

DISCUSSION

KAREL HLAVÁČEK (Prag)

Adorno und Habermas im Vergleich: Vom Säkularismus zum Postsäkularismus?

Abstract

Adorno and Habermas: From Secularism to Post-Secularism?

The article analyses the 'post-secular turn' in critical theory by comparing Jürgen Habermas' late philosophy with the philosophy of his predecessor Theodor W. Adorno. It poses the question to what extent can Habermas be seen as a post-secular theorist when setting his work against that of Adorno? Following Birgitte Schepelern Johansen, the author develops a concept of post-secularism as a move beyond the strict division between religion and non-religion, and applies the concept to the work of the two critical theorists in question. Finally, Adorno's work is identified as a 'religious secularism' and Habermas' work as a 'post-secular secularism'. Thus, the author points out the ambivalence, which the alleged 'post-secular turn' breeds, and suggests a reconsideration of the religious motives discovered in Adorno's work.

Keywords: Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas, religion, post-secularism, critical theory.

Einleitung

Einer der wichtigen Akteure in der seit ungefähr der Jahrtausendwende geführten Debatte über "Postsäkularismus" ist Jürgen Habermas. Er selbst hat einen Begriff des Postsäkularen vorgelegt, welcher zwei Aspekte, Faktum und Programm, beinhaltet: eine fortdauernde Präsenz von religiösen Gemeinschaften in europäischen Gesellschaften und das Programm des Dialoges mit Religion. Habermas will Religion nicht mehr für irrational erklären, sondern vielmehr einen Dialog mit ihr führen.

Das stellt einen wesentlichen Unterschied zu seinem Vorgänger Theodor W. Adorno dar. Adorno zählt noch zu den Philosophen, die starke rationalistische Kritik an Religion ausübten. So denkt Adorno, Religion sei ein "Opfer des Intellekts" (Adorno 1969, 22) und, wenn er Tendenzen zur Belebung von Religion sieht, kritisiert er diese stark. Da er das Programm der rationalistischen Religionskritik verfolgt, ist Adorno ist noch unter die säkularistischen Philosophen einzuordnen.

In diesem Sinne kann im Rahmen der kritischen Theorie der Frankfurter Schule über eine postsäkulare Wende gesprochen werden. So versteht auch Habermas selbst seine Bemühung – diese Selbstinterpretation ist schon im Rahmen seines Begriffes des Postsäkularen beinhaltet: Früher war Philosophie säkularistisch, heute will sie postsäkular werden. Trotzdem kann die These, die die Entwicklung vom Säkularismus (Adorno) zum Postsäkularismus (Habermas) gleichsetzt, problematisiert werden. Wohl mögen Adorno und Habermas selbst mit dieser These einverstanden gewesen sein, doch scheint diese zu einfach. War das nicht Adorno, der sich viele religiöse Konzepte – wie etwa die Auferstehung des Fleisches, Erlösung, Versöhnung oder Bilderverbot – angeeignet hat und Philosophie nur aus der Perspektive von Erlösung betreiben wollte? Und war das nicht Habermas, der gerade diese Perspektive abgelehnt hat?

In diesem Artikel stelle ich also folgende Fragen: Inwieweit kann man Adorno als Vertreter des Säkularismus und Habermas, hingegen, als Vertreter des Postsäkularismus betrachten? Inwieweit kann man die Entwicklung der kritischen Theorie von der Philosophie des früher massiv populären Direktors des Instituts für Sozialforschung Theodor W. Adorno zur Philosophie eines der einflussreichsten Philosophen der heutigen Zeit Jürgen Habermas als postsäkulare Wende interpretieren?

Um dieses Problem zu lösen, muss zunächst die Frage beantwortet werden, was (Post)Säkularismus¹ eigentlich ist. Es ist eine zentrale Frage, denn von der Auffassung dieses Konzeptes hängt auch das Ergebnis der Analyse ab. Um den Begriff des (Post)Säkularismus zu bestimmen, entwickle ich das Konzept weiter, das Birgitte Schepelern Johansen vorgestellt hat und das den Postäkularismus mit einer Bewegung jenseits der strikten säkularen Trennung von Religion und Nicht-Religion identifiziert.²

(Post)Säkularismus geht durch mehrere Segmente der Gesellschaft hindurch: Es gibt ihn in unserer Weltanschauung, in der Philosophie, in den Wissenschaften, in der

¹ Ich benutze die Verkürzung (Post)Säkularismus, um beide Konzepte zugleich einzubeziehen.

² Die Fragestellung des Textes setzt voraus, dass mit idealen Typen (Max Weber) gearbeitet wird, so wird z.B. Säkularismus idealtypisch definiert. Auch die Werke von Adorno und Habermas werden dann unter bestimmte Typen eingeordnet. Das stellt auch die Schwäche dieses Textes dar: solch eine Einordnung erfordert immer eine gewisse Vereinfachung.

öffentlichen Debatte und dem öffentlichen Raum, in den staatlichen Institutionen usw. Es wurde zu einer Gewohnheit, dass die Rolle der Religion primär im Bezug auf Politik betrachtet und untersucht wird.³ Ich konzentriere mich in erster Linie auf das Zusammenbestehen von Religion und Vernunft, sowie Glaube und Wissen in der Philosophie selbst, denn genau dieser Blickwinkel kann den oben spezifizierten Eindruck der grossen Rolle der Religion bei Adorno am klarsten beleuchten.

Der vorliegende Artikel besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil wird das Konzept des Postsäkularismus entwickelt. In den darauf folgenden zwei Teilen führe ich dann eine Analyse des (Post)Säkularismus durch, zunächst bei Adorno und anschließend bei Habermas.

(Post)Säkularismus als eine Form des Bewusstseins und seiner Manifestation

Es war Habermas, der die Diskussion über Postsäkularismus in Deutschland maßgeblich beeinflusst hat. Für ihn ist als postsäkular eine Gesellschaft zu bezeichnen, die "sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt" (Habermas 2001, 10). Aus dieser Auffassung ist viel über mögliche Struktur des Postsäkularismus zu lernen.

Postsäkularismus – wie von Habermas spezifiziert – beinhaltet bei näherem Blick zwei Facetten: Die Erste ist das Vorhandensein eines postsäkularen Bewusstseins, die Zweite ist dessen konkrete Manifestation. Wenn eine Gesellschaft postsäkular werden will, muss sie sich reflexiv und bewusst mit der Frage nach dem Fortbestand der Religion befassen: sie muss ein postsäkulares Bewusstsein zeigen. Aber ein solches Bewusstsein genügt nicht: es muss eine konkrete Manifestation dessen stattfinden. Als Grundstruktur des Postsäkularismus kann also im losen Bezug auf Habermas die Kombination von postsäkularem Bewusstsein (subjektive Facette) und seiner Manifestation (objektive Facette) identifiziert werden.

Das gilt nicht nur für Gesellschaften als Ganzheiten, sondern auch für individuelle Menschen. Bei Habermas z.B. besteht sein postsäkulares Bewusstsein – vereinfacht ausgedrückt – darin, dass er das Fortbestehen der religiösen Gemeinschaften sieht, das nicht mehr als bloßes Überleben der archaischen Lebensformen zu interpretieren ist. Die Manifesta-

³ Siehe Calhoun, Jürgensmeyer, VanAntwerpen (2011, 5). So ist es letztendlich auch bei Habermas: der Schwerpunkt seiner Aufmerksamkeit liegt im politischen Zusammenleben der säkularen und religiösen Bürger im Rahmen eines säkularen, liberalen und demokratischen Staates.

tion dieses Bewusstseins finden wir letztendlich in seiner Konzeption des nachmetaphysischen Denkens.⁴ Es mag aber mehrere konkrete Formen des Postsäkularismus geben.

(Post)Säkularismus als eine Grenzsetzung und Grenzüberschreitung

Mit dem, was Habermas für postsäkulares Bewusstsein und dessen konkrete Manifestation hält, können wir uns nicht abfinden. Um ein allgemeines Konzept des Postsäkularismus zu finden, müssen wir von diesem konkreten Konzept absehen, und eine allgemeinere Charakterisierung finden. Die Frage lautet, welche Kriterien das Bewusstsein und seine Manifestation erfüllen müssen, um als "postsäkular" bezeichnet werden zu können.

Ein Konzept, das eine mögliche Antwort auf diese Frage bietet, hat Birgitte Schepelern Johansen vorgestellt. Sie behauptet, "[...] das Postsäkulare bezieht sich immer auf eine Situation, in der wir uns jenseits des Säkularen befinden, und [...] das Säkulare in seinem Kern beruht auf der Teilung zwischen Religion und Nicht-Religion" (Johansen 2013, 10). Es handelt sich also um ein Konzept des Säkularismus als Grenzsetzung, als eine strikte Unterscheidung zwischen Religion und Nicht-Religion. Postsäkularismus wäre dann als Überschreitung dieser Grenzsetzung zu verstehen.

Säkularismus bestimmt eine Grenze zwischen dem, was nicht-religiös und was religiös ist, und trennt beide Bereiche voneinander ab. Das Nicht-Religiöse stellt im Rahmen der europäischen Aufklärung immer die Vernunft dar: die Trennung, die durch den Säkularismus hergestellt wird, ist also die zwischen Vernunft und Religion, zwischen Wissen und Glaube; im Hintergrund gibt es dann zudem die zusammenhängenden Entgegensetzungen von objektiv und subjektiv, von öffentlich und privat.

Dazu muss noch angemerkt werden – und das tut Johansen nicht –, dass Säkularismus die religiöse Seite der oben genannten binären Trennung negativ sieht: als kognitiv oder intellektuell minderwertig, irrational, als politisch gefährlich, als heteronom und autoritär, als ideologisch, neurotisch, überwunden, überflüssig usw. Die säkularistische Opposition ist also durch eine Bewertung gekennzeichnet, die die irreligiöse Domäne bevorzugt. Säkularismus konstruiert eine Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion, um sich selbst als die irreligiöse Seite zu bezeichnen, und um die religiöse Seite für minderwertig zu erklären.

⁴ Habermas schreibt: "Das säkulare Bewusstsein, in einer postsäkularen Gesellschaft zu leben, spiegelt sich philosophisch in Gestalt eines postmetaphysischen Denkens wider." (Habermas 2005, 146-147).

Postsäkularismus bedeutet dann, dass die säkulare Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion bzw. der Charakter der abgegrenzten Bereiche in Frage gestellt werden.⁵ Das kann auf verschiedene Weise passieren: es könnte beispielsweise gefragt werden, ob im Rahmen des Säkularismus religiöse Elemente überleben (und dabei die Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion bezweifelt werden), es könnte gefragt werden, ob Religion wirklich irrational ist, es mögen Überlegungen kommen, ob einige Elemente der Religion ihren Wert haben (und dabei der überlegene Status des säkularen Bereichs in Frage gestellt werden). Es mögen Vorschläge kommen, man solle die religiösen Inhalte in die säkulare Sprache übersetzen (und bei der Übersetzung die Grenze zwischen dem Religiösen und dem Nicht-Religiösen überschreiten) oder es mögen Versuche kommen, die Grenze zwischen Religion und Säkularität total zu destruieren. Allgemein kann also behauptet werden, dass die postsäkulare Hinterfragung der säkularen Grenze den absoluten Charakter der Grenzen, und/oder den übergeordneten Status des säkularen Bereichs bezweifelt.

Ein idealtypisches Modell des Säkularismus kann als eine Gedankenströmung⁶ begriffen werden, die die Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion als absolut und undurchlässig postuliert, die Religion als absolut minderwertig ansieht (sie enthält also keine Wahrheiten und Inspirationen), die keine Möglichkeiten des Dialoges zwischen Religion und Nicht-Religion sieht (und auch keine andere Möglichkeiten der Übergänge zwischen beiden) und die die religiöse Irrationalität durch Vernunft ersetzen will.

Dagegen ist ein idealtypisches Modell des Postsäkularismus schwer zu entwickeln, da es mehrere Möglichkeiten gibt, den Säkularismus zu bezweifeln. Darüber hinaus ist die Trennung des idealtypischen Säkularismus eigentlich kein Postsäkularismus, sondern eher eine Art Religion, die die Trennung von Vernunft und Glaube anerkennt, Vernunft negiert und Glaube als absolut setzt. Postsäkularismus ist keine einfache Opposition des Säkularismus, es ist vielmehr der breite Raum, in dem einige der idealtypischen Voraussetzungen des Säkularismus bezweifelt werden, da sie als unhaltbar betrachtet werden.⁷

⁵ Der Begriff des Postsäkularismus als Bezweifelung des unreflektierten Säkularismus stimmt mit Casanova überein. Casanova analysiert verschiedene Typen der Säkularität und den ihnen entsprechenden der Postsäkularität. Er kommt zu dem Schluss, dass wir nicht postsäkular in dem Sinne sind, dass wir wieder religiös würden oder die Kirche wieder mächtig würde. Eher bezweifelt er den unreflektierten oder naturalisierten Säkularismus. Casanova, *Die Erschließung des Postsäkularen*. In: Lutz-Bachmann (2015, 9-40

⁶ Dagegen verstehe ich den Begriff "(Post)Säkularität" vor allem in Bezug auf eine zeitliche Periode und "das (Post)Säkulare" als einen allgemeinen Begriff.

⁷ Dabei geht es immer um eine Verbreiterung des reflexiven Zugangs, nicht um eine Zerstörung der Reflexivität. Vom Postsäkularismus sollte man presäkulare Neigungen unterscheiden, die die Reflexivität in religiöser Quasinatürlichkeit aufgehen lassen wollen, wie es bei einigen Fundamentalismen unserer Zeit zu beobachten ist.

Postsäkularismus, wie ich ihn verstehe, besteht also aus zwei Facetten: dem postsäkularen Bewusstsein (subjektive Facette) und der Manifestation des Bewusstseins (objektive Facette), wobei die Manifestation in der Bezweiflung der Grenze zwischen der Religion und der Vernunft besteht. Ob es sich um Postsäkularismus handelt, erkennen wir also primär an der Weise, wie die Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion bestimmt wird, welchen Status beide Bereiche eigentlich besitzen und welche Übergänge es zwischen beiden Bereichen gibt.⁸

(Post)Säkularismus bei Adorno

Bei Adorno ist die Frage nach der Präsenz des postsäkularen Bewusstseins sicherlich viel strittiger als bei Habermas. Er ist der Meinung, Religion solle durch Vernunft ersetzt werden, wenn er sagt: "Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird sich der Probe stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern." (Adorno 1969, 20). Adorno will sich Religion also mithilfe der Vernunft aneignen, indem er sie säkularisiert. Diese Tendenz zur Übernahme der Religion durch die Vernunft zeigt, dass ein postsäkulares Bewusstsein bei Adorno nicht zu finden ist. Adorno war – was die subjektive Facette des Postsäkularismus angeht – also ein Vertreter des Säkularismus.

Wie steht es aber bei Adorno um die objektiven Facette des Postsäkularismus? Auch hier finden wir einen klaren Säkularismus: Religion wird als verschieden von der Vernunft verstanden, und zwar als eine in hohem Maße minderwertige Domäne. Im Einklang mit der Intention, religiöse Inhalte zu säkularisieren, steht bei Adorno auch das Programm der starken rationalistischen Kritik der Religion. Obwohl er authentische Religion nicht ausschließt,⁹ denkt er, dass sie außerhalb der Bedingungen der modernen Gesellschaft liegt und somit nicht mehr rational vertretbar ist. Er schreibt:

Im besten Fall – also wo es sich nicht bloß um Nachahmung und Konformismus handelt – ist der Wunsch der Vater solcher Haltung [Offenbarungsglauben]: nicht die Wahrheit und Authentizität der Offenbarung entscheidet, sondern das Bedürfnis nach Orientierung, der Rückhalt am festen Vorgegebenen; auch die Hoffnung, man könne durch den Entschluß der entzauberten Welt jenen Sinn einhauchen, unter dessen Ab-

⁸ Zum Bewusstsein der Autoren haben wir nur einen mittelbaren Zugang – durch das, was sie geschrieben haben, also durch eine Manifestation ihres Bewusstseins. Trotzdem glaube ich, dass die subjektive Facette und ihre Einbeziehung in die Analyse sinnvoll ist, denn gerade bei Adorno und Habermas erfasst sie einen wichtigen Unterschied.

⁹ Motive dieser Art bei Adorno hat Schiller gesammelt – Adorno erkennt ein nonkonformistisches Potenzial der Religion an und hält individuelle religiöse Erfahrungen für nicht ausgeschlossen. Transzendenz aber zergehe im "Fortschritt von Aufklärung und Entmythologisierung" (Schiller 1997, 69).

wesenheit man so lange leidet, wie man als bloßer Zuschauer aufs Sinnlose hinstarrt.
(Adorno 1969, 22)

Adorno sieht Religion auf typisch säkularistische Weise: als eine problematische Option, die Vernunft negiert und die selbst negiert werden muss, womit der Bereich der Religion bei Adorno also einen deutlich minderwertigen Status gegenüber dem Bereich der Vernunft hat.

Dieser minderwertige Status besteht demzufolge darin, dass Glaube Authentizität vermissen lässt. Darüber hinaus stellt der Glaube für Adorno ein irrationales "Opfer des Intellekts" (Adorno 1969, 22) dar, welches Autonomie ausschließt, denn "damit ich den Offenbarungsglauben annehmen könnte, müßte ihm meiner Vernunft gegenüber eine Autorität zukommen, die bereits voraussetzte, dass ich ihn angenommen habe – ein unausweichlicher Zirkel" (Adorno 1969, 25). Adorno denkt also, dass Religion irrational und nicht authentisch ist und Autonomie ausschliesst.

Die Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion, also zwischen Religion und Vernunft, findet man bei Adorno zwischen Offenbarung und persönlicher Erfahrung,¹⁰ die, wie Martin Seel (2004) bemerkt hat, Kontemplation genannt werden kann.¹¹ Diese Auffassung von Religion setzt sie mit traditionellen Formen der Religion – Judentum und Christentum – gleich, und identifiziert ihren Kern mit der Offenbarung, der man ohne Rücksicht auf die Vernunft glauben muss. Dieses Konzept ist eigentlich eine konkrete Variante der säkularistischen Konstruktion des Unterschiedes zwischen Religion und Nicht-Religion. Die Trennlinie zwischen Religion und Vernunft, Glaube an Offenbarung und an Vernunft, wird nicht nur als Grenze zwischen Irrationalität und Rationalität wahrgenommen, sondern Vernunft soll Glaube monologisch ersetzen. In diesem Sinne wäre Adorno also als ein typischer Anhänger des Säkularismus zu verstehen.¹²

Trotz dieser scheinbaren Klarheit ist aber die Frage nach dem Säkularismus bei Adorno doch kompliziert. Die Frage nach der objektiven Facette des Postsäkularismus setzt nämlich nicht nur die Analyse der Trennlinie zwischen Vernunft und Religion und des

¹⁰ Adorno spricht von ungeschmälerter oder auch unreglementierter Erfahrung. Er schreibt beispielsweise: "Das Objekt ungeschmälerter Erfahrung, zum Unterschied vom bestimmungslosen Substrat des Reduktionismus, ist objektiver als jenes Substrat. Die von traditionellen Erkenntniskritik am Objekt ausgemerzten und dem Subjekt zugeschriebenen Qualitäten verdanken in der subjektiven Erfahrung sich dem Vorrang des Objekts". Adorno (2010, 82).

¹¹ Das Konzept der Kontemplation analysiere ich unten ausführlicher.

¹² Es muss nachgetragen werden, dass sich Adorno in seinem Essay *Vernunft und Offenbarung*, auf den ich mich berufe, vor allem von Karl Barth abgrenzt, obwohl seine abwertenden Worte allgemeiner formuliert sind. Es ist fraglich, ob Adorno sich auf die gleiche Weise gegen alle Formen der Offenbarungsreligionen abgrenzen würde.

Status' der beiden Bereiche voraus, sondern auch die der Möglichkeiten der Grenzüberschreitung. Und Adorno, der Religion durch seine Philosophie ersetzen will, wollte die religiösen Inhalte, die er für notwendig hielt, in seine eigene Philosophie integrieren. Dies rückt seine Philosophie in unmittelbare Nachbarschaft zur Religion, in eine Zone, die ein Grenzgebiet zwischen Vernunft und Glaube darstellt.

Die Analyse der Grenzübergänge zwischen Religion und Vernunft zeigt uns ein ganz anderes Bild als die Analyse der Grenze und des Status' der beiden Domänen Vernunft und Religion. Adornos Arbeit mit Begriffen, die aus religiösen Traditionen stammen, hat sogar zu einer Diskussion geführt, ob seine Philosophie eigentlich eine Form von "Theologie" darstelle.¹³ Diese Diskussion findet ihre Rechtfertigung in der Tatsache, dass einige Grundannahmen von Adornos Philosophie als "religiös" oder zumindest "quasireligiös" angesehen werden können.¹⁴ Um welche Motive geht es hier?

Eines von diesen Motiven ist die Frage nach dem Tod und seiner Überwindung. Der Tod ist eine Grenzerfahrung des menschlichen Lebens, der als solcher von den traditionellen Religionen stark thematisiert wurde, und zwar in Hinsicht auf die Hoffnung auf die endgültige Überwindung des Todes. Bei Adorno finden wir dieses Motiv auch. Er schreibt: "Wäre der Tod jenes Absolute, das die Philosophie positiv vergebens beschwor, so ist alles überhaupt nichts, auch jeder Gedanke ins Leere gedacht, keiner läßt mit Wahrheit irgend sich denken. Denn es ist ein Moment von Wahrheit, daß sie samt ihrem Zeitkern dauere; ohne alle Dauer wäre keine, noch deren letzte Spur verschlänge der absolute Tod" (Adorno 1966, 362). Adorno fürchtet also nicht nur, dass der Tod für die Säkularität etwas Ungelöstes darstellt, sondern er geht drastisch und radikal davon aus, dass der Tod alles sinnlos macht. Doch der Tod ist aus der Sicht der säkularen materialistischen Philosophie eine Sicherheit, die nie überwunden werden kann. Durch die Ablehnung der absoluten Natur des Todes geht Adorno daher hinter die Grenzen einer säkularen materialistischen Philosophie zurück. Für diese Sehnsucht nach der Überwindung des Todes finde ich keinen besseren Ausdruck als "religiös".

Mit der Überwindung des Todes ist bei Adorno die Sehnsucht nach absoluter Gerechtigkeit verbunden: Adorno fürchtet, nur durch Überwindung des Todes könne Gerechtigkeit erreicht werden, denn es gäbe schon viele menschliche Leben, die vernichtet wurden

¹³ Vgl. Brittain (2010), De Vries (2005), Hans Ernst Schiller, *Zergehende Transzendenz*, in: Lutz-Bachmann (1997, 69-85).

¹⁴ Wie diese Motive zu bezeichnen sind, ist eine schwierige Frage. Nach ihrer Analyse wird klar, dass sie keinesfalls "säkular" oder "materialistisch" sind; zugleich sind sie aber auch nicht "postsäkular", denn Adorno wollte doch Religion durch Vernunft ersetzen. Letztendlich wähle ich den Begriff "religiös", der vielleicht am besten den Charakter von Adornos Philosophie beschreibt – es soll aber klar sein, dass es sich keinesfalls um eine traditionelle Religiosität handelt.

– und für die gibt es in dieser immanenten Welt keine Gerechtigkeit mehr. In diesem Zusammenhang schreibt Adorno über die Erfahrung, dass "der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre" (Adorno 1969, 363). Auch diese Sehnsucht von Adorno scheint eher "religiös" als säkular zu sein, denn im Rahmen der säkularen Immanenz kann das unwiderruflich Vergangene nicht ungeschehen gemacht werden.

Die Welt, von der hier Adorno spricht, wäre die erlöste Welt: Adornos Utopie ist die der Erlösung. In *Minima Moralia* spricht Adorno von einer Philosophie der Erlösung sogar als von der einzig möglichen:

Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. (Adorno 1951, 362)

Nicht einmal Erlösung ist bei Adorno ein völlig säkularisierter Begriff, denn die erlöste Welt müsste auch durch die Überwindung des Todes und absolute Gerechtigkeit bestimmt sein.

Alle oben genannten religiösen Motive, die bei Adorno gefunden werden können, sind durch das Motiv der Hoffnung bedingt. Man muss auf sie hoffen, ohne Hoffnung gäben sie keinen Sinn. Adorno drückt es so aus: "ohne Hoffnung ist kein Gutes" (Adorno 1966, 370) und behauptet, seinem "unversöhnlichen Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt". (Adorno 1966, 29). Obwohl Hoffnung nicht "transzendent" ist in dem Sinne, in dem Überwindung des Todes oder absolute Gerechtigkeit notwendig transzendent sind, zählt sie doch zu den (quasi)religiösen Motiven bei Adorno: denn es ist immer noch Hoffnung auf Erlösung, von der bei Adorno letztendlich die Rede ist. Die Transzendenz, die wir in den Motiven der absoluten Gerechtigkeit und Überwindung des Todes identifiziert haben, breitet sich notwendig aus – andere Begriffe bei Adorno's "Materialismus" werden durch sie notwendig "angesteckt".

Bei Adorno geht das ganze Streben nach Gerechtigkeit davon aus, dass etwas Unrechtes passiert ist – und dieses Ungerechte stellt Schuld dar. In der *Negative(n) Dialektik* schreibt Adorno:

Die Schuld des Lebens, das als pures Faktum bereits anderem Leben den Atem raubt (...), ist mit dem Leben nicht mehr zu versöhnen. Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewußtsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann. Das, nichts anderes zwingt zur Philosophie. (Adorno 1966, 355)

Es ist also die Schuld, die die eigentliche Quelle von Adornos Philosophie darstellt: seine Philosophie ist ein Versuch mit Hilfe von Hoffnung von der Schuld hin zur Erlösung zu gelangen. Das ist nicht eine immanente, säkulare oder materialistische Struktur. Wenn man darüber nachdenkt, wie sie zu bezeichnen sei, dann scheint "religiös" eine relativ gute Bezeichnung zu sein.

Diese "religiösen" Motive können jedoch nicht als traditionell religiös verstanden werden, denn sie verlieren ihren direkten Kontakt mit der Offenbarung und sollen – Adorno zufolge – als säkularisiert angesehen werden. Das heisst, Erlösung und andere Begriffe sind nicht als etwas Transzendentes zu verstehen, sondern als etwas Immanentes. Wie sich aber aus den oben genannten Zitaten ergibt, ist es fraglich, ob Adorno sein Säkularisierungsprogramm vollendet hat: Z.B. gibt es die Überwindung des Todes oder die absolute Gerechtigkeit im Rahmen der Immanenz nicht.¹⁵

Die "religiösen" Motive, die ich oben aufgezählt habe, mögen schon früher in der Diskussion über Adornos "Theologie" bekannt gewesen sein.¹⁶ Doch es gibt auch ein Motiv, das noch nicht entsprechend berücksichtigt wurde. Adornos "Religiosität" wäre – den existierenden Analysen zufolge – als eine Art weitestgehend negativ interpretierte "Erlösungstheologie" zu verstehen. Adorno war ein Anhänger eines an die jüdische Tradition anknüpfenden Bilderverbotes – und lehnte im Rahmen dieser Position strikt die positive Abbildung der Erlösung ab und sprach von einer negativen Dialektik. Im Bezug darauf tendieren seine Interpretatoren dazu, seine "Theologie" als vorwiegend negativ – als Negation der Negation – zu verstehen.¹⁷

Dieses Verstehen mag aber zu viel auf Adornos negative Selbstinterpretation vertrauen. Wie Martin Seel gezeigt hat, geht Adornos Werk auf ein Konzept der Kontemplation zurück, das sowohl die ethische als auch die erkenntnistheoretische Basis seiner Philosophie bildet. Kontemplation wäre bei Adorno ein langer gewaltloser Blick auf einen Gegenstand, der subjektive Willkür brechen kann und "objektive" Erkenntnis ermöglicht. Sie bildet, wie Seel behauptet, ein "positives Zentrum Adornos Philosophie" (Seel 2004, 2). Kontemplation – als Tugend der Erkenntnis und ihre ethische Voraussetzung zugleich –

¹⁵ So spricht z.B. Hent De Vries über eine Spur des Anderen, die in Adornos Werk wirksam ist. Auf diese Weise wäre Adornos Philosophie als eine "minimale Theologie" zu verstehen (De Vries 2005).

¹⁶ So analysiert die meisten Motive schon Hans-Ernst Schiller (Schiller 1997, 69-85).

¹⁷ So spricht Schiller darüber, bei Adorno bliebe "nicht mehr als Verweigerung, die Leerstelle, die der Tod Gottes hinterließ, mit Idolen der heillosen Profanität zu füllen. Lutz-Bachmann (1997, 84). Brittain sagt, Adorno wollte theologische Momente nur negativ nutzen, "um das existierende Leben aufzusperren" (Brittain 2010, 8). Radikal ist Houseman, der in Adornos Philosophie "negative Eschatologie" sieht (Houseman 2013). Alle diese Interpretationen gehen allerdings davon aus, dass Adornos "Theologie" weitgehend negativ sei.

wird von Seel als der dominierende positive Gehalt Adornos vermutlich negativer Philosophie begriffen.

Seel versteht jedoch, obwohl er mit seiner These eine schwierige Herausforderung für alle Anhänger der negativen Interpretation von Adornos Werk vorlegt, Adornos Philosophie als eine säkulare Gedankenwelt – und verbindet sie nicht mit "Religiosität" oder "Theologie". Für ihn ist Kontemplation mit säkularer Ethik zu verbinden. Es ist aber gerade Adornos Ethik, die mithilfe säkularer Begriffe nicht adäquat verstanden werden kann. Kontemplation bildet bei Adorno nicht den Kern einer voll säkularisierten Ethik, sondern das positive Zentrum seiner "Theologie". Die gesellschaftlich realisierte Kontemplation wäre bei Adorno dem sehr nahe, was er als Erlösung bezeichnet. Adorno sehnt sich nach dem "nicht mehr feindseligen Vielen" (Adorno 1966, 16), und ein solcher Zustand wäre gerade die realisierte Kontemplation, die die Gewalt der subjektiven Willkür bricht: "Der lange, kontemplative Blick jedoch, dem Menschen und Dinge erst sich entfalten, ist immer der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist." (Adorno 1951, 157). Adornos "Theologie" ist also nicht so weitgehend "negativ" wie üblicherweise geglaubt. Wenn also Adornos "Religiosität" näher analysiert werden soll, sollte man weiter in die angedeutete Richtung schreiten: zur Interpretation von Adornos Werkes als einer spezifischen Erlösungstheologie, die als zentrales Motiv die Kontemplation benutzt.¹⁸

Kontemplation scheint aber bei Adorno nicht nur den positiven Gehalt seiner nicht "auszupinselnden" Erlösung zu haben, sondern sie bildet auch die erkenntnistheoretische Basis seiner "Religiosität". Adorno lehnt zwar Offenbarung ab, aber in der Kontemplation, die stark mit der Aufmerksamkeit, die man dem Kunstwerk widmet – also mit einer ästhetischen Erfahrung –, verbunden werden soll (Seel 2004, 64-76), befindet er sich doch in unmittelbarer Nähe zum Religiösen. Denn, wie Charles Taylor bemerkte, öffnen einige Formen der Kunst eine "unsichere Grenzzone" (Taylor 2007, 545) zwischen Religion und säkularer Welt. Gerade in solch einer Zone hält sich Adorno auf: Er versucht zwar eine Grenze zwischen Glaube und Vernunft zu konstruieren, sie wird jedoch in seinem Werk vernebelt.

Aufgrund der oben genannten Ausgangspunkte von Adornos Philosophie dürfte deutlich sein, dass sie – obwohl sie radikal säkularistisch sein will – ihre Grundmotive in "religiösen" Hoffnungen auf eine so radikale Weise schöpft, dass es beträchtliche Schwierigkeiten gibt, sie als säkularistisch zu bezeichnen. Adornos Philosophie ist ebenso radikal "religiös" wie säkularistisch: Sie lehnt Offenbarung und Metaphysik ab, lebt aber aus derselben Hoffnung, die in Offenbarung und Metaphysik ihr ursprüngliches Zuhause hatten.

¹⁸ Diese Aufgabe überschreitet jedoch den Rahmen dieses Textes.

Die Grenze zwischen Religion und Vernunft wird bei Adorno relativiert und überschritten. Seine Philosophie bewegt sich auf eine so paradoxe und aporetische Weise in den Grenzgebieten zwischen Religion und Vernunft, dass die Frage nach Adornos Säkularismus wahrscheinlich nicht klar beantwortet werden kann.

Wenn wir Religion im Prinzip mit dem heteronomen Offenbarungsglauben des traditionellen Judaismus und Christentums gleichsetzen, dann lässt sich sagen, dass Adornos Philosophie säkularistisch ist. Das ist jedoch eine einseitige Interpretation: hängt Religion nicht sehr eng mit den religiösen Gefühlen und Sehnsüchten zusammen, die Adorno zu den Grundlagen seiner Philosophie macht, dass sie vielleicht von Religion gar nicht getrennt werden können?

Aus der Perspektive, die Religion mit Offenbarung oder Ritual gleichsetzt, konstruiert Adorno eine klare Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion, wobei er Religion als minderwertig und überwunden ansieht. Aus dieser Sicht wäre Adorno also radikal säkularistisch. Wenn aber Religion nicht mit Offenbarung, sondern eher mit religiösen Hoffnungen – auf die Negation des Todes, auf Erlösung oder absolute Gerechtigkeit – zu verbinden wäre, dann wäre Adornos Philosophie "religiös". Sie wäre als eine Erlösungstheologie anzusehen. "Religiös" scheint hier eine bessere Bezeichnung als "postsäkular" zu sein, denn bei Adorno fehlt das Bewusstsein davon, dass Religion nicht zu überwinden ist. Es fehlt die subjektive Facette des Postsäkularismus, ohne die es keinen Postsäkularismus gibt.

Aber das, was bei Adorno als "religiös" verstanden werden kann, mag leicht "postsäkular" werden: als eine Inspiration für postsäkulare Philosophie. Diese Inspiration besteht in der bewussten Ablehnung, darin, von den religiösen Hoffnungen abzulassen, die sie als unentbehrlich erkannt werden. Die postsäkulare Inspiration, die Adorno bringt, besteht also in einem "Bewusstsein von dem, was unentbehrlich ist". Das ist der Kern von Adornos "Religiosität". Adorno bestimmt die Grenze zwischen Religion und Vernunft auf eine säkularistische Weise, übersteigt diese Grenze aber auf eine "religiöse" Weise.

Wie ist also Adornos Philosophie zu nennen? "Religiöser Säkularismus" vermag sehr gut diese Aporie, die bei Adorno ausgemacht werden kann, zu erfassen. Denn Adorno ist einerseits radikal säkularistisch, andererseits ist er aber auch radikal religiös. Seine Philosophie kann deshalb meines Erachtens nach als "religiöser Säkularismus" bezeichnet werden.

(Post)Säkularismus bei Habermas

In welche Richtung wird dann Adornos "religiöser Säkularismus" von Habermas weiterentwickelt? Wie arbeitet Habermas mit den Motiven, die bei Adorno zu finden sind? Was bringt in dieser Hinsicht die "postsäkulare Wende"?

Wenn die Frage nach dem Vorhandensein der subjektiven Facette des Postsäkularismus – dem postsäkularen Bewusstsein – bei Habermas gestellt wird, dann ist die Antwort ziemlich klar: Er ist postsäkular. Habermas ist ein Philosoph, der zumindest seit der Jahrtausendwende einen postsäkularen Diskurs geführt hat; man kann wahrscheinlich sogar behaupten, dass Habermas das Konzept des Postsäkularismus durch seine *agenda setting power* in akademischen Zirkeln populär gemacht hat.

Wie manifestiert sich das postsäkulare Bewusstsein bei Habermas? Warum bezweifelt er die säkularistische Konstruktion der Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion?

Wie schon oben erwähnt wurde, ist für Habermas eine Gesellschaft postsäkular, die "sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt" (Habermas 2001, 10). Habermas selbst will diese Vorstellung realisieren, indem er Religion als einen Dialogpartner akzeptiert. Das ist ein wesentlicher Unterschied zu Adorno. Habermas ist an einem Dialog mit Religion interessiert, während Adornos Philosophie daran keine Interesse hat.

Das postsäkulare Hinterfragen beginnt bei Habermas damit, dass er – im Unterschied zu Adorno – Religion als eine potentiell rationale Größe anerkennt, denn nur dann kann es einen echten Dialog geben. Habermas spricht in diesem Sinne davon, dass Religion nicht mehr als irrational angesehen werden kann.¹⁹ Er schreibt: "Ich verteidige in diesem Streit Hegels These, dass die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören." (Habermas 2005, 12-13). Hier wird also der Status der Religion als etwas Minderwertiges – konkret Irrationales – in Frage gestellt.

Vielleicht am eindrucksvollsten ist bei Habermas aber die Analyse der Schwächen der säkularen Vernunft: Habermas sagt nicht nur, dass Religion nicht mehr als irrational angesehen werden kann, sondern er zeigt auch Aspekte auf, die er für wichtig hält und die dem Glauben im Gegensatz zur Vernunft zur Verfügung stehen. Hier spricht er von "einem Bewusstsein von dem, was fehlt". (Habermas 2009, 408). Das heißt, Habermas erhöht nicht nur den Status von Religion (er sagt, Religion sei nicht irrational), sondern erniedrigt auch den Status der Vernunft (er meint, dass der Vernunft bewusst ist, dass ihr etwas fehlt). Dadurch will er den Dialog zwischen Religion und Vernunft ermöglichen.

¹⁹ Ab und zu scheint Habermas ein wirklicher Verteidiger der Religion zu sein – z. B. wenn er sie gegen die Beschuldigung zu befreien versucht, dass eine Beziehung zu Gott masochistisch sei. (Vgl. Calhoun, Mendieta, Van Antwerpen 2013, 640-644).

Was fehlt also dem "Bewusstsein von dem, was fehlt"? Das Erste, das Habermas bei der Vernunft vermisst, sind die Quellen der bürgerlichen Solidarität. Habermas spricht davon, dass die Vernunft ein Defizit bezüglich der Motivation, solidarisch zu sein, aufweist (Calhoun, Mendieta, Van Antwerpen 2013, 619-621). Auch betont er, dass seine Philosophie, die die ethischen Fragen des guten Lebens *ad acta* gelegt hat, Solidarität keinesfalls erzwingen kann. Sie ist vielmehr an die Bereitschaft der Lebensformen zur Solidarität angewiesen.

Das ist aber nicht alles, obwohl fehlende Solidarität bei Habermas der stärkste Grund für eine Zusammenarbeit mit der Religion zu sein scheint.²⁰ Habermas ist sich auch bewusst, dass seine Philosophie im Vergleich zur Religion keine Erlösung verheißen und keinen Trost bringen kann. Das ist zwar in seinen Augen eine gut begründete Bescheidenheit, trotzdem ist es zugleich aber auch eine Schwäche der säkularen Vernunft. Habermas spricht von der "prinzipiellen Trostlosigkeit des philosophischen Denkens" (Habermas 2009, 46). Es ist klar, dass für säkulare Vernunft, wenn sie in Verbindung mit Lebensformen bleiben soll – und für Habermas ist säkulare Vernunft sicherlich nicht nur ein abstraktes, vom Leben getrenntes Denken, sondern sie entspringt einer agnostischen Lebensform, die also genauso trostlos ist wie ihre Philosophie –, muss die Trostlosigkeit ein tiefes Problem darstellen.²¹

Das Problem der Trostlosigkeit zeigt sich bei Habermas – und hier knüpft er an Adorno an – vor allem bei existenziellen Grundfragen wie bei der Forderung nach einer absoluten Gerechtigkeit und beim Protest gegen Tod. Das erwähnt Habermas schon in seiner Friedenspreisrede aus dem Jahre 2001, wo er in Anknüpfung an die Diskussion der ersten Generation der Frankfurter Schule über die Irreversibilität vergangenen Leidens sagt, "die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere", und nicht einmal die Skepsis gegenüber dem Glauben "dementiert [...] nicht den ohnmächtigen Impuls, am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern". Und er fügt hinzu: "Die ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne scheinen in solchen Augenblicken zu glauben, einander mehr

²⁰ In der Tat scheint es manchmal, als ob Habermas am Dialog mit Religion nur interessiert sei, weil er in ihr eine wichtige Quelle der Solidarität sieht und einen potentiellen Helfer bei der Sorge, die ihn niederdrückt. Dieser Eindruck wurde in der Kritik der Funktionalisierung der Religion ausgedrückt. "Funktionalisierung" ist in diesem Sinne negativ, als eine Reduktion, angesehen (vgl. Habermas 2010, 79).

²¹ Adorno fühlt sicher auch, dass Vernunft im Vergleich zum Glauben etwas verloren hat: bei ihm finden wir ja auch "ein Bewusstsein davon, was fehlt". Das folgt schon aus dem ersten oben genannten Zitat – Vernunft kann dem irdischen Geschehen keinen metaphysischen "Sinn einhauchen" und muss deswegen aufs "Sinnlose hinstarren". Bei Adorno ist Philosophie also in gewissem Sinne trostlos, jedoch glaubt er, dass er diese Trostlosigkeit im Rahmen des säkularen Denkens kompensieren kann (vgl. unten).

schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist – so, als seien deren semantische Potenziale noch nicht ausgeschöpft (Habermas 2001, 13-14).

Vom Tod spricht Habermas auch im Zusammenhang mit dem Wunsch des Agnostikers Max Frisch, der den Wunsch äußerte, dass seine Totenfeier in der Kirche stattfindet. Habermas denkt, Frisch "hat offenbar die Peinlichkeit nichtreligiöser Bestattungsformen empfunden und durch die Wahl des Ortes öffentlich die Tatsache dokumentiert, dass die aufgeklärte Moderne kein angemessenes Äquivalent für eine religiöse Bewältigung des letzten, eine Lebensgeschichte abschließenden *rite de passage* gefunden hat" (Habermas 2009: 408).

Bei Habermas können bezüglich dessen, was der säkularen Vernunft fehlt, mindestens drei Bereiche genannt werden: fehlende Quellen der Solidarität, Trostlosigkeit im Bezug auf Grundfragen wie absolute Gerechtigkeit oder Hoffnung auf Auferstehung, sowie das Fehlen eines würdigen Übergangsritus.²²

Das postsäkulare Hinterfragen bei Habermas geht also so weit, dass er Religion als etwas, was anders ist als Vernunft und was zugleich nicht irrational ist, ansieht und, dass sie dadurch, dass sie Zugriff zu einigen wichtigen Potentialen wie Hoffnung, Trost, Quellen der Solidarität usw. hat, potenziell sehr wertvoll ist. Dadurch wird nicht nur der Status der Religion aufgewertet, sie wird auch als eigenständig erkannt. So gesehen, erscheint Glaube bei Habermas nicht als etwas, was das säkularistische Bewusstsein für minderwertig und irrational halten würde, sondern als eine vollwertige Lebensform, die sogar etwas bieten kann, was säkulare Vernunft nur mit Nostalgie aus ihrer eigenen Distanz heraus betrachten kann.²³

Um von der Religion lernen zu können, will Habermas einen Dialog zwischen Religion und Vernunft beginnen. Wie schon oben erwähnt, denkt er, dass Religion inspirierend für die Vernunft sein kann, indem ihre Inhalte in die säkulare (oder – wie Habermas sagt – "allgemein zugängliche") Sprache übersetzt werden. Die religiösen Inhalte mögen von säkularer Vernunft angenommen werden, wenn sie von ihrem opaken Kern (siehe unten) befreit werden und in die allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden. So

²² Das, was fehlt, analysiert auch Brieskorn, der zu gewissermaßen unterschiedlichen Ergebnissen kommt: es fehlen Übergangsritus, Solidarität und Motivation zur Solidarität, Sicherheit über die Fundamente der Legitimität und religiös begründete Meinungen in der Öffentlichkeit (Brieskorn, 2010, 30-31). Brieskorn konzentriert sich mehr auf die politischen Schwerpunkte bei Habermas; es gibt jedoch auch die "religiösen".

²³ Bei Habermas war das nicht immer so. Junker-Kenny oder auch Harrington unterscheiden beispielsweise drei Phasen seiner Beziehung zur Religion, wobei nur die dritte so entgegenkommend ist (Junker-Kenny 2011, 4; Harrington 2007, 543-544).

kann z.B. die religiöse Vorstellung, dass der Mensch ein Bild Gottes sei, in die Kategorie der menschlichen Würde übersetzt werden. Es gibt also auch die Möglichkeit, durch den Dialog die Grenzen zwischen Religion und Nicht-Religion zu überschreiten.

Auf dem Weg zum Postsäkularismus bezweifelt Habermas also die überlegene Rolle der Vernunft gegenüber der Religion (Religion ist nicht irrational, Vernunft vermisst einige wichtige Elemente wie Hoffnung), und konstruiert ein Modell der Grenzübergänge zwischen Religion und Nicht-Religion (Dialog und Übersetzung).

Doch hat das postsäkulare Hinterfragen bei Habermas auch seine Grenzen; es gibt auch wichtige Anteile des Säkularismus bei ihm. Habermas hält seine Philosophie für einen Hüter der Grenzen zwischen Nicht-Religion und Religion: die öffentliche Rolle der Philosophie sei es, "Hüterin der Rationalität, die sich ihrer eigenen Fehlbarkeit bewusst bleibt," (Habermas 2009, 16) zu sein. Für Habermas ist Philosophie strikt mit Vernunft und Wissen zu verbinden, Glaube gehört nicht zur Philosophie. So hören wir bei Habermas wiederholte Warnungen vor solchen Philosophien, die sich in Religion verwickeln. Habermas spricht z.B. von "schwärmerischer Philosophie, die sich verheißungsvolle Konnotationen eines erlösungsreligiösen Wortschatzes nur ausleiht und zunutze macht, um sich von der Strenge diskursiven Denkens zu dispensieren" (Habermas 2005, 257). Von diesem Blickwinkel aus betrachtet ist es also für Habermas sehr wichtig, Wissen vom Glauben und Vernunft von Religion klar zu unterscheiden, und die Vernunft vor potenziellen (auch religiösen) Irrationalität zu schützen.

Wie bestimmt Habermas die Grenze zwischen Nicht-Religion und Religion, Wissen und Glauben? Hier muss gesagt werden, dass es eine ganz klare Trennung – trotz des großen Gewichts, das Habermas dieser Trennung beimisst – nicht gibt. So spricht Habermas nicht von einer Linie, die Wissen und Glauben teilen würde, sondern von einem Grenzbereich.²⁴ Außerdem schreibt er an einer anderen Stelle, die Beziehung von Wissen und Glauben sei unklar: "[Die säkulare Vernunft] ist über das Opake ihres nur scheinbar geklärten Verhältnisses zur Religion beunruhigt" (Habermas 2009, 408).

Trotzdem kann bei Habermas eine Grenze zwischen Wissen und Glauben gefunden werden. So spricht er z.B. über Offenbarungsglauben und rituelle Praktiken als wichtige Teilungskriterien: "Rituelle Praktiken bezeugen ein frühes Stadium in der Entwicklungsgeschichte des Geistes.... Dieser Umstand ist es, der die Religion – unerbittlicher noch als die Autorität der Offenbarung – von allen säkularen Gestalten des Geistes trennt" (Habermas 2009, 32). Die Elemente der Religion, welche die säkulare

²⁴ Habermas sagt: "Der Grenzbereich zwischen Philosophie und Religion ist (...) vermintes Gelände" (Habermas 2001, 14).

Vernunft nicht annehmen kann, wären also die Autorität der Offenbarung sowie rituelle Praktiken. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Habermas' Auffassung von Religion nicht viel von der Adorno's: die Vernunft denkt, Religion sei unvernünftig, weil sie einer Autorität glauben "muss" und weil sie Rituale durchführt, die der Vernunft irrational zu sein scheinen.²⁵

Das hat wichtige Konsequenzen. Wenn Habermas Wissen vom Glauben abgrenzt, zeigt sich deutlich, dass der Glaube bei ihm – trotz seiner Bemühung Religion als Dialogpartner wahrzunehmen – noch immer als minderwertig wahrgenommen wird, und zwar in einem ähnlichem Sinn wie bei Adorno. Habermas scheint – wie sich aus dem oben genannten Zitat ergibt – Offenbarungsglauben noch im säkularistischen Sinne mit autoritativer Heteronomie zu verbinden und rituelle Praktiken mit einer irrationalen kollektiven Ebene, die die diskursive Ebene zu vermeiden sucht.

Spuren von dieser Auffassung von Religion findet man auch an anderen Stellen im späten Werk Habermas', vor allem dort, wo er sein postmetaphysisches Denken von Religion abgrenzt. So besteht das postmetaphysische Denken in "der Differenz zwischen Glaubensgewissheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen" (Habermas 2005, 149) Religionen haben Habermas zufolge einen "opaken Kern" (Habermas 2005, 150), er schreibt ihnen "diskursive Exteritorialität" (Habermas 2005, 135) zu, und die Berufung auf "die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten" (Habermas 2005, 135), wodurch sie sich "vorbehaltsloser diskursiver Erörterung entziehen" (Habermas 2005, 135). Der religiöse Kern bleibt daher "dem diskursiven Denken [...] abgründig fremd" (Habermas 2005, 150).

Aus den oben genannten Zitaten folgt, dass Habermas der Auffassung ist, dass Wissen klar oder verständlich sei, Glaube dagegen opak. Wissen sei fallibel, kritisierbar und dadurch unsicher, Glaube dagegen eher dogmatisch und dadurch sicher. Wissen sei eher autonom, Glaube eher autoritativ. Die Unterscheidung des Wissens vom Glauben ist also mit Andeutungen eines Mangels an kognitiver Fähigkeit und Autonomie verbunden.²⁶ Inwieweit unterscheiden sich diese Einwände von denen, die Adorno für relevant hält? Die

²⁵ Ohne hier eine komplexe Analyse der Benutzung des Begriffes "Ritual" bei Adorno durchzuführen, kann behauptet werden, dass sich bei Adorno viele Stellen finden, an denen Adorno den Begriff eindeutig pejorativ benutzt: vor allem im Zusammenhang mit Irrationalität, die auch in Aufklärung eingeschlichen ist. Z.B.: "Der Antisemitismus ist ein eingeschliffenes Schema, ja ein Ritual der Zivilisation, und die Pogrome sind die wahren Ritualmorde." (Adorno (1966, 207-208).

²⁶ Habermas drückt hier aber nicht nur seine falschen Vorurteile aus, dass das Problem in der Undurchdringlichkeit der religiösen Überzeugungen besteht. Das Problem liegt eher darin, dass auch die Ablehnung dieser Undurchdringlichkeit selbst undurchdringlich ist – dahinter steckt "der opake Kern" eines Entschlusses, agnostisch zu sein. Die Ausgangspunkte der agnostischen Philosophie bleiben in der gleichen Dunkelheit wie bei religiös orientierten Philosophien.

Argumente sind ähnlich, nämlich säkularistisch: beide Autoren vermissen Autonomie und halten Abstand von dem, was sie für den autoritativen Charakter des Glaubens halten.²⁷

Ähnlich sind aber nicht nur diese Einwände, sondern auch die zugrunde liegende Vorstellung, dass die Religion mit ihren traditionellen Formen (Christentum, Judentum) zu identifizieren ist.²⁸ Habermas denkt – im Unterschied zu Adorno – sicher auch an den Islam, das ist aber ein eher unerheblicher Unterschied. Denn grundsätzlich bleibt der Bereich der Religion gleich, und der Charakter der Grenze zwischen Vernunft und Religion ändert sich nur teilweise: er bleibt im Kern säkularistisch.

Gerade hier mag der schwächste Punkt seines Versuchs, einen Dialog mit der Religion zu beginnen, gefunden werden, da Adornos Auffassung von Religion einen Inbegriff des Säkularismus darstellt. Die "postsäkulare Wende" vermag, wenn sie mit diesem Konzept weiterarbeitet, den Säkularismus zwar schwächen, aber nicht beseitigen.²⁹

Der Versuch, Religion als Partner anzunehmen, wird also durch Überreste des Säkularismus gestört. Im Hintergrund bleibt die säkularistische Überzeugung, dass klare Grenzen zwischen Religion und Nicht-Religion gezogen werden müssen. Philosophie versteht ihre eigene Rolle als Rolle der "Hüterin" dieser Grenze. Diese Überzeugung erwächst aus dem tiefen säkularistischen Eindruck, Religion sei auf irgendeine Weise gefährlich und minderwertig. Gefährlich sei sie vor allem politisch gesehen – wenn irrationale Gehalte die politische Diskussion durchdringen, bestehe die Gefahr, dass Argumente in Gottes Willen verwandelt würden. Minderwertig sei Religion auch in kognitivem Sinne – sie dispensiere sich von der Strenge der diskursiven, argumentativen Rede.

Adornos Säkularismus wird also geschwächt, aber nicht beseitigt. Wie geht dann Habermas mit Adornos "Bewusstsein von dem, was unentbehrlich ist", also mit seiner Religiosität, um?

Adornos "religiöses" Projekt wird von Habermas im Namen des nachmetaphysischen Denkens abgelehnt. Das Konzept der Religion bleibt ähnlich, aber das Konzept der Vernunft hat sich geändert: das nachmetaphysische Denken kann nicht mehr

²⁷ Eine ausführlichere Analyse mag auch Unterschiede zeigen (wozu auch der veränderte Status der Religion gezählt werden könne) – an dieser Stelle werden aber die Ähnlichkeiten betont.

²⁸ Die Diskussion über das Konzept der Religion sollte viel differenzierter sein. Das Konzept der Religion muss auf die Feststellungen, die religiöse Elemente in säkularen Gesellschaftsformen suchen und finden, Rücksicht nehmen (siehe z.B. Luckmann 2014).

²⁹ Casanova spricht in diesem Sinne davon, dass bei Habermas das "Stadialbewusstsein", also die Vorstellung, dass nach einer Phase der Entwicklung des Geistes eine andere, ihr übergeordnete Phase, folgt. In diesem Zusammenhang bleiben dann Offenbarungsglaube oder Ritual für Habermas überwunden (Lutz-Bachmann 2015, 28). Pritchard fürchtet sogar, dass es bei Habermas mehr um Konfliktprävention gehe, als darum, Religion ernst zu nehmen (Pritchard 2010).

das Projekt der Erlösung verfolgen. Habermas schreibt, dass "sich die Vernunft mit einem solchen Projekt überfordert" (Habermas 2001, 14). An einer anderen Stelle – wie schon oben erwähnt – warnt er vor religiöser Philosophie, "die schwärmerisch die methodische Grenze zwischen Glauben und Wissen zu überschreiten versucht" (Habermas 2009, 32). Obwohl Habermas solche Sorte von Warnung meistens auf Heidegger bezieht, kann der Leser sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich diese Worte auch auf Adornos Thesen beziehen ließen.³⁰ Die nachmetaphysische Vernunft weist einen wesentlichen Unterschied zu Adornos kontemplativer Vernunft auf, die *solidarisch mit Metaphysik* im Augenblick ihres Sturzes sein will.

Dort, wo bei Adorno "Religiosität" identifiziert werden kann, die ihren Ausdruck in einer Art kontemplativen Erlösungstheologie findet, kommt es bei Habermas zu einer starken Säkularisierung: die geradezu mystische, nicht auszumalende und unrealisierbare Erlösung wird zur formal ausgedrückten idealisierenden Bedingungen der kommunikativen Verständigung im Milieu der universal realisierten Menschenrechte.³¹ Diese Entwicklung wird durch eine erkenntnistheoretische "Intersubjektivierung" gekennzeichnet: die "prophetische" Qualität, die in der individuellen und intersubjektiv schwer fassbaren kontemplativen Erfahrung Adornos zu Hause ist, wird zu den "allgemein zugänglichen" Formulierungen der kommunikativen Vernunft.

Es ist keine Überraschung, dass Habermas nicht nur Adornos Religiosität ablehnt, sondern auch seine ästhetische Erfahrung, in der diese Religiosität wurzelt. Er sagt, Kunst bleibe "in einer symbolischen, aber nichtsprachlichen Kommunikation verwurzelt", und lasse sich dann "begrifflich einkreisen und erläutern, aber nicht restlos in expliziten Urteilen einholen" (Habermas 2012, 75). Philosophie aber soll – Habermas zufolge – vorbehaltlos dem sprachlichen Umgang geöffnet bleiben. Daraus folgt, dass ästhetische Erfahrung nicht mehr die Grundlage der Philosophie bilden darf.

Habermas ist "religiös unmusikalisch", das mag aber darin die Ursache haben, dass er verglichen mit Adorno "unmusikalisch" ist. Wenn Adorno die Mühe das sprachlich auszudrücken, was er in ästhetischer Kontemplation erfahren hat, aufgeben müsste, hätte er es als "Opfer des Intellekts" interpretiert, ähnlich wie im Falle des unproblematischen Offen-

³⁰ Adorno sieht eigentlich alles als "vernünftig" an, was er in persönlicher Erfahrung (geistige Erfahrung, ungeschmälerte Erfahrung, unreglementierte Erfahrung) finden und dann konzeptualisieren kann. So schöpft er sehr viel aus seiner ästhetischen Erfahrung. Das postmetaphysische Denken lehnt aber nicht nur religiöse Wahrheiten ab, sondern gerade auch die ästhetische Erfahrung (Habermas 2005, 150).

³¹ Die universal realisierten Menschenrechte bezeichnet Habermas im Essay *Zur Verfassung Europas* als seine "realistische Utopie" (Habermas 2011). Kommunikative Vernunft als Habermas'sche Utopie wird z. B. von Münz-Koenen analysiert (1997, 141-201).

barungsglaubens. Indem er dieses Opfer ablehnt, stützt er sich auf die Grenzen dessen, was sprachlich ausgedrückt werden kann. Anders ist es bei Habermas, für den eine Erfahrung, die nicht mehr begrifflich gefasst werden kann, nicht mehr zur Philosophie gehört. Für Adorno war Erfahrung wichtiger als Sprache, für Habermas ist Philosophie mit Sprache zu identifizieren.

Adornos aporetische Grenzüberschreitung zwischen Vernunft und Religion wird von Habermas als unhaltbar begriffen und zurückgewiesen: in der Zukunft sollen die Grenzübergänge zwischen Vernunft und Religion von Übersetzung gehütet, die Habermas als verlässlicher sieht. Das adornosche "Unentbehrliche" wird bei Habermas zum Fehlenden; das Bewusstsein von dem, was unentbehrlich ist, wird zum Bewusstsein von dem, was fehlt.³²

Das ist eine reduktionistische Entwicklung: Habermas ist im Vergleich zu Adorno reduktionistisch in dem Sinne, dass seine Philosophie einige Bereiche des Denkens verlässt. Es ist eine Art weicher Reduktionismus: Habermas begrenzt unsere Welt nicht auf Philosophie; die religiösen oder ästhetischen Wahrheiten mögen außerhalb der Philosophie weiterleben. Wenn also vom Reduktionismus gesprochen werden soll, dann nur vom "philosophischen" Reduktionismus, der darin besteht, dass religiöse Philosophie *de facto* verboten wird.³³ Es könnte von einer "Demokratisierung" der Philosophie gesprochen werden: die religiösen Hoffnungen, die nur auf eine individuelle, "kontemplative" Weise erfahren und nicht von allen geteilt werden können, werden zu Gute einer allgemeinen Zugänglichkeit von den zu diskutierenden Gehalten ausgeschlossen.

Die Analyse der Grenzkonstruktion zwischen Religion und Nicht-Religion bei Habermas zeigt also ambivalente Ergebnisse. Einerseits bezweifelt Habermas das säkularistische Vorurteil, dass die Irrationalität von Religion postuliert, erkennt Schwächen der Vernunft und schafft Übergänge zwischen Religion und Vernunft. Andererseits beharrt Habermas mit Nachdruck auf der säkularistischen Trennung zwischen Religion und Nicht-Religion, wobei bei dieser Trennung im Kern Merkmale der religiösen Minderwertigkeit im Vergleich zur Vernunft erhalten bleiben. Darüber hinaus lehnt er Adornos Religiosität ab, geht also von Adorno in gewissem Sinne in Richtung Säkularisierung und Reduktionismus.

³² Sicher finden wir ein Bewusstsein davon, was fehlt, auch bei Adorno. So können wir Adorno zufolge z.B. dem Geschehen nicht mehr den metaphysischen Sinn einhauchen. Dieses Bewusstsein des Fehlenden wurde aber bei Habermas radikalisiert: Adorno besteht darauf, dass einige religiöse Motive bewahrt werden sollen und müssen, Habermas denkt aber, dass Philosophie diese Motive nicht weiter bewahren kann. Sie werden zum Fehlenden.

³³ Der Grund dafür, warum es sich um Reduktionismus (also um etwas negativ zu Bewertendes) handelt, besteht darin, dass das, was aus unserer Sprache verschwindet, zum totalen Verschwinden tendiert.

Es kann gesagt werden, dass Adornos "religiöser Säkularismus" bei Habermas zu einem "postsäkularen Säkularismus" wurde.

Obwohl also Habermas das postsäkulare Bewusstsein zeigt – er will Religion als Gesprächspartner annehmen und ist sich der Schwächen der Vernunft bewusst –, ist fraglich, ob Habermas als "postsäkular" zu bezeichnen ist, was die Arbeit mit der Grenze zwischen Religion und Nicht-Religion angeht. Dies hängt von der Position des Menschen, der es beurteilen soll – für einen verbissenen Säkularisten mag Habermas unnötige und potenziell gefährliche "dialogische Sentimente"³⁴ erwecken, während einige Theologen Habermas stark kritisieren;³⁵ der Mittelweg nimmt nüchterne Stellung ein.³⁶ Jedenfalls geht es aber im Vergleich zu Adorno um eine sowohl erkenntnistheoretische als auch inhaltliche Säkularisierung.

Fazit

Wie ist also die postsäkulare Wende in der kritischen Theorie – als die Entwicklung von Adorno zu Habermas – zu bewerten?

Adornos Philosophie ist nicht als "postsäkular" zu bezeichnen, da sie eine rationalistische Kritik an der Religion übt und ein starkes Säkularisierungsprogramm verfolgt. Vielmehr entwickelt Adorno einen "religiösen Säkularismus", der in der strikten Trennung von Vernunft und Religion besteht. Er ist zudem der Meinung, dass Offenbarungsglaube irrational sei. Eine solche Vorgehensweise ist typisch säkularistisch: es gibt eine klare Unterscheidung zwischen Religion und Nicht-Religion, wobei Religion als minderwertig wahrgenommen wird. Dieser Säkularismus ist aber bei Adorno ein religiöser: Er ist sich dessen bewusst, was an der Religion unentbehrlich ist.

Wenn postsäkulare Inspirationen bei Adorno gesucht werden sollen, die durch die Hinterfragung der säkularistischen Linie zwischen Religion und Nicht-Religion gekennzeichnet sind, dann findet man sie in Adornos "Religiosität": er geht vom Bewusstsein der Schuld aus, und beharrt, um sie zu überwinden, auf religiösen Hoffnungen, die sich vor allem auf die Negation des absoluten Todes, der Erlösung und der absoluten

³⁴ So bewertet McLennan die dialogischen Bemühungen von Habermas (McLennan 2007, 857).

³⁵ Sehr kritisch stellt sich zu Habermas z.B. Adams (2006, 3). Habermas sei "zu positiv im Hinblick auf Religion und zu ignorant im Hinblick auf Theologie". Es gibt jedoch mehrere kritische, theologische Reaktionen: Norbert Brieskorn warnt beispielsweise vor gegenseitigem Betrug, der bei gelegentlichen Allianzen drohe. Elisabeth Pritchard macht auf ein ähnliches Element aufmerksam und denkt, es gehe mehr um Prävention der Konflikte als um Dialog (cf. Habermas 2010, 24; Pritchard 2010).

³⁶ So hält Lutz-Bachmann Habermas' öffentliche Vernunft für "eine postsäkulare Antwort auf die scientistische Rationalität" (Lutz-Bachmann, 2015, 82).

Gerechtigkeit beziehen. Diese Motive wären als "ein Bewusstsein von dem, was unentbehrlich ist", zu bezeichnen. Adorno weiß, dass einige religiöse Motive viel mehr als bloße Irrationalität sind, und er erkennt sie als unabdingbar an. Dieses Bewusstsein bewegt ihn dazu, dass er nicht nur den Theismus, sondern auch den Atheismus kritisiert, und sich gegen reduktionistische Philosophien wendet, die das, was unentbehrlich ist, abschaffen wollen.

Adornos aporetische Philosophie kann wahrscheinlich nicht festgehalten werden, denn ihre inneren Spannungen und Kontradiktionen sind zu groß: Adorno wollte eigentlich eine materialistische Philosophie entwickeln. Habermas wählt nun einen Weg, der sowohl Adornos Säkularismus als auch Religiosität ablehnen will. Den Säkularismus lehnt er ab, indem er seine "postsäkulare Wende" durchführt. Er schwächt das säkularistische Vorurteil, dass Religion irrational sei, identifiziert die Schwächen der Vernunft und will mit der Religion einen Dialog führen, um diese Schwächen kompensieren zu können. Religiosität lehnt er ab, indem er sie für eine Überlastung der Vernunft hält, und sich von den Grenzgebieten zwischen Religion und Vernunft, zurückzieht. Habermas macht Adornos "religiösen Säkularismus" zu einem "postsäkularen Säkularismus".

Diese Entwicklung weist aber zwei wesentliche Probleme auf. Das erste Problem ist das Verständnis von Religion, das ähnlich ist wie bei Adorno: die Trennung zwischen Religion und Nicht-Religion, die Habermas vertritt, sein Konzept der Religion, ist im Kern säkularistisch. Dieses Konzept geht nämlich ursprünglich gerade davon aus, dass Religion irrational und gefährlich ist. Obwohl Habermas sich sehr bemüht, dieses Vorurteil zu beseitigen, vertritt er es doch in einer abgeschwächten Form. Wieder und wieder schleichen sich stille Vorurteile gegen Religion in seine postsäkulare Philosophie ein. So seien Rituale ein Zeichen für ein "frühes Stadium in der Entwicklungsgeschichte des Geistes", religiöse Überzeugungen versuchten "sich dogmatisch der Strenge des diskursiven Denkens zu entziehen" usw. Ist Wissen und Glauben wirklich auf diese Weise zu trennen? Hat Wissen wirklich keine unreflektierten Vorurteile, die sich auch der Strenge der diskursiven Argumentation entziehen?

Das zweite Problem besteht darin, dass die Wende zwar "postsäkular" zu sein scheint, aber faktisch, von Adorno ausgehend, auf gewisse Weise in Richtung Säkularismus verläuft, da sie Adornos Religiosität ablehnt: das, was man bei Adorno "Bewusstsein von dem, was unentbehrlich ist" nennen kann, wird bei Habermas zu einem "Bewusstsein von dem, was fehlt". Adornos Philosophie ist eine "religiöse" Philosophie der Religion, Habermas' Philosophie ist eine irreligiöse Philosophie neben der Religion. Das stellt eine wesentliche Säkularisierung einer *de facto* religiösen Philosophie dar. Kann diese Säkularisierung wirklich als eine postsäkulare Wende verstanden werden? Ist der Verlust

der Möglichkeit, eine religiöse Philosophie zu entwickeln, nicht ein zu hoher Preis, den das nachmetaphysische Denken bezahlen muss?

Im Bezug auf diese Probleme gibt es für die postsäkulare Wende zwei große Fragen. Die erste Frage lautet, ob an einem Verständnis von Religion, das diese mit einem irrationalen oder zumindest dogmatischen Offenbarungsglauben gleichsetzt, weiterhin festgehalten werden kann. Geht es hier nicht um eine wesentliche Unterschätzung der Rationalität der Religion, um eine veraltete Abgrenzung gegen die mächtige Kirche und deren Unterdrückung von menschlichen Überzeugungen und autonomer Vernunft? Die mächtige Institution Kirche ist im Prinzip eine Sache der Vergangenheit: sie existiert nicht mehr. Ist Religion nicht ganz anders zu verstehen? Ist es nicht gerade das Adorno'sche und Habermas'sche Konzept von Religion, das den Grundstein des Säkularismus darstellt und das – um postsäkular zu werden – abgebaut werden muss?

Die zweite Frage lautet, ob das, was Adorno als unentbehrlich identifiziert hat, aufgegeben werden kann. Darf das, was unentbehrlich ist, zum Fehlenden werden? Soll Adornos "Religiosität" durch postsäkulare Wende säkularisiert werden?

Habermas will religiöse Gehalte nicht leugnen: er lässt sie neben der Philosophie weiter leben. Ist es aber nicht gerade die Philosophie, die – neben der Theologie – als der einzige Ort für die Reflexion dieser Gehalte verstanden werden soll? Stellt das *de facto* Verbot der religiösen Philosophie der Religion nicht ein stilles Vertreiben der Religion von einer der letzten Domänen, wo sie sich in der säkularen Zeit noch aufhalten durfte dar? Die Säkularisierung der Philosophie in der Entwicklung von Adorno zu Habermas führt zu einem spürbaren Verlust: die Gehalte, die so wichtig wie unentbehrlich sein mögen, dürfen in einem traditionellen Bereich nicht mehr auftauchen.

Diese säkularisierende Entwicklung kann nicht nur als inhaltliche, sondern auch als eine erkenntnistheoretische Wende angesehen werden: Adornos Ansichten sind in seiner subjektivistisch verfärbten "Kontemplation" entstanden, die eine unsichere Grenzzone zwischen säkularer Welt und Religion bildet, während die Habermas'sche Philosophie im Rahmen der wesentlich intersubjektiven kommunikativen Vernunft entsteht. Habermas sieht diese Entwicklung als eine nötige: "prophetische" Untertöne, die mehr monologisch als dialogisch entstehen,³⁷ mögen Irrationales und Gefährliches tragen – deswegen auch Warnungen vor religiöser Philosophie. In der "normalisierenden" Intersubjektivierung, die Adornos Kontemplation auf dem Wege zur Habermas'schen kommunikativen Vernunft

³⁷ Adornos Philosophie ist monologisch in dem Sinne, dass sie nicht einfach mit anderen Menschen geteilt werden kann; es rühren Behauptungen und Inhalte, die wohl nicht argumentativ gerechtfertigt werden können. Als Beispiel kann hier die Hoffnung auf absolute Gerechtigkeit benutzt werden. Warum soll sie unentbehrlich sein? Da mag Vernunft stehen bleiben.

durchläuft, geht die religiöse Qualität verloren. Der Habermas'sche Säkularismus ist also ein erkenntnistheoretischer.

Die Frage, die der dialogischen Philosophie in Anknüpfung an Adorno gestellt werden sollte, lautet, ob diese Dimension wirklich geopfert werden darf – ob gerade sie nicht den richtigen Ausgangspunkt zur Diskussion mit Religion darstellt.³⁸ Ist die epistemologische Wende, die die Gefahr ablehnt, nicht durch eine Begrenzung der Reichweite des Denkens gekennzeichnet, die eine Selbstrestriktion des Denkens darstellt und selbst gefährlich sein mag? Die religiösen Hoffnungen scheinen zu bleiben, ob Philosophie sie behandelt oder nicht – und wenn sie nicht philosophisch (also rational) behandelt werden dürfen, mögen sie dann erst recht irrational werden. Die Gefahr kann vielleicht besser dadurch eliminiert werden, dass Denken im gefährlichen Raum zu bleiben wagt, wobei es aber nicht mehr die richtige Erkenntnis der potenziell gefährlichen Gehalte vortäuscht. Philosophisches Denken soll keine Selbstrestriktionen aufbürden – es wäre genug, wenn es bescheiden wäre und keine Sicherheit mehr vorspielte. Adorno hat noch davon gesprochen, subjektive Erfahrung könne objektive Erkenntnis bringen (Adorno 2010, 74-93).³⁹ Ist es nicht diese gefährliche Behauptung, die abgebaut werden, wobei die kontemplative Erfahrung gerettet werden sollte?

Habermas macht Adornos "religiösen" Säkularismus zu einem postsäkularen Säkularismus. Ein anderer Weg von Adornos aporetischen "religiösen" Säkularismus zum Postsäkularismus hin wäre, die säkularistische Teilung zwischen Religion und Nicht-Religion zu verlassen, und das Bewusstsein davon, was unentbehrlich ist – und ihre erkenntnistheoretische Grundlage –, zu bewahren. Auf diese Weise würde man in den breiten postsäkularen Raum vorstoßen, der nicht mehr auf dem säkularistischen Kern beruht.⁴⁰

*Dr. Karel Hlaváček, Ostrava University / Charles University,
hlavacekarek[at]gmail.com*

³⁸ Benedikt XVI beispielsweise hält Adorno für einen großen Philosophen, gerade wegen dessen offener Stellung zur religiösen Hoffnungen.

³⁹ Bei Adorno sind sicher auch Motive zu finden, die seinen Objektivismus stillen, wie etwa das Nicht-identische der Objekte, das respektiert werden muss, oder die Behauptung, Philosophie sei zwar ernst, "aber so ernst wieder auch nicht", weswegen sie der "Clownerie" ähnlich sei. (Adorno 1966, 24).

⁴⁰ Im Sinne von Barbieri wäre dieser Vorschlag als Bemühung um einen Übergang von der "öffentlichen Postsäkularität" zur "philosophischen Postsäkularität" zu verstehen (Barbieri 2015, 41-78).

Literaturverzeichnis

- Adams, Nicholas. *Habermas and Theology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Adorno, Theodor und Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951.
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- Adorno, Theodor W. *Philosophie und Gesellschaft. Fünf Essays*. Stuttgart: Reclam, 2010.
- Adorno, Theodor. W. *Stichworte, Kritische Modelle II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.
- Barbieri, William. "Sechs Facetten der Postsäkularität", in Lutz-Bachmann, Matthias. (ed.). *Postsäkularismus. Zur Definition eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2015, 41-78.
- Brittain, Craig C. *Adorno and Theology*, London, New York: T&T Clark International, 2010.
- Brieskorn, Norbert. "On the Attempt to Recall a Relationship", in Habermas, Jürgen et al. (ed.). *An Awareness of What is Missing. Faith and reason in a Post-Secular Age*. Cambridge, Malden: Polity, 2010, 24-35.
- Calhoun, Craig. Mendieta, Eduardo. Van Antwerpen, Jonathan (eds.). *Habermas and Religion*. Cambridge, Malden: Polity, 2013.
- Calhoun, Craig. Jürgensmeyer, Mark. VanAntwerpen, Jonathan. (eds.) 2011. *Rethinking Secularism*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.
- De Vries, Hent. *Minimal Theologies, Critiques of Secular Reason in Adorno&Lévinas*, Baltimore, London: The John Hopkins University Press, 2005.
- Habermas, Jürgen et al. (ed.). *An Awareness of What is Missing. Faith and reason in a Post-Secular Age*. Cambridge, Malden: Polity, 2010.
- Habermas, Jürgen. *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels*. 2001. Web. 20. Oktober 2017 < <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/445722/>>
- Habermas, Jürgen. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Habermas, Jürgen. *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Band 5*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- Habermas, Jürgen. *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

- Harrington, Austin. *Habermas and the Post-Secular Society*. In: *European Journal of Social Theory*, vol. 10, Nr. 4 (2007): 543-560.
- Houseman, Tom. Auschwitz as Eschaton: Adorno's Negative Rewriting of the Messianic in Critical Theory. *Millennium: Journal of International Studies* Vol 42, Nr. 1(2013): 155-176.
- Johansen, Birgitte. "Post-secular Sociology. Modes, Possibilities, Challenges." In: *Approaching Religion* Vol 3, Nr. 1 (2013): 4-15.
- Junker-Kenny, Maureen. *Habermas and Theology*. New York, London: T&T Clark International, 2011.
- Luckmann, Thomas. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.
- Lutz-Bachmann, Matthias. (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*. Würzburg: Echter, 1997.
- Lutz-Bachmann, Matthias. (Hrsg.). *Postsäkularismus. Zur Definition eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2015.
- McLennan, Gregor. "Towards Postsecular Sociology?" *Sociology* Vol. 41, Nr. 5, (2007): 857-870.
- Münz-Koenen, Inge. *Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität utopischen Denkens bei Bloch, Adorno, Habermas*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- Pritchard, Elisabeth. A. Seriously, What Does "Taking Religion Seriously" Mean? *Journal of the American Academy of Religion* Vol 78, Nr. 4 (2010): 1087-1111.
- Schiller, Hans Ernst. "Zergehende Transzendenz", in Lutz-Bachmann, Matthias. (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*. Würzburg: Echter, 1997, 69-85.
- Seel, Martin. *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge / London: Belknap Press of the Harvard University Press, 2007.