

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.

INHALT

- 04 EINLEITUNG**
Daniel Weidner
- 08 MUT ZUR ›RELIGION‹
EIN RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER
VORSCHLAG**
Jörg Rüpke
- 16 SÄKULARISIERUNG UND BEGRIFFS-
GESCHICHTE**
EINE KRITISCHE REVISION
Ernst Müller
- 26 RHETORIK DER SÄKULARISIERUNG
UND ›THEORIE‹ DER KULTUR**
ZUR PROBLEMGESCHICHTE UND
AKTUALITÄT DES RELIGIÖSEN IN DEN
KULTURWISSENSCHAFTEN
Daniel Weidner
- 36 TORAH ALS STAATSRECHT?
EPOCHEN EINER THEOLOGISCH-
POLITISCHEN IDEE**
Michael Zank
- 42 IHRER FORM NACH RELIGIÖS, IHREM
INHALT NACH NATIONAL**
DIE GEORGISCHE NATIONALORTHO-
DOXIE
Zaal Andronikashvili

Die hier veröffentlichten Vorträge wurden im Oktober 2015 auf der Jahrestagung des ZfL gehalten.

EINLEITUNG

Daniel Weidner

(Hg.)

Die Religionen sind zurück. Die lange totgeglaubten Götter haben sich wieder erhoben oder werden doch heraufbeschworen, zunächst bei ›den anderen‹ an der Peripherie der westlichen Welt, dann zunehmend auch bei ›uns‹, wo eine interessierte, wenn auch mitunter desorientierte Öffentlichkeit auf die Religion aufmerksam geworden ist. Und auch im wissenschaftlichen Diskurs ist die Frage nach den Religionen vom Rand der kleinen Fächer und der theologischen Fakultäten ins Zentrum kulturwissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung getreten. Dabei haben sich allerdings auch die grundsätzlichen epistemologischen und methodischen Probleme der Beschäftigung mit der Religion gezeigt, die sich immer noch schwer begreifen lässt, ohne sie zu essentialisieren, als Religion der ›anderen‹ zu projizieren oder auf problematische Weise anzueignen. So zeigt sich, dass die europäische Kultur auch dort, wo sie sich für säkular hält, tiefgreifend christlich geprägt geblieben ist, und es ist höchst fraglich, wie diese Prägung oder Einfärbung beschrieben werden kann – und was aus ihr folgt.

Die Jahrestagung des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung 2015 widmete sich der Frage nach dem Potential, aber auch den Problemen jüngerer kulturwissenschaftlicher Diskussionen und Forschungen über Religion. Die Entwicklungen der letzten Jahre sollten zu einer selbstkritischen Neupositionierung genutzt werden, insbesondere wollten wir überlegen, wie jenem kulturellen Fortwirken der Religion in der Moderne methodisch und theoretisch Rechnung getragen werden kann. Weil das Thema aktuell und drängend ist, aber noch kaum ein irgendwie kohärenter Diskussionsstand erreicht ist, weil die Tagung demgemäß eher der Entfaltung als der Ordnung von Problemen diene, lag es nahe, keinen klassischen Tagungsband vorzulegen, sondern einige der Beiträge in offenerer Form zu veröffentlichen. Andere Beiträge haben andere Publikationsorte gefunden oder werden noch zu

größeren Studien ausgearbeitet. Zu hoffen ist, dass sich die Diskussion fortsetzt.

Als besonders fruchtbar haben sich in der Vergangenheit wie auf der Tagung nicht die massiven Setzungen und radikalen Differenzen erwiesen, sondern die Übergangsphänomene, die Ambivalenzen und auch die Paradoxien im Verhältnis von Religion und Moderne. Denn so wenig, wie sich eine scharfe Grenze zwischen dem Religiösen und dem Säkularen oder den ›eigentlichen‹ Religionen und ihren ›para-‹ oder ›pseudoreligiösen‹ Verwandlungen ziehen lässt, so fruchtbar ist die Beobachtung dieser Übergänge, zumal an ihnen oft auch andere Differenzen wie zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen verschiedenen Repräsentationskulturen oder verschiedenen Ordnungsvorstellungen in den Blick rücken, die oft auf religiöse Semantiken rekurrieren. Zugleich manifestieren sich in den Versuchen, ›Religion‹ und ›Moderne‹ voneinander zu unterscheiden oder auch aufeinander zu beziehen, blinde Flecken des Selbstverständnisses der Moderne ebenso wie problematische Konzeptionen des Religiösen – etwa in der schon öfter bemerkten Paradoxie, dass der Begriff der Religion wesentlich von der (religionskritischen) Aufklärung geprägt worden ist, während das ›Säkulare‹ eine Begriffsgeschichte hat, die in die Theologie führt.

Ein kulturwissenschaftlicher Ansatz kann dabei beschreiben, wie jene Schwellen und Übergänge diskursiv verhandelt und praktisch gestaltet werden und wie mit den dabei entstehenden Paradoxien und Ambivalenzen umgegangen wird. Er muss dabei auch die generelle epistemische und diskurspolitische Relevanz dieser Verhandlungen betonen. Denn die Wiederkehr der Religionen sollte nicht als isolierte Entdeckung eines neuen Gegenstandsgebietes oder gar einer neuen Großtheorie verstanden werden, sondern als Infragestellung mancher Selbstverständlichkeiten unserer vermeintlich säkularen Moderne – als

eine Provokation. Einige Aspekte dieser Provokation, zugleich auch einige offene Fragen, die auch auf der Tagung immer wieder zur Sprache gekommen sind, seien noch einmal schlaglichthaft genannt.

1. ›RELIGION‹ UND RELIGIÖSES

Gegenwärtig gibt es eine bemerkenswerte Ungleichzeitigkeit: Während sich die Kulturwissenschaftler von der ›Religion‹ fasziniert zeigen, tendiert die Religionswissenschaft dazu, den Begriff mit großer Vorsicht zu behandeln. Denn nicht nur ist ›Religion‹ notorisch schwer zu bestimmen, der Begriff scheint durch seine protestantische Genealogie auch eine Neigung zu haben, einseitig Glauben und Transzendenz zu betonen und weitere Konzepte rituellen Verhaltens zu marginalisieren. Dabei sind die Übergänge zwischen engen und weiten bzw. deskriptiven und normativen Religionsbegriffen ebenso interessant wie der Zugriff verschiedener Disziplinen wie etwa Religionssoziologie und -phänomenologie, aber auch Kunstgeschichte oder politischer Theorie auf das Phänomen. Welche Ideen von Religion werden dabei jeweils in Anspruch genommen und was für Konsequenzen haben sie in der jeweiligen Disziplin? Wie wird die Problematik des Religionsbegriffs in den genannten Feldern wahrgenommen und welche Chancen und Erkenntnishindernisse tun sich dabei auf?

2. SÄKULARISIERUNGSDISKURSE

Die Wiederkehr der Religion hat das Deutungsmuster der ›Säkularisierung‹ – also die Vorstellung eines unaufhaltsamen Verschwindens des Religiösen – nachhaltig infrage gestellt. Lange fungierte es als die wohl letzte große Erzählung der Moderne, heute hat es seine Selbstverständlichkeit verloren, ohne dass es freilich einen Ersatz dafür gibt – bemerkenswerterweise hat die Diskussion über die Säkularisierung, das Säkulare oder auch Postsäkulare eher zu- als abgenommen. Zugenommen hat dabei auch die schon lange bemerkte Uneindeutigkeit, was mit ›Säkularisierung‹ eigentlich gemeint ist: ein Endzustand oder ein Prozess, eine Geschichte des Verlustes oder der Befreiung von der Religion oder ihrer Verwandlung oder gar Verdrängung, aus der sie heute wiederkehren würde? Seitens der Kulturwissenschaften ist zu diskutieren, wie sie selbst sich gegenüber dieser so problematischen wie unentbehrlichen Kategorie verhalten: Welche Säkularisierungserzählung setzen sie voraus, wie gehen sie mit dem doppelten Risiko der immanenten Teleologie eines modernen Fortschritts

der Entzauberung einerseits oder des Substantialismus von konstant fortwirkenden religiösen Anfängen andererseits um? Können sie der erwähnten Uneindeutigkeit der Säkularisierung ein produktives Potential abgewinnen?

3. DIE MODERNE UND DIE RELIGION DER ›ANDEREN‹

Diskurse über Religion und Moderne sind derzeit vor allem an der Grenze von Europa virulent geworden, was in der öffentlichen Diskussion nicht selten dazu führt, Religion geradezu mit dem Islam und diesen mit dem ›Fundamentalismus‹ zu identifizieren. Offensichtlich hat die westliche Moderne nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation verstärkt das Bedürfnis, sich von einem ›anderen‹ zu unterscheiden, so dass die Behauptung, ›säkular‹ zu sein, fast zwangsläufig mit exkludierenden Gesten verbunden ist. Die Umkehrung des Blicks macht dagegen deutlich, dass die behauptete und geforderte Säkularität aus nicht-europäischer Perspektive als christliche Hegemonie erscheint. Eine Diskussion des Spannungsfeldes von Religion und Moderne muss daher notwendig auch diesen (postkolonialen) Horizont mit berücksichtigen: Wie kann man mit den politischen Gefahren umgehen, welche die einseitige Betonung von christlichen (bzw. jüdischen) ›Wurzeln‹ der Moderne bedeuten können? Wie kann die Kulturwissenschaft die Chance nutzen, das Fragwürdige dieser Moderne aus fremder Perspektive zu beobachten und ihre Heterogenität zu betonen?

4. FIGUREN DER SCHWELLE

In den aktuellen Auseinandersetzungen erweisen sich solche Phänomene als besonders wirksam, die sich sowohl religiös als auch säkular lesen lassen: etwa die Menschenrechte, die je nach Kontext von ihren Proponenten wie ihren Kritikern als universell und rational oder als besonderes Produkt einer westlichen, christlichen oder auch ›biblischen‹ Tradition betrachtet werden. Diese Doppeldeutigkeit stand auch im Zentrum der klassischen Auseinandersetzungen mit der Säkularisierung, die etwa um das Arbeitsethos, den Messianismus, die Zivilreligion oder auch die Gnosis kreisten und damit Figuren ins Zentrum rückten, deren Funktion von vornherein auf der Schwelle zwischen Religiösem und Nichtreligiösem situiert war. Es ist dabei nicht leicht, ihre Ambivalenz zu ergründen – und es dürften gerade die Kulturwissenschaften besonders geeignet sein, dichte Beschreibungen

solcher zentralen ›Figuren‹ zu entwickeln, die durch ihre Überdeterminiertheit die Selbstverständlichkeit von Grenzziehungen wie zwischen Sakralem und Profanem, Religion und Politik oder verschiedenen Religionen infrage stellen. Welche Verhandlungen lassen sich hier jeweils herausarbeiten und welche theoretischen Implikationen haben sie? Wie lassen sich hier Historisierung und grundsätzliche epistemische Reflexion verbinden?

5. KRITIK DER POLITISCHEN THEOLOGIE

Zu den vielleicht überraschendsten Momenten der Rückkehr der Religionen gehört ihre akute Politisierung. Im diametralen Widerspruch zur lange dominanten These einer Privatisierung der Religion in der Moderne wird Religion heute oft fast vorbehaltlos mit ihrer politischen Kraft identifiziert, die etwa im islamischen Fundamentalismus, im amerikanischen Imperium oder im Cäsarismus Russlands erblickt wird. Auch theoretisch hat dieser Prozess in der überraschenden Renaissance der ›Politischen Theologie‹ Ausdruck gefunden, die das Politische in den Gesellschaften der Postmoderne durch die Konstruktion theologischer Genealogien beschreibt und eine neue Kritik entwickelt, die sich nicht mehr gegen ideologische oder religiöse Vorurteile richtet, sondern gegen die Moderne auf die religiöse Tradition rekurriert. Allerdings haben solche Diskurse oft ein problematisches oder eingeschränktes Verständnis von Religion und tragen nicht selten zu einer problematischen Essentialisierung religiöser Differenzen bei. Wie ist die Politisierung der Religion zu beschreiben und welche Modelle erweisen sich dabei als besonders hilfreich? Welchen heuristischen Wert kann die neue Politische Theologie haben und wo sind ihre Grenzen?

MUT ZUR ›RELIGION‹ EIN RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER VORSCHLAG

Jörg Rüpke

1. WIEDERKEHR DER RELIGIONEN

Die Wiederkehr der Religion ist inzwischen ein umfassendes Interpretament für die Sichtbarkeit des Religiösen in Gesellschaften, die zuvor als ›säkulare‹ diagnostiziert worden waren und entsprechend der Säkularisierungsthese keine oder allenfalls »unsichtbare« (Thomas Luckmann) Religion aufweisen durften. In Absetzung vom wesentlich älteren Aufruf zur Konversion, zur »Rückkehr zur Religion«, gewann die Beobachtung einer überraschenden Wiederkehr von Religion (oder auch nur Göttern) – sieht man von Jean-Paul Didiers entsprechender Diagnose und Empfehlung der »retour à la religion« an Bonaparte vom Jahr 1802 ab – seit den frühen 1980er Jahren im protestantisch geprägten Diskurs in Deutschland Verbreitung. Seit dem Ende der 1980er Jahre fand sich die Diagnose des »return of religion« (oder »of the gods«) auch in der englischsprachigen Literatur, zunächst in Bezug auf Japan, China, Israel, Kuba, bevor er sich bei John McClure 1997 mit dem Begriff des »post-secular« verband.¹ In den 2000er Jahren wurde die Rede von der Wieder- oder Rückkehr der Religion dann zumindest in Deutschland inflationär, wobei der Blick auf den Islam dabei nur eine Seitenlinie bildete und man ansonsten gerade den post-sowjetischen Bereich im Auge hatte.

Als Disziplin hat die Religionswissenschaft in Deutschland von diesem Diskurs profitiert, seit Karl Hoheisel 1982 unter anderem »Wotans Wiederkehr« zum Gegenstand eines Seminars an der Universität Bonn machte. Stellen und Forschungsmittel wuchsen. War die deutschsprachige Religionswissenschaft bis dahin vor allem eine Disziplin gewesen, die sich auf die Religionsgeschichte ferner Länder und Epochen konzentriert hatte, wurde sie sich vor allem in Rezep-

tion religionssoziologischer Analysen ihrer Kompetenz auch für religiöse Phänomene und die Rolle der Religion in gegenwärtigen Gesellschaften bewusst.

Der Religion oder der Religionen? Hier schürzt sich ein großer Problemknoten. Der Titel dieser Jahrestagung – und das entspricht allgemeinem Gebrauch – spricht nicht nur von Religion, sondern von ihrem Plural, von Religionen. Vielfach trifft man auf die Behauptung, Religion existiere überhaupt nur in der Form von Religionen. Solche Religionen werden verstanden als Traditionen von religiösen Praktiken, Vorstellungen und Institutionen, unter Umständen sogar Organisationen. In Kenntnis dieser Traditionen, in historischer Tiefe und philologischer Präzision im Blick auf die zentralen wie marginalen Texte solcher Traditionen besitzt die Religionswissenschaft ihre Kompetenz, die sie von Religions- oder Kirchensoziologie unterscheidet. Die Wiederkehr dieser Religionen, in all ihren Fundamentalismen, *revivals* und *invented traditions*, ihren Hybridisierungen und Medienwechseln bot das Betätigungsfeld – und signalisierte zugleich ein Problem, wenn man den Anschluss an die theologischen und philosophischen, sozial- und politikwissenschaftlichen oder einfach nur gegenwartskritischen Diskurse suchen wollte: Der eigene Religionsbegriff ist kaum in der Lage, diesen Befunden Rechnung zu tragen.

2. RELIGION

Religion ist – so eine wichtige Denkrichtung in der Soziologie, die auf Émile Durkheim (1858–1917) zurückgeht² – ein Zusammenhang von Symbolen, der für Gesellschaften, auch kleine Gruppen von in der Regel auf einem Territorium zusammenlebenden

1 John A. McClure: »Post-secular culture: The return of religion in contemporary theory and literature«, in: CrossCurrents 47 (1997), S. 332–347.

2 Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. (Verl. der Weltreligionen) 2007 (1912).

Menschen, den Kern ihres Zusammenlebens, ihrer gemeinsamen Orientierung bildet und zugleich in dieser Form dem Zugriff der alltäglichen Diskussion entzogen ist. Dieses Zeichensystem wird in der Durchführung von Ritualen gegenwärtig gehalten. In Erzählungen, Büchern oder gar ausgefeilten Lehren will es die Welt erklären und in ethischen Imperativen oder einfach eingeübten Formen der Lebensführung das Handeln bestimmen – manchmal unter Zuhilfenahme eines durchgriffsfähigen Sanktionsapparates (zum Beispiel staatlicher Unterstützung), manchmal ohne Androhung von Sanktionen.

Eine solche Vorstellung von Religion kann vieles erklären, stößt aber an ihre Grenzen, wenn es darum geht, religiösen Pluralismus, also das dauerhafte Nebeneinander verschiedener und widersprüchlicher Vorstellungen und Praktiken, oder den ganz unterschiedlichen Umgang Einzelner mit Religion zu erklären. Immer wieder wirft man diesem Religionsbegriff eine zu enge Orientierung an ›westlicher‹, vor allem christlicher Religions- und Begriffsgeschichte vor, kritisiert die unhinterfragte ›koloniale‹ Übertragung auf andere Kulturen.³ Der Religionsbegriff wird für das kritisiert, was in der Rede von ›Religionen‹ vorausgesetzt wird; die Rede von ›Religionen‹ scheint der Frage nach Religion ihre Brisanz und der Religionswissenschaft ihr besonderes Arbeitsfeld zu geben.

Die Kritik an einem an Durkheim anknüpfenden, ihn aber kollektivistisch verengenden Religionsbegriff hat ihre Berechtigung. Das gilt selbst dann, wenn man ihn auf die Vergangenheit in der westlichen Religionsgeschichte, etwa die mediterrane Antike anwenden will. Der Grund dafür liegt gleichfalls in der Gegenwart. Die heute vielfach zu beobachtende Auflösung traditionaler Bindungen wird als religiöser Individualismus, als Unsichtbarwerden von Religion oder gar als Verdrängung von kollektiver Religion durch indivi-

duelle Spiritualität verstanden.⁴ Diese Sichtweise verbindet sich dann mit der Annahme, dass frühere Gesellschaften und ihre Religionen komplementär durch hohen Kollektivismus charakterisiert gewesen sein müssen. Hier erzeugt eine problematische Annahme über die Gegenwart ein höchst verzerrtes Bild der Vergangenheit.

Es ist aber nicht nötig, deswegen darauf zu verzichten, von Religion zu sprechen. Was wir benötigen, ist vielmehr ein Begriff von Religion, der es ermöglicht, gerade die Veränderungen im gesellschaftlichen Ort und der individuellen Bedeutung von Religion zu beschreiben. Das gelingt, wenn man Religion von der einzelnen Person und ihrer sozialen Einbindung her denkt. Nicht die gedanklichen Systeme, die Beobachter von innen oder außen entwerfen und die sich der oder die Einzelne immer nur bruchstückhaft und unvollkommen aneignen (Michel de Certeau) können, sollen im Mittelpunkt stehen. Stattdessen bildet gelebte Religion den Ausgangspunkt, in ihren Varianten, ihren unterschiedlichen Situationen und sozialen Konstellationen.⁵ Nur in seltenen Fällen – die dann natürlich in den Blick genommen werden müssen und als »grouping«⁶ oder Traditionsbildung zu analysieren sind – verdichtet sich solches Handeln Einzelner mit anderen und untereinander zu Netzwerken, zu Organisationen oder findet seinen Niederschlag in schriftlichen Texten, die dann ein massives und manchmal auch langes Eigenleben entfalten können und dem ähneln, was wir üblicherweise unter Religionen verstehen.

Wie aber muss man Religion dann fassen? Wo kann man sie im Individuum verorten, wenn man sie nicht primär in der Gesellschaft, im Kollektiven suchen will?

3 Talal Asad: *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore (Johns Hopkins University Press) 1993; Russell T. McCutcheon: *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York (Oxford University Press) 1997; Tomoko Masuzawa, »The production of ›religion‹ and the task of the scholar: Russell McCutcheon among the Smiths«, in: *Culture and Religion* 1 (2000), S. 123–130; dies.: *The invention of world religions: Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*, Chicago (University of Chicago Press) 2005. Zum Folgenden ausführlich Jörg Rüpke: »Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion«, in: *Religion* 45 (2015), S. 344–366.

4 Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1991; Karel Dobbelaere: »The contextualization of definitions of religion«, in: *Revue Internationale de Sociologie* 21 (2011), S. 191–204, hier S. 198.

5 Jörg Rüpke: »Lived Ancient Religion: Questioning ›Cults‹ and ›Polis Religion‹«, in: *Mythos* 5 (2012), S. 191–204, nicht mehr auf Alltagsreligion beschränkt wie bei Meredith B. McGuire: *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford (Oxford University Press) 2008; Robert Orsi: »Everyday Miracles: The Study of Lived Religion«, in: D. D. Hall (Hg.): *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton (Princeton University Press) 1997, S. 3–21.

6 Éric Rebillard: *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*, Ithaca (Cornell University Press) 2012; ders. u. Jörg Rüpke: »Introduction: Groups, Individuals, and Religious Identity«, in: dies. (Hg.): *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, CUA Studies in Early Christianity Washington, DC (CUA Press) 2015, S. 3–12, Jörg Rüpke: »Creating Groups and Individuals in Textual Practices«, in: *Religion in the Roman Empire* 2 (2016), S. 3–9.

Welche Perspektiven kann sie erschließen, wenn man die Einzelne oder den Einzelnen nicht von der Gesellschaft isolieren will? In einer phänomenologischen Analyse schlage ich vor, dafür drei Felder in den Blick zu nehmen. Zum Ersten: Wo stärkt sie die Handlungsfähigkeit des Einzelnen, seine Kompetenz und Kreativität im Umgang mit den täglichen, aber auch außeralltäglichen Problemen, wo erhöht sie die Wahrscheinlichkeit, dass er sich *agency* zuschreibt oder diese in der situativen Konstellation zugeschrieben wird? Zum Zweiten: Wie trägt sie zur Ausbildung kollektiver Identitäten bei, die den Einzelnen als Teil einer Gruppe, eines sozialen Gebildes ganz unterschiedlicher Gestalt und Stärke handeln oder denken lassen? Und schließlich: Welche Rolle spielt Religion in der Kommunikation, wie verfestigt sie sich als Medium solcher Kommunikation, das dann weitere, vielleicht sogar unbeabsichtigte Kommunikationen anstößt und diese vorprägt?

In der langen Diskussion über das Verhältnis von Handeln und Strukturen, vom Einzelnen zur Gesellschaft, möchte ich damit auch vormoderne Religion mehr aus dem Blickwinkel der Handelnden in Blick nehmen und zugleich den entsprechenden Zugang für die Gegenwart verstärken. Das eröffnet uns neue Perspektiven und ein besseres Verständnis für verschiedene Epochen der Religionsgeschichte.

Jenseits von Judentum und vor allem Christentum, denen gerade die Zuwendung zum Individuellen attestiert wurde, ist ein solcher auf die individuellen Handelnden orientierter Religionsbegriff so ungewöhnlich, ja umstritten, dass er noch weiterer Erläuterungen bedarf, bevor er in religionsgeschichtliche Darstellungen umgesetzt werden kann, die dann etwa in konkreten Erzählungen den Gegenstand konturieren. Religion ist nicht einfach schon unter Schutt und Erde in Textquellen oder in archäologischen Befunden vorhanden, als ob sie nur darauf wartete, dargestellt, erneut vergegenwärtigt zu werden.

3. RELIGIÖSES HANDELN

Verstehende Sozialwissenschaften und Kulturwissenschaften haben menschliches Handeln als sinnhaftes Handeln charakterisiert, das es vor dem Hintergrund gesellschaftlich erzeugten Sinns zu verstehen gilt. Die Sozialtheorie des Pragmatismus hat solche Analysen verfeinert: Handeln ist vor allem als problemlösendes Handeln gefordert. Der Einzelne steht vor immer neuen Situationen, die er nicht einfach unter einem

vorgegebenen Sinn zu bewältigen sucht. Im Prozess der Bewältigung der Situation selbst werden Handlungsziele und Handlungssinn entwickelt bzw., da der Handelnde natürlich immer in soziale Zusammenhänge eingebunden ist und in Traditionen steht, zumindest weiterentwickelt. In diesem konkreten und veränderbaren Raum von Möglichkeiten wird der Handelnde auf diese Weise kreativ.⁷ Mustafa Emirbayer und Ann Mische haben diesen Hintergrund skizziert und mit dem Begriff der *agency*, der Handlungskompetenz und Handlungsmacht im Handeln selbst umschließt, noch einmal weiterentwickelt.⁸ Es sind ihre Überlegungen zur zeitlichen Struktur des Handelns, die sie für die Entwicklung des für mein Unternehmen notwendigen Religionsbegriffs so nützlich machen, obwohl Religion in ihrem Ansatz keine große Rolle spielt.

Agency in diesem Sinn ist »die zeitlich strukturierte Auseinandersetzung von Handelnden mit unterschiedlichen sie umgebenden Strukturen – der zeitliche und relationale Kontext des Handelns –, die durch das Zusammenspiel von Gewohnheit, Phantasie und Urteilsvermögen diese Strukturen erzeugt und verändert, indem sie es mit den durch die wechselnden historischen Situationen sich stellenden Problemen aufnimmt.«⁹

Das Handlungsvermögen wird dadurch bestimmt und verbessert, dass im Blick auf vergangenes Handeln und die Ausbildung von Routinen immer erfolgreichere und ausgefeiltere »Schematisierungen« vorgenommen werden, im Blick auf die Handlungsfolgen immer weitreichendere Projektionen in die Zukunft – »Hypothesenbildungen« – ermöglicht werden und im Blick auf die praxisorientierte Beurteilung der gegenwärtigen Sachlage aus der sozialen Erfahrung heraus immer angemessenere »Kontextualisierungen« angewandt werden.¹⁰ Es ist nicht das Individuum, das Handlungsmacht »hat«, sondern in der konkreten Auseinandersetzung mit den umgebenden Strukturen handelt es »handlungsmächtig«. Strukturen und *agency* konstituieren sich wechselseitig.¹¹

7 Hans Joas: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1996.

8 Mustafa Emirbayer u. Ann Mische: »What Is Agency?«, in: American Journal of Sociology 103, no. 4 (1998), S. 962–1023. Dort ausführlich zum hier skizzierten Theoriespektrum: S. 964–968.

9 Ebd., S. 970.

10 Ebd., S. 975, 983, 993.

11 Vgl. ebd., S. 1004, mit einer Überbetonung der Struktur.

Was heißt das für religiöses Handeln? Auf der Ebene der Entwicklung von Schematisierungen aus vergangenen Erfahrungen (eigener und anderer) heraus stellt sich die grundlegende Frage, wie religiöses Handeln erlernt und so bereitgestellt wird. Dafür sind Lernumgebungen oder Institutionen – bloßes Zuschauen, Lehrlingsrollen oder formalisierter Unterricht – von Bedeutung; die Ausbildung neuer religiöser Rollen überhaupt wird wichtig oder die Annahme eines religiösen Beinamens. Für die Fähigkeit von Projektionen in die Zukunft kann man an Zeitstrukturierungen denken, die in die Zukunft hineinwirken: die Einführung neuer Feste, die Vergabe von Monatsnamen, Kalenderreformen. Individuelle oder kollektive Zukunftserwartungen können bis in das Auftreten von Prophetie und der Ausbildung von durch sie getriebener Bewegungen reichen.¹² Auch Veränderungsprozesse von Institutionen, etwa in der Entstehung neuer oder der Umstrukturierung bestehender Priesterschaften, lassen sich so von der Handlungsseite her verstehen. Die Umsetzung sozialer Erfahrung in der Bewertung der gegenwärtigen Möglichkeiten der entstandenen und weiterzuentwickelnden Situation bietet reichen Raum für religiöses Handeln: Das kann von der Veränderungen zeitlicher Rhythmen und der räumlichen Verschiebung von Handlungen – lokale rituelle Aktion zum Verändern räumlich entfernter Problemlagen – über die Veränderung von Zuständigkeiten – etwa in der Einführung von Wahlelementen in priesterlichen Besetzungsverfahren – bis hin zur Beeinflussung politischer Entscheidungen durch Orakel reichen.¹³ Es ist vermutlich gerade die für Religion typische Vergrößerung des relevanten Handlungsraumes durch die Einbeziehung weiterer ›göttlicher‹ Akteure oder Instanzen, die religiösem Handeln erweiterte Möglichkeiten der Vorstellung und des Eingriffs bieten.¹⁴

4. RELIGIÖSE IDENTITÄT

Der Begriff der kollektiven Identität ist zu Recht angegriffen worden, wo er der zugeschriebenen dauerhaften Zugehörigkeit zu einem Verband ein Pendant im Bewusstsein der angeblich Zugehörigen an die Seite stellt, das von einem stetigen, exklusiven Zugehörigkeitsgefühl getragen wird. Angesichts der Effekte, die, wie die *social identity theory* gezeigt hat, Verbandszugehörigkeiten selbst vager Form auf individuelles

Verhalten haben können,¹⁵ wird man sich dennoch nicht einfach von diesem Begriff verabschieden. Da ich einen gehaltvollen, also viele Phänomene einschließenden Religionsbegriff gewinnen möchte, liegt es nahe, die Handlungsperspektive durch den Begriff der Identität zu ergänzen, diesen aber selbst differenziert und dynamisch zu fassen. Hierzu hat die jüngste sozialpsychologische Forschung verschiedene Versuche vorgelegt.¹⁶ Ich möchte mich hier dem Vorschlag dreier New Yorker Psycholog(inn)en anschließen, die – erneut ohne Bezug auf Religion – sieben Elemente unterscheiden. Sie liegen allesamt auf der Ebene des Individuums, nicht bei der Gruppe, sind aber aufgrund ihres jeweils kollektiven Bezuges von der selbstbezüglich individuellen Identität zu unterscheiden, die gerade im Blick auf Religion noch hinzuzufügen ist. Die Elemente umfassen im Einzelnen: die Selbstklassifikation; die Bewertung dieser Zugehörigkeit (durch sich selbst und, soweit wahrnehmbar, durch andere); die Bedeutung, die der Zugehörigkeit beigemessen wird; die gefühlte emotionale Verbundenheit und Abhängigkeit (bis hin zur weitgehenden Überlappung personaler und dieser kollektiven Identität); den Grad der Einbettung der Mitgliedschaft in Alltagsvollzüge; die Prägung des eigenen Verhaltens dadurch; und schließlich die kognitive Dimension der Vorstellungen und Erzählungen über die Werte, Charakteristika und Geschichte der Gruppe.¹⁷ Für die Schärfung meines Religionsbegriffs muss erneut betont werden, dass mit ›Gruppe‹ hier kein fester Verband gemeint ist, sondern die situationsbezogene Gruppierung von Akteuren (nicht nur menschlichen), denen sich der Urteilende zurechnet oder nicht, bereits ausreichend ist. Selbstverständlich kann das zu kollektiver Identität hoher Komplexität mit multiplen Zugehörigkeiten (und Distanzierungen) führen.¹⁸

15 Grundlegend etwa Henri Tajfel: »Social identity and intergroup behaviour«, in: *Social Science Information* 13 (1974), S. 65–93, hier S. 69 zur Definition von ›Gruppe‹; John C. Turner: »Social Comparison and Social Identity: Some Prospects for Intergroup Behaviour«, in: *European Journal of Social Psychology* 5 (1975), S. 1–34. Zusammenfassend Naomi Ellemers, Russell Spears u. Bertjan Doosje (Hg.): *Social Identity: Context, Commitment, Content*, Oxford (Blackwell) 1999.

16 Zum Beispiel James E. Cameron: »A Three-Factor Model of Social Identity«, in: *Self and Identity* 3 (2004), S. 239–262, hier S. 241, der die drei Faktoren kognitiver Zentralität (für den Akteur), Ingroup-Affekt und Ingroup-Bindungen unterscheidet.

17 Richard D. Ashmore, Kay Deaux u. Tracy McLaughlin-Volpe: »An Organizing Framework for Collective Identity: Articulation and Significance of Multidimensionality«, in: *Psychological Bulletin* 130 (2004), S. 80–114, hier S. 83 mit der zusammenfassenden Tabelle.

18 Ebd., S. 84.

12 Vgl. ebd., S. 992 f.

13 Vgl. ebd., S. 1000 f.

14 Vgl. ebd., S. 1006 f.

Wo ›Religion‹, die im übernächsten Schritt präziser zu definieren sein wird, dabei ins Spiel kommt, ist genau der Gegenstand der Beobachtung, gehört zu den Veränderungsprozessen, von denen erzählt werden soll. Das betrifft familiäre Identitäten bezogen auf primäre soziale Gruppen ebenso wie sekundäre Gruppenbildungen, es betrifft die unterschiedlichen Lagen von lokalen wie regionalen und überregionalen Identitäten und die Verschiebungen zwischen diesen. Wichtig ist es, sich hier vor Verdinglichung, Essentialisierung dieser Gruppen und Gemeinschaften zu hüten. Gerade materialbezogene Archäologen haben mit Blick auf Pierre Bourdieu davor gewarnt, von materiellen Dingen auf gleichermaßen feste soziale Dinge zu schließen: »Gemeinschaft ist etwas [...], was man tut«, und es sind Einzelne, die es tun:

»Wie Menschen sich an einen bestimmten Ort gebunden fühlen, bestimmt ebenso wie das, was sie denken zu sein oder gerade nicht zu sein, wie sie sich mit anderen in Raum und auf Zeit, über Generationen, zusammenschließen, in gemeinsamen Erinnerungen oder im einverständlichen Vergessen. Man kann daher sagen, dass Gemeinschaften die Identitäten dieser Menschen ausdrücken.«¹⁹

Die scheinbar archaische Stabilität des sozialen Nahbereichs, des Lokalen, trägt häufig; auch sie ist nur eine Momentaufnahme von Bewegungen.²⁰

Religiöse Identitäten lassen sich, etwa als besondere Rahmungen von Situationen, im Prinzip in das handlungstheoretische Modell der *agency* überführen, wie umgekehrt Handeln als kontextabhängiges Resultat von Identitäten beschrieben werden kann. In ihrer Unterscheidung gelingt es aber, die Dynamik und diachrone Struktur des *agency*-Begriffs mit der eher synchronen Ausmessung der horizontalen Strukturierung des sozialen Kontextes zu verbinden und beiden starkes Gewicht zu verleihen. Das eingangs beschworene Bild der ›Religionen‹ durch ein ausgefeiltes Modell kollektiver und individueller Identität zu ersetzen, ermöglicht es schließlich, religiöse

Gruppenbildungsprozesse gerade in ihrem zeitlichen Verlauf und in ihren Unterschieden sorgfältig zu erfassen – ein beispielweise für die mediterrane Antike höchst bedeutsamer Bereich von Transformationen.

5. RELIGIÖSE KOMMUNIKATION

Bisher habe ich ›Religion‹ als Metakonzepkt verwendet, das Handeln und Identität interpretiert, statt Kommunikation als Handeln zu verstehen. Damit schließe ich an jüngere religionssoziologische Arbeiten an, die sich auch als fruchtbar für die Analyse von Ritualen erwiesen haben. Hier aber möchte ich den Akzent auf das Zusammenspiel von semiotischen Strukturen, Individualisierung und individueller Aneignung legen. Selbst in der Massenkommunikation erfolgen die Reaktionen des Publikums hochindividuell, selbst da, wo die Botschaft ähnlich verstanden wurde, kann sie ganz unterschiedlich bewertet und befolgt werden.

Kommunikation ist dyadisch. Luhmann etwa hatte die Grundelemente sozialer Systeme als die kleinsten Einheiten, die in Kommunikation negiert werden kann, d. h. bereits verstanden oder missverstanden worden ist, definiert.²¹ Aber religiöse Kommunikation wird zu leicht ausschließlich aus einer sozialen Perspektive gesehen. Gerade für Religion wird Kommunikation als das verstanden, was Gemeinschaft, Religionen, schafft. Dann erscheint sie als ein Diskurs, der nach Inhalt und Form vorgefertigt ist. Semiotische Religionstheorien betonen diese systemische Dimension und legen die Metaphorik der Sprache nahe, statt die Instrumente der Kommunikationswissenschaft zu verwenden. Diese freilich beschränkt sich häufig auf Detailanalyse. Auch diskurstheoretische Ansätze bauen auf das Transpersonale.²² All die Ansätze etwa interkulturellen Vergleichens von Kommunikationsstilen und Kommunikationsschwellen oder Kommunikationsmedien gewinnen ihr Potential aber erst im Rahmen eines größeren Kommunikationsmodells.

Wie muss ein solches Modell aussehen, das eine Analyse von Religion und religiösem Wandel auf den bisher angedeuteten Linien erlaubt und sich nicht von Gegenwartsanalysen, etwa der Medialisierung, beherrschen lässt und zugleich die notwendige Komplexität für eine differenzierte historische Analyse aufweist? Die klassische semantische Kommunikations-

19 Peter van Dommelen, Fokke Gerritsen u. Bernard Knapp: »Common Places: Archaeologies of Community and Landscape«, in: P. A. J. Attema (Hg.): *Papers in Italian archaeology 6: Communities and settlements from the Neolithic to the early Medieval period 1*, Oxford (Archaeopress) 2005, S. 55–63, hier S. 56.

20 Manuel A. Vásquez: »Studying Religion in Motion: A Networks Approach«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 20 (2008), S. 151–184, hier S. 167 unter Verweis auf Arjun Appadurai: »Grassroots Globalization and the Research Imagination«, in: *Public Culture* 12 (2000), S. 1–9.

21 Niklas Luhmann: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1987, S. 192.

22 Teemu Taira: »Making space for discursive study in religious studies«, in: *Religion* 43 (2013), S. 26–45.

theorie ging von der Beziehung zwischen Sender und Empfänger aus. Der sich an den die Situation transzendierenden Empfänger richtende Adressant ist die Quelle, er überträgt ein Signal, das als Information, Befehl oder Ähnliches empfangen wird. Die Weiterentwicklung des Modells konzentrierte sich dann auf den Prozess des Kodierens und Dekodierens sowie die kleineren und weiteren sozialen Kontexte dieses Geschehens. Jeder Akt von Kommunikation mit Primärmedien wie persönlicher Sprache, Körpersprache und Zeichengebrauch in unterstellter Face-to-Face-Kommunikation ist so Interaktion, jede Interaktion enthält Kommunikation. Als symbolische Interaktion interpretiert, will jede Handlung eine, gegebenenfalls hoch kodierte, Botschaft übermitteln. Die Sprechakttheorie behandelt zumal performative Sprache als Handlung, die eine neue Realität schafft.

Religion spielt in einem solchen Modell nur als Inhalt oder durch einen göttlichen Adressaten eine Rolle. Damit geht verloren, wie prekär solche Beschreibungen sein können und wie ›Religion‹ überhaupt erst in der riskanten Anmaßung menschlicher Akteure besteht, *agency* nicht unbezweifelbar plausiblen Elemente der situativen Umgebung zuzuschreiben, diese als situativ relevant zu behaupten. Hier erweist sich die *relevance theory* von Dan Sperber und Deirdre Wilson als hilfreich, die an die bisherigen Überlegungen zu Ko- und Dekodierungsprozessen anknüpft. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt von der Annahme, dass, angesichts der Vielzahl von wahrnehmbaren Signalen, »menschliche Kognition relevanz-orientiert ist.«²³ Man reagiert auf die relevantesten Stimuli der Umgebung. Das gilt auch für Kommunikation. In der Kommunikation verbindet sich die Intention des Kommunikators, zu informieren, indem er seine eigenen Annahmen dem Publikum deutlich oder deutlicher macht, mit der Notwendigkeit, diese Intention mit Hilfe entsprechender Stimuli selbst manifest werden zu lassen; die beiden sprechen von »ostensive-inferential communication«²⁴.

Solche Kommunikation verändert wechselseitig die kognitive Umwelt.²⁵ Die ostentativen Stimuli müssen es schaffen, das potentielle Publikum auf die Kommunikation als von höchster Relevanz zu orientieren, es davon zu überzeugen, dass die Aufmerksamkeit und Verarbeitungsleistung für diese Information als lohnend erscheint. Der oder die Kommunikatorin müs-

sen Informationen der ihnen möglichen und gewollten höchsten Relevanz hervorbringen.²⁶ Verstehen heißt dann, dass das Publikum gleichzeitig Hypothesen über den expliziten Gehalt, die implizierten Prämissen und die implizierten Folgerungen und Handlungskonsequenzen entwickelt.

Religion interessiert die beiden Relevanztheoretiker nicht. Mir aber bietet die Theorie die Möglichkeit, das Paradox zu verstehen, dass die nicht unbezweifelbar plausible Kommunikation Relevanz und ihre Adressaten einen ›speziellen‹ Charakter erlangen können. Dazu stehen unterschiedliche Strategien zur Verfügung. Man kann Zwischeninstanzen, ›Medien‹, Personen, die als sensibel für göttliche Botschaften vorgestellt werden, benutzen und ihnen eine besondere religiöse *agency* zuschreiben: Hier finden die zahlreichen religiöse Spezialisten ihren Ort. Das erlaubt Fragen nach der formierenden Wirkung besonderer sozialer oder räumlicher Kontexte, aber auch nach der Möglichkeit, Kompetenzen anwesender Personen durch behauptetes Wissen und den Verweis auf Bücher zu ersetzen. Wissen wiederum ist ungleich verteilt, wird räumlich Entfernten – ›Magiern‹ und ›Chaldäern‹ in der mediterranen Antike, ostasiatischen Weisen in der europäischen Neuzeit – oder sozial Marginalisierten – alten Frauen – zugeschrieben oder gerade abgesprochen. Die Verbindung von Relevanzbehauptungen und prekären Zuschreibungen von *agency* erlaubt offensichtlich ein weites Feld von religiöser Macht zu innovativem Handeln und zu dessen Stabilisierung selbst gegen soziale Machtgefälle. Der Gebrauch von Symbolen – die nach Peirce Interpretation notwendig machen wie erlauben, und ihre Materialisierung in unterschiedlichen Medien, die der konkreten Kommunikation vorausgehen wie sie überdauern – erlaubt weitere Stimuli und die Einbeziehung sekundärer Adressaten weit über den göttlichen Adressaten hinaus, erlaubt Gruppenbildungen und die Ausbildung von Identität. Gesprochenes Gebet und geschriebener Fluch, häusliche Gabe und städtische Prozession konstituieren sehr unterschiedliche Publika. Die nicht unbezweifelbar plausiblen Akteure werden repräsentiert oder gerade im Zugang verknüpft oder gar monopolisiert. Auch religiöse Kommunikation steht in einem Kontext von Machtbeziehungen und sozialen Unterschieden, auch wenn sie gerade dagegen eine wichtige Ressource sein kann. Es ist diese ›besondere‹ Relevanz, die mit der Einführung solcher Akteure in zwischen-

23 Dan Sperber u. Deirdre Wilson: »Précis of Relevance«, in: Behavioral & Brain Sciences 10 (1987) 4, S. 697–710, hier S. 700.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 699.

26 Deirdre Wilson u. Dan Sperber: »Relevance Theory«, in: UCL Working Papers in Linguistics 13 (2002), S. 249–287, hier S. 257 f., und S. 262 zum Folgenden.

menschliche Kommunikation die Regeln dieser verändert. Die materiellen Zeugnisse dieser Medien religiöser Kommunikation – von antiken Inschriften bis zu gegenwärtigen Kathedralen, von Bibeln bis zu Landschaftsgestaltungen – weisen den Erfolg dieser Relevanzbehauptungen aus.

6. EIN SELBST-ZENTRIERTER RELIGIONSBEGRIFF

Agency, kollektive Identität und Kommunikation sind die drei Perspektiven, die den Blick auf das Individuum in seiner Sozialität und Welt bestimmen sollen. Alle drei Begriffe thematisieren das Ausgreifen des Einzelnen: im handelnden Zugriff auf seine gesamte Umwelt als zeitverhaftetes Wesen, in der kommunikativen Wendung an seine soziale Umwelt und in der Selbst-Positionierung in dieser Umwelt. Das könnte man auch als individuumszentrierten Kulturbegriff verstehen. Ein Religionsbegriff wird diese phänomenologische Beschreibung des Einzelnen erst durch die Bestimmung des spezifisch Religiösen. Dieses definiere ich substantiell. Religion bestimme ich dann durch die Ausweitung der jeweiligen Umwelten über die unmittelbar plausible soziale Umwelt lebender Mitmenschen und vielfach auch Tiere hinaus in spezifischen Formen von Handlungsmacht, Kommunikation oder Identitätsformulierung. Was an relevanter Umgebung nicht mehr ›unmittelbar plausibel‹ ist, kann durchaus kulturell verschieden sein; Plausibilität, ›Beifallsfähigkeit‹, ist selbst eine kommunikative, eine rhetorische Kategorie. Im einen Fall sind es Verstorbene, im anderen Fall personenartig gefasste Götter oder auch nur noch topographisch nicht mehr bestimmbare Orte oder Objekte, denen *agency* zugeschrieben wird. Die Interpretation und Zurechnung von dem, was in einer Kultur Umstrittenes ist, hängt auch von den Grenzen ab, die der religionswissenschaftliche Beobachter selbst zieht. Das zeigt sich in der – auch in den obigen Beispielen abzulesenden – Fokussierung auf ›Götter‹, aber auch in Grenzziehungen wie der zwischen Religion und Magie.

Es ist für die Zwecke dieses Beitrags nicht notwendig, aus dem Religionsbegriff, der in der Erzählung der Veränderung dieser Religion zur Anwendung kommen wird, eine Religionstheorie zu machen, die diese Religion ›erklärt‹. Angesichts der ständigen Veränderungen und Kontroversen auch in kleinen Gruppen, die die Religionsgeschichte füllen, fällt es mir schwer, mich auf die Seite biologisch argumentierender und evolutionärer Religionstheorien zu schlagen, die solche Variation nicht erklären, sondern eher noch unver-

ständlicher machen.²⁷ Die Antwort ist daher wohl eher im Kulturellen²⁸ zu suchen: Das hohe Investment in die Konstruktion zunächst implausibler ›Sozialpartner‹ (oder ›counterintuitive agents‹ in der Terminologie evolutionärer Religionstheorien) erzeugt immer wieder einen ›Überschuss‹ an Selbststabilisierung, Macht oder Problemlösungskapazität – und wird mit diesem Erfolg schon wieder aufgrund des so erzeugten Gefälles anderen gegenüber prekär.

Sakralisierungen in der unmittelbar plausiblen, in der evidenten Umwelt, sind Elemente solchen strategischen Handelns, nicht jene Elemente, die Religion als auf Sakrales bezogene Handlungen und Vorstellungen definieren.²⁹ Das Bild des ›Investments‹ kann

27 Vgl. Pascal Boyer: *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*, Berkeley (University of California Press) 1994; Benson Saler: ›Biology and Religion: On Establishing a Problematic‹, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 11 (1999), S. 386–394, Joel Sweek: ›Biology of religion‹, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 14 (2002), S. 196–218; vgl. auch differenzierter: E. Thomas Lawson: *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*, Cambridge (Cambridge University Press) 1990, Luther H. Martin: ›Towards a Cognitive History of Religions‹, in: C. Kleine, M. Schimpf u. K. Triplett (Hg.): *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft*, München (Biblion) 2004, S. 75–82, Robert N. McCauley (Hg.): *Comparing the Cognitive Foundations of Religion and Science*, Emory Cognition Projekt Report 37, Atlanta, Georgia 1998, Robert N. McCauley u. E. Thomas Lawson: *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*, Cambridge (Cambridge University Press) 2002, Robert N. McCauley: *Why religion is natural and science is not*, New York (Ubiquity Press) 2012, Harvey Whitehouse, Luther H. Martin (Hg.): *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, Walnut Creek (AltaMira Press) 2004, Harvey Whitehouse u. Robert N. McCauley (Hg.): *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*, Cognitive science of religion series, Walnut Creek, California (AltaMira Press) 2005.

28 So auch Will M. Gervais u. a.: ›The Cultural Transmission of Faith: Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief‹, in: *Religion* 41 (2011), S. 389–410.

29 Zu diesem dynamischen Sakralisierungsbegriff und zur Kritik an der wissenschaftlichen Nutzung des Begriff des Sakralen siehe Jörg Rüpke: ›Was ist ein Heiligtum? Pluralität als Gegenstand der Religionswissenschaft‹, in: A. Adogame, M. Echter u. O. Freiburger (Hg.): *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies*. Essays in Honor of Ulrich Berner, *Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft* 4, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2013, S. 211–225. Zu Religionsdefinitionen, die auf dem ›Heiligen‹ beruhen, vgl. kurz Karel Dobbelare: ›The contextualization of definitions of religion‹, in: *International Review of Sociology* 21 (2011), S. 191–204. Ann Taves: *Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of religion and other special things*, Princeton (Princeton University Press) 2009, ersetzt es durch das ›Spezielle‹.

man leicht auf den enormen medialen Aufwand von Religionen, auf Kultbilder und Heiligtümer wie auf komplexe Rituale und Text- wie Kommunikationsstrategien beziehen. Hier öffnet sich das Feld eines reichen Theoriebestandes der Medien- und Kommunikationsforschung, dem Historiker zur heuristischen Anwendung wie der Sozialwissenschaftlerin zur empirischen Überprüfung. Dasselbe gilt für die Frage des individuellen Umgangs mit der Situation der religiös verstärkten Unterlegenheit, der man in einem religiösen Zusammenhang mit Strategien sozialer Veränderung oder unter Verlassen dieses Zusammenhanges mit dem Bemühen um eigene soziale Mobilität (vom Quietismus ganz abgesehen) begegnen kann.³⁰

Ziel der Definition waren aber nicht Prognosen, sondern war der Entwurf eines »Beobachtungsrahmens« für gegenwärtige wie vergangene religionsgeschichtliche Dynamiken.³¹ Dazu bedarf es noch zweier weiterer Schritte. Zunächst ist auf den Zusammenhang der phänomenologisch an bestehenden Theoriebeständen gewonnenen drei Bereiche hinzuweisen. Die Ausbildung von *agency* stärkt Kommunikation, die dichtere kommunikative Vernetzung intensiviert die Notwendigkeit der Ausbildung kollektiver Identitäten, Letzteres prägt wiederum im Blick auf Schemata wie Urteile die Handlungskompetenz. Im Zentrum lässt sich die Ausbildung eines Selbst oder personaler Identität vorstellen, die mit gesteigerter Handlungskompetenz sowie – empirisch belegt – geringeren Kommunikationsängsten und -schwellen³² und einer höheren Komplexität kollektiver Identität³³ einhergehen. In diesem Sinne ist der vorgeführte Kultur- bzw. Religionsbegriff Selbst-zentriert und durch die notwendige Integrationsleistung des beobachteten Individuums selbstzentrierend.

Damit ist aber nicht gesagt, dass dieses Modell einen stabilen Pfad, einen evolutionären Trend oder ein Gleichgewicht beschreibt. Langfristig lassen sich in den Bereichen nämlich sehr unterschiedliche und kontradiktorische Folgen fassen. Solche Megaprozesse sind Individualisierung, Mediatisierung und Institutionalisierung, alle drei ebenso als Indikatoren von Modernisierung betrachtet wie gerade in dieser Hinsicht höchst umstritten und bestritten. Damit aber leistet der Begriff genau das Angestrebte: Er ermöglicht die Beobachtung und erzählende Begleitung eines höchst instabilen Objektes,³⁴ sei es der Religion des antiken Mittelmeerraums³⁵ oder der Gegenwart. Auch die Wiederkehr von Religion lässt sich damit in den Blick nehmen.

30 James E. Cameron: »A Three-Factor Model of Social Identity«, in: *Self and Identity* 3 (2004), S. 257 (ohne Bezug auf Religion).

31 Überblick: Christoph Bochinger u. Jörg Rüpke (Hg.): *Dynamics of Religion: Past and Present* (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 67), Berlin (De Gruyter) 2016.

32 Narissra M. Punyanunt-Carter u. a.: »An Examination of Reliability and Validity of the Religious Communication Apprehension Scale«, in: *Journal of Intercultural Communication Research* 37 (2008), S. 1–15.

33 Rina S. Onorato u. John C. Turner: »Fluidity in the self-concept: the shift from personal to social identity«, in: *European Journal of Social Psychology* 34 (2004), S. 257–278; Maykel Verkuyten u. Borja Martinovic: »Social identity complexity and immigrants' attitude toward the host nation: the intersection of ethnic and religious group identification«, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 38 (2012), S. 1165–77.

34 Diese Forderung an religionswissenschaftliche Forschung erhebt zu Recht Ann Taves: »2010 Presidential Address: ›Religion‹ in the Humanities and the Humanities in the University«, in: *Journal of the American Academy of Religion* 79 (2011), S. 287–314.

35 Vgl. Jörg Rüpke: *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen*, München (Beck) 2016.

SÄKULARISIERUNG UND BEGRIFFSGESCHICHTE

EINE KRITISCHE REVISION

Ernst Müller

Wenn ›Säkularisation‹ als einer der Begriffe bezeichnet werden kann, mit deren Hilfe sich die Moderne über sich selbst verständigt,¹ so möchte ich daran anknüpfend die These entwickeln, dass die Verständigung gerade über diesen Begriff zunächst wesentlich im Medium seiner Begriffsgeschichte stattfand. Ich möchte im Folgenden keinesfalls eine neue Begriffsgeschichte von Säkularisierung vorschlagen. Es wäre auch kaum mit neuen Befunden zu rechnen. Zwar wird gemeinhin die Begriffsgeschichte als neutrale Methode oder Hilfsdisziplin historisch arbeitender Wissenschaften angesehen, doch gilt *cum grano salis* wie für die meisten Begriffsgeschichten auch für die der Säkularisierung, dass sie kaum als einfache Rekonstruktion angesehen werden kann. Gerade die vom Wort ausgehenden Erzählungen beginnen zumeist mit vereinzelt, sehr kommentarbedürftigen Ursprüngen, sie haben es dann nicht selten mit einer großen Streuung von Belegen zu tun, die wiederum nur noch selektiv behandelt und geordnet werden können. Den konstruktiven Gesichtspunkt, dass nämlich erst Begriffshistoriker zwischen den Daten Zusammenhänge stiften, haben gerade deren Protagonisten immer wieder betont: »Die Geschichte einer Periode schreiben«, so Koselleck, »heißt Aussagen treffen, die in dieser Periode nie gemacht werden konnten.«² Und auch Hans Blumenberg sieht in seiner Metaphorologie die Möglichkeit, »dass historisch-philologisch indiziertes und erkaltetes Material neu eingesprengt werden kann.«³

Mein Beitrag zum Begriff der Säkularisierung seit den 1960er Jahren wird viele Punkte der Debatte ausspannen müssen.⁴ Mir geht es im Folgenden in einer Art Metaperspektive vor allem um artikelstrukturierende Knotenpunkte dieser Narrationen, also um eine Art Begriffsgeschichte der Begriffsgeschichte – auch deswegen, weil ich meine, dass Begriffsgeschichte heute vielleicht überhaupt nur noch legitim ist, wenn sie in dieser Art selbstreflexiv vorgeht. Denn wie vielleicht gerade die Begriffsgeschichte von Säkularisierung zeigen kann, führt wesentlich nicht die Aufdeckung vergangener semantischer Schichten eines Begriffs zu einem historischen Erkenntnisgewinn, sondern die Einsicht in die historisch je gegenwärtigen Konstitutions- oder Konstruktionsbedingungen diskursiv verwendeter Begriffe. Wenn ich in meinem Beitrag das Verhältnis von Begriffsgeschichte und Säkularisierung behandeln möchte, dann sehe ich in deren Verhältnis eine herausgehobene Exemplarizität, die ich nach zwei Seiten hin entfalten möchte: Neben der These, dass ›Säkularisierung‹ ein diskursives Phänomen ist, das auch durch die Methode der Begriffsgeschichte Kontur gewonnen hat, möchte ich zweitens zu zeigen versuchen, dass der Begriff der Säkularisierung eines der wesentlichen, wenn nicht *das* Paradigma ist, an dem sich die lange Zeit als sehr deutsch empfundene begriffsgeschichtliche Methode um 1960 bildet: Tatsächlich ist ja auch eine ihrer Urszenen, die aber merkwürdigerweise in den Begriffsgeschichten von Säkularisierung selbst lange keine Rolle spielte, obwohl Säkularisation darin geradezu als Form der Begriffsgeschichte erscheint, Carl Schmitts berühmtes Diktum aus der *Politischen Theologie* von 1922: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre

1 Vgl. Eva Geulen: Giorgio Agamben zur Einführung, 2., vollst. überarb. Aufl., Hamburg (Junius) 2009, S. 148.

2 Reinhart Koselleck: »Historik und Hermeneutik«, in: ders.: Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2000, S. 116.

3 Hans Blumenberg: »Sprachsituation und immanente Poetik« [1966], in: ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften, ausgew. u. mit e. Nachw. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2001, S. 120–138, hier S. 127.

4 Teile des Aufsatzes sind in die gemeinsam von Falko Schmieder und dem Autor verfasste Monographie Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritischer Grundriss, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2016, eingegangen.

sind säkularisierte theologische Begriffe.«⁵ Es gibt weitere, aber wohl nicht sehr viele Begriffe, die eine ähnliche Rolle gespielt haben: Staat und bürgerliche Gesellschaft (seit Otto Brunner) oder der Begriff der Öffentlichkeit. Der Streit um die Säkularisierung wird dabei zugleich zu einer Kontroverse über die Reichweite der Begriffsgeschichte und über ihre Methoden.

Bevor ich auf die Debatten um die Begriffsgeschichte von Säkularisierung eingehe, möchte ich kurz einige wenige äußere Indizien anführen, die zeigen, dass dieser Begriff für die um 1960 einsetzende Begriffsgeschichtsforschung eine herausgehobene Position hatte: Säkularisierung gehört zu den nicht sehr zahlreichen Begriffen, die sowohl in das *Historische Wörterbuch der Philosophie* wie in die *Geschichtlichen Grundbegriffen* aufgenommen wurden. Gerade anhand des Artikels »Säkularisierung« zeigt sich, wie stark die beiden heute methodisch oft getrennt betrachteten großen Projekte auch personell miteinander verflochten waren. Hermann Zabel, der schließlich den Artikel in Kosellecks *Geschichtlichen Grundbegriffen* verfasste, war an der Universität Münster 1968 mit der Arbeit »Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie« promoviert worden, wobei Karlfried Gründer sein Doktorvater und Joachim Ritter der Korreferent waren, die ja dem anderen, philosophischen Projekt zugehörten. An alle Autoren des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* wurde Mitte der 1960er Jahre neben den konzeptionellen Leitlinien allein der von Hermann Lübke verfasste Pilotartikel »Säkularisierung« verschickt. Dieser Artikel sollte das Muster oder Vorbild bilden. Wenn es dann nicht Lübkes Artikel ist, der schlussendlich in den 1992 erschienenen achten Band des Wörterbuchs aufgenommen wurde, sondern ein von dem – vielleicht als Linksschmittianer zu bezeichnenden – italienischen Philosophen Giacomo Marramao verfasster, dann zeigt sich die Dialektik der Begriffsgeschichte an ihr selbst. Bevor ich darauf am Ende eingehe, möchte ich nun chronologischer vorgehen und 1962 beginnen.

5 Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922], München/Leipzig (Duncker & Humblot) 1934, S. 49. – Schon in einem frühen Entwurf für ein historisch-kulturphilosophisches Wörterbuch hatte Erich Rothacker sein besonderes Interesse an solchen modernen Begriffen bekundet, von denen er mit Reminiszenz an Carl Schmitt sagt, dass sie »sich deutlich als säkularisierte theologische Begriffe entpuppen.« Erich Rothacker: »Bericht über die Arbeiten zur Begriffsgeschichte«, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 7 (1956), S. 144–148, hier S. 147.

1.

Ein wichtiger Initialpunkt für die begriffsgeschichtliche Formierung des Säkularisationsbegriffes war der von Joachim Ritter thematisch angeregte und veranstaltete Siebte Deutsche Kongress für Philosophie, der 1962 an der Universität des westfälischen Münster stattfand. Ritter war bereits seit 1959 designierter Herausgeber der vom Schwabeverlag angeregten Neubearbeitung des sogenannten *Eisler*, also des späteren *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*, dessen Leitgedanken erst 1964 veröffentlicht wurden; das Wörterbuch war also – ebenso wie die *Geschichtlichen Grundbegriffe* – gerade in der heißen Konzeptionsphase. Thema des hochkarätig und erstaunlich interdisziplinär ausgerichteten Kongresses, der große Bedeutung als Selbstverständigungsort in der bundesrepublikanischen Intellektualgeschichte hatte, war »Philosophie und Fortschritt«. Ein Thema, dessen zeitgenössische Dringlichkeit – man denke nur an das bundesdeutsche Wirtschaftswunder oder den Sputnikschock – aus dem selbst mit Verweltlichungsfiguren spielenden, den Kongress resümierenden Vorwort von Helmut Kuhn in dem von ihm mitherausgegebenen Dokumentationsbandes spricht: »Das Thema Fortschritt bekundet eine entschiedene Zuwendung zu dieser Welt«. Die philosophische Besinnung, so Kuhn in einer von wohlwollender Verharmlosung nicht ganz freien Formulierung, habe sich bislang »in kühler, meist kritischer und oft feindseliger Distanz von der modernen Welt mit ihren technologischen Errungenschaften, ihren Massenorganisation und dem rasenden Tempo ihrer Fortentwicklung ferngehalten«, nun aber habe es den Willen »zum Abschütteln der in akademischen Elfenbeintürmen geträumten geschichtsphilosophischen Spekulation« gegeben.⁶ Die Spannung des Kongresses – und sie lässt sich durchaus auf die dort geführte Debatte um das Säkularisierungsproblem wie auf das in der Ritterschule entworfene Kompensations- und Entzweigungsmodell beziehen – verdeutlicht Kuhn, wenn er zwei mögliche Positionen im Verhältnis zum Fortschritt umreißt. Zum einen die, wie er mit erkennbarer Erleichterung feststellt, beim Kongress kaum artikulierte Perspektive des Positivismus und Marxismus, die, in der Tradition Bacons, das menschliche Denken vollständig in die Linie des Fortschritts zwängen wolle, zum anderen eine dort dominierende Linie, die das Spannungsverhältnis zwischen den

6 Helmut Kuhn: »Vorwort«, in: Helmut Kuhn u. Franz Wiedemann (Hg.): Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland), München (Pustet) 1964, S. 9–12, hier S. 9.

Kräften des Fortschritts und der Bewahrung dahingehend löse, dass sie zwar den Fortschritt bejahe, ihm aber im »Gesamtaufbau des Daseins« nur eine »untergeordnete Sphäre« zubillige.⁷

Karl Löwith und Adorno hielten die Hauptvorträge des Kongresses, in den Sektionen sprachen unter anderem Hans Robert Jauf, Helmut Schelsky, Jürgen Habermas, Arnold Gehlen und Eric Voegelin. Und es war offenbar Ritter selbst, der für das fünfte Kolloquium zwei Rednern, nämlich Blumenberg und – als einzigem Kongressteilnehmer aus seinem *Collegium Philosophicum* – Hermann Lübke Vorträge über Säkularisation, wie Letzterer es rückblickend nannte, »abverlangte«.⁸ Es ist sicher nicht übertrieben, wenn man dieses Aufeinandertreffen als Nukleus einer nahezu zwanzigjährigen Streitsache im Medium der Begriffsgeschichte ansieht. Möglicherweise sind dabei die Druckfassungen beider Beiträge nicht identisch mit den gehaltenen Vorträgen; dafür beziehen sie sich zu symmetrisch aufeinander. Für beide war der Vortrag nur Auftakt für mehrfache Überarbeitungen und Erweiterungen: Blumenberg baute seinen 24-seitigen Vortrag in der *Legitimität der Neuzeit* von 1966 zunächst auf 60, später die überarbeitete Fassung von 1976 auf 120 Seiten aus. Lübke, der offenbar den von Kuhn konstatierten Lernprozess selbst durchmachte, publizierte seinen Vortrag »Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie« in der späteren Langfassung von 1965 unter dem veränderten Titel *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. 2003 erschien die dritte Auflage des Buches, dem Lübke selbst eine »Daueraufmerksamkeit« bescheinigte.

Lübkes Vortrag setzt mit einem Bonmot ein, dessen begriffsgeschichtlicher Befund für die ganze Debatte nicht unwesentlich war. Der Ausdruck »secularisieren« nämlich sei überhaupt zuerst in Münster gefallen, genauer – und diese Feststellung, die in den Begriffsgeschichten wiederkehrt, erscheint geradezu als der Erstbeleg aller Erstbelege – am frühen Nachmittag des 8. Mai 1646: Der französische (das auch noch, möchte man hinzufügen) Gesandte Longueville habe damit während der Verhandlungen zum Westfälischen Frieden die anstehende Liquidation geistlicher Herrschaft bezeichnet, welcher Bistümer und Stifte

zum Opfer fielen.⁹ Auch die Universität Münster, der Tagungsort also und, wie man ergänzen könnte: Ort des *Collegium Philosophicum* von Joachim Ritter, verdanke ihre Entstehung nicht zuletzt solchem Opfer. Aber von Illegitimität, und hier scheint eben ein Kernthema auf, das die Debatte bestimmen wird, könne keine Rede sein, weil die Aufhebung des Klosters zugunsten der Universität päpstlich sanktioniert war. Es gehört dann – das sei hier bereits vorweggenommen – zu den Kuriositäten dieser Debatte, dass Lübke selbst 2003, also nach der heißen Phase der Streitsache, nonchalant eingesteht, in Nutzung von Wissen aus zweiter Hand habe auch sein Büchlein, wie viele andere Darstellungen, den fraglichen Erstbeleg gern weitergegeben – dieser habe sich aber inzwischen durch Arbeiten von Hans-Wolfgang Strätz als irrig erwiesen.¹⁰ Ich komme darauf zurück.

Marramao hat später konstatiert, dass die »Suggestionkraft« dieses historischen Konstruktes auf der »sowohl chronologischen als auch symbolischen Verbindung [beruhte], die sie zwischen der Entstehung des Säkularisierungsbegriffs und der Geburt des aus den Religionskriegen hervorgegangenen, modernen Staates herstellte, des Staates, dessen innerweltliche Souveränität dem langen und blutigen Kapitel der Religionskriege ein Ende setzte.«¹¹

Lübke stellt in den Mittelpunkt seines Vortrages die Frage, wann der rechtliche, mit Illegitimität verbundene Begriff der Säkularisation auf die Geistesgeschichte übertragen, also zur Metapher wurde.

»Tatsächlich ist es nun so, dass die fragliche Metaphora des Begriffs der Säkularisation eine Leistung derer ist, welche die Säkularisation als Liquidation illegitimer geistlicher Herrschaft gefeiert haben und insofern selbst zur Partei der Säkularisierer gehören. Der Begriff der Säkularisierung im modernen, übertragenen Sinn ist von dieser Partei, nicht von ihren Kritikern geprägt worden.«¹²

7 Ebd., S. 12.

8 Hermann Lübke: »Die Religion und die Legitimität der Neuzeit«, *Modernisierungsphilosophie bei Eric Voegelin*, bei Hans Blumenberg und in der Ritter-Schule«, in: ders.: *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*, München (Fink) 2004, S. 58–79, hier S. 72.

9 Hermann Lübke: »Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie«, in: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Aufl. mit einem neuen Nachwort, Freiburg/München (Alber) 2003, S. 221–239, hier S. 221 f.

10 Hermann Lübke: »Nachwort zur dritten Auflage«, in: ders.: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Anm. 9), S. 134–157, hier S. 136.

11 Giacomo Marramao: (Art.) »Säkularisierung«, in: Joachim Ritter u. Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13, Bde., Basel (Schwabe) 1971–2007, Bd. 8, Sp. 1133–1161, hier Sp. 1133.

12 Lübke: »Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie« (Anm. 9), S. 225.

Die Unrechtsmetaphorik, so Lübbes These, entspringt vor allem der antireligiösen Bewegung englischer und deutscher Freidenker am Ende des 19. Jahrhunderts. Wenn in jüngster Zeit durch Anselm Haverkamp und Hans Ulrich Gumbrecht der Gegensatz zum Ritter-Wörterbuch vor allem daran festgemacht wurde, dass Ritter das Programm der Metaphorologie folgenreich aus dem Wörterbuch ausgegrenzt habe, so lässt sich gerade am Säkularisierungsbegriff zeigen, dass das Metaphernproblem Moment eines umfassenden, hochpolitischen Problems war, Blumenbergs Stellung dazu aber so eindeutig nicht ist.

2.

Auch Blumenbergs Ausgangspunkt lässt sich besser verstehen, wenn man sieht, dass er das Thema zunächst auf einem Kongress zum Fortschritt entwickelt hat. Mit dem Fortschrittsproblem hatte sich Blumenberg schon ab den frühen 1950er Jahren im Rahmen seiner Überlegungen zur ›Geistesgeschichte der Technik‹ beschäftigt. Erst Ende der 1950er Jahre vollzog er einen einschneidenden Wertungswandel, indem er die zuvor dämonisierte Technik geschichtsphilosophisch zu legitimieren begann. Seinen Beitrag auf dem Kongress hatte Blumenberg mit ››Säkularisierung‹. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität‹ überschrieben. Lübbe und Blumenberg setzen dabei mit einer insgesamt gegensätzlichen, doch zugleich erstaunlich symmetrischen Denkfigur ein: Für Lübbe ist Säkularisierung keine Kategorie von ›hohen spekulativen Würden‹, und auch Blumenberg versteht sie schon in der Überschrift mit distanzierenden Anführungsstrichen. Beide gehen davon aus, dass der auf das Recht (Enteignung von Kirchengütern) bezogene Begriff der Säkularisierung in einem späteren Akt auf die Geistesgeschichte übertragen worden sei; beide interpretieren ›Säkularisierung‹ hinsichtlich einer im Begriff implizierten Legitimationsfrage. Beide bestreiten zudem die Unterstellung der Säkularisation als subjektfreien Prozess und befürworten dagegen die Untersuchung sprachlich nachweisbarer Übersetzungen. Dennoch erfolgt die Kritik der Säkularisierung bei Lübbe und Blumenberg aus gänzlich entgegengesetzten Motiven.

In einer merkwürdig zwischen historischem Befund (auch Blumenberg verweist auf den Erstbeleg aus dem Westfälischen Frieden) und normativer Begriffsverwendung changierenden Konstruktion sieht Blumenberg den kritisierten Säkularisierungsbegriff durch drei Momente bestimmt: ›Identifizierbarkeit des enteigneten Gutes‹, ›Legitimität des primären Eigen-

tums‹ und ›Einseitigkeit des Entzugs‹. Die stärkste, bis heute in ihrer Radikalität nicht immer gewürdigte These Blumenbergs findet sich im Münsteraner Vortrag aber im Resümee: Nach dem Gesagten sei es zutreffend, ›von der Säkularisation als dem *letzten Theologumenon* zu sprechen, das den Erben der Theologie das Schuldbewußtsein für den Eintritt des Erbfalles auferlegen will.«¹³ Wenn Blumenberg in einer späteren Ausgabe von ›Säkularisierung und Selbstbehauptung‹ spricht, dann ist damit ja keine Konjunktion, sondern ein exklusives Oder gemeint. Von diesen Sätzen aus gesehen ist es sehr merkwürdig, wenn Blumenberg, der mit seiner These von der Legitimität der Neuzeit das Säkularisierungstheorem tilgen wollte, immer wieder als Gewährsmann für Religion oder auch für die Dialektisierung der Säkularisierung herangezogen wird – ist es doch genau diese Figur, die er kritisiert.

Dabei lässt sich Blumenberg vielleicht in manchen Punkten sogar zu sehr auf die Prämissen seiner Gegner ein, insbesondere auf den Ausgangspunkt einer homogen christlichen Ursituation, wie sie sowohl vom theologischen Diskurs als auch in Schmitts Diktum von den säkularisierten theologischen Begriffen vorgegeben war. Hier wären ganz andere Figuren möglich, wie die von so unterschiedlichen Autoren wie Jan Assmann (bezogen auf das alte Ägypten) und Agamben gestellte Frage, ob theologische Begriffe nicht vormals säkulare, zum Beispiel juristische waren.

Mitunter nennt Blumenberg die Verwendung des Säkularisationsbegriffs ideologisch, sein Verfahren versteht er, etwa wenn er die Sprache der Unrechtskategorie entlarvt, geradezu ideologiekritisch. Gerade im Vergleich mit Lübbe ist es aber auch erstaunlich, dass Blumenberg seine radikale, im Kern hochpolitische These historisch im politischen Nirwana der spätmittelalterlichen Gnosis und ihrer zweiten Überwindung verortet. Man fragt sich, ob dahinter diskursstrategisch das Motiv stand, die Diskussion zu akademisieren und auf ein Terrain zu verlegen, auf das Diskutanten und Kritiker ihm kaum folgen konnten oder wollten. Die Elemente des ganzen (Deck-) Diskurses der Nachkriegszeit und des Kalten Krieges, die mit Wörtern wie Enteignung, Schuld, Unrecht etc. geradezu ins Auge springen, waren dem für Metaphern sensibilisierten Denker sicher ebenso auffällig wie die Tatsache, dass die Gnosis zeitgenössisch,

¹³ Hans Blumenberg: ››Säkularisation‹. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität‹, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (Anm. 6), S. 240–265, hier S. 265.

von Hans Jonas bis Eric Voegelin, vor allem der Charakterisierung der eigenen Zeit diene. Blumenberg hat solche Verbindungen kaum thematisiert, und man muss die *Legitimität der Neuzeit* schon sehr genau – und vielleicht mit der Brille Lübbes – lesen, um Blumenbergs historisierendes Verfahren in ihrem zeitgeschichtlichen Index zu erkennen. Vielleicht aber ist eine Erklärung auch sein briefliches Bekenntnis gegenüber Carl Schmitt, sein Interesse am ›Bleibenden‹ unterscheidet ihn von Schmitt, dem es dagegen um die Zuspitzung der Extreme gehe.

Nur nebenbei möchte ich erwähnen, dass Blumenbergs umfassende Projektion einer Gegenwartsentzweiung in die frühneuzeitliche Geschichte sein Projekt in eine merkwürdige Spannung zum Ansatz Kosellecks bringt. Das betrifft die Schwellenzeit um 1800, mit der Blumenberg dann eigentlich nicht mehr viel anfangen kann, obwohl die bürgerlich-kapitalistische Moderne doch erst in dieser Zeit die Semantik durchdringt. Vor allem steht Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* aber auch quer zu dem, was Koselleck als für die Moderne typische Form von Grundbegriffen markiert hat. Mit seiner berechtigten Kritik des zeitgenössischen Säkularisierungsbegriffes hatte Blumenberg zugleich versucht, die geschichtsphilosophische Verwendung von Kategorien (etwa bei Karl Löwith) als illegitim anzugreifen. Wenn aber Koselleck die Bewegungs- und Kollektivbegriffe wie ›die Geschichte‹ oder ›der Fortschritt‹ oder eben auch ›die Säkularisierung‹ herausstellt, dann unterstellt er ihnen auch eine Indikatorfunktion, weil sie auf für die Moderne typische geschichtlich-gesellschaftliche Prozesse zielen, die sich gleichsam ohne Subjekt vollziehen. Nach Koselleck sind solche Begriffe überhaupt erst in der Moderne möglich. In geschichtsphilosophischen Konstruktionen, wie sie dann von Karl Löwith reflektiert werden, wird die subjektüberschreitende Irrationalität solcher Prozesse dann nicht selten in theologischer Sprache gefasst. Indem Blumenberg in der Kritik der Säkularisierung kaum zwischen vormodernen theologischen Kategorien und ihrer Relektüre unter modern-bürgerlichen Bedingungen unterscheidet, verwirft er zugleich ihr Analysepotential.

3.

Ganz anders Lübbe. Bereits in seinem Vortrag, vor allem aber in der längeren Buchfassung hatte er, gut geschult an Carl Schmitt und als einer der wenigen, der für die Verbindung des philosophischen und des historisch-sozialen Projekts von Begriffsgeschichte stehen könnte, die Begriffsgeschichte von Säkula-

risierung vor allem als die eines ideenpolitischen Kampfbegriffs analysiert, sie dabei aber im gleichen Zuge virtuos selbst ideenpolitisch, als Indikator *und* Faktor eingesetzt. Die Theorie wird von ihm als eine Form der Praxis angesehen, einer Praxis, die nicht aufs Allgemeine und Bleibende, sondern auf das Besondere und Aktuelle zielt, einer Praxis mit Parteilagen, Fronten, die analog zu politischen Kämpfen ausgetragen werde: zwischen Schulen, Personen, Institutionen, bei denen es letztlich um Macht und Herrschaft gehe. Begriffsgeschichtliche Forschung in diesem Sinne könne zeigen, wie gewisse Begriffe in gewissen Situationen weniger die Theoriefähigkeit der Vernunft zeigten als die Bereitschaft des Willens steigerten, sich ideenpolitisch zu engagieren. Es gehe nicht um die wirklichkeitsaufschließende Kraft, sondern um Provokation zur ideenpolitischen Frontenbildung. Das Beispiel für einen solchen Begriff ist Säkularisierung.

Lübbe verortet den Säkularisierungsbegriff also in der Ideenpolitik der bundesrepublikanischen Nachkriegsgeschichte. Er macht damit zugleich deutlich, dass der Grundbegriff seine Schwellenzeit nicht eigentlich in der Frühen Neuzeit hat, sondern, in Schüben, zwischen der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik. Zum einen habe der Säkularisierungsdiskurs nach dem Zweiten Weltkrieg eine Entlastungsfunktion ausgeübt, weil er es erlaubte, die Problematik der nationalsozialistischen Herrschaft in eine gesamteuropäische Perspektive zu stellen. Während, so Lübbe, aus der Reeducation-Perspektive eine Genealogie des Nationalsozialismus in der Linie Luther – Hegel – Bismarck – Hitler rekonstruiert wurde, erlaubte es die Säkularisierungsgenealogie, die ›deutsche Katastrophe‹ an ein gesamteuropäisches Schicksal zurückzubinden – ein in seiner Zwiespältigkeit für Lübbe durchaus typisches Argument, waren doch Wort und Begriff des Säkularismus eine sehr deutsche Erklärung für den Nationalsozialismus. (In der französischen Wikipedia wird man bei der Suche nach ›Säkularismus‹ auf ›laïcité‹ verwiesen, was die Differenz ziemlich genau bezeichnet.) Zum anderen, so Lübbe sicher zutreffend, erlaubte die Säkularisierungsvokabel die Unterschiede zwischen Nationalsozialismus und Kommunismus einzuebnen. Beide erschienen, am wirkungsvollsten in der Schrift *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* des Theologen Friedrich Gogarten von 1953, gleichermaßen als Ausdruck des Säkularismus wie des Totalitarismus (man müsste der Tatsache nachgehen, dass es mit dem Gegensatzpaar Islam – Islamismus eine symmetrische Entgegensetzung zu Säkularisierung und Säkularismus gibt, entsprechende Äquivalente fürs

Christen- und Judentum aber fehlen). Schließlich ermöglichte der Begriff, an das zivilisationskritische Programm der konservativen Revolution der Zwischenkriegszeit ungebrochen anzuknüpfen. Insgesamt aber sieht Lübke in den ideenpolitischen Implikaten der Säkularisierung Elemente der geistigen Basis jener »großen politischen Partei, deren Ursprung ebenfalls diesen Jahren angehört«.¹⁴ Der Säkularisierungsbegriff bewegte sich in dem Zwiespalt, einerseits den technischen Fortschritt des Wirtschaftswunders sowie die politische Westbindung zu bestätigen, andererseits aber kulturkonservativ eine weitergehende kulturelle Säkularisierung zu verhindern. Diese Unterscheidung entsprach Gogartens Unterscheidung zwischen dem Säkularismus, d. h. einer voll säkularisierten, damit unter Totalitarismusverdacht stehenden Welt (»wenn jenes fragende Nichtwissen dem Gedanken der Ganzheit gegenüber nicht durchgehalten wird«) einerseits und der Affirmation der Säkularisierung, die nun aber wieder selbst kirchlich sanktioniert erscheinen sollte, weil sie überhaupt nur durch die christliche Offenbarung möglich geworden sei, andererseits. Lübke resümiert das so:

»Gerade die säkularisierte Welt, ihre verdiesseitige Kultur und gesellschaftlich politische Ordnung wird damit zum eigentlich Ort des Glaubens erklärt. Säkularistisch aber ist demgegenüber die Verfassung jener Welt, die dem christlichen Glauben nicht seinen Ort läßt, die also, um es politisch-konkret zu sagen, die geistigen und religiösen Freiheiten der pluralistischen Ordnung nicht stützt, erst recht nicht die Kirche darüber hinaus als Grundelement dieser Ordnung positiv unterstützt, vielmehr im Gegenteil politische Ideologien zur Herrschaft bringt, deren totaler, das Ganze der Existenz umfassender Anspruch sie als Ersatzbildungen des säkularistisch verdrängten Glaubens ausweist.«¹⁵

Blumenberg – so muss man wohl sagen – hat als einer der wenigen dieses Spiel nicht mitgespielt, und damit – wenigstens implizit – den bundesrepublikanischen Grundkonsens, die Deutungshoheit der Kirchen und der Partei mit dem großen C in Frage gestellt. Legt man Lübkes Entzweigungskonzept der Säkularisierung zugrunde, das ja von der Ritter-Schule in gleichsam selbst säkularisierter Form reproduziert wurde, dann scheint es Blumenberg darum zu gehen, genau diese Grenze zwischen Säkularisierung und Säkularismus aufzubrechen. Er kritisiert die

christliche Legitimierung der Säkularisierung. Er ist dabei sehr ungerecht gegenüber den Kirchen, die doch gerade – angesichts schlimmerer Feinde im Kalten Krieg – ihren Teilfrieden mit dem säkularen Staat der Bundesrepublik machten. Der Diskurs – und damit auch Blumenberg – bewegt sich dabei in dem Dilemma, entweder selbst den totalitären Ideologien zugerechnet zu werden (was natürlich gegenüber Blumenberg niemand wagte) oder aber die theologische und christliche Letztbegründung der staatlichen Ordnung anzuerkennen. Auch diese Brisanz könnte Blumenberg bewogen haben, seine Denkfiguren lieber in der Tiefe des geschichtlichen Raums und der Dogmengeschichte zu entwickeln. Die begriffsgeschichtliche Form der Debatten um die Säkularisierung könnte aber auch Symptom dafür sein, dass hier ein Problem verspätet diskutiert wird. Subjektfrei, intransitiv konnte Säkularisierung erlebt werden, wo die säkulare Moderne vor allem erlitten, nicht aber durch Aufklärung erstritten wurde.

Dass die von Blumenberg verfolgte und kritisierte Denkfigur in gleichsam immer schwächer werden den Wellen fortgeschrieben und bis heute immer wieder auch staatstragend reformuliert wurde, ließe sich zeitgenössisch auch an dem berühmten Satz Ernst-Wolfgang Böckenfördes zeigen: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selber nicht garantieren kann.«¹⁶ Böckenförde, Jurist und später Verfassungsrichter, der seit Mitte der 1950er Jahre Teilnehmer an Ritters *Collegium Philosophicum* war und auch Artikel zum Ritter-Wörterbuch beisteuerte, hatte diesen Satz 1964 in einem Vortrag »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« in dem von Ernst Forsthoff geleiteten Ebracher Ferienseminar gesagt, also der Institution, in der bekanntlich die Verbindungen der begriffsgeschichtlichen Projekte mit Carl Schmitt am greifbarsten waren. Böckenfördes Vortrag, auf den Blumenberg m. E. nicht eingeht, obwohl auch er »Säkularisierung« in großen Teilen begriffsgeschichtlich behandelt, schreibt die von Blumenberg kritisierte These in stark neutralisierter, verinnerlichter Weise fort. Böckenförde selbst verortet seine Schrift in der Kritik zeitgenössischer Vorstellungen vom christlichen Staat, auch gegen Carl Schmitts *Tyranei der Werte*. Christen hätten den Staat nicht als etwas Fremdes anzusehen, sondern als ihre Chance, die Freiheit

14 Lübke: »Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie« (Anm. 9), S. 237.

15 Ebd., S. 238.

16 Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« [1967], in: ders.: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München (Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung) 2007, S. 43–72, hier S. 71.

zu erhalten. Der Strukturzusammenhang bleibt und kann – wie in der Frage, ob der Islam zu Deutschland gehört – jederzeit, gefüllt mit (christlichem) Inhalt, reaktiviert werden. Tatsächlich endet die Schrift über den säkularen Staat mit einer Privilegierung des Christentums. Denn, so Böckenfördes rhetorische Frage, »worauf stützt sich dieser Staat am Tag der Krise?«,¹⁷ wenn ihm die inneren Bildungskräfte fehlen und es ihm allein um die Verwirklichung einer sozialen Utopie gehe? Böckenfördes Antwort: Letztlich müsse der säkularisierte weltliche Staat aus jenen Antrieben und Bildungskräften leben, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt. – Auch und gerade der säkulare Staat, so könnte man sagen, bleibt christlich. Auf jeden Fall ist das eine andere Legitimation der Neuzeit oder der staatlichen Grundlagen als Blumenbergs Selbstbehauptungsthese.

4.

Die Debatte um Blumenbergs These nimmt auch deswegen so skurrile Formen an, weil »seine Kontrahenten bestreiten, sie hätten überhaupt die Legitimität der Neuzeit bestreiten wollen, so dass Blumenberg – in bester polemischer Tradition – die Behauptung, die er widerlegen will, zugleich erst formulieren muss.«¹⁸ Begriffsgeschichtlich spitzt sich die ganze Debatte dabei tatsächlich auf die Frage zu, ob der von Blumenberg unterstellte Illegitimitätsverdacht begriffsgeschichtlich nachweisbar ist. Wie stark das begriffs- und vielleicht auch wortgeschichtliche Paradigma bereits war, lässt sich daran ermesen, dass alle Parteien – und es handelte sich durchweg um erwachsene Leute – es für ihre Argumentation für durchaus entscheidend hielten, ob Wort und Begriff tatsächlich erstmals in den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden auftauchen oder nicht, bzw. ob die unterstellte geschichtliche Illegitimität tatsächlich der Metaphorik

oder Übertragung aus dem staatskirchenrechtlichen Bereich entsprang. Wenn Gumbrechts Kritik an der Emphase der Begriffsgeschichte dieser Zeit diesen Glauben meinte, dann ist ihm allemal zuzustimmen.

Es war der schon erwähnte Hermann Zabel, der in seiner bei Gründer verfassten Doktorarbeit nachwies, dass der rechtliche Begriff der Säkularisierung und der geistesgeschichtlich relevante Begriff der Verweltlichung unterschiedliche Genesen hätten. Metaphorische Übertragungen stellt Zabel vor allem und erst dort (etwa bei Dilthey) heraus, wo »Säkularisierung« neutral verwendet wird. Es ist nun interessant, dass Blumenberg, den wir als großen Metaphorologen und auch Begriffshistoriker rezipieren, in dieser entscheidenden Frage sowohl die begriffs- wie die metapherngeschichtliche Argumentation Zabels zurückweist. Blumenberg artikuliert einerseits seine Skepsis gegenüber Zabel, der in seinen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen bereits eine interessierte Absicht verfolgt habe; dabei sei die Verwendung von »Säkularisierung« kein homogenes Ganzes, sondern lange in unverbindlicher Vieldeutigkeit und Okkasionalität erfolgt. Blumenberg macht zugleich auch klar, dass er der »metaphorischen Verwendung gar keine ursprüngliche und begründende Bedeutung beimessen [habe], sondern nur eine methodisch-heuristische.«¹⁹ In diesem Sinne fragt Blumenberg: »Aber ist die Begriffsgeschichte die einzige und zurechnende Legitimation für den Status des Begriffs? Muß man nicht auch sich gegenwärtig halten, dass eine hochgradige Indifferenz besteht zwischen dem Begriff und seiner Geschichte?«²⁰ Begriffsgeschichte dürfe nicht bedeuten, dass der Vollgehalt eines Begriffs nur in der Ursprünglichkeit des frühen Augenblicks gegeben sei. »[N]icht der Gebrauch [sei] metaphorisch, sondern die Orientierung der Begriffsbildung.«²¹ Blumenberg spricht von einer implikativen oder »Hintergrundmetaphorik des Rechtsaktes«, kommt aber in seiner Argumentation auch zu merkwürdig normativen Thesen: »Wenn die moderne Welt weitgehend als Ergebnis einer Säkularisierung des Christentums verstanden werden kann, *muß das* in der methodischen Analyse des Historikers anhand der Merkmale des Enteignungsmodells darstellbar sein.«²²

17 Ebd. – In welche Richtung das zielen kann, zeigt etwa eine Rezension Böckenfördes von 2009: »[D]er Staat [hat] dafür Sorge zu tragen, dass [...] die Angehörigen des Islams durch geeignete Maßnahmen im Bereich von Freizügigkeit und Migration – nicht zuletzt im Hinblick auf die Türkei – in ihrer Minderheitenposition verbleiben, ihnen mithin der Weg verlegt ist, über die Ausnutzung demokratischer politischer Möglichkeiten seine auf Offenheit angelegte Ordnung von innen her aufzurollen. Darin liegt nicht mehr als seine Selbstverteidigung, die der freiheitliche Verfassungsstaat sich schuldig ist.«, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/lukas-wick-islam-und-verfassungsstaat-religionsfreiheit-ist-kein-gottes-geschenk-1785872.html> (zuletzt aufgerufen: 18.11.2016).

18 Daniel Weidner: »Säkularisierung«, in: Robert Buch u. Daniel Weidner (Hg.): Blumenberg lesen. Ein Glossar, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2014, S. 245–259, hier S. 252.

19 Hans Blumenberg: »Säkularisierung – Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts«, in: ders.: Die Legitimität der Neuzeit, erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988, S. 9–134, hier S. 29.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 31.

22 Ebd., S. 34.

Gerade an der Säkularisierungsdiskussion zeigt sich, dass die Metaphorologie nicht etwa ein Spezialfall der oder eine symmetrische Alternative zur Begriffsgeschichte ist. Auch geht für Blumenberg die Metapher nicht im nietzscheanischen Sinne der Begriffsbildung vorweg, sie steuert vielmehr noch unbewusst den Begriff. Die Debatte legt nahe, dass Blumenberg seine Metaphorologie zu einer Theorie der Unbegrifflichkeit auch deswegen erweitern wollte, weil die Beziehungen, um die es ihm hier geht, keine nachweisbar metaphorischen waren. Vielleicht müsste die Metaphorologie und die Theorie der Unbegrifflichkeit auch von der Säkularisierungsdebatte her entwickelt werden. Die Bedeutung, die Blumenberg der *Legitimität der Neuzeit* gegenüber der Metaphorologie zumaß, wird durch die auf einer Tagung über ihn kolportierte Äußerung bestätigt (ich glaube, es war Manfred Sommer), er wolle nicht als Metaphorologe in die Grube fahren, sein wichtigeres Werk sei die *Legitimität der Neuzeit*.

5.

Sieht man sich die Begriffsgeschichten von Säkularisierung an, wie sie in den großen Lexika geronnen und festgeschrieben sind, in den ›Pyramiden des Geistes‹, wie Gumbrecht sie nennt, dann wird deutlich, dass hier die Gegenlinie zu Blumenberg gesiegt hat: Was das *Historische Wörterbuch der Philosophie* betrifft, so ist Lübke mit seinem Artikel, der freilich in seiner Form als Pilotartikel auch nicht mehr den Standards des 10. Bandes entsprach, nicht zum Zuge gekommen. Vielleicht hat er mit seiner Methode der Ideenpolitik ein Dienstgeheimnis ausgeplaudert, vielleicht war aber auch 1987 die Rekonstruktion der Debatte als Kampfbegriff selbst so historisch geworden, dass Lübkes Beitrag deswegen nun selbst zur Fußnote des Artikels wurde – dabei hätte Lübkes methodischer Ansatz das Wörterbuch nicht nur lesbarer gemacht, sondern auch einige Vorwürfe entkräftet, die zum Beispiel von der Cambridge School gegen die ›German Begriffsgeschichte‹ vorgebracht wurden. Durchgesetzt hat sich aber die vor allem von Gründer favorisierte strikte Orientierung am Wort; Gründer, bekanntlich Nachfolger Ritters als Herausgeber des *Historischen Wörterbuchs*, nimmt – im Denkraum der Ritter-Schule – eine Gegenposition zu Lübke ein, der dort, wo er die pragmatische Funktion von Begriffen betont, die meisten Überschneidungen mit Koselleck aufweist.

Die Artikel im *Historischen Wörterbuch* und in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* bedienen sich unter-

schiedlicher, aber gleichermaßen gegen Blumenberg gerichteter Diskursstrategien: Marramao relativiert die Gegensätze, indem er von »spiegelbildlich entsprechenden Entlegitimierungseffekten« spricht;²³ Blumenberg selbst kommt in der Darstellung kaum noch vor – umso mehr aber seine Gegner; vor allem Schmitt erfährt eine Aufwertung.

Dagegen kann man sagen, dass in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* die Widerlegung der Illegitimitätsthese Blumenbergs geradezu die gesamte Struktur des Artikels bestimmt. Werner Conze höchstselbst, damals noch der wichtigere Herausgeber als Koselleck, der selber aber gar kein Mitautor des Artikels »Säkularisierung« war, begründet in einem sonst völlig unüblichen Vorspann des Artikels dessen Zweiteilung: »Denn es handelt sich offenbar darum, dass zwei verschiedene, wenn auch sinnverbundene Begriffe durch ein Wort ausgedrückt worden sind und ausgedrückt werden«. Einerseits sei Säkularisierung ein kloster- und staatskirchenrechtlicher Begriff, »durch den die (rechtmäßige oder widerrechtliche) Überführung geistlicher Hoheitsrechte oder kirchlichen Eigentums in weltliche Hände bezeichnet wird.« Andererseits werde ›Säkularisation‹ als »ein geschichtlicher bzw. geschichtsphilosophischer Prozeßbegriff moderner Entchristlichung in vielfältigen Perspektivmöglichkeiten verstanden«.²⁴ Mit der Entscheidung, den Artikel strikt zweizuteilen, wird geradezu eine Lex Blumenberg eingeführt, geht es der Begriffsgeschichte ansonsten und auch in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* doch gerade darum, entweder anhand eines identischen Wortes verschiedene Bedeutungsschichten oder zu einem Begriff die unterschiedlichen Bezeichnungen zu eruieren.

Das Problem der Metaphorizität zwischen juristischem und geistesgeschichtlichem Säkularisierungsbegriff bleibt also das zentrale Thema. Man muss dabei kein Ideologiekritiker sein, um festzustellen, dass die Kritiker Blumenbergs konfessionell stark gebunden waren. Bekam der Begriff seine Ambivalenz zunächst im Protestantismus, nämlich in Gogartens rechter Spielart der dialektischen Theologie (Gogarten gehörte nach 1933 den Deutschen Christen an), so fällt auf, dass die weitere, auf Affirmation des

23 Giacomo Marramao: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt a. M./Leipzig (Insel) 1999, S. 86.

24 Werner Conze, Hans-Wolfgang Strätz, Hermann Zabel (Art.) »Säkularisation, Säkularisierung«, in: Reinhart Koselleck, Otto Brunner, Werner Conze (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 8 Bde., Stuttgart (Klett-Cotta) 1972–1997, Bd. 5, S. 789–829, hier S. 790 f.

Begriffs zielende Debatte, die den Begriff nicht mehr theologisch-dogmatisch, sondern begriffshistorisch verwendet, vorrangig katholisch geprägt war; vielleicht nicht zufällig, fallen die Debatten doch genau in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche gegenüber dem Staat. Anton Rauscher etwa, Herausgeber eines wichtigen Sammelbandes, in dem sich 1976 die wesentlichen Stichworte gegen Blumenberg finden, war Jesuit und Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach.

Und es sind nun vor allem auch Rechtswissenschaftler und -historiker, die sich mit dem Säkularisierungsbegriff beschäftigen. Hans-Wolfgang Strätz, Rechtswissenschaftler und Rechtshistoriker, zugleich Vernehmungsrichter beim Erzbischöflichen Offizialat Freiburg, hatte zwischen 1976 und 1978, also zwei bzw. vier Jahre nach Blumenbergs Neufassung der *Legitimität der Neuzeit*, in zwei langen Aufsätzen zum einen nachgewiesen, dass die kolportierte Geschichte vom Erstbeleg aus den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden ein Irrtum war. Der neue Erstbeleg ist fast hundert Jahre älter, nämlich von 1559. Zentral bleibt aber dennoch der eigentlich äußerst knappe Beleg aus dem Westfälischen Frieden, den Strätz, ganz im Sinne der von Blumenberg kritisierten ›Ursprünglichkeit des frühen Augenblicks‹, auf immerhin vier Seiten interpretiert. Strätz' Hauptthese ist, dass schon der auf das Recht bezogene Säkularisierungsbegriff überhaupt ein innerkirchlicher, jedenfalls aber nicht vorrangig durch den der Illegitimität gekennzeichnet war, sondern eine politisch neutrale Wahrnehmung der Folgen der Säkularisierung verstatete und nahelegte. So zeigt Strätz, dass von Säkularisierung auch im Zusammenhang des Übergangs eines Klerikers von der Ordens- zur Weltgeistlichkeit gesprochen werden konnte; Säkularisierung erschien so als ein innerklerikaler Vorgang. Das passte natürlich gut zur zeitgenössischen Legitimierung der Säkularisierung auf christlicher Basis.

Und auch Zabel setzt in seiner Einleitung zum Artikel »Säkularisierung« in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* mit der Gegenthese zu Blumenberg ein: »In der begriffsgeschichtlichen Forschung wird die Entstehung der geistes- und kulturgeschichtlichen Interpretationskategorie vielfach auf die metaphorische Verwendung des historisch-politischen Rechtsbegriffs ›Säkularisation‹ zurückgeführt.«²⁵ Die Widerlegung von Blumenbergs Thesen strukturiert den gesamten

Artikel. Der letzte Absatz des Artikels lautet: »Blumenbergs konstruktive Anbindung des geistesgeschichtlichen Säkularisierungsbegriffs an den historisch-politischen Rechtsbegriff wird durch den nachweisbaren Sprachgebrauch nicht gedeckt.« Wenn Blumenberg seine These dahingehend modifiziere, »[n]icht der Sprachgebrauch, sondern die Begriffsbildung ist metaphorisch: die historische Assoziation an den Rechtsbegriff habe die Begriffsbildung vorangetrieben«, so kehrt Zabel, sich auf den Rechtsphilosophen und Mitherausgeber des *Philosophischen Jahrbuchs* Arno Baruzzi berufend, das Argument in seinem letzten Satz gegen Blumenberg: »daß Blumenbergs Begriffsbestimmung dem neuzeitlichen Kritik- und Enteignungsverfahren um der Vernunft selbst willen entspreche und somit selbst das sei, was er der Säkularisierung vorwirft.«²⁶ – Es ist interessant, wie einerseits die Protagonisten des Säkularisierungsbegriffs auf philologisch exakten Nachweisen der Übertragung des juristischen Sprachgebrauchs auf die Geistesgeschichte beharren, andererseits aber den Unrechtscharakter der Säkularisierung genau in der Form diskutieren, wie Blumenberg es ihnen in seiner Begriffsbildungstheorie zum Vorwurf gemacht hat.

6.

Wenn ich davon ausgegangen bin, dass Säkularisierung ein Begriff ist, mit dessen Hilfe sich die Moderne über sich selbst verständigt, dann leuchtet ein, dass Kosellecks *Geschichtliche Grundbegriffe* nur diesen Begriff, nicht aber den der Religion aufgenommen hat. Im Zentrum seines Interesses stehen ja Transformationen an der Schwelle zur Moderne. Es ist deswegen aber umgekehrt sicher auch kein Zufall, dass in der Zeit, die sich nach dem Ende der Systemauseinandersetzung als postmodern bezeichnete, an die Stelle des Begriffs der Säkularisierung der Begriff der Religion trat, der gerade kein Bewegungsbegriff ist und über keine Transformationsdynamik verfügt. Eine Begriffsbildung wie ›Nachleben der Religion‹ erscheint dann als Versuch, in die Religionsproblematik eine Dynamik zu bringen, ohne sich die Fragen der Moderne aufzuheben.

Bezogen auf die spezifische Situation der Bundesrepublik lässt sich erkennen, dass die Figur der Säkularisierung nur so lange funktionierte, wie die Kirche in beiden Teilen Nachkriegsdeutschlands eine wichtige

25 Ebd.

26 Ebd., S. 829.

politische Funktion spielte. Mit dem Zusammenbruch des sozialistischen Ostens war der christliche Vorbehalt gegenüber Totalitarismen wenigstens zeitweise obsolet geworden.

Wie stark der Paradigmenwechsel der 1990er Jahre war, zeigt sich nicht nur in der Wende zur Religion, sondern auch darin, dass Reflexionen zur Säkularisierung inzwischen ohne jeden Bezug zu den Debatten der 1960er und 1970er Jahre auskommen: Namen wie Lübke, Blumenberg, Zabel etc. sucht man etwa im Register des international repräsentativ aufgestellten, von Hartmut Lehmann herausgegebenen Sammelbandes des Max-Planck-Instituts für Geschichte mit dem Titel *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung* von 1997 ebenso vergeblich wie in dem vom Religionssoziologen Detlef Pollack 2013 verfassten Docupedia-Artikel zur Säkularisierung.²⁷ Vieles an dieser Debatte ist obsolet geworden; dennoch gibt es latent Denkfiguren, die bis heute nachwirken.

27 Detlef Pollack: »Säkularisierungstheorie«, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 07.03.2013, <http://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie> (zuletzt aufgerufen: 19.11.2016), DOI: <http://dx.doi.org/10.14765/zsf.dok.2.251.v1>.

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 Saids 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 Saids 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 Saids 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 ausrichte, fälle die Wissenschaft keine Werturteile, sondern beobachte 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.

TORAH ALS STAATSRECHT? EPOCHEN EINER THEOLOGISCH- POLITISCHEN IDEE

Michael Zank

Wichtig ist mir das Fragezeichen: Torah als Staatsrecht? Denn empirisch gesehen hat es vielleicht nie einen solchen Staat gegeben, in dem die Torah als Staatsrecht in Gebrauch war. Vielmehr handelt es sich bei ›Torah als Staatsrecht‹ um eine ›theologisch-politische Idee‹, eine Fiktion, ein Vorbild oder ein ideales Recht für einen idealen Staat, den es so vermutlich nie gegeben hat. Sogar die Proto-Rabbinen der Zeit des späten zweiten Tempels, darunter der Babylonier Hillel, einer der wichtigsten Vermittler der sogenannten ›mündlichen‹ Torah und Begründer der tannaitischen Bewegung, fanden Mittel und Wege, die vielleicht wichtigsten agrarischen und Finanzgesetze der Torah, die das Sabbatjahr und Halljahr betreffen, außer Kraft zu setzen, und zwar zu einer Zeit, als der Tempel noch bestand. Als Rechtsfiktion am Anfang der israelitisch-jüdischen National- und Staatsgeschichte übte die Torah eine dauernde und wiederholte identitätsstiftende Wirkung nicht nur für jüdische Gemeinschaften, sondern auch für Christen aus, für Letztere allerdings nur, insofern für sie das Alte Testament, sowie gelegentlich auch die spätere jüdische Rechts- und Auslegungstradition, als autoritative Quelle einer göttlichen Offenbarung galt. Dass dies für Christen nicht immer der Fall war, ist bekannt. Aber auch für Juden gilt die Kontinuität der biblischen Gesetzgebung nicht ungebrochen, woraus sich ein utopisches Element ergibt, das heute besonders im religiösen Zionismus gelegentlich virulent wird. Dieses utopische Element resultiert daraus, dass sich nach ultraorthodoxer Auffassung nur im Land Israel und nur unter der Bedingung der Einsammlung der Diaspora und nur mit dem Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem die ganze Torah erfüllen lässt. Ist das Judentum an die Erfüllung der Torah gebunden, so ist konsequentes Judentum ohne den Drang auf Wiederherstellung der Bedingungen der Erfüllung der Torah undenkbar. Umso überraschender erscheint es vielleicht, dass bis heute nur eine kleine Minderheit unter den ultraorthodoxen Juden willens ist, sich der Mittel

des jüdischen Staates zu bedienen, um die Idee der Torah als Staatsrecht zu verwirklichen. Und ein tiefer Graben trennt die jüdische Ultraorthodoxie von dem Versuch, die hebräische Rechtstradition im prinzipiell säkularen Staat Israel als Quelle der Rechtsfindung urbar zu machen. Mehr hierzu später.

Mit den ›Epochen‹ der Idee der Torah als Staatsrecht meine ich die Momente oder Zeiten und Umstände, in denen sich bestimmte Gruppen oder Bewegungen mit der Vergangenheit oder Zukunft der Torah als Staatsrecht auseinandergesetzt haben. Diese Epochen ergeben als solche vielleicht eine Reihe, aber nicht unbedingt eine zusammenhängende Geschichte der Idee der Torah als Staatsrecht. Vielmehr ist es die Präsenz des biblischen Textes in dieser oder jener Variante, in diesem oder jenem Kontext und für diese oder jene Leser- oder Gelehrtenkreise, aus der sich die Erneuerung und Anknüpfung an die Torah immer wieder ergibt. Allgemein gesprochen handelt es sich also um eine Frage der Funktion einer Zentralfigur unserer westlichen Schriftreligionen in den politischen Entwürfen verschiedener Zeiten und Gesellschaften – also um einen kulturwissenschaftlichen Beitrag zur (Immer-)Wiederkehr der Religionen.

Aus der Reihe solcher Momente der Aneignung oder Auseinandersetzung mit der Torah als Staatsrecht hebe ich im Folgenden drei Erscheinungen besonders hervor. Ich beginne mit der sogenannten Aufklärung des siebzehnten Jahrhunderts, wobei ich mit Spinozas Kritik und Würdigung der mosaischen Gesetzgebung einsetze und mich sodann nach Vorläufern und Zeitgenossen umschaue, die sich auf ähnliche Weise mit der ›althebräischen Republik‹ auseinandersetzten.

Ich stütze mich dabei auf neuere Arbeiten zum politischen Hebraismus, die aus dem Kreis um das Shalem-Center in Jerusalem hervorgegangen sind, womit ich gleichzeitig eine zweite Erscheinung in den

Blick nehme, nämlich die mit dem Kulturzionismus einhergehende, von diesem aber in gewisser Weise unabhängige Erscheinung des *mischpat ivri*, d. h. des Interesses bestimmter Kreise im frühen und späteren Zionismus, neben der hebräischen Sprache auch die hebräische Rechtskultur als Ausdruck des jüdischen Volksgestes zu sondieren und zu erneuern. Das Shalem-Center in Jerusalem ist hierbei nur eine Randerscheinung und ein Nebenthema. Die Schwerpunkte der *mischpat-ivri*-Diskussion liegen ganz woanders. Aber der Hinweis auf dieses zeitgenössische Forschungsinstitut, dessen Veröffentlichungen wir heute eine weitverbreitete Erneuerung des gelehrten Interesses an der hebräischen Rechtstradition verdanken, wirft ein interessantes Licht auf das Thema dieser Konferenz und auf den Unterschied zwischen den Institutionen, in denen solche Themen heute aufgeworfen und behandelt werden. Denn das Shalem-Center, ein israelischer neu-konservativer Thinktank, widmet sich der Förderung von wissenschaftlichen Arbeiten, die sich dazu eignen, sich der geistesgeschichtlichen Grundlagen des Zionismus erneut zu versichern. Die treibende ideologische Komponente dieser Forschungen zum politischen Hebraismus ist nicht immer ganz durchsichtig, aber es lässt sich wohl fragen, was es mit der wissenschaftlichen Förderung bestimmter Forschungsprojekte auf sich hat, die auf die Aufarbeitung der hebräischen Grundlagen der politischen Moderne abzielen. Geht es dabei um die Aufarbeitung kulturwissenschaftlicher Lücken oder doch zumindest auch um eine politisch motivierte Erzeugung bestimmter Eindrücke, in diesem Fall um die Einholung der Idee der hebräischen Republik in die europäische Geistes- und Rechtsgeschichte? Und wenn diese Forschungen von einer hochdotierten geisteswissenschaftlichen Manufaktur betrieben werden, worin besteht dann das wirkliche Ziel? Ich belasse es bei dieser kurzen Bemerkung.

Bevor ich mich im Folgenden von Spinoza ausgehend der Frage des *mischpat ivri* zuwende und die Frage stelle, welche Rolle die Idee der Torah als Staatsrecht im modernen Israel spielt, möchte ich kurz in Erinnerung rufen, was wir historisch über die Torah im Alten Israel und aus dem antiken bzw. spätantiken Judentum wissen. Ich beginne also bei Spinoza, gehe dann kurz in die tiefere Vergangenheit und wende mich dann der zionistischen und israelischen Beschäftigung mit dem hebräischen Recht zu. Der Bezug auf die Torah als Staatsrecht bewegt sich sowohl im Fall der Staatstheorie der Frühen Neuzeit als auch im Fall des *mischpat ivri* auf der dreifachen Grenze von Religionsquelle, Gelehrtentradition und Politik bzw. Entwürfen der Gesellschaftsgestaltung. Ohne

das hier weiter theoretisch reflektieren zu können, gehören diese Beobachtungen meines Erachtens in den Bereich der hier verhandelten Fragen um das Verhältnis von Religion und Kulturwissenschaft. Bezeichnend ist dabei die Tatsache, dass sich die hier behandelten Momente der Aufmerksamkeit auf die Idee der Torah als Staatsrecht nicht so leicht auf einen Nenner bringen lassen. Sie stellen weder einfach eine Rückkehr oder eine Erneuerung von Religion dar – denn die frühmodernen und zeitgenössischen Beispiele erscheinen unter unterschiedlichen Vorzeichen, wobei es überraschen wird, welches der beiden Beispiele eher religiös und welches eher säkular motiviert ist –, noch gleichen sich die kulturwissenschaftlichen Voraussetzungen, unter denen es zu einer Wiederaufnahme dieser Idee kommt. Was verblüfft und insofern zum kritischen Nachdenken anregt, ist vielmehr die *staying power* der Idee selbst, vielleicht als Fallbeispiel oder Synecdoché der biblischen Matrix, in der wir uns auch heute, nach dem angeblichen Ende aller Traditionen, immer noch bewegen. Also auch hier ist ›der kleine Mann in der Maschine‹ der Biblizismus, die Abhängigkeit der Theoriebildung, auch der Staatstheoriebildung der Moderne, von unseren großen literarischen Quellen, einschließlich der Bibel.

1. SPINOZA UND DIE ALT-HEBRÄISCHE REPUBLIK

Als Erstes wende ich mich also dem niederländisch-portugiesisch-jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza zu, der in der modernen Kulturgeschichte oft als Dreh- und Angelpunkt gehandelt wird, da sich an ihm verschiedene Übergänge aufzeigen lassen: der Übergang vom Umgang mit der heiligen Schrift als dem Niederschlag einer speziellen und verbindlichen göttlichen Offenbarung zu einem historisch-kritischen Umgang mit der Schrift; der Übergang von einer bedeckten zu einer offenen Schreibweise in Hinsicht auf die neue Wissenschaft und deren Konsequenzen für das Welt- und Menschenbild; der Übergang von einer spätmittelalterlich-/frühneuzeitlichen zur eigentlich neuzeitlichen Philosophie, oder zumindest zu einer eminenten und nachhaltig wirksamen Variante dieses neuzeitlichen Philosophierens, das seinen Anfang mit René Descartes nimmt; und schließlich kann, wie neuerdings wieder von Jonathan Israel betont, Spinoza als Urheber der politischen Moderne gelten.

Spinoza bietet sich für mein Thema besonders deshalb an, weil er sich bekanntlich sehr deutlich zum Thema ›Torah als Staatsrecht‹ geäußert hat, und zwar

in seinem *Tractatus Theologico-Politicus*, erstmals gedruckt im Jahr 1670 ohne Nennung des Verfassers und unter einer unrichtigen Angabe von Verlag und Erscheinungsort, wie es damals zur Umgehung der Zensur üblich war. Die Veröffentlichung des Traktats kam zwar aufgrund aktueller Umstände zustande, die mit der politischen Situation in den Niederlanden zu tun hatten, der Textbestand beruht jedoch auf einer Reihe von Überlegungen, Studien und Argumenten, die Spinoza zum größten Teil schon früher ausgearbeitet hatte. Unter solchen Ausarbeitungen befand sich wohl eine unveröffentlichte Apologie, in der er sich mit dem Vorwurf des Atheismus auseinandersetzte, der zu seinem Ausschluss aus der portugiesisch-jüdischen Gemeinschaft Amsterdams geführt hatte, ein Vorwurf, den er einfach umdrehte: Nicht er sei der Atheist, sondern solche Leute, die Gott jeden unhaltbaren Unsinn zuschrieben, nur weil die Tradition diesen behaupte, und die ihre Meinung in die Bibel hineinläsen, wohingegen er vielleicht als Erster überhaupt die Bibel wirklich ernst, d. h. beim Wort, nehme.

Wie dem auch sei, im *Tractatus* zeigt sich eine gewisse Ambivalenz gegenüber dem mosaischen Gesetz. Einerseits wird es historisiert und seiner aktuellen Autorität beraubt: Wir könnten nicht davon ausgehen, dass uns das mosaische Gesetz in seiner ursprünglichen Form überliefert worden sei; das überlieferte, von Esra nach dem Exil wiederhergestellte hebräische Rechtswesen sei mit dem neuerlichen Verlust der jüdischen Staatlichkeit außer Kraft getreten, weshalb es auch für die Juden unsinnig sei, sich ohne die Voraussetzung staatsrechtlicher Souveränität an die alten Gesetze zu halten – womit allerdings vor allem die fundamentalistischen Calvinisten getroffen werden sollten, die das mosaische Gesetz in den Niederlanden wieder einzuführen gedachten. Spinoza konnte sich hierbei auf einen gewissen Konsens unter den älteren christlichen Hebraisten verlassen, die die Torah als eine besondere Konstitution nur für die Israeliten gelten ließen und sie nicht auf andere Gemeinschaften übertragen wollten. Die Torah war zwar eine einmalige, göttlich gegebene Konstitution, man hielt sie aber für ausschließlich an das auserwählte Volk gebunden und leitete daraus kein verbindliches Vorbild für spätere oder andere politische Gemeinschaften ab. Ähnlich verhielt sich auch Hobbes in der Frage nach der besten Verfassung: Wohl sprach er anstößigerweise vom biblischen Reich Gottes als dem von Moses begründeten Staatswesen, und wohl empfahl er die Monarchie als die beste Staatsform, aber er sprach sich für sie nicht als Teil der naturrechtlichen Vernunftordnung aus.

In den späteren Kapiteln des Traktats behandelt Spinoza jedoch das mosaische Gesetz als in gewisser Hinsicht vorbildlich für eine Art von Verfassung, die er ganz offensichtlich für die beste hielt, nämlich die republikanische, bei der alles auf die Unmittelbarkeit der Menschen vor Gott, d. h. auf Gleichheit ankomme. Zwar sei diese Verfassung sofort nachdem sie den Israeliten von Gott angeboten wurde verfehlt worden, indem die Menge Moses anflehte, zwischen Gott und dem Volk zu vermitteln. Spinoza zeigt sich jedoch in dieser Hinsicht als eine jener Gestalten des siebzehnten Jahrhunderts, die sich für die Republik als beste unter den Staatsformen aussprachen und die diese Staatsform im sinaitischen Bund abgebildet sahen. Die wichtigste Quelle für diese bestimmte Variante des frühneuzeitlichen politischen Hebraismus war der Niederländer Petrus Cunaeus, dessen lateinisch verfasste Schrift über die hebräische Republik bald übersetzt wurde und in dieser Form vor allem im England Oliver Cromwells, John Seldens und John Miltons weite Verbreitung fand. Bemerkenswert ist hierbei, wie der Politikwissenschaftler Eric Nelson in seinem Buch *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*¹ hervorhebt, dass sich die Umformung der christlichen Meinung hinsichtlich der besten Verfassung unter dem Einfluss rabbinischer Exegese entfaltet.

Die Idee der hebräischen Republik, so Nelson, stehe bei der Geburt der modernen politischen Philosophie in dreierlei Hinsicht Pate, nämlich hinsichtlich der Bevorzugung der republikanischen Staatsform vor allen anderen, hinsichtlich der bis dahin stark abgelehnten Idee der Agrarreform, also der Umverteilung der Güter und somit der sozialen Gerechtigkeit, die von den biblischen Gesetzen zum Sabbat- und Halljahr abgeleitet werden, und hinsichtlich der Idee der Toleranz gegenüber Andersgläubigen, vor allem gegenüber den Juden. Man muss nicht unbedingt bis zur letzten Konsequenz der These Nelsons folgen, die Geschichte der modernen Staatstheorie sei aufgrund dieses Befundes noch einmal ganz neu zu schreiben, was vor allem die Säkularisationshypothese hinterfragen soll. Auffällig ist dennoch, dass in dieser wie in anderen Hinsichten das, was wir für entschieden modern halten – etwa die Idee der Gleichheit vor dem Recht, soziale Gerechtigkeit als Aufgabe des Rechts anstatt bloß der persönlichen Moral, religiöse Toleranz – seine Wurzeln nicht bloß in religiösen Diskursen, sondern in einer Neubewertung

1 Eric Nelson: *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, Massachusetts u. a. (Harvard University Press) 2010.

des vor allem im liberalen protestantischen Christentum eher verschrieenen mosaischen Gesetzes haben soll, einer Neubewertung, die ausgerechnet in einer (wenn auch selektiven) Aneignung rabbinischen Traditionsguts wurzelt.

So sind es denn auch eher Großbritannien und die Vereinigten Staaten, wo dieses republikanische Erbe heute gerne wieder hochgehalten wird. So meinte etwa der ehemalige Chief Rabbi Jonathan Sacks im Jahr 2011 in einer Predigt zu Deuteronomium 4, Verse 5–8,² dass sich die Voraussage Moses', dass die Völker die Gebote und Gesetze Israels mit Bewunderung betrachten werden, in den Vereinigten Staaten von Amerika erfüllt habe, ganz im Unterschied zum modernen Staat Israel, der mehr von Marx und Engels gelernt habe als von Moses. Bevor ich dieser Einsicht etwas einschränkend entgegenrete, komme ich nun zur Torah als Staatsrecht im antiken Judentum.

2. DIE TORAH IM ALTEN ISRAEL UND IM JUDENTUM

Im Kanon der heiligen Schrift, ob es sich dabei um eine jüdische oder eine christliche Version dieses Kanons handelt, stehen der Pentateuch bzw. die fünf Mosebücher am Anfang. Die sinaitische Gesetzgebung hebt mit der Offenbarung Gottes am Sinai und den zehn Worten bzw. Geboten an, d. h. mit Exodus 20, und endet mit dem Aufbruch vom Sinai/Horeb, d. h. Numeri 10. Umrahmt ist dieser gesetzgeberische Korpus von der Urgeschichte und den Patriarchenerzählungen der Genesis sowie der Auszugsgeschichte in Exodus auf der einen Seite und von den weiteren Erzählungen von Israel in der Wüste, dem Beginn der Eroberungen im Ostjordanland und schließlich der Wiederholung des gesamten Gesetzes in den Gefilden Moabs sowie der abschließenden Erzählung von der Beauftragung Josuas und dem Tod Moses' auf der anderen Seite.

Es ist hier nicht der Ort für exegetische Beobachtungen zu diesem Gesetzeswerk, das nicht nur in einen universalen erzählerischen Rahmen ganz eigener Art eingebettet ist, sondern so, wie es auf uns gekommen ist, die Voraussetzung zu der weiteren Geschichtserzählung bildet, in der sich die tatsächliche Erfahrung der Israeliten und Judäer niederschlägt, die mit der Zerstörung erst des einen

und dann des anderen Königreiches endet. Wie sich dieses Gesetz zu den Prophetenbüchern verhält, zu denen nach jüdischer Tradition auch das von der neueren Forschung sogenannte deuteronomistische Geschichtswerk gezählt wird, also die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige, ist ein Thema, das die christlichen Hebraisten und Spinoza besonders beschäftigt hat, die die Schrift, wie man heute sagen würde, durchaus holistisch, also als Zusammenhang, gelesen haben. Dabei stand die Frage im Vordergrund, woran denn ein so perfektes Staatswesen hat zugrunde gehen können. Die traditionelle Antwort schob die Schuld am Untergang dem Götzendienst und Ungehorsam der Israeliten in die Schuhe, ein Topos, der bereits in der Bibel selbst eine Rolle spielt. Die christlichen Hebraisten der Frühaufklärungszeit meinten hingegen entweder, dass die Ursache des Untergangs die Ersetzung des Gottkönigtums durch das menschliche Königtum Sauls gewesen sei, oder sie meinten – mit den meisten jüdischen Exegeten –, entscheidend sei vielmehr die Art und Weise gewesen, in der die Volksmasse sich der Interimsherrschaft Samuels und seiner Söhne widersetzte: dass sie nicht nur einen König über sich setzen wollte (was nach Deuteronomium 17 durchaus erlaubt und nach der maßgeblichen Meinung des Talmud sogar geboten war), sondern einen König »wie alle anderen Völker«.

Alle diese Überlegungen, die vor drei- oder vierhundert Jahren noch sehr ernsthaft diskutiert wurden, fegte die moderne Bibelkritik vom Tisch, die bekanntlich mit Wellhausen zu dem Schluss kam, die mosaische Torah bzw. der Pentateuch sei nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis der Geschichte Israels. Wie schon von Spinoza vermutet, sehen die meisten Bibelwissenschaftler heute die Torah als weitgehendes Produkt der Exils- oder Nachexilszeit. Nun haben wir, abgesehen von Esra und Nehemiah, keine wirklichen historischen Nachrichten über die Etablierung der Torah, und die erste öffentliche Lesung der Torah, von der wir in Nehemiah 8 hören, betraf offensichtlich nur Jerusalem, das zu der Zeit des zweiten Tempels eben eine Tempelstadt war, und nicht einmal die einzige Pilger- oder Weihstätte, an der sich Juden oder Israeliten zusammenfanden, um die in der Torah gebotenen religiösen Pflichten auszuüben. Dasselbe tat man auch in Oberägypten, jedenfalls solange der Kult dort nicht aufgrund von Konflikten zwischen Juden und Ägyptern modifiziert werden musste, und vor allem auf dem großen Konkurrenzberg Samariens, dem Garizim, dem außerdem noch der Vorteil zukam, in der Torah wenigstens

2 Nachzulesen unter: https://www.ou.org/torah/parsha/rabbi-sacks-on-parsha/vaetchanan_5771_youtube/# (letzter Zugriff: 18.11.2016).

erwähnt zu werden, während Jerusalem nur einmal und indirekt erwähnt wurde.

So etwas wie eine staatsgesetzliche, d. h. politische Identität stiftende Funktion hat die mosaische Torah vermutlich unter den Hasmonäern erhalten. Aber das ist so nicht völlig einschlägig nachzuweisen, da sich die Makkabäer eher um die Wiederherstellung der von den Hellenisten aufgehobenen kultischen Riten wie der Beschneidung und dem in den »väterlichen Gesetzen« gebotenen Opferkult bemühten. Sicher besteht hier eine staatsrechtliche Dimension, die sich gerade am Kultus enthüllt. Aber wir wissen nicht genau, welche Rolle die Torah selbst hierbei spielte. Wie sich inzwischen durch die Funde aus den Höhlen am Toten Meer gezeigt hat, wurde am Textbestand der Torah selbst noch herumgefeilt, der Text war noch nicht sakrosankt. Man experimentierte also noch mit der Torah als Verfassung. Dass man dabei mit der Torah experimentierte, könnte indirekt beweisen, dass die Torah als Verfassung gerade dort stark gemacht wurde, wo man sich in Opposition zu der herrschenden Elite fand, also als ein utopisches Projekt der Wiederherstellung eines vermeintlich pristinen Urzustandes.

Dieser Utopismus machte sich unter den von Rom ihrer Unabhängigkeit beraubten Juden breit und führte schließlich zum wiederholten und fortwährend misslingenden Versuch gewisser Kreise und vielleicht auch breiter Bevölkerungsschichten, die Fremdherrschaft abzuschütteln. Das Ergebnis war, dass, als man zu der Einsicht kam, sich mit den Römern als den Herrschern im Lande arrangieren zu müssen, ein zweites Gesetz entstand, die sogenannte *Mischnah*, die das Leben der Juden ohne Tempel und ohne staatliche Souveränität regeln sollte, gerade auch weil die Torah so nicht mehr zu verwirklichen war. Rabbinisches Judentum erwartete indessen die Wiederherstellung des Tempels und insofern das Wiederinkrafttreten der biblischen Gesetze, vor allem der kultischen Gesetze. Während der Torah daher im Gesamt der Gesetze ein Ehrenplatz zukam, so verstand man – und so war es vermutlich auch schon zuvor – die Stellung der Rechtsgelehrten nicht etwa nur als eine Sache der Rechtsprechung, sondern auch der Rechtsfindung.

3. MISHPAT IVRI ODER JÜDISCHES RECHT IM JÜDISCHEN STAAT

Die Geschichte des *mischpat ivri*, also des hebräischen bzw. jüdischen Rechts, ist inzwischen mehrfach auch auf Englisch erzählt worden. Parallel

zu den Bemühungen, die hebräische Sprache neu zu beleben, fanden vor allem in Moskau und Tschernowitz während der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg Anstrengungen statt, die hebräische Rechtstradition zu erforschen und zu erneuern. Diese Bemühungen entstanden als Teil des neuen jüdischen Nationalismus, der sowohl eine territoriale als auch eine zionistische Variante zeitigte. Beide Varianten waren im Prinzip dem romantischen Nationalismus des frühen neunzehnten Jahrhunderts verpflichtet, demgemäß Sprache und Recht im Volk wurzelten und dessen Geist und Eigenart zum Ausdruck brachten. Es ist dabei, wie beim Neuhebräischen, eine gewisse Ambivalenz im Spiel: Die Entscheidung, im Land Israel jegliche Belange des Alltags nunmehr in der heiligen Sprache zu behandeln, diente einerseits der vermeintlichen Wiederherstellung eines die Unterschiede zwischen den Juden überschreitenden gemeinsamen nationalen Volksgeistes; die romantischen Nationalisten unterschätzten dabei aber die biblische Wucht der hebräischen Sprache. Mit der Einführung des Hebräischen als Landessprache begab sich der Zionismus in Gefahr, ein im Grunde säkulares Selbsterlösungsprojekt der beabsichtigten Normalisierung (Stichwort „wie andere Völker“) von vorneherein zu entheben. Die Romantik bewegte sich eben auch hier, und nicht immer ohne Absicht, auf einer sehr feinen Linie zwischen Religion und Säkularität und verwischte wohl dadurch auch den Unterschied zwischen diesen. Das Hebräische hat sich indessen als säkulare Sprache durchaus durchgesetzt und als brauchbar erwiesen. Nicht so bislang das jüdische Recht.

Der Versuch, das jüdische Recht für Rechtsgelehrte und zukünftige Richter und Staatsdiener in einem jüdischen Staatswesen zu erneuern, wurde zwar mit großem Enthusiasmus unternommen. Es gab Zeitschriften und Institute, darunter das in den dreißiger Jahren gegründete Institut für Recht und Wirtschaft in Tel Aviv, ein letztlich an der nationalen Konkurrenz mit der Hebräischen Universität Jerusalem gescheiterter Vorläufer der Tel Aviv University. Die große Rechtsrevolution, von der die zahlreichen Anhänger dieser akademischen Bewegung geträumt hatten, blieb jedoch zur Zeit der Staatsgründung im Jahre 1948 aus. Es gab dafür drei Gründe: zunächst die Umstände des Unabhängigkeitskrieges, die vor allem die Jerusalemer Gelehrten, die von den Kämpfen besonders betroffen waren, davon abhielten, an den Verfassungsgesprächen der Zeit teilzunehmen. Ein anderer wichtiger Grund war, dass David Ben-Gurion an einer Rechtsrevolution nicht interessiert war. Sein Programm eines starken zentralistischen Staates und seiner Institutionen setzte sich durch und gab für lan-

ge Zeit den Ton an. Den Hauptgrund des Scheiterns dieser Bewegung bildete jedoch der Widerstand der Juristen gegen eine solche Revolution.

Die Juristen sahen sich in ihrer Kompetenz bedroht, die darin bestand, sich in den Rechtsverhältnissen zurechtzufinden, die in Palästina in der Jahrhundertmitte herrschten und die einerseits vom osmanischen Zivilrecht, der *Mecelle*, andererseits vom britischen Common Law, bestimmt waren. Die britische Mandats Herrschaft hatte in vieler Hinsicht das osmanische Zivilrecht beibehalten, das eine Mischung von Scharia und europäischer Rechtstraditionen darstellte. Paragraph 46 des Palestine Order in Council von 1922, der bis zum Ende des Mandats in Kraft blieb, legte den Richtern des Mandatsgebiets die Verpflichtung auf, sich einerseits auf das osmanische Recht und andererseits, wenn dort Lücken bestanden, auf das Common Law und die inzwischen in Kraft getretenen Verordnungen zu beziehen. Die Rechtsprechung der Gerichte »shall be exercised in conformity with the substance of the common law, and the doctrines of equity in force in England.«³ Viele jüdische und englische Richter kannten sich im osmanischen Recht überhaupt nicht aus, wodurch das Recht in Palästina einen vorwiegend englischen Charakter erhielt. Eine plötzliche Umorientierung auf das jüdische Rechtswesen, von dem diese Juristen selbst in der Regel keine besondere Kenntnis hatten, hätte Rechtsunsicherheit bedeutet und war daher gerade zur Zeit des Unabhängigkeitskrieges unerwünscht. Hinzu kam in den fünfziger Jahren das Hereinströmen der Neuwanderer, die wiederum ganz andere kulturelle, soziale und wirtschaftliche Herausforderungen an den jungen Staat stellten. In den damals noch heftig geführten Diskussionen zum *mischpat ivri* bezog man sich auf diese Tatsache sowohl auf der einen wie auf der anderen Seite des Arguments. Die Befürworter sahen in der Einführung der jüdischen Rechtstradition ein Integrationsmittel, die Gegner meinten, nicht ganz ohne einen gewissen innerjüdischen Rassismus, dass die Neuankömmlinge nicht an einen Rechtsstaat gewöhnt seien und das jüdische Recht nicht die entsprechenden Zwangsmittel zur Verfügung stelle, um Leute zum Steuerzahlen anzuhalten, die ihre Ersparnisse lieber in Gold umwandelten und in ihren Strümpfen herumtrügen. Bis solche Leute »umerzogen« seien, eigne sich das osmanische Recht immer noch besser, das ungefähr dem entspreche, was die Einwanderer aus den arabischen Ländern gewohnt

seien. So verpasste die Verfassungsinitiative ihren goldenen Moment. Die Revolution im hebräischen Recht blieb aus.

Zu einer Erneuerung der hebräischen Rechtsinitiative kam es erst in der sogenannten zweiten Republik, also nach 1977, als der Likud unter der Führung Menachem Beginns erstmals an die Macht kam. Im Jahre 1980 verabschiedete die Knesseth das sogenannte »Foundations of Law«-Gesetz, das den Paragraphen 46 des Palestine Order in Council außer Kraft setzte und die Richter fortan im Fall einer Gesetzeslücke dazu verpflichtete, »nach den Prinzipien der Freiheit, Gerechtigkeit Gleichheit und des Friedens« zu entscheiden, und zwar gemäß dem »Erbe Israels«. In der offiziellen englischen Übersetzung des Gesetzes heißt es: »Where the court, faced with a legal question requiring decision, finds no answer to it in statute law or case-law or by analogy, it shall decide it in the light of the principles of freedom, justice, equity and peace of Israel's heritage.«⁴

Es bleibt nun völlig unklar, worauf sich der Gesetzgeber in dem entscheidenden Ausdruck »Israel's heritage«, auf Hebräisch: *moreschet jisrael*, bezieht. Es wird hier einem sehr weiten Ermessensspielraum von Möglichkeiten Tür und Tor geöffnet bzw. ein sehr weiter Bezugsrahmen abgesteckt. Die Absicht war klar: Man wollte die Richter dazu anhalten, sich gegebenenfalls auf die jüdische Rechtstradition beziehen zu können, aber man konnte den säkularen Staat Israel andererseits auch wieder nicht auf diese Rechtstradition einschränken. So kam es zu einem Kompromiss, der die Rechtslage durchaus nicht klärt. Ist hier der Talmud gemeint, oder könnte man sich als Richter im Zweifelsfall auch auf eine Erzählung von Kafka berufen und damit der Absicht des Gesetzgebers Genüge tun, jedenfalls solange man Kafka für einen Teil des *moreschet jisrael* hält? Das Mandat für Richter im Staat Israel, sich im Zweifelsfall auf die Quellen des jüdischen Rechts zu beziehen, bleibt bis heute unrealistisch, da die Juristen in Israel nicht als Talmudgelehrte ausgebildet sind.

3 Palestine Order in Council (1922), § 48, https://en.wikisource.org/wiki/Palestine_Order-in-Council (zuletzt aufgerufen: 18.11.2016).

4 Zit. nach: Menachem Mautner: *Law and the Culture of Israel*, Oxford (Oxford University Press) 2011, S. 41.

IHRER FORM NACH RELIGIÖS, IHREM INHALT NACH NATIONAL DIE GEORGISCHE NATIONALORTHODOXIE

Zaal Andronikashvili

2014 sorgte der Film *Leviathan* des russischen Regisseurs Andrej Swjaginzew für Schlagzeilen. Er handelt vom Konflikt eines Bürgers mit dem Staat, in dessen Verlauf der Automechaniker Nikolai Sergeew Opfer korrupter Machenschaften wird und schließlich sogar seine Familie und sein Heim verliert. Eigentlich brisant ist in Swjaginzews Film aber nicht der Konflikt selbst, den die Literatur und der Film in Russland, aber auch der gesamten UdSSR und dem Ostblock immer wieder thematisiert haben, sondern die Auffassung des Staates. Der Staat wird hier nicht konventionell durch einen autoritären Machthaber oder eine anonyme Maschinerie repräsentiert, sondern als eine Allianz der weltlichen und geistlichen Macht dargestellt. Dabei ist die geistliche Macht der weltlichen sowohl im kaltblütigen Zynismus als auch im Durchsetzungsvermögen weit überlegen. Während anfangs ein korrupter Gouverneur Sergeew sein Haus und Grundstück ohne Gegenleistung für ein lukratives Vergnügungszentrum abnehmen will, steht am Ende des Films an der Stelle des zerstörten idyllischen Hauses des ruinierten Bürgers eine neue, prachtvolle orthodoxe Kathedrale. Eine Kirche, die den Platz eines Privathauses besetzt – ein besseres Emblem für die rückgängig gemachte Säkularisierung wäre kaum denkbar. Dieses Emblem nutze ich hier, um die orthodoxe ›Reconquista‹ zu beschreiben: die außerordentliche Erstarkung und den dramatisch gestiegenen politischen Einfluss der orthodoxen Kirchen in den ehemaligen Ostblockländern. Diese Rückkehr der Orthodoxie werde ich im Folgenden in drei Schritten am georgischen Beispiel erörtern. Im ersten Schritt werde ich die Rückkehr der Orthodoxie im Problemfeld des säkularisierten Staates verorten und einen Vergleich mit der Repolitisierung des Islam ziehen. Im zweiten Schritt werde ich die Rückkehr der Orthodoxie als nationalistische Ideologie beschreiben. Im dritten Schritt werde ich dieses Comeback aus der Erfahrung des Totalitarismus zu verstehen versuchen.

1.

Die Rede von der Rückkehr der Religion impliziert zunächst eine westliche, genauer: eine westeuropäische Perspektive und bringt die Irritation über die Rückkehr eines überwunden Geglaubten zum Ausdruck. Die Trennung von Staat und Kirche bildet eine Grundlage des modernen säkularisierten Staates und ist spätestens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil de jure und de facto endgültig besiegelt worden. Eine Infragestellung des Status quo scheint nicht nur irritierend, sondern auch bedrohlich, insbesondere, wenn sie aus muslimischen Ländern oder auch muslimischen Gemeinschaften innerhalb Europas kommt. Eine solche Gefahr für den säkularisierten Staat hat etwa der deutsche Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde konstatiert. Für Böckenförde war die stufenweise Herausbildung der politischen Form des Staates »ein Vorgang voranschreitender Säkularisation«.¹ Die Säkularisiertheit sei nicht eine »Eigenschaft [...], die der Staat annehmen oder nicht annehmen« könne, sondern sein »Bauprinzip und ein immanentes Telos«.² Aber das bis heute vielzitierte ›Böckenförde-Paradox‹ benennt auch einen wunden Punkt des säkularisierten Staates: Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne.³ Eine Gefahr erwächst dem säkularisierten Staat nach Böckenförde, wenn eine Religion – und er spricht explizit vom Islam – die Trennung von Kirche und Staat und die Religionsfreiheit nicht anerkennt. Der säkularisierte Staat »darf keiner religiösen Überzeugung, welchen Rückhalt

1 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München (Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung) 2007, S. 7.

2 Ebd.

3 Ebd., S. 8, urspr. Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« in: ders.: Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2006, S. 72.

bei den Menschen sie auch haben mag, die Chance einräumen, unter Inanspruchnahme der Religionsfreiheit und Ausnutzung demokratischer Möglichkeiten seine auf Offenheit angelegte Ordnung von innen her aufzurollen und schließlich abzubauen«.⁴ Böckenförde sieht den säkularisierten Staat vor einer Alternative: Entweder müssen die Religionen, in erster Linie der Islam, die grundsätzliche Trennung von Kirche und Staat und die Religionsfreiheit anerkennen, wie die katholische Kirche es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil getan hat, oder der säkularisierte Staat ist »ungeachtet seiner Freiheitlichkeit und Offenheit gehalten, Barrieren zu errichten, die die Anhänger des Islam daran hindern, direkt oder indirekt aus der Minderheitsposition innerhalb des Staates herauszutreten«.⁵

Es ist nicht meine Aufgabe, die Auffassung Böckenfördes über die Gefahren des Islam für den säkularisierten Staat zu diskutieren, nichtsdestotrotz werde ich seine Perspektive – es ist die einer westeuropäischen Demokratie – umkehren: Was passiert, wenn eine Religion oder eine Kirche einen säkularisierten Staat nicht mehr aus der Minderheitsposition, sondern aus der Mehrheitsposition in Frage stellt und angreift? Diese Situation haben wir nicht nur in einigen muslimischen Ländern, sondern auch in den Staaten mit einer christlich-orthodoxen Mehrheit, zum Beispiel in Georgien. Dabei möchte ich der Frage, wie und warum eine christliche Kirche – die georgische orthodoxe Kirche – den säkularisierten Staat infrage stellt, eine weitere Frage voranstellen: Warum zeigt eine christliche Kirche mehr Ähnlichkeiten mit – zumindest einigen – islamischen Religionskulturen als mit den westeuropäischen christlichen Kirchen? Offensichtlich spielen die konfessionellen oder dogmatischen Differenzen dabei keine ausschlaggebende Rolle. Die Tatsache, dass im orthodoxen Glaubenskanon anders als im Katholizismus der Heilige Geist nur vom Vater und nicht vom Sohn ausgeht, würde kaum als Erklärungsgrundlage dafür ausreichen, warum die katholische Kirche die Religionsfreiheit akzeptiert, die georgische orthodoxe Kirche sie dagegen, trotz formaler Akzeptanz, inhaltlich infrage stellt. Man könnte geneigt sein, eine soziologische Erklärung in der wachsenden Zahl der Gläubigen und somit der erstarkten Machtposition zu suchen, aber auch diese Erklärung würde viel zu kurz greifen. Man müsste in diesen Fall die wachsende Anzahl der Kirchengänger selbst erklären. Gerade dieser

Aspekt macht die christlich-orthodoxen Kirchen des ehemaligen Ostblocks mit den islamischen Religionskulturen vergleichbar. Mit ihnen haben georgische, aber auch russische und andere orthodoxe Kirchen nicht nur die ständig wachsende Zahl der Gläubigen, sondern auch die antiwestliche Rhetorik gemeinsam. Die Verwestlichung, so die implizite und auch explizite Argumentation der Kirchen, führe zum Verlust der traditionellen Werte, zum Verfall der Familien, zum Verlust der nationalen Identität, der Sprache und des Glaubens. Diese antiwestliche Rhetorik, vermute ich, ist für die Entsäkularisierung im Raum der orthodoxen Kirche entscheidend.

Die Stärkung des Islam sowie die Ablehnung des Westens im modernen Islam führt der deutsche Religionswissenschaftler syrischer Herkunft Bassam Tibi auf den grundsätzlichen weltanschaulichen Unterschied zwischen einer islamischen, vormodernen, theokratisch orientierten Weltsicht und dem europäischen Könnensbewusstsein, dessen klassisch griechisches Erbe von der europäischen Aufklärung weitergeführt wurde.⁶ Ohne diese große Erzählung vom Islam als nicht stattgefundenen Moderne fortschreiben zu wollen, werde ich einige Argumente Tibis wiedergeben, die auch für orthodoxe Religionskulturen zutreffend sein mögen.

Tibi glaubt, dass außereuropäische Kulturen die Moderne als ein Herrschaftsprojekt kennengelernt haben und betrachtet den zeitgenössischen Islam daher als eine antimoderne Defensivkultur. Die Abwehr der überlegenen westlichen Kultur geschieht laut Tibi durch die »Revitalisation der eigenen autochthonen Kultur«, deren Inhalt in islamischen Gesellschaften der Islam bilde.⁷ Dabei könne man weder von einem einheitlichen Islam sprechen noch den Islam als »pure autochthone Größe« ohne seine Auseinandersetzung mit dem kolonial penetrierenden industriellen Westen verstehen.⁸ Den Rückgriff auf die autochthone Kultur sieht Tibi nicht als eine Eigenschaft des islamischen Orients, sondern als ein allgemeines »Dritte-Welt-Phänomen«. Er ließe sich daher auf alle Kulturen mit kolonialer Erfahrung ausweiten. Diese Rückbesinnung auf die autochthone Kultur beschreibt Tibi in drei Phasen: Die erste Phase ist die Revitalisierung der autochthonen Kultur, die als Ablehnung und Schutz vor der penetrierenden kolonialen Kultur auf-

4 Böckenförde: Der säkularisierte Staat (Anm. 1), S. 39.

5 Ebd., S. 41.

6 Vgl. Bassam Tibi: Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1991.

7 Ebd., S. 16.

8 Ebd., S. 58.

tritt, welche die lokale Kultur als wertlos, ihre eigene dagegen als zivilisatorisch begreift. Die zweite Phase ist die der Verwestlichung. Hier entstehen Akkulturations-Ideologien, die darauf abzielen, den in der ersten Phase erlittenen Identitätsverlust zu überwinden und eine neue Identität zu finden, »die weder autochthon noch eine Kopie der westlichen Kultur« ist.⁹ Dazu zählt er unterschiedliche Nationalismen sowie sämtliche Dritte-Welt-Sozialismen. Als dritte Phase folgt die Krise, die nach dem Scheitern der forcierten Modernisierung auftritt. In dieser Phase wird in der kulturellen Rückbesinnung auf die autochthone Kultur ein Ausweg aus der Krise gesucht. Die Repolitisierung des Islam gehört nach dieser Einteilung Tibis der dritten Phase an. Diese, diagnostiziert Tibi, ist »eine defensive, die eigene Angst und Unterlegenheit durch Aggressivität kompensierende Kultur, die sich seit ihrer gewaltsamen Einbettung in die globale, europäisch geprägte Weltordnung in einer Krise befindet«.¹⁰

Auf welcher Grundlage können wir die Rückkehr der Religionen in islamischen und orthodoxen Religionskulturen vergleichen? Ähnlich wie Tibi argumentiert die amerikanisch-norwegische Politikwissenschaftlerin Sabrina P. Ramet, die der Orthodoxie eine Entwicklungsresistenz bescheinigt: »for Orthodoxy time stands still«.¹¹ Diesen Stillstand erklärt sie historisch durch die fehlende Renaissance und Aufklärung, durch eine verspätete Modernisierung und Urbanisierung sowie durch das daraus resultierende niedrigere Bildungsniveau. Die Orthodoxie lebe in der mythischen idyllischen Vergangenheit, die noch vor der Trennung der orthodoxen und katholischen Kirchen liege. Ramets Erklärungsmodell ist in mehreren Hinsichten unbefriedigend. Es ist z. B. schwer zu erklären, warum die katholische Kirche, die durchaus eine nicht ganz unbedeutende Renaissance erlebt hat, erst 1964 die Religionsfreiheit anerkannte. Andere Faktoren, wie die verspätete Modernisierung, müssten etwa für Russland und Bulgarien weiter differenziert werden. Und auch wenn die orthodoxen Kirchen ihr Ideal im Mittelalter sehen, heißt dies durchaus nicht, dass die Zeit für sie stillsteht. Ramet benennt, aber vertieft nicht den entscheidenden Punkt: Die modernen orthodoxen Kirchen haben eine Phase der Zwangssäkularisierung durchlaufen und

sind erst nach der Wende 1989 aus der Erfahrung des Totalitarismus und Posttotalitarismus erwachsen.

In einem entscheidenden Punkt könnte man daher Tibis These auch für die orthodoxen Religionskulturen fruchtbar machen: Es ist gar nicht die Religion selbst, die zurückkehrt, sondern in der Religion werden Antworten auf die unterschiedlichen Fragen der gegenwärtigen Krisen – von den wirtschaftlichen bis hin zu Identitätskrisen – gesucht. Wenn diese Einschätzung stimmt, dann dürfen wir weiter fragen, in welcher Eigenschaft die Religion zurückkehrt. Was hat sich in der Religion in der Phase zwischen Abwesenheit und Rückkehr geändert? Dieser Frage möchte ich am georgischen Beispiel nachgehen.

2.

Anders als etwa die katholische Kirche haben die orthodoxen Kirchen kein gemeinsames Oberhaupt, sondern verwalten sich selbst. Die jeweiligen Kirchenoberhäupter wie der Patriarch von Serbien oder Georgien sind einander gleichgestellt, der Konstantinopler Weltpatriarch ist nur Primus inter Pares. Außerdem wurden die sakralen Texte im Zuge der Christianisierung anders als in der Westkirche in die Nationalsprachen übersetzt sowie die Liturgien in diesen Sprachen zelebriert. Daher waren in Georgien bis zum 18. Jahrhundert Nation und Konfession kaum unterscheidbar. Erst nach der russischen Annexion Georgiens im 19. Jahrhundert, die mit der Aufhebung der Unabhängigkeit der georgischen Kirche einherging, wurden das Nationale und das Konfessionelle getrennt. Das Nationale entstand in Georgien aus der Notwendigkeit, sich von der gleichgläubigen Eroberation zu differenzieren. Daher hat die georgische Orthodoxie im 19. Jahrhundert für die Ausarbeitung des nationalen Diskurses kaum eine nennenswerte Rolle gespielt.

Der georgische Nationalismus geht im Wesentlichen auf die Generation der 1860er und deren Anführer Ilia Tschawtschawadse (1837–1907) zurück. Tschawtschawadse, »ungekrönter König Georgiens« genannt, war Jurist, Banker, Schriftsteller, Publizist und Begründer der wichtigsten nationalen Institutionen seiner Zeit. Obwohl Tschawtschawadse die Sakralität auf das »Vaterland« übertrug und es mit religiösen Gefühlen auflud, kam die Kirche in seinem »Nationalismusprojekt« so gut wie nicht vor. Er ging noch weiter, indem er die Rolle des orthodoxen Christentums für die Identitätsbildung Georgiens ausdrücklich relativierte. Als im Russisch-Türkischen Krieg die islami-

9 Ebd., S. 69.

10 Ebd., S. 212.

11 Sabrina P. Ramet: »The way we were and should be again? European Orthodox Churches and the »idyllic past«, in: Timothy A. Byrnes u. Peter J. Katzenstein (Hg.): Religion in an Expanding Europe, Cambridge (Cambridge University Press) 2006, S. 148.

sierten Teile Georgiens 1877 von Russland besetzt und dem Russischen Imperium einverleibt wurden, stellte Tschawtschawadse in seiner Neudefinition der Nation die historische Einheit der Georgier über die Einheit der Sprache und die Einheit der Religion.¹²

Nach der kurzen Phase der ersten georgischen demokratischen Republik (1918–1921) wurde die orthodoxe Kirche der militanten Kirchenverfolgung in den ersten Jahren nach der Sowjetisierung Georgiens (1921) ausgesetzt. Die Kirchenpolitik in der UdSSR wurde Anfang der 1940er Jahre liberalisiert, dafür aber im Zweiten Weltkrieg von der Sowjetführung für Propagandazwecke funktionalisiert. Die Kirchen in der UdSSR standen unter Kontrolle des staatlichen Geheimdienstes KGB, so dass den meisten kirchlichen Würdenträgern, darunter das jetzige Oberhaupt der georgischen orthodoxen Kirche Ilia II., der seit 1977 im Amt ist, die Kollaboration mit dem KGB nachgesagt wurde. In den 1980er Jahren hat es für die Rückkehr der Religion in Georgien kaum eine realistische Prognose gegeben. Heute ist die georgische orthodoxe Kirche die populärste Institution Georgiens. Der Kirche und dem Patriarchen vertrauen seit Jahren über 90 % der georgischen Bevölkerung, beliebteste Politiker und staatliche Institutionen liegen etwa bei 60 %. Heute erhebt die georgische orthodoxe Kirche den Anspruch, nationale Identität abschließend zu definieren und sie in allen möglichen Lebensbereichen von den Alltagspraktiken bis hin zur Außenpolitik zu reglementieren. Wie hat es dazu kommen können?

Die Rückkehr der Kirchenautorität in der georgischen Gesellschaft begann mit der Perestroika. In den letzten Jahren der UdSSR und den ersten Jahren der georgischen Unabhängigkeit (1987–1992) hatte die Kirche einen mächtigen Konkurrenten in Gestalt des Nationalismus, den unterschiedliche politische Akteure neu zu definieren versuchten. Der Anführer der nationalen Befreiungsbewegung Georgiens, der sowjetische Dissident Swiad Gamsachurdia (1939–1993), verstand sich nicht nur als politischer, sondern auch als ein geistiger Führer Georgiens, was ihm den Spottnamen ›der Imam‹ einbrachte. Gamsachurdia, der 1991 erster Staatspräsident Georgiens wurde, formulierte seine eklektische Nationalismustheorie im Vortrag »Geistige Mission der Nation« (1990), in dem er die Trägerschaft des Sakralen nicht der Kirche, sondern der ethnisch verstandenen georgischen Na-

tion zusprach. Eduard Schewardnadse (1928–2014), der zweite Präsident Georgiens, versuchte den Nationsbegriff nicht im Sinne einer ethnischen Nation, sondern im Sinne einer Kulturnation zu definieren, die im Wesentlichen auf die sowjetgeorgische Erfahrung zurückging.¹³ Sein Nachfolger Micheil Saakaschwili, der Georgien als Präsident von 2003 bis 2011 regierte, deutete die Nation im Sinne einer Staatsnation um, in der alle Konfessionen und Ethnien gleichermaßen eingebunden waren. Alle drei Nationalismen bezogen sich explizit auf das Ideengut von Ilia Tschawtschawadse, indem sie es unterschiedlich auslegten bzw. für ihre jeweiligen Zwecke umschrieben.

1987 beteiligte sich erstmals auch die georgische orthodoxe Kirche an dem Definitionskampf des Nationalen, indem sie Ilia Tschawtschawadse heiligsprach.

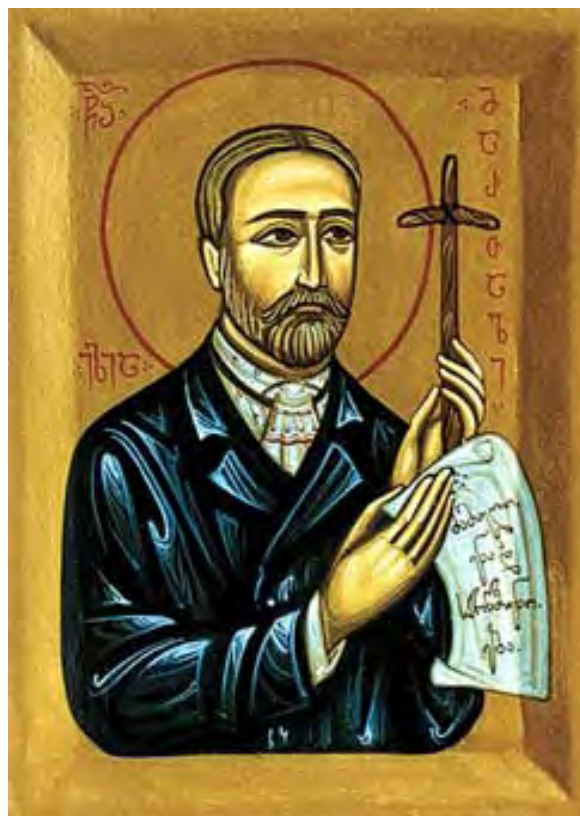


Abb. 1: Ikone des heiligen Ilia des Gerechten (Ilia Tschawtschawadse), 1987.

Mit der Kanonisierung des Begründers des säkularen Nationalismus haben die georgische orthodoxe Kirche und der Patriarch Ilia II. ein umfassendes

12 Vgl. dazu ausführlicher: Zaal Andronikashvili u. Giga Zedania: »Das orthodoxe Paradox«, in: Schweizer Monat 1021 (2014), S. 74–76.

13 Vgl. dazu Eka Meskhi: »Unschätzbare Gesichter. Kulturhelden in der politischen Ikonographie georgischer Banknoten«, in: Zaal Andronikashvili, Giorgi Maisuradze, Franziska Thun-Hohenstein u. Matthias Schwartz (Hg.): Kulturheros. Genealogien, Konstellationen, Praktiken, Berlin (Kadmos) 2017 (im Druck).

Projekt zur Umschreibung der Geschichte eingeleitet, das die georgische orthodoxe Kirche als Trägerin und Hüterin der georgischen Nation und den Patriarchen als direkten Nachfolger des ›ungekrönten Königs‹ darstellen sollte.



Abb. 2: Ikone des Patriarchen Ilia II.

Wenn Tschawtschawadse den säkularen Nationalismus begründete, indem er die Kategorie des Sakralen von der Kirche auf das Vaterland übertrug, so wollte die georgische orthodoxe Kirche den Nationalismus verkirchlichen, indem sie wichtige historische Personen heiligsprach, vereinnahmte und versuchte, sie aus dem säkularen Verkehr zu ziehen – indem sie



Abb. 3: Ikone von Ekvtime Taqaischwili, einem georgischen Historiker, der 2002 heiliggesprochen wurde.

sich etwa dafür einsetzte, Abbildungen solcher historischer Personen auf Banknoten zu entfernen, die von der Kirche heiliggesprochen worden waren.

Um sich neu zu erfinden, wurde das (Selbst-)Verständnis der Kirche, der Religion und des Nationalismus transformiert: Nicht nur das Verständnis der Nation sollte verkirchlicht, sondern auch die Kirche ›nationalisiert‹ und damit ein Stück säkularisiert werden. Die Kirche ist seitdem nicht mehr um das universale, sondern nur um das nationale ›Wir-Gefühl‹ bemüht. Die vielleicht bizarrste Manifestation dieser Verengung des Religiösen auf das Nationale ist die Patriarchendoktrin vom ›himmlischen Georgien‹. Dieses Konzept verweist klar auf das himmlische Jerusalem, ›nationalisiert‹ aber das Himmelreich und zieht dort nationale Grenzen. (Vgl. Abb. 4)

Für die Rückkehr der Orthodoxie in Georgien ist es wichtig zu verstehen, dass die Orthodoxie ihr Comeback durch die Hintertür des Nationalismus einleitete. Ihr Erfolg wäre ohne die Vereinnahmung des Nationalismus kaum möglich gewesen. Das ›Georgiertum‹ machte die georgische orthodoxe Kirche von der christlich-orthodoxen Religion abhängig, wobei sie das Georgische mit dem Christlich-Orthodoxen gleichsetzte. Dafür nutzte sie nicht nur ideologische, sondern auch politische Instrumente. Politisch versuchte die georgische orthodoxe Kirche, den Staat legislativ im Sinne ihrer Auslegung der Nation zu ›revolutionieren‹. Das begann vor allem nach dem Sturz Gamsakhurdias im Jahr 1992, indem die Kirche dem neuen Staatsoberhaupt – dem ehemaligen sowjetischen Außenminister und ehemaligen Ersten Sekretär der georgischen kommunistischen Partei Eduard Schewardnadse – Legitimität verlieh. Schewardnadse ließ sich taufen und verlegte seine Inauguration als Präsident in die sakrale Hauptstadt Georgiens, nach Mzcheta, in die Kathedrale Swetizchoweli. Seitdem versteht sich die georgische orthodoxe Kirche als oberste Schiedsrichterin bei politischen Krisen und ist de facto zur ›Königsmacherin‹ aufgestiegen, wodurch sie jeder neuen Regierung weitere Privilegien und hohe finanzielle Zuwendungen abverlangen kann.

Mit dem Amtsantritt Schewardnadses wurde auch die neue georgische Verfassung angenommen, die im Wesentlichen durchaus säkular war, mit einer signifikanten Ausnahme: Art. 9 Abs. 1 der Verfassung sprach von der ›besonderen Rolle‹ der georgischen Kirche in der Geschichte Georgiens. Diese besondere Rolle war als eine Antwort auf Gamsakhurdias Doktrin der sakralen Nation gedacht und beanspruchte damit das Sakrale zurück. Andererseits



Abb. 4: Ikone »Himmliches Georgien« im georgischen Patriarchenpalais.

übertrag sie aber die postulierte historische Rolle der Kirche in die Gegenwart und Zukunft und schuf eine Grundlage für den Verfassungsvertrag zwischen der georgischen orthodoxen Kirche und dem Staat. Ein solcher Vertrag wurde 2001 in einem Zusatz zu Art. 9 zunächst angekündigt, wobei betont wurde, dass er den Grundsätzen und Normen des internationalen Völkerrechts, insbesondere im Bereich der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Rechnung tragen würde. Der oft fälschlich als »Konkordat« bezeichnete Verfassungsvertrag wurde 2002 geschlossen und stattete die georgische orthodoxe Kirche mit weitreichenden Privilegien aus, indem etwa das kanonische Recht als rechtliches Regulationsinstrument neben dem Staatsrecht erwähnt wurde und der Patriarch dieselbe Immunität wie der Präsident erhielt. Darüber hinaus erkannte der Staat den moralischen und wirtschaftlichen Schaden an, den die Kirche in der Sowjetzeit erlitten habe, woraus bestimmte, insbesondere steuerrechtliche Vorrechte abgeleitet werden. Der Kirche wurde der Zugang zu Bildungs-, Strafverfolgungs- und militärischen Institutionen gewährt.

Die Ambition der georgischen orthodoxen Kirche ist aber auf viel mehr als auf die bloße Umsetzung der im Verfassungsvertrag verankerten Privilegien gerichtet. Weder der Patriarch noch andere Kirchenhierarchy haben die demokratische und säkulare Grundordnung Georgiens je offiziell infrage gestellt. Nichtsdestotrotz untergräbt die georgische orthodoxe Kirche konsequent die existierende Rechtsordnung. In seiner Weihnachtspredigt 2008 hatte der Patriarch das perfekte Gleichgewicht zwischen Tradition und Modernisierung in Israel und Kuwait ausgemacht. Die

Gründe dafür waren unschwer zu erkennen: Beide ansonsten schwer zu vergleichenden Staaten kennen kanonisches Recht. In Israel ist die Religion keine Quelle der Gesetze, reguliert jedoch den Personenstand. In Kuwait dagegen sind Islam und Scharia die wichtigsten Quellen der Gesetzgebung. Auch die Regierung bezieht ihre Legitimität aus dem Islam. Die Scharia wird sowohl im zivilen als auch im Strafrecht angewendet. Kanonisches Recht in Verbindung mit der konstitutionellen Monarchie ist auch diejenige Staatsform, die die georgische orthodoxe Kirche für Georgien anstrebt. Dafür initiierte der Patriarch ein bizarres Projekt: Er arrangierte die Heirat zwischen zwei konkurrierenden Zweigen des ehemaligen georgischen Königshauses Bagrationi. Ein Kind aus dieser Ehe sollte vom Patriarchen erzogen und später georgischer König werden.¹⁴

3.

Im letzten Abschnitt werde ich über die Gründe dafür sprechen, warum die georgische orthodoxe Kirche als – zumindest temporäre – Siegerin im Kampf um die Definition des Nationalen gelten kann. Den politischen Nationalismen ist es nicht gelungen, ein bestimmtes Wir-Gefühl im Sinne einer Zivilreligion zu vermitteln, die von allen existierenden Konfessionen

14 Royal Mussings: »Bagration vs. Bagration. An arranged marriage with consequences«, 20.12.2013, <http://royalmussingsblogspot.com.blogspot.de/2013/12/bagration-vs-bagration-arranged.html> (zuletzt aufgerufen: 17.12.2016).

unabhängig wäre.¹⁵ Solch eine Zivilreligion sakralisiert den Staat und verwendet die symbolische Sprache der Religion, bezieht sich aber zugleich nicht auf eine existierende Religion, sondern spricht stattdessen dem Staat bestimmte metaphysische Qualität zu.

Der georgischen orthodoxen Kirche dagegen gelang es, die Religion zu einer komplizierten Mischung aus nationalem und religiösem Ethos zu entwickeln, die der Mehrheit der Georgier ein attraktives Wir-Gefühl vermittelt. Dieses Wir-Gefühl beantwortet nicht nur metaphysische Fragen, sondern schafft auch sozialen Zusammenhalt. Es steht nicht für ein Christentum im traditionellen Sinne, sondern stellt eine Mischung aus den erfundenen nationalen und religiösen Traditionen dar: ein neues Ethos, das zwar immer noch auf die Sprache und die Formen des Christentums zurückgreift, aber nur auf oberflächliche und mitunter zweifelhafte Weise. Anders als die eng mit dem russischen Staatsapparat kooperierende russisch-orthodoxe Schwesterkirche entwickelte sich die georgische orthodoxe Kirche parallel zu den Staatsstrukturen als Form einer alternativen Zivilgesellschaft. Allerdings handelt es sich um keine Zivilgesellschaft nach westlichem Modell, sondern um das, was einige Theoretiker eine »uncivil society« nennen.¹⁶ Deren Bausteine – eine antimoderne, antiwestliche, antiliberalen und antidemokratische Haltung, die Weigerung, andere religiöse Gemeinschaften als gleichberechtigte Akteure anzuerkennen, ein entschlossener Kampf gegen Pluralismus sowie ein äußerst konservatives Wertesystem – charakterisieren auch die georgische orthodoxe Kirche.¹⁷ So predigen Priester, Bischöfe und der Patriarch, Frauen sollten ihren Männern die Füße waschen, man solle nicht im Ausland studieren oder sich dort medizinisch behandeln lassen, kein Georgier könne im Ausland glücklich leben, Abtreibung sei inakzeptabel, weil sie die demographische Lage verschlechtere, etc. Der von der georgischen orthodoxen Kirche gepredigte verkirchlichte Nationalismus mutiert aber zugleich zur völkisch angehauchten Ideologie und erzeugt eine Art Volks- oder, wenn man so will, Popkultur. So bekreuzigen sich Gläubige etwa jedes Mal, wenn sie eine Kirche sehen; es ist chic, einen Beichtvater zu

haben, von dem man einen »Segen« einholen muss, um in den Urlaub zu fahren oder ein Buch zu lesen; man lässt Wohnungen, Autos und Waschmaschinen von den Priestern einweihen etc. Zugleich gewinnt die Kirche an Glamour: Im Patriarchenpalais werden Modenschauen mit unerschwinglichen Nationaltrachten abgehalten,¹⁸ das Patriarchenjubiläum wird in Paris gefeiert, Bischöfe und Priester kokettieren mit den neuesten und teuersten Geländewagen und Handys.



Abb. 5: Videostill von einer Modenschau beim Patriarchen Ilia II.

Meine These fällt anders aus als die These von der Orthodoxie im Sinne einer Antimoderne, die aus der verpassten Renaissance und Aufklärung als eine gegen die Expansion des Westens gerichtete Bewegung hervorging. Ich bin überzeugt, dass die georgische Orthodoxie sowie die anderen Ostblockorthodoxien kaum zu verstehen sind, wenn man die Erfahrung des Totalitarismus und des Posttotalitarismus nicht berücksichtigt. Diese Erfahrung ist eine genuin moderne. Der sowjetische Totalitarismus hat als Erbschaft fragmentierte und atomisierte Gesellschaften hinterlassen, deren Fähigkeit zur erfolgreichen Vergesellschaftung schwach ausgeprägt zu sein scheint, die aber hochanfällig für Ideologien sind, die die Welt vollständig erklären und die Erosion des politischen Raumes bewirken.

Wie die Totalitarismen laut Hannah Arendt die vom Zerfall des religiösen Bewusstseins hinterlassene Lücke ideologisch gefüllt haben, so haben die orthodoxen Kirchen die Lücken gefüllt, die nach dem Zerfall des totalitären Weltbildes entstanden sind. Die Kirche hat nicht nur eine neue welterklärende Ideologie anbieten können, sondern auch autoritäre gesellschaftliche Strukturen befördert, die, anders

15 Vgl. Robert N. Bellah: »Civil religion in America«, in: Journal of the American Academy of Arts and Sciences, issue »Religion in America«, Winter 1967, vol. 96, no. 1, S. 1–21.

16 Stephen Kotkin: Uncivil Society. 1989 and the Implosion of the Communist Establishment, New York (Random House) 2009.

17 Vgl. Andronikashvili u. Zedania: »Das orthodoxe Paradox« (Anm. 12), S. 75.

18 Video von einer Modenschau beim Patriarchen Ilia II.: <https://www.youtube.com/watch?v=xearRBxZVcs> (zuletzt aufgerufen: 17.12.2016).

als zivilgesellschaftliche Institutionen, ein Gefühl von Zusammengehörigkeit vermitteln.

Allerdings war die georgische orthodoxe Kirche Ende der 1980er Jahre weder intellektuell noch organisational für die ambitionierten Expansionspläne des georgischen Patriarchen bereit. Sie hatte keine fertige Ideologie zur Verfügung, sondern musste eine solche erst produzieren, indem sie das Erbe des Totalitarismus – Phobien, Vorurteile, Neurosen – aufzog, verarbeitete und integrierte. Die georgische orthodoxe Kirche hat den Splittern des Totalitären eine religiöse Form verliehen. Der hohe Preis, den sie bezahlt hat, war die Internalisierung der totalitären Wertvorstellungen.

Ich fasse zusammen: Die Lücken, die der Zusammenbruch der christlichen Totalität hinterließ, haben die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gefüllt. Deren Zusammenbruch wiederum hat Lücken hinterlassen, die im georgischen Fall – und ich würde dieses Fazit auch für andere Länder des ehemaligen Ostblocks mit orthodoxem religionskulturellen Hintergrund ziehen – durch die orthodoxe Kirche gefüllt wurden, und zwar nicht mit einer vormodernen Religion, sondern mit einer säkularen, quasireligiösen Ideologie. Um die Expansion und die Rückkehr der Kirche zu ermöglichen, öffnete der Patriarch Ilia II. dem nationalistischen Populismus nicht nur in der Theorie, sondern auch in der religiösen Praxis Tür und Tor. Was wir heute in Georgien als Religion bezeichnen, ist in Wahrheit populärer oder populistischer Nationalismus, der auf die äußere Form und die Organisationsstruktur der Religion zurückgreift. Das Problem einer solchen nationalisierten, zur Ideologie mutierten Religion ist, dass sie ohne den repressiven Apparat des Staats weder weiterentwickelt werden noch sich erhalten kann. Daher wird die georgische orthodoxe Kirche weiterhin bemüht sein, den Staat zu untergraben, zu infiltrieren und schließlich zu übernehmen.