

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

## **Säkulare Existenzweisen Philosophische Bemerkungen zu einem einflussreichen Konzept gegenwärtiger praktischer Theologie**

### Abstract

Praktische Theologie steht vor der Herausforderung, sich in einer säkularen Gesellschaft bewähren zu müssen. Dazu ist es unerlässlich, den Bezug zwischen religiösen und säkulären Dimensionen der Gegenwart herzustellen. Der folgende Beitrag erläutert verschiedene Thesen der Säkularität und Säkularisierung, die in der Praktischen Theologie favorisiert werden, um diese Aufgabe zu leisten. Ein besonderes Augenmerk liegt hierbei auf der jüngst verstärkt aufkommenden Rede von Existenzweisen im Anschluss an die Arbeiten von Bruno Latour, welche eine alternative Betrachtung der Differenz und Gleichzeitigkeit von Religion und Säkularität ermöglichen.

In today's secular society, practical theology faces the challenge of having to continually prove itself. To this end, it is essential to first establish a conceptual connection between the religious and the secular. This article outlines various theses of secularity and secularization presently under discussion in practical theology. Particular attention is paid to the recent discourse on "secular modes of existence" according to Bruno Latour, which enables an alternative approach to the differentiation and simultaneity of religious and secular existence.

### 1. Praktische Theologie und säkulare Gesellschaft

Aus der Perspektive philosophischer Beobachtung zeichnet sich Praktische Theologie durch eine große Vielfalt ihrer Methoden aus. Die Selbstinterpretation als Handlungswissenschaft scheint ebenso einflussreich wie phänomenologische, kulturwissenschaftliche und dezidiert empirisch orientierte Ansätze. Allen gemeinsam ist der Bezug zur gesellschaftlichen Gegenwart, die analytisch adäquat erfasst werden muss, wenn Praktische Theologie ihre Aufgabe angemessen verstehen und erfüllen möchte. Praktische Theologie benötigt einen Begriff von dieser gesellschaftlichen Gegenwart, „sonst kann sie ihr Geschäft nicht betreiben. Sie verlöre mit diesem Begriff ihren Gegenstand“<sup>1</sup>. Aus der Perspektive der Reflexion religiöser Vollzüge erscheint diese Gegenwart zunächst und vor allem als säkulare Gesellschaft. Der Ausdruck „säkular“ bezeichnet aber keinen klar abgegrenzten und wohlbestimmten Gegenstandsbereich.

Die paradigmatische Form der Säkularisierungsthese wird durch Max Webers Theorie des okzidentalen Rationalismus repräsentiert. Webers Theorie setzt Modernisierung

---

<sup>1</sup> Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2009, 20.

mit Rationalisierungsprozessen gleich, die wiederum mit einer zunehmenden Ausdifferenzierung der kulturellen Wertsphären und einer Entzauberung der Welt identifiziert werden. Dabei setzt Modernisierung als Entwicklung und Verstetigung einer methodisch-rationalen Lebensführung eine binnenreligiöse Rationalisierung voraus. Nach dieser Lesart der Weber'schen Theorie der Säkularisierung trägt Religion wesentlich zur Entstehung moderner Bewusstseinsformen und Institutionen bei, zur Entstehung der kapitalistischen Wirtschaft und des zweckrationalen Denkens, einer bürokratischen, verwalteten, ausschließlich nach Effizienzgesichtspunkten gestalteten Welt.

Das Konzept des Säkularen wird nun aber auch in einem höherstufigen Sinn verwendet, der den Gegensatz zwischen Phänomenen des Religiösen und der Säkularisierung gerade umfassen soll. Ein Begriff des Säkularen zweiter Ordnung, wie er etwa von Charles Taylor als höherstufige Säkularität bestimmt wird, soll den Gegensatz zwischen Religion und dem Säkularen erster Ordnung als Begriffsrahmen umgreifen. In seiner monumentalen Studie zum säkularen Zeitalter<sup>2</sup> schlägt Taylor die Unterscheidung mehrerer Dimensionen von Säkularisierung vor. Er differenziert zwischen *Säkularisierung* als historischem Prozess, *Säkularismus* als laizistischer Ideologie und *Säkularität* als Erscheinungsform bzw. Ergebnis von Säkularisierung. Dabei sind wieder verschiedene Formen von Säkularität zu unterscheiden. Säkularität I, die erste Bedeutung von „Säkularität“, ist durch „Bezugnahme auf das Öffentliche definiert“<sup>3</sup>, genauer durch den Bedeutungsverlust von Religion in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Dieser Verlust manifestiert sich in Gestalt der Trennung von religiösen und säkularen Sphären, dem Rückzug der Religion aus öffentlichen Domänen wie Politik, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft. Mit Säkularität II ist der Bedeutungsverlust von Religion gemeint, der Rückgang explizit religiöser Überzeugungen, Praktiken und formaler Mitgliedschaften. Diese beiden Formen von Säkularität sind zentral für die soziologischen Standardtheorien der Säkularisierung, die Taylor als Subtraktionsmodelle bezeichnet. Diesen Theorien ist nach Taylor gemeinsam, dass sie aus einer angeblich neutralen Beobachterperspektive heraus eine Fortschrittsideologie entwerfen, die das säkulare Denken als immanente Teleologie menschlichen Vernunftstrebens bestimmt.

Was aber im Prozess der Säkularisierung als Wandel der theoretischen Überzeugungen erscheint, bringt in Wirklichkeit einen Wandel unserer inneren Erfahrungen zum Ausdruck. Denn Religion erschöpft sich Taylor zufolge nicht im Glauben im Sinne eines Für-wahr-Haltens von Sätzen, sondern ist vor allem eine bestimmte Art des Empfindens. Im säkularen Zeitalter sind fundamental unterschiedene Weisen des Empfindens zu gleichberechtigten Optionen geworden. Dieser Raum für gleichberechtigte Alternativen ist das, was Taylor Säkularität III nennt. Säkularität III bezeichnet den säkularen institutionellen und kulturellen Rahmen, in dem heute auch die Option für den Glauben gefällt werden kann und muss. Der Glaube ist also eine Option innerhalb

---

<sup>2</sup> Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2009.

<sup>3</sup> Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 2) 13.

des immanenten Rahmens der Säkularität. Es kommt darauf an, welche narrative Deutung wir diesem immanenten Rahmen der Säkularität geben – ob wir ihn im Sinne eines abgepufferten, innerweltlich geschlossenen Selbst verstehen oder im Sinne von Transzendenzoffenheit.

Auf ähnliche Weise begreift der von Jürgen Habermas in die Debatte eingespeiste Begriff der Postsäkularität die gegenwärtige gesellschaftliche Lage als eine Situation, in der „religiöse Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“<sup>4</sup> dauerhaften Bestand besitzen. Religiöse Gemeinschaften und Traditionen bestehen inmitten eines säkularen Milieus weiter.<sup>5</sup> Damit ist die Aufforderung verbunden, sich von Vorstellungen, die auf das Aussterben von Religion hoffen, ebenso zu verabschieden wie von der Erwartung der Rückkehr einer Gesellschaft, die im Namen einer einzigen wahren Religion reguliert und integriert wird. Postsäkulare Gesellschaft bedeutet, dass Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen und nichtreligiöser Weltanschauungen es miteinander aushalten müssen und können. So muss laut Habermas von religiösen Personen erwartet werden, dass sie eine selbstkritische und distanzierende Einstellung zu ihren grundlegenden Überzeugungen einnehmen, wenn religiöse Überzeugungen als Begründungen von Gesetzen herangezogen werden sollen, die alle, also auch säkulare Mitbürgerinnen und Mitbürger betreffen. Religiöse Überzeugungen müssen dann in eine Sprache übersetzt werden, die auch den säkularen Mitbürgern nicht prinzipiell unverständlich bleiben darf. Andererseits müssen in einer postsäkularen Gesellschaft auch die säkularen Bürgerinnen und Bürger bereit sein, in einen Prozess der inhaltlichen Auseinandersetzung und übersetzenden Aneignung der religiösen Gehalte einzutreten. Das Übersetzungsgebot wirkt somit wie ein kritischer Filter, der religiöse Fanatismen und obskurantistische Vorstellungen aus der politischen Öffentlichkeit ausschließen soll. Dieser Filter soll allerdings auch durchlässig genug sein, um solche Gehalte der religiösen Tradition in den öffentlichen Diskurs einer pluralistischen Gesellschaft einfließen zu lassen, die diesen in normativer Hinsicht bereichern können.

Das Habermas'sche Konzept der Postsäkularität und Taylors Differenzierung von Stufen der Säkularität haben bis vor Kurzem den theologischen Markt der Ideen im Kontext der Säkularisierungsdebatte beherrscht. Sie sind breit rezipierte Begriffe, wenn es darum geht, die praktisch-theologischen Herausforderungen zu skizzieren, vor denen religiöse Handlungen und Erfahrungsprozesse im Horizont einer säkularen Gesellschaft existieren, sich reproduzieren und behaupten müssen.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 13.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Rainer Bucher, *Die Theologie im Feld der Postsäkularität*, in: Ders., *Theologie im Risiko der Gegenwart*, Stuttgart 2009, 95–104.

Neben der Habermas'schen Idee der postsäkularen Gesellschaft und der Taylor'schen Vorstellung eines immanenten Rahmens, der den Gegensatz von Religion und Säkularismus umgreift, tritt nun in jüngster Zeit in der praktischen Theologie verstärkt die Rede von der säkularen Existenzweise. Dieses Konzept scheint speziell für die Zwecke der praktischen Theologie attraktiver als die Habermas'sche Rede von der postsäkularen Gesellschaft oder Taylors Konzeption von Säkularität als immanentem Rahmen. Die Rede von der säkularen Existenzweise scheint also zunehmend in Konkurrenz zu treten zu anderen Bestimmungen der Säkularität als Signum jener Gegenwart, auf die sich die praktische Theologie beziehen muss. Dies illustriert beispielsweise die Aufforderung „säkulare Existenzweisen als eine pastorale Chance zu begreifen“<sup>7</sup>. Die Frage nach der Definition und Unterscheidung von säkularen und religiösen Existenzweisen soll nun die entscheidende begriffliche Voraussetzung bieten für die pastoraltheologische Analyse der säkularen Gegenwart.

Der Begriff der Existenzweise hat seinen prominenten Ursprungsort in der philosophischen Anthropologie.<sup>8</sup> Dieser anthropologische Begriff der Existenzweise ist unterschieden von dem Begriff der Lebensform, der stärker kulturell- gesellschaftstheoretisch<sup>9</sup> interpretiert werden kann. Zugleich ist der Begriff der Existenzweise zu unterscheiden von dem eher epistemischen Begriff der Weltanschauung.

Der Begriff der Existenzweise besitzt auch einen präziseren terminologischen oder technischen Sinn, wie er vor allem im philosophischen und soziologischen Ansatz von Bruno Latour deutlich wird. Im Anschluss an Latour gewinnt der Begriff der Existenzweise in der gegenwärtigen philosophischen, gesellschaftstheoretischen und kulturwissenschaftlichen Debatte zunehmend an Einfluss. Dies lässt ihn offenbar auch in den gegenwärtigen Debatten der praktischen Theologie zunehmend als attraktiven Ausgangspunkt für die eigenen zeitdiagnostischen Überlegungen erscheinen. Die Rede von einer „Theologie säkularer Existenzweisen“<sup>10</sup> verstehe ich jedenfalls als Indikator einer solchen Tendenz. Im Folgenden möchte ich daher den Begriff der Existenzweise bei Bruno Latour rekonstruieren.

## 2. Erforschung der Existenzweisen. Bruno Latours Anthropologie der Modernen

Die breiter werdende Rezeption des Begriffs der *Existenzweise* in den Sozial- und Kulturwissenschaften dürfte sich in erheblichem Maße den Arbeiten von Bruno Latour

---

<sup>7</sup> So eine Formulierung auf dem Programmflyer des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 9.–11. September 2019 in Schmerlenbach.

<sup>8</sup> Vgl. Matthias Schloßberger, *Phänomenologie der Normativität. Entwurf einer materialen Anthropologie* im Anschluss an Max Scheler und Helmuth Plessner, Basel 2019.

<sup>9</sup> Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014.

<sup>10</sup> Programmtitel des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen vom 9.–11. September 2019 in Schmerlenbach.

verdanken. Spätestens seit dem Erscheinen der Übersetzung seiner Monografie „Existenzweise. Eine Anthropologie der Modernen“<sup>11</sup> erfreut sich Latour auch im deutschsprachigen Raum einer immer breiter werdenden Rezeption. Verstärkt wird diese Tendenz durch Schriften wie das „Das terrestrische Manifest“<sup>12</sup>, die Latour auch für ein breiteres Publikum interessant und relevant werden lassen. Der programmatische Untertitel seiner Studien zur Erforschung der Existenzweisen trägt den prägnanten Untertitel „Anthropologie der Modernen“. Er bringt die Bedeutung von und das Interesse an Latour markant zum Ausdruck. Denn einerseits verfolgt Latour ausdrücklich einen anthropologischen Ansatz. Damit vollzieht er – im Unterschied zu rein kulturwissenschaftlichen, soziologischen oder ökonomischen Theorien der Moderne – eine bewusste Anknüpfung an die herkömmliche Frage der klassischen philosophischen Anthropologie und Existenzphilosophie nach dem Wesen des Menschen. Im Zentrum seiner wissenschaftlichen Arbeit steht also die Frage, wie wir uns als Angehörige einer bestimmten Gattung von Lebewesen verstehen wollen, können und sollten. Zugleich ist diese anthropologische Grundfrage eingebettet in ein wissenschaftliches Design, das in einem ganz eminenten Sinn als Theorie der Moderne verstanden werden muss, inhaltlich wie methodisch. Inhaltlich nimmt Latour die bedrückenden und drängenden Symptome und Krisen der Moderne wie die kommunikative Krise des digitalen Wandels und vor allem die ökologische Krise als zentrale Themen der Klimakatastrophe auf.

Methodisch und formal zeigt sich die spezifische Modernität Latours in der von ihm begründeten Akteur-Netzwerktheorie, die wissenschaftliche Kommunikation und letztlich die Gesellschaft im Ganzen als assoziative Vernetzung heterogener Akteure begreift, nicht als hierarchisch strukturierte Einheit von Prozessen. Dies zeigt sich auch in einer Entgrenzung der klassischen wissenschaftlichen Monografie, an deren Stelle offene Prozesse des kollektiven Forschens und Schreibens treten und nicht zuletzt in der Einbeziehung von alternativen Medien der Wissenserzeugung und Erkenntnisvermittlung außerhalb des herkömmlichen akademischen Diskurses. Latour radikalisiert auf diese Weise die für die Dynamik der Moderne charakteristischen Ausdifferenzierungen und Entgrenzungen, sodass sich die Frage stellen lässt, ob der Begriff der Moderne überhaupt noch ein taugliches Konzept darstellt.<sup>13</sup>

Das spezielle theologische Interesse an Latour dürfte nicht zuletzt durch seine religionsbezogenen Arbeiten begründet sein. Seit seiner Promotion in biblischer Exegese hat sich Latour neben allen umfangreichen und zahlreichen sozialwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Arbeiten immer wieder auch auf religiöse Phänome-

---

<sup>11</sup> Bruno Latour, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen. Aus dem Französischen von Gustav Roßler, Berlin 2014.

<sup>12</sup> Bruno Latour, Das terrestrische Manifest. Aus dem Französischen von Bernhard Schwibs, Berlin 2018.

<sup>13</sup> Bruno Latour, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Übersetzt von Gustav Roßler, Berlin 1995.

ne bezogen.<sup>14</sup> Für die Praktische Theologie dürfte aber neben der unmittelbaren Berufung auf Latours religionsbezogene Texte die vermittelte Rezeption seines Konzepts der Existenzweise vor allem schon deshalb interessant sein, weil er in den letzten Jahren in den Rang eines der einflussreichsten und bedeutendsten Intellektuellen der Gegenwart aufgestiegen ist.

Diese Aspekte durchdringen sich aber durchaus. So ist bereits Latours frühe Bezugnahme auf Rudolf Bultmann in seiner exegetischen Dissertation theologisch aufschlussreich, aber auch für ein allgemeines Verständnis des Konzepts der Existenzweise bedeutsam. In seiner Analyse des Markusevangeliums wird Latour von Bultmann beeinflusst, der in der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger eine besondere Lesart der philosophischen Kategorie der Existenz entwickelt und in das Zentrum seiner exegetischen Deutung des Sinns der heiligen Schriften gestellt hat. Latour interessiert an Bultmann der Konnex zwischen Form-, Gattungs- und Stilanalyse der Schriften und ihrem Sitz im Leben, als das Verhältnis der Schrift zu ihrem lebensweltlichen Kontext. Dieser Existenzbezug wird von Latour aber nicht auf herkömmliche existenzphilosophische Weise individualistisch gedeutet, sondern in einer wissenssoziologischen und wissenschaftshistorischen Perspektive. Der Ort der existenziellen Wahrheit einer Überlieferung ist weder die ursprüngliche Lebenswirklichkeit des Autors oder der Ursprungsgemeinde, noch die existenzielle Betroffenheit der Rezipienten, sondern der anonyme Prozess kollektiver Auslegung und Übertragung. Der für Latours Ansatz so zentrale Gedanke des interagierenden Netzwerkes deutet sich also schon in seiner bibelexegetischen Dissertation an.

Dieser bereits früh gegebene Zusammenhang der Deutung von Existenz und der Akteur-Netzwerk-Theorie entfaltet sich in der Weise, dass Latour schon im Rahmen dieser Theorie die „Relevanz verschiedener Formen der Existenz“<sup>15</sup> bemerkt. Das Akteur-Netzwerk-Modell unterscheidet sich fundamental von anderen soziologischen Modellen. Die herkömmlichen gesellschaftstheoretischen Vorstellungen, wonach die Integration gesellschaftlicher Kommunikation als Teil-Ganzes-Verhältnis gedacht wird, sei es in Form eines Organismus und seiner Organe, eines Systems und seiner Funktionen oder der Vereinigung von Individuen durch Vertrag oder Konsensbildung, werden von Latour abgelehnt. Es geht stattdessen von konnektiven Instanzen aus, die sich frei assoziieren. Diese konnektiven Instanzen werden als Existenzweisen verstanden. Latour versucht „mit dem Konzept der Existenzweisen [...], verschiedene Arten der Verknüpfung, verschiedene Formen der Bildung von Netzwerken zu bezeichnen und voneinander zu unterscheiden“<sup>16</sup>. Damit ist klar, dass es sich bei diesen Knotenpunk-

---

<sup>14</sup> Bruno Latour, *Über religiöse Rede*. Aus dem Französischen von Achim Russer, Berlin 2011.

<sup>15</sup> Andreas Christian Braun, *Latours Existenzweisen und Luhmanns Funktionssysteme*. Ein soziologischer Theorienvergleich, Wiesbaden 2017, 37.

<sup>16</sup> Lars Gertenbach – Henning Laux, *Zur Aktualität von Bruno Latour*. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019, 164.

ten im Netzwerk gesellschaftlicher Kommunikation nicht um feste Entitäten, weder um Individuen noch Institutionen handelt, sondern um Weisen der Existenz, um *Modi*. Diese Existenzweisen können dabei durchaus die Gestalt jener Gebilde annehmen, die in anderen soziologischen Theorien als Systeme, Wertsphären oder Felder bezeichnet werden. Denn zu den Existenzweisen gehören für Latour Phänomenbereiche wie Religion, Recht, Wirtschaft, Politik, Ökonomie, Technik. Entscheidend ist, dass diese eben als *Modi* erfasst werden; Existenzweisen unterscheiden sich nur modal voneinander, nicht durch Bereichsabgrenzung. Daher stellen für Latour nicht nur die Felder oder Systeme der klassischen Soziologie, sondern auch Vollzüge wie Reproduktion, Metamorphose und Gewohnheit Existenzweisen dar. Unter dieser Voraussetzung ist auch die religiöse Existenzweise nur modal von anderen *Modi* der Existenz unterschieden. An die Stelle eines substanziellen Begriffs von Religion tritt so eine adverbiale Bestimmung der religiösen Existenzweise, die sich durch eine andere Art des Sprechens unterscheidet.<sup>17</sup> Gerade diese adverbiale Perspektive macht deutlich, wie Latour die religiöse Existenzweise im Unterschied zu anderen sozialen Existenzweisen wie Recht, Politik, Technik und Ökonomie bestimmt. Der Begriff der Existenzweise erlaubt eine Unterscheidung und Verhältnisbestimmung zwischen dem Religiösen und dem Säkularen, die sich von den herkömmlichen soziologischen Theorien unterscheidet. Weil der Begriff der Existenzweise eine andere Art der Unterscheidung religiöser Phänomene von anderen gesellschaftlichen Bereichen ermöglicht, bietet er zugleich die Grundlage für ein anderes Verständnis von Säkularisierung und dem Verhältnis von religiösen und säkularen Einstellungen unter Bedingungen entfalteter Säkularität.

### 3. Existenzweisen und Ausdifferenzierung – eine alternative Theorie der Säkularisierung

Latours Theorie der Moderne bietet eine andere Theorie der Säkularisierung als die herkömmlichen soziologischen Theorien der Ausdifferenzierung in der Tradition von Max Weber und in ihrer kommunikationstheoretischen Rezeption bei Habermas oder der systemtheoretischen Variante Luhmanns. Auch für Latour ist die gegenwärtige Gesellschaft gekennzeichnet durch einen unhintergehbaren Pluralismus an Existenzweisen. Deren Differenzierung und Pluralisierung folgt aber einer anderen Logik als die herkömmlichen Theorien der Ausdifferenzierung. Der besonders für moderne Ge-

---

<sup>17</sup> „In der Tat ist es angezeigt, wie wir es von Anfang an bei jedem *Modus* tun, die Aufmerksamkeit vom Adjektiv ‚politisch‘ auf das Adverb ‚politisch‘ umzulenken. Wenngleich es recht schwierig ist, zu präzisieren, was ein technisches ‚Objekt‘ ist, [...] können wir nichtsdestoweniger herausfinden, was es heißt, *technisch* zu handeln; und wir konnten im letzten Kapitel ermessen, dass die Differenz zwischen dem Sprechen ‚über‘ Religion und dem *religiösen* Sprechen immens ist – sie ist sogar unendlich ... Versuchen wir dasselbe, [...] indem wir die riesige Masse von Äußerungen über die Politik beiseite lassen und versuchen zu verstehen, was es bedeuten kann, *politisch* zu handeln oder zu reden.“ Bruno Latour, Existenzweisen (s. Anm. 11) 465.



sellschaftlichen charakteristische Pluralismus von Einstellungen, Wertsphären und funktional differenzierten Institutionen wird von Latour nicht als Ergebnis einer universalen Logik sozialer Evolution interpretiert. Unstrittige Entwicklungen wie zunehmende Individualisierung, Arbeitsteilung und Komplexitätssteigerung lassen sich nicht kausal als Wirkung eines allgemeinen und einheitlichen Prinzips sozialer Entwicklung interpretieren. Latour lehnt damit zugleich die Etablierung einer methodischen Metaebene ab, die eine universale und globale Logik der modernen Ausdifferenzierungsdynamik begrifflich etablieren würden.<sup>18</sup> Zudem weist er die Auffassung der Irreversibilität gesellschaftlicher Ausdifferenzierung zurück. Die Konzeptualisierung der Teilbereiche pluralistischer Gesellschaften als Existenzweisen erlaubt eine stärkere Verschränkung und Vernetzung der ausdifferenzierten Bereiche. Latour vertritt die Idee der Kreuzung von Existenzweisen. Hybridisierungen von Religion, Recht, Politik, Ökonomie, Technik etc. erscheinen daher jederzeit möglich. Hybride stellen aber Formen eines Zusammenwirkens, nicht des Verschmelzens dar. „Für einander bleiben die Existenzweisen inkommensurabel [...], sie lassen sich nicht ineinander auflösen.“<sup>19</sup>

Das Konzept der Hybridisierung soll zum einen zum Ausdruck bringen, dass Existenzweisen einzigartig und inkommensurabel sind. Zum anderen sind Existenzweisen zugleich fragil, ihr Fortbestehen ist prekär. Existenz wird von Latour geradezu als dasjenige definiert, was seinem Verschwinden zu widerstehen vermag. Daher sind die unterschiedenen Existenzweisen in einem ganz anderen Sinn operativ aufeinander bezogen als etwa die von Luhmann als autonom gedachten sozialen Systeme.

Ein weiterer religionstheoretisch relevanter Unterschied zu anderen sozialen Theorien der Ausdifferenzierung und Säkularisierung besteht in Latours Zurückweisung einer prinzipiellen Trennung von epistemologischen und ontologischen Perspektiven. Mit dem Konzept der Existenzweise ist nämlich „bereits begrifflich eine Verknüpfung zu materiellen und ontologischen Aspekten enthalten“<sup>20</sup>. In seiner theoretischen Erfassung sozialer Phänomene nimmt Latour eindeutig eine postkonstruktivistische Haltung ein.<sup>21</sup> Gegen eine rein kulturalistische Deutung besteht Latour darauf, dass eine Differenz der Sprachspiele nicht nur bedeutet, für gleiche Sachverhalte unterschiedliche, ja inkommensurable Beschreibungen zu formulieren. Der Unterschied zwischen Existenzweisen erschöpft sich nicht in einer Vielheit von Beschreibungen, sondern

---

<sup>18</sup> „Der von vielen Differenzierungstheorien erweckte Eindruck, dass das in der Moderne erreichte Niveau der Ausdifferenzierung irreversibel ist und zu einer Art selbststabilisierenden Autonomisierung der verschiedenen Sphären führt, ist für Latour nicht nur empirisch unplausibel, diese Vorstellung erscheint vielmehr als typisch modernistische Selbsttäuschung“, Gertenbach – Laux, Zur Aktualität von Bruno Latour (s. Anm. 16) 190.

<sup>19</sup> Ebd., 189

<sup>20</sup> Ebd., 166.

<sup>21</sup> „Das Ziel bestünde darin, *weniger* Diversität in der Sprache zu erreichen [...], aber *mehr* Diversität bei den Wesen, die zur Existenz zugelassen sind«. Latour, Existenzweisen (s. Anm. 11), 56f (Hervorhebungen: im Original).

bedeutet auch einen sachhaltigen Unterschied. In der Konsequenz wäre etwa eine politische oder eine ökonomische Existenzweise von einer religiösen auch und gerade in ihrem Sachgehalt verschieden. Dann kann die notwendige Verbindung und Kommunikation zwischen beiden nicht so verstanden werden, als handele es sich um unterschiedliche Ausdrucksformen für identische Sachverhalte. Die Vokabularien können nicht unabhängig von den ontologischen Verpflichtungen und Bindungen verstanden werden, die mit einer bestimmten Existenzweise verbunden sind. Religiöse und säkulare Existenzweise wären demnach real, auf eine ontologisch gehaltvolle Weise unterschieden, es handelte sich nicht nur um variierende Beschreibungen sachlich identischer Sachverhalte. Zugleich kommt es zwischen ihnen unvermeidlich zu Vernetzungen und Hybridbildungen.

Wenn das Konzept der Existenzweise nicht nur in einen allgemeinen Sinn oder in herkömmlicher anthropologischer Bedeutung verstanden wird, sondern im Anschluss an Latour auf eine terminologisch wohlbestimmte Weise, so ergibt sich hieraus ohne Zweifel ein interessantes Anregungspotenzial für die Praktische Theologie. Es bietet die Möglichkeit eines Perspektivwechsels, die Differenz und Gleichzeitigkeit von säkular und religiös in einem neuen Licht zu sehen. Im Unterschied zu Habermas' Konzept der postsäkularen Gesellschaft würde dieses Verhältnis nicht als Übersetzung von religiösen Überzeugungen in die säkulare Sprache öffentlicher Vernunft verstanden. Anders als in Taylors Ideengeschichte der Säkularisierung würde die Differenz zwischen säkularer und religiöser Existenz nicht auf die Wahl zwischen einer geschlossenen und einer offenen Selbstinterpretation der menschlichen Existenzweise reduziert werden.

#### 4. Religiöse und säkulare Existenzweisen im wechselseitigen Lernprozess

Im Anschluss an Latour stellt sich die Frage nach der normativen Bewertung der Resultate von Prozessen der Vernetzung und Hybridisierung. Nach welchen Kriterien kann die Hybridbildung religiöser und säkularer Existenzweisen nicht nur als erfolgreiche Anpassung an gegebene Problemlagen verstanden werden, sondern als wechselseitige Lernprozesse. Daher soll hier abschließend das auf Latour zurückgehende Modell einer Vermittlung von religiöser und säkularer Existenzweise mit der Konzeption des Lernprozesses verglichen werden, die Habermas gerade in seinem jüngsten großen Werk<sup>22</sup> der Verhältnisbestimmung von Religion und säkularem nachmetaphysischen Denken zugrunde legt.

Der von Habermas beschriebene Vorgang einer Übersetzung von religiösen Überzeugungen in die säkulare Sprache öffentlicher Vernunft darf nicht nur als diskursiver

---

<sup>22</sup> Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation, Berlin 2019.

Austausch von Argumenten verstanden werden. Diese Übersetzungsarbeit ist als kooperativer Prozess zu verstehen, in dem Personen mit säkularen und religiösen Überzeugungen in einen gemeinsamen gesellschaftlichen Lernprozess eintreten. Dies wirft die Frage auf, ob in einer vergleichenden Perspektive im Anschluss an Latour das Verhältnis von säkularen und religiösen Existenzweisen als reziproker Lernprozesse verstanden werden könnte. Die Frage nach der Möglichkeit von reziproken Lernprozessen zwischen religiösen und säkularen Existenzweisen erscheint allein schon deshalb sinnvoll, weil solche Formen der Bildung eine entscheidende Rolle für die Aufgabe der praktischen Theologie im Horizont der säkularen Gesellschaft spielen. Es ist darüber hinaus mit der Frage verbunden, wie wir gesellschaftliche Veränderungen, in deren Folge es etwa zu bestimmten Hybridbildungen kommt, als Lernfortschritt verstehen können und nicht bloß als kontingente Veränderungen unserer Überlebensstrategien.

Was unterscheidet eigentlich die Art und Weise, wie wir, Angehörige der Gattung *homo sapiens*, lernen von der Art, wie andere Lebewesen Wissen erwerben und weitergeben? Der entscheidende Unterschied besteht Habermas zufolge darin, dass die menschliche Gattung ihre Handlungen mittels Sprache koordiniert. Die Verwendung von Symbolen, die verstanden werden können, ist etwas anderes als der Gebrauch von Gesten, der einen gewünschten Effekt erzielt. Durch den Gebrauch von Symbolen entsteht ein gemeinsamer semantischer Raum, eine Sphäre geteilter Bedeutungen, die auch unabhängig von einer in Zeit und Raum gegebenen konkreten Situation verstanden und erinnert werden können. Dies ist der spezifische, der artbildende Unterschied von *Homo sapiens*: Die Bildung und Erhaltung einer menschlichen Gemeinschaft erfolgt auch durch symbolische Integration. Uns verbindet nicht nur die gemeinsame Arbeit, sondern auch die sprachliche Interaktion. Die menschliche Gemeinschaft wird nicht nur durch zweckhafte Tätigkeit zusammengehalten, sondern *auch* durch kommunikatives, verständigungsorientiertes Handeln.

Für den evolutionären Ursprung der Gattung *Homo sapiens* ist Habermas zufolge daher die „Umstellung auf einen umwälzend neuen Modus der Vergesellschaftung“<sup>23</sup> entscheidend. Diese Vergesellschaftung durch kommunikatives Handeln stiftet ein prekäres Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Menschliche Lebewesen werden nur in dem Maße zu selbstbewussten Individuen, in dem sie sich erfolgreich kommunikativ vergesellschaften, das heißt lernen, sprachliche Symbole zu gebrauchen und zu verstehen und durch die Verinnerlichung dieser allgemeinen Bedeutungen ein artikuliertes Selbstverständnis aufzubauen. Für das kommunikative Wesen *Homo sapiens* gehören Individuierung und Sozialisation untrennbar zusammen; sprachliche Wesen werden erst in dem Maße zu selbstbewussten und vernünftigen Individuen, in dem sie sich vergesellschaften. Zugleich kann sich eine kommunikativ strukturierte Gesellschaft nur erhalten und reproduzieren, wenn ihre Mitglieder die allgemeinen Bedeutungen teilen, verstehen und weitergeben. Dies ist aber ein hoch-

---

<sup>23</sup> Ebd., 196.

riskanter Prozess. Jede gesellschaftliche Krise zeigt, dass es misslingen kann, für alle verständliche Symbole und von allen geteilte Bedeutungen zu schaffen und zu erhalten. Umgekehrt erlebt jedes Individuum in existenziellen Krisen und an biografischen Wendepunkten den doppelläufigen Prozess von Individuierung und Sozialisierung als das Drama, sich entweder von der Gemeinschaft ausgeschlossen und isoliert zu fühlen oder von ihr geschluckt und verschlungen zu werden.<sup>24</sup>

Der sogenannte sakrale Komplex bildet nun einen anthropologisch tiefsitzenden Mechanismus, der im Falle solcher Krisen, die zu Zerfall und Anomie, Gewalt und Rebellion führen können, eine Art „Ausfallbürgschaft“<sup>25</sup> übernehmen kann. Der sakrale Komplex setzt sich zusammen aus rituellen Praktiken des Umgangs mit Mächten des Heils und des Unheils einerseits, aus mythischen Weltbildern andererseits. Mythen beziehen sich auf den Darstellungsaspekt, Rituale auf den performativen Aspekt der Krisenbewältigung durch den sakralen Komplex. Mythos und Ritual verhalten sich zueinander wie *framing* und *reenactment*. Aber Überzeugungskraft gewinnt der Mythos nicht nur aus seiner sakralen Bindungskraft, aus seiner performativen Verbindung mit dem Ritual. Der Mythos besitzt auch eine eigenständige rationale Überzeugungskraft, der seinen kognitiven und moralischen Erklärungen innewohnt. Denn während die soziale Bindungskraft des Rituals aus der Orientierung an exemplarischen Gestalten und Vollzügen erwächst, zehrt die „legitimierende und allgemein sozialintegrative Kraft der Weltbilder [...] davon, dass die Macht des Sakralen mit der Kraft guter Gründe kommuniziert“<sup>26</sup>. Daher zerstört eine zunehmende Versprachlichung der bannenden Kraft mythologischer Vorstellungen und ihre rationalisierende Transformation in die bindende Kraft diskursiv einlösbarer Geltungsansprüche nicht zwangsläufig jene Form symbolisch erzeugter, gesellschaftlicher Solidarität, die der Ritus hervorbringt.

Das Heilige, der sakrale Komplex, ermöglicht erst die Verstetigung und Institutionalisierung von Lernprozessen, die wir als Vorgänge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung und Säkularisierung interpretieren. Zugleich ist der sakrale Komplex auch ein Gegenstand von Lernprozessen. Diese gestalten sich aber so, dass der sakrale Komplex unter Bedingungen anhaltender Säkularisierung rationalisiert werden kann, ohne durch diese Transformation notwendig zerstört werden zu müssen. Unter den Bedingungen von Säkularität ist ein reflektierter „hypothetischer Abstand zu eigenen Hintergrundüberzeugungen“<sup>27</sup> möglich, ohne deren praktische, durch redundantes rituelles Handeln hervorgebrachte Bindungskraft zu schwächen. In diesem Bild einer nicht-

---

<sup>24</sup> „In dem Maße, wie sich im Zuge der sprachlichen Vergesellschaftung die Reproduktion des Einzelnen objektiv mit der der gesellschaftlichen Kooperation verschränkt, entsteht eine *latente Spannung zwischen der Egozentrik der Selbstbehauptung und der normativ geforderten Unterwerfung des Einzelnen unter Imperative der Gemeinschaft.*“ Ebd., 141 (Hervorhebungen: im Original).

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., 147.

<sup>27</sup> Ebd., 128.

destruktiven Rationalisierung von Religion unter säkularen Bedingungen, die es erlaubt, religiöse Überzeugungen mit Gründen zu rechtfertigen und gegenüber säkularen Einstellungen kommunikabel zu halten, liegt nach wie vor eine anregende Ergänzung und Herausforderung zur Latours Ansatz der religiösen Existenzweise und ihrer Vernetzung in säkularer Gesellschaft qua Hybridbildung.

Prof. Dr. Thomas M. Schmidt  
Professur für Religionsphilosophie  
Goethe-Universität  
60323 Frankfurt am Main  
+49 (0) 69 798 333 60  
t.schmidt(at)em.uni-frankfurt(dot)de  
<https://www.uni-frankfurt.de/77059324/Religionsphilosophie>