

Andreas Menne

Religion übersetzen?

Postsäkulare Verhältnisbestimmungen von Religion und
Gesellschaft bei Jürgen Habermas und Talal Asad

2019

Frankfurter Hochschulschriften, Frankfurt am Main

Elektronische Dokumente der Universitätsbibliothek Frankfurt



(CC BY-SA 4.0)

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2018/2019 an der Johann Wolfgang von Goethe-Universität Frankfurt am Main als Masterarbeit im Studiengang ‚Politische Theorie‘ angenommen. Sie wurde ermöglicht durch den Dialog mit und die Unterstützung seitens einer Vielzahl von Personen.

Mein erster Dank gilt Dr. Eva Buddeberg und Prof. Dr. Rainer Forst vom Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Universität. Bei meinem Vorhaben durfte ich von ihrer umsichtigen, konstruktiven und kritischen Betreuung profitieren. Darüber hinaus bin ich Prof. Dr. Stefan Altmeyer vom Seminar für Religionspädagogik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz zu Dank verpflichtet. Er hat dieses Studium neben meiner beruflichen Tätigkeit in Mainz unterstützt und stand mir stets als interessierter und wegweisender Gesprächspartner zur Seite. Seine Studien zur ‚Fremdsprache Religion‘ dürfen als Auslöser meines Interesses an Fragen der Übersetzung religiöser Sprachgehalte gelten.

Meiner Freundin Annika, unseren Familien sowie meinen Freundinnen und Freunden aus Mönchengladbach, Bonn, Mainz und Frankfurt habe ich für vieles andere zu danken. Dieser Dank hat einen anderen Ort.

Mainz, November 2019

Andreas Menne

Inhaltsverzeichnis

1 Zur Einleitung: Eine zu kurze Geschichte der Religion in der Moderne.....	5
1.1 Grundzüge der Säkularisierungsthese heute.....	9
1.2 Einige Argumente für die Diagnose einer postsäkularen Gesellschaft.....	13
1.3 Der Übersetzungsbegriff als Kennzeichen postsäkularer Diskurse...16	
2 Jürgen Habermas: Die gesellschaftliche Versprachlichung des Religiösen.....	21
2.1 Übersetzen: Spielarten eines mehrdeutigen Begriffs.....	23
2.2 Religion: Wie die Zauberer zu Philosophen wurden.....	29
2.3 Religion übersetzen: Aufgabe einer kommunikativen und kooperativen Gesellschaft.....	38
3 Talal Asad: Die Erfindung der religionsfreien Gesellschaft.....	43
3.1 Religion: Ein Diskurs wie jeder andere.....	46
3.2 Übersetzen: Aus der Begegnung mit dem Fremden lernen.....	53
3.3 Religion übersetzen: Vom unvermeidlichen Übergleiten der (religiösen) Sprache.....	58
4 Politiktheoretische Konsequenzen: Zur Offenheit religiöser Übersetzungen.....	62
4.1 Ein gestotterter Erstversuch: Klärung des Übersetzungsbegriffs....	62
4.2 Genealogie von Glauben und Wissen: Zu den Ahnen der religiösen Übersetzung.....	66
4.3 Zwei theoretische Diskurse: Woher kommt die Sprache? Wohin geht die Gesellschaft?.....	69
Literaturverzeichnis.....	72

1 Zur Einleitung: Eine zu kurze Geschichte der Religion in der Moderne

Die vorliegende Arbeit beruht im Wesentlichen auf der Lektüre einiger Texte zweier Autoren. Sie erzählt daher notwendigerweise eine zu kurze Geschichte und dies in gleich zweifacher Hinsicht.

Einerseits ist dem so, da ich mit den Theorien von Jürgen Habermas und Talal Asad eine Reihe von großen Begriffen und weitreichenden Konzepten wie Religion, Moderne, Säkularisierung, Vernunft oder auch Subjektivität berühre, die ich selbst an dieser Stelle nur unzulänglich erschließen kann. Ich greife insbesondere bezüglich des geschichtlichen Gewichts dieser bedeutenden Schlagworte zu kurz und bin auf die im Vergleich dazu noch jungen Perspektiven und Einsichten beider Denker angewiesen. Ihren ansonsten sehr ungleich ausfallenden Analysen ist gemein, dass sie den Ausgang bei der Untersuchung von Sprache nehmen. Nur deshalb erscheint es sinnvoll, die ‚Übersetzung‘ als Metapher für die Verhältnisbestimmung von Religion und Gesellschaft ins Gespräch zu bringen. Mit dieser Setzung bleiben mir aber eine Reihe möglicher weiterer Zugänge zum Thema verschlossen: Wer weiß, wie materialistische¹ oder bewusstseinsphilosophische² Zugänge zur Thematik das Bild ergänzen oder in Frage stellen würden? Ich bearbeite im Folgenden also nur einen kleinen Ausschnitt eines komplexeren Phänomens und muss darauf bauen, dass meine partikularen Sichtweisen in größeren Zusammenhängen aufgehen werden. In dieser Hinsicht bedarf Theoriearbeit bei aller kritischen Haltung eines hohen Maßes an Vertrauen in Vorgegebenes.³

Zum anderen setze ich auch inhaltlich bei einer zu kurz geratenen Geschichte an. So galten die Prozesse der Modernisierung und Säkularisierung den Geistes- und Sozialwissenschaften lange Zeit als ‚untrennbare Geschwister‘. Noch bis zur Jahrtausendwende stellte die Säkularisierungsthese einen Gemeinplatz religionssoziologischer und -philosophischer Diskurse

¹ Vgl. etwa Norris / Inglehart (2011): *Sacred and Secular*, 243–249, die die globale Ausdifferenzierung religiöser Werte und Praktiken mittels einer Theorie existenzieller Sicherheit erklären. Materielle Unsicherheit korreliert dieser zufolge positiv mit der Ausübung von Religion.

² Vgl. Blumenberg (1974): *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 132–140.

³ Vgl. Latour (2007): *Elend der Kritik*, insb. 10–12.

dar.⁴ Spätestens seit dem 11. September 2001 jedoch wurde über die Disziplinengrenzen hinweg debattiert, ob sich diese Annahme auch weiterhin mit guten Gründen vertreten lasse. Der „einstige Mainstream der Religionssoziologie, der während des 20. Jahrhunderts die Unaufhaltsamkeit einer globalen modernisierenden Säkularisierungsbewegung vorhergesagt hatte“⁵, wich zunächst einer Diskussion über die ‚Wiederkehr des Religiösen‘⁶, welche nun vorläufig in die ambivalenteren und wohl auch genauere Rede von der ‚postsäkularen Gesellschaft‘ gemündet zu sein scheint.⁷

Interessanterweise vollzog sich diese Wende des wissenschaftlichen Diskurses über die Religion in der Moderne, ohne dass sich die diesbezügliche empirische Datenlage in den vergangenen Jahrzehnten wesentlich verändert hätte.⁸ Während Vertreter*innen der Säkularisierungsthese darin ihre andauernde Gültigkeit bestätigt sehen, vermuten Kritiker*innen des Theorems hinter diesem Beharren zuweilen einen anhaltenden „modernisierungstheoretischen Dogmatismus“⁹. Die Säkularisierung wurde im Zuge dieses Vorwurfs zunehmend ihres objektiven Gehalts beraubt und zum Baustein einer weniger deskriptiven als vielmehr präskriptiven „Selbsterzählung der europäischen Moderne“¹⁰ erklärt. Nicht nur die religiösen Überzeugungen der Gesellschaft stehen damit zur Debatte, sondern im Gegenzug auch „wa-

⁴ Die Literatur verweist einheitlich auf *Berger* (1999): *The Desecularization of the World: A Global Overview* als früheste Infragestellung des Theorems. Dieser beginnt sein Kapitel zu den Problemen der Säkularisierungstheorie mit dem prägnanten Satz: „My point is that the assumption that we live in a secularized world is false“ (ebd., 2).

⁵ *Hidalgo* (2018): ‚Rückkehr der Religionen‘ und ‚Säkularisierung‘, 14.

⁶ Einen Überblick über Themen dieses Diskurses bietet *Höhn* (2015): *Gewinnwarnung*, 55–131.

⁷ Vgl. *Gabriel* (2014): *Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?*, 225.

⁸ Vgl. *Pollack / Rosta* (2015): *Religion in der Moderne*, 223–239; 437–457, die nach der Feststellung, dass in Westeuropa Religion weiterhin „von einem umfassenden Bedeutungsrückgang erfasst“ (ebd., 223) ist, auch einen internationalen Vergleich von 54 Staaten anstellen, der das „beachtliche[] Erklärungspotential“ der Säkularisierungsthese und die immer noch „in ihr wohnende analytische Kraft“ (ebd., 458) beweise.

⁹ *Graf* (2004): *Wiederkehr der Götter*, 96.

¹⁰ *Koschorke* (2013): ‚Säkularisierung‘ und ‚Wiederkehr der Religion‘, 258. Während Albrecht Koschorke den Ursprung dieser Erzählung bereits in den christlichen Missionsbewegungen gegeben sieht, die über eine Mythenkritik der ‚falschen‘ Kulte der Anderen letztlich zur Infragestellung der eigenen Religion geführt hätten (vgl. ebd., 250–252), verortet Manuel Borutta deren diskursive Quellen deutlich später in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts, in denen wesentliche Begriffe wie ‚Differenzierung‘, ‚Privatisierung‘ und ‚Entzauberung‘ geprägt worden seien (vgl. *Borutta* (2010): *Genealogie der Säkularisierungstheorie*, 350–374). Callum G. Brown hingegen geht davon aus, dass sich dieses Narrativ erst in den ‚langen sechziger Jahren‘ des 20. Jahrhunderts endgültig formiert hat (vgl. *Brown* (2003): *The Secularisation Decade*, 29–46).

rum Sozialwissenschaftler so lange an die Säkularisierungstheorie geglaubt haben (oder dies immer noch tun)¹¹.

Eine solche Dekonstruktion der Säkularisierungsthese verschiebt den Fokus von einem Streit um Fakten auf die Frage nach den normativen Fundamenten des säkularistischen Narrativs. Damit ist die Debatte meines Erachtens aber noch keineswegs beendet. Denn nachzuweisen, dass ein Diskurs sich aus historisch kontingenten Begriffen und Argumentationsweisen speist, ist nicht gleichbedeutend mit der Feststellung seiner Geltungslosigkeit. Detlef Pollack moniert in seiner Deutung des wiedererstarkten theoretischen Interesses an der Säkularisierungsthese daher in Teilen zu Recht:

„Natürlich wird man über die Säkularisierungstheorie nicht hinausgelangen können, wenn man ihre Aussagen lediglich in ihr Gegenteil verkehrt, denn das hieße, ihnen negativ verhaftet zu bleiben. Eine Ideologiekritik, die altbekannte Begriffe lediglich umgruppiert und umwertet, ist noch immer Ideologie. Die Rede vom Ende der Meistererzählungen ist selbst eine Meistererzählung, sofern es ihr nicht gelingt, an die Stelle ideologischer Annahmen historisch gesättigte und empirisch begründete Aussagen zu setzen.“¹²

Mit einem Zugeständnis an und einer kritischen Anmerkung zu diesem Einwand Pollacks können die Möglichkeiten und Ziele meiner Arbeit näher bestimmt werden. Zunächst ist eine weitere Beschränkung von Nöten: Ich werde im Weiteren nicht beantworten können, ob oder ob nicht Religion gegenwärtig tatsächlich sichtbarer oder bedeutsamer für menschliches Zusammenleben ist, als sie dies noch vor einigen Jahren war. Dafür bedürfte es, wie es Pollack berechtigterweise einfordert, empirischer Forschung, die ich an dieser Stelle nicht leisten kann.

Widersprechen möchte ich hingegen seiner scharfen Trennung zwischen ‚ideologischen Annahmen‘ und ‚empirisch begründeten Aussagen‘, die sich auch darin widerspiegelt, dass er einen genealogischen Säkularisierungsbegriff der Philosophie von seinem quantifizierenden Pendant in der Soziologie strikt unterschieden wissen will.¹³ Es dürfte wohl eine Binsenweisheit

¹¹ Borutta (2010): Genealogie der Säkularisierungstheorie, 348.

¹² Pollack (2011): Historische Analyse statt Ideologiekritik, 496.

¹³ Vgl. Pollack (2018): Säkularisierung, 309f. Ich habe auf die Übernahme dieser Begrifflichkeiten hier bewusst verzichtet, da sie meines Erachtens nicht mit den Konzepten der Genealogie bei Habermas und Asad harmonieren. So deutet Pollack die Genealogie einseitig als eine „Transformation des Bedeutungsgehaltes eines Begriffs von einem theologischen in einen säkularen Kontext“ (ebd.). Er verfehlt damit gerade jenen diskursiven Charakter des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft, der postsäkulare Theorien auszeichnet. Seine Definition erinnert eher an das alte Diktum Carl Schmitts, dass alle „prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe“ seien (Schmitt (1996): Politische Theologie, 43).

sein, dass man Fakten nur dort erblicken kann, wo man auch hinschaut. Einer der wesentlichen Kritikpunkte an quantifizierenden Zugängen zur Säkularisierung lautet folglich, dass sie Religion in ihren Modellen lediglich als abhängige Variable konzeptualisieren.¹⁴ Religiöse Überzeugungen und Praktiken werden demnach nur insoweit berücksichtigt, als sie ein reaktives Verhältnis mit modernen Gesellschaften eingehen. Oder andersherum ausgedrückt: Bereits durch die Modellierung der Untersuchung wird ausgeschlossen, dass Religion eine produktive Wirkung auf die modernspezifischen Prozesse der Industrialisierung, Demokratisierung oder auch Individualisierung ausüben könnte.

Empirische wie auch theoretische Aussagen über die Säkularisierung beruhen folglich auf einer narrativen Struktur. Diese lässt sich zwar nicht auflösen, wie Pollack hofft, sie kann aber plausibilisiert werden. Wie sich theoretische Erörterungen der Säkularisierung an ihrer Konvergenz mit empirischen Befunden messen lassen müssen, stellt sich bei deskriptiven Untersuchungen umgekehrt die Frage, wie gut sie ihre Modelle argumentativ einlösen können. Neben eines Streits um Fakten bedarf es demnach auch einer Auseinandersetzung über Gründe.¹⁵

Dieser Einsicht Rechnung tragend, will ich in meiner Arbeit die postsäkularen Theorien von Jürgen Habermas und Talal Asad einer vergleichenden Lektüre unterziehen. Ich versuche dabei möglichst genau zu beschreiben, wie Habermas und Asad einen neuen Blickwinkel auf die Verhältnisbestimmung von Religion und Gesellschaft in der Gegenwart freigeben und plausibilisieren. Einen zentralen Stellenwert schreibe ich dabei der Tatsache zu, dass hierfür in beiden Theorien der Begriff der ‚Übersetzung‘ herangezogen wird. Ziel der Masterarbeit ist es, erste systematisierende Vorstöße bezüglich des Begriffspaars ‚Religion übersetzen‘ zu leisten. Dabei gilt es ein Bündel an Forschungsfragen zu beantworten: Wie wird der Begriff der Übersetzung verstanden? In welcher Art und Weise kommt Religion im Werk der Autoren zur Sprache? Auf welche Aspekte der Religion soll sich die Übersetzungsleistung beziehen? Wer sind die Subjekte dieser Übersetzung? Und schließlich, welche Chancen und Probleme bringen die beiden Ansätze für eine politiktheoretische Perspektive auf religiösgesellschaftliche Fragestellungen mit sich?

Bevor ich mich diesen Fragen widmen kann, sollte ich mich allerdings noch ein wenig Grundlagenarbeit widmen. Bisher habe ich recht voraussetzungslos mit einigen Begriffen des wissenschaftlichen Diskurses über Religion in der Moderne operiert, die im Folgenden genauer bestimmt werden

¹⁴ Vgl. Pollack (2011): Historische Analyse statt Ideologiekritik, 493f.

¹⁵ Vgl. Forst (2015): Zum Begriff des Rechtfertigungsnarrativs, 85–87.

sollen. Zunächst arbeite ich heraus, wie die Säkularisierungsthese gegenwärtig umrissen wird (1.1). Ich gelange von hier aus zum Begriff der postsäkularen Gesellschaft und bestimme ihn im Verhältnis zur Säkularisierungsthese aufgrund einiger Argumente für seine Verwendung (1.2). In einem letzten Schritt werde ich klären, in welcher Beziehung die postsäkulare Gesellschaft und die Rede von der Übersetzung religiöser und säkularer Gehalte stehen (1.3).

1.1 Grundzüge der Säkularisierungsthese heute

Wo von Säkularisierung die Rede ist, sind meistens auch die Begriffe des Säkularen und des Säkularismus nicht weit. In vielen Fällen werden sie jedoch weder eindeutig bestimmt, noch in ein Verhältnis zueinander gesetzt.¹⁶ Mit einigen Arbeitsdefinitionen, die zum besseren Verständnis des Textes beitragen sollen, will ich diesem Mangel vorbeugen.

(1) Unter *Säkularismus* verstehe ich die Überzeugung von Personen oder Institutionen, sich kognitiv, sozial und ethisch orientieren zu können, ohne dafür auf religiöse Vorstellungen oder Begründungsmuster Bezug nehmen zu müssen.¹⁷ Diesem Begriff sind wir bereits begegnet, als ich die neuerlichen Versuche einer Dekonstruktion der Säkularisierungsthese dargestellt habe. Der Vorwurf der Kritiker*innen lautete hier, dass deren Verfechter*innen auch deshalb zu ihren empirischen Ergebnissen gelangten, weil in ihre Forschung bereits säkularistische Vorannahmen eingingen.

(2) Das *Säkulare* bezeichnet demgegenüber je nach theoretischer Perspektive die epistemologische oder ontologische Verfassung des Lebens in modernen Gesellschaften.¹⁸ Drei unterschiedliche Verständnisse dieses Begriffs können dabei voneinander abgegrenzt werden.¹⁹ Für diese möchte ich die Bezeichnungen des ein-, zwei- und dreistelligen Modells des Säkularen vorschlagen:

¹⁶ Zu dieser Kritik siehe *Asad* (2017): Wie könnte eine Anthropologie des Säkularismus aussehen?, 29 sowie *Barbieri* (2014): Sechs Facetten der Postsäkularität, 43.

¹⁷ Vgl. *Asad* (2017): Wie könnte eine Anthropologie des Säkularismus aussehen?, 31–33.

¹⁸ Vgl. ebd., 29. Andere Autoren verwenden an dieser Stelle auch den Begriff der Säkularität, dem dieselbe Definition zugrunde liegt (vgl. *Barbieri* (2014): Sechs Facetten der Postsäkularität, 43).

¹⁹ Vgl. *Casanova* (2014): Die Erschließung des Postsäkularen, 10–18. Ich übernehme Casanovas Bezeichnung der Definitionen als ‚bloß‘, ‚geschlossen‘ und ‚säkularistisch‘ an dieser Stelle nicht, da sie meines Erachtens bereits in seinem Text zu Inkonsistenzen führen. So schreibt er den Individuen in der säkularistischen Definition eine intransparente Weltsicht zu, die er eigentlich als das Kriterium der geschlossenen Säkularität benannt hatte.

(a) Ein *einstelliges Modell* des Säkularen findet sich in den Schriften Charles Taylors. Taylor geht davon aus, dass die Weltsicht der meisten modernen Menschen von einem ‚immanenten Rahmen‘²⁰ strukturiert wird. Völlig ohne Transzendenzbezug lassen sich innerhalb dieses Rahmens kosmische, soziale und moralische Ordnungen rechtfertigen, die den Individuen bei der existentiellen Orientierung dienlich sind.²¹ Ein Leben ohne Religion ist folglich eine Art ‚Standardeinstellung‘ des Lebens in modernen Gesellschaften. Wenn auch religiöse Sicht- und Lebensweisen in diesem Zusammenhang begründungspflichtig geworden sind, so liegt das nicht in einer anti-religiösen Tendenz säkularer Gesellschaften begründet²², sondern darin, dass religiöse Menschen an vielen Stellen auf Erfahrungen zurückgreifen und Zusatzannahmen über die Welt machen, derer es aus der Sicht anderer nicht bedürfte und die es zu plausibilisieren gilt. Das Säkulare ist diesem Verständnis zufolge selbstgenügsam und seine Definition bedarf keines weiteren Bezugspunktes.

(b) Als *zweistellig* bezeichne ich einen Begriff des Säkularen in dem Moment, in dem die Lebensweise moderner Menschen nicht nur aufgrund eines Dispositivs immanenter Weltdeutung als säkular verstanden wird, sondern man diese als das Ergebnis eines gesellschaftlichen Emanzipationsprozesses deutet. Das Säkulare erhält in diesem Zusammenhang eine geschichtsphilosophische Färbung: „Säkular zu sein heißt, modern zu sein, und religiös zu sein heißt folglich im Umkehrschluss, irgendwie noch nicht ganz modern zu sein.“²³ Zweistellig ist diese Definition insofern, als das säkulare Zeitalter der Moderne der Negativfolie einer vom Religiösen dominierten Vormoderne bedarf. Als Anzeichen für den Erfolg dieses Begriffs des Säkularen kann die beeindruckende Wirkungsgeschichte der Diagnose einer ‚Entzauberung der Welt‘ im Anschluss an Max Webers Theorie gesellschaftlicher Rationalisierung dienen.²⁴

(c) In einem *dreistelligen Modell* hingegen bezeichnet das Säkulare einen ‚neutralen‘ Raum, der sowohl profane als auch religiöse Überzeugungen akzeptiert. Ein solches Konzept wird bereits von Augustinus entworfen und hatte die Funktion, in den religiös heterogenen Gesellschaften der Spät-

²⁰ Vgl. Taylor (2009): Ein säkulares Zeitalter, 899–989. Dieser immanente Rahmen ist faktisch wirksam, auch wenn Taylor selbst ihn als brüchig bewertet (vgl. ebd., 982f).

²¹ Vgl. Taylor (2013): Die bloße Vernunft, 436–439.

²² So ist nach Kühnlein (2014): Immanente Ausdeutung und religiöse Option, 132 „für Taylor zwischen Glaube und Nicht-Glaube, zwischen Theismus und Atheismus keine Paradigmenkonkurrenz“ gegeben.

²³ Casanova (2014): Die Erschließung des Postsäkularen, 16.

²⁴ Vgl. Anter (2014): Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung, insb. 16–19.

antike politische Kompromisse zu ermöglichen.²⁵ Das Säkulare fällt demnach weder mit der profanen noch mit der religiösen Sichtweise in eins, sondern stellt ein Drittes gegenüber dieser Dichotomie dar.

Diese Unterscheidungen lassen sich meines Erachtens auch in den Werken der beiden Autoren wiederfinden, um die es im weiteren Verlauf der Arbeit gehen soll. So basiert Asads theoretisches Gerüst, wie er selbst betont, auf einem einstelligen Modell des Säkularen²⁶, während sich im Werk von Habermas eine Entwicklung vom zweistelligen Modell der Theorie des kommunikativen Handelns zur Ergänzung eines dritten Pols, nämlich dem der postsäkularen Gesellschaft, zu vollziehen scheint.²⁷

(3) Auch das Verständnis der *Säkularisierung* ist von diesen begrifflichen Ausdifferenzierungen in den Debatten der letzten beiden Jahrzehnte nicht unberührt geblieben. Im Allgemeinen wird mit dem Begriff ‚Säkularisierung‘ ein Vorgang des Funktions- und Relevanzverlustes der Religion in modernen Gesellschaften bezeichnet. Allerdings vertritt „die Annahme, mit der Säkularisierung habe man wissenschaftlich einen Prozess identifiziert, der notwendig und zielgerichtet verlaufe und zwangsläufig auf ein Ende der Religion zusteure [...], eigentlich niemand mehr“²⁸. Insbesondere der Soziologe José Casanova hat sich bereits früh für eine Differenzierung unterschiedlicher Grade und Formen von Säkularisierung ausgesprochen und damit den Blick dafür freigegeben, dass „wir es innerhalb wie außerhalb Europas mit *multiple secularities* zu tun haben, die von den gängigen Theorien soziologischer Modernisierung nicht angemessen erfasst werden kön-

²⁵ Vgl. *Lutz-Bachmann* (2014): Die postsäkulare Konstellation, 80f; *Casanova* (2014): Die Erschließung des Postsäkularen, 10–12; *Forst* (2015): Zum Begriff des Rechtfertigungsнарратivs, 90f.

²⁶ Vgl. *Asad* (2017): Wie könnte eine Anthropologie des Säkularismus aussehen?, 33: „Das Säkulare, so meine These, bewegt sich mit dem Religiösen, das ihm vermeintlich vorausgegangen ist, weder in einem Kontinuum (d.h. es ist nicht die letzte Phase einer von einem heiligen Ursprung sich herschreibenden Entwicklung), noch ist es ein einfacher Bruch mit ihm (sprich es ist nicht das Gegenteil des Religiösen, keine Essenz, die darauf angelegt ist, das Heilige auszuschließen). Vielmehr verstehe ich ‚das Säkulare‘ als einen Begriff, der bestimmte Formen des Verhaltens, Wissens und des Empfindens zu dem konfiguriert, was als modernes Leben aufgefasst werden kann.“

²⁷ Vgl. *Viertbauer* (2017): Von der Säkularisierungsthese zu einer postsäkularen Gesellschaft, 11. Siehe dazu auch Habermas‘ eigene Anmerkung in *Habermas* (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken, 127: „Auch ich halte eine von diesen Kontroversen unabhängige, insoweit neutrale Verwendung des Ausdrucks ‚profan‘ für die weltlichen, also nicht nichtreligiösen Lebensbereiche schon deshalb für wichtig, weil die Entwicklung religiöser Weltbilder durch die Verarbeitung profanen Wissens immer wieder Anstöße empfangen hat.“

²⁸ *Gabriel* (2008): Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter, 11.

nen.²⁹ Die klassische Säkularisierungstheorie, so Casanovas Kritik, verbinde historische, sozialempirische und programmatische Aspekte in unzulässiger Weise. Untersuchungen müssten diese drei Dimensionen deshalb unabhängig voneinander untersuchen.³⁰

(a) Auf der *historischen Ebene* beruhe die Säkularisierungsthese notwendigerweise auf der funktionalen Differenzierung von Kirche und Staat sowie Wirtschaft und Wissenschaft als weiteren Subsystemen moderner Gesellschaften. Diese Dimension hält Casanova in seinen frühen Schriften nicht nur für „eines der wichtigsten Definitionsmerkmale der Moderne“³¹, sondern sieht diesen Prozess auch als empirisch erwiesen an.

(b) In *sozialempirischer Hinsicht* sei die These eines Verlustes religiöser Überzeugungen und Praktiken zu überprüfen. Dieser Niedergang religiöser Lebensführung könne zwar in einigen europäischen Gesellschaften beobachtet werden, lasse sich jedoch nicht zu einem globalen Phänomen verallgemeinern und stelle somit lediglich eine hinreichende, nicht aber notwendige Bedingung für die Diagnose der Säkularisierung dar.

(c) Die *programmatische Dimension* zeichne sich hingegen durch die Annahme einer Privatisierung der Religion zum Zwecke der Wahrung des gesellschaftlichen Friedens in modernen Gesellschaften aus. Dieser These widerspricht Casanova unter Bezug auf diverse historische Gegenbeispiele scharf. Vielmehr sei davon auszugehen, dass sich die Einflussosphäre der Religion im Sinne der ersten These vom politischen Engagement im Staat hin zur moralisch-sittlichen Konstitution der Zivilgesellschaft verschoben habe und Religion somit immer wieder in den öffentlichen Raum hineinreiche.³² Casanova beansprucht damit, „that [...] public religions at the level of civil society are consistent with modern universalistic principles and with modern differentiated structures.“³³

Ausdifferenzierungen wie die Casanovas haben die Säkularisierungsthese nicht nur von ihrem geschichtsphilosophischen Universalismus befreit, sondern auch eine soziologische Forschung ermöglicht, die dafür sensibel ist, „that the ‚multiple secularities‘ that are taking shape in different countries and regions ‚respond‘ to their specific societal problems“³⁴. Folglich beschreibt der Begriff der Säkularisierung heutzutage im Allgemeinen einen

²⁹ *Große Kracht* (2014): Öffentliche Religionen im säkularen Staat, 114f.

³⁰ Vgl. Casanova (1994): Public Religions in the Modern World, 218f.

³¹ Casanova zitiert nach *Große Kracht* (2014): Öffentliche Religionen im säkularen Staat, 119.

³² Vgl. ebd., 120–122.

³³ Casanova (1994): Public Religions in the Modern World, 219.

³⁴ *Wohlrab-Sahr / Burchhardt* (2017): Revisiting the Secular, 20. Zur Bedeutung der Forschung Casanovas für diesen Ansatz vgl. ebd., 8f.

durchaus komplexeren Prozess, als dies noch in den Anfängen seiner Infragestellung der Fall gewesen sein mag. Auch unter diesen Umständen lassen sich meines Erachtens aber einige Gründe benennen, aus denen besser von einer postsäkularen Gesellschaft die Rede sein sollte. Diese will ich im Folgenden darlegen, wobei ich mich auf die Argumente der beiden Protagonisten meiner Arbeit beschränke und weitere Kritikpunkte an der Säkularisierungstheorie außer Acht lasse.³⁵

1.2 Einige Argumente für die Diagnose einer postsäkularen Gesellschaft

Zuweilen legt der Begriff der postsäkularen Gesellschaft den Eindruck nahe, dass auch für die Geisteswissenschaften das alte Sprichwort gilt, aus der Geschichte lasse sich nicht lernen. Wie schon seine ältere Schwester, die Postmoderne, hat auch das Postsäkulare die steile Karriere eines wissenschaftlichen Modeworts vollzogen und binnen weniger Jahre merklich an Prominenz gewonnen.³⁶ Es scheinen sich dabei am Begriff des Postsäkularen eine Reihe von Missverständnissen zu wiederholen, die zuvor bereits die Postmoderne durchlaufen musste und die sich bei genauer Betrachtung am Verständnis der kurzen Silbe ‚post‘ festmachen lassen: Soll mit dem Präfix das Ende eines vorangegangenen Zeitalters der Säkularisierung markiert werden?³⁷ Blicken die Vertreter*innen der postsäkularen Gesellschaft gar „nostalgisch auf religiös aktivere Zeiten“³⁸ zurück? Oder legen sie andersherum das normative Fundament für eine nahende Renaissance der Religion in westlichen Gesellschaften?³⁹ Um solchen Verständnisschwierigkeiten vorzubeugen, möchte ich nun den Begriff *postsäkular* zunächst mit Habermas definieren, um ihm dann mit Asad deutlicher zu profilieren.

Erstmals verwandte Jürgen Habermas den Ausdruck in seiner Friedenspreisrede aus dem Jahr 2001, in der er die postsäkulare Verfassung heutiger Gesellschaften auf eine „unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abend-

³⁵ Eine umfassende Übersicht der Streitpunkte liefert *Pollack* (2018): Säkularisierung, 312–318.

³⁶ Vgl. *McLennan* (2010): The Postsecular Turn, 3–5. Nach Wahrnehmung McLennans schickt sich die postsäkulare Gesellschaft dabei an, einen ähnlich ‚unhinterfragbaren‘ Status zu erlangen, wie er einst der Säkularisierungsthese vorbehalten war.

³⁷ Vgl. *Casanova* (2014): Die Erschließung des Postsäkularen, 17.

³⁸ *Höhn* (2014): Postsäkulare Gesellschaft?, 154.

³⁹ Vgl. *Sloterdijk* (2007): Neuigkeiten über den Willen zum Glauben, 77–79. Sloterdijks meines Erachtens etwas zu verwegene These versteht den postsäkularen Diskurs als psychopolitischen Rahmen der Abrüstung des Sozialstaats. Diese Abrüstung mache die „Annäherung der Europäer an die amerikanischen Standards hinsichtlich der Regelung [d]er persönlichen Überzeugungshaushalte“ (ebd., 77) nötig.

ländischen Säkularisierungsprozesses⁴⁰ zurückführte. Mit dieser nicht unbedingt eingängigen Formulierung versucht Habermas, einer auf den ersten Blick paradox anmutenden Wahrnehmung Ausdruck zu verleihen. Er nämlich geht davon aus, dass sich die Säkularisierungsthese und der Postsäkularismus nicht etwa ausschließen, sondern dass wir im Gegenteil erst „weithin säkularisierte Gesellschaften gleichwohl ‚postsäkular‘ nennen können.“⁴¹ Was aber soll das heißen? Wie kann eine Gesellschaft zugleich als säkularisiert und postsäkular bezeichnet werden?

Zwecks der Fundierung seines Arguments stützt sich Habermas auf den ausdifferenzierten Säkularisierungsbegriff Casanovas: Im Vordergrund seiner Kritik steht demnach kein Einspruch gegen die These des historischen und empirischen Funktionsverlustes der Religion in modernen Gesellschaften.⁴² Der quantitativ feststellbare Rückgang religiöser Überzeugungen, so Habermas, sei aber nicht gleichbedeutend mit dem Relevanzverlust der Religion in Fragen der persönlichen und politischen Lebensführung der Individuen in säkularisierten Gesellschaften.⁴³ So müssten moderne demokratische Staaten, um als säkular zu gelten, ihre Herrschaftsordnung zwar begründen können, ohne dass sie dabei auf religiöse Argumente oder Narrative rekurrierten. Dies führe aber nur scheinbar zu einer vollständigen Verdrängung der Religion aus der politischen Öffentlichkeit, da eine solche „Säkularisierung der Staatsgewalt nicht ohne weiteres eine Säkularisierung der Bürgergesellschaft bedeutet.“⁴⁴ Auch in einem säkularen Staat stellt sich folglich weiterhin die Frage, welche Rolle den religiösen Artikulationen von Individuen und Glaubensgemeinschaften in gegenwärtigen politischen Deliberationsprozessen etwa „über die Legalisierung von Abtreibung oder Sterbehilfe, über bioethische Fragen der Reproduktionsmedizin, über Fragen des Tierschutzes und des Klimawandels und in ähnlichen Fragen“⁴⁵ faktisch zukommt und normativ zukommen sollte.

Das Adjektiv ‚postsäkular‘ markiert für Habermas somit keine Epochen-schwelle des Säkularisierungsprozesses, sondern entspricht vielmehr „einem Mentalitätswandel oder einem kritischen Vorbehalt gegenüber dem ‚säkula-

⁴⁰ Habermas (2001): Glauben und Wissen, 11.

⁴¹ Habermas (2008): Die Dialektik der Säkularisierung, 37.

⁴² Vgl. ebd., 33 So erklärt Habermas ausdrücklich, dass er das „Fortbestehen der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung nicht als bloße soziale Tatsache ins Spiel bringen“ (Habermas (2005): Vorpolitische Grundlagen des Demokratischen Rechtsstaates?, 113) möchte.

⁴³ Vgl. Habermas (2008): Die Dialektik der Säkularisierung, 36.

⁴⁴ Habermas (2012): Versprachlichung des Sakralen, 17.

⁴⁵ Habermas (2008): Die Dialektik der Säkularisierung, 37.

ristischen‘ Selbstverständnis“⁴⁶ der Moderne. Mit dem Präfix ‚post‘ verschiebt er das Augenmerk auf „die Persistenz der Religion inmitten ungebremster Prozesse ihrer Bestreitung und Überwindung.“⁴⁷ Das Habermassche Postsäkulare bezeichnet damit aber, wie er selbst zu bedenken gibt, bei näherer Hinsicht kaum mehr als eine „veränderte Lesart der Säkularisierungsthese“⁴⁸ im Sinne Casanovas.

Mit Talal Asad möchte ich an diesem Punkt ansetzen, um darzulegen, warum mir ausgehend von der Selbstkritik der Säkularisierungsthese ein stärkerer Begriff des Postsäkularen angebracht erscheint. In seiner Auseinandersetzung mit dem Konzept des Säkularen nämlich hat Asad die Reformulierung der Säkularisierungsthese durch Casanova einer folgenreichen Kritik unterzogen.⁴⁹ Den Stein des Anstoßes bietet Casanovas Behauptung, dass es auch in säkularisierten Gesellschaften Formen entprivatisierter Religion geben könne, solange ihr Öffentlichkeitscharakter im Einvernehmen mit den demokratischen Grundvoraussetzungen des Staates stehe. Nehme Casanova diese entprivatisierten Formen von Religion ernst, so Asad, könne er die anderen beiden Elemente seiner Säkularisierungsthese nicht mehr kohärent vertreten.⁵⁰

Wenn nämlich die religiöse Orientierung von Individuen ein öffentliches zivilgesellschaftliches Engagement zur Folge habe, ergebe „es nur wenig Sinn, die soziale Bedeutung der Religion allein an solchen Kriterien wie dem habituellen Kirchenbesuch zu bemessen.“⁵¹ Solange die sozialempirische Erforschung der Säkularisierung nicht auch politische Aspekte religiöser Überzeugungen und Praktiken erfasse, seien ihre Ergebnisse daher wenig aussagekräftig. Noch viel gravierender aber wirkt sich die entprivatisierte Religion auf die historische Komponente der Säkularisierungsthese aus. Casanova hatte dieses Element der Differenzierung und Entkopplung gesellschaftlicher Subsysteme, wie wir gesehen haben, als

⁴⁶ Araujo (2014): Religion und Öffentlichkeit, 153.

⁴⁷ Höhn (2014): Postsäkulare Gesellschaft?, 154.

⁴⁸ Habermas (2008): Die Dialektik der Säkularisierung, 36.

⁴⁹ So gesteht Casanova (2006): *Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad*, 20 selbst ein: „Asad’s parallel genealogies of religion and of the secular offer a way of deconstructing the secular self-understanding of modernity that is constitutive of the social sciences.“ Als Folge der Kritik Asads revidierte Casanova seine Theorie später dahingehend, dass er „die Annahme, Säkularisierung-als-Differenzierung könne als generelles Strukturmerkmal moderner Gesellschaften aufgefasst werden, kritisch hinterfragte“ (Spohn (2017): *Entprivatisierung der Religionen und Postsäkularismus*, 400) und ein eurozentrisches Defizit seiner eigenen Schriften beklagte.

⁵⁰ Vgl. Asad (2017): *Säkularismus, Nationalstaat, Religion*, 223–225.

⁵¹ Ebd., 224.

notwendiges Kriterium eines jeden Säkularisierungsprozesses bestimmt. Eine Religion aber, die ihre Traditionen in den öffentlichen Raum einspeise, könne „Debatten über den Weg, den die Ökonomie einschlagen sollte“⁵² oder auch Fragen nach der Ausrichtung des Bildungssystems nicht indifferent gegenüberstehen. Der Eintritt von Religion in diese Diskurse erzeuge daher Mischformen von Religion mit anderen Subsystemen und trage eben nicht zur weiteren Ausdifferenzierung der Sphären bei. Asad kommt infolgedessen zu dem Schluss, dass angesichts dieser Einsichten „die Säkularisierungsthese insgesamt nicht zu retten ist.“⁵³

Obwohl die beiden Protagonisten dieser Arbeit bei der Formulierung ihrer Konzeption des Postsäkularen keinen (Habermas) oder wenig (Asad) Bezug aufeinander nehmen, sprechen meines Erachtens gute Gründe dafür, an dieser Stelle eine Synthese zu wagen. Die Argumente Asads legen nahe, den von Habermas als postsäkular gekennzeichneten Bewusstseinswandel moderner Gesellschaften möglichst breit anzusetzen. Prozesse der Säkularisierung sind aus dieser Perspektive zwar weder geschichtlich rückgängig zu machen, noch soll ihr Einfluss auf gegenwärtige Formen der (religiösen) Lebensführung geleugnet werden. Wesentlicher aber ist die Erkenntnis, dass diese Vorgeschichte von Religion und Gesellschaft zukünftige Entwicklungen nicht determiniert. Religiöses und Säkulares werden unter postsäkularen Vorzeichen nicht im Modell geschichtlicher Ablösung gedacht, sondern als gleichzeitige und interdependente Größen konzipiert. Es erscheint daher nur sinnvoll, wenn auf dieser Grundlage der Blick auf Übersetzungsprozesse in postsäkularen Gesellschaften gerichtet wird.

1.3 Der Übersetzungsbegriff als Kennzeichen postsäkularer Diskurse

Wer übersetzt, verrät.⁵⁴ Selbst wer noch so sorgsam formuliert, kann sprachliche Aussagen niemals bruchlos von einem Kontext in den nächsten übertragen. Nicht nur die akkurate Wiedergabe dessen, was ein Wort in einer anderen Sprache bedeutet, bereitet dabei Schwierigkeiten. Auch, wie ein und dasselbe Wort von unterschiedlichen Hörer*innen aufgenommen wird, kann sich unterscheiden: Was hier als *Common Sense* gilt, bedarf dort der näheren Erläuterung oder mag ein wenig weiter schon gar nicht mehr zum

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Vgl. Latour (2011): Jubilieren, 74. Latour spielt an dieser Stelle im französischen Original mit den sich ähnelnden Begriffen *traduire* und *trahir* (vgl. Altmeyer (2017): „Unbeglichene Übersetzungen“ (Bruno Latour), 107).

Wortschatz gehören. Gute Übersetzungen begnügen sich daher nicht mit der Reproduktion vorgegebener Sinngehalte, sondern eröffnen auch neue Verstehenshorizonte.

Angesichts dieses häretischen Potentials der Übersetzung mag es kaum verwundern, dass nicht etwa Theolog*innen, sondern Philosoph*innen und Sozialwissenschaftler*innen als erste darüber nachdachten, wie sich mittels dieses Begriffs die Kommunikationsverhältnisse religiöser Themen in post-säkularen Gesellschaften analysieren und systematisieren lassen.⁵⁵ Ich werde im Rahmen dieser Arbeit leider keine umfassende Rekonstruktion der Entdeckung des Begriffspaares ‚Religion übersetzen‘ in diesen Disziplinen leisten können.⁵⁶ Zumindest möchte ich aber herausarbeiten, warum mir ein Vergleich der Übersetzungskonzepte von Habermas und Asad lohnend erscheint. Zu diesem Zweck stelle ich ihr Anliegen zunächst heuristisch demjenigen Bruno Latours und Jacques Derridas gegenüber, die sich in einigen ihrer Schriften ebenfalls mit der Frage religiöser Übersetzungsprozesse auseinandergesetzt habe.

Der Praktische Theologe Stefan Altmeyer hat den Vorschlag unterbreitet, diachrone und synchrone Prozesse der Übersetzung religiöser Gehalte zu unterscheiden. Während diachrone Übersetzungen auf das „Vergegenwärtigen einer ursprünglichen Beziehung“ abzielten, zeichneten sich synchrone Verfahren durch „das aufeinander Beziehen unterschiedlicher Gegenwart“⁵⁷ aus. Was das heißen soll, will ich an jeweils zwei Beispielen demonstrieren.

Altmeyer selbst ordnet Latours Arbeiten zur religiösen Sprache dem diachronen Verständnis von Übersetzungen zu. Für Latour nämlich geht es bei religiöser Rede darum, „ausgehend von der gegenwärtigen Erfahrung neu zu verstehen, was die Überlieferung uns wohl sagen könnte“⁵⁸, und die Begrifflichkeiten religiöser Traditionen stets „so zu übersetzen, daß sie treu und neu zugleich sind.“⁵⁹ Neben Latour möchte ich auch Derrida diesem diachronen Paradigma zuordnen. Ihm geht es in erster Linie nicht um das Vergegenwärtigen einer religiösen Überlieferung, sondern für ihn steht eine Erfahrung des Heiligen am Ursprung jeder religiösen Rede. Diese Erfahrung

⁵⁵ So reicht die Bandbreite der Reaktionen in der Theologie bis heute von starken Reservationen bis zu hoher Zustimmung (vgl. *Jütte* (2016): *Analogie statt Übersetzung*, 4–24; *Pirner* (2015): *Re-präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik*, 453–456).

⁵⁶ Meines Wissens liegt eine solche Arbeit auch noch nicht vor.

⁵⁷ Beide Zitate bei *Altmeyer* (2017): „Unbeglichene Übersetzungen“ (Bruno Latour), 111.

⁵⁸ *Latour* (2011): *Jubilieren*, 105.

⁵⁹ Ebd., 153.

aber könne nur geschichtlich-kontextuell zur Sprache gebracht werden: „Das Heilige und das Zu-Übersetzen-Sein lassen sich ohne einander nicht denken. Das eine erzeugt das andere am Rand derselben Grenze.“⁶⁰ Nur im Prozess einer steten Neuauslegung ein und derselben Erfahrung sei Religion denkbar. Man müsse daher der naheliegenden Versuchung widerstehen, die Vielfalt religiöser Stimmen in einer vermeintlich universalen religiösen Sprache aufzuheben. Religiöse Rede existiere im Plural oder gar nicht.⁶¹

Während Derrida und Latour die Möglichkeit diachroner Übersetzungen von Religion diskutieren, sind die Ansätze von Habermas und Asad meines Erachtens von einer synchronen Perspektive geprägt. So fordert Habermas, dass die moderne Gesellschaft sich „einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt“ und setzt sich für die „kooperative Übersetzung religiöser Gehalte“ ein.⁶² Für ihn steht dabei nicht im Zentrum des Interesses, wie sich Passungen der Lebensführung heutiger Menschen mit den geschichtlichen Vorbildern ihrer religiösen Tradition erzielen lassen. Vielmehr ist er daran interessiert, dass sich alle Bürger*innen einer Gesellschaft über die Relevanz religiöser Ideen für ihr Leben verständigen können. Auch bei Asad ist diese synchrone Sichtweise theoriebildend. Dabei sollte man sich nicht davon täuschen lassen, dass es ihm in seinen Arbeiten an einer „historischen Grammatik von Begriffen“⁶³ gelegen ist. In geschichtlichen Querschnitten erheben seine Studien, wie die Prozesse der wechselseitigen Beeinflussung von religiösen wie auch nicht-religiösen Diskursen zu einem bestimmten Zeitpunkt ausgesehen haben.⁶⁴ Jene synchronen Übersetzungsprozesse, die Habermas für die heutige Zeit postuliert, versucht Asad demnach – wenn auch unter anderen theoretischen Vorzeichen – für die Vergangenheit zu beschreiben.

Ein Blick in den wiedererstarkten Religionsdiskurs der letzten beiden Jahrzehnte hat uns neben hilfreichen Begriffsklärungen auch einiges über die beiden für diese Arbeit zentralen Denker verraten. Beide – Habermas und Asad – gehen von einer postsäkularen Perspektive aus. Sie interessieren sich deshalb weniger für die Schwierigkeiten einer Übersetzung religiöser

⁶⁰ Derrida (1997): *Babylonische Türme*, 148.

⁶¹ Das Projekt einer religiösen Metasprache hingegen vergleicht Derrida mit dem biblischen Bild des Turmbaus zu Babel. Die Entwicklung des Kirchenlateins deutet er in diesem Sinne als das gescheiterte christliche Projekt einer ‚Globalatinisierung‘. Sie sei, wie alle Versuche, Religion in einer Universalität beanspruchenden Sprache einzufangen, letztlich von der Angst davor getrieben, dass religiöse Erfahrungen sich eventuell gar nicht adäquat in Worte fassen lassen (vgl. Derrida (1998): *Faith and Knowledge*, 29–32).

⁶² Habermas (2001): *Glauben und Wissen*, 20; 22.

⁶³ Asad (2017): *Säkularismus, Nationalstaat, Religion*, 232.

⁶⁴ Vgl. Asad (1993): *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, 53f.

Traditionen in die Gegenwart, als vielmehr für synchrone Kommunikationsverhältnisse des Religiösen in modernen Gesellschaften. Unterschieden werden sollte meines Erachtens einerseits bezüglich ihres Forschungsinteresses: wo Habermas normativ auf die Erfordernisse der Kommunikation in der Gegenwart blickt, schaut Asad deskriptiv nach den bis heute wirkmächtigen Übersetzungsprozessen der Vergangenheit. Andererseits darf auch ihr unterschiedliches Verständnis des Säkularen nicht unberücksichtigt bleiben. Da Asad das Säkulare mittels eines einstelligen Modells als selbstgenügsamen Raum entwirft, stellt sich für ihn die Frage nach Übersetzungsprozessen an den Rändern dieser Weltwahrnehmung. Es geht ihm darum, jene „Annahmen aufzudecken, durch die [...] eine moderne Anschauung der Welt in der Welt [...] gestützt wird“⁶⁵, um mögliche Einfallstore der Artikulation alternativer Weltbilder zu markieren. Für Habermas hingegen verweisen kooperative Übersetzungen in das Neuland einer ‚dritten Sprache‘⁶⁶ der kommunikativen Rationalität jenseits von religiösen und säkularistischen Sprechweisen.

Über das grundlegende Thema hinaus lassen sich mindestens drei weitere für die Arbeit interessante Ansatzpunkte ausmachen:

1. Bei beiden Autoren nimmt eine Grundlagendebatte der britischen Kulturanthropologie einen wichtigen Stellenwert ein. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* nutzt Habermas eine Auseinandersetzung um die ethnographischen Forschungen Edward Evans-Pritchards und Ernest Gellners zur Fundierung seines Konzepts kommunikativer Rationalität. Diesen Diskurs, den Habermas unter den Vorzeichen der Vernunft analysiert, buchstabierte Asad in Bezug auf den Begriff der Übersetzung durch.⁶⁷ Hier böte sich die Möglichkeit, dem meines Wissens bisher unsystematisierten Gebrauch des Übersetzungsbegriffs bei Habermas werkimmanent Tiefenschärfe zu verleihen.

2. Habermas und Asad teilen das Interesse an einer Genealogie von Glauben und Wissen. In *Nachmetaphysisches Denken II* formuliert Habermas das Postulat einer genealogischen Untersuchung des Verhältnisses dieser beiden Größen.⁶⁸ Eine solche Untersuchung hat Asad mit seinen beiden Hauptwerken *Genealogies of Religion* und *Formations of the Secular*, wenn auch unter anderen methodischen Vorzeichen, bereits vorgelegt. Im Ge-

⁶⁵ Asad (2017): Säkularismus denken, 24.

⁶⁶ Zu diesem Konzept vgl. Assmann (2008): Translating Gods, 148f.

⁶⁷ Vgl. Asad (1993): Übersetzen zwischen den Kulturen, 300–334; Asad (1995): A Comment on Translation, Critique and Subversion, 325–332.

⁶⁸ Vgl. Habermas (2012): Versprachlichung des Sakralen, 16.

sprach mit den Ergebnissen Asads ließen sich erste Gedankenlinien und Kritikpunkte einer solchen Genealogie vorzeichnen.

3. Auch für Grundsatzfragen der Gesellschaftskritik kann der Vergleich fruchtbar gemacht werden. In der Politischen Theorie der letzten Jahrzehnte wurden intensive Debatten über die Verträglichkeit der von Foucault inspirierten mit den in der Frankfurter Schule entwickelten Ansätzen der Gesellschaftskritik geführt.⁶⁹ Der Vergleich der Konzeptionen des Postsäkularen bei Habermas und Asad böte die Möglichkeit, diese theoretische Frage gegenstandsbezogen zu erläutern, sodass nicht nur Ausgangspunkte, sondern auch Ergebnisse beider Modi der Kritik berücksichtigt werden können.

Im Sinne dieser Entwicklungslinien der vorliegenden Masterarbeit werde ich nun die Positionen von Habermas (Kapitel 2) und Asad (Kapitel 3) rekonstruieren. Auf einen kurzen Überblick über die Forschungsarbeit der beiden Autoren folgen Erörterungen zu deren Übersetzungskonzepten, ihrem je spezifischen Zugriff auf Religion und schließlich der Bedeutung der Übersetzung von religiösen Gehalten.

⁶⁹ Zur Übersicht siehe *Biebricher* (2005): Selbstkritik der Moderne, 3–18.

2 Jürgen Habermas: Die gesellschaftliche Versprachlichung des Religiösen

Die Arbeiten von Jürgen Habermas zählen zu den wohl meistgelesenen philosophischen Werken des 20. und 21. Jahrhunderts. Neben seinen Schriften zur Gesellschaftstheorie, Rechts- und Sozialphilosophie sowie Politischen Theorie hat sich in den vergangenen Jahren auch das Thema der Religion einen festen Platz im Habermasschen Denkuniversum gesichert. Sein Interesse an der Religion ist dabei weder biographischer Natur¹, so bezeichnet Habermas sich selbst in Anlehnung an Max Weber als ‚religiös unmusikalisch‘², noch ist es so neu, wie die gelegentliche Rede von einer ‚Hinwendung zum Thema der Religion‘³ nahelegen könnte. Die Frage nach dem Stellenwert der Religion für die Gesellschaft bildet vielmehr einen ‚durchlaufenden, wenn auch bis jüngst keinen zentralen Themenstrang‘⁴ des Werkes von Habermas.

Nichtsdestotrotz haben seine jüngeren Auseinandersetzungen mit Religion ein ungleich größeres Echo ausgelöst, als die inzwischen abgegriffene These von der Säkularisierung der Gesellschaft in Form einer Entzauberung der Welt. War Habermas früher davon ausgegangen, dass im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung die ‚Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird‘⁵, spricht er heute von einer ‚Säkularisierung, die nicht vernichtet‘⁶. Diese könne sich nur im ‚Modus der Übersetzung‘⁷ vollziehen, der ‚den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf ein entleerende Weise deflationiert‘⁸ und so das Fortbestehen der Religion in der Moderne erlaubt.

Neben einem breiten Zuspruch von Autor*innen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen hat diese Idee einer ‚rettenden Aneignung‘⁹

¹ Vgl. *Arens* (2009): "Alt, aber nicht fromm", 79–83.

² Vgl. *Habermas* (2001): *Glauben und Wissen*, 30; *Habermas* (2005): *Vorpolitische Grundlagen des Demokratischen Rechtsstaates?*, 118.

³ *Schmidt* (2014): *Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen*, 20.

⁴ *Willems* (2013): *Religion und Moderne bei Jürgen Habermas*, 489f.

⁵ *Habermas* (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns II*, 118.

⁶ *Habermas* (2001): *Glauben und Wissen*, 29.

⁷ Ebd.

⁸ *Habermas* (2005): *Vorpolitische Grundlagen des Demokratischen Rechtsstaates?*, 115.

⁹ *Habermas* (2005): *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, 218.

von Religion auch einige Kritik ausgelöst.¹⁰ Sowohl der Religions- als auch der Übersetzungsbegriff Habermas' stehen dabei zur Disposition. Judith Butler hat beide Angriffspunkte im abschließenden Statement einer Diskussion mit Habermas und Taylor prägnant zusammengefasst:

„Sie beide haben zwar von dem Ausdruck Übersetzung Gebrauch gemacht, aber ich habe nicht wirklich irgendeine Überlegung dazu gehört, was Übersetzung bedeutet oder was eigentlich geschieht, wenn eine Übersetzung stattfindet. [...] Mir schien, daß der Begriff hier auf folgende Weise verwendet wurde: Wenn eine religiöse Behauptung in säkulare Vernunft übersetzt wird, dann bleibt der religiöse Teil irgendwie zurück. Die Übersetzung erscheint dann als Extrakt des wahrhaft rationalen Elements der religiösen Formulierung, das Religiöse lassen wir als Schlacke zurück.“¹¹

Anfragen, die beim Religionsbegriff ansetzen, werfen Habermas demnach eine funktionale Verengung der Glaubensaussagen religiöser Menschen vor. Zuweilen, so die Kritiker, verwechsle Habermas in seinem Beharren auf Rationalisierung die Religion mit der Expertenkultur der universitären Theologie und vernachlässige deshalb „ihre szenisch-gestischen, metaphorischen und im weitesten Sinn symbolischen kommunikativen Formgestalten“¹², die überhaupt erst einen religiösen Bedeutungsüberschuss gegenüber dem profanen Denken generierten. Für andere hingegen ist es die Idee Gottes selbst, die aufgrund des zu engen Religionsbegriffs in den Übersetzungsprozessen auf der Strecke bleibt.¹³ Aber auch das Konzept der Übersetzung steht entsprechend der Anfrage von Butler im Feuer der Kritik. Habermas' Übersetzungsbegriff, so ist zu lesen, sei „zu missverständlich, als dass er dabei helfen könnte, die gegenwärtige [religionspolitische, AM] Situation zu erfassen“¹⁴. Als Modus der Verständigung zwischen religiösen und säkularen Bürger*innen sei er ohnehin wenig gewinnbringend, „weil durch diese Übersetzungen nichts Neues, sondern lediglich dasselbe noch einmal anders gesagt“¹⁵ werde.

Damit sind die beiden Fluchtpunkte der Kritik an Habermas benannt. Zwar bin ich der Überzeugung, dass er in seinen Schriften sehr wohl einige

¹⁰ Eine umfassende Übersicht über die Rezeption bietet *Renner* (2017): *Postsäkulare Gesellschaft und Religion*, 217–231.

¹¹ *Butler* (2012): *Abschlußdiskussion: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West*, 163.

¹² *Dressler* (2016): *Grenzen der Übersetzbarkeit*, 52.

¹³ Vgl. *Striet* (2007): *Grenzen der Übersetzbarkeit*, 281f: „Weil der Tod nicht zu ertragen ist, zumal der Tod der Entwürdigten und Gemordeten, bleibt die philosophische Vernunft auf den Gottesgedanken verpflichtet. Hier ist die Grenze der Übersetzbarkeit des semantischen Potenzials der Religion.“

¹⁴ *Schieder* (2011): *Sind Religionen gefährlich?*, 201f.

¹⁵ *Jütte* (2016): *Analogie statt Übersetzung*, 272.

der Aspekte behandelt, die die Kritiker als blinde Flecken auszumachen glauben. Diese Arbeit hätte folglich von diesem Punkt aus auch im Modus einer klassischen philosophischen Kontroverse fortschreiten können. Ich möchte die vorgestellten Anfragen jedoch anderweitig produktiv machen, indem ich mich an einer Klärung der Rolle beider in Frage gestellten Grundbegriffe im Habermasschen Werk versuche. Meine damit verbundene These lautet, dass sich sowohl die Verdachtsmomente gegen seinen Religionsbegriff als auch der Vorwurf eines diffusen Übersetzungsverständnisses als unbegründet erweisen, wenn man Habermas' neuere Ausführungen zur postsäkularen Gesellschaft im Lichte seiner Diskurstheorie liest.

Das Anliegen dieses Kapitels ist es daher, eine werkimmanente Rekonstruktion des Begriffspaars ‚Religion übersetzen‘ bei Habermas zu leisten. In einem ersten Schritt soll mittels einer Relektüre der *Theorie des kommunikativen Handelns* das Habermassche Verständnis von Übersetzungen umrissen und als grundlegender Modus rationaler Verständigung in pluralen Gesellschaften ausgewiesen werden (2.1). Daraufhin werde ich einige Themengebiete beleuchten, die Habermas mit religiösen Fragestellungen in Verbindung bringt (2.2), um schließlich darzustellen, was er mit der Übersetzung religiöser Gehalte in postsäkularen Kontexten meint (2.3).

2.1 Übersetzen: Spielarten eines mehrdeutigen Begriffs

Das sozialphilosophische Denken des Jürgen Habermas ist von einer eigentümlichen Ambivalenz durchzogen. Auf der einen Seite ist den Habermasschen Schriften ein tiefes Vertrauen in die Idee eingeschrieben, dass sich die gesellschaftliche Entwicklung der Moderne als eine Fortschrittsgeschichte erweisen wird.¹⁶ Auf der anderen Seite behält Habermas ein waches Auge für die sozialen Pathologien heutiger Gesellschaften, die er nicht nur als ihr zufälliges Nebenprodukt betrachtet, sondern an Fehlformen derselben Modernisierungsbewegungen zurückbindet.¹⁷ Aus der daraus resultierenden Grundspannung speist sich die Durchschlagskraft der *Theorie des kommunikativen Handelns*, die bis heute als eines der wissenschaftlichen Hauptwerke von Habermas gelten darf.

In ihr verabschiedet der Frankfurter Philosoph jegliche geschichtsphilosophischen Legitimationsmuster der Moderne und verbindet eine Theorie der Rationalität so mit handlungs- und gesellschaftstheoretischen Überlegungen¹⁸, dass er glückende Kommunikationsverhältnisse als den Motor

¹⁶ Vgl. Habermas (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns* II, 449–488.

¹⁷ Vgl. ebd., 562–582.

¹⁸ Vgl. Strecker (2015): *Theorie der Gesellschaft*, 221–227.

einer humanen Entwicklung moderner Gesellschaften ausweisen kann. Im Rahmen seiner Ausführungen zur kommunikativen Vernunft arbeitet er dabei jene formalen Bedingungen der Kommunikation heraus, die den Individuen eine kritische Stellungnahme zu problematischen Aspekten ihrer Umwelt ermöglichen. Dieses „Moment von Unbedingtheit, welches mit den kritisierbaren Geltungsansprüchen in die Bedingungen der Konsensbildungsprozesse eingebaut ist“¹⁹, setzt in seinen Augen aus der Alltagskommunikation heraus die emanzipatorische Dynamik der Moderne frei. Deshalb glaubt Habermas allen gesellschaftlichen Fehlentwicklungen zum Trotz behaupten zu können, „dass das moderne im Vergleich zum traditionellen Selbst- und Weltverständnis nicht nur ein anderes, sondern ein vernünftigeres ist.“²⁰

Im Folgenden möchte ich darlegen, wie Habermas im Zuge der Fundierung seines Konzepts kommunikativer Rationalität sozusagen ‚im Vorbeigehen‘ auch ein Konzept gesellschaftlicher Übersetzungsprozesse entwickelt. Genauer betrachtet, zeichnen sich moderne Gesellschaften für ihn nämlich dadurch aus, dass in ihnen konstant übersetzt werden muss. Da Personen die Geltung ihrer Aussagen unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr schlichtweg voraussetzen dürfen, ist ihnen die Einigung mit anderen aufgegeben. In den pluralen Gesellschaften der Moderne müssen sie daher lernen, sich anderen im Diskurs verständlich zu machen.²¹ ‚Verständigung‘ (1) und ‚Verständlichkeit‘ (2) benennt Habermas daher als die beiden zentralen Ideale eines jeden Diskurses. Beide Aspekte sind für ihn mit Übersetzungsarbeit verbunden.²²

(1) *Verständigung* bezeichnet Habermas als einen „Prozeß der Einigung unter sprach- und handlungsfähigen Subjekten.“²³ Treten folglich zwei oder mehr Personen in den Diskurs miteinander, erschließen sie sich wechselseitig die Bedeutung ihrer Aussagen. Habermas zufolge können sie dies aber nur tun, indem sie sich auch die Gründe für deren Geltung einsichtig machen. Während eine solche Begründung in vormodernen Gesellschaften

¹⁹ Habermas (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns* II, 586f.

²⁰ Streckler (2015): *Theorie der Gesellschaft*, 226.

²¹ Vgl. Nunner-Winkler (2015): *Lernprozesse*, 348.

²² Ein drittes Verständnis von Übersetzung, das meines Erachtens in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ebenfalls vorliegt, lasse ich hier bewusst außen vor: Das Einebnen des Gefälles zwischen Teilnehmern und Beobachtern im sozialwissenschaftlichen Sinnverstehen (vgl. Habermas (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 167–171), führt letztlich zu einer Reformulierung des Übersetzungsverhältnisses zwischen gesellschaftlicher Praxis und kritischer Gesellschaftstheorie (vgl. Habermas (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns* II, 548f).

²³ Habermas (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 386.

durch „die pietätvolle Bindung an traditionell verbürgte konkrete Lebensordnungen“²⁴ gestützt worden sei, folgen Rechtfertigungsversuche in der Moderne formaleren Prinzipien. Personen können nun „verschiedene Grundeinstellungen gegenüber Bestandteilen derselben Welt einnehmen“²⁵, die allesamt mit einem eigenen Anspruch auf Geltung behaftet sind.

Habermas spricht in diesem Zusammenhang mit Jean Piaget von einem ‚dezentrierten Weltbild‘ und identifiziert drei idealtypische Weltbezüge moderner Menschen. Diese stehen unter je spezifische Geltungsansprüchen, sodass „sich Äußerungen nicht nur unter einem Gesichtspunkt, sondern in genau drei Hinsichten bezweifeln und verteidigen lassen.“²⁶

a. Die *objektive Welt* als „Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind“²⁷, ermöglicht die kognitive Darstellung von Sachverhalten und Ereignissen und ist mit einem *Anspruch auf Wahrheit* verbunden.

b. Die *soziale Welt* als „Gesamtheit aller legitim geregelten interpersonellen Beziehungen“²⁸ beruht auf einer normativen Haltung der Akteure, die sie in die Lage versetzt, die *Richtigkeit zwischenmenschlicher Handlungen* zu bewerten.

c. Die *subjektive Welt* schließlich bezeichnet die „Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse eines Sprechers“²⁹. Mittels expressiver Darstellungen seiner selbst kann er dieser Binnenwelt sprachlich Ausdruck verleihen und sieht sich dabei einem *Geltungsanspruch auf Wahrheit* ausgesetzt.

Für alle drei Bezugsgrößen haben sich in der Moderne mit Wissenschaft, Recht und Moral sowie Kunst institutionalisierte Formen der Bearbeitung herausgebildet. Formal unterliegen das Wissen, das Handeln und die Rede von Personen somit sich voneinander lösenden Eigenlogiken.³⁰ Die drei Welten mit den ihnen jeweils zugehörigen Geltungsansprüchen erlauben

²⁴ Ebd., 294.

²⁵ Ebd., 324.

²⁶ Strecker (2015): Theorie der Gesellschaft, 222.

²⁷ Habermas (1987): Theorie des kommunikativen Handelns I, 149.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. ebd., 427–452. Während Habermas sich den expressiven Geltungsansprüchen der subjektiven Welt nicht mehr eigens widmet, buchstabiert er die Dimension normativer Richtigkeit in seinem Werk *Faktizität und Geltung* weiter aus. Seine Konsenstheorie der Wahrheit objektiver Sachverhalte verwirft er in *Wahrheit und Rechtfertigung* zugunsten eines pragmatischen Realismus. Die hier dargestellten Grundzüge des Modells von Weltbezügen und Geltungsansprüchen bleiben davon jedoch unberührt und behalten ihre Gültigkeit (vgl. Strecker (2015): Theorie der Gesellschaft, 230f.).

Individuen deshalb, mittels Kommunikation ein intersubjektives Einverständnis auf der Basis von Gründen zu erzielen. Nach Habermas versteht eine Person die jeweils andere nämlich nur insoweit, als sie begreift, warum sich diese „berechtigt fühlt, bestimmte Behauptungen (als wahr) aufzustellen, bestimmte Werte und Normen (als richtig) anzuerkennen, bestimmte Erlebnisse (als wahrhaftig) zu äußern.“³¹ Was aber haben diese Grundlagen verständigungsorientierter Kommunikation mit synchronen Übersetzungsleistungen zu tun?

Ich ziehe ein kurzes Zwischenfazit zu den bisherigen Überlegungen: Erstens, im Gespräch tragen Personen stets objektive, soziale oder subjektive Bestandteile ihrer eigenen Weltsicht aneinander heran. Zweitens, sie versuchen sich dabei gemeinsam darüber zu versichern, was ihnen als wahr, richtig und wahrhaftig gilt. Haben sie mit diesem Anliegen Erfolg, gelangen sie, drittens, zu einer einheitlichen Deutung der Welt, die ihnen dabei hilft, ihr Handeln zu koordinieren.³² Das Ziel von Verständigung kann damit, anders ausgedrückt, als eine Synchronisierung der Weltbilder von Personen auf dem Wege der Kommunikation beschrieben werden. Diese Synchronisierung ist nötig, da in posttraditionalen Gesellschaften von einem einstmalig transzendental verfestigten Bild der Welt nach einer „Rückwendung zum Boden und Horizont des In-der-Welt-Seins nur noch der leere Rahmen für *mögliches* Weltwissen übrig“³³ geblieben ist. Das Versichern eines gemeinsamen Verstehenshorizontes von Welt, das früher nur im paradigmatischen Fall des Aufeinandertreffens fremder Kulturen von Nöten war, muss heute somit tagtäglich von allen Bürger*innen einer Gesellschaft geleistet werden.³⁴ Habermas bezeichnet Verständigung daher als „eine hermeneutische Aufgabe, für die die Praxis des *Übersetzens* ein geeignetes Modell bietet.“³⁵

Gesellschaften sind demnach, um ihr Funktionieren zu sichern, auf Verständigung verwiesen. Verständigung wiederum ist in posttraditionalen Gesellschaften nur um den Preis der Übersetzung zu haben. Erst über den mü-

³¹ Habermas (1987): Theorie des kommunikativen Handelns I, 190.

³² Vgl. ebd., 438.

³³ Habermas (2012): Von den Weltbildern zur Lebenswelt, 21.

³⁴ Siehe hierzu die Ausführungen zum Problem des Verstehens bei der ethnographischen Erforschung anderer Kulturen Habermas (1987): Theorie des kommunikativen Handelns I, 89–102.

³⁵ Ebd., 43f (Hervorhebung durch mich). Verdeutlichen könne man sich diese Übersetzungsaufgabe am außeralltäglichen Beispiel eines Geisteswissenschaftlers, „der überlieferte Dokumente entziffert, Texte übersetzt, Traditionen auslegt“ (ebd., 167). Seine wissenschaftlichen Quellen dienen ihm dabei lediglich als Hilfsmittel zur Teilhabe an dem lebensweltlichen „Verständigungsprozeß, der der Schlüssel für das Verständnis der anderen Akteure ist“ (ebd., 168).

hevollen Weg, anderen die eigenen Weltbilder durch Übersetzungsleistungen verfügbar zu machen, lässt sich zwischen den Gesprächspartnern ein gemeinsames Wissen von, Sprechen über und Handeln in der Welt realisieren. Wer sich am Ideal der Verständigung orientiert, erhält demnach erste Orientierungspunkte für das Gelingen synchroner gesellschaftlicher Übersetzungen. Er oder sie muss sich darum bemühen, zu erkennen, an welche der heutigen Weltbezüge (subjektiv, sozial, objektiv) seine oder ihre Aussagen anschlussfähig sind und wie sie folglich gesellschaftliche Geltung (als wahrhaftig, richtig, wahr) beanspruchen können. Trifft man im Diskurs ‚den richtigen Ton‘, werden die eigenen Aussagen für andere greifbar.

(2) Die Realität eines Gesprächs sieht meistens jedoch bedeutend komplexer aus. In der alltäglichen Kommunikation verhält es sich nämlich so, dass Personen sich immer „auf etwas in der objektiven, der sozialen und der subjektiven Welt *zugleich* beziehen, auch wenn sie in ihrer Äußerung thematisch *nur eine* der drei Komponenten *hervorheben*.“³⁶ Neben der Frage nach einer begründeten Deutung der Welt kommt es dementsprechend auch darauf an, diese für andere nachvollziehbar zur Sprache zu bringen. Wer kommuniziert, muss über die sprachlichen Fähigkeiten verfügen, eindeutig zu bestimmen, auf was eine Aussage abzielt.³⁷ Mit diesem Anspruch ist das zweite Ideal der Verständlichkeit verbunden.

Der Begriff der *Verständlichkeit* steht bei Habermas für die „Wohlgeformtheit oder Regelrichtigkeit von symbolischen Ausdrücken“³⁸. Für ihn stellt sie „eine Bedingung von Kommunikation überhaupt“³⁹ dar. Trügen Personen folglich keine Sorge für die Verständlichkeit ihrer Aussagen, wäre auch Verständigung nicht möglich. Habermas räumt zwar ein, dass es Situationen gibt, in denen Verständlichkeit „nicht mehr naiv unterstellt“⁴⁰ werden könne und expliziter Klärung bedürfe. Er selbst will aber „von dem übersichtlichen Fall ausgehen, daß die Beteiligten grammatische Sätze einer gemeinsam beherrschten (oder ohne Schwierigkeiten *übersetzbaren*) Sprache verwenden.“⁴¹ Die Verständlichkeit von Aussagen setzt Habermas also schlichtweg voraus und behauptet, dass Personen „in dem, was sie wirklich

³⁶ Habermas (1987): Theorie des kommunikativen Handelns II, 184.

³⁷ Vgl. Habermas (1987): Theorie des kommunikativen Handelns I, 401–415.

³⁸ Ebd., 44.

³⁹ Habermas (1995): Wahrheitstheorien, 140. Während Habermas der Verständlichkeit zu Beginn seiner Theorie noch den Stellenwert eines vierten Geltungsanspruchs einräumt, tritt sie im weiteren Verlauf der Arbeit zunehmend in den Hintergrund (vgl. Greve (2003): Kommunikation und Bedeutung, III).

⁴⁰ Habermas (1987): Theorie des kommunikativen Handelns I, 44.

⁴¹ Ebd., 189 (Hervorhebung durch mich).

tun und meinen, vor sich und anderen transparent sind und nötigenfalls auch ihre extraverbalen Äußerungen in sprachliche *übersetzen* können.“⁴²

Habermas versteht das Erzeugen einer verständlichen Aussage also als einen Übersetzungsprozess, setzt das Erbringen dieser Leistung aber als gegeben voraus. Dass dies durchaus auch anders bewertet werden kann, soll in diesem Moment noch nicht thematisiert werden.⁴³ Vorläufig gilt es hier festzuhalten, dass Habermas die Kommunikationsverhältnisse moderner Gesellschaften so beschreibt, dass sie auf zwei Formen der Übersetzung basieren. Diese möchte ich als zwischensprachlich und binnensprachlich charakterisieren.

Zwischensprachliche Übersetzungsprozesse zielen auf Verständlichkeit ab und sind dann von Nöten, wenn ein Gesprächspartner eine Aussage tätigt, bei der er Worte gebraucht, die ein anderer nicht versteht. Dies ist nicht erst dann der Fall, wenn die Sprecher*innen nicht derselben Sprache mächtig sind, sondern eine solche Situation kann bereits dann zustande kommen, wenn die beiden auf das Vokabular unterschiedlicher Subkulturen oder gesellschaftlicher Teilsysteme zurückgreifen. Um beim Themenfeld dieser Arbeit zu bleiben: Wer außerhalb (und teilweise auch innerhalb) der christlichen Glaubensgemeinschaften könnte schon eine genaue Auskunft darüber geben, was Begriffe wie ‚Eucharistie‘, ‚Gnade‘ oder ‚Trinität‘ meinen?

Binnensprachliche Übersetzungsleistungen hingegen haben Verständigung zum Ziel. Sie werden erforderlich, wenn einer Person die Aussagen einer anderen nicht einsichtig erscheinen, obwohl sie diese syntaktisch nachvollziehen kann. Die Übersetzung verfolgt hier das Ziel, dem Gegenüber das bereits Gesagte in immer neuen Worten verfügbar zu machen, so dass dieser ein Urteil über dessen Plausibilität fällen kann. Dies darf trotz meiner vereinfachenden Darstellung nicht als einseitiger Prozess missverstanden werden, sondern geschieht stets im wechselseitigen Austausch aller am Gespräch beteiligten Personen. Im Diskurs miteinander befinden sie sich auf einer kooperativen Suche nach solchen Aussagen über ihre Weltbilder, die intersubjektive Geltung beanspruchen können.

Ist der Begriff der Übersetzung bei Habermas so ein wenig genauer bestimmt, kann ich mich nun seinen Texten zum Thema der Religion zuwenden.

⁴² Habermas (1995): Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie, 121 (Hervorhebung durch mich).

⁴³ Siehe hierzu Kapitel 4.1 dieser Arbeit.

2.2 Religion: Wie die Zauberer zu Philosophen wurden

Bei Habermas steht die Religion zunächst nicht sonderlich hoch im Kurs. Unter Bezug auf die Theorien von Max Weber, Emil Durkheim und George Herbert Mead gelangt er zu der Vorstellung, dass sich die Rationalisierung moderner Gesellschaften unter den Vorzeichen einer „Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs“⁴⁴ vollzieht. Die Religion ist mit Magie und Mythos aufs Engste verbunden und verliert im Prozess der Modernisierung sozusagen den Boden unter ihren Füßen. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* sind religiöse Aussagen daher grundsätzlich von jenen synchronen Übersetzungsprozessen ausgeschlossen, mittels denen moderne Menschen ein kommunikatives Einverständnis erzielen. Die Religion hat allenfalls geschichtlich Anteil am vernünftigen Aufbau der Gesellschaft. Sie selbst aber bleibt für Habermas an der Schwelle der Moderne als eine der ausgegrenzten Gestalten der Unvernunft zurück. Wie kommt er zu dieser Annahme?

Historischer Ausgangspunkt der Rationalisierungsbewegung sind für Habermas die rituellen und magischen Praktiken archaischer Gesellschaften. Sie stünden am Ursprung einer ‚Semantisierung der Welt‘; das heißt, eines Prozesses, in dem Gegenständen zunehmend auch eine sprachliche Bedeutung zukomme.⁴⁵ Ausgelöst wird diese Entwicklung durch einen Zuwachs an menschlichen Kommunikationsformen. Habermas geht mit Mead davon aus, dass Menschen zunächst vermittels Gesten kommunizieren. Eine solche Kommunikation beruhe, wie bei anderen Tieren auch, auf einem Reiz-Reaktions-Schema.⁴⁶ Zu diesem Modus des Austauschs trete im Laufe der menschlichen Entwicklung eine Form der Verständigung über Symbole hinzu. Mit diesem „Übergang von der gestenvermittelten zur symbolisch vermittelten Interaktion“⁴⁷ werde ein neues Niveau der Vergesellschaftung erreicht. Menschen können nun nicht nur aufeinander reagieren, sondern auch bestimmte Ideen von der Welt miteinander teilen und somit eine Vorstellung von einem Gemeinwesen entwickeln.

Es bleibt aber offen, warum diese Ideen nicht einfach nur vorhanden sein sollten, sondern von den Angehörigen einer Gesellschaft auch als verbindlich angesehen werden.⁴⁸ Was Mead nicht zu erklären in der Lage ist, versucht Habermas daher mit Durkheim zu begründen. Hier kommen religiöse

⁴⁴ Habermas (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns* II, 119.

⁴⁵ Vgl. ebd., 17–26.

⁴⁶ Vgl. ebd., 20.

⁴⁷ Ebd., 19.

⁴⁸ Vgl. ebd., 69–75.

Riten ins Spiel. In ihnen entdeckt Habermas „die sakralen Wurzeln der moralischen Autorität gesellschaftlicher Normen“⁴⁹. Indem im Ritus eine gemeinschaftlich ausgeübte Kommunikationspraxis von den profanen Alltagszwängen entkoppelt werde und sich die Individuen auf ein ihnen gemeinsames Heiliges verpflichteten, nähmen religiöse Symbole in traditionellen Gesellschaften eine identitätsstiftende Funktion ein und seien zugleich solidaritätsbildend für die Gruppe. Kurz gesagt: Die rituelle Praxis „dient einer kommunikativ vollzogenen Kommunion“⁵⁰ und verfügt für Habermas daher über die magisch abgesicherte Kraft, einen „normativen, zwar vorsprachlichen, aber symbolisch vermittelten Konsens“⁵¹ unter den Gesellschaftsmitgliedern herzustellen.

Dieser gesellschaftliche Konsens bleibt allerdings statisch. Er beruht einerseits auf einer vollständigen Bindung des Individuums an die Gemeinschaft. Dieses kann entweder am Ritus teilnehmen oder dies um den Preis der Exklusion unterlassen, den Ritus selbst aber weder kritisieren noch modifizieren. Andererseits fußt sie in der ‚Aura des Heiligen‘, welche die rituelle Ordnung stabilisiert, während das Heilige selbst für die Individuen ein *Tabu* ist und damit unverfügbar bleibt.⁵² Hier greift Habermas‘ dritte theoretische Anleihe bei Weber. Dessen Idee einer ‚Entzauberung der Welt‘ liefert ihm die Grundlage „einer kommunikativen Verflüssigung des religiösen Grundkonsenses“⁵³ der Gesellschaft. Webers Analysen des Protestantismus führen „bis zur Schwelle des modernen Weltverständnisses“ und zeigen, dass die Religionsentwicklung in „Richtung eines entzauberten, von magischen Vorstellungen gereinigten Weltverständnisses“ weist.⁵⁴ Diese Entmythologisierung verändere nicht nur das Wesen der Religion, sondern auch das Selbstverständnis der Menschen. Je mehr das Verhältnis zwischen Gläubigen und einem göttlichen Wesen „zu einer rein kommunikativen Beziehung zwischen Personen, zwischen dem erlösungsbedürftigen Individu-

⁴⁹ Ebd., 75.

⁵⁰ Ebd., 84.

⁵¹ Ebd., 83.

⁵² Vgl. ebd., 79–86.

⁵³ Ebd., 126. Im Aufbau der *Theorie des kommunikativen Handelns* geschieht die Analyse Webers freilich vor jener der Versprachlichung des Sakralen. Habermas kritisiert zunächst Webers zweckrational verkürzten Vernunftbegriff und führt dann Mead und Durkheim ein, um neben der Genese der objektiven Welt auch die der subjektiven und sozialen berücksichtigen zu können (vgl. Schmidt (2014): Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen, 21f). Habermas selbst bindet Durkheims Theorie aber an seine Weber-Rezeption zurück, wenn er schreibt: „Durkheim begreift die Rechtsentwicklung wie Weber als einen Prozeß der Entzauberung“ (Habermas (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns* II, 119).

⁵⁴ Beide Zitate bei Habermas (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 275.

um und einer überweltlichen, moralisch gebieterischen Heilsinstanz ausgestaltet wird⁵⁵, desto freier werden die Menschen in der Organisation ihrer rein innerweltlichen Beziehungen. Die Verbannung göttlicher Mächte aus der objektiven Welt, ermöglicht so die Ausbildung eines individualistischen Personenverständnisses. Menschen können sich aufgrund dieses Prozesses schrittweise von der Autorität gemeinschaftlicher Konventionen und Traditionen befreien und ihr Leben an selbstständig begründeten, allgemeinen Prinzipien orientieren.

„Das bleibt nicht ohne Folgen für die Religion: Indem ein Subjekt durch kommunikatives Interagieren sein Selbst ausbildet, deutet es sein Dasein vor dem Hintergrund dieser Interaktionsprozesse und nicht länger vor dem eines religiösen oder metaphysischen Abhängigkeitsgefühls.“⁵⁶

Die Religion wird in der Moderne damit scheinbar überflüssig. Ab Ende der 1980er Jahre jedoch widmet sich Habermas ihr unter neuen Vorzeichen. Einerseits tritt er nun in das Gespräch mit Vertreter*innen der Neuen Politischen Theologie und intensiviert sein Nachdenken über das Verhältnis von Philosophie und Theologie.⁵⁷ Andererseits formuliert Habermas zu dieser Zeit erstmalig – oder jedenfalls früher als gemeinhin angenommen – seine Vorstellung von einer Übersetzung religiöser Gehalte in und nicht vor der Moderne und verbindet diese Idee direkt mit seinem philosophischen Konzept nachmetaphysischen Denkens.⁵⁸ Diese Übersetzungsprozesse bleiben allerdings zunächst dem akademischen Binnendiskurs verhaftet und reichen noch nicht bis in die Kommunikationsverhältnisse der Zivilgesellschaft hinein. Habermas schreibt:

„Die ihrer Weltbildfunktionen weitgehend beraubte Religion ist, von außen betrachtet, nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag. Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis. Und dies nicht im Sinne der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem. [...] Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der *Übersetzung* in begründende Diskurse noch harren, wird Phi-

⁵⁵ Ebd., 293.

⁵⁶ *Viertbauer* (2017): Von der Säkularisierungsthese zu einer postsäkularen Gesellschaft, 14.

⁵⁷ Vgl. *Habermas* (1991): Exkurs: Transzendenz von innen - Transzendenz ins Diesseits, insb. 136–144.

⁵⁸ Sein neues Interesse an der Religion ist daher nicht, wie einige Kritiker behaupten, mit der Aufgabe des philosophischen Grundgerüsts von Habermas verbunden (vgl. auch *Schmidt* (2014): Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen, 29f).

losophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.“⁵⁹

Indem Habermas hier von der Religion als einer Art Verwalterin des ‚Außeralltäglichen des Alltags‘ spricht, bindet er seine neuen Überlegungen einerseits an seine früheren Ausführungen zur Bedeutung des Ritus für die Vergesellschaftung der Individuen zurück. Andererseits betont er, dass die Religion nicht als ein ungleichzeitiges Überbleibsel archaischer Urzeiten zu deuten sei. Er öffnet damit den Blick für eine Reihe gegenwärtiger gesellschaftlicher Entwicklungen im Umfeld der Religion und spricht diesen eine Leistungsfähigkeit für die Erklärung von Weltbeziehungen zu, die das säkulare Denken in Teilen noch nicht erreicht habe. Die drei zentralen Ebenen, auf denen für ihn ein Dialog beider Welten stattfindet, möchte ich kurz vorstellen.

(1) Das ‚alte‘ Thema des Ritus kehrt in der Moderne für Habermas unter neuen Vorzeichen zurück.⁶⁰ Er unterscheidet nun deutlicher zwischen den mythischen und rituellen Aspekten dessen, was er als den ‚sakralen Komplex‘ bezeichnet.⁶¹ Während der Mythos die erzählerische Komponente religiöser Welterschließung darstelle und inhaltliche Vorstellungen vom Ganzen des Weltgeschehens organisiere, zeichne sich der Ritus durch seine Performativität aus. Nicht die Symbole und Bilder, die der Ritus zur Darstellung bringe, seien wesentlich. Man solle es vielmehr so betrachten, dass die kollektiven Handlungen, die die Individuen im Ritus ausführen, „ihren Sinn in sich selber tragen.“⁶² Der gemeinsame Vollzug des Rituals sichert die Solidarität der Gesellschaftsmitglieder, auch wenn ihre Weltbilder in den andauernden Versuchen, sich selbst und die Gesellschaft besser zu verstehen, zeitweise auseinandergehen mögen.

Dies klingt zunächst nicht neu, die schärfere Unterscheidung von Mythos und Ritus, die Habermas vornimmt, bleibt aber für seine These von einer geschichtlichen Versprachlichung des Sakralen nicht ohne Folgen. Der Ritus fungiert nun nicht mehr als Bindeglied eines Übergangs von der gestenvermittelten zur symbolischen Interaktion. Diese Rolle übernehmen allein Mythen, die das archaische Denken zu einer „wissenschaftsanalogen Verarbeitung“⁶³ von Weltbildern herausfordern. Rituelle Praktiken hingegen

⁵⁹ Habermas (1988): *Motive nachmetaphysischen Denkens*, 60 (Hervorhebung durch mich).

⁶⁰ Vgl. Habermas (2012): *Versprachlichung des Sakralen*, 14: „Im Lichte einer Differenzierung zwischen alltäglicher und außeralltäglicher Kommunikation stellt sich mir heute die Versprachlichung des Sakralen anders dar.“

⁶¹ Vgl. Habermas (2012): *Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus*, 80–83.

⁶² Ebd., 83.

⁶³ Ebd., 91.

sind als klassische Form kollektiver Gestenkommunikation zu betrachten. Durch diese Modifikation sind die Riten nicht mehr direkt von der Entzauberung der Weltbilder im Zuge der gesellschaftlichen Rationalisierung und Modernisierung betroffen. Während Mythen aufgrund ihres Welterschließungsanspruchs „gegen kognitive Dissonanzen, die im Zusammenprall mit profanem Weltwissen entstehen, nicht immun“⁶⁴ sind, kann, „wenn auch in transformierter Gestalt, die rituelle Praxis erhalten“⁶⁵ bleiben. Da Rituale keine direkte Aussage über die Welt treffen, sondern ihren Referenzpunkt in der kollektiven sozialen Praxis der Akteure finden, sind sie nicht negativ von den gesellschaftlichen Kognitionsschüben der Moderne betroffen.

„Der sakrale Komplex hat sich nicht aufgelöst; religiöse Überlieferungen haben in der Symbiose mit dem Kultus ihrer Gemeinden ihre Vitalität bewahrt. Die Mitglieder religiöser Gemeinschaften können sogar das Privileg für sich beanspruchen, im Vollzug ihrer kultischen Praktiken den Zugang zu einer archaischen Erfahrung – und zu einer Quelle der Solidarität – behalten zu haben, die sich den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne verschlossen hat.“⁶⁶

Habermas verknüpft in diesem abschließenden Zitat zwei Gedankenstränge: Erstens wirken sich religiöse Praktiken positiv auf den sozialen Zusammenhalt der Gläubigen aus. Zweitens scheint diese Form von Solidarität unter säkularen Bürger*innen prekär oder zumindest fraglich zu sein. Wie aber begründet Habermas die zweite Annahme? Um dies zu verstehen, will ich nun einen Blick in seine Ausführungen zu den *vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats* werfen.

Habermas reflektiert hierin, das berühmte Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes, dass ein moderner Rechtsstaat von ‚vorpolitischen‘ Prämissen ausgehen müsse, die er selbst nur bedingt beeinflussen könne. Er bestimmt das Verhältnis des Staats zu seinen Bürger*innen dabei in zweifacher Hinsicht. Staatsbürgern in demokratischen Herrschaftsordnungen werden einerseits Freiheitsrechte gewährt, die deren Wohl absichern sollen. Andererseits motiviert der Staat die Bürger*innen dazu, diese Rechte nicht nur passiv hinzunehmen, sondern sich aktiv an der Gestaltung des politischen Programms zu beteiligen.⁶⁷ Ob und inwieweit Menschen diese Chance nutzen, so Habermas, liege hingegen außerhalb des staatlichen Einflussbereichs und werfe die Frage nach einem solidarischen Zusammenleben auf.

⁶⁴ Ebd., 94.

⁶⁵ Ebd., 95.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. Habermas (2005): *Vorpolitische Grundlagen des Demokratischen Rechtsstaates?*, 110.

Waren, historisch betrachtet, „ein gemeinsamer religiöser Hintergrund, eine gemeinsame Sprache, vor allem aber das neu geweckte Nationalbewusstsein für die Entstehung einer hoch abstrakten staatsbürgerlichen Solidarität hilfreich“⁶⁸, liege ein ähnlich stabiles Fundament für das Einheitsgefühl pluraler Gesellschaften nicht auf der Hand. Es bestehe die Gefahr, dass „die Ressourcen gesellschaftlicher Solidarität im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung von Systemen und den entsprechenden Exklusionen austrocknen“⁶⁹ und die Bürger*innen aufgrund eines mangelnden sozialen Zusammenhalts „ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten“⁷⁰, um egoistische Ziele zu verfolgen. Habermas spielt im Zuge dieser Erkenntnis auf seine Konzeption des Ritus an, wenn er infolgedessen behauptet, dass in den Religionsgemeinschaften ein solches Gemeinschaftsgefühl erhalten geblieben sei⁷¹ und leitet daraus eine Forderung an den säkularen Staat ab, „mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen.“⁷² Religionen sind in dieser Hinsicht nicht (nur) eine Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens, sondern können nach Habermas auch positive Funktionen für ein modernes Gemeinwesen übernehmen.⁷³

(2) Die Präsenz der Religion in modernen Gesellschaften reflektiert Habermas aber nicht nur vor dem Hintergrund ihrer solidaritätsförderlichen Eigenschaften, sondern auch in Bezug auf konkrete politische Streitfragen unserer Zeit. In den vergangenen Jahren sei „die Bedeutung der politisch in Anspruch genommenen Religionen auf der ganzen Welt gewachsen.“⁷⁴ In der Auseinandersetzung darüber, wie das Zusammenleben der Menschen in modernen Gesellschaften geregelt sein sollte, kann die Religion dabei je nach Fragestellung als Problem oder auch als Lösung erscheinen. Ein neuer religiöser Fundamentalismus und die mit ihm einhergehende Gewalt beunruhigen Habermas ebenso sehr (a) wie ein rein naturalistisches Weltbild, das sich in einer ethisch fragwürdigen biogenetischen Einflussnahme auf den Menschen niederschläge (b).

(a) Habermas, der sich zum Zeitpunkt der Anschläge auf das World Trade Center am 11. September 2001 auf einer Vortragsreise in New York be-

⁶⁸ Ebd., 111.

⁶⁹ Habermas (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken, 130.

⁷⁰ Habermas (2005): Vorpolitische Grundlagen des Demokratischen Rechtsstaates?, 112.

⁷¹ Vgl. ebd., 115; Habermas (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken, 131.

⁷² Habermas (2005): Vorpolitische Grundlagen des Demokratischen Rechtsstaates?, 116.

⁷³ In welchem Modus diese positive Beeinflussung geschehen könnte, wird in Kapitel 2.3 näher beleuchtet.

⁷⁴ Habermas (2005): Religion in der Öffentlichkeit, 121.

fand⁷⁵, nimmt dieses Ereignis zum Anlass, den religiösen Fundamentalismus unserer Zeit einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Dem vorschnell entwickelten Narrativ, dass es sich hierbei um einen ‚Kampf der Kulturen‘, um eine ideologische Frontenstellung der globalisierten kapitalistischen Moderne gegen ein „aus vormodernen Gesellschaften in die Gegenwart hineinreichende[s] Relikt“⁷⁶ der Religion handle, möchte er keinen Glauben schenken. Vielmehr, so diagnostiziert er, sei religiöser Fundamentalismus als spezifisch modernes Phänomen das Symptom einer religiösen Sprachkrise säkularer Gesellschaften.⁷⁷

„Der ‚Krieg gegen den Terrorismus‘ ist kein Krieg, und im Terrorismus äußert sich auch der verhängnisvoll-sprachlose Zusammenstoß von Welten, die jenseits der stummen Gewalt der Terroristen wie der Raketen eine gemeinsame Sprache entwickeln müssen. [...] Im Augenblick bleibt uns nicht viel mehr als die fahle Hoffnung auf eine List der Vernunft - und ein wenig Selbstbesinnung. Denn jener Riss der Sprachlosigkeit entzweit auch das eigene Haus.“⁷⁸

Die säkulare Sprache der Gesellschaft nämlich verbanne religiöse Gründe bisher aus dem Prozess öffentlichen Meinungsbildung und fördere somit die Entstehung eines von der Gesellschaft entkoppelten religiösen Sprachspiels, das im schlimmsten Falle zu Gewalt führen könne. Diesen Mangel zu beheben, bedeute nicht, dass es zu einer Vermischung von Staat und Religionsgemeinschaften, Politik und Religion komme. Die Säkularisierung der Staatsgewalt versteht Habermas als eine „liberale Errungenschaft, die im Streit der Weltreligionen nicht verloren gehen darf.“⁷⁹ Die Trennung dieser Welten im Bereich staatlicher Institutionen dürfe sich aber nicht negativ auf den Stellenwert der Religion in der zivilgesellschaftlichen Kommunikation auswirken. Es müsse eine vorurteilsfreie Verständigung der Bürger*innen ermöglicht werden, sodass diese lernen könnten, das „anstößige Faktum des weltanschaulichen Pluralismus“⁸⁰ zu akzeptieren und mit ihm umzugehen. Dies betreffe religiöse wie nicht-religiöse Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen. Während Säkulare sich darauf einstellen müssten, sich in öffentlichen Debatten auch von religiös inspirierten Argumentationsweisen über-

⁷⁵ Vgl. *Viertbauer* (2017): Von der Säkularisierungsthese zu einer postsäkularen Gesellschaft, 24.

⁷⁶ *Habermas* (2005): Religion in der Öffentlichkeit, 145.

⁷⁷ Vgl. *Habermas / Mendieta* (2010): Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?, 5; *Habermas* (2001): Glauben und Wissen, 10–12.

⁷⁸ Ebd., 12.

⁷⁹ *Habermas / Mendieta* (2010): Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?, 4.

⁸⁰ *Habermas* (2001): Glauben und Wissen, 14.

zeugen zu lassen, hätten Religiöse drei Grundregeln der Interaktion im öffentlichen Raum zu beachten:

„Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.“⁸¹

(b) Der Testfall einer solchen öffentlichen Meinungsbildung, die religiöse wie säkulare Gründe zulässt, ist für Habermas die durch die rasanten Fortschritte der Gentechnik und Biotechnologie provozierte Diskussion „über die Grenzen der Zulässigkeit von Stammzellenforschung und von Veränderungen des menschlichen Erbguts“⁸². Für Habermas entscheidet sich in der dabei zentralen Frage nach dem Personenstatus menschlicher Embryonen nicht weniger als die ‚Zukunft der menschlichen Natur‘.⁸³ In der Debatte stehe letztlich zur Disposition, ob die Entscheidung der genetischen Ausstattung von Kindern ebenso in den Verfügungsbereich der Eltern gehöre, wie diejenige über kulturelle und soziale Faktoren wie die Religionszugehörigkeit oder den Bildungsweg. Habermas beklagt diesbezüglich das Verwischen einer Grenze zwischen den *gewachsenen* Eigenschaften eines Menschen, die dieser im Prozess der Sozialisation im Modus der zweiten Person mitgestalten könne, und dem *Gemachten* eines medizinischen Eingriffs, das den Menschen lediglich als Objekt betreffe.⁸⁴ Es gelte damit letztlich zu diskutieren, ob ein „nennenswerter Unterschied zwischen Eugenik und Erziehung besteht.“⁸⁵

Der Bewertung von Habermas zufolge sind Formen der Fremdbestimmung, die mit pränatalen genetischen Eingriffen einhergehen, eindeutig abzulehnen. Er wundert sich jedoch, warum es unter den Bedingungen einer säkularen Rationalität so schwerfalle, eine vernünftige Begründung für diesen Standpunkt zu finden. Dies sei umso erstaunlicher, da eine Mehrheit der Menschen bereits über die starke Intuition verfüge, dass solche Überschreitungen der menschlichen Gattungsgrenze abzulehnen seien. Eine Quelle dieses Auseinanderklaffens von moralischer Intuition und ethischem Urteilsvermögen identifiziert Habermas in „dem individualistischen Zuschnitt

⁸¹ Ebd.

⁸² Schmidt (2015): Menschliche Natur und genetische Manipulation, 282.

⁸³ Vgl. Habermas (2002): Die Zukunft der menschlichen Natur. Zur Kritik dieser Einschätzung siehe Schmidt (2015): Menschliche Natur und genetische Manipulation, 287f.

⁸⁴ Vgl. ebd., 284–286.

⁸⁵ Habermas (2002): Die Zukunft der menschlichen Natur, 87.

aller modernen Ethiken.“⁸⁶ Die öffentliche Artikulation religiöser Überzeugungen berge in dieser Hinsicht ein besonderes Potential für moderne Gesellschaften:

„Der demokratisch aufgeklärte Commonsense muss [...] die mediale Vergleichgültigung und die plappernde Trivialisierung aller Gewichtsunterschiede fürchten. Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt.“⁸⁷

Als Beispiel für eine solche ‚rettende Formulierung‘ benennt Habermas die religiöse Vorstellung von einer Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Brächten religiöse Bürger*innen dieses Bild in die Diskussion um die Eugenik mit säkularen Gesprächsteilnehmer*innen ein, müssten diese nicht gläubig sein, um einen Erkenntnisgewinn zu erzielen. Es reiche hierfür aus, sich vorzustellen, dass ein „Peer an die Stelle Gottes träte“⁸⁸, um die mit der Schöpfungstheologie verbundenen Frage nach der Freiheit und Abhängigkeit des Individuums in die säkulare Debatte einzuspeisen.

(3) Das neue Verhältnis von Glauben und Vernunft, das Habermas hier vorzeichnet, schlägt sich auch auf wissenschaftlicher Ebene in der Beziehung von Theologie und Philosophie nieder. Die Theologie betrachtet Habermas dabei als jene Instanz, die konstant an einer reflektierten Modernisierung des religiösen Bewusstseins arbeitet, während er der Philosophie die Aufgabe zuweist, den weltanschaulichen Rahmen des säkularistischen Bewusstseins auszubuchstabieren.⁸⁹ Die moderne Philosophie habe sich fälschlicherweise daran gewöhnt, die Religion als eine Sache der Vergangenheit zu betrachten; sie entweder als eine „undurchsichtiges und erklärungsbedürftiges Objekt“ oder „eine vergangene, aber transparente Gestalt des Geistes“ zu behandeln, die daher einzig und allein aus einer Außenperspektive auf einen rationalen Nenner gebracht werden könne.⁹⁰ Dabei sei es zu einer zunächst unbemerkten, aber doch folgenreichen Verkürzung religiöser Gehalte gekommen:

„Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das

⁸⁶ Habermas (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken, 132.

⁸⁷ Habermas (2001): Glauben und Wissen, 29.

⁸⁸ Ebd., 30.

⁸⁹ Vgl. Habermas (2005): Religion in der Öffentlichkeit, 146.

⁹⁰ Beide Zitate bei Habermas (2012): Versprachlichung des Sakralen, 9f.

anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens - jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“⁹¹

Gestehe man der Religion daher zu, dass sie auch heute noch über Ausdrucksmöglichkeiten verfüge, die zur fortlaufenden Rationalisierung der Moderne beitragen, lasse sich „eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen, und zwar nicht aus funktionalen, sondern [...] aus inhaltlichen Gründen.“⁹² Um religiöse Gehalte in diesem Lernprozess nicht unzulässig zu verkürzen, bleibt die Philosophie auf das Gespräch mit der Theologie verwiesen.

Habermas selbst führt solche Lernprozesse vor Augen, wenn er den Begriff des Politischen auf die religiösen Wurzeln der Kritik politischer Herrschaft zurückführt⁹³ oder erste Einblicke in seine bereits angekündigte, aber noch ausstehende Erarbeitung einer Genealogie von Glauben und Wissen gibt.⁹⁴ Aber auch die Arbeiten von Autoren wie Walter Benjamin, Emmanuel Levinas oder Jacques Derrida deutet Habermas als Früchte dieses neuen Interesses der Philosophie an der Religion.⁹⁵

2.3 Religion übersetzen: Aufgabe einer kommunikativen und kooperativen Gesellschaft

Nach einem Anlauf über die beiden sprachlichen Stützpfeiler des Begriffspaares, um das es in dieser Arbeit gehen soll, können wir uns abschließend damit auseinandersetzen, was die Forderung eine Übersetzung religiöser Gehalte in postsäkularen Gesellschaften für Jürgen Habermas bedeutet. Genauer betrachtet, lässt sich nun feststellen, dass Habermas hiermit zwei verbundene, aber doch voneinander zu unterscheidende Übersetzungsprozesse im Sinn hat:

„Das angemessene Selbstverständnis der Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion ist die eine Frage; eine andere ist, wie sich aus der nachmetaphysischen Sicht der Poli-

⁹¹ Habermas (2001): Glauben und Wissen, 24f.

⁹² Habermas (2005): Vorpolitische Grundlagen des Demokratischen Rechtsstaates?, 115.

⁹³ Vgl. Habermas (2012): 'Das Politische', 240–244.

⁹⁴ Vgl. Habermas (2012): Von den Weltbildern zur Lebenswelt, 28–35.

⁹⁵ Vgl. Habermas / Mendieta (2010): Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?, 7.

tischen Theorie die Rolle von Religionsgemeinschaften in der politischen Öffentlichkeit säkularer Verfassungsstaaten darstellt.“⁹⁶

Ich gehe im Folgenden zunächst auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie ein (1), bevor ich mich den zivilgesellschaftlichen Übersetzungsprozessen von Religion widme (2).

(1) Übersetzungsprozesse sind, wie wir im ersten Teil dieses Kapitels gesehen haben, für Habermas immer mit dem Austausch von Innen- und Außenperspektiven verbunden. Sie geschehen in Kommunikationssituationen, in denen die Gesprächspartner sich ihre Ansichten von der Welt gegenseitig verständlich machen wollen und dafür zumindest temporär auf die Übernahme der Argumente und Perspektiven des jeweils anderen angewiesen sind. Dieses Verständnis von Übersetzung findet sich auch wieder, wo Habermas sich mit dem interdisziplinären Austausch von Theologie und Philosophie auseinandersetzt.

Dies verbindet sich zunächst mit einer Einschränkung dessen, was Philosophie im Hinblick auf Religion leisten kann. Sie macht die theologische Aufgabe einer Reflexion des Glaubens im Lichte gegenwärtiger Erfahrungen nämlich weder obsolet, noch kann sie diese aus ihrer eigenen Perspektive leisten:

„Das religiöse Bewusstsein kann eine ‚Modernisierung des Glaubens‘ nicht im Bewusstsein der Anpassung an säkulare Forderungen, sondern [...] nur von innen, im hermeneutischen Anschluss an eigene Prämissen vollziehen.“⁹⁷

Mit anderen Worten: *Fremdverstehen* bedarf auch im Feld der Wissenschaft der *Fremdbegegnung*. Der Philosophie bietet sich das Gespräch mit der Theologie an, wo es ihr um die Religion bestellt ist. Gerade deshalb aber ist sie nicht zum Schweigen über religiöse Themen verurteilt, sondern sie kann sich in diesen Diskurs aus der eigenen Perspektive einbringen. Für die Philosophie nämlich stellt sich Habermas zufolge erstens „die Aufgabe einer *Fortsetzung* der bisher innerhalb religiöser Lehren vollzogenen, gewissermaßen ‚theologischen‘ Versprachlichung des Sakralen nun ‚von außen‘.“⁹⁸ Sie kann das, was sie im Dialog mit der Theologie in den religiösen Überlieferungen entdeckt, „in eine allgemeine, über bestimmte Religionsgemeinschaften hinaus zugängliche Sprache übersetzen – und so dem diskursiven Spiel öffentlicher Gründe zuführen.“⁹⁹ Sie kann zweitens in genealogischem

⁹⁶ Habermas (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken, 155.

⁹⁷ Habermas (2012): Ein Symposium über Glauben und Wissen, 189.

⁹⁸ Habermas (2012): Versprachlichung des Sakralen, 17.

⁹⁹ Ebd.

Rückblick „auf gemeinsame Wurzeln von Philosophie und Religion“ historische Phänomene der Übersetzung wie auch der Sprachlosigkeit untersuchen, „eine Gewinn- und Verlustrechnung ihrer Lernprozesse aufmachen und das Bewusstsein für dialogische Ergänzungsmöglichkeiten wecken.“¹⁰⁰

(2) Bedeutend komplexer, aber dem selben Muster folgend, stellt sich die Übersetzung von Religion auf zivilgesellschaftlicher Ebene dar. Habermas diagnostiziert hier eine Unwucht bezüglich der Begründungsleistungen, die religiöse und säkulare Bürger*innen zu erbringen haben, um ihren Anliegen öffentlich Gehör zu verschaffen:

„Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.“¹⁰¹

Die Trennung dieser Bereiche dürfe sich aber nicht in eine unzumutbare Mehrbelastung religiöser Bürger*innen verwandeln. Dies führt Habermas zu einer Dreiteilung der Konzeption religiöser Übersetzungen im öffentlichen Raum. Jenseits der institutionellen Schwelle, die staatliche Einrichtungen wie Parlamente, Gerichte, Ministerien und Verwaltungen von der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit trennt, sollen im Sinne einer Säkularisierung der Staatsgewalt „nur säkulare Gründe zählen.“¹⁰² Im Diesseits der öffentlichen Meinungsbildung aber muss die Übersetzungsarbeit gerechter verteilt und „als eine kooperative Aufgabe, an der sich auch nicht-religiöse Bürger beteiligen, verstanden werden“¹⁰³. Einerseits sind religiöse Bürger*innen dazu aufgefordert, eigene Übersetzungsversuche zu wagen, da Habermas ihren Überlieferungen „im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft“¹⁰⁴ zutraut. Andererseits ist es aus Sicht Habermas‘ nur angemessen, diesen Bürger*innen das Recht zuzugestehen, ihre Anliegen schlichtweg in einer religiösen Sprache vorzutragen, wenn ihnen selbst kein säkulares Vokabular dafür zur Verfügung stehen sollte. Sie können so, wie am Beispiel der Gotesebenbildlichkeit deutlich wurde, „im Vertrauen auf die kooperativen Übersetzungsleistungen ihrer Mitbürger“¹⁰⁵ auch dann am öffentlichen Mei-

¹⁰⁰ Beide Zitate bei Habermas (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken, 143.

¹⁰¹ Habermas (2001): Glauben und Wissen, 21.

¹⁰² Habermas (2005): Religion in der Öffentlichkeit, 136.

¹⁰³ Ebd., 137.

¹⁰⁴ Ebd. Vgl. dazu auch Habermas (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken, 129f.

¹⁰⁵ Habermas (2005): Religion in der Öffentlichkeit, 136.

nungsbildungsprozess teilhaben, wenn sie selbst nicht über die sprachlichen Fähigkeiten dazu verfügen.

Mit diesen Klärungen im Rücken, scheint es mir angebracht, ein Zwischenfazit zu ziehen. Wir haben gesehen, dass Habermas das Begriffspaar ‚Religion übersetzen‘ in zweierlei Weise versteht. Es bezeichnet einerseits eine neue Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie und andererseits ein differenziertes Verständnis davon, wie religiöse Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs eingebunden werden können und welche Personen an deren Übersetzung beteiligt sein sollten. Es finden sich dabei beide für den Habermasschen Übersetzungsbegriff als wesentlich herausgearbeiteten Aspekte wieder. Die binnensprachliche Verständigungsorientierung ist das tragende Fundament beider hier angesprochenen Vorstellungen von Übersetzung; Philosophen und Theologen, säkulare wie gläubige Bürger*innen müssen ihre eigenen Weltbilder versprachlichen, plausibilisieren und unter dem Eindruck der Argumente anderer gegebenenfalls anpassen oder neu konturieren. Das zwischensprachliche Ideal der Verständlichkeit entdecken wir wieder, wenn Habermas von kooperativen Übersetzungsleistungen spricht. Mangelnde Sprachfähigkeiten, die er im Rahmen der *Theorie des kommunikativen Handelns* noch als trivial unterstellte, werden hier durch die Hilfe der Mitbürger*innen überwunden. Die Religion kommt in diesen Übersetzungsprozessen durchaus vielseitig zur Sprache. Die Themen reichen von der gestischen und symbolischen Gestalt der Religion im Ritus bis zu Fragen nach der gewaltvollen Dimension religiöser Ideologien und den moralisch-ethischen Qualitäten religiöser Lebensführung für ein solidarisches Zusammenleben der Bürger*innen.

Meines Erachtens greifen die eingangs des Kapitels dargestellten Kritiken des Übersetzungs- und Religionsbegriffs von Habermas daher zu kurz. Dennoch möchte ich dieses Kapitel mit einer kritischen Bemerkung schließen. Ich sehe zumindest an einer Stelle einen immanenten Ausbaubedarf der Habermasschen Thematisierung von Religion gegeben. Seine Ausführungen bringen religiöse Überzeugungen ausschließlich im Hinblick auf deren soziale und moralische Qualität ins Gespräch. Die expressiven und kognitiven Weltbezüge mit ihren Geltungsansprüchen der Wahrhaftigkeit und der Wahrheit kommen demgegenüber in den von ihm benannten Übersetzungsprozessen zu kurz.

Das scheint mir aus zwei Gründen der Fall zu sein. Auf der einen Seite liegt es nahe, dass an dieser Stelle Habermas‘ geschichtliche These einer Strukturanalogie von Religion und Moral nach Durkheim bis auf seine Wahrnehmung von Religion in der Gegenwart durchzeichnet:

„Soweit der sakrale Bereich für die Gesellschaft konstitutiv gewesen ist, treten freilich weder Wissenschaft noch Kunst das Erbe der Religion an; allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann in dieser Hinsicht die Autorität des Heiligen substituieren. In ihr hat sich der archaische Kern des Normativen aufgelöst, mit ihr entfaltet sich der rationale Sinn von normativer Geltung.“¹⁰⁶

Auf der anderen Seite resultiert dieser Blickwinkel wohl daraus, dass Habermas die Gottesfrage mit Kant vor allem unter Vorzeichen eines Postulats der praktischen Vernunft diskutiert. Sein „Bewusstsein von dem, was fehlt“ ist aufs Engste verbunden mit dem Wunsch, die nicht wieder gutzumachenden Erfahrungen von Ungerechtigkeit, das „was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten.“¹⁰⁷ Wenn Habermas im selben Text bezüglich der Beerdigung von Max Frisch von einer „Peinlichkeit nichtreligiöser Bestattungsformen“¹⁰⁸ berichtet und er andernorts die Philosophie und Theologie gegen einen reduktionistischen Naturalismus vereinen möchte, stellt sich für mich die Frage, ob religiöse Überzeugungen nicht auch stärker in Bezug auf ihre Prägekraft der subjektiven und objektiven Welt hin untersucht werden sollten. Sind religiöse Rituale nicht gerade deshalb solidaritätsbildend, weil sie den Individuen eine Form des Ausdrucks ihrer selbst zur Verfügung stellen, die über ihre soziale Rolle in Alltagssituationen hinausreichen? Spielen umgekehrt in Debatten um den Naturalismus oder – am anderen Seite dieser Weltbildskala – auch den Kreationismus nicht auch kognitive Dimensionen von Weltbildern eine entscheidende Rolle, bevor die Frage nach deren moralischen Folgen gestellt werden kann?

Diese Fragen zu beantworten, wäre die Aufgabe einer anderen Abschlussarbeit. Ich begnüge mich daher vorerst damit, einen Diskursraum zu eröffnen, ohne ihn selbst betreten und schreite zum Werk Talal Asads fort.

¹⁰⁶ Habermas (1987): Theorie des kommunikativen Handelns II, 140.

¹⁰⁷ Beide Zitate bei Habermas (2008): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, 30f.

¹⁰⁸ Ebd., 26.

3 Talal Asad: Die Erfindung der religionsfreien Gesellschaft

Der Anthropologe Talal Asad zählt zu den renommiertesten Vertretern einer genealogischen Gesellschaftsforschung im Anschluss an Friedrich Nietzsche und Michel Foucault.¹ Von diesen beiden Autoren entlehnt Asad eine Haltung, die David Scott und Charles Hirschkind als ‚anthropologischen Skeptizismus‘ bezeichnen. Asad lege es in diesem Sinne darauf an, jene „Wahrheitsansprüche systematisch in Zweifel zu ziehen, die die aufklärerisch geprägte Vernunft erhebt, wenn sie die Grundlagen nichteuropäischer Traditionen thematisiert.“² Diesen Anspruch verfolgt Asad methodisch mittels eines historischen „Verfahren[s], das von unserer Gegenwart aus zu den Kontingenzen zurückschreitet, die zusammenkamen, um uns unsere Gewissheiten zu geben.“³ Ihm geht es dabei nicht darum, geschichtliche Aussagen im Lichte heutiger Erkenntnisse als unhaltbar auszuweisen. Sein Anliegen besteht vielmehr darin zu rekonstruieren, welche Wissensarchive, Körperpraktiken und Empfindungsweisen der damaligen Zeit diese Aussagen überhaupt erst möglich oder zumindest wahrscheinlich gemacht haben. In dieser Weise möchte er für die fundamentalen Differenzen sensibilisieren, die zwischen den Selbstverständnissen unterschiedlicher Epochen und Kulturen bestehen, und die ein direktes Übersetzen von einem Kontext in den anderen erschweren.⁴ Die Umbrüche und Kontinuitäten, die Asad zwischen vergangenen und gegenwärtigen Diskursen identifiziert, liegen daher weniger im Bereich der Begriffe oder Ideen, die in bestimmten Gesellschaften zu bestimmten Zeitpunkten kursieren; sie sind eher im Feld der Ideologien und Mentalitäten anzusiedeln, die eine Kultur fördert und ausbildet oder als verwerflich erscheinen lässt.

Mag dieses Vorgehen auf den ersten Blick wie eine konsequente Anwendung poststrukturalistischer Gesellschaftstheorie auf die Praxis der Anthropologie aussehen, lässt es sich auch umgekehrt als Ergebnis dessen verstehen, wie Asad sich in zwei bedeutenden Kontroversen seines Fachs positioniert hat. Anfang der 1970er Jahre löste die Veröffentlichung der Ta-

¹ Für einen kurzen Überblick über die philosophischen Grundlagen des Konzepts der Genealogie, die hier nicht eigens behandelt werden können, siehe Saar (2013): Genealogische Kritik, 247–265.

² Scott / Hirschkind (2017): Talal Asads anthropologischer Skeptizismus, 311.

³ Asad (2017): Säkularismus denken, 24.

⁴ Vgl. Asad / Martin (2014): Genealogies of Religion, Twenty Years On, 15.

gebücher Bronisław Malinowskis, der als eine Gründungsfigur der Anthropologie gilt, eine hitzig geführte Debatte über mögliche rassistische Motive ethnographischer Forschung aus. Jüngere Forscher*innen warfen dem Establishment der englischsprachigen Kultur- und Sozialanthropologie dieser Tage einen Komplizenstatus in der Kolonialgeschichte des britischen Empires vor. Asad empfindet diese in der Form persönlicher Anschuldigungen verfahrenende Debatte, obwohl er selbst zu dieser Zeit bereits an einer postkolonialen Kritik der Anthropologie arbeitet⁵, als moralisierend und wenig zielführend. Er interveniert in die Diskussion mit der selbstkritischen Rückfrage danach, an welchen Stellen die wissenschaftlichen Begriffe und Konzepte, auf die auch die jüngere Generation der Anthropologie zurückgreife, von der Erfahrung kolonialer Macht imprägniert seien.⁶ Vor diesem Hintergrund ist Asads historisches Forschungsinteresse zu verstehen.

Eine zweite Wende der Anthropologie ereignet sich Ende der 1980er Jahre unter dem Stichwort *Writing Culture*.⁷ Anthropologen entwickeln in dieser Zeit ein selbstreflexives Verhältnis zu den Praktiken ihrer Wissensproduktion und entdecken die poststrukturalistische Literaturtheorie als Mittel, ihre verschriftlichten Beobachtungen aus der Feldforschung in anderen Kulturen zu analysieren und interpretieren. Wiederum könnte man meinen, dass diese Orientierung am Poststrukturalismus Asad entgegenkommen müsste. Erneut positioniert er sich jedoch kritisch gegenüber seinen Kolleg*innen. In einem Sammelband, der heute als eines der Gründungsdokumente von *Writing Culture* gilt, legt er eine provokative Untersuchung der Rolle anthropologisch Forschender vor, deren Doppelstatus als Übersetzer*innen und Kritiker*innen einer fremden Gesellschaft er als unhaltbar bezeichnet.⁸ Infolgedessen wendet Asad sich immer entschiedener gegen die Annahme, Anthropologie lasse sich mit ethnographischer Feldforschung gleichsetzen, und entwickelt seine anthropologische Methode eines Vergleichs ‚eingebetteter Begriffe‘ – ‚der Weise also, auf die Begriffe in Gesellschaften unterschiedlicher Räume und Zeiten situiert sind.‘⁹ Zeitgeschichtliche Dokumente und historische Quellen werden in diesem Zuge zum Gegenstand seiner Forschung.

Inhaltlich – und das macht ihn für die vorliegende Arbeit so interessant – widmen sich Asads Studien seit Mitte der 1980er Jahre vorrangig dem The-

⁵ Vgl. Asad (1973): *Anthropology and the Colonial Encounter: Introduction*, insb. 16–19.

⁶ Vgl. Asad (1979): *Anthropology and the Analysis of Ideology*, 607f.

⁷ Vgl. Scott / Hirschkind (2017): Talal Asads anthropologischer Skeptizismus, 315.

⁸ Vgl. Asad (1986): *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*, 163f. Ich werde mich diesem Text in Kapitel 3.2 erneut widmen, mich dann aber auf dessen deutsche Übersetzung beziehen.

⁹ Asad (2017): *Säkularismus denken*, 26.

ma der Religion.¹⁰ Er berücksichtigt dabei mit Christentum und Islam nicht nur zwei unterschiedliche religiöse Traditionen, sondern verfolgt deren Entwicklung auch noch über eine Reihe geschichtlicher Epochen hinweg. In zunehmendem Maße entdeckt er im Rahmen dieser Forschung, dass er „das Säkulare als das Andere der Religion“¹¹ in seine Analysen einbeziehen muss, da dieses unser modernes Verständnis von Religion diskursiv verankere. Seine beiden Aufsatzsammlungen zur *Genealogie der Religion* und der *Ordnungen des Säkularen* müssen folglich zusammenhängend gelesen werden, damit sie ein ganzes Bild ergeben.¹²

Aufgrund seiner methodischen Überlegungen verfügt Asad über ein explizites Konzept von Übersetzung. Seine inhaltlichen Forschungsschwerpunkte haben zudem zu einem detailliert ausgearbeiteten Religionsbegriff geführt. Wo im vorangegangenen Kapitel Rekonstruktionsarbeit von Nöten war, können die Positionen Asads daher nun einfach reproduziert und denen von Habermas gegenübergestellt werden. Damit ist eine Beschränkung verbunden: Die meines Erachtens politiktheoretisch ebenfalls durchaus spannenden Äußerungen Asads zu gegenwärtigen religionspolitischen Themen wie der Rolle des Islams in Europa¹³, der Folter als politischem Instrument¹⁴ oder zu Selbstmordattentaten¹⁵ bleiben im Folgenden weitgehend außen vor. Ich werde mich auf das begriffliche und theoretische Grundgerüst seiner Arbeiten konzentrieren. Ich stelle zunächst vor, wie Asad Religion konzipiert (3.1), beschreibe dann sein Übersetzungskonzept (3.2) und erläutere abschließend, wie er die beiden in ein Verhältnis setzt (3.3).

¹⁰ Asad selbst führt dies auf die Erfahrung einer Dissonanz zurück, die er zwischen marxistischen Bewegungen in Ägypten oder dem Sudan und ihrem muslimischen Umfeld bemerkt. Die der marxistischen Theorie entlehnte westliche Religionskritik, so Asad, schien hier völlig an der Realität gesellschaftlicher Verhältnisse vorbeizuführen (vgl. *Asad / Scott* (2006): *The Trouble of Thinking*, 278f).

¹¹ *Scott / Hirschkind* (2017): Talal Asads anthropologischer Skeptizismus, 318. So weist Asad etwa anhand einer Reihe von College-Curricula nach, dass Religion eines der Kernthemen der Anthropologie seit dem 19. Jahrhundert ist, zeigt aber zugleich dass es diesen Lehrveranstaltungen vor allen Dingen um die die irrationalen Momente des Religiösen bestellt ist (vgl. *Asad* (2017): *Wie könnte eine Anthropologie des Säkularismus aussehen?*, 29).

¹² Asad hat es mit diesen Untersuchungen auch geschafft, genealogische Verfahren in den Mainstream der Säkularisierungsforschung einzuführen (vgl. *Wohlrab-Sahr / Burchhardt* (2017): *Revisiting the Secular*, 5).

¹³ Vgl. *Asad* (2017): *Muslims als 'religiöse Minderheit' in Europa*, 197–222.

¹⁴ Vgl. *Asad* (2017): *Überlegungen zu Grausamkeit und Folter*, 125–155.

¹⁵ Vgl. *Asad* (2007): *On Suicide Bombing*.

3.1 Religion: Ein Diskurs wie jeder andere

„Religion“ mag in den Ohren der Kinder einer säkularen Moderne nach einem archaischen Wort klingen. Talal Asad zufolge sprechen dieser Empfindung zum Trotz ebenso viele Gründe dafür, sie als zutiefst modernes Phänomen zu betrachten.¹⁶ Für ihn ist „die Religion“ ein Begriff, der wie „das Säkulare“ historischen Bedingtheiten und Möglichkeiten unterliegt. Beides sind theoretische Konstrukte, die nicht nur einem Interesse an wissenschaftlicher Erkenntnis unterliegen, sondern auch von gesellschaftlichen Kräfte- und Machtverhältnissen geformt werden.¹⁷ Bei aller historischen Kontextualität stellt sich dennoch die Frage: „Was aber macht einen Diskurs oder eine Handlung religiös oder aber säkular?“¹⁸ Was meint Asad folglich, wenn er von Religion spricht?

Anhand einer Kritik des Religionsbegriffs bei Clifford Geertz nähert sich Asad einer Antwort auf diese Frage. Dessen bis heute für die Religionsforschung bedeutsame Definition lautet:

„Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“¹⁹

Asad hat nun weniger an den einzelnen Elementen dieser Definition etwas auszusetzen, als an den Verbindungen, die diese miteinander eingehen.²⁰ Geertz' Konzept beruhe demnach im Wesentlichen auf einer Kongruenz zweier Bezugsgrößen. Einerseits unterstelle er den Gläubigen eine von der objektiven Realität getrennte, subjektive Innenansicht, die es ihnen erlaube, bestimmte religiöse Gefühle und Überzeugungen zu haben (Punkte 2 bis 4). Andererseits ergänze er eine Oberflächenstruktur des Religiösen, die sich dazu komplementär verhalte (Punkte 1 und 5). Der soziale Gebrauch religiöser Symbole erzeuge in diesem Sinne eine Sichtbarkeit des eigentlich unsichtbaren Glaubens der Individuen. Für Asad ergibt sich aus dieser Konstellation nicht nur ein merkwürdiger Hang zur Selbstmitteilung religiöser Menschen: Diese sind demnach stets als solche zu erkennen und haben, weil ihnen ihre Vorstellungen als wirklich erscheinen, keine Möglichkeit, „to live

¹⁶ Vgl. Asad (2017): Säkularismus, Nationalstaat, Religion, 233.

¹⁷ Vgl. Asad (1993): The Construction of Religion as an Anthropological Category, 29.

¹⁸ Asad (2017): Säkularismus denken, 16.

¹⁹ Geertz (1987): Dichte Beschreibung, 48.

²⁰ Vgl. Asad (1993): The Construction of Religion as an Anthropological Category, 29–35.

religiously without being able to articulate that knowledge.“²¹ Er wundert sich auch, wie sehr diese Definition von Religion den Wissenschaftler*innen bei der Untersuchung von Religion entgegenkomme, indem diese trotz ihres vermeintlich transzendenten Charakters zu etwas objektiv Beschreibbarem werde.²² Angesichts der historischen und kulturellen Vielfalt religiöser Phänomene hingegen stelle sich seines Erachtens eher die Frage an Geertz, wie er überhaupt zu der Annahme gelange, dass es eine einheitliche Definition von Religion geben müsse.

Seine historischen Suchbewegungen nach Gründen für diese Annahme führen Asad an die Schwelle der Moderne, jedoch nicht dahinter zurück.²³ Erst, so Asad, mit dem Aufkommen des Begriffs der ‚natürlichen Religion‘ im 17. Jahrhundert ließen sich erste Versuche ausmachen, eine universale Definition des Religiösen vorzulegen. Dies sei als eine abendländische Reaktion auf die Erfahrung des Zerfalls der Katholischen Kirche im Rahmen der Reformation zu verstehen. Die Annahme eines Phänomens namens ‚Religion‘ ermögliche es, eine bleibende Gemeinsamkeit in der wachsenden Vielfalt der Konfessionen zu unterstellen. In missionarischen und kolonialen Expeditionen schließlich bediene man sich dieses Instruments, um fremde religiöse Traditionen als mehr oder weniger vernünftig zu bewerten. Im Lichte des historischen Fundaments einer Definition von Religion erst könne man den spezifisch christlichen, modernen und privatistischen Zuschnitt des Religionsbegriffs bei Geertz besser greifen.²⁴ Seine Definition sei letztlich nicht verallgemeinerbar, sondern verbinde mit Religion das typisch westliche Bild eines Prozesses des ‚identifying, cultivating, and testing belief as a verbalizable inner condition of true religion.‘²⁵

²¹ Ebd., 36.

²² Der wissenschaftliche ‚Wille zum Wissen‘ ist für Asad nicht nur an dieser Stelle einer der wesentlichen Ansatzpunkte seiner Kritik. So benennt er an anderer Stelle für den Erfolg stark schematisierender wissenschaftlicher Konzepte: „Wir haben hier einen Stil, der leicht zu lehren, leicht zu lernen und leicht zu reproduzieren ist (in Examensantworten, bewertenden Stellungnahmen und Dissertationen). Es handelt sich um einen Stil, der die Textualisierung anderer Kulturen erleichtert, die Konstruktion schematischer Antworten auf komplexe kulturelle Fragestellungen begünstigt und gut dazu geeignet ist, fremde kulturelle Konzepte in deutlich markierte Teilmengen von ‚Sinn‘ und ‚Unsinn‘ einzuteilen“ (vgl. *Asad* (1993): Übersetzen zwischen den Kulturen, 332).

²³ Vgl. *Asad* (1993): *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, 40–44.

²⁴ Vgl. *Asad / Martin* (2014): *Genealogies of Religion, Twenty Years On*, 15: „The idea that ‘belief’ is the core of ‘religion’ and that it is essentially private, something that one may or may not express in words and behavior as one wishes, is central to much modern theorizing about the social and political structure of ‘secularism’.”

²⁵ *Asad* (1993): *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, 48. Asad geht in diesem Sinne davon aus, dass die Darstellung von Religion in den meistens wissen-

Man würde Asad nun missverstehen, wenn man seine Kritik als den Einwurf eines radikalen Konstruktivistens deutet. Explizit wendet er sich in seiner Einleitung der *Genealogie der Religion* gegen den in den Geisteswissenschaften weit verbreiteten Habitus, „to regard essentialism as the gravest of intellectual sins“²⁶. In einer Retrospektive auf seine Aufsätze zu Beginn der 1990er Jahre verdeutlicht er nochmals: „*Genealogies* doesn't argue that the definition of religion is merely a matter of linguistic representation.“²⁷ Seine Intervention in den anthropologischen Diskurs über die Religion speisen sich vielmehr aus der These, dass das Sprechen von Religion – „like all language – is interwoven with life itself.“²⁸

Religion darf als theoretisches Konstrukt von Forscher*innen deshalb nicht wie ein klar umrissener Gegenstand behandelt werden. Sie ist nach Asad stets abhängig von anderen Erfahrungshorizonten des menschlichen Daseins, verändert sich etwa mit dem gesellschaftlichen Raum- und Zeitverständnis, der Erfindung neuer kultureller und industrieller Technologien oder auch sozial dominanten Vorstellungen von Gesundheit, Grausamkeit und Genuss.²⁹ Religion muss in ihren historisch je unterschiedlichen Beziehungen zu einer Reihe von anderen Diskursen verstanden werden.

„The anthropological student of particular religions should therefore begin from this point, in a sense unpacking the comprehensive concept which he or she translates as ‚religion‘ into heterogeneous elements according to its historical character.“³⁰

An historischen Entwicklungen des gesellschaftlichen Umgangs mit Phänomenen wie Schmerz und Wahrheit, Disziplin und Demut, Grausamkeit und Folter oder auch Recht und Moral erarbeitet Asad folglich jene diskursiven Konstellationen, die zu einer bestimmten Zeit zusammengenommen den Raum des Religiösen ergeben. Anhand seiner Kritik der Gegenüberstellung von Glauben und Wissen, die in einem spannungsreichen Kontrast zu den vorangegangenen Ausführungen Habermas' steht, soll im Folgenden vorgestellt werden, wie Asad dabei konkret vorgeht.

Ich sehe mich dabei mit einem Darstellungsproblem konfrontiert: Die Dekonstruktionen Asads leben von komplexen Denkbewegungen, die auf den ersten Blick oft unverbunden erscheinen und erst in ihrem Mitvollzug

—
schaftlichen Untersuchungen der Moderne protestantisch überformt ist (vgl. *Asad / Martin* (2014): *Genealogies of Religion, Twenty Years On*, 12).

²⁶ *Asad* (1993): *Genealogies of Religion: Introduction*, 18.

²⁷ *Asad / Martin* (2014): *Genealogies of Religion, Twenty Years On*, 12.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. *Asad* (2017): *Säkularismus denken*, 20–22.

³⁰ *Asad* (1993): *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, 54.

neue Perspektiven eröffnen. Dem Anspruch, diesen Prozess abbilden zu wollen, kann ich hier nicht gerecht werden. Ich gehe daher jeweils von Thesen und Teilergebnissen Asads aus und bewege mich sozusagen rückwärts zu den aus meiner Sicht relevanten Gründen für diese Annahmen. Um seiner Frage nach dem Verhältnis von *Glauben und Wissen* nachzugehen, wende ich mich – auf den ersten Blick mag dies überraschen – Asads Texten zur Bedeutung des Rituals (1) sowie des Schmerzes (2) in religiösen und säkularen Kontexten zu.

(1) Anhand des Rituals versucht Asad aufzuzeigen, dass Gläubige über bestimmte Formen von Wissen verfügen müssen, um ihren Glauben überhaupt ausüben zu können. Im Rahmen der Untersuchung seiner These stößt er auf einen Bruch in der Begriffsgeschichte des Rituals. Bis in das 17. Jahrhundert hinein bezeichne das Nomen ‚Ritual‘ recht eindeutig und buchstäblich ein bestimmtes Genre von Texten. In diesem Sinne steht das Wort *Ritua-ale* in der katholischen Tradition bis in die heutige Zeit für ein Buch, das liturgische Vorgaben für die Sakramente der Taufe, Eheschließung, Krankensalbung und Buße beinhaltet. Asad analysiert, wie dieser Begriff ab Ende des 19. Jahrhunderts einen Bedeutungswechsel vollzieht und nicht mehr Handlungsanweisungen, sondern die rituelle Praxis selbst bezeichnet.³¹ Das Entscheidende dabei ist, dass diese Praxis den modernen Theorien zufolge nicht wie zuvor auf einem routinierten Verhalten beruhe³², sondern auf eine den Akteuren bekannte, den Handlungen inhärente Bedeutung verweise. Nicht der symbolische Charakter des Rituals ist es, den Asad dabei für etwas Neues hält, sondern wodurch diese symbolische Handlung autorisiert werde. War es in der Buchform des Rituals noch „the Church that embodied the authority to interpret the meanings of scriptural representations“³³, verlagert sich der Ort des Wissens, das nötig ist, um Rituale sachkundig zu vollziehen, im Zeichen von Reformation und Aufklärung in die Individuen hinein. Die Regeln des Ritus stehen nun nicht mehr geschrieben, sondern müssen verinnerlicht werden. Mit anderen Worten: Die Individuen werden für ihr religiöses Handeln rechtfertigungspflichtig und bedürfen hierzu eines Wissens über die Gründe dessen, was sie tun.³⁴

³¹ Vgl. Asad (1993): *Toward a Genealogy of the Concept of Ritual*, 56–62.

³² Siehe hierzu Asads Ausführung zur monastischen Disziplin und dem Konzept der Körpertechniken bei Marcel Mauss in ebd., 62–65; 75–77.

³³ Ebd., 60f.

³⁴ Asad zeigt weiterhin, wie diese westliche Vorstellung von religiösem Wissen sich auf die Anthropologie auswirkt. Feldforscher*innen dieser Zeit beginnen, vor Ort nach ‚indigenen Experten‘ zu suchen, die ihnen erklären können, was ihre Gemeinschaft im Ritus warum tut. Diese Suche ist wiederum mit Machtverschiebungen in den indigenen Kulturen verbunden (vgl. ebd., 59f).

(2) Während das Ritual die Frage nach dem Wissen religiöser Akteure sehr direkt aufgeworfen hat, wird uns der Aspekt des Schmerzes nur auf indirektem Wege zum Wissen und Glauben von Menschen führen. Sowohl mit der Religion als auch mit dem Konzept des Säkularen, so Asad, sei diese Frage aber verbunden.³⁵ Auf der einen Seite habe die Wirkung der Passionsgeschichte dazu geführt, dass Formen von Schmerz und Leid eng mit dem kulturellen Bildhaushalt religiöser Lebensführung verknüpft seien. Auf der anderen Seite nehme das ‚Leiden‘ in seiner Abgrenzung vom souveränen ‚Tun‘ in der säkularen Moderne den Stellenwert einer Negativerfahrung ein, die weitgehend vermieden werden solle. Diese säkulare Betonung von Intentionalität und Handlungsmacht erscheint Asad jedoch so einseitig, dass er die Suche nach einer anderen Verhältnisbestimmung aufnimmt. Leitend ist für ihn dabei die Frage, ob das Leiden entgegen säkularer Annahmen „selbst eine Art von Handeln sein kann.“³⁶

Einen ersten Halt zur Bestimmung dieses Verhältnisses macht Asad bei dem Begriff der Heilung. Er untersucht in diesem Zusammenhang, wie sich die Bearbeitung von Schmerz im Rahmen der Moderne zunehmend ‚entsprachlicht‘. So sei es in Europa noch im 16. und 17. Jahrhundert üblich gewesen, Schmerzen mithilfe religiöser und kultureller Muster zu deuten und auch zu begründen. In geschichtlichen Quellen begegne dem Forschenden die Erbsünde ebenso oft als Grund für Leiden, wie böse Geister oder unsichtbaren Wesen bezichtigt würden, Einfluss auf die Gesundheit der Menschen zu nehmen. Seit der Begründung der modernen Medizin im 18. Jahrhundert aber habe man den Schmerz zunehmend dem Reich der Naturgesetze zugeordnet:

„An die Stelle des persönlichen Bestrebens zu trösten und zu heilen, das innerhalb einer sozialen Beziehung situiert ist, tritt eine distanzierte Haltung, die sich der Erforschung von Funktionen und Empfindungen des lebendigen Körpers verschreibt.“³⁷

Dass dies ein technologischer Entwicklungsschritt und für viele Menschen hilfreich gewesen sei, will Asad gar nicht bestreiten. Schwerer tut er sich hingegen damit, darin einen kategorialen Sprung der Rationalisierung im Sinne einer ‚Entzauberung der Welt‘ zu erblicken. Zunächst spreche dagegen, dass die an der Oberfläche als kommunikativ inszenierten Heilungsrituale früherer Epochen oder anderer Kulturräume sehr wohl mit einem tiefen Wissen über die Wirkung natürlicher medizinischer Substrate

³⁵ Vgl. *Asad* (2017): Überlegungen zu Handlungsvermögen und Schmerz, 83.

³⁶ Ebd., 85.

³⁷ *Asad* (2017): Wie könnte eine Anthropologie des Säkularismus aussehen?, 61.

verknüpft waren und sind.³⁸ Darüber hinaus aber sei auch die moderne Medizin nicht so unkommunikativ, wie man auf den ersten Blick meinen könnte. Der Modus der Kommunikation, so die These Asads, habe sich lediglich von der Sprache auf die Körper verschoben. Mit Körpern zu kommunizieren, indem man sie ‚lesbar‘ mache, indem man physiologische Stimulationen über Messinstrumente in verständliche, weil fokussierte Informationen übersetze, sei ein Ziel der medizinischen Entwicklung der Moderne.³⁹ Für Asad verweist dies fernab aller Technologie, die in der Medizin zur Erzielung dieser Übersetzung nötig ist, auf eine basale menschliche Erfahrung:

„Jedes Fühlen von Schmerz bringt physische Veränderungen mit sich, die sich nicht nur im Innern des Körpers (muskulär oder biochemisch) vollziehen, sondern auch äußerlich erkennbar sind (an Stimme, Auftreten, Gangbild) und gleichermaßen kulturell deutbar.“⁴⁰

Der Schmerz, so Asads Fazit dieser Untersuchung, ist in mehrfacher Hinsicht wahrheitsfähig. Er ist „eine Größe, über die sich der epistemische Status des Körpers herausbilden kann – und in gleichem Maße seine moralischen Potenziale.“⁴¹ Im Bußsakrament⁴² der frühen Kirche, das vor der Beichte den temporären physischen Ausschluss des Sünders erforderte, in der monastischen Askese⁴³, die dem Selbstverständnis nach neben dem Körper auch die Seele formen sollte, oder im sunnitischen Ideal eines selbstbestimmten ‚Loslassens‘ in den Tod⁴⁴ entdeckt Asad religiöse Körperpraktiken, die für die Wahrheitsfähigkeit des Schmerzes sensibel sind. In der Moderne hingegen scheine diese Dimension des subjektiven, wahrheits-

³⁸ Vgl. hierzu Asads Kapitel zum Schamanismus ebd., 58–65.

³⁹ Asad betont gleich mehrfach, dass sich hier auch der stärkste Einwand gegen eine Fortschrittsgeschichte der Medizin formulieren lasse. Die Verschiebung des Interesses von der Sprache zu den Körpern nämlich hat andere Organismen zu ‚Gesprächspartnern‘ der Medizin gemacht. Das verminderte Leid der Menschen ist in diesem Sinne mit einer Steigerung der Schmerzen von Versuchstieren und -pflanzen in Laboren einhergegangen (vgl. *Asad* (2017): Überlegungen zu Handlungsvermögen und Schmerz, 99; *Asad* (2017): Wie könnte eine Anthropologie des Säkularismus aussehen?, 61).

⁴⁰ *Asad* (2017): Überlegungen zu Handlungsvermögen und Schmerz, 102.

⁴¹ Ebd., 113.

⁴² Vgl. *Asad* (1993): Pain and Truth in Medieval Christian Ritual, 97–100

⁴³ Vgl. *Asad* (1993): On Discipline and Humility in Medieval Christian Monasticism, 140–144; *Asad* (1993): Pain and Truth in Medieval Christian Ritual, 110: „If Foucault’s analysis is correct, then pain inflicted on the body may be seen as a crucial part of monastic technology of the self [...]. I answer to my earlier question about the role of bodily pain in spiritual sickness, I now venture that the body was not merely an obstacle to the truth, as recorded by Musurillo, but was primarily a medium by which the truth about the self’s essential potentiality for transgression could be brought into the light“.

⁴⁴ Vgl. *Asad* (2017): Überlegungen zu Handlungsvermögen und Schmerz, 112.

fähigen Schmerzes vor allem in den Bereichen der Performance-Kunst und der Sexualität wiederentdeckt zu werden.⁴⁵

Asad sensibilisiert mit diesen Untersuchungen für die Frage, ob Rationalität mehr sein kann oder sollte als das kognitive Erfassen von Aussagen über die Welt. Brauchen Begriffe – um das Sprachbild und nicht den Aussagegehalt eines Kantschen Diktums ernst zu nehmen – neben *Anschauungen* auch *Erfahrungen*, damit sie nicht leer bleiben?⁴⁶ Für Asad scheinen diverse religiöse Traditionen von der Annahme getragen zu sein, dass ein Zuwachs an Wissen und Vernunft neben geistiger Aktivität auch den Einbezug des Körpers erfordert.

In der Zusammenschau mit Habermas ergeben sich daraus zwei Konfliktpunkte. Erstens wirft die These eines habitualisierten Wissens der Körper Fragen bezüglich des Habermasschen Lebensweltkonzeptes auf. Für diesen besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der vorreflexiven Lebenswelt und dem vernunftbasierten Diskurs über kritisch gewordene Weltbildgehalte. Asad hingegen entwickelt in seinen Studien die Ansicht, dass auch in den Körpern und Praktiken der Lebenswelt ein Wissen verkapselt ist, das in Traditionsprozessen verfeinert wurde und sich als rational bezeichnen lässt. Nimmt man diesen Einwand ernst, muss eine Praxis noch nicht zwangsläufig rationaler werden, nur weil Personen ein reflexives Verhältnis zu ihr einnehmen. Umgekehrt können tradierte Handlungsweisen sinnvoll sein, ohne dass die heutigen Akteur*innen sich dessen bewusst sein müssen. Die Infragestellung einer Praktik könnte folglich auch auf einem Verlernen der zu ihrem Verständnis nötigen kulturellen Deutungsmuster beruhen. Zweitens wird mit dem Einreißen einer klaren Trennung der Bereiche von Glauben und Wissen in rituellen Vollzügen auch die eindeutige Unterscheidung von religiösen und säkularen Bürger*innen schwammig. Das Säkulare beruht für Asad als „Bestandteil einer politischen Doktrin“ ebenso sehr auf einem Glauben an ein „bestimmte[s] Bild der natürlichen und sozialen Welt“⁴⁷, wie die Religion innerweltlicher Formen des Wissens bedarf, die sich von den religiösen Bestandteilen von Glaubensaussagen nicht trennen lassen. Wenn die Religion und das Säkulare in diesem Sinne nicht als distinkte Verstehenshorizonte konturiert werden können, macht es

⁴⁵ Vgl. *Asad* (2017): Überlegungen zu Grausamkeit und Folter, 147–152.

⁴⁶ Zur expliziten Auseinandersetzung mit Kant, der bei diesen Suchbewegungen im Hintergrund stehen dürfte, siehe *Asad* (1993): *The Limits of Religious Criticism in the Middle East*, 204f: „In this case it seems, (religious) truth stands independently of public argument because it has been translated as *belief* (which unlike *knowledge*, is based on personal experience), and public expressions of personal belief (although not belief itself) must always defer to that public authority which is known as the state.“

⁴⁷ Beide Zitate bei *Asad* (2017): *Säkularismus, Nationalstaat, Religion*, 235.

dann überhaupt noch Sinn von Übersetzungen zu sprechen?⁴⁸ Mit Habermas hingegen ließe sich die Rückfrage stellen, warum die historischen Dekonstruktionsbewegungen Asads überhaupt eine Bedeutung für die gegenwärtige Rolle von Religion in der Gesellschaft haben sollen. Inwiefern spielen religiöse oder säkulare Überzeugungen des 16. oder 17. Jahrhunderts eine Rolle, wenn es um synchrone Übersetzungen unter Bürger*innen heutiger Gesellschaften gehen soll?

Der nun folgende Blick auf den Übersetzungsbegriff Asads soll bei der Beantwortung dieser Fragen helfen.

3.2 Übersetzen: Aus der Begegnung mit dem Fremden lernen

Das zentrale Verdienst Asads bezüglich des anthropologischen Übersetzungsverständnisses besteht in dessen Problematisierung. Sein Aufsatz zum Begriff der kulturellen Übersetzung in der britischen Sozialanthropologie zählt neben seiner Geertz-Kritik aus der *Genealogie der Religion* zu den zwei einflussreichsten Texten des Autors. Über das Modell der ‚Ungleichheit von Sprachen‘ (1), das Asad in diesem Artikel entwickelt, hinaus möchte ich im Rahmen dieses Kapitels auch seine Verhältnisbestimmung von Übersetzung und Subversion (2) in einer anderen, seltener beachteten Veröffentlichung vorstellen.

(1) Den Ausgangspunkt der Überlegungen Asads bildet die Sichtung anthropologischer Definitionen des Begriffs ‚Kultur‘. Er stellt dabei fest, dass die Idee von Kultur im Laufe der Zeit immer stärker von einer „Aufzählung von ‚Fähigkeiten und Gewohnheiten‘ [...] in die Vorstellung von einem *Text* verwandelt wurde“⁴⁹. Kultur wird zu etwas, das Menschen denken, nicht das sie tun.⁵⁰ Infolge dieses Begriffswandelns habe sich seit den 1950er Jahren auch der Begriff der Übersetzung zu einem zentralen Mittel der Beschreibung von anthropologischer Feldforschung entwickelt. Wichtige Autoren seiner Disziplin wie Godfrey Lienhardt, Ernest Gellner oder auch John Beattie beriefen sich auf kulturelle Übersetzungen als Ziel ihres anthropologischen Treibens; dies jedoch, ohne dass dieser Begriff jemals

⁴⁸ Ohne sich dabei auf Asad zu stützen, formuliert eine solche Kritik auch *Cooke* (2011): *Translating truth*, 488, wenn sie in ihrer Auseinandersetzung mit Habermas schreibt: „Thus, even in the case of inspirational stories, subjective responses to translations are always also responses to the claims to validity they raise. I see no reason to think that inspirational messages of a religious kind are any different in this regard.“

⁴⁹ *Asad* (1993): *Übersetzen zwischen den Kulturen*, 300.

⁵⁰ Siehe auch *Asad* (1995): *A Comment on Translation, Critique and Subversion*, 329.

systematisch hergeleitet würde.⁵¹ Überraschenderweise aber bestünden in der Anthropologie dieser Zeit dennoch zwei scharf voneinander getrennte Vorstellungen davon, was eine ‚gute‘ Übersetzung auszeichne.

Asad erläutert diese beiden Ideale von Übersetzung an einigen Textpassagen Gellners, die er als ‚Parabel vom Anthropologen-Übersetzer‘ bezeichnet. Gellner, der zur rationalistischen Schule der Anthropologie zu rechnen ist, kritisiert hierin die Übersetzungsversuche anthropologischer Funktionalisten. Er benennt dabei drei seiner Ansicht nach gewichtige Probleme: Erstens, deren Absicht fremde Kulturen lieber zu verteidigen, als diese zu erklären. Zweitens, beim Übertragen ihrer Feldnotizen Satz für Satz vorzugehen, sodass einzelne Aussagen und nicht ihre gemeinsame Bedeutung übersetzt würden. Und drittens, die „Sünde der übertrieben Nachsicht“⁵², die es erlaube, auch jenen Aussagen von Akteuren einen Sinn zu verleihen, die auf den ersten Blick als unvernünftig erscheinen müssten. Diese Unvernunft von Aussagen, so Gellner, müsse aus rationalistischer Perspektive weniger zur Nachsicht als zur kritischen Prüfung anregen. Gerade jene Widersprüche, die Funktionalisten mit ihrer Toleranz gegenüber Unverständlichem überspielten, entpuppten sich nämlich bei näherem Hinsehen als „wesentlich für das Funktionieren des sozialen Systems“⁵³ und müssten daher in ihrem Verhältnis zu den gesellschaftlichen Machtverhältnissen gedeutet werden.

Die anthropologischen Funktionalisten übersetzen demnach, indem sie sprachliche Aussagen aus ihrem kommunikativen Kontext erschließen und in diesem Sinne übertragen. Ihre rationalistischen Kolleg*innen hingegen interpretieren das Gesagte in seinem Verhältnis zu den faktischen Gegebenheiten einer Gesellschaft. Beides, so Asad, sei für sich genommen verständlich, blende ein wesentliches Element jedoch aus: den oder die Übersetzende. Ethnographisch Forschende nähmen mit der Übersetzerposition eine privilegierte Stellung ein.

„[D]iese privilegierte Stellung kann nur von demjenigen behauptet werden, der glaubt, daß es beim Übersetzen anderer Kulturen im wesentlichen darum geht, Sätze aus zwei Sprachen in Entsprechung zu bringen, derart, daß die zweite Gruppe von Sätzen die ‚wirkliche Bedeutung‘ der ersteren wiedergibt – insgesamt eine Tätigkeit, die der Anthropologe allein kontrolliert, von den Feldnotizen bis zur gedruckten Ethnographie. Mit

⁵¹ Vgl. Asad (1993): Übersetzen zwischen den Kulturen, 301f.

⁵² Ebd., 309. Als ein Beispiel nennt Gellner etwa eine Untersuchung Edward Evans-Pritchards, in der dieser beschreibe, dass es in der Kultur der *Nuer* durchaus Sinn mache, ein Tier als den ‚Zwilling‘ eines Menschen zu bezeichnen. Gellner hält dies für schlichtweg absurd und betont, das Konzept des prälogischen Denkens, das Evans-Pritchard hierfür unterstelle, sei ein Selbstwiderspruch.

⁵³ Gellner zitiert nach ebd., 318.

anderen Worten, es ist die privilegierte Stellung von jemandem, der denselben Menschen, mit denen er einst zusammengelebt hat und über die er jetzt schreibt, den Dialog verweigert – und sich dieses auch noch leisten kann.“⁵⁴

Auch wenn ‚Text‘ und ‚Übersetzung‘ sich zu wichtigen Begriffen einer sprachlich gewendeten Anthropologie entwickelt hätten, müsse man deshalb behutsam mit dem linguistischen Gepäck umgehen, dass sie mitbringen. Die kulturelle Übersetzung des Anthropologen unterscheide sich wesentlich von der sprachlichen des Linguisten.⁵⁵ Während für Linguisten feststehe, welchen Text es zu übersetzen gelte, seien Anthropolog*innen zugleich auch an dessen Konstruktion beteiligt. Ihre Sprache wird damit zum Maßstab der Bewertung fremder Kulturen:

„Für mich ist einzig und allein der springende Punkt, daß der Prozeß der ‚Übersetzung zwischen Kulturen‘ unvermeidlich in Machtverhältnisse eingebunden ist - beruflich, national, international. [...] Geht man davon aus, daß dies alles zutrifft, so ist die interessante Forschungsfrage nicht die, ob und gegebenenfalls in welchem Maße die Anthropologen gegenüber anderen Kulturen relativistisch oder rationalistisch, kritisch oder wohlwollend sein sollen, sondern wie die Macht in den Prozeß der ‚Übersetzung zwischen Kulturen‘, sowohl als diskursive wie als nichtdiskursive Praxis verstanden, Eingang findet.“⁵⁶

Mit zwei Modifikationen der Übersetzungstätigkeit von Anthropolog*innen versucht Asad ihrer Machtförmigkeit Rechnung zu tragen. Einerseits sei nicht das Maß der Toleranz gegenüber oder der Kritik an den untersuchten Kulturen entscheidend, sondern dass Übersetzende prüften, wie viel Spielraum die eigene Sprache für Erfahrungen der Andersheit mitbrächte. Gute anthropologische Übersetzungen zeichneten sich dadurch aus, dass sie Fremdes in die eigene Sprache hineinrügen, sie damit veränderten und neugestalten. Sie sind aber auch abhängig von der strukturellen Frage, „inwieweit die Sprache des Übersetzers gewillt ist, sich dieser Transformationsmacht zu unterwerfen.“⁵⁷ Andererseits treten für Asad mit der Frage nach der Macht auch nichtsprachliche Dimensionen in den Blick, da in kulturellen Übersetzungen „nicht nur das Englische dem Dinka gegenübersteht oder dem Kabbashi Arabisch, sondern auch eine Konfrontation zwischen dem akademischen Betrieb der britischen Mittelklasse und der Lebensweise des ‚tribalen‘ Sudans stattfindet.“⁵⁸

⁵⁴ Ebd., 320.

⁵⁵ Vgl. ebd., 326f.

⁵⁶ Ebd., 331.

⁵⁷ Ebd., 323.

⁵⁸ Ebd., 325.

Er formuliert aufgrund dessen eine Vorstellung der Übersetzung von Lebensweisen, die in der Feldarbeit, in der nicht nur Begriffe, sondern auch Praktiken und Körper aufeinanderstoßen, schon immer geleistet werden müsse, in der nachträglichen theoretischen Arbeit aber zu verschwinden drohe.⁵⁹ Warum also, so die Frage Asads, sollten angesichts dieser Körperlichkeit eigentlich wissenschaftliche Texte und nicht, Drama, Tanz oder Musik die adäquateste Weise sein, einer Realität Ausdruck zu verleihen? Solange Wissenschaftler*innen aufgrund ihrer eigenen Kontextgebundenheit nicht die Offenheit für solche Formen von Übersetzung mitbringen, müssen sie sich bewusst sein, mehr an die Praxis heranzutragen, als aus ihr zu ziehen.

(2) Jahre später greift Asad den zweiten Aspekt nichtsprachlicher Übersetzungen in einem kurzen Artikel wieder auf. Er stellt erneut fest, dass „what people do, and what they are able to do, has received inadequate attention from those who are interested in translation theory.“⁶⁰ Diese Feststellung bringt er nun ins Gespräch mit der Frage danach, ob Übersetzungen einen subversiven Charakter haben können. Er unterscheidet zu diesem Zweck zunächst die Begriffe ‚Kritik‘ und ‚Subversion‘. Während Kritik einen an Vernunft und Gerechtigkeit orientierten Modus von Veränderung darstelle, vollziehe sich ‚Subversion‘ materiell und martialisch.⁶¹ Betrachte man Übersetzungen unter der Perspektive der Kritik, setze man bei der Sprache an, interessiere sich etwa für die Bilder von Eigenem und Fremdem, die damit produziert würden. Die Frage lautet hier: Können für Personen, Gruppen oder Kulturen sprachliche Repräsentationen gefunden werden, die ihren Selbstbildern gerecht werden? Das Verhältnis von Übersetzung und Subversion hingegen lasse sich eher anhand sozialer Praktiken der Macht skizzieren. Damit stehe zur Debatte, wie unterdrückte Personen sich in den Prozess einer Übersetzung einbringen können:

„In this process, translation generates not only ambiguity in the reading of translated texts, but ambivalence in cultural relations between colonizer and colonized.“⁶²

In einer performativen Wendung erläutert Asad diesen Prozess der Übersetzung als Subversion nun wiederum an einer Übersetzung, die er selbst voll-

⁵⁹ Vgl. ebd., 325f

⁶⁰ Asad (1995): A Comment on Translation, Critique and Subversion, 329.

⁶¹ Vgl. ebd., 328. Asad baut diese Idee meines Erachtens in den *Ordnungen des Säkularen* zu einem Grundprinzip liberaler Demokratie aus. Er schreibt hier, dass die Legitimität politischer Handlungen in der Moderne auf der gleichzeitigen Gültigkeit zweier Prinzipien, dem des aufgeklärten Vernunftgebrauchs und dem der revolutionären Masse, beruhe (vgl. Asad (2017): *Wie könnte eine Anthropologie des Säkularismus aussehen?*, 76).

⁶² Asad (1995): A Comment on Translation, Critique and Subversion, 330.

zieht. Er greift dafür zurück auf eine christliche Glaubenspraxis des Mittelalters. Als *translationes* bezeichnete man zu dieser Zeit die Verlegungen von Heiligenreliquien von einem zum nächsten Ort.⁶³ Drei Aspekte hebt Asad an dieser Praxis besonders hervor: Sie ist, erstens, mit Macht verbunden; nicht nur, weil den Reliquien eine besondere Bedeutung zugeschrieben wird, sondern weil diese in Konflikten politisch erstritten oder zum Teil sogar handfest erkämpft werden müssen. Zweitens bildet sich eine narrative Struktur bezüglich dieser Praxis aus. Liturgische Texte über die Reliquien folgen weitgehend demselben Schema. Die Übersetzungen gehen aber, drittens, nicht in ihren sprachlichen Repräsentationen auf. Vor Ort setzen die gegenständlich übersetzten Reliquien eine Reihe von neuen Praktiken religiöser, ökonomischer und kultureller Art frei, die das soziale Zusammenleben nachhaltig verändern. Das Übersetzen der Reliquie setzt demnach Übersetzungen der Individuen frei.

Diese materiellen und subversiven *translationes* können nach Asad als Vorbild für heutige Übersetzungen von Lebensweisen dienen:

„Like the medieval translationes, all translations must seek to articulate the power of the relic in its new habitat, and remain faithful to that power.“⁶⁴

Bemessen lassen müssen sich Übersetzungen demnach daran, wie sehr sie Bedeutungsüberschüsse von übersetzten Worten und Gegenständen in ihrem neuen Kontext aufrechterhalten können und dadurch ein neues Sprechen und Handeln ermöglichen. Aus zwei Gründen erfordert dieser synchrone Übersetzungsprozess – um auf die Frage zum Abschluss des vergangenen Kapitels zurückzukommen – nach Asad historische Begriffsarbeit. Einerseits hilft diese bei der Selbstreflexion der Übersetzenden und unterwandert deren Gewissheit, in ihrer Sprache lasse sich erst die richtige Bedeutung von Aussagen oder Praktiken formulieren. Zweitens verdeutlicht sie die Schranken der Exklusion anderer und sensibilisiert dafür, welche sprachlichen, kulturellen oder materiellen Hürden diese überwinden müssen, um am Prozess kollektiver Übersetzung teilhaben zu können:

„Why are they not translating my work?‘ says the colonized writer.“⁶⁵

⁶³ Vgl. ebd., 325f.

⁶⁴ Ebd., 331.

⁶⁵ Ebd., 330.

3.3 Religion übersetzen: Vom unvermeidlichen Übergleiten der (religiösen) Sprache

In den beiden vorangegangenen Kapiteln habe ich im engen Austausch mit den Texten Asads dessen Verständnis von Religion und Übersetzung zu reproduzieren versucht. Ich will die wesentlichen Aspekte seiner komplexen Gedankengänge hier noch einmal zusammenzufassen, indem ich zunächst etwas Abstand von seinen Schriften gewinne. Abschließend präsentiere ich eine These zum Übersetzen von Religion, die ich anhand einer Reihe von Textbeispielen zu stützen versuche.

Die Religion hat sich bei Asad als ein Diskurs herausgestellt, der mit Sicherheit über Eigenheiten verfügt, aber aufgrund seiner Bindung an das Sprechen und Handeln von Menschen nicht grundverschieden ist von anderen Weisen des Weltzugangs. Asads Texte verstehen sich als Kritik eines säkularistischen Projekts, das zunächst „eine moderne Anschauung der Welt in der Welt“⁶⁶ ausgebildet habe, von der die Religion, verstanden als Phänomen des Heiligen und Transzendenten, ausgeschlossen wurde. Einen Platz beanspruchen kann diese folglich nur noch dort, wo sie mit dem säkularen Deutungsrahmen konvergiert und zu subjektiven Überzeugungen oder sozialen Funktionen gerinnt. Einerseits kritisiert Asad, dass dieser säkulare Zugang zur Religion der Vielfalt religiöser Phänomene und dem Selbstverständnis religiöser Akteure nicht gerecht werde. Andererseits hat er mit seinen historischen Untersuchungen zu zeigen versucht, dass eine scharfe Trennung von Säkularem und Religiösem den geschichtlichen Übersetzungsprozessen zwischen diesen beiden Größen zu wenig Rechnung trägt.

Ein Bild davon, wie unterschiedlich diese Übersetzungsprozesse für Asad aussehen können, habe ich mir im zweiten Teil dieses Kapitels gemacht. Einerseits habe ich dabei herausgearbeitet, dass Übersetzungsprozesse für Asad machtdurchtränkt sind. Diese kommunikative Macht lässt sich für ihn nicht aufheben, sondern kann allerhöchstens mehr oder weniger produktiv gemacht – das heißt, in ein höheres Maß an Autorschaft über das eigene Leben entwickelt⁶⁷ – werden. Eine Übersetzung gelingt demnach, wenn sie Personen zum Weiterübersetzen ermächtigt. Neben einer gesteigerten Selbstreflexivität, die er anmahnt, wo Übersetzungen in hegemoniale

⁶⁶ Asad (2017): *Säkularismus denken*, 24.

⁶⁷ Vgl. Asad (1993): *Genealogies of Religion: Introduction*, 4: „Indeed, since everyone is on some degree or other an object for other people, as well as an object for others' narratives, no one is entirely the author of her life. People are never only active agents and subjects in their own history. The interesting question in each case is: In what degree, and in what way, are the agents or patients?“

Sprachen vorgenommen werden, geht dies nach Asad mit einer stärkeren Orientierung an Praktiken und Lebensweisen einher.

Was aber heißt das für das Verständnis der Übersetzung von Religion? Meines Erachtens lassen sich die Äußerungen Asads auf die scheinbar paradoxe Formel bringen: Übersetzungen von Religion sind unmöglich (1) und unvermeidbar (2).

(1) Unmöglich ist die Übersetzung von Religion für Asad aufgrund der von ihm diagnostizierten ‚Ungleichheit von Sprachen‘. Zeitliche oder kulturelle Differenzen können von Übersetzungen nicht vollständig überwunden werden. Kontextwechsel implizieren stets Bedeutungsveränderungen. Das betrifft religiöse Sprache ebenso wie Praktiken und Körper von Personen. Hierfür lassen sich eine Reihe von Beispielen in den Texten Asads finden:

„Es ist von nicht geringem Interesse, dass Versuche, auch für nicht-europäische Sprache von einem einheitlichen Begriff des Heiligen auszugehen, auf aufschlussreiche Probleme der Übersetzung gestoßen sind.“⁶⁸

„Die Temporalitäten vieler traditionsverhafteter Praktiken (d.h. die Zeit, die jede verkörperte Praktik für ihre Ausführung und Vervollkommnung verlangt, die Vergangenheit, in die sie zurückreicht, der sie wiederbegegnet, die sie umdeutet und die sie ausweitet oder verkürzt) können nicht in die homogene Zeitlichkeit nationaler Politik übertragen [im englischen Original: translated, AM] werden.“⁶⁹

„Solche Sichtweisen [der medizinischen Anthropologie, AM] halte ich für problematisch, weil sie dem kranken Körper individuelles Handlungsvermögen zuschreiben, indem sie all seine Zustände und Regungen direkt als Widerstand deuten [im englischen Original: translating, AM].“⁷⁰

Auch für Asad heißt ‚Übersetzen‘ demnach ‚Verraten‘. Er geht von einer grundständigen Unübersetzbarkeit⁷¹ religiöser Gehalte aus, weil Übersetzungen niemals zu einer Äquivalenz von Sprachen führen, sondern Bedeutungen sich immer nur verschieben und deplatzen können:

„In short, my point would be not that our present concept of belief (that something is true, or that one has a particular feeling associated with the rejection of a particular definition of God, or that one inhabits a particular state of mind when one believes in him) was absent in pre-modern society but that the words translated as ‘belief in God’ articulated distinctive sensibilities, uncertainties, social commitments, personal hopes and

⁶⁸ Asad (2017): *Wie könnte eine Anthropologie des Säkularismus aussehen?*, 48.

⁶⁹ Asad (2017): *Muslime als 'religiöse Minderheit' in Europa*, 221.

⁷⁰ Asad (2017): *Überlegungen zu Handlungsvermögen und Schmerz*, 86.

⁷¹ Vgl. Abeysekara (2011): *The Un-translatability of Religion, The Un-translatability of Life*, 271–274.

fears. The grammar of that phrase in the Middle Ages is different from its grammar today.“⁷²

(2) Unvermeidbar sind Übersetzungen nach Asad, weil Menschen nicht hinter ihre Sprache und ihre Lebensweise zurückkönnen. Sich in einem fremden Kontext so zu verhalten, wie man es gewöhnlich tut, löst somit bereits Übersetzungsprozesse aus. Im Gegensatz zu Habermas würde Asad sogar behaupten, dass diese Prozesse vonstattengehen können, bevor die Differenz zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem ins Bewusstsein der Akteure tritt. Ein längerer Auslandsaufenthalt kann sich auf den Lebensstil in der Heimat, die ungewohnte Ernährung am Urlaubsort in einen anderen Tagesablauf übersetzen. Asad kann dies behaupten, da er nicht davon ausgeht, dass Intentionen und Handlungen in einem reinen Ableitungsverhältnis zueinander stehen:

„Choices and desires make actions before actions can make ‚history‘. But predefined social relations and language forms, as well as body’s materiality, shape the person to whom ‚normal‘ desires and choices can be attributed.“⁷³

Zwar determinieren Sprache, Körperlichkeit und Kultur das Leben der Menschen nicht; sie sind aber prägend für die Art und Weise, wie sie die Welt verstehen.⁷⁴ Eine Befreiung von der Prägekraft dieser Gegebenheiten vollzieht sich für Asad nicht mittels einer kritischen Vernunft, die vermeintliche Partikularitäten hinter sich lässt, während sie sich auf ein allgemein Verbindliches zubewegt. Vielmehr bedarf es einer radikal an den jeweiligen Kontext gebundenen Subversion, um sich Freiheitsspielräume zu verschaffen. In diesem Punkt berühren Asads Vorstellungen von einer gelungenen Übersetzung auch die Dimensionen des Intentionalen und Sprachlichen:

„You know, Geertz argues somewhere that all one has to do in translating across cultures is to make strange concepts familiar. I argue that that’s too comforting. In translation we ought to be bringing things into our language even though they cause a scandal.“⁷⁵

⁷² *Asad / Martin* (2014): *Genealogies of Religion, Twenty Years On*, 15.

⁷³ *Asad* (1993): *Genealogies of Religion: Introduction*, 13.

⁷⁴ Es sollte dabei nicht verschwiegen werden, dass das Körperliche auch das Einfallstor erzwungener Übersetzungen werden kann: „Arguments may well have ‘challenged’ conservatives, as progressivist historians claim, but the fact remains that the translation of Western legal categories depended less on persuasive argument than on constraints put into effect by persons acting in the name of the Westernizing state“ (*Asad* (1993): *The Limits of Religious Criticism in the Middle East*, 230).

⁷⁵ *Asad / Scott* (2006): *The Trouble of Thinking*, 275.

Als skandalös bezeichnet Asad diese Übersetzungen, wie er im weiteren Verlauf des Interviews erklärt, weil sie zu gesteigerter Selbstreflexivität führen und gewohnte Deutungskategorien und altbekannte Konzepte hinterfragen.

Wie lassen sich nun die beiden Thesen von der Unübersetzbarkeit und der Unvermeidbarkeit zusammendenken? Anhand eines abschließenden Beispiels will ich dies verdeutlichen. Der arabische Begriff der *umma* nimmt im Werk Asads eine ambivalente Stellung ein und führt beide von mir vorgestellten Konzepte von Übersetzung zusammen. In den *Ordnungen des Säkularen* begibt sich Asad selbst auf die Suche nach einer Klärung dieses Begriffs und stellt fest, dass dessen Übersetzung in westliche Konzepte unmöglich sei.⁷⁶ Zwar beschreibe die *umma* einen gemeinsamen Lebensraum von Muslimen, der es ihnen erlaube, ihr Leben tugendhaft und gesetzestreu zu gestalten. Dieser Raum aber habe nicht die Qualität eines imaginierten Gemeinwesens und falle deshalb nicht mit der Wortbedeutung von ‚Nation‘, die in der Regel als Übersetzung genutzt wird, zusammen. In der *Genealogie der Religion* hingegen behandelt Asad die *umma* auch aus deskriptiver Perspektive. Er widmet sich hier einer politisch-theologischen Auseinandersetzungen im Saudi-Arabien der frühen 1990er Jahre. Er legt dabei besonderes Augenmerk auf die Zweisprachigkeit der mit der westlichen Politik und Kultur vertrauten Mittelklasse des Landes und fasst diesen Exkurs in folgender Weise zusammen:

„This general situation invites members of the Western-educated middle classes to produce critical discourses directed at mobilizing publics and to intervene thereby in the uneven movement of that totality toward its appointed goal. For the Islamic graduates, on the other hand, the situation demands judgment and criticism based on knowledge of the principles by which religion regulates life – that is, fiqh, usually translated as jurisprudence. It should therefore not be surprising that in the new Islamic critical discourse, normative classical concepts such as the *umma* come to be applied to a contemporary moral-political order relevant to Saudi Arabia. Or that – together with Western-educated Saudi liberals but with a very different intent – they should speak of their country as a society in crisis (*azmat ul-mujtami*).“⁷⁷

Obwohl sich Asad zufolge *umma* also unmöglich in ein westliches Politikkonzept übersetzen lässt, führen die unterschiedlichen Lebensweisen der Individuen unvermeidlich dazu, dass sich das Wort in neue Bedeutungsfelder verschiebt und sich subversive Übersetzungen ereignen. Dies führt zu neuen sozialen Praktiken, die Überschüsse des religiösen Diskurses in die politische Sphäre tragen.

⁷⁶ Vgl. Asad (2017): Säkularismus, Nationalstaat, Religion, 241.

⁷⁷ Asad (1993): The Limits of Religious Criticism in the Middle East, 226f.

4 Politiktheoretische Konsequenzen: Zur Offenheit religiöser Übersetzungen

Ich stehe nun vor der Aufgabe, die disparaten Theorien und Aussagen von Habermas und Asad abschließend zusammenzutragen. Ich könnte dabei so vorgehen, dass ich die dargestellten Grundbegriffe erneut aufrufe, auf Stärken und Schwächen befrage und abschließend vergleiche.¹ Allein erscheint mir dies wenig produktiv, da die Kriterien eines solchen Vergleichs unklar sind. Auf der Basis der Argumente zweier Autoren, wäre mir eine begründete Kritik unmöglich. Zu viele Gründe für und wider bestimmte Vorstellungen von Religion, Übersetzung und deren Verbindung gäbe es vermutlich noch zu berücksichtigen. Schon eine stärkere Einbindung der diachronen Perspektiven Latours und Derridas würde eine vollständige Revision meiner Ergebnisse nötig machen.²

Ich habe mich deshalb für ein anderes Vorgehen entschieden. Ich möchte hier jene Fragen aufgreifen, die ich am Ende des Einleitungskapitels formuliert habe und die gewissermaßen quer zur Darstellung der Theorien beider Autoren stehen. Diese Fragen lauten: Wie lässt sich deren Vorstellung der Übersetzung von Religion aus ihrer Rezeption einer anthropologischen Grundsatzdebatte der 1950er Jahre verstehen (4.1)? Welche Streitpunkte ergeben sich aus dem Vergleich ihrer Konzepte einer Genealogie von Glauben und Wissen (4.2)? Und welche Implikationen ziehe ich daraus für eine zeitgemäße Kritik der (religionspolitischen) Gesellschaftsverhältnisse (4.3)?

4.1 Ein gestotterter Erstversuch: Klärung des Übersetzungsbegriffs

„[Der Fremde] muss die Gastfreundschaft in einer Sprache erbitten, die per definitionem nicht die seine ist, in derjenigen, die ihm der Hausherr auferlegt, der Gastgeber, der König, der Herr, die Macht, die Nation, der Staat, der Vater usw. Dieser zwingt ihn zur Übersetzung in seine eigene Sprache, und das ist die erste Gewalttat.“³

Der Begriff der Übersetzung und das Thema des Fremden sind eng miteinander verbunden. Es verwundert daher nicht, wenn ethnographischen Un-

¹ Wie dies aussehen könnte, habe ich am Ende der Kapitel 2.3 und 3.1 zu zeigen versucht.

² Siehe Kapitel 1.3.

³ *Derrida* (2001): Von der Gastfreundschaft, 20f.

tersuchungen in beiden hier vorgestellten Theorien ein hoher Stellenwert für die Bestimmung des Übersetzungsbegriffs eingeräumt wird. Nicht nur für Asad, sondern auch bei Habermas gibt eine Grundlagendebatte der britischen Sozialanthropologie – die zwischen Funktionalismus und Rationalismus – den Anstoß zu einer Reflexion auf gesellschaftliche Übersetzungsverhältnisse. Im Rahmen der Fundierung seines Konzepts kommunikativer Rationalität greift Habermas die ethnographischen Studien Edward Evans-Pritchards⁴ und Ernest Gellners⁵ auf, um eine zwischen beiden vermittelnde Position vorzuschlagen. Wie die Funktionalisten müsse man einerseits die internen Gültigkeitsbedingungen kommunikativer Akte rekonstruieren und zum Maßstab des Fremdverstehens erheben. Andererseits sei mit den Rationalisten – wenn nicht mehr geschichtsphilosophisch, so doch evolutionstheoretisch – eine Entwicklung der zunehmenden Rationalisierung von Weltbildern in der Moderne zu unterstellen, die kritische Stellungnahmen zu kommunikativen Akten erlaube. Nach diesem Exkurs in die Sozialanthropologie kehrt Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* interessanterweise zum Thema der Religion zurück. Die Frage nach dem Verhältnis mythischer und moderner Weltbilder nämlich lässt sich für ihn vor dem Hintergrund der britischen Rationalitätsdebatte neu beantworten:

„Danach müsste man annehmen, daß der Wissenschaftler, der einer modernen Gesellschaft angehört, den Hexenglauben der Zande oder auch die Kreuzigung Jesu nicht ernstlich verstehen könnte, bevor er nicht (in großen Zügen) jene Lernvorgänge rekonstruiert hätte, die den Übergang vom Mythos zu einer Weltreligion, oder den Übergang von einem religiös-metaphysischen Weltbild zum modernen Weltverständnis ermöglichen haben. [...] Die Zäsuren zwischen der mythischen, der religiös-metaphysischen und der modernen Denkweise sind durch Veränderungen im System der Grundbegriffe charakterisiert. Die Interpretationen einer überwundenen Stufe, gleichviel wie sie inhaltlich aussehen, werden mit dem Übergang zur nächsten kategorial entwertet. Nicht dieser oder jener Grund überzeugt nicht mehr, die Art der Gründe ist es, die nicht mehr überzeugt.“⁶

Mich interessiert an dieser Einschätzung weniger, dass hier das Bild einer vollständig der Vormoderne zugehörigen Religion gezeichnet wird. Natürlich ließe sich nun diskutieren, ob dem modernen Bewusstsein die Religion wirklich so fremd ist oder ob sie im Sinne Asads erst aufgrund eines säkularistischen Projekts zu diesem Fremden gemacht wurde. Diese Frage aber würde am entscheidenden Punkt vorbeiführen. Denn, wie wir gesehen haben, begann Habermas bereits wenige Jahre später damit, der Religion eine Wahrheitsfähigkeit auch in der Moderne zuzutrauen und räumte ihr jüngst

⁴ Vgl. Habermas (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns* I, 89–94.

⁵ Vgl. ebd., 99–102.

⁶ Ebd., 104.

einen prominenten Platz im kooperativen Projekt der Gestaltung einer gerechteren Gesellschaft ein.⁷ Das für mich gewichtigere und meines Wissens bisher noch unbearbeitete Problem ergibt sich dadurch, dass die Auseinandersetzung mit Mythos und Moderne sich nicht nur auf den Religionsbegriff, sondern auch auf das Übersetzungsverständnis von Habermas auswirkt. Über die Begründung der kommunikativen Rationalität fundiert sie sein Konzept von Verständigungsorientierung und gestaltet so auch sein Idealbild gesellschaftlicher Kommunikation mit.⁸

Wenn Habermas die Verständlichkeit von Aussagen voraussetzt und annimmt, dass Personen ihre Erfahrungen jeder Zeit in verbale Äußerungen übersetzen können, verkennt dies meines Erachtens den prekären Charakter gesellschaftlicher Kommunikationsverhältnisse. Für eine Reihe von sozialen Gruppen ist es eine mühselige und anspruchsvolle Aufgabe, sich gesellschaftlich Gehör zu verschaffen und eine Sprache auszubilden, die ihrer Lebensweise gerecht wird. Bereits früh sah sich Habermas deshalb mit feministischer Kritik und dem Vorwurf des Eurozentrismus konfrontiert.⁹ Diese Einwände lenkten die Aufmerksamkeit auf Personengruppen, für die es einige Anstrengung erfordert, die richtigen Worte zu finden, um ihre spezifischen Erfahrungen (etwa als Frau oder auch als Fremder) in eine gesellschaftlich anschlussfähige Sprache zu übersetzen. Aber auch Menschen mit Behinderungen, denen die alltägliche Kommunikation enorme Barrieren in den Weg stellt, dürften Habermas hier widersprechen. Nancy L. Eiesland, eine der Begründerinnen einer Befreiungstheologie der Behinderung, schreibt in diesem Sinne:

„Viele Menschen mit Behinderung müssen noch die Erfahrung machen, im ‚speaking center‘ zu sein – nicht nur, dass wir hierbei über uns selbst sprechen, sondern auch mit anderen Menschen mit Behinderung. Gewöhnlich ringen wir damit, unsere Erfahrungen in Begriffen zu erklären, die körperlich gesunde Personen verstehen können. Dennoch kann diese Übersetzungsleistung, wenn sie nicht Hand in Hand geht mit Routineerfahrungen in Bezug auf das Sprechen und das Hinhören auf andere Menschen mit Behinderung, unser Verständnis verfälschen und einschränken. Wir können darin versagen, jenen Erfahrungen eine Stimme zu geben, die außerhalb der Kenntnis unserer körperlich gesunden Gesprächspartner liegen.“¹⁰

Eine Autorschaft über das eigene Leben und die Regeln, die sich eine Gesellschaft gibt, kann daher nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern man

⁷ Siehe Kapitel 2.2.

⁸ Siehe Kapitel 2.1.

⁹ Vgl. *Dean* (1995): *Discourse in Different Voices*, 205–229; *Rasmussen* (1985): *Communicative Action and the Fate of Modernity*, 133–144.

¹⁰ *Eiesland* (2018): *Der behinderte Gott*, 102.

muss sich vielerorts erst um ihre Herstellung bemühen. In diesem Sinne hat Asad das Konzept der idealen Sprechsituation einer Kritik unterzogen. Wo Habermas von einem freien und gleichen Diskurs unter Bürger*innen ausgeht, kommt bei ihm die Vorstellung von der ‚Ungleichheit der Sprachen‘ zum Tragen. Für Asad ist der Einsatz, den Menschen für eine Argumentation aufbringen müssen, „nicht nur eine Frage abstrakter, zeitloser Logik. Er hat mit der Art von Person zu tun, zu der man geworden ist und die man weiterhin sein möchte. Anders ausgedrückt: Die öffentliche Sphäre freier Rede entsteht nicht aus dem Nichts.“¹¹

Drei Aspekte müssen ihm zufolge stärker berücksichtigt werden, um die Wirkung von gesellschaftlichen Exklusionsmechanismen der Mitsprache abzumildern. Erstens müsse erkannt werden, dass die Möglichkeit, sich öffentlich Gehör zu verschaffen, auf einer Reihe von körperlichen Fähigkeiten beruht. Gesellschaften sind demnach nicht so eingerichtet, dass alle Körper gleichermaßen dazu ermächtigt werden, an Orte der Repräsentation vorzudringen. Freie Rede sei zweitens mit Praktiken der rechtlichen und politischen Organisation verbunden. Die Sanktion von Beleidigungen und Verleumdungen in bürgerlichen Gesellschaften etwa reguliere die Chancen, eine Debatte anzustoßen, insbesondere bei solchen Personen, die regulär nicht über die Macht verfügen, Themen ‚auf die Tagesordnung zu setzen‘ oder Beschlüsse herbeizuführen. Zuletzt führe die Kontingenz der eigenen Sprecherposition zu einem erhöhten Plausibilisierungsaufwand für Personen, die nicht den gesellschaftlichen Normalvorstellungen entsprechen. Solche Schranken wohnen „der Zeit und dem Raum inne, derer es bedarf, ein bestimmtes Argument zu entwickeln oder eine bestimmte Erfahrung nachzuvollziehen – und, umfassender noch, ein redendes und zuhörendes Subjekt zu werden.“¹²

Diese Einsichten stehen Habermas‘ Theorie nicht unvereinbar gegenüber. Vielmehr denke ich, dass sie sich ergänzen können und den Weg zu einem belastbareren Modell gesellschaftlicher Kommunikationsverhältnisse weisen. Dass Habermas sich in Auseinandersetzung mit dem Konzept politischer Öffentlichkeit bei Rawls dafür entschieden hat, religiösen Menschen die Option einer unübersetzten Artikulation ihrer Gedanken und Anliegen im öffentlichen Raum einzuräumen, deute ich als Versuch, dieser Diskrepanz zwischen subjektiver Erfahrung und gesellschaftlicher Versprachlichung gerecht zu werden.¹³ Wenn Habermas diese allerdings mit einem Übersetzungsauftrag an säkulare Bürger*innen zusammendenkt, sollte das

¹¹ Asad (2017): Säkularismus, Nationalstaat, Religion, 227.

¹² Ebd., 226

¹³ Siehe Kapitel 2.3.

im Lichte der Kritik des Konzepts kultureller Übersetzung bei Asad zu denken geben: Besteht hier die Gefahr, dass die säkularen Bürger*innen nicht nur zu Übersetzenden, sondern auch Kolonisator*innen der Lebenswelt ihrer religiösen Nachbarn werden?¹⁴ Der Gewinn einer Konfrontation der Gedankengebäude von Habermas und Asad besteht für mich darin, dass diese Frage nach den Praktiken und nicht nur den Gehalten der Übersetzung politisch bedeutsam wird. Wo Habermas ein formales Konzept religiöser Übersetzung entwickelt, legt Asad den Finger in die Wunde der Exklusionsmechanismen, die dieser Vorstellung innewohnen.¹⁵

4.2 Genealogie von Glauben und Wissen: Zu den Ahnen der religiösen Übersetzung

„Mein Wunsch war es jedenfalls, einem so scharfen und unbeteiligten Auge eine bessere Richtung zur wirklichen Historie der Moral zu geben und ihn vor solchem englischen Hypothesenwesen ins Blaue noch zur rechten Zeit zu warnen. Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Genealogen hundert-mal wichtiger sein muß als gerade das Blaue: nämlich das Graue, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!“¹⁶

Synchrone Prozesse der Übersetzung kommen bei Habermas und Asad aber nicht nur im Hinblick auf gegenwärtige Gesellschaften zur Sprache. Während Asad mit seinen beiden Aufsatzsammlungen bereits historische Untersuchungen religiöser Umwelten vorgenommen hat, kündigte auch Habermas in mehreren Aufsätzen der vergangenen Jahre an, eine *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* ausarbeiten zu wollen.¹⁷ In dieser werde er die Beziehungsgeschichte theologischer und philosophischer Diskurse von der Achsenzeit bis heute beleuchten. Anhand der zahlreichen Passagen, in denen Habermas bereits einen Einblick in dieses Projekt gewährt, möchte ich sein Anliegen nun skizzieren, um es abschließend mit der Genealogie Asads ins Gespräch zu bringen.

Für nötig befindet Habermas eine solche geschichtliche Untersuchung, da er das nachmetaphysische Denken als das genealogische Gegenstück

¹⁴ Siehe Kapitel 3.2.

¹⁵ Zum Zeitpunkt der Abgabe dieser Arbeit lag Asads neues Werk mit dem Titel *Secular Translations* noch nicht vor. Es wäre spannend zu verfolgen, wie er sein Übersetzungskonzept darin weiter ausbaut.

¹⁶ Nietzsche (1994): Zur Genealogie der Moral, 769.

¹⁷ In wenigen Tagen soll diese unter dem Titel *Auch eine Geschichte der Philosophie* veröffentlicht werden.

seiner soziologischen Diagnose von der postsäkularen Gesellschaft versteht.¹⁸ Er will seine Theorie demnach nicht nur an der möglicherweise rein zufällig gestiegenen Präsenz und Bedeutung von Religion in der Gegenwart ausrichten, sondern auch erklären können, warum Religion einen bedeutenden Faktor in der rationalen Entwicklung der modernen Gesellschaft ausgemacht hat und auch weiterhin ausmachen kann.

Methodisch lehnt Habermas sich mit dem Begriff der Genealogie an poststrukturalistische Verfahren der Geschichtsschreibung an, wie sie auch den Untersuchungen Asads zugrunde liegen. Allerdings, so schreibt er, ergänze er die genealogische Perspektive Foucaults, unter der „die historisch zufälligen Konstellationen in den Blick kommen“, um Aspekte einer rationalen Rekonstruktion, die geschichtliche Verläufe „als eine Folge von Problemlösungen“ begreift.¹⁹ Habermas wendet sich dabei explizit gegen die Vorstellung einer ansonsten für genealogische Verfahren üblichen Gegengeschichte:

„Dieses Vorhaben unterscheidet sich von Nietzsches Verständnis von ‚Genealogie‘ in mehrfacher Hinsicht. Zunächst lässt es sich nicht von der subversiven Absicht leiten, die repressiven Züge einer herrschenden Denkform zu unterlaufen. Ich sehe zu den Operationen nachmetaphysischen Denkens keine Alternative.“²⁰

Inhaltlich will er die Entwicklung des nachmetaphysischen Denkens auf drei ‚kognitive Schübe‘ zurückführen. Zunächst betrifft das einen Schritt vom mythischen Denken zu einer Ansicht von der Welt als Totalität, die es erlaubt, alles, „was in der Welt geschieht, von der Welt im Ganzen zu unterscheiden.“²¹ Sodann vollziehe sich zumindest im abendländischen Raum die Polarisierung eines theozentrischen und eines kosmologischen Weltbildes, die dazu führe, dass die moderne Erfahrungswissenschaft „im Buch der Natur keine göttliche Handschrift mehr entdecken kann.“²² Dem theoretischen Wissen kommt infolgedessen seine lebensorientierende Qualität abhanden. Schließlich bestehe der letzte Schub dieser Entwicklung darin, dass die neu entstehenden Naturwissenschaften sich ab dem 17. Jahrhundert von metaphysischen Grundannahmen über die Welt verabschieden. Dies führt zu einem mechanistischen Bild von der Natur, in der die Lebenswelt der Menschen keinen Platz mehr findet. Zwar weise diese geschichtliche Entwicklung grundsätzlich in Richtung eines Zugewinns an Rationalität in moder-

¹⁸ Vgl. *Habermas / Mendieta* (2010): Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?, 6.

¹⁹ Beide Zitate bei *Habermas* (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken, 141f.

²⁰ Ebd., 142.

²¹ *Habermas* (2012): Von den Weltbildern zur Lebenswelt, 30.

²² Ebd., 33.

nen Gesellschaften, Habermas sieht aber zugleich die Gefahr gegeben, dass die Moderne sich immer weniger bewusst zu sein scheint, dass dieser „entschlackte Weltbegriff [...] nicht aus ontologischer, sondern zunächst aus erkenntnistheoretischer Sicht eingeführt worden“²³ ist. Die objektive Realität der natürlichen Welt beginnt für Habermas nun mit problematischen Folgen auf die Menschen zurückzuwirken.

Steht uns das Grundgerüst der Habermasschen Genealogie so besser vor Augen, möchte ich nun zunächst auf zwei Bezüge dieses Bildes von Genealogie zur bisherigen Theorie Habermas' verweisen, bevor ich anhand einer kritischen Stellungnahme zum abschließenden Kapitel dieser Arbeit überleite. Meine erste Beobachtung besteht darin, dass sich in den Kognitionsschüben der Gesellschaft nur allzu deutlich das Bild der ‚überwundenen Stufen‘ der Entwicklung von Gründen wiederfindet, das uns in Bezug auf das Veralten religiöser Argumente in der Moderne bereits im vorangegangenen Kapitel begegnete. Daher ist meines Erachtens nicht damit zu rechnen, dass der Raum, den Habermas der Religion im Rahmen der Genealogie nachmetaphysischen Denkens zubilligt, so groß sein wird, dass er zu einer grundlegenden Überarbeitung der Vorstellung kommunikativer Rationalität führen würde. Wie aber, so lautet für diesen Fall meine Rückfrage, erklärt er das rationale Potential, das er dem Ritus zugesteht, wenn der Raum religiöser Gründe modernen Menschen grundsätzlich verschlossen bleibt? Man darf gespannt sein, ob sich dieser Verdacht bestätigt oder ob Habermas Rationalität im Rahmen der Genealogie in ein neues Verhältnis zur Religion setzt und damit womöglich auch sein Verständnis von Übersetzungen ausweitet.

Die zweite Beobachtung stützt sich auf Habermas' Kritik des ‚entschlackten Weltbegriffs‘. Es schwingen hier zwei Ideen mit: Einerseits bezieht sich dies auf die kognitiv-instrumentelle Engführung des Rationalitätskonzepts in der kapitalistischen Moderne, die Habermas bereits in der *Theorie des kommunikativen Handelns* einer Kritik unterzogen hat. Andererseits schwingt in diesem Begriff seine Ablehnung des Naturalismus mit. Wenn Habermas in seiner Friedenspreisrede das Motiv der Gottesebenbildlichkeit gegen naturalistische Verkürzungen des Menschenbildes in Anschlag bringt, wäre zu erwarten, dass er diesen Bedeutungsüberschuss der Religion in seinem neuen Werk genealogisch herleitet.

Kritisch möchte ich mich hingegen zur methodischen Positionierung äußern, die Habermas vornimmt. Es leuchtet mir nicht ein, wie er dem Anspruch einer Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung auf dem Wege von Problemlösungen und ihrer gleichzeitigen Dekonstruktion durch das Berücksichtigen von Zufälligkeiten gerecht werden will. Wenn er davon

²³ Ebd., 34f.

ausgeht, dass es keine rationale Alternative zur nachmetaphysischen Konstruktion von Weltbildern gibt, kann er die Bewertung von Zufälligkeiten nur von diesem Standpunkt aus vornehmen. Ob der Zufall zuweilen nicht auch in Richtung der Rationalität weist oder umgekehrt rationale Potentiale geschichtlich verloren gehen, kann dann nicht mehr Gegenstand der Untersuchung sein. Diese Setzung schlägt sich auch darin nieder, auf welchen Quellen die Genealogie Habermas' basiert. Mit Autoren wie Augustinus, Abaelard oder Thomas von Aquin nimmt er auf die Klassiker der Geistesgeschichte Bezug. Das ‚Graue‘ der Geschichte, die Taktiken, Praktiken und Logiken der Individuen in ihrem Alltag bleiben außen vor. Inwiefern seine Untersuchungen damit überhaupt noch kompatibel sind mit genealogischen Untersuchungen wie denen Asads, dürfte fraglich sein. Noch grundsätzlicher lässt sich damit die Frage aufwerfen, die Kritische Theoretiker*innen der letzten beiden Jahrzehnte sich immer wieder gestellt haben: Lassen sich die beiden Perspektiven hermeneutischer und poststrukturalistischer Kritik trotz ihrer Unterschiede überhaupt verbinden?

4.3 Zwei theoretische Diskurse: Woher kommt die Sprache? Wohin geht die Gesellschaft?

„Die ideale Gesellschaft steht nicht außerhalb der wirklichen Gesellschaft; sie ist ein Teil von ihr; statt zwischen ihnen geteilt zu sein, wie zwischen zwei Polen, die sich abstoßen, kann man nicht der einen angehören, ohne auch der anderen anzugehören.“²⁴

Asads Untersuchungen haben uns für die Vorgaben der Sprache, des Körpers und der Kultur sensibilisiert, die dem Handeln von Menschen lediglich den kleinen Spielraum subversiven Verhaltens einräumen. Die Theorie Habermas' hingegen zeugt von den Freiheitspotentialen des menschlichen Denkens und der Kraft, die normative Ideen gesellschaftlich entfalten können. Man könnte nun der Versuchung erliegen, in wechselseitige Kritik zu verfallen: Sind die Begriffe des einen nicht viel zu irdisch, von historischen Unschärfen geplagt und mit Ideologien belastet, als dass sich mit ihnen ein Reich der gesellschaftlichen Träume begründen ließe? Oder verbirgt der Andere sich umgekehrt hinter den vermeintlichen Fakten der Geschichte, die er erzählt? Sind es nicht eher seine Interessen, die Welt zu verändern, die sich zeigen, wo er die Welt zu beschreiben glaubt? Letztendlich liefe die Debatte wohl, würde man sie so rahmen, auf die alte Frage nach idealistischen und materialistischen Begründungsmustern der Kritik hinaus. Stellt,

²⁴ *Durkheim* (1981): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 566.

so hieße es dann, der ideale Konsens oder der reale Dissens der Akteure den geeigneteren Ansatzpunkt einer Kritischen Theorie der Gesellschaft dar?²⁵

Ich möchte mich an dieser Diskussion nicht beteiligen. Stattdessen werde ich zum Abschluss einige Rückfragen an die Belastbarkeit einer solchen Gegenüberstellung aufwerfen. Ich unternehme dabei den Versuch, den Streitpunkt der Debatte von der ontologischen auf die epistemologische Ebene zu verschieben. Die Frage lautet dann nicht mehr, ob faktische Verhältnisse oder normative Ideen ein besserer Ausgangspunkt der Kritik *sind*, sondern inwiefern die jeweils unterschiedlichen Theorien erlauben, sie als solche zu *erkennen*.

Es leuchtet mir in diesem Sinne nicht ein, warum überhaupt eine Konkurrenz zwischen den beiden Entwürfen bestehen sollte. Beide hier vorgestellten Autoren operieren mit bestimmten Vorannahmen über die Beschaffenheit von Gesellschaften, die sie mittels ihrer Untersuchungen zu belegen versuchen. Sie können im Zuge dieses Vorgehens aber weder Negativebefunde darüber ausstellen, inwiefern ihre Annahmen nicht zutreffen, noch ist es ihnen möglich, komplett aus dem hermeneutischen Zirkel auszusteigen und die Gültigkeit ihrer Aussagen quasi ‚von außen‘ zu bemessen. Sie können belegen, dass sich mit ihren Modellen bedeutende Aspekte der gesellschaftlichen Realität beschreiben und erklären lassen, aber zum Beispiel nicht, ob dies nicht auch mit anderen Modellen ähnlich oder sogar besser möglich wäre. Aus der Validierung einer epistemologischen Haltung lassen sich folglich noch keine eindeutigen Schlüsse über die ontologische Beschaffenheit der Welt ableiten.

Warum sind diese zugegebenermaßen abstrakten Überlegungen für das Thema dieser Arbeit relevant? Kritische Gesellschaftstheorien verfolgen das Ziel, Begriffe und Konzepte zur Verfügung zu stellen, die zu einem besseren und gerechteren Zusammenleben der Menschen beitragen sollen. Sie bewegen sich damit stets in einem Zwischenraum und stellen Verbindungen zwischen faktischen Verhältnissen und idealen Zuständen her. Nimmt man die vorgestellten epistemologischen Anfragen ernst, lassen sich Hermeneutik und Poststrukturalismus meines Erachtens nicht mehr so einfach diesen beiden Polen zuordnen: Weder ist der Dissens absolut real, noch ist Konsens rein ideal. Beide Theorien bewegen sich, wenn auch in unterschiedlicher Weise, zwischen den Polen des Faktischen und des Normativen hin und her. Dass Menschen objektiv Verdinglichungsprozessen ausgeliefert sind, dass sie den Vorgaben ihrer Sprache, ihres Körpers oder auch ihrer Institutionen nicht entkommen, ist ebenso real wie ihr subjektives Bedürfnis nach Sinn und Gerechtigkeit. Denn das „Objektive ist nicht härter als das Subjektive

²⁵ Vgl. Honneth (2003): Umverteilung als Anerkennung, 158.

und das Subjektive allerdings auch nicht härter als das Objektive. Und diese Verknüpfung zweier Welten, in denen wir tatsächlich leben, über die wir uns allerdings oft täuschen“²⁶, setzt den Modus der Kritik in Gang.

Diesen Thesen ausführlich nachzugehen, ist mir an dieser Stelle nicht mehr möglich. Ich belasse es bei diesem ärgerlich uneindeutigen Zwischenergebnis und setze vorläufig einen Punkt unter meine Ausführungen.

²⁶ Kluge (2012): Erzählungen im Unterricht, 10.

Literaturverzeichnis

- Abeyssekara, Ananda (2011): The Un-translatibility of Religion, The Un-translatibility of Life – Thinking Talal Asad's Thought Unthought in the Study of Religion. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 23 (3/4), 257–282.
- Altmeyer, Stefan (2017): „Unbeglichene Übersetzungen“ (Bruno Latour) – Reflexionen über die exklusive und inklusive Sprache der Kirche. In: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 37 (2), 103–114.
- Anter, Andreas (2014): Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung. In: Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette (Hg.): *Religion und Säkularisierung – Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 14–20.
- Araujo, Luiz Bernardo Leite (2014): Religion und Öffentlichkeit – Taylor, Rawls und Habermas. In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): *Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Campus (Normative Orders 12), 135–158.
- Arens, Edmund (2009): „Alt, aber nicht fromm“ – Jürgen Habermas und seine neuen Verehrer. In: *Herder Korrespondenz* 63 (2), 79–83.
- Asad, Talal (1973): Anthropology and the Colonial Encounter: Introduction. In: Asad, Talal (Hg.): *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 9–19.
- Asad, Talal (1979): Anthropology and the Analysis of Ideology. In: *Man* 14 (4), 607–627.
- Asad, Talal (1986): The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: Clifford, James / Marcus, George E. (Hg.): *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 141–164.
- Asad, Talal (1993): Genealogies of Religion: Introduction. In: Asad, Talal: *Genealogies of Religion – Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1–24.
- Asad, Talal (1993): On Discipline and Humility in Medieval Christian Monasticism. In: Asad, Talal: *Genealogies of Religion – Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 125–167.
- Asad, Talal (1993): Pain and Truth in Medieval Christian Ritual. In: Asad, Talal: *Genealogies of Religion – Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 83–124.
- Asad, Talal (1993): The Construction of Religion as an Anthropological Category. In: Asad, Talal: *Genealogies of Religion – Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 27–54.
- Asad, Talal (1993): The Limits of Religious Criticism in the Middle East. In: Asad, Talal: *Genealogies of Religion – Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 200–236.

- Asad, Talal (1993): *Toward a Genealogy of the Concept of Ritual*. In: Asad, Talal: *Genealogies of Religion – Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 55–79.
- Asad, Talal (1993): *Übersetzen zwischen den Kulturen – Ein Konzept der britischen Sozialanthropologie*. In: Berg, Eberhard / Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text – Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 300–334.
- Asad, Talal (1995): *A Comment on Translation, Critique and Subversion*. In: Dingwaney, Anuradha / Maier, Carol (Hg.): *Between Languages and Cultures – Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 325–332.
- Asad, Talal (2007): *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.
- Asad, Talal (2017): *Muslims als ‚religiöse Minderheit‘ in Europa*. In: Asad, Talal: *Ordnungen des Säkularen – Christentum, Islam, Moderne* (Aus dem Amerikanischen übersetzt von Uwe Hebekus). Konstanz: Konstanz University Press, 197–222.
- Asad, Talal (2017): *Säkularismus denken*. In: Asad, Talal: *Ordnungen des Säkularen – Christentum, Islam, Moderne* (Aus dem Amerikanischen übersetzt von Uwe Hebekus). Konstanz: Konstanz University Press, 3–26.
- Asad, Talal (2017): *Säkularismus, Nationalstaat, Religion*. In: Asad, Talal: *Ordnungen des Säkularen – Christentum, Islam, Moderne* (Aus dem Amerikanischen übersetzt von Uwe Hebekus). Konstanz: Konstanz University Press, 223–246.
- Asad, Talal (2017): *Überlegungen zu Grausamkeit und Folter*. In: Asad, Talal: *Ordnungen des Säkularen – Christentum, Islam, Moderne* (Aus dem Amerikanischen übersetzt von Uwe Hebekus). Konstanz: Konstanz University Press, 125–155.
- Asad, Talal (2017): *Überlegungen zu Handlungsvermögen und Schmerz*. In: Asad, Talal: *Ordnungen des Säkularen – Christentum, Islam, Moderne* (Aus dem Amerikanischen übersetzt von Uwe Hebekus). Konstanz: Konstanz University Press, 83–123.
- Asad, Talal (2017): *Wie könnte eine Anthropologie des Säkularismus aussehen?* In: Asad, Talal: *Ordnungen des Säkularen – Christentum, Islam, Moderne* (Aus dem Amerikanischen übersetzt von Uwe Hebekus). Konstanz: Konstanz University Press, 29–82.
- Asad, Talal / Martin, Craig (2014): *Genealogies of Religion, Twenty Years On – An Interview with Talal Asad*. In: *Bulletin for the Study of Religion* 43 (1), 12–17.
- Asad, Talal / Scott, Davis (2006): *The Trouble of Thinking – An Interview with Talal Asad*. In: Scott, Davis / Hirschkind, Charles (Hg.): *Powers of the Secular Modern – Talal Asad and his Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 243–304.
- Assmann, Jan (2008): *Translating Gods – Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability*. In: Vries, Hent de (Hg.): *Religion – Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 139–149.

- Barbieri, William A. (2014): Sechs Facetten der Postsäkularität. In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Campus (Normative Orders 12), 41–78.
- Berger, Peter L. (1999): The Desecularization of the World: A Global Overview. In: Berger, Peter L. (Hg.): The Desecularization of the World – Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: Eerdmans, 1–18.
- Biebricher, Thomas (2005): Selbstkritik der Moderne – Foucault und Habermas im Vergleich. Frankfurt am Main: Campus (Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 7).
- Blumenberg, Hans (1974): Säkularisierung und Selbstbehauptung (Erweiterte und überarbeitete Neuauflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Borutta, Manuel (2010): Genealogie der Säkularisierungstheorie – Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne. In: Geschichte und Gesellschaft 36 (3), 347–376.
- Brown, Callum G. (2003): The Secularisation Decade – What the 1960s Have Done to the Study of Religious History. In: McLeod, Hugh / Ustorf, Werner (Hg.): The Decline of Christendom in Western Europe – 1750–2000. Cambridge: Cambridge University Press, 29–46.
- Butler, Judith (2012): Abschlußdiskussion: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West. In: Mendieta, Eduardo / VanAntwerpen, Jonathan (Hg.): Religion und Öffentlichkeit (Aus dem Englischen von Michael Adrian). Berlin: Suhrkamp, 158–169.
- Casanova, José (1994): Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press.
- Casanova, José (2006): Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. In: Scott, Davis / Hirschkind, Charles (Hg.): Powers of the Secular Modern – Talal Asad an his Interlocutors. Stanford: Stanford University Press, 12–30.
- Casanova, José (2014): Die Erschließung des Postsäkularen – Drei Bedeutungen von ‚säkular‘ und deren mögliche Transzendenz. In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Campus (Normative Orders 12), 9–39.
- Cooke, Maeve (2011): Translating truth. In: Philosophy & Social Criticism 37 (4), 479–491.
- Dean, Jodi (1995): Discourse in Different Voices. In: Meehan, Johanna (Hg.): Feminists Read Habermas – Gendering the Subject of Discourse. New York: Routledge, 205–229.
- Derrida, Jacques (1997): Babylonische Türme – Wege, Umwege, Abwege. In: Hirsch, Alfred (Hg.): Dekonstruktion und Übersetzung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 119–165.
- Derrida, Jacques (1998): Faith and Knowledge – The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone. In: Derrida, Jacques / Vattimo, Gianni (Hg.): Religion. Cambridge: Polity Press, 1–78.
- Derrida, Jacques (2001): Von der Gastfreundschaft (Mit einer ‚Einladung‘ von Anne Dufourmantelle). Wien: Passagen.

- Dressler, Bernhard (2016): Grenzen der Übersetzbarkeit – Oder: Worüber man nicht argumentieren kann, darüber muss man erzählen. In: Braune-Krickau, Tobias / Scholl, Katharina / Schüz, Peter (Hg.): Das Christentum hat ein Darstellungsproblem – Zur Krise religiöser Ausdrucksformen im 21. Jahrhundert. Freiburg im Breisgau: Herder, 44–61.
- Durkheim, Émile (1981): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eiesland, Nancy L. (2018): Der behinderte Gott – Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung (Übersetzt und eingeleitet von Werner Schüßler). Echter: Würzburg.
- Forst, Rainer (2015): Zum Begriff des Rechtfertigungsnarrativs. In: Forst, Rainer: Normativität und Macht – Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 85–101.
- Gabriel, Karl (2008): Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 52, 9–15.
- Gabriel, Karl (2014): Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach? In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Campus (Normative Orders 12), 211–236.
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung – Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): Wiederkehr der Götter – Religion in der modernen Kultur. München: Beck.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2014): Öffentliche Religionen im säkularen Staat. In: Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette (Hg.): Religion und Säkularisierung – Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler, 114–126.
- Habermas, Jürgen (1987): Theorie des kommunikativen Handelns I – Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1987): Theorie des kommunikativen Handelns II – Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988): Motive nachmetaphysischen Denkens. In: Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken – Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 35–60.
- Habermas, Jürgen (1991): Exkurs: Transzendenz von innen - Transzendenz ins Diesseits. In: Habermas, Jürgen: Texte und Kontexte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 127–156.
- Habermas, Jürgen (1995): Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. In: Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11–126.
- Habermas, Jürgen (1995): Wahrheitstheorien. In: Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 127–183.

- Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen – Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 (Laudatio: Jan Philipp Reemtsma). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2002): Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005): Die Grenze zwischen Glauben und Wissen – Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion – Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 216–257.
- Habermas, Jürgen (2005): Religion in der Öffentlichkeit – Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger. In: Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion – Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 119–154.
- Habermas, Jürgen (2005): Vorpolitische Grundlagen des Demokratischen Rechtsstaates? In: Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion – Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 106–118.
- Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. In: Blätter für deutsche und internationale Politik (4), 33–46.
- Habermas, Jürgen (2008): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: Reder, Michael / Schmidt, Josef (Hg.): „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“ – Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 26–36.
- Habermas, Jürgen (2012): ‚Das Politische‘ – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. In: Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II – Aufsätze und Repliken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 238–255.
- Habermas, Jürgen (2012): Ein Symposion über Glauben und Wissen – Replik auf Einwände, Reaktionen und Anregungen. In: Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II – Aufsätze und Repliken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 183–236.
- Habermas, Jürgen (2012): Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus. In: Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II – Aufsätze und Repliken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 77–95.
- Habermas, Jürgen (2012): Religion und nachmetaphysisches Denken – Eine Replik. In: Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II – Aufsätze und Repliken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 120–181.
- Habermas, Jürgen (2012): Versprachlichung des Sakralen. In: Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II – Aufsätze und Repliken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–18.
- Habermas, Jürgen (2012): Von den Weltbildern zur Lebenswelt. In: Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II – Aufsätze und Repliken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 19–53.
- Habermas, Jürgen / Mendieta, Eduardo (2010): Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? – Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58 (1), 3–16.

- Hidalgo, Oliver (2018): ‚Rückkehr der Religionen‘ und ‚Säkularisierung‘ – Über die Verwobenheit zweier scheinbar gegensätzlicher Narrative. In: Zapf, Holger / Hidalgo, Oliver / Hildmann, Philipp W. (Hg.): Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion. Wiesbaden: Springer VS (Politik und Religion), 13–33.
- Höhn, Hans-Joachim (2014): Postsäkulare Gesellschaft? – Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung. In: Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette (Hg.): Religion und Säkularisierung – Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler, 151–163.
- Höhn, Hans-Joachim (2015): Gewinnwarnung – Religion – nach ihrer Wiederkehr. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Honneth, Axel (2003): Umverteilung als Anerkennung – Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy; Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? – Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 129–224.
- Jütte, Stephan R. (2016): Analogie statt Übersetzung – Eine theologische Selbstreflexion auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology 86).
- Kluge, Alexander (2012): Erzählungen im Unterricht – Gespräch mit Jens Birkmeyer. In: Der Deutschunterricht (3), 10–15.
- Koschorke, Albrecht (2013): ‚Säkularisierung‘ und ‚Wiederkehr der Religion‘ – Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne. In: Willems, Ulrich / Pollack, Detlef / Basu, Helene / Gutmann, Thomas / Spohn, Ulrike (Hg.): Moderne und Religion – Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld: transcript, 237–260.
- Kühnlein, Michael (2014): Immanente Ausdeutung und religiöse Option – Zur Expressivität des säkularen Zeitalters (Taylor). In: Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette (Hg.): Religion und Säkularisierung – Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler, 127–139.
- Latour, Bruno (2007): Elend der Kritik – Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang (Aus dem Englischen von Heinz Jatho). Zürich: diaphanes (transpositionen).
- Latour, Bruno (2011): Jubilieren – Über religiöse Rede (Aus dem Französischen von Achim Russer). Berlin: Suhrkamp.
- Lutz-Bachmann, Matthias (2014): Die postsäkulare Konstellation – Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft. In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Campus (Normative Orders 12), 79–96.
- McLennan, Gregor (2010): The Postsecular Turn. In: Theory, Culture & Society 27 (4), 3–20.
- Nietzsche, Friedrich (1994): Zur Genealogie der Moral. In: Schechta, Karl: Nietzsche, Friedrich – Werke in drei Bänden (Zweiter Band). Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg, 763–900.
- Norris, Pippa / Inglehart, Ronald (2011): Sacred and Secular – Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nunner-Winkler, Gertrud (2015): Lernprozesse. In: Brunkhorst, Hauke / Kreide, Regina / Lafont, Cristina (Hg.): Habermas Handbuch. Stuttgart: Metzler, 347–349.
- Pirner, Manfred L. (2015): Re-präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik. In: Evangelische Theologie 75 (6), 446–458.
- Pollack, Detlef (2011): Historische Analyse statt Ideologiekritik – Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie. In: Geschichte und Gesellschaft 37 (4), 482–522.
- Pollack, Detlef (2018): Säkularisierung. In: Pollack, Detlef / Krech, Volkhard / Müller, Olaf / Hero, Markus (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), 303–327.
- Pollack, Detlef / Rosta, Gergely (2015): Religion in der Moderne – Ein internationaler Vergleich. Frankfurt am Main: Campus (Religion und Moderne 1).
- Rasmussen, David (1985): Communicative Action and the Fate of Modernity. In: Theory, Culture & Society 2 (3), 133–144.
- Renner, Tobias (2017): Postsäkulare Gesellschaft und Religion – Zum Spätwerk von Jürgen Habermas. Freiburg im Breisgau: Herder (Freiburger theologische Studien 183).
- Saar, Martin (2013): Genealogische Kritik. In: Jaeggi, Rahel / Wesche, Tilo (Hg.): Was ist Kritik? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 247–265.
- Schieder, Rolf (2011): Sind Religionen gefährlich? – Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert. Berlin: Berlin University Press.
- Schmidt, Thomas M. (2014): Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen. In: Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette (Hg.): Religion und Säkularisierung – Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: Metzler, 20–35.
- Schmidt, Thomas M. (2015): Menschliche Natur und genetische Manipulation – Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (2002). In: Brunkhorst, Hauke / Kreide, Regina / Lafont, Cristina (Hg.): Habermas Handbuch. Stuttgart: Metzler, 282–291.
- Schmitt, Carl (1996): Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot.
- Scott, Davis / Hirschkind, Charles (2017): Talal Asads anthropologischer Skeptizismus. In: Asad, Talal: Ordnungen des Säkularen – Christentum, Islam, Moderne (Aus dem Amerikanischen übersetzt von Uwe Hebekus). Konstanz: Konstanz University Press, 311–324.
- Sloterdijk, Peter (2007): Neuigkeiten über den Willen zum Glauben – Notiz über Desäkularisation. In: Schweidler, Walter (Hg.): Postsäkulare Gesellschaft – Perspektiven interdisziplinärer Forschung. Freiburg im Breisgau: Alber, 76–93.
- Spohn, Ulrike (2017): Entprivatisierung der Religionen und Postsäkularismus – Von José Casanova bis Jürgen Habermas. In: Hidalgo, Oliver / Polke, Christian (Hg.): Staat und Religion – Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des po-

- litischen Denkens. Wiesbaden: Springer VS (Staat - Souveränität - Nation), 397–413.
- Strecker, David (2015): Theorie der Gesellschaft – Theorie des kommunikativen Handelns. In: Brunkhorst, Hauke / Kreide, Regina / Lafont, Cristina (Hg.): Habermas Handbuch. Stuttgart: Metzler, 220–233.
- Striet, Magnus (2007): Grenzen der Übersetzbarkeit – Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas. In: Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta (Hg.): Glauben und Wissen – Ein Symposium mit Jürgen Habermas. Wien: Oldenbourg (Wiener Reihe 13), 259–282.
- Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2013): Die bloße Vernunft. In: Willems, Ulrich / Pollack, Detlef / Basu, Helene / Gutmann, Thomas / Spohn, Ulrike (Hg.): Moderne und Religion – Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld: transcript, 415–446.
- Viertbauer, Klaus (2017): Von der Säkularisierungsthese zu einer postsäkularen Gesellschaft. In: Viertbauer, Klaus / Gruber, Franz (Hg.): Habermas und die Religion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 11–28.
- Willems, Ulrich (2013): Religion und Moderne bei Jürgen Habermas. In: Willems, Ulrich / Pollack, Detlef / Basu, Helene / Gutmann, Thomas / Spohn, Ulrike (Hg.): Moderne und Religion – Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld: transcript, 489–526.
- Wohlrab-Sahr, Monika / Burchardt, Marian (2017): Revisiting the Secular – Multiple Secularities and Pathways to Modernity. Online verfügbar unter: <http://ul.qucosa.de/api/qucosa%3A16726/attachment/ATT-0/> (letzter Zugriff: 15.10.2018).