

6. Schluss: Schwellenproduktion und -beobachtung

Die Analyse von religionsbezogenen Schwellenerzählungen hat den Blick auf die Arbeit an der Religion zum Zeitpunkt einer behaupteten Schwelle – eines temporalen Ausnahmezustands – gerichtet und das Zusammenspiel von Separierungen und Amalgamierungen als Spezifikum der Religion in der Moderne dargestellt.

Die Analyse religionsbezogener Schwellenerzählungen im modernen Religionsdiskurs verband dabei zwei theoretische Perspektiven oder zwei Beobachtungsebenen: Die eine analysiert die Positionierungen in der historischen Zeit, während die andere die Positionierungen, Abgrenzungen und Amalgamierungen von ‚Religion‘ in der Ordnung der Gesellschaft beschreibt. Das Thema der Schwellenerzählungen im modernen Religionsdiskurs hat sich so als doppelte Ordnungsanalyse erwiesen, in der die Ordnung der Geschichte und die Ordnung der Religion miteinander verknüpft werden. Der Grund für diese Verbindung liegt darin, dass Schwellenerzählungen eine diachrone Ordnung herstellen, womit der Religionsdiskurs durch die Brille der Schwellenerzählungen betrachtet zur geordneten, periodisierten ‚Religionsgeschichte‘ wird. Die Analyse konzentrierte sich deshalb auf die Religionsgeschichtsschreibung, insofern darunter nicht nur die Geschichte der (je schon identifizierten) Religion(en) gefasst wird, sondern auch die Geschichte der diskursiven Grenzen von ‚Religion‘ und ihres konstitutiven Außen. Hier schließt die Analyse an eine wissenschaftsgeschichtlich informierte Perspektive an, die *boundary objects* zum bevorzugten Gegenstand macht, wie sie etwa Star und Griesemer, aber auch Griery und Latour deutlich gemacht haben.

‚Religionsgeschichte‘ als diachrone Erweiterung des Religionsdiskurses zu betrachten, illustriert also den theoretischen Ort, von dem aus die Analyse unternommen wurde. Der Religionsdiskurs wurde von seinen Rändern her analysiert und die von unterschiedlichen Diskursteilnehmer*innen vollzogene Inklusion oder Exklusion in den Bereich des ‚Religiösen‘ als die besagte Arbeit an der Religion untersucht. Zur Diskussion steht also gerade die Zuordnung zur oder die Abgrenzung von der Religionsgeschichte. Diese Perspektive stellt sich wie eingangs erwähnt in ein diskursgeschichtlich informiertes Disziplinenverständnis, welches die diskursive Konstruktion von Etwas als Religion oder Nicht-Religion in den Blick zu bringen trachtet.⁸⁹¹

Abgegrenzt, separiert oder ausgeschlossen werden in der Arbeit an der Religion insbesondere zwei Sphären – darauf wurde mit der ‚Doppelcodierung‘ hingewiesen. Sowohl der Bereich des Juridisch-Politischen als auch der Bereich des Beobachtbaren und Wissbaren (der Bereich des ‚Logos‘, der Vernunft und

⁸⁹¹ Vgl. dazu etwa Führding, *Jenseits von Religion*.

der Wissenschaft) werden von Religion separiert gehalten. Die in der vorliegenden Arbeit zum Tragen kommende ‚religionswissenschaftliche‘ Position führt somit zumindest diese Separierung weiter.

Dies zeigt sich daran, dass *Schwellenbeobachtungen* von der *Schwellenproduktion* oder *-erzählung* darin unterschieden werden können, dass letztere in ihrer ereignismystischen Stilisierung ein Ereignis als ‚Ausnahme‘⁸⁹² produzieren und damit geschichts- und in bestimmter Form auch mythenproduktiv sind. Die ‚Bestimmtheit‘ dieser Form zielt auf die Frage nach der Mythosdefinition, die darin nicht nur die „Arbeit am Mythos“ weiterführt, sondern diese auch transformiert (Blumenberg, vgl. u.a. in 1.3). Mythosdefinitionen haben sich in der Analyse – in steter Auseinandersetzung mit den Materialien, welche diese Definitionsarbeit zuweilen explizit mythostheoretisch mitführten – fortlaufend geschärft (vgl. 2.4., 3.4.). Schließlich wurde sie unter dem Aspekt der Naturalisierung (u.a. Barthes) und der Konstituierung eines Kollektivs durch die mit der Schwellenerzählung begründete Politik des Ursprungs resümiert (vgl. 4.2.).

Die kultur- oder religionswissenschaftliche *Schwellenbeobachtung* demgegenüber analysiert genau diese Narrative und Strategien der Ereignisproduktion. Letzteres fand seinen Ausdruck in der Analyse der temporalen Positionierungstechnologien der Zentrierung, der Parallelisierung und der Dynamisierungen. Ereignisproduktive Narrative wurden in der Analyse als Politik des Ursprungs sichtbar, welche ein diachrones Außen – die Schwelle als Unterbrechung des ‚normalen Laufs‘ der Geschichte – als neuen Ursprung des damit konstituierten Kollektivs einsetzt. Mit der *ereignismystischen* Dringlichkeit etwa einer ‚Krise‘ oder ‚Nullstunde‘ wird im Fall einer zeitgenössischen Schwellenerzählung eine Gegenwartsdiagnose plausibel gemacht. Vor diesem Hintergrund wurden Schwellenerzählungen als Erzählungen eines ‚temporalen Ausnahmezustands‘ bestimmt (vgl. 2.5.), welche mit dem Schwellenereignis eine neue Epoche beginnen lassen und mit der jeweiligen Diagnose auch je entsprechende Handlungsanleitungen plausibilisieren.

Im Folgenden wird zuerst die methodologische Frage nach den Metaphern und ihrer diskursgeschichtlichen Einbettung in die Arbeit an der Religion in der Moderne aufgenommen (6.1.), um in einem zweiten Schritt die Analysekapitel (*Enden, Achsen, Nullstunden*) zu resümieren (6.2.). In einem dritten Schritt werden die Beiträge zur religionswissenschaftlichen Theoriedebatte kondensiert und die Verdoppelung von Religions- und Mythosbegriff begründet (6.3.). Zum Ende wird die Unterscheidung von *Schwellenerzählung* und *Schwellenbeobachtung* resümiert sowie Motivik und Programmatik der Arbeit herausgestellt. Schließlich soll die theoretische Perspektive in die wissenschaftsgeschichtlich

⁸⁹² Hinsichtlich der Figur des temporalen Ausnahmezustands wurde im Anschluss an Carl Schmitt und in der Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg ein Vergleich zwischen dem juristisch-politischen (souveränitätstheoretischen) und dem hier als *temporal* beschriebenen Ausnahmezustand unternommen (vgl. 2.2.2.3.).

fokussierte Religionswissenschaft eingeordnet und als Religionswissenschichte identifiziert werden, deren Fokus auf der Analyse der diskursiven Positionierungen von Religion liegt.

6.1. *Metaphern der Religion in der Moderne*

Die Analysekapitel wiesen anhand dreier Metaphern unterschiedliche Diskurse als Teil der modernen Religionsgeschichte aus, die sich nicht zuletzt dadurch definieren, dass sie nicht oder nur unter bestimmten Vorzeichen zur Religionsgeschichte gezählt werden. So wird etwa die Metapher der ‚Stunde Null‘ nicht zum Kanon ‚religionshistorischer‘ Begriffe der Moderne gezählt, obwohl die dort besprochenen Debatten gerade die diskursiven Grenzen der ‚Religion‘ ausloten. Die Analyse zielte nicht zuletzt darauf, diese diskursiven Grenzen selbst als kontingente, ausgelotete und je neu gezogene Grenzen zu beschreiben, mit denen Religionspolitik betrieben wird.

An den thematisierten Schwellenerzählungen kann also die Arbeit an der Religion in der Moderne gerade deshalb deutlich gemacht werden, weil ihre Einordnung in die Religionsgeschichte das Skandalon der Studie darstellt. Säkularisierungsreden gehören dabei genauso wie Diagnosen der postsäkularen Gesellschaft in den Bereich der modernen Religionsgeschichte, insofern diese die Identifikation ‚religiöser‘ Kommunikationen und Handlungen zur Sprache bringen, und sei es aus der Perspektive eines selbstbestimmt konstitutiven Außen wie etwa der Sozialwissenschaft. Die Arbeit fokussierte hier auf Intellektuelle und Autor*innen, welche durch die jeweils vorgenommene Identifikation von ‚Religion‘ immer auch die eigene Beobachter*innenperspektive bestimmen, sei diese nun philosophisch, politisch, künstlerisch, historisch oder soziologisch diszipliniert.

Während eine Bestimmung der eigenen Beobachterperspektive eine wissenschaftliche Selbstverständlichkeit darstellt, wird im Abstecken des ‚Religiösen‘, wie es in den hier versammelten Schwellenerzählungen unternommen wurde, diese Disziplinierung als *Praxis der Theorie* gezeigt: An den Rändern des Religionsdiskurses werden epistemische und soziale Kollektive – Disziplinen, Denkstile, Dispositive oder Nationen – begründet, Gegenwartsdiagnosen ausformuliert und gegebenenfalls Therapievorschläge mit der jeweiligen Politik des Ursprungs legitimiert. Die Arbeit wies dabei insofern eine infrareflexive Vorgehensweise auf, als sie die wechselseitig aufeinander Bezug nehmenden, gegenseitig referentiellen Beziehungen, die sich innerhalb und zwischen Texten enthalten und vervielfältigen, untersuchte.⁸⁹³

Die *Arbeit an der Religion* bezeichnet also den Vorgang der Bestimmung und Positionierung von ‚Religion‘ in der Ordnung der Gesellschaft. Der moderne

⁸⁹³ Latour, *Science in Action*.

Religionsdiskurs wurde dabei als Ordnungsdiskurs sichtbar gemacht, in dem ‚Religion‘ nicht zuletzt als konstitutives Außen der jeweiligen Sprecher*innenposition auftritt. Dies wurde beispielsweise an den Separierungsgeschichten sichtbar, so in einigen Säkularisierungstheorien oder ihren rechts- und staatsphilosophischen Rezeptionen (vgl. 2.2.2.), in denen ‚Religion‘ als der ‚säkularen‘ Sphäre gegenüberstehend positioniert wird. Aber auch mit Amalgamierungen infolge der Krise der Säkularisierungsdiagnosen, in der ‚Religion‘ als „knappe Ressource Sinn“ (Habermas) nutzbar gemacht werden soll, wird ‚Religion‘ zum regierungstechnisch nutzbaren Außen (vgl. 2.3.).

Der moderne Religionsdiskurs kann wissenschaftlich, politisch, geschichtsphilosophisch oder religiös codiert sein – je nachdem, wie die jeweilige Selbstpositionierung im Diskurs vorgenommen wird. Gerade diese epistemische Fixierung aber, die Selbstthematization als ‚wissenschaftlich‘, ‚politisch‘, ‚philosophisch‘ oder ‚religiös‘, ist selbst auch Resultat der Auseinandersetzung mit dem Religionsdiskurs und seinen Grenzen – und also Arbeit an der Religion. Selbstverständlich wird diese auch mit der vorliegenden Analyse fortgeführt. Dabei ist – mit dem Hinweis auf eine *Religionswissenschaftsgeschichte* – offensichtlich, dass die *Arbeit an der Religion* im Modus der Wissensgeschichte nicht nur möglich ist, sondern eine zentrale Selbstthematization beinhaltet: ‚Religion‘ als historische Ordnungskategorie der Moderne. Die Verstrickung der drei Substantive ist also Programm: ‚Religion‘ kann ‚wissenschaftlich‘ bestimmt werden (auch wenn, wie gezeigt wurde, dies eine Selbstthematization beinhaltet), genauso wie diese ‚wissenschaftliche‘ Bestimmung wiederum historisiert werden kann.

Mit dieser Verbindung werden verschiedene epistemische Kollektive in der Arbeit an der Religion differenziert, geordnet und historisiert. Diese epistemische Differenzierung wurde an drei verschiedenen Schwellen-Metaphern und ihren Verbindungen zum Religionsdiskurs illustriert und analysiert. Hierin liegt die ‚religionsdiskursive‘ Leistung dieser Arbeit. Der methodische Fokus auf Metaphern des ‚Endes‘, der ‚Achsenzeit‘ und der ‚Stunde Null‘ liegt darin begründet, dass damit Phänomene beobachtet werden, die „für etwas eintreten“ und als ‚absolute‘ Metapher gleichwohl über die Logizität hinausgehen (vgl. 1.1.).⁸⁹⁴ Diese Verbindung von diskurs- und metaphernanalytischen Perspektivierungen gab der Arbeit ihre spezifische Methodologie. Die Auswahl der ‚Quellen‘ wurde dabei dadurch gesucht und begründet, dass sie sich sowohl in religionstheoretischer mit dem Ort der Religion beschäftigten als auch in geschichtsproduktiver Hinsicht die Frage nach der Schwelle mitführten. Anders gesagt kamen solche Autor*innen zur Sprache, die sich mit dem Ort der Religion in der Ordnung der Gesellschaft im Hinblick auf eine (mystisch oder skeptisch beurteilte) historische Schwelle auseinandersetzten.

⁸⁹⁴ Haverkamp, *Metaphorologie*, S. 201.

Die diskursgeschichtliche Perspektive ermöglicht eine diachrone Analyse dieser Metaphern, wobei die ‚Doppelcodierung der Religion‘ mit insbesondere zwei theoretischen Explikationen geschärft wurde: die Arbeit an der Religion in der Moderne als zweifache Abgrenzung von ‚Religion‘ aus dem Bereich des Wiss- oder Beobachtbaren einerseits, sowie dem Bereich des Politisch-Juridischen andererseits. Hierin liegt die religionstheoretische Perspektive der Arbeit: Als (eingeschlossenes) Ausgeschlossenes tritt Religion zweifach als konstitutives Außen in der ‚modernen‘ Ordnung der Gesellschaft auf: als konstitutives Außen des Politisch-Juridischen wie auch des Wiss- und Beobachtbaren. Der Fokus auf Schwellen-Metaphern im modernen Religionsdiskurs führt so zu einer Analyse der metaphorischen Kristallisationspunkte im Wissen über ‚Religion‘ in der Moderne.

6.2. *Durchgang: Enden, Achsen, Nullstunden*

Die Analyse von Schwellenerzählungen in der Religionsgeschichte wurde, nach der Darlegung dieser Perspektive im ersten Kapitel (Schwellenbeobachtungen), in drei Studien entwickelt, die nachfolgend zusammengefasst werden. Jede Untersuchung orientierte sich dabei an einer ‚absoluten Metapher‘ im modernen Religionsdiskurs und zeichnete deren Transformationen und Umformungen im Hinblick auf die Arbeit an der Religion nach.

Entwickelt wurden diese diskursgeschichtlichen Metaphernanalysen an ausgewählten Beispielen aus der Geschichtsphilosophie, der Rechtsphilosophie, der Geschichtstheorie und -philosophie, der Religionswissenschaft, der Soziologie, der Religions-, Kultur- und Sozialgeschichte und der journalistischen, politischen und selten auch künstlerischen Zeitdiagnostik. Es handelt sich also um die Analyse der Arbeit der Intellektuellen an der Religion in der Moderne. Begründet wurde die Auswahl durch ihre schwellenproduktive Arbeit am Abgrenzungsobjekt ‚Religion‘ (vgl. 1.1.).

Die disziplinäre Ausrichtung der Diskursteilnehmer*innen war jedoch kein Auswahlkriterium. Stattdessen gründete die Auswahl der Materialien und ‚Schwellenerzähler*innen‘ auf der leitenden Frage nach den Schwellen in der zeitgenössischen Religionsgeschichte und ihrer jeweiligen Macharten und Konstruktionsweisen.

In der Analyse der unterschiedlichen religionsbezogenen Schwellenerzählungen werden zwei unterschiedliche Ordnungsverfahren verknüpft, welche auf dieselbe Frage abzielen: Wie wird ‚Religion‘ in der Geschichte erzählt, theoretisiert und geordnet?

Die beiden Ordnungsverfahren beziehen sich zum einen auf die Praxis, ‚Religion‘ zu bestimmen und ihre Abgesondertheit von anderen Bereichen zu beobachten (die Separierungen), und zum anderen darauf zu untersuchen, wie ‚Religion‘ mit diesen anderen Bereichen in Zusammenhänge gebracht, wie sie amal-

gamiert wird. Dadurch wird die Kategorie ‚Religion‘ in der Ordnung der Gesellschaft bestimmt und diese Bestimmung als Begrenzung, Positionierung und Relationierung zum Gegenstand der Analyse gemacht.

Dabei konnte diese Bedeutungskonstruktion etwa an den Zentren der jeweiligen Geschichtsdeutungen abgelesen werden: Ob etwa die Achsenzeit als Innovationsschritt der ‚Reflexivität‘ gedeutet (Jaspers) oder die ‚Stunde Null‘ als Ausgang aus dem katastrophalen Zusammenfall von Religion und Politik im Nazismus (Morin) verstanden wird – stets oszilliert die Analyse zwischen der Arbeit an der Religion und der jeweils vollzogenen temporalen Positionierung.

6.2.1. *Enden*

Die Analyse der Metapher vom ‚Ende‘ in der Religionsgeschichte fokussierte auf säkulare, wissenschaftliche oder philosophische Selbstthematizierungen, die zum einen ein Ende der Religion in der Säkularisierung, zum anderen ein Ende der Säkularisierung in der ‚Rückkehr‘ und ‚Wiederkehr‘ der Religion oder in der ‚postsäkularen Gesellschaft‘ behaupten oder diskutieren. Dabei wurde der (De-)Säkularisierungsdiskurs als Selbstthematizierung der säkular-liberalen Gesellschaft sichtbar gemacht, der ‚Religion‘ als konstitutives Außen der ‚säkularen‘ Gesellschaftsordnung beobachtet (vgl. 2.2.1.). Die Religionswissenschaft und benachbarte Disziplinen nehmen darin eine Doppelrolle als Beobachterinnen und Co-Produzentinnen des Wissens über Religion ein.

Anstatt aber den Religionsbegriff ausschließlich als (etwa hegemoniale und eurozentrische) Ordnungskategorie zu begreifen, deswegen auf sein Verschwinden hin zu arbeiten und auf seine theoretische Nutzbarmachung und seine weitere analytische und diskursive Verwendung zu verzichten, schlägt die Arbeit in einem ersten religionstheoretischen Schritt vor, ‚religiöse Kommunikation‘ im Anschluss an Niklas Luhmann als ‚Beobachtung des Unbeobachtbaren‘ zu verstehen (vgl. 2.2.1.), somit als Paradoxieverwaltungsstelle, an der epistemologische (und damit regierbare) Grenzen etabliert werden. Damit wird die Kategorie der Religion in der (selbstbezeichnet) ‚säkularen‘ Gesellschaft zum konstitutiven Außen – zur (paradoxalen) Bezeichnung des Unbeobachtbaren – und übernimmt damit eine wirkmächtige und stabilisierende Position in der Gouvernementalität der ‚säkularen‘ Gesellschaft sowie in der Konstruktion einer ‚nicht-religiösen‘ Episteme.

Die Analyse des ‚Endes‘ in der Religionsgeschichte handelt also von der Herstellung von epistemischen Kollektiven, etwa der ‚säkularen‘ Gesellschaft und ihrer ideellen Teilhaber*innen, der ‚liberalen‘, ‚modernen‘ oder ‚aufklärerischen‘ Gesellschaft. ‚Epistemisch‘ sind diese Kollektive insofern, als sie die Differenzierung von „Denkkollektiven“, um einen Begriff von Ludwik Fleck zu

verwenden⁸⁹⁵, organisieren und festlegen, welches Wissen in welcher Perspektive erfassbar ist und wie die Moderation zwischen den unterschiedlichen Wissenskollektiven möglich sein soll. Letzteres wurde etwa in Habermas Übersetzungsbegriff in der Diagnose der postsäkularen Gesellschaft sichtbar, insofern gemäß Habermas zwischen der ‚religiösen‘ und der ‚säkularen‘ Sprache übersetzt werden kann und muss. Damit geht es also nicht nur darum zu zeigen, dass verschiedene epistemische Kollektive den Religionsdiskurs organisieren, sondern dass sie dabei mit unterschiedlichen Interessen ‚Religion‘ für die Regierungsmaschine handhabbar machen und diese Handhabbarmachung zugleich verdecken.

Mit dem Hinweis auf die Säkularisierung als Selbstthematizationdiskurs konnte die Arbeit an der Religion als Klassifikations- und Ordnungstätigkeit deutlich gemacht werden, mit der die Diskursgeschichte der Metapher vom ‚Ende‘ im modernen Religionsdiskurs in dieser Untersuchung beschrieben wurde.

In einem nächsten Schritt wurde diese Selbstthematization der Säkularisierungsreden in der Debatte zwischen Carl Schmitt, Hans Blumenberg und Karl Löwith nachgezeichnet. Dabei ergänzen sich die Analyse der temporalen Positionierungstechnologien sowie die der Arbeit an der Religion und stellen gemeinsam ein Analyseinstrument zur Verfügung, welches geeignet ist, Schwel- lenerzählungen im modernen Religionsdiskurs zu beschreiben.

Zwischen Blumenberg einerseits, Löwith und Schmitt andererseits wurde eine Debatte sichtbar, die den Streit um Kontinuität oder Bruch in der Konzeption der modernen Idee der Zeitwende mit weiteren zentralen Themen verknüpft: mit dem Streit um die Epistemologie der Geschichtsschreibung genauso wie mit der Frage nach der Souveränität des liberalen Rechtsstaates oder seiner ‚politischen Theologie‘ (Schmitt).

Ohne den Streit zwischen unterschiedlichen Ereignismystiker*innen und -skeptiker*innen zu entscheiden, wurde das schmittsche Theorem des Ausnahmestands aufgenommen. Dieser wurde dabei als Suspension und Aussetzen des historischen ‚Normalzustands‘ beschrieben, durch die dem Schwellenereignis eine besondere Orientierungsleistung zukommt. Dies gilt auch für die Diagnosen der „postsäkularen Gesellschaft“ oder der „Rückkehr der Religion“, die von verschiedenen Autor*innen nicht zuletzt im Nachgang der islamischen Revolution im Iran 1979 oder aber nach ‚9/11‘ vorgebracht wurden.

In der Mythopoetik der Schwelle (vgl. 2.4.) wurde an den Beispielen vom ‚Ende‘ der Religion in der Säkularisierung und dem ‚Ende‘ der Säkularisierung in der ‚Rückkehr‘ und ‚Wiederkehr‘ der Religion beziehungsweise der Postsäkularität eine aktualisierte Diagnose der ‚wiedergekehrten‘ Religion aufgezeigt. Dabei wurde die Frage nach der diskursiven Grenze der Religionsgeschichte

⁸⁹⁵ Vgl. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, S. 109–164.

aufgeworfen und diskutiert, inwiefern in der ‚Religionsgeschichte‘ eine große Erzählung der ‚säkularen‘ Gesellschaft sichtbar wird, deren geschichtsbildkonstitutive oder – in den Worten Legendres – „dogmatische“⁸⁹⁶ Rolle häufig übersehen wird.

Schließlich wurde unter 3.4.2. nach dem apokalyptischen Ton im modernen Religionsdiskurs und im Rückgriff auf Derrida und Blumenberg nach dem (Ende vom) Ende der ‚Religion‘ gefragt, nach dem Ende des ‚Mythos‘.

6.2.2. Achsen

Während das erste Analysekapitel auf den Säkularisierungsdiskurs als *theoretische* Arbeit an der Religion fokussierte, wie er in Religionswissenschaft, Religionssoziologie sowie in philosophischen Arbeiten anhand der Metapher vom ‚Ende‘ in der Religionsgeschichte diskutiert wird, konzentrierte sich das zweite Kapitel auf die *historiographische* und *historiosophische* Arbeit an der Religion: Die geschichtsphilosophische These der Achsenzeit verbindet wiederum die Arbeit an der Religion in der Ordnung der Gesellschaft mit der Ordnung der Zeit über eine in diesem Falle größere Zäsur der Menschheitsgeschichte.

Die Achsenzeit umfasst je nach Komposition zwischen fünf und mehr Jahrhunderte und wurde etwa von Jaspers zwischen 800 und 200 v.u.Z. angesiedelt (vgl. 3.2. sowie 3.3.1.). Mit ihr geht die Analyse den Schritt von einem einzelnen Schwellenereignis zur Schwellenepoche, in der – so Jaspers – „sich Außerordentliches zusammen[drängt]“⁸⁹⁷.

Die historiographische und geschichtsphilosophische Arbeit an der Religion als Arbeit am ‚Kanon‘ der Religion(en) der Achsenzeit oder den ‚großen Religionen und Philosophien der Menschheit‘ formuliert unterschiedliche Zentralperspektiven (A. Assmann) und begründet damit unterschiedliche ‚Errungenschaften‘ wie Reflexivität, Kritik oder die Trennung von religiöser und politischer Sphäre als das ‚Wesen‘ der Epoche der Achsenzeit. Dabei kann die „Glaubensthese“ (Jaspers) der Achsenzeit auch als Kanonisierungsgeschichte und Aushandlungsprozess beschrieben werden, indem bestimmt wird, welche *ipso facto* ‚bestätigten‘ Religionen und Philosophien zu den Zentren dieser Achsenzeit gehören sollen (vgl. 3.3.4.). Gerade aufgrund von Jaspers Ziel, eine universell akzeptable Geschichtsphilosophie vorzulegen, zeigt sich diese auch wieder als autobiographische Setzung (Weil) – der Philosoph Jaspers stellt (u.a.) die ‚Reflexivität‘ ins Zentrum seiner „Glaubensthese“.

⁸⁹⁶ Vgl. Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*; ders.: *Das politische Begehren Gottes*, bes. S. 37–53. Vgl. auch 3.2.1. Dort wird näher auf Pierre Legendres Analyse der dogmatischen Ordnung eingegangen.

⁸⁹⁷ Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel*, S. 20.

Die weitere Analyse dieser „Mythen der Kritik“ (Mohn) identifizierte das Zusammenspiel dieser Zentren als Verschränkungen von Unterscheidungen und Codierungen: Während in der Analyse vom ‚Ende‘ die Separierungen und Amalgamierungen als zentrale Praktiken im modernen Religionsdiskurs hervorgehoben wurden, stellte das Kapitel zur Achsenzeit die Unterscheidungen als Doppelcodierungen von ‚Religion‘, ‚Wissen‘ und ‚Regierung‘ heraus. Gemeint ist damit, dass sich zwischen den drei Begriffsfeldern der Religion (darin etwa Mythos), der Reflexivität (u.a. Vernunft, Logos oder Kritik) und der Regierung (Politik, Recht, Verwaltung) eine an Religion doppelt gespiegelte Unterscheidung abzeichnet. Religion tritt als konstitutives Außen sowohl der (säkularen) Regierungsmaschine als auch der Reflexivität auf, jedoch immer nur soweit, dass Störungen der Ordnung mit der Störung der genannten Unterscheidung einhergehen. Der moderne Religionsdiskurs wird so als „stetige Auseinandersetzung um die Unterscheidung der Religion“⁸⁹⁸ beschrieben, in dem nicht zuletzt *qua* Religions-Unterscheidung „Denkkollektive“ konstituiert werden.

Der Verdacht einer doppelten Verschränktheit von ‚Religion‘ mit ‚Wissen‘ und ‚Regierung‘ musste hier noch als Hypothese stehen bleiben. Die Charakteristik des Materials – der Primärliteratur der achsenzeitlichen Deutungen⁸⁹⁹ – ließ, so ist zu vermuten, diese Doppelcodierung gerade entstehen, da sie in der Auseinandersetzung von Geschichtsphilosophie, Religions- und Mythosgeschichte auf der einen und der Geschichte der politischen Kulturen auf der anderen Seite eine epistemische Konstellation schafft, die beide Wissensregime zwingend umfasst: Die Wissensregime der ‚Religion‘ und des ‚Mythos‘ ‚entstehen‘ in der Achsenzeit, genauso wie das der ‚Reflexivität‘ im Hinblick auf die Verfassung der Staaten. Mit der Doppelcodierung ist also die zweifache Abgrenzung von ‚Religion‘ bezeichnet, die (im säkularen Modus) sowohl gegenüber der Regierung als auch gegenüber dem ‚wissenschaftlich‘ Wissbaren abzugrenzen ist.

Die Metapher der ‚Achse‘ brachte in diesem Spiel unterschiedliche Separierungen und Amalgamierungen in der Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts zum Vorschein und zeigte auf, wie in der Konstruktion einer religionsgeschichtlichen Schwellenerzählung eine Politik des Ursprungs als Therapie der Moderne auftrat. In ihrer weiteren Empirisierung in der kulturwissenschaftlichen und historischen Sozialforschung zeigt die Rezeptionsgeschichte der Achsenzeit eine Abschwächung dieser ‚Zentralperspektive‘, wenngleich die Parallelisierung als Motiv der Forschung bestehen bleibt.

⁸⁹⁸ Vgl. Hermann, *Unterscheidungen*, S. 441.

⁸⁹⁹ Im Fall der Achsenzeitanalyse ist die Unterscheidung von Primär- und Sekundärliteratur einfach, da die Objektsprache achsenzeitliche Historiographie oder -sophie betreibt, während die Sekundärliteratur und die darauf aufbauende Analyse die damit produzierte Epoche beobachtet und als gegenwärtige Auseinandersetzung ausweist.

6.2.3. Nullstunden

Die Metapher der ‚Stunde Null‘, aufgekommen in der politischen Rede nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, bleibt zeitlich zuerst nahe bei Karl Jaspers und der Metapher der Achsenzeit. Der an dieser Metapher konzentrierte Diskurs nimmt jedoch anders als der vorausgehende religionshistoriographische Zugang einen verstärkt gegenwartsdiagnostischen und religionspolitischen Ton auf, indem erneut Separierungen und Amalgamierungen zwischen Religion und Mythos auf der einen und Politik und Recht auf der anderen Seite ausgehandelt werden. Nach dem ersten Aspekt der Schwelle im ‚Ende‘ und ihrer Verbreiterung in der ‚Achse‘ weist die ‚Stunde Null‘ auf einen (je nachdem unsicheren) Neu-Anfang hin und bringt somit die drei Phasen einer Schwellentheorie an ihr Ende.

Dabei wird nur scheinbar vom Religionsdiskurs abgewichen – schnell wird deutlich, dass auch hier die ‚Stunde Null‘ als religionsbezogene Auseinandersetzung thematisiert wird, wenn etwa Edgar Morin die Metapher der ‚Stunde Null‘ mit einer Mythen- und Religionskritik des Nazismus verbindet (vgl. 5.2.1. und 5.2.2.). Diese religionsdiskursive Thematisierung nationalsozialistischer „Totems und Tabus“ (vgl. 5.2.3.) verdeutlicht, dass auch im dritten Analysekapitel die Arbeit an der Religion beobachtet wird, insofern sie über Separierungen und Amalgamierungen eine Ein-Ordnung von ‚Religion‘ in die Geschichte herstellt und für die ‚Regierungsmaschine‘ handhabbar macht. Die Arbeit an der Religion wird an dieser Stelle mit souveränitätstheoretischen Ergänzungen von Giorgio Agamben erweitert, welche die (Un-)Unterscheidbarkeit von Religion und dem Juridisch-Politischen expliziert (vgl. 5.2.3.), was die zweite religionstheoretische Verortung der Analyse darstellt.

Mit Bezug auf Separierungen und Amalgamierungen wird eine philosophische Debatte zwischen Ernst Cassirer, Eric Voegelin und anderen Zeitgenossen um die Frage nach dem ‚Mythos‘ im Staat angeschlossen, die sich zwar nicht auf die Metapher der ‚Stunde Null‘ bezieht, jedoch dieselbe ‚Zeitenwende‘ feststellt sowie zeitgleich religionspolitische Unterscheidungen diskutiert und als Separierungsrhetoriken ausweist. Im Nachgang des Faschismus sind jedoch nicht nur Separierungsrhetoriken zu beobachten. An Konrad Adenauers ‚erwünschten Amalgamierungen‘ werden Religionisierungen der Verfassung sichtbar, die eine positive Verbindung von Recht und Religion illustrieren (vgl. 5.3.1). Filmische und literarische Kritiken an dieser Neugründungsrhetorik der ‚Stunde Null‘ wurden daraufhin als Kontinuierungen und Pluralisierungen untersucht und etwa in Rossellinis *Germania anno zero* oder anderen literarischen Illustrationen als Anzeichen einer kritischen Pluralisierung der ‚Nullstunde‘ beobachtet (5.4.3.).

Die Ein-Ordnung von Religion in der Ordnung der Gesellschaft ist die Grundlage jeder Gouvernamentalität der Religion (5.1.). Um Religion regierbar

zu machen, muss zuerst geklärt sein, wo diese – legitimerweise oder problematischerweise – beginnt und wo sie endet.⁹⁰⁰ Wie Willke zeigt, ist Religion eben kein geschlossenes autonomes Funktionssystem, sondern ein prekärer Bereich gesellschaftlicher Kommunikation.⁹⁰¹ Man sollte ergänzen, dass für diesen prekären Bereich besondere Handlungsanleitungen eingefordert werden, womit die spezifische Gouvernamentalität der Religion eingeführt ist, die nicht nur die Seite des konstitutiven Außen zu definieren und zu begrenzen hat, sondern gleichfalls die in diesem Zug mitkonstruierte, regulative Idee des ‚säkularen‘ Staates beschwört.⁹⁰²

Die Arbeit an der Religion ist vor diesem Hintergrund sichtbar geworden als mehrfache, mindestens doppelte Auseinandersetzung mit dem ‚konstitutiven Außen‘ der Religion von sowohl Recht und Politik als auch von Wissenschaft. Damit trägt diese Arbeit zu einer wissenssoziologisch informierten Religions- theorie bei, insofern die Religionsdefinition selbst zur – mannigfaltig religiösen wie auch nicht-religiösen – Arbeit an der Religion als damit spezifisch regierbaren Bereich der Gesellschaft beiträgt. Wie verschiedentlich gezeigt wurde, schließt sich an diese ‚dogmatische‘ Arbeit (Legendre) die Möglichkeit einer Gouvernamentalität der Religion an. Diese umfasst etwa auch die Herstellung von Souveränität über die Religions-Unterscheidung (vgl. 5.4.).

6.3. *Religionstheorie und Religionswissenschaftsgeschichte*

Die hier gewählte Perspektive auf den Religionsdiskurs der Moderne macht die getroffene Unterscheidung und gleichzeitige, teils partielle Ununterscheidbarkeit von Religion und ihrem jeweiligen ‚konstitutiven Außen‘ deutlich.

Die so in den Blick gebrachte Religions-Positionierung stellt keinen ‚neuen‘ Gegenstand in der Religionswissenschaft dar.⁹⁰³ Derartige Programmatiken werden in der Religionswissenschaft seit der kulturwissenschaftlichen Wende immer wieder gefordert und angewendet.⁹⁰⁴ Die Arbeit behauptet also nicht, mit den hier nuancierten Unterscheidungen eine methodologische Schwelle zu

⁹⁰⁰ Vgl. etwa Webb Keane: „What is Religious Freedom Supposed to Free?“, in: Winnifred F. Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood, Peter G. Danchin (Hrsg.): *Politics of Religious Freedom*, Chicago: UPC 2015, S. 57–66.

⁹⁰¹ Vgl. 4.4.3. sowie Willke, *Ironie des Staates*, S. 25.

⁹⁰² An diese Stelle schließt die Analyse auch an Forschungen an, die sich mit der Verbindung von Religionspolitik und Sicherheitspolitik beschäftigen. Vgl. u.a. Schirin Amir-Moazami, Schirin: *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, Bielefeld: transcript 2018.

⁹⁰³ Die Religionswissenschaft unter dem kulturwissenschaftlichen Eindruck hat nicht zuletzt auch die Konstruktion der Gegenstände zu einem zentralen Thema gemacht. Vgl. Gladigow: „Religionsgeschichte des Gegenstandes“.

⁹⁰⁴ Wenn es so etwas wie ein Schwellenerignis der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft geben soll, dann könnte dafür in ereignismystischer Manier das Marburg Statement von 1960 angeführt werden, worin im Beisein einiger Religionsphänomeno-

überschreiten (auch wenn diese selbstthematizierende Ereignislosigkeit ebenso offenkundig auch eine chronopolitische Strategie ist). Jedoch wurden die Materialien und Theoretisierungen, die hier als religionsgeschichtlich und -diagnostisch ausgewiesen werden, bislang selten in diesem Kontext behandelt (vgl. 1.4.). Eine konstruktivistisch organisierte sowie diskursanalytisch und metaphorisch durchgeführte Analyse der ‚Religionsgeschichtsschreibung‘ als Untersuchung des historischen Wissens im wissenschaftlichen, politischen und intellektuellen Diskurs über ‚Religion‘ in der Moderne scheint bisher noch auszustehen, insbesondere mit einem Fokus auf ‚Schwellen der Religionsgeschichte‘.

Die in der vorliegenden Arbeit vorgeschlagene Systematik zielt auf die Modalitäten der Religions-Positionierung, womit die spezifische Verwendungsweise religionsbezogener Semantik gemeint ist. Konkret zielt dies etwa auf die Beschreibung der ‚Religionskritik‘ verschiedener zuvor religionisierter oder amalgamierter ‚Phänomene‘ (etwa Morins Kritik der ‚Nazimythos‘ und des nämlichen ‚Aberglaubens‘) oder auch auf die erwünschte Amalgamierung (vgl. etwa Jaspers „Glaubensthese“ oder Adenauers ‚Verfassungsheiligung‘) von ‚Religion‘ und/oder Mythos mit ihrem/seinem Außen, sei dieses Außen nun Politik, Vernunft oder Recht.

Während die Säkularisierungstheorien im ersten Analysekapitel vom ‚Ende‘ der Religion in der Säkularisierung und deren Ende in der ‚Desäkularisierung‘ oder ‚postsäkularen‘ Gesellschaft Gegenstände sind, die in Religionswissenschaft und -soziologie in den Kanon der Theoriegeschichte gehören, bringt schon der Fokus auf die Religionsgeschichtsschreibung der ‚Achse‘ eine Diskussion in den Blick, welche in der Religionswissenschaft bislang eher gescheut wurde. Dies mag nicht zuletzt daran liegen, dass die historiographische und historiosophische Auseinandersetzung mit der Epoche der Achsenzeit nicht zuletzt auch eine gegenwärtige Auseinandersetzung um die dabei konstituierten epistemischen Kollektive und ihrer Stabilisierung ist. Somit wird die offenkundigste oder ‚erste‘ Parallelisierung jeder Schwellenerzählung illustriert: Die Vergleichbarkeit der ‚erzählten‘ Schwelle mit der Erzähl-‚Schwelle‘, um an Genettes Unterscheidung anzuknüpfen.⁹⁰⁵ Die Wahl einer bestimmten Schwelle, eines bestimmten Ereignisses, impliziert immer auch eine spezifische Zeitdiagnose, häufig verbunden mit ersten Therapieansätzen.

log*innen ein wissenschaftspolitisches Programm vorgeschlagen wurde, welches die Religionsphänomenologie beendete und stattdessen eine kulturwissenschaftliche Religionsforschung vorschlug. Vgl. Annemarie Schimmel: „Summary of the Discussion“, *Nu-men*, 7, 1960, S. 235–239.

⁹⁰⁵ Vgl. auch die von Paul Ricoeur im Anschluss an Günther Müller und Gérard Genette formulierte Unterscheidung von Erzählzeit und erzählter Zeit in Paul Ricoeur: *Zeit und Erzählung. Band II: Zeit und literarische Erzählung*, München: Wilhelm Fink 2007, S. 129–136.

Auch das letzte Kapitel der ‚Nullstunden‘ bringt Themen und Metaphorisierungen im Religionsdiskurs zur Sprache, welche bisher in der Religionsforschung eher am Rande situiert wurden, nämlich staatliche Neugründungs-Rhetoriken. Die dabei an gewissen Stellen der Theorieanlage notwendige Verdoppelung des Religions- und des Mythosbegriffs ist einerseits dann gerechtfertigt, wenn diese Religions-Positionierungen eine spezifische Un-Unterscheidbarkeit ihrer Codierung behaupten. Diese ist, wie mit dem Begriff der ‚Doppelcodierung‘ angezeigt wurde, in den verwendeten Materialien in zwei Variationen zu sehen: Zum einen dann, wenn die Religions-Positionierung mit der Unterscheidung der Beobachtung des Unbeobachtbaren (im Anschluss an Luhmanns Religionsdefinition, vgl. 3.3.) operiert und dabei eine zentral auf Religion ausgerichtete epistemische Differenzierung im Bereich des Kommunizier- und Beobachtbaren anzeigt. Zum anderen wird eine Un-Unterscheidbarkeit thematisiert, wenn die Religions-Positionierung zwischen Religion und dem Juridisch-Politischen vorgenommen wird (wie es im Anschluss an Agamben oder Esposito ausgeführt wurde, vgl. 5.2.3.). Beide Un-Unterscheidbarkeiten müssen gleichwohl unterschieden werden, was zu einer der wirkmächtigsten Paradoxieentfaltungen der Moderne geführt hat. Die These der ‚Doppelcodierung‘ in der Arbeit an der Religion spezifiziert also die anfängliche Hypothese vom Religionsdiskurs als Ordnungsdiskurs der Moderne. Sie spezifiziert zudem auch, wie die Strategien des *boundary work* konkret aussehen und im Religionsdiskurs zumindest zwei Grundlagen (zwei Codierungen) der zeitgenössischen Gesellschaftsordnung fundieren.

Die theoretisierte Religion, die ich hier vorschlage, zeigt also die Ununterscheidbarkeit zwischen dem ‚Religiösen‘ auf der einen und dem ‚Juridisch-Politisch-Wissenschaftlichen‘ auf der anderen Seite an, wobei letzteres die Bereiche der ‚säkularen Moderne‘ bezeichnet, wie diese im untersuchten Diskurs konstituiert werden. Dies wurde als Doppelcodierung des Religionsdiskurses ausgewiesen.

Auch wenn hinsichtlich der Kategorienarbeit, die im Religionsdiskurs verwendet wird, eine gewisse Übereinstimmung mit der ‚kritischen Religionswissenschaft‘ besteht, wie sie etwa Russell McCutcheon stark macht, so weiche ich bezüglich der Möglichkeit einer theoretischen Weiterführung des Religionsbegriffs doch von dieser ab (vgl. 3.2.1.). Übereinstimmung besteht zwar darin, wie die „kritische Religionswissenschaft“ für die Religionswissenschaft als ‚Kritikerin‘ im Religionsdiskurs eintritt und dabei die Kategorie der ‚Religion‘ als ‚gewöhnliche‘ (*ordinary*)⁹⁰⁶ ausweist und in einer „Ökonomie der Signifikanten“⁹⁰⁷ beschreibt. Jedoch ergänzt der hier vorgestellte Ansatz einer *Religionswissensge-*

⁹⁰⁶ Vgl. etwa: Russell McCutcheon: „Part 1. Redescribing Religion as Something Ordinary“, in ders.: *Critics not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion*, New York: State University, S. 3–41.

⁹⁰⁷ Ebd., S. 15.

schichte diese Perspektive, indem er eine wienhistorische mit einer diskurstheoretischen und metaphorologischen Perspektive zusammenbringt und anschließend auf die konkrete religionshistoriographische Arbeit an der Religion anwendet.

Die dabei besprochenen Religionsdiagnosen wurden immer hinsichtlich des *tertiums* der religionsbezogenen Schwellenerzählungen verglichen.⁹⁰⁸ Die Konstruktion dieses Gegenstands führt über die Arbeit an der Religion, worin die ‚Religionsbezogenheit‘ etabliert wird, sowie über die Ordnung der Zeit qua temporaler Positionierungstechnologien. Dabei wurde gezeigt, wie Schwellenerzählungen *en détail* konstruiert sind, wie die Erfahrung des Ereignisses erzählt und dabei eine Ordnung in die Zeit gelegt wird, deren chronopolitische Nutzbarmachung dadurch erst möglich wird.

Zentral ist in dieser Perspektive eine letzte Un-Unterscheidbarkeit: nämlich diejenige, zwischen den Forschungsgegenständen und dem sekundären Forschungsstand. Die allerwenigsten Autorinnen und Autoren, die in der Analyse zur Sprache gebracht wurden, konnten ausschließlich auf der ‚Quellen-‘ oder Gegenstandsseite besprochen werden. Die überwiegende Mehrheit der Autoren hat jedoch, wie etwa auch Foucault zu Beginn des Kaleidoskops, einen doppelten Anteil an dieser Arbeit: sie sind beides: Forschungsstand und Gegenstand. Dies galt etwa für Ernst Cassirer, Michel Foucault, Karl Jaspers, Ernst Löwith, Shmuel N. Eisenstadt, Robert N. Bellah, Marcel Gauchet oder Karen Armstrong.

Offensichtlich kommt die Arbeit an Schwellenerzählungen selbst aber auch nicht ohne Schwellenhaftigkeit aus, wie Nassehi im Sinne der Zirkelhaftigkeit von Zeittheorien bemerkt hat. Das Ausgangsparadox bestand darin, dass man Zeit nicht unabhängig von der Zeit selbst untersuchen kann und führte letztlich zur Frage nach der in dieser Arbeit selbst angelegten Politik des Ursprungs – dies wird die letzte zu klärende Frage sein. Zuvor spezifiziere ich jedoch noch einmal abschließend die Thesen, die aus der vorliegenden Analyse der Religions-Positionierungen erfolgen.

Die hier vertretenen Thesen behaupten erstens eine Politik des Ursprungs, welche durch die Schwelle – den neu eingesetzten Ursprung – legitimierend auf Handlungsanleitungen wirkt. Die *Ursprünge* in der Zeitgeschichte weisen darauf hin, dass Schwellenerzählungen im Sinne geschichtskonstitutiver My-

⁹⁰⁸ Hinsichtlich der Diskussion des *tertium comparationis* als methodischem Ankerpunkt des religions- und kulturwissenschaftlichen Vergleichs siehe auch: Oliver Freiberger: „Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz in der Religionswissenschaft“, in: Stefan Kurth, Karsten Lehmann (Hrsg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden: VS 20011, S. 199–218; Jürgen Mohn: „Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft“, in: Reinhold Bernhardt, Klaus von Stoch (Hrsg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich: TVZ 2009, S. 225–276. Vgl. auch Jean-François Bayart: „Comparing from below – comparer par le bas“, *Société politique comparées*, 1, 2008, S. 1–25.

then die Zeit der Gesellschaft bestimmen. Der analytische Blick auf die Schwelle legt diese Beziehung dar und beschreibt die damit verbundenen Gouvernementalitäten der Religion, indem er die hinter den Regierungstechniken steckenden Rationalitäten in den Vordergrund stellt, die sich als *Politiken des Ursprungs* äußern.

Zweitens behaupte ich eine über verschiedene Funktionssysteme hinausgreifende Praxis der Schwellenerzählungen als Mythopoesie, welche sich über die spezifischen temporalen Positionierungstechnologien analysieren lässt. Dabei stehen wie erwähnt nicht die Inhalte im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern die Art und Weise, wie Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verknüpft werden und wie sich der/die Zeitgenoss*in darin ‚positioniert‘.

Drittens wird gezeigt, wie Schwellenerzählungen zwischen den beiden Polen Ereignismystik und Ereigniskepsis oszillieren, wobei bei vielen Autor*innen beide Tendenzen vorhanden sind (exemplarisch etwa bei Foucault, vgl. 1.3.2.2.).

Viertens lässt sich neben den beiden (vereinfachten) Gegenpolen der Ereignismystik und der Ereigniskepsis eine dritte Position aus- und für die Arbeit fruchtbar machen. Wie aber sähe denn diese Position aus, die sich irgendwo zwischen der Ereignismystik und der Ereigniskepsis positioniert, und worauf zielte sie? Während der Beweis für die hier gegebene Antwort nur am Material ersichtlich werden kann, schicke ich hier eine Perspektive nach, die sich an Giorgio Agambens „Lob der Profanierung“ orientiert.⁹⁰⁹ Agamben unterscheidet zwischen der Sakralisierung, der Säkularisierung und der Profanierung:

„Die Säkularisierung ist eine Form von Verdrängung, welche die Kräfte weiterwirken lässt und sich auf deren Verschiebung von einem Ort zum anderen beschränkt. So macht die politische Säkularisierung theologischer Begriffe (die Transzendenz Gottes als souveräne Macht) nichts anderes, als die himmlische Monarchie auf die Erde zu versetzen, lässt deren Macht aber unangetastet.“⁹¹⁰

Die Profanierung stellt demgegenüber eine Transformation dar, welche ein nach Agamben „heiliges“ oder „religiöses“ Ding „dem freien Gebrauch der Menschen zurück[gibt]“.⁹¹¹ Agamben arbeitet also nicht mit einer Naturalisierung von Dingen als ‚religiös‘ oder ‚profan‘, sondern definiert genau diese Unterscheidung, die er als Absonderung charakterisiert, als Charakteristikum der Religion: „Nicht nur gibt es keine Religion ohne Absonderung, sondern jede Absonderung enthält oder bewahrt in sich einen genuin religiösen Kern.“⁹¹² Hieraus ergeben sich verschiedene Konsequenzen für das hier vorliegende Programm auf beiden Seiten der Analyse: der Zeitanalyse sowie der Religions-Posi-

⁹⁰⁹ Giorgio Agamben: „Lob der Profanierung“, in ders.: *Profanierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 70–91.

⁹¹⁰ Ebd., S. 74.

⁹¹¹ Ebd., S. 70.

⁹¹² Ebd., S. 71.

tionierungsanalyse. Wenn ‚Religion‘ als Technik der Absonderung (als ‚boundary work‘, wie eingangs eingeführt wurde) bestimmt wird, werden Schwellenerzählungen quer durch alle Funktionsbereiche der Gesellschaft als religiöse Erzählungen bestimmt, indem sie temporale Absonderungen und damit qualitative Unterscheidungen zwischen dem treffen, „was den Göttern gehört“ und was eine Gewissenhaftigkeit in der Pflichtausübung nach sich zieht einerseits, und dem, was dem Menschen gehört und was eine gewisse Nachlässigkeit erlaubt andererseits.⁹¹³ Ob diese Unterscheidung mitgetragen wird oder nicht, muss hier (noch) nicht entschieden werden. Aufschlussreich ist jedoch die Weigerung, diese Unterscheidung zu übernehmen, insofern als damit die Absonderung der ‚Religion‘ von ‚Nicht-Religion‘ zum apriorischen Fundament wird, deren Vollzug auf die damit propagierte Qualifizierung von ‚richtiger‘ Religion verweist.

Auf der ersten Ebene der Religionsanalyse wird die Unterscheidung von Religion so auch zu einer religiösen Unterscheidung und verweist damit auf die zirkuläre Dimension von Religionstheorie und Diskurstheorie.⁹¹⁴ Die Verhandlung dessen, was Religion ist, kann unter bestimmten Vorzeichen eine religiöse Kommunikation darstellen. Oder in anderen Worten: ‚Religion‘ wird die Absonderung des Nichtkontrollierbaren aus der Ordnung der Gesellschaft genannt. Gleichwohl ist damit nicht jede Kommunikation über Religion zugleich auch ‚religiöse‘ Kommunikation, sondern dies entscheidet sich aufgrund ihrer Sprecher*innenposition im Hinblick auf das jeweils verwendete Wahrheitsregime.⁹¹⁵

Profanierung bezieht sich jedoch auch auf die Figur der Schwellenerzählung selbst: Indem nicht auf die Korrektheit der behaupteten Schwelle geschaut, sondern auf die Art und Weise, wie Schwellen über temporale Positionierungstechnologien erzählt werden, sollen Schwellenereignisse dem „Gebrauch der Menschen“ zurückgegeben werden. Es interessiert also die Machart des Ereignisses und nicht seine behauptete Besonderheit.

Zweitens wird damit auch gezeigt, dass die Absonderung als aktive Handlung eine Strategie und nicht etwa ein Übernehmen einer irgendwie als ‚natürlich‘ erachteten Absonderung ist. Religion als Absonderung ist eine Technologie der Positionierung, die sich sowohl zeitlich als auch räumlich ausweisen kann.

Drittens müssen wir uns fragen, in welchem Verhältnis Profanierung und Religionswissenschaft auf der einen, Profanierung und Ereignismystik bzw. -kritik auf der anderen Seite stehen. Insofern als die Evaluation einer Schwellen-

⁹¹³ Vgl. ebd., S. 71 f.

⁹¹⁴ Vgl. Adrian Hermann: *Unterscheidungen der Religion. Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von ‚Religion‘ in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Göttingen: VR 2015, hier insbesondere S. 69–76.

⁹¹⁵ Vgl. Atwood, „The Discourse on Primal Religion“.

behauptung nicht zum Ziel der Arbeit gehört, kann die Ereigniskepsis nicht das Ziel der Analyse sein. Es ging ja gerade nicht darum, historiographisch nachzuweisen, ob und wieso ein Ereignis eine epochale oder eben keine solche Schwelle ist. Indem aber nach den narrativen Strategien einer Schwellenerzählung gefragt wird, steckt im hier propagierten Zugang dennoch eine ereigniskeptische Schattierung. Diese liegt darin, dass die Produktion der Schwellenerzählung in der Ereignismystik verschleiert wird – ‚9/11‘ hat alles verändert. Das Faktum, also gerade die mythische Seite der Schwellenerzählung, wird in der Ereignismystik naturalisiert – und mit Agamben gesprochen – abgesondert und sakralisiert. Die Auseinandersetzung mit dem historischen Material hat darauf detaillierte und spezifische Antworten gegeben.

Die hier verwendete Religionstheorie hat folglich eine wissenssoziologische Schlagseite, der zufolge religiöse Kommunikation darin besteht, dass sie ‚Religion‘ als konstitutives Außen bestimmt und damit epistemische Dispositive festlegt und mitkonstruiert. An ‚Religion‘ formieren sich unterschiedlichste Interessen, die je eigene Übersetzungsleistungen vornehmen und Religion vis-à-vis den unterschiedlichen konstitutiven Außen positionieren.

Die Bestimmung von religiöser Kommunikation ist vor diesem Hintergrund die Kommunikation von Etwas als Religion.⁹¹⁶ Diese Bestimmung wird aus der Kombination zweier theoretischer Religionsbestimmungen vermittelt, mit unterschiedlichen wissenssoziologischen Prämissen: Aus Luhmanns systemtheoretischen Religionsbestimmungen ist die Paradoxie entnommen, dass Religion die Beobachtung des Unbeobachtbaren unter der Codierung Immanenz-Transzendenz gewährleistet. Von Agamben ist die Beobachtung entnommen, dass die Unterscheidung von Religion, insbesondere bezogen auf den politisch-juristischen Bereich der Gesellschaft, nicht vorgenommen werden kann und gleichwohl vorgenommen werden muss und dass gerade in dieser Unterscheidung eine religiöse im Sinne einer sakralisierenden Praxis besteht. Beide religions-theoretischen Perspektiven stellen die Unterscheidungspraxis von Religion und ihrem jeweiligen ‚konstitutiven Außen‘ in den Vordergrund. In ähnlicher Weise haben kürzlich Monica Miller und Christopher Driscoll hinsichtlich der Methodenfrage darauf hingewiesen, dass Religion „die Rangfolge eines Ortes gegenüber einem anderen, die Verwendung verschiedener Klassifizierungstechniken [darstellt], um einen willkürlichen, weltlichen Ort als einzigartig zu markieren“⁹¹⁷. Auch in dieser Perspektive ist eine wissenssoziologische Wendung impliziert, die die Rolle von Religion als eine der besonderen Positionierungen innerhalb der Gesellschaft beschreibt. Somit stellt sich die Frage nach der Religion ausschließlich außerhalb der Religion (vgl. 3.3.2.).

⁹¹⁶ Vgl. dazu Anja Kirsch, *Weltanschauung als Erzählkultur*.

⁹¹⁷ Miller, Driscoll, *Method as Identity*, S. 1. Übers. von DA.

6.4. Epilog: Religionspositionierungen

Die Art und Weise, wie Schwellenerzählungen rhetorisch dargestellt, erzählt und stilisiert werden, wird in der Arbeit mit der Unterscheidung von Ereignismystik und Ereignisapsis differenziert. Dabei schließen sich diese gegensätzlichen Idealtypen nicht *per se* aus, sondern treten auch gemeinsam auf.

Wieso wurden nun auf der analytischen Ebene solche religiös konnotierten Begriffe wie „Mystik“ und „Skepsis“ verwendet, um Schwellenstilisierungen zu beschreiben? Um damit kenntlich zu machen, dass religionsbezogene Schwellenerzählungen zwischen verschiedenen Wissensregimen changieren und dieses Changieren in vielen der hier beschriebenen Diskurse selbst zum Thema gemacht wird. Diese ‚großen Erzählungen‘ oszillieren diskursiv gerade zwischen Mythos und Geschichte bzw. Historiographie oder zwischen Religion und Rationalität. Dabei wird dieses Oszillieren häufig selbst mitthematisiert und die entsprechenden epistemischen Kollektive damit konstituiert. Dies wurde etwa bei Karl Jaspers sichtbar, aber auch bei Habermas, Blanchot, de Certeau oder Derrida, die ihre Schwellen- oder Ereignistheoretisierung in konstitutiver Abgrenzung und/oder als inhärenten Zusammenhang, in jedem Fall in Auseinandersetzung mit Religion beschrieben haben. Noch deutlicher wurde dies im politischen Diskurs bei journalistischen, politischen oder allgemeinen Zeitdiagnosen wie etwa derjenigen von Edgar Morin (vgl. 4.2.) oder Richard von Weizsäcker (vgl. 4.3.3.).

Die metasprachliche Verwendung religiös konnotierter Begriffe nimmt diese enge Verzahnung auf und verdeutlicht damit eine gleichzeitig praktizierte (und regierte) wie auch theoretisierte Amalgamierung von religiöser mit nicht-religiöser Sprache bei gleichzeitiger Konstitution derselben). Dies ist bei vielen der untersuchten Diskursteilnehmer*innen angelegt und expliziert auf verschiedene Weise, was in der vorliegenden Analyse mit der *Arbeit an der Religion* gemeint ist und anhand der religionsbezogenen Schwellenerzählungen deutlich gemacht wurde.

Schwellenerzählungen sind also keineswegs *per se* religiös, auch wenn die Theoretisierung der Schwelle häufig zwischen ‚Religion‘, ‚Geschichte‘ und ‚Rationalität‘ changiert. Trotzdem werden Schwellenerzählungen nicht generell ‚als‘ religiöse Erzählungen beschrieben, sondern als mythopoetische, d.h. geschichtskonstitutive, gemeinschaftsbildende und handlungsanleitende Erzählungen, in denen die Arbeit an der Religion die politische Aushandlung dessen mit sich führt, was daran ‚religiös‘ sei. Damit ist abschließend auch eine heuristische Differenzierung zwischen dem Religions- und dem Mythosbegriff eingeführt, die auf beiden Seiten eine Konstruiertheit berücksichtigt und einbezieht, aber gleichwohl eine Unterscheidung ermöglicht.

Die Begrenzung auf ‚religionsbezogene‘ Schwellenerzählungen bringt die Arbeit an der Religion also insofern ins Spiel, als in diesen Schwellenerzählungen

‚Religion‘ bestimmt und ihr Ort in der Ordnung der Gesellschaft definiert und begrenzt wird. Dies meint der Untertitel der Analyse, wenn er auf mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte hinweist.

Der Fokus auf die Positionierungen sowohl in der Zeit als auch im Feld der Religion ermöglicht die Unterscheidung von Schwellenbeobachtung und Schwellenproduktion. Diese *schwellebeobachtende* Analyse konzentriert sich auf die Konstruktion und Begrenzung des Religionsdiskurses und situiert die Arbeit an der Religion zwischen den beiden Ensembles der Separierung und der Amalgamierung. Gleichwohl kann die hier vorgeschlagene Analyse von Schwellenerzählungen auch auf andere Diskurse als den Religionsdiskurs übertragen werden. Schwellenerzählungen sind, so eine weitere These der Arbeit, auch abseits des Religionsdiskurses mit der hier verwendeten Analytik der temporalen Positionierungstechnologien zu beschreiben, was auf die Anschlussfähigkeit dieses Analyseinstrumentariums hinweist. Das zu Beginn eingeführte Kaleidoskop hat deshalb nicht nur den Rang eines illustrierenden Einstiegs, sondern deutet die programmatische Anschlussfähigkeit der Schwellenbeobachtung an.

In der gesamten Analyse der Arbeit an der Religion wurden verschiedene Komplexitäten beobachtet, welche in einer zweifachen Abgrenzung gipfeln: ‚Religion in der Moderne‘ wurde als Paradoxieentwicklung einer doppelten Ununterscheidbarkeit sichtbar, die gleichwohl zwingend unterschieden werden muss. Die Beobachtung von religionsbezogenen Schwellenerzählungen hat gezeigt, dass sowohl zwischen ‚Religion‘ und der ‚säkularen‘ Regierungsmaschine als auch zwischen der (damit konstruierten) ‚religiösen‘ Episteme und der ‚wissenschaftlichen‘ oder ‚philosophisch-reflexiven‘ Episteme keine scharfe Unterscheidung getroffen werden kann und gleichwohl getroffen werden muss. Die Arbeit an der Religion in der Moderne oszilliert aus diesem Grunde zwischen der Separierung und Amalgamierung der betroffenen Episteme und zeigt gerade in dieser Oszillation eine zentrale Signatur der Moderne an.

Die Religionswissenschaftsgeschichte versucht also zu zeigen, wie sich die moderne Geschichte an der Religionsgeschichte selbst abarbeitet und, indem sie die Grenzen der Religionsgeschichte als einer ‚religiösen‘ Geschichte fortschreibt, die Arbeit an der Religion weiterführt.

