hierzu etwa T. Rendtorff (Hg.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung*, Göttingen 1980; E. Rudolph (Hg.), *Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung*, Stuttgart 1992.
- 18 W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt am Main ²1979, S. 23. Zum Ganzen vgl. ebd., S. 23–31; ders., Art. »Religionsphilosophie«, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon* 6 (1973), S. 253–265.
- 19 An dieser Stelle können diese Ansätze nur in einem groben Raster und schema-

- tisch verkürzt skizziert werden. Zu den notwendigen Differenzierungen sei verwiesen auf den souveränen Überblick von R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg/München 1983.
- 20 Eine instruktive Darstellung der wichtigsten Positionen neuzeitlicher Religionskritik geben etwa H. Zirker, *Religionskritik*, Düsseldorf 31995; K.-H. Weger (Hg.), *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien 1983.
 - 21 Vgl. hierzu K. Riess, *Gott zwischen Begriff und Geheimnis. Zu einem Ende natürlicher Theologie als Aufgang neuzeitlicher Religionsphilosophie*, St. Ottilien 1990; K. Feiercis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig 1965.
 - 22 Vgl. hierzu weiterführende Hinweise bei S. Müller, »Transzendental-hermeneutisches Denken«, in: A. Halder u. a. (Hg.), *Religionsphilosophie heute*, Düsseldorf 1988, S. 68–83.
 - 23 Vgl. auf dieser Linie W. Weier, *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalytischen Religionsphilosophie*, Paderborn 1991.
 - 24 Vgl. B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung F. Rosenzweigs, F. Ebners und M. Bubers*, Freiburg/Basel/Wien 1967.
 - 25 Zur ersten Orientierung vgl. G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978; G. Stephenson, *Wege zur religiösen Wirklichkeit. Phänomene, Symbole, Werte*, Darmstadt 1995.
 - 26 Vgl. hierzu H. Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, Freiburg/München 1979; H. Hofmeister, *Wahrheit und Glaube. Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion*, Wien/München 1978; A. Grabner-Haider, *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*, Graz/Wien/Köln 1978; I. U. Dalferth (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens*, München 1974.
 - 27 Die Frage nach dem Wesen bzw. Begriff der Religion durchzieht bei gleichzeitiger ausdrücklicher Bezugnahme auf die Vielfalt der Religionen alle wichtigen religionstheoretischen Werke der Neuzeit. Dies gilt sowohl für F. D. E. Schleiermachers »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« (1799) als auch für G. W. F. Hegels »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« (1821–1831) und ebenso für L. Feuerbachs Schrift über das »Wesen des Christentums« (1843). Sie hält sich durch bis in die religionswissenschaftliche Diskussion der Gegenwart; vgl. dazu W. Kerber (Hg.), *Der Begriff der Religion*, München 1993.
 - 28 Vgl. hierzu ausführlich R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, S. 218–250; ders., »Orientierungsaufgaben der Religionsphilosophie«, in: P. Koslowski (Hg.), *Orientierung durch Philosophie*, Tübingen 1991, S. 209–224; ders., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, Freiburg/München 1995.
 - 29 Vgl. hierzu den Überblick von F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986.
 - 30 Vgl. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.
 - 31 Ebd., S. 23.

- 32 J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, S. 135–136.
- 33 Vgl. H.-J. Höhn, *Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1990.
- 34 J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, 631.
- 35 Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.
- 36 Zu einem solchen Versuch im Blick auf das Sinnsystem des Christentums vgl. H.-J. Höhn, »Die Vernunft, der Glaube und das Nichts. Zur Rationalität christlicher Existenzhermeneutik«, in: ders. (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist*, S. 139–173.
- 37 Vgl. hierzu M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer »postmodernen« Toterklärung*, Frankfurt am Main 1986.
- 38 Vgl. J. Splett, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg/München 1971.
- 39 Vgl. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde., München 1979.
- 40 Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigen im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992.
- 41 Zur philosophischen und theologischen Reflexion dieser Entwicklung vgl. etwa H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990; Th. Sundermeier (Hg.), *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyer für eine interkulturelle Hermeneutik*, Gütersloh 1991; R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991; R. A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995.
- 42 Vgl. etwa O. Marquard, »Politischer Polytheismus – auch eine politische Theologie«, in: J. Taubes (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. I, München 1983, S. 77–84; ders., »Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie«, in diesem Band.
- 43 Vgl. hierzu besonders J. B. Metz, »Theologie versus Polymythie – oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus«, in: O. Marquard (Hg.), *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990, S. 170–186; J. Taubes, »Zur Konjunktur des Polytheismus«, in: K. H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt am Main 1983, S. 457–470.
- 44 Zu Herkunft, Bedeutung und Aktualität dieses Programms siehe J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976.
- 45 Vgl. hierzu B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980; ders., *Religionsphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien 1978.
- 46 Vgl. E. Nordhofen, *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und Negativer Theologie*, Würzburg 1993.
- 47 K. Kienzler, »Theologia negativa«, in: A. Halder u. a. (Hg.), *Religionsphilosophie heute*, S. 358.