

INTERJEKTE 9

2017

DIE WIEDERKEHR DER RELIGIONEN UND DIE KULTURWISSEN- SCHAFTEN

Daniel Weidner
(Hg.)

zfl

ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin
T +49(0)30 201 92-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

INTERJEKTE ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren Email-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an zimmermann@zfl-berlin.org.

IMPRESSUM

Herausgeber Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org

Direktorin Prof. Dr. Eva Geulen

Redaktion Dr. Gwendolin Engels

Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

Layout/Satz Dr. Gwendolin Engels

Titelbild Matthias Stief

© 2017 / Das Copyright liegt bei den Autoren.

RHETORIK DER SÄKULARISIERUNG UND ›THEORIE‹ DER KULTUR ZUR PROBLEMGESCHICHTE UND AKTUALITÄT DES RELIGIÖSEN IN DEN KULTURWISSENSCHAFTEN

Daniel Weidner

2003 veröffentlichte Gil Anidjar, Religionswissenschaftler, Komparatist und postkolonialer Theoretiker, eine vielbeachtete Auseinandersetzung mit Edward Said unter dem Titel *Secularism*.¹ Anidjar verhandelt Suids Idee des *secular criticism*, also der ideologieskeptischen, politikzugewandten Kritik, als Alternative zu Machtdiskursen wie jenem des Orientalismus. Diese Idee und dieser Name, so Anidjar, beruhe auf Suids höchst ambivalentem Verhältnis zur Religion und übersehe, dass das Säkulare nicht einfach ein gewissermaßen unmarkierter Gegensatz zum Religiösen sei, sondern ein sehr spezifisches Verhältnis *zwischen* dem Religiösen und anderen Bereichen der Kultur: Säkular sei eine politische Organisation, ein Rechts- und Bildungssystem, das auch der Religion einen bestimmten Platz gebe, ja eigentlich die Religion als ihr Gegenüber konstruiere. Anidjar verweist hier auf den Anthropologen und Politikwissenschaftler Talal Asad, der bereits mehrfach die Paradoxie hervorgehoben hat, dass das Konzept der Religion eine Erfindung der modernen Aufklärung sei, während die Idee des Säkularen aus der theologischen Idee des Säkulum als ›dieser Welt‹ im Gegensatz zur kommenden Welt abgeleitet worden sei, also auch eine spezifisch christliche Idee sei.² Das Säkulare, so Anidjar, sei daher keine neutrale Form, sondern entstamme Kontexten, die Suids Programm mehr als fragwürdig machten: »Secularism is a name Christianity gave itself when it invented religion, when it named its other or others as religions. [...] Orientalism is secularism, and secularism is Christianity.«³ Um sein Argument zu unterstreichen, setzt Anidjar an dieser Stelle eine Fußnote: »This argument has been made most famously, perhaps,

by Karl Löwith in *Meaning in History*; it was further substantiated by Amos Funkenstein: *Theology and Scientific Imagination*.«⁴

Was zeigt uns diese Szene? Erstens macht sie deutlich, dass die Frage nach der religiösen Genese der Moderne, die aus europäischer, oder genauer: deutsch-universitärer Perspektive einen eher akademischen Charakter hat, im Kontext der postkolonialen Weltgesellschaft hochbrisant ist. Gerade weil der ›Westen‹ die ›andere‹ Welt insbesondere des Islam als ›religiös‹ charakterisiere, wird sein eigenes Verhältnis zur Religion problematisch, sei es, dass sein Drängen auf Säkularität als nur notdürftig verbrämter christlicher Kreuzzug wahrgenommen wird, sei es, dass man ihn nicht wie gewünscht als neutral, sondern einfach als antireligiös betrachtet. Wie auch andere Autoren wie etwa José Casanova oder Charles Taylor hervorgehoben haben, ist das säkulare Selbstverständnis des Westens in vieler Hinsicht ungeklärt;⁵ Anidjars Intervention machte deutlich, dass die weltpolitische Lage diese Fragen zu drängenden machte, denn was immer Religion ist, sie hat offensichtlich die Fähigkeit, zu polarisieren. Will man sich der Polarisierung nicht blind ausliefern, so ist es gut, über das Ungedachte nachzudenken, das im Selbstbild westlicher Gesellschaften – und besonders westlicher Intellektueller – als säkularer Gesellschaften impliziert ist. Das von Talal Asad entworfene Projekt einer Anthropologie des Säkularen führt genau in diese Richtung und ist sicher eine wichtige Aufgabe der Kulturwissenschaften: zu erforschen, welche Diskurse und Praktiken die sä-

1 Gil Anidjar: »Secularism«, in: *New German Critique* no. 33 (2006), S. 52–77.

2 Talal Asad: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford (Stanford University Press) 2003.

3 Anidjar: »Secularism« (Anm. 1), S. 62.

4 Ebd., S. 58. Im Wiederabdruck des Textes, in: Gil Anidjar: *Semites. Race, Religion, Literature* (Stanford University Press) 2008, ist diese Fußnote gestrichen.

5 Vgl. Charles Taylor: *A Secular Age*, Cambridge (Harvard University Press) 2007; José Casanova: *Public Religions in the Modern World*, Chicago (University of Chicago Press) 1994.

kulare Gesellschaft konstituieren und wie dabei dem Religiösen ein spezifischer Platz zugewiesen wird – in der Innerlichkeit, als Moral, als kulturelles Erbe oder als Körperschaft öffentlichen Rechts etc. Darauf wird zurückzukommen sein.

Bemerkenswert an Anidjars Intervention ist auch die Fußnote, der unvermittelte, um nicht zu sagen unbeholfene Verweis auf Funkenstein und Löwith, die bezeichnenderweise in der Buchpublikation gestrichen wurde. Wenn Funkensteins Buch von 1986 gerade noch als Forschungsliteratur zitiert werden konnte, ist Löwiths *Meaning and History* von 1949 nicht nur ein Klassiker, dessen Erwähnung gewissermaßen zu selbstverständlich ist, um das Argument zu stützen. Löwiths Buch hat auch eine lange und kontroverse Diskussion hervorgebracht, die bei Anidjar – wie auch in vielen anderen amerikanischen Beiträgen – gar nicht vorkommt.⁶ Das unvermittelte Zitat macht deutlich, dass es derzeit zumindest zwei Diskurse über das Säkulare gibt, die einander weitgehend ignorieren: zum einen eine vor allem amerikanische Debatte über *secularism*, die eher politisch ausgerichtet und stark vom Postkolonialismus geprägt ist, zum anderen einen europäischen Diskurs über Säkularisierung als historischen Prozess, der eine lange Tradition mindestens von Max Weber bis zu Hans Blumenberg hat, aber in den späten siebziger Jahren abgeebbt ist. Beide Diskurse diskutieren, welche Rolle die Religion jenseits des im engen Sinne Religiösen spielt – oder gespielt hat, aber eben auf ganz unterschiedliche Weise. Dabei ist die Nähe von Christentum und Moderne, die Anidjar provokativ behauptet, für den zweiten, europäischen Diskurs tatsächlich ein Gemeinplatz gewesen, und sie hat nicht nur eine bestimmte Selbsterzählung der Moderne geprägt, sondern auch eine bestimmte Formation der Untersuchung von ›Kultur‹, die für die Theoriegeschichte des 20. Jahrhunderts von großer Bedeutung ist. Diese Geschichte muss man rekapitulieren, um zu verstehen, welche Rolle die Religion heute für die Kulturwissenschaften auch jenseits der Religionswissenschaften spielt und wie beide Seiten, die politische Aktualität und die historische Tiefe, die globale Situation und die europäische Tradition, voneinander profitieren könnten.

Im Folgenden will ich das in drei Schritten tun. Zunächst will ich an Löwiths klassischer Beschreibung der Säkularisierung ein paar typische Züge der europäischen Narrative der Säkularisierung

herausarbeiten, dann zeigen, inwiefern diese Züge theoriegeschichtlich für das Nachdenken über Kultur besonders der Zwischenkriegszeit relevant waren, und schließlich kurz überlegen, was das für die gegenwärtige Situation bedeuten kann.

1.

Karl Löwiths *Meaning in History*, 1949 im amerikanischen Exil veröffentlicht, entwickelt die These, dass die großen Geschichtsphilosophien – der deutsche Idealismus, der Fortschrittsglaube des Positivismus und der Glaube an die Geschichte des skeptischen Historismus des späten 19. Jahrhunderts – letztlich nur zu verstehen seien als »ganz und gar abhängig von der Theologie, d. h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens«. ⁷ Trotz dieser starken These lässt sich der Text kaum auf Anidjars Formel »secularism is Christianity« reduzieren, weil das Argument als komplexe Genealogie entfaltet wird, also mit Nietzsche gesprochen als ›Kette immer neuer Interpretationen und Zu-rechtmachungen‹, an der man gut ablesen kann, wie vergleichbare Diskurse funktionieren. Sie zeichnen sich, so sei vorgreifend gesagt, weniger durch eine entwickelte *Theorie* der Säkularisierung als durch bestimmte narrative Verfahren und Denkfiguren aus, die ich als ›Rhetorik der Säkularisierung‹ bezeichne und deren diskursive Macht gerade in den Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten liegt, die man daher mitlesen muss.⁸

Besonders charakteristisch dafür ist der postulierte Ausgangspunkt von Löwiths Darstellung, der das erste Mal in der Einleitung aufscheint und dann im Schlusskapitel entwickelt wird. Löwiths Buch ist regressiv aufgebaut, es beginnt mit Jacob Burckhardt und arbeitet sich dann Schritt für Schritt zurück bis zum biblischen Zeitkonzept. Schon einleitend betont Löwith, dass die moderne Betrachtung und Bewertung der Geschichte als eines Geschehens, das sich wesentlich vom Ziel und von der Zukunft her verstehe, alles andere als selbstverständlich sei. So sei etwa für das klassische Griechenland die Geschichte etwas Regelmäßiges, aber sich Wiederholendes,

6 Charles Taylors umfassendes Werk etwa erwähnte Weber selten, Löwith und Blumenberg nie.

7 Karl Löwith: »Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie«, in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 2, Stuttgart (J. B. Metzler) 1983, S. 11.

8 Vgl. Daniel Weidner: »Zur Rhetorik der Säkularisierung«, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 78/1 (2004), S. 95–132.

etwas Vergangenes, das erzählt werden kann, sei es als immer gegenwärtiger Mythos, sei es als pragmatischer Zusammenhang:

»Der klassische Historiker fragt: wie kam es dazu? Der moderne, wie wird es weitergehen? Der Grund für diese moderne Sorge um die Zukunft ist der jüdische Prophetismus und die christliche Eschatologie, die beide den klassischen Begriff von *historein* futurisch verkehrt haben.«⁹

An dieser Stelle folgt ein langes Zitat von Hermann Cohen:

»Der Geschichtsbegriff ist eine Schöpfung des Prophetismus [...]. Was der griechische Intellektualismus nicht hervorbringen konnte, das ist ihm gelungen. [...] [D]ie Zeit wird Zukunft [...], und Zukunft ist der vornehmliche Inhalt dieses Gedankens der Geschichte.«¹⁰

Die Zukunftsorientierung ›der‹ Geschichte, etwas, dass wir heute vielleicht vom Kollektivsingular der Sattelzeit her verstehen, ist hier also eine ›Schöpfung‹ der israelischen Prophetie, also dessen, was früher Achsenzeit hieß. So scheint es sich hier um den klassischen Fall einer Großerzählung zu handeln, die noch dazu vom historischen Substantialismus geprägt sei, wie bekanntlich Hans Blumenberg den geläufigen Säkularisierungserzählungen und gerade Löwith vorgeworfen hat.¹¹ Solche Erzählungen, so Blumenberg, setzten voraus, dass es ein identisches Substrat gebe, das sich durch die Geschichte ziehe – hier eben die Eschatologie; das aber sei ein irrig und nur retrospektiv erzeugter Eindruck, der das wesentlich Neue etwa des modernen Fortschrittsbegriffs übersehe und somit konstitutiv antineuzeitlich sei. Überdies verstünden solche Theorien dieses Substrat selbst nicht historisch, sondern führten es auf eine Art Urzeugung, Schöpfung oder Offenbarung zurück, weshalb Blumenberg die These von der Säkularisierung auch als »letztes Theologumenon« bezeichnet.¹²

Tatsächlich zeigt Löwiths Text und gerade die zuletzt zitierte Stelle mit dem Cohen-Zitat allerdings, dass insbesondere dieser Ursprung komplizierter ist, als Blumenberg das unterstellt. Erstens ist bemerkenswert, dass dieser Ursprung in einem Zitat liegt: Löwith ist zeitlebens und so auch hier höchst vorsichtig, sich zur biblischen Überlieferung zu äußern, er stützt sich lieber auf eine Autorität, der Ursprung ist also einer aus zweiter Hand. Zweitens herrscht an diesem Anfang eine Doppeldeutigkeit: Löwith spricht hier vom jüdischen Prophetismus und von der christlichen Eschatologie als den aktiven Kräften, sein Beleg handelt ausschließlich vom jüdischen Prophetismus, während im Buch selbst ausschließlich von der christlichen Eschatologie die Rede sein wird. Am Ende von Löwiths Text, als er wieder auf die biblischen Ursprünge zurückkommt, wird er darüber hinaus gerade die *Differenz* zwischen der jüdischen Zeitrechnung nach der Schöpfung einerseits und dem christlichen Interim andererseits betonen; diese mache eine jüdische Theologie der Geschichte »möglich und innerlich notwendig« – Cohen beruft sich hier auf Rosenzweig –, während eine christliche Geschichtsphilosophie von vornherein ein »künstliches Gebilde« darstelle.

»Sofern sie wirklich christlich denkt, ist sie keine Philosophie [...], und sofern sie Philosophie ist, ist sie nicht christlich. So ergibt sich die merkwürdige Situation, daß der Versuch einer Philosophie der Geschichte zwar auf der biblischen Tradition beruht, daß aber gerade diese Tradition den Versuch, das Wirken Gottes philosophisch zu explizieren, vereitelt.«¹³

Die Verschiebungen zwischen Christlichem und Jüdischem sind nicht nur für den Entstehungskontext des Textes bemerkenswert, den Löwith als Jude im Exil schreibt; sie prägen auch die Struktur des Narrativs, denn es scheint hier gewissermaßen zwei Anfänge der Geschichtsphilosophie zu geben: den prophetischen, authentischen, über den Löwith aber nicht spricht – er wäre vielleicht innerlich notwendig und möglich, ist aber nicht wirklich geworden –, und einen christlichen, der von vornherein schon Verfall ist, weil die philosophische Explikation des christlichen Gehalts eben nicht möglich ist, da dieser nur geglaubt, nicht gewusst werden könne. Der Ursprung ist daher immer schon ein verfehelter Ursprung – und das prägt nicht nur das Resultat, die letzte Unmöglichkeit der Geschichtsphilosophie, sondern auch die Geschichte, die Löwith von ihr erzählt und die eine fundamental ironische Struktur hat. Löwith betont,

9 Löwith: »Weltgeschichte und Heilsgeschehen« (Anm. 7), S. 28.

10 Ebd., S. 28

11 Vgl. Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988, S. 35 ff., vgl. dazu auch meinen Beitrag »Säkularisierung« in: Robert Buch u. Daniel Weidner (Hg.): Blumenberg lesen, Berlin (Suhrkamp) 2014, S. 245–259.

12 Blumenberg: Legitimität der Neuzeit (Anm. 11), S. 133.

13 Löwith: »Weltgeschichte und Heilsgeschehen« (Anm. 7), S. 210.

dass »die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und daß sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet.«¹⁴ Säkularisierung ist also gerade nicht die Behauptung einer Identität – »secularism is Christianity« –, sondern die Geschichte einer Verfehlung und Aufzehrung, welche weniger von festen Substanzen als von Verlusten und Verschwinden geprägt ist. Sie ist daher auch fundamental uneindeutig, und gerade diese Uneindeutigkeit oder doppelte Lesbarkeit *ist* der Bereich der Säkularisierung. Letztlich hatte auch Blumenberg eingeräumt, dass es zwar keine Identität historischer Substanzen, aber eine der Funktionsstellen gebe, und dass die Neuzeit zwar nicht als Transformation des Christentums, aber als Antwort auf die von diesem hinterlassenen Fragen verstanden werden könne. In der *Legitimität der Neuzeit* wird dieses Feld dann unter dem Titel »Rhetorik der Verweltlichung« verhandelt,¹⁵ freilich durchaus begrenzt, denn selbstverständlich gibt es auch eine »Rhetorik der Entweltlichung«, die nicht einfach als gegenneuzeitlich zu denunzieren ist, sondern genauso wichtig für das Verständnis der Moderne ist: Erst beide zusammen, Verweltlichung und Entweltlichung, bilden die Rhetorik der Säkularisierung.

Insgesamt kann man Löwiths *Meaning and History* also wie viele vergleichbare Entwürfe als »Religionsgeschichte der Moderne« lesen, das heißt als Versuch der Moderne, sich selbst über die Erzählung ihrer Ursprünge in der Religion zu verstehen. Dabei ist sie keine Geschichte von einer simplen Fortsetzung oder einem klaren Bruch, von Verlust oder Befreiung, Triumph oder Trauer, sondern wie jede gute Geschichte ist sie über Leerstellen und Schwellen organisiert, über Grenzen, die eigentlich nicht überschritten werden können – bei Löwith die zwischen Athen und Jerusalem –, aber dann doch überschritten werden. Und gerade diese Schwellen machen nicht nur diese Geschichten interessant, sondern sind wohl auch Hinweise: auf Unbestimmtheiten und Unklarheiten im Selbstverständnis der säkularen Moderne, etwa im Geschichtsbegriff. Für die kulturwissenschaftliche Untersuchung sind die Geschichten gleichzeitig Paradigmen dafür, wie die Grenze zwischen Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen, diskursiv gezogen werden kann, und Sonden, um nach Problemfeldern zu suchen, wo Diskurse und Praktiken des Säkularen eben an der Grenzziehung wie an dem Transfer von Bedeutungen arbeiten. Denn die Frage

der Geschichte ist keinesfalls eine nur theoretische oder gar philosophische. Löwith erwähnt an verschiedenen Stellen, dass der »Glauben an die Geschichte« die letzte Religion der Gebildeten im 19. Jahrhundert gewesen sei – das markiert ein sehr materiales und ja auch durchaus bearbeitetes Forschungsfeld für kulturwissenschaftliche Untersuchungen der Rituale des Historismus und der Geschichtsförmigkeit des deutschen Bildungsbürgertums.¹⁶ Die Löwith'sche Religionsgeschichte der Moderne kann dabei für die epistemische Bedeutung, ja Brisanz dieser Phänomene sensibilisieren, die eben nicht ein nur sekundäres Phänomen gegenüber der »eigentlichen« Geschichte sind: Denn Geschichtskultur hat gerade deshalb so eine wichtige und unreduzierbare Funktion, weil das Wissen von der Geschichte immer vom Glauben an ihren Sinn verfolgt wird und deren Verhältnis nicht systematisch oder disziplinär kontrolliert, sondern kulturell ausgehandelt werden muss. Diese Form der Kultur als eines anderen Wissens entspricht auch einer bestimmten theoretischen Formation, die ich jetzt entwickeln möchte, weil die Rhetorik der Säkularisierung für sie ebenfalls eine wichtige Rolle spielt.

2.

Gegen Ende seines Textes überlegt Löwith, ob der Zerfall des christlichen Europa nicht auch für dessen Energien, um nicht zu sagen Aggressionen verantwortlich sei:

»Westliche Forscher und Reisende, Diplomaten und Geistliche, Ingenieure und Kaufleute entdeckten und erschlossen Amerika, gründeten das Britische Weltreich, leiteten die Kolonialpolitik ein, lehrten Rußland, sich zu verwestlichen und zwangen die Japaner, ihr Land dem Westen zu öffnen. Und während der Geist des alten Europa verfiel, stieg seine Zivilisation empor und eroberte die Welt. Es fragt sich, ob dieser ungeheure Schwung westlicher Aktivität nicht mit dem ihr innewohnenden religiösen Ferment zusammenhängt.«¹⁷

Diese Sätze spielen auf die postkolonialen Fragen nach der globalen Bedeutung der Religion an, sie zitieren aber auch das Forschungsprogramm Max Webers, wie es eigentlich gekommen sei, dass die

14 Ebd., S. 11 f.

15 Vgl. Blumenberg: *Legitimität der Neuzeit* (Anm. 11), S. 133.

16 Über die Wissenschafts- und Geschichtsförmigkeit des 19. Jahrhunderts vgl. auch Helmuth Plessner: Die verspätete Nation, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1982, S. 85 ff.

17 Löwith: »Weltgeschichte und Heilsgeschehen« (Anm. 7), S. 217.

westliche Zivilisation zu einer universellen geworden sei. Bei Weber verbindet sich das nicht nur mit einer bestimmten Theorie der Moderne, sondern auch mit der Begründung von etwas, das die Zeitgenossen als ›historische Kulturwissenschaft‹ kannten und dessen Bedeutung im Zusammenhang mit der Rhetorik der Säkularisierung ich im Folgenden entwickeln will – dazu muss ich etwas ausholen.

Historische Kulturwissenschaft ist nach Weber Wirklichkeitswissenschaft, die zugleich eine Theorie sozialen Handelns und sozialen Verstehens ist. Im Zentrum beider steht der Begriff des Wertes, der für die Epoche von Nietzsche bis zum Ende der Weimarer Republik zentral ist und grundsätzlich zwischen der Ökonomie der nationalökonomischen Werttheorien und der Ethik der höchsten Werte changiert, wie man das paradigmatisch an Georg Simmels *Philosophie des Geldes* beobachten kann, für die die Relativität der Welt ihren Ausdruck im Geld findet, aber auch mit dem mystischen Gottesbegriff der *coincidentia oppositorum* verglichen werden kann – das verweist schon darauf, dass die Kultur als Komplement dieser Werte ein höchst instabiles Feld ist.¹⁸

Weber unterscheidet dabei zwischen Wertung und Wertbeziehung: Während sich soziales Handeln an Werten ausrichtet, fällt die Wissenschaft keine Werturteile, sondern beobachtet in zweiter Ordnung, welche Werte die Handelnden jeweils voraussetzen und was das für Folgen hat. Diese uns heute wohl selbstverständliche – und bemerkenswerterweise auch ohne den Wertbegriff selbstverständliche – Unterscheidung ist allerdings für Weber alles andere als das, sie muss vielmehr mit massivem rhetorischem Einsatz behauptet werden, wie etwa in *Wissenschaft als Beruf* von 1917, wo Weber immer wieder betont, dass Wissenschaft solche Entscheidungen weder fällen könne noch dürfe:

»Wie man es machen will, ›wissenschaftlich‹ zu entscheiden zwischen dem Wert der französischen und deutschen Kultur, weiß ich nicht. Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit. [...] Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ›Wissenschaft‹.«¹⁹

Die letzten Werte bilden eine irreduzible Vielheit, zwischen ihnen ist keine rationale Wahl möglich, sie erscheinen daher als mythische Wesen, nämlich als Götter, genauer als Wiedergänger, wie Weber fortsetzt, wenn es heißt, dass dieser Götterkampf zwar eine Weile von der christlichen Moral, der Aufklärung oder der Philosophie geschlichtet worden sei, heute aber wieder ausbreche: »Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.«²⁰

Diese Szene von der Wiederkehr der Götter, im Übrigen ein Zitat von Heinrich Heines *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, wird zu einer Art theoretischer Urszene der Zwischenkriegszeit. In ihr wird die Unterscheidung von Tatsachen und Werten gerade dadurch begründet, dass sie überschritten wird, denn Weber behauptet ja nicht nur, dass Tatsachen- und Werturteile unterschieden sind, sondern dass sie auch unterschieden werden *sollen*. Der Kampf der Werte ist nicht nur eine Tatsache, er ist auch *gut*. Weber spricht gewissermaßen doppelzünftig gleichzeitig als Wissenschaftler und über die Wissenschaft, entwickelt zugleich Wertwissenschaft und Lebenslehre. Möglich ist das durch ein irreduzibles Element von Bildlichkeit, das im Vergleich der letzten Werte mit Göttern liegt – irreduzibel auch deshalb, weil Weber tatsächlich niemals eine systematische Werttheorie entwickelt, so dass wir eben nur ein mythisches Bild, eine absolute Metapher, die Allegorie des Götterkampfes haben. Die Wissenschaft, die damit umrissen wird und die Weber immer wieder in Anführungsstriche stellt, begrenzt sich also selber: Sie weiß, was sie *nicht* ist – kein Schicksal und auch kein religiöses Heil – und kann das auch ansprechen, obwohl es sich ja entzieht.

Diese Begrenzung oder Brechung verändert das Gegenstandsgebiet: Die Kultur der historischen Kulturwissenschaft, die eben etwas Instabiles, Prekäres ist, nicht einfach ein Produkt des Geistes, sondern von Konflikten, ja eines grundsätzlichen Widerspruchs, einer tragischen Krisis; und es ist diese kritische und kulturkritische Konstellation, die sich dann in der Zwischenkriegszeit als ausgesprochen produktiv erweist, etwa in der Analyse der Massenkultur. Sie ist aber auch epistemisch folgenreich, weil sie den Status der Theorie verändert, die jetzt nicht mehr philosophische Grundlegung, aber auch nicht einfach selbstbe-

18 Vgl. Daniel Weidner: »Güter und Götter um 1900«, in: Martin Tremml u. Daniel Weidner (Hg.): *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, München (Fink) 2007, S. 55–72.

19 Max Weber: »Wissenschaft als Beruf«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen (Mohr) 1988, S. 582–613, hier S. 604.

20 Ebd., S. 604f.

wusste einzelwissenschaftliche Praxis ist, sondern gewissermaßen exzentrisch: Theorie befindet sich im Dauerzustand der Krise, sie weiß, dass sie mehr will, als sie kann, und sie spielt mit diesem anderen Ort, den sie sich zugleich versagt. Sie wird ein Sprechen des Anderen, das sich selbst über die Geschichte der Selbstentfremdung versteht, wie sie die erwähnten Religionsgeschichten der Moderne darstellen.

Dabei steigert sich das Differenzpotential der Religion in der Zwischenkriegszeit massiv – ›die Theologie‹ wird für zahlreiche Diskurse zum zentralen Titel dessen, was sie nicht sind oder auch noch nicht sind, was aber doch irgendwo ihren Horizont bildet oder was sie irgendwie in den Dienst nehmen könnten. Bemerkenswerterweise geht das zu einem großen Teil auf eine innertheologische Bewegung zurück, deren intellektual- und theoriegeschichtliche Bedeutung noch kaum zureichend erforscht ist: auf die dialektische Theologie der Zwischenkriegszeit, die sowohl der rhetorisch wohl schärfste Ausdruck der Krisenempfindung wie auch der Stichwortgeber für die radikalisierte Form der zeitgenössischen Theoriebildung ist.

Karl Barth und seine Anhänger betonen zuallererst die Differenz von Religion und Kultur – alle religiöse Kultur, alle Verweltlichung von ursprünglich Christlichem, schon das wirkliche ›Christentum‹ sei immer ein illegitimer Abkömmling des grundsätzlich unweltlichen Heils –, und wie sehr noch Löwith dieser Argumentation folgt, könnte man an seiner Behandlung des biblischen Zeitkonzepts leicht in detail zeigen.²¹ Bei Barth geht es so weit, dass auch die ›Religion‹, vielleicht der Grundbegriff der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, einer radikalen Kritik unterzogen wird. Religion ist für Barth der »Gipfel der Humanität – im bedrohlichen Doppelsinn des Wortes«²², denn sie ist letztlich ein menschliches Werk, das von sich aus versuche, Gott zu erreichen, und sich letztlich an die Stelle Gottes setze, anstatt diesen Gott sein zu lassen. Barth kann hier die materialistische Religionskritik des 19. Jahrhunderts übernehmen und zugleich die ganze Kultur und insbesondere den Kulturpro-

testantismus als Götzendienst kritisieren, so dass umgekehrt die Kulturkritik als Religionskritik reformuliert werden kann – das findet in der Weimarer Zeit ein breites Echo, man denke nur an die steile Karriere des Fetischbegriffs. Zugleich wird dabei der Ort des eigenen Diskurses radikal unsicher, der eben keine Rede über Religion, sondern ein Reden von Gott sein will, das aber als solches immer nur dialektisch, das heißt paradox sein kann: Theologie spricht von einem »Ort, der überhaupt kein Ort ist«, vom »Standpunkt, der kein Standpunkt ist«, sie ist ein unmöglicher, aber nichtsdestotrotz notwendiger Diskurs des Anderen.²³

Es ist wohl erst diese Verschärfung, die dem Diskurs über Säkularisierung ihren eigentlichen Impuls gibt, denn die radikale Unterscheidung ermöglicht nicht nur radikale Kritik – die Moderne als Hölle –, sondern erzeugt auch Gegenbehauptungen – etwa die, dass die moderne Kultur nicht nur aus dem Christentum entstanden sei, sondern immer noch christlich sei oder das jedenfalls sein solle – und Überbietungen, etwa, dass der Untergang des Christentums in der Moderne selbst die Verwirklichung des eigentlich Christlichen sei, das eben Weltliches und Göttliches trenne.

Für die erste Behauptung einer Kontinuität steht auf den ersten Blick Carl Schmitt. Allerdings erschöpft sich dessen berühmte These, dass »alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe«²⁴ seien, keinesfalls in der Behauptung christlichen Einflusses und geht auch über die bereits bei Weber präsente Ambivalenz von Feststellung und Forderung hinaus. Wie schon Blumenberg anmerkt, sei es gerade das »methodisch Merkwürdige«, dass Schmitt auf die Säkularisierungsbeziehung überhaupt Wert lege, wo er doch sonst allorten betone, dass das Politische eine Ordnung sui generis sei und eben nicht abkünftig oder gar gespenstisch.²⁵ Entgegen dem Anschein entwickle Schmitt denn auch keine Genealogie politischer Konzepte, er betreibe vielmehr »metaphorische Theologie«²⁶ (Blumenberg), indem er juristische Konzepte wie das der Souveränität mit dem Status radikaler Transzendenz versieht und zugleich weiter religi-

21 Löwith stützt sich vor allem auf den deutlich durch die dialektische Theologie geprägten Oscar Cullmann (Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, 1946); vgl. das Kapitel zur biblischen Auslegung der Geschichte in Löwith: »Weltgeschichte und Heilsgeschehen« (Anm. 7), S. 196–205.

22 Karl Barth: Der Römerbrief, 2. Fassung, 1922 (Nachdruck: Zürich (Theologischer Verlag) 1985), S. 218; vgl. dazu Hans-Joachim Kraus: Theologische Religionskritik, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1982, S. 4–16.

23 Barth: Der Römerbrief (Anm. 22), S. 85; vgl. auch: Stephen H. Webb: Refiguring Theology. The Rhetoric of Karl Barth, New York (New York University Press) 1991.

24 Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin (Duncker & Humblot) 2015, S. 43.

25 Blumenberg: Legitimität der Neuzeit (Anm. 11), S. 102.

26 Ebd., S. 112.

onskritisch aufgeladene Kulturkritik an den Götzen der Moderne übt. Bemerkenswerterweise führt das in ganz ähnliche Aporien wie bei Löwith, indem etwa der Vergleich von Ausnahmezustand und Wunder über die bloße Analogie hinaus Ersteren zu einem unzugänglichen Anfang macht, den Schmitt auch mit der ›Schöpfung aus Nichts‹ vergleicht, oder indem die jüdisch-christliche Ambivalenz in der Gegenüberstellung von Spinoza und Hobbes wiederkehrt, in welcher der Jude zum Erzfeind wird. Vor allem gelingt dieser Metaphorisierung eine entscheidende Verdichtung, welche die einigermaßen komplexe Rhetorik der Säkularisierung in der zitierten »Alle prägnanten Begriffe ...«-Formel verdichtet. Eine Formel, die voraussetzen scheint, was Säkularisierung eigentlich ist, und doch ganz verschieden lesbar ist, die noch dazu aufgrund ihrer Ambivalenz, aber auch ihres doktrinären Gestus »von vornherein und ihrem Wesen nach zitierbar« ist – so hatte einmal Gershom Scholem die Sätze Walter Benjamins charakterisiert.²⁷ Auch das, die Generierung und der Einsatz solcher Zitate, gehört wesentlich zur Rhetorik der Säkularisierung und muss mitgelesen werden. Nicht zuletzt bestimmt es ja auch die Rezeption dieser Debatten – bis heute.

3.

Aktuell scheinen die Fragen, die hier verhandelt worden sind, wieder relevant zu sein. Anidjar ist keine Ausnahme; auch andere Theoretiker wie Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo oder Giorgio Agamben, aber auch Jan Assmann beschäftigen sich mit der Genealogie des modernen Europa aus dem Christentum oder dem Monotheismus, mehr oder weniger affirmativ und mehr oder weniger bewusst, das heißt mit mehr oder weniger expliziten Rekursen auf die ältere deutsche Diskussion.²⁸ Trotz der Esoterik, die nicht wenige dieser Ansätze auszeichnet, sind sie überaus breit rezipiert worden, man denke etwa an den geradezu kometenhaften Aufstieg von Benjamins Notiz

über »Kapitalismus als Religion« als Denkmodell.²⁹ Den Zigtausenden von Benjamin Lesern geht es wohl auch darum, das Differenzpotential des Religiösen gegen eine Welt aufzufahren, die sich als alternativlos präsentiert. Als mit dem Ende des Kalten Krieges der historische Materialismus die Bühne zu verlassen schien, blieb nur der hässliche Zwerg zurück.

Ich denke, dass dieses Interesse, diese Mode des Religiösen, symptomatisch ist, wenngleich nicht ganz leicht zu sagen ist, wofür. Ist Religion nach dem Ende der Denkverbote wieder interessant oder auch nur fraglich geworden? Ist es, wie anfangs angedeutet, die neue globale Situation, also die Rückkehr des Islam? Oder handelt es sich um einen neuen Stil von Theorie? Schon 1999 hatte Hent de Vries vom »turn to religion« in der Philosophie gesprochen;³⁰ heute ist es längst nicht mehr nur die Philosophie, sondern sind es auch Bildwissenschaft, Medientheorie oder Politik, in denen das Religiöse wieder wichtig geworden ist. Besonders auffällig ist, dass nicht nur religiöse Phänomene, sondern auch die theologische Terminologie zurückkehren: Konzepte wie Schöpfung, Epiphanie oder Messianismus sind heute nicht mehr nur eigenartige und erklärungsbedürftige Ideen, sondern werden herangezogen, um in der Ethik, der Bildtheorie oder der Politik zu argumentieren. Das kann höchst erhellend sein, wenn es etwa um die Geschichte des Bildes vor der Kunst, um die Interferenzen von religiöser Symbolik und politischer Macht oder um die Beziehungen von Ritual und Theater geht, es hat aber auch eine deutliche Tendenz zur argumentativen Schließung: eben zu einer »metaphorischen Theologie«, für die der Rekurs auf die religiöse Überlieferung nur dazu dient, ihren Gegenstand zu verabsolutieren und sich gegen Kritik zu immunisieren. Es entstehen Medientheologien, Bildtheologien, die am Religiösen nur interessiert sind, weil und insofern es erlaubt, etwas ›in letzter Hinsicht‹ zu behaupten, und bei denen der religiöse Charakter der Medien und der mediale Charakter der Religion nicht mehr zu unterscheiden sind. Die so lange verbannten und vergessenen theologischen Worte üben anscheinend eine fast unwiderstehliche Anziehungskraft auf jene Großtheorien aus, welche – im Bilde gesprochen – nicht gerade die hässliche

27 Vgl. Gershom Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1983, S. 35.

28 Vgl. unter vielen Jean-Luc Nancy: *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich (Diaphanes) 2008; Gianni Vattimo: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott*, München (Hanser) 2004; Giorgio Agamben: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Referenzstellen aus paulinischen Texten*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2006.

29 Vgl. etwa Dirk Baecker (Hg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin (Kadmos) 2002; dazu auch Daniel Weidner: »Thinking Beyond Secularization. Walter Benjamin, the ›Religious Turn‹, and the Poetics of Theory«, in: *New German Critique* no. 111 (2010), S. 131–148.

30 Hent de Vries: *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore (Johns Hopkins University Press) 1999.

Theologie beerben, aber ihre prächtigen Gewänder gerne anlegen wollen. Man wünscht sich da gelegentlich eine starke Religionswissenschaft, wenn nicht gar eine Theologie, als Korrektiv.

Die Ambivalenzen der neuen Faszination für das Religiöse zeigt etwa die Renaissance der Politischen Theologie. Schmitts Formel – »Alle prägnanten Begriffe ...« – zu zitieren, hatte lange und hat vielleicht immer noch das Odium der Provokation, zugleich reizt sie zu Umkehrungen und Steigerungen, etwa wenn Assmann behauptete, dass alle religiösen Begriffe sakralisierte politische seien,³¹ oder wenn Agamben den Ausnahmezustand zu einer fundamentalen Bedingung der Moderne, wenn nicht des Seins ontologisiert. Auch das kann durchaus erhellend sein und auf die Ambivalenzen und Paradoxien der modernen Formierung von Leben oder der demokratischen politischen Ordnung hinweisen; es führt aber auch leicht selbst in eine eigentümliche Dogmatik. Agambens Theologisierung von Recht hat den eigenartigen Effekt, dass sie zwar die Grundlosigkeit jeder politischen Ordnung behauptet, selbst aber alle Tendenzen hat, zu einem idiosynkratischen Fundamentaldiskurs zu werden, der alle Differenzen und Ungleichzeitigkeiten je schon auf diese ursprüngliche Schicht zurückführt, in der dann auch Religion, Politik und Recht eins sein sollen.

Interessanterweise taucht dabei die jüdisch-christliche Ambivalenz wieder auf. Schon in *Homo sacer*, in einer Lektüre von Kafkas *Vor dem Gesetz*, verglich Agamben die Vertreter der Dekonstruktion mit jenen Schriftgelehrten, die den Zugang zum Gesetz bewachen und sich in endlose Diskussionen mit dem Türhüter verwickeln, während er selber die Position dessen beanspruchte, der das Tor schließt und damit der Verlockung des Gesetzes ein Ende bereitet.³² In seiner Lektüre des Römerbriefes kehrt diese Ambivalenz wieder als die Unterscheidung zwischen den in der Zukunft lebenden Propheten und dem Apostel, der in der ›Jetztzeit‹ steht und wirkliche Politik betreibt.³³ Es ist dabei *eine* Frage, ob man Paulus als Exempel des Widerstands in Form eines revolutionären oder auch nur spielerischem Umgangs mit dem ›Gesetz‹ akzeptiert; eine andere, und eine heikle

ist es, ob man den damit verbundenen christlichen Suprematismus über ›die Juden‹ beerben möchte. Es könnte jedenfalls klüger sein, nicht zu leicht dem Ruf der Theorie zur Tat zu folgen, sondern ein wenig Vorsicht walten zu lassen – es muss ja nicht gleich zu endlosen Diskussionen mit dem Türhüter führen.

Es ist interessant und schon oft bemerkt worden, dass Kafkas *Vor dem Gesetz* für Agamben ebenso wie für Jacques Derrida, Eric Santner und andere zu einer neuen theoretischen Urszene geworden ist.³⁴ Auch hier wäre es wichtig, auf die Textur dieser Theorien zu achten, auf die Art und Weise, wie sie ihre Beispiele behandeln, welche sie überhaupt heranziehen, wie sie selbst sich im Verhältnis zu diesen Beispielen situieren: Sind das Illustrationen, Exempla, Aufgaben, Denkbilder, Autoritäten? Auch hier ist das nicht nur eine theoretische Frage, sondern hat auch eine materielle Seite, insofern die Theorie immer wieder auf bestimmte Urszenen rekurriert: die Wiederkehr der Götter, der Mann vor dem Gesetz. Dies heißt auch, dass es in der Literatur immer schon Denkmodelle der Religion in der Moderne gibt, und es wäre natürlich leicht, das Repertoire solcher Figuren zu erweitern, von einzelnen Texten oder auch Bildern, die in den Diskussionen immer wieder als Beispiel herangezogen werden: »Wandrer's Nachtlied«, der Isenheimer Altar, bis hin zu ganzen Gattungen wie dem Bildungsroman oder der Elegie. Wenn die These richtig ist, dass Religion im Selbstverständnis der Moderne zunehmend undenkbar wird, ist es umso wahrscheinlicher, dass sie gerade nicht mehr dogmatisch artikuliert wird – sondern eben in solchen Modellen. Wenn man nicht sagen kann, was man eigentlich glaubt, kann man doch davon erzählen. Wenn dabei religiöse Fragen zum Teil des kulturellen Gedächtnisses werden, heißt das ja mitnichten, dass sie damit unwichtig, musal inaktiv oder rein ästhetisch wären, wie die Literaturwissenschaft lange behauptet hat; ganz im Gegenteil können literarische Strategien das Religiöse wieder neu und anders denkbar machen. Wenn das kompliziert wird, werden auch die Formen komplizierter – nehmen wir etwa Wilhelms Raabes *Hungerpastor*,

31 Vgl. Jan Assmann: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München (Hanser) 2000, S. 29ff.

32 Vgl. Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002, S. 64f.

33 Vgl. Agamben: *Die Zeit, die bleibt* (Anm. 28), S. 73ff.

34 Vgl. Nitzan Lebovic: »Benjamins ›Sumpflöge‹. Ein Kommentar zu Agambens Kafka- und Benjamin-Lektüre«, in: Daniel Weidner (Hg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Berlin (Suhrkamp) 2010, S. 191–212; Daniel Weidner: »›Nichts der Offenbarung‹, ›inverse‹ und ›Unanständige Theologie‹. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben«, in: Manfred Engel u. Ritchie Robertson (Hg.): *Kafka und die Religion der Moderne/Kafka: Religion and Modernity* (Oxford Kafka Studies 3), Würzburg (Königshausen & Neumann) 2014, S. 155–176.

ein Bildungsroman, der vom Glaubensverlust, von der Erlösung in der Ehe und der Erinnerung an die Jugend erzählt.

An Beispielen wie diesem könnten die Kulturwissenschaften eine Arbeit leisten, die religionswissenschaftliche Fragen sinnvoll ergänzt, und sich umgekehrt von der Religionswissenschaft anregen lassen, indem sie etwa andere Religionsbegriffe aufnehmen als den attraktiven, aber auch problematischen Begriff des Religiösen als des ganz Anderen der Kultur. Erst wenn man versteht, wie das Religiöse und eben auch das bestimmte Religiöse, das Christliche, anders das Jüdische, anders das anderer Religionen, Teil und auch Anderes unserer Kultur sind, kann man jene Anthropologie des Säkularen entwickeln, die Asad als Arbeitsprogramm entworfen hat. Erst das wäre dann auch der Moment, wo die beiden Diskurse, die bei Anidjar so eigenartig quer zueinander stehen, einander produktiv ergänzen.