

3. *Enden*: religionswissenschaftliche, philosophische und juristische Separierungen und Amalgamierungen

Mindestens seit Hegel wird anstatt über das Einbrechen der Apokalypse über das *Ende der Geschichte* debattiert, sei es in skeptischer Form wie bei Immanuel Kant²⁸⁶, in optimistisch-zustimmender Weise wie später beim Linkshegelianer Alexandre Kojève²⁸⁷, beim Liberalen Francis Fukuyama²⁸⁸ oder in gänzlich pessimistischer Weise wie bei Oswald Spengler.

In der religiösen Zeitgeschichte stelle ich zwei Anwendungen der katachrestischen Metapher des ‚Endes‘ heraus: das Ende der Religion in der Säkularisierung und das Ende der Säkularisierung in der Rückkehr oder der Wiederkehr der Religion. Dabei rekurriere ich einerseits auf rechtstheoretische und philosophische (Arbeit der Jurisprudenz [3.2.2.1.] und der Philosophie [3.2.2.2.]) sowie auf religionssoziologische, philosophische und politische Autor*innen [3.3.]. Andererseits werden Säkularisierungsreden als Selbstthematization in den Blick gebracht, die damit gleichzeitig ihre eigenen Episteme stabilisieren, aus denen heraus diese Selbstthematization unternommen wird. Dabei wird der ‚religiöse Diskurs‘ wiederholt als konstitutives Außen ausgewiesen, anhand dessen sich Wissensregime stabilisieren.

In narrativer Hinsicht wird die Schwelle also im ersten Analysekapitel von ihrem Vorher, ihrem Ende als *ex negativo* beschriebener Anfang beobachtet. Erzählungen vom Ende in der Religionsgeschichte werden dabei mit Beispielen aus der Soziologie, der Philosophie, der Rechtsphilosophie und der Jurisprudenz illustriert. Während sich in der Metapher vom Ende unterschiedliche temporale Positionierungstechnologien zeigen, führt die Analyse zur Differenzierung und Präzisierung dessen, was unter der Arbeit an der Religion zu verstehen ist.

²⁸⁶ Immanuel Kant: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, in: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2. Werkausgabe 2*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 377–397. Einen Überblick über das „Ende der Geschichte“ geben u.a. Martin Meyer: *Ende der Geschichte*, München/Wien: Hanser 1993 und Perry Anderson: *Zum Ende der Geschichte*, Berlin: Rotbuch 1993.

²⁸⁷ Alexandre Kojève: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Iring Fetscher (Hrsg.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975.

²⁸⁸ Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press 1992.

3.1. Enden – zwischen Religion und Säkularisierung

Diagnosen der Religion werden im 21. Jahrhundert gerne auf jenes „angeblich zentrale, auf einen ominösen ‚11. September 2001‘ datierte ‚Ereignis‘“²⁸⁹ zurückgeführt. Im Hinblick auf seine zäsurierende Ordnungskraft wurde der „Wendepunkt 11. September 2001“ geradezu euphorisch aufgenommen.²⁹⁰ Slavoj Žižek hatte schon Ende 2001 darauf hingewiesen, dass der Satz „Nach dem 11. September wird nichts mehr so sein wie vorher [...] nie näher bestimmt“ wird.²⁹¹ Genau diese Unterbestimmtheit von behaupteten Schwellenereignissen wie ‚9/11‘ ist es jedoch, die im Folgenden beobachtet wird. Solcherart postulierte Schwellenereignisse stellen zeitliche Ausnahmezustände dar, die in der Schwellenerzählung instituiert und so zu konstitutiven Momenten der Zeiterfahrung werden.

Die in der Hinführung gemachten zeittheoretischen Vorbemerkungen zur Zeit der Gesellschaft (vgl. 1.4.1.) stehen, nun mit Cornelius Castoriadis gesprochen, auf dem Grunde einer Trivialität: „Es muss so etwas wie eine gemeinsame oder kollektive Festlegung der Zeit gesellschaftlich instituiert werden.“²⁹² Castoriadis negiert in seiner politischen Philosophie des Imaginären zwar keineswegs die Irreversibilität des Ereignisses, weist jedoch auch darauf hin, dass „die gesellschaftlich-geschichtliche Bearbeitung diese primäre natürliche Schicht [...] nicht ‚absolut‘ respektieren muss“²⁹³. Wie wir in der Schwellenbeobachtung gesehen haben, ist das Sprechen vom Ereignis ein Machen desselben, insofern darunter die diskursive Produktion des Ereignisses verstanden wird (vgl. insbesondere 2.4). Aus dieser – nach Derrida – „unmöglichen Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen“ gewinnen wir jedoch auch Erkenntnisse über Schwellenereignisse und ihre gesellschaftliche Instituiierung – die Schwellenerzählung: Schwellenereignisse sind gleichzeitig inhaltlich unter- wie formal überbestimmt, d.h. sie oszillieren zwischen der Bedeutung ihrer Schwellenhaftigkeit, ihrem ereignismystischen Potential, demzufolge „nichts mehr so sein wird wie vorher“ und der inhaltlichen Unterbestimmtheit, die offen lässt, *was* „nie mehr so sein wird wie vorher“.

Um die Thematik zeitgenössischer Religionsdiagnosen im Anschluss an ‚9/11‘ und die Konsequenzen der jeweiligen Politik des Ursprungs zu erhellen,

²⁸⁹ Jacques Derrida: *Schurken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 10.

²⁹⁰ Vgl. etwa zeitnah publizierte Titel wie *Wendepunkt 11. September 2001. Terror, Islam und Demokratie* (Hrsg. von Hilmar Hoffmann und Wilfried F. Schoeller), Köln: Dumont 2001; Klaus Theweleit: *Der Knall. 11. September, das Verschwinden der Realität und ein Kriegsmode*ll, Frankfurt a.M./Basel: Stroemfeld.

²⁹¹ Vgl. Slavoj Žižek: „Willkommen in der Wüste des Realen“ in: *Wendepunkt 11. September 2001. Terror, Islam, Demokratie*, S. 131–139, S. 138.

²⁹² Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, S. 347.

²⁹³ Ebd., S. 344.

muss zuerst der religionshistoriographische und religionssoziologische Rahmen skizziert werden, vor dessen Hintergrund ‚Schwellen‘ der religiösen Zeitgeschichte behauptet werden.

In den Jahren vor und nach den Ereignissen vom September 2001 werden vermehrt Diagnosen gestellt, welche die ‚Rückkehr‘ (Martin Riesebrodt²⁹⁴, Gilles Kepel²⁹⁵) oder ‚Wiederkehr‘ der Religion oder der Götter (F. W. Graf), der Religionskonflikte (Samuel P. Huntington), die Postsäkularität (Jürgen Habermas²⁹⁶, Hans-Joachim Höhn²⁹⁷) oder die Desäkularisierung (Peter L. Berger²⁹⁸) in den Vordergrund stellen, oder aber gerade ein „neoreligiöses Zeitalter“ beschreiben, wie dies Cicero-Herausgeber Wolfram Weimer unternommen hat.²⁹⁹ Die Konsequenzen der verschiedenen Metaphorisierungen und Erzählweisen sind vielfältig, teilen aber die Gemeinsamkeit, dass sich daran Fragen nach der „identitätsstiftenden Kraft des Religiösen“³⁰⁰ sowie nach einem ‚Identitätskern‘, ‚Leitbild‘ oder ‚Leitkultur‘ entzünden, deren Antworten sich offenbar im Programm der Religion zu vollziehen scheinen.³⁰¹ Es stellt sich offensichtlich in den derart aufgeworfenen Diagnosen der gegenwärtigen Gesellschaft die Frage, was sie in ihrem *Zentrum* trägt, welchen ‚Kern‘ ihr ‚Wesen‘ ausmacht?

Mit den Mitteln der temporalen Positionierungstechnologien (vgl. 2.5) kann nun gefragt werden, welches Zentrum – je nach Autor*in – die Geschicke der gegenwärtigen Gesellschaft dominiert, dominiert hat oder sich anschickt zu dominieren? Ist es die säkulare Ordnung – oder doch wieder die Religion? Wie ist dieses Zentrum konstituiert und wo steht es im Hinblick auf die Schwelle?

Fragen, die sich die zu beobachtenden Autor*innen stellen, lauten dabei: Stehen wir vor dem neuen Zentrum der Religion und damit nach dem alten der Säkularisierung? Oder sollte man sich vor einer derartigen Ereignismystik in Acht nehmen und mit sozialwissenschaftlichen Argumenten und Statistiken darauf hinweisen, dass die Religiosität der westeuropäischen Bevölkerungen statistisch keine derartigen Ausschläge aufwies, aufgrund derer sich diese reli-

²⁹⁴ Martin Riesebrodt: *Rückkehr der Religion. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München: C.H. Beck 2000.

²⁹⁵ Gilles Kepel hat seine Rückkehr-These nicht an ‚9/11‘, sondern an der iranischen Revolution 1979 festgemacht. Vgl. Gilles Kepel: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München: Piper 1991. Eine ähnliche, wenn auch weiter auf die globale Geschichte fokussierende Zeitdiagnose findet sich bei Frank Bösch: *Zeitenwende 1979. Als die Welt von heute begann*, München: C.H. Beck 2019.

²⁹⁶ Vgl. insbes. Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

²⁹⁷ Vgl. Hans-Joachim Höhn: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn: Schöningh 2007.

²⁹⁸ Peter L. Berger: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center 1999.

²⁹⁹ Wolfram Weimer: *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2006, S. 7.

³⁰⁰ Ebd., S. 27.

³⁰¹ Vgl. auch: Lars Koch: „Nach 9/11: Die postsäkulare Gesellschaft und ihre neokonservativen Widersacher“, in: Poppe et al, *9/11 als kulturelle Zäsur*, S. 39–60.

gionsevokative Ereignismystik begründen ließe? Dies sind Fragen des Gegenstands, die in dieser Arbeit nicht beantwortet werden. Stattdessen werden diese Fragen (und ihre verschiedenen Antworten) selbst zum Gegenstand der Analyse: indem ‚Religion‘ in der Ordnung der Gesellschaft positioniert (dies ist die *Arbeit an der Religion*) und zeitlich festgeschrieben wird (als *Ordnung der Zeit*), soll gezeigt werden, inwiefern der moderne Religionsdiskurs selbst ein Ordnungsdiskurs ist, in dem der Einordnung und Setzung der Kategorie ‚Religion‘ ein besondere Rolle im – selbstverstanden – säkularen Staat zukommt.

Wie groß auch immer die Skepsis gegenüber neuen ‚großen Erzählungen‘ von ‚Rückkehr‘, ‚Wiederkehr‘ oder ‚Postsäkularität‘ ist, so ist der kleinste gemeinsame Nenner der genannten Beispiele doch die Diagnose vom Ende der Säkularisierung als Meistererzählung der Moderne, oder wie es Rodney Stark polemisch zugespitzt hatte: *Secularization R.I.P.*³⁰² Festgestellt wird also ein *Ende vom Ende der Religion* – ein Ende der Säkularisierungstheorie.³⁰³ Indem die Meistererzählung der Säkularisierung scheinbar an ihre Leistungsgrenze gekommen ist oder zumindest in pluralen Konzeptionen aufgehoben wird,³⁰⁴ wird Religion erneut zum Thema gemacht und je nach Perspektive sogar zum Prüfstand heutiger Gesellschaften erklärt. Bevor wir uns aber mit der These der ‚Rückkehr‘ der Religion als zeitgenössischer Schwellenerzählung beschäftigen, müssen wir zuerst klären, welche Sinn- und Aussagehorizonte hinter der Säkularisierungstheorie stehen, was also mit der Aussage gemeint ist, dass wir in einer ‚säkularen Zeit‘ leben, bevor geklärt werden kann, was es heißt, wenn dies nun gerade nicht mehr der Fall sein soll. Bevor also die Abgesänge auf die Säkularisierungstheorie betrachtet werden können, müssen ihre vorherigen *Laudationes* kontextualisiert werden. Was also ist mit der Säkularisierungstheorie als Selbstthematization gemeint?

3.2. *Vom Ende der Religion in der Säkularisierung*

Während einige inhaltliche Aspekte dessen, was gemeinhin unter ‚Säkularisierung‘ verstanden wird, benannt werden können (etwa Gütertrennung und Entsignung kirchlicher Güter in der Säkularisation, Differenzierung der Gesellschaftsbereiche, Entzauberung, Privatisierung oder Verweltlichung der Religion), muss besonders gefragt werden, für wen sie was bedeutet. Gerade für die

³⁰² Rodney Stark: „Secularization R.I.P.“, *Sociology of Religion*, Vol. 60/3, 1999, S. 249–273.

³⁰³ Überblickende Artikel zum Thema finden sich hier: Philip S. Gorski, Ates Altinordu: „After Secularization?“, *Annual Review of Sociology*, 34, 2008, S. 55–85. Vgl. auch: Catherine Bell: „Paradigms behind (and before) the modern concept of religion“, *History and Theory*, 45, 2006, S. 27–46.

³⁰⁴ Vgl. Multiple Secularities: http://www.multiple-secularities.de/index_en.html (zuletzt abgerufen am 16.8.2019). Vgl. auch die Einrichtung eines Studiengangs „secular studies“ (Pitzer College 2013) oder die Gründung der Zeitschrift *Secularism and nonreligion*, vgl. <http://www.secularismandnonreligion.org/about/> (zuletzt abgerufen am 16.8.2019).

Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften ist sie nämlich kein von ihr selbst losgelöst zu betrachtendes Phänomen: „Für die Soziologie ist, seit Comtes Zeiten, Säkularisierung ein Thema, mit dem sie sich selbst mitmeint [...].“³⁰⁵ Obwohl Luhmann hier allerdings einen Anachronismus in Kauf nimmt, indem er den (späteren) Säkularisierungsbegriff mit dem Fortschrittsbegriff und Comtes ‚positiver Religion‘ gleichsetzt, gibt die These doch einen Hinweis darauf, was im Folgenden unter dem Aspekt der Selbstthematizierung beschrieben wird.

Gefragt wird damit, ob also in einem Zentrum der Säkularisierungstheorie die Sozial- und Geisteswissenschaften stehen, die sich immerzu selbst thematisieren? Derart umfassend ist ihre Bedeutung für die Gesellschaftsgeschichte allerdings nicht, dennoch gehören die Sozial- und Geisteswissenschaften in die epistemische Kultur hinein, innerhalb deren sich die Säkularisierungstheorie generalisiert hat und die Güte einer allgemeinen Gesellschaftsdiagnose erhielt. Die epistemische Kultur des Säkularisierungsparadigmas muss folglich differenziert und die Veränderungen dieser Signatur analysiert werden. Dabei wird das Augenmerk auf die Frage nach der Säkularisierung als Selbstthematizierung der Religionsforschung gerichtet und Eckpunkte der Wissensgeschichte des Säkularisierungsparadigmas beschrieben. Zeitlich wird der Diskurs auf die ‚Zeitgeschichte‘, genauer auf die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg eingegrenzt. Dieser historische Horizont wird dabei von der Frage nach dem Aspekt der Selbstthematizierung umgrenzt, der anschließend dazu führt, Säkularisierungsreden als Arbeit an der Religion in der Moderne zu analysieren.

3.2.1. *Religionstheorie I: Säkularisierung als Selbstthematizierung*

Gerade für die Religionswissenschaft ist der Aspekt der Selbstthematizierung zentral, zumindest wenn man dem heute klassischen Ansatz von Friedrich Tenbruck folgt, demzufolge die Religionswissenschaft(en) „mit ihren Erkenntnissen [...] nicht nur zum persönlichen Bildungsgut, sondern zum allgemeinen Kulturbestand und sozialen Vokabular geworden [ist und] fortwährend das Verständnis der Religion, damit das Verhältnis zur Religion und somit die Religion selbst verändert [hat]“³⁰⁶. Dabei behauptet Tenbruck nicht, dass die Religionswissenschaft(en) alleine für diesen Wandel verantwortlich wäre, sondern er nimmt die verwissenschaftlichte Religionsforschung als Teil der „stetige[n] Verbreitung der Bildung“ zum Anlass, den Anteil der Religionswissenschaft am

³⁰⁵ Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 278.

³⁰⁶ Friedrich H. Tenbruck: „Die Religion im Maelstrom der Reflexion“, *Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1993, S. 31–67, S. 32 f. Im Kontext der nordamerikanischen Religionswissenschaft wird eine ähnliche Position insbesondere von Jonathan Z. Smith und anschließend an ihn u.a. von Russell McCutcheon, William Arnal oder Bruce Lincoln vertreten. Ich werde später auf die bei McCutcheon als *critical study of religion* bezeichnete Forschungsperspektive zurückkommen.

„gesellschaftlichen Wandel und aus der Entwicklung der Moderne“ zu beleuchten.³⁰⁷ Im Hintergrund stehen dabei nicht zuletzt die im Zuge von Kolonialismus und Imperialismus erweiterte Perspektive auf Kulturbegegnungen.³⁰⁸ Der in diesem Kontext entwickelten Mythologie kommt hier – wie im Einleitungskapitel hervorgehoben – als Mythos des Fremden eine primäre und konstitutiv-weltanschauliche Ordnungsfunktion zu. Denn indem Religionsforschung im Kontext von Kulturbegegnungen steht, wird die

„eigene Religion [...] nun im Blick auf andere erlebt, sie wird zum Sonderfall einer weltweiten Erscheinung, ihr Recht verlagert sich schrittweise von ihrer Besonderheit auf ihre Teilhabe an der Allgemeinheit; der ‚objektive‘ Religionsbegriff der Wissenschaft setzt sich immer breiter durch, ablesbar an den wissenschaftlichen Definitionen, die in Umlauf kommen und auf immer höhere Ebenen der Allgemeinheit rücken, etwa von der „Gottesverehrung“ über das „Numinose“, das „Außeralltägliche“ oder die „Grenzsituation“ bis zu den „Funktionen“ und der „Kontingenzbewältigung“.“³⁰⁹

Diese „Doppelrolle der Religionswissenschaft“ als Beobachterin und Co-Produzentin von Wissen über Religion bedeutet also, dass sie die „Lage und den Wandel der Religion nurmehr begreifen und erklären kann, wenn sie ihren eigenen Einfluss darauf einberechnet“³¹⁰. Aber nicht nur Religionswissenschaftler*innen nehmen im Religionsdiskurs eine Doppelrolle ein. Die Arbeit am modernen Religionsdiskurs – die Arbeit an der Religion – besteht, dies kann hier vorerst als Hypothese formuliert werden, gerade darin, dass es fraglich geworden ist, inwieweit zwischen Beobachterin und Co-Produzentin zu unterscheiden ist. Die Arbeit an der Religion wird somit als Selbstbeschreibung des epistemischen Ortes der Religionsbeobachtung sichtbar. Es geht somit nicht nur um die Selbstbeschreibung der Religionswissenschaft, sondern um die am Religionsdiskurs beteiligten Wissenschaften. Die Eingrenzung der ‚Quellen‘ erfolgt somit nicht entlang von Disziplingrenzen, sondern entlang der Perspektivierung durch die in der vorliegenden Arbeit ausschlaggebenden religionsbezogenen Schwellenerzählungen und -metaphern. Daraus ergibt sich ein diskursgeschichtliches Programm, das nach Interferenzen von Religions- und Wissenschaftsgeschichte fragt, was in der Einleitung mit Verweis auf die Religionswissenschaftsgeschichte angesprochen wurde (vgl. 1.1). An Beispielen weiterer Akteure wie etwa der Juristen wird auf die Frage nach der vielfältigen Arbeit an der Religion zurückzukommen sein.

Dieses durch die Doppelrolle der Kultur- und Religionswissenschaft als Beobachterin und Co-Produzentin verursachte Wechselspiel versucht die vorlie-

³⁰⁷ Tenbruck, „Die Religion im Maelstrom“, S. 34.

³⁰⁸ Zur Verbindung von Tenbrucks Thesen und der Frage nach Kulturkontakten vgl. auch David Atwood: „contact zones. Eine Annäherung aus religionswissenschaftlicher Perspektive“, *prospektiv. Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Basel. Magazinbeilage zur Reformierten Presse*, 8/2015, S. 5–6.

³⁰⁹ Tenbruck, „Die Religion im Maelstrom“, S. 35.

³¹⁰ Ebd.

gende Arbeit aufzunehmen, indem sie keine eindeutige Trennlinie zwischen den verschiedenen Daten und Materialien – der Primärliteratur – und den an ihnen entworfenen Perspektiven – etwa mithilfe der sogenannten Sekundärliteratur – verlaufen lässt, sondern alle ‚Quellen‘ und Materialien werden sowohl als Objekt der Analyse als auch als Teil der Objektivierung betrachtet, was die Unterscheidung wiederum voraussetzt. Damit ist nicht gemeint, dass die Quellen nicht zugeordnet werden können – ich verwende sie explizit auf beiden Ebenen, der Ebene der Materialien als Primärliteratur als auch, insofern die jeweiligen Autor*innen sich selbst dazu zählen, als Theoretiker*innen der Schwellenerzählung, die sich mit ähnlichen Fragen ähnlichem Material zuwenden wie ich und dadurch auf der Beschreibungsebene (als Sekundärliteratur) auftauchen. Das Kriterium für Sekundärliteratur ist also die selbstbeschriebene Zuordnung zu einer Beobachterebene zweiter Ordnung.³¹¹

Eine Folge dieser Bestimmung von Religionsgeschichte als diachroner Ordnung des Religionsdiskurses ist also, dass die Trennung von ‚Quellen‘ (Primärliteratur) und Sekundärliteratur re-formuliert werden muss (vgl. 1.1.). Denn wenn die Auswahl der ‚Quellen‘ die Rahmung der ‚Religionsgeschichte‘ bedingt, so lebt die Religionsgeschichte offensichtlich von einem spezifischen Ordnungsruf. Wer aber ruft hier? Blumenberg hat darauf hingewiesen, dass dieser Ordnungsruf „zu den Quellen“ selbst „eine Metapher [ist] und der Inbegriff einer nur rhetorisch möglichen Zumutung“³¹². Wenn also die Frage nach den Schwellenerzählungen im modernen Religionsdiskurs die spezifischere Metapher „zu den *religionsgeschichtlichen* Quellen“ voraussetzt, dann liegt in ebendiesem Ordnungsruf die Arbeit an der Religion dessen, als Frage danach, was als ‚religionsgeschichtlich‘, als ‚religiös‘ (oder ‚pseudoreligiös‘) gilt – und was nicht.

Mit dem bisher zur Säkularisierung Vorgebrachten soll gleichwohl nicht gesagt werden, dass die Säkularisierungstheorie nur das Werk von Gelehrten gewesen sei.³¹³ So zeigt etwa Manuel Borutta auf, dass eine Genealogie der Säkularisierungstheorie in die Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts führt:

„In den Kulturkämpfen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts suchten liberale Politiker ihr säkularistisches Politikverständnis auf legislativem und administrativem Wege umzusetzen und Politik und Religion – etwa im Bildungswesen oder im Kanzelparagraphen – zu trennen. Sie provozierten damit indes nur neue Vermischungen von Politik und Religion in Gestalt politischer Geistlicher und Laien, die den staatlichen Versuch einer Definition des Religiösen als anmaßend empfanden, sich organisierten und die politische Vorherrschaft der Liberalen untergruben. Die Liberalen fielen ihrem Säkularisierungsglauben somit letztlich selbst zum Opfer. Da sie über kein alternatives Narrativ zur Beschreibung der Religion in der Moderne verfügten, waren sie außer-

³¹¹ Vgl. David Atwood: „The Discourse on Primal Religion“ (Vgl. Fußnote 65).

³¹² Hans Blumenberg: *Quellen, Ströme, Eisberge*, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 10.

³¹³ Vgl. hierzu die Position von Russell McCutcheon, etwa in: „The Category ‚Religion‘ in Recent Publications: Twenty Years Later, *Numen* 62, 2015, S. 119–141, insbes. S. 122 f.

stande, die soziale Dynamik und die politische Bedeutung von Religion zu erfassen.“³¹⁴

Die Frage nach dem Ort der Religion zielt also auf nichts Geringeres als das Selbstverständnis demokratisch-liberaler Rechtsordnungen, was später eingehender unter dem Aspekt der Gouvernamentalität der Religion diskutiert wird (vgl. Nullstunden, 5.1.). Es geht in der Säkularisierungsdebatte also um die Qualifizierung der Moderne und eines ihrer Hauptprodukte: der liberal-demokratischen Rechtsordnung. Der Ort der Religion wird dabei durch Strategien identifiziert, die als Separierungs- und Amalgamierungsrhetoriken beschrieben werden können (vgl. die Einführung in 1.2.). Die Sprachpolitik in der Kategorisierung von Religion und Politik ist deshalb auch kein innerakademisches Theoriespiel, sondern wird zum Drehpunkt in der Selbstbeschreibung der westlichen Moderne:

„Von einer Selbstbeschreibung progressiver, bürgerlich-männlicher Eliten wurde [die Erzählung der Säkularisierung] nach 1900 zur Selbstbeschreibung der westlichen Moderne, zum Definitionsmerkmal moderner westlicher Gesellschaften. Als wissenschaftliche Theorie wurde die große Erzählung von der Säkularisierung durch die Religionssoziologie institutionalisiert, wo sie noch immer viele Anhänger hat. [...] Indem die Säkularisierungstheorie mit den Sozialwissenschaften letztlich auch die historische Kulturkampf-Forschung prägte, verwischte sie ihre Spuren.“³¹⁵

Die Geistes- und Sozialwissenschaften verwischen damit ihre kulturkämpferischen Spuren, mit denen „sie sich selbst gemeint“ haben:

„Die kulturkämpferische Dimension der Definition des Politischen als Nichtreligiöses (und des Religiösen als Nichtpolitisches) ist von der historischen Politikforschung bisher zu wenig beachtet worden, auch aufgrund eines säkularistischen Bias.“³¹⁶

Borutta folgert daraus, dass erst der „Plausibilitätsverlust der Säkularisierungstheorie den normativen Charakter dieses genuin liberalen Religionsbegriffs“ wieder sichtbar gemacht hätte. Wir stehen mit dem Säkularisierungsdiskurs auf dem Boden weltanschaulicher Kämpfe, welche – etwa in der Trennung von Religion und Politik – teilweise schon „kulturkämpferische Dimensionen“ aufweisen, die etwa von liberaler Seite nicht primär gegen die Religion, sondern für ein bestimmtes – politisch instituierbares – Religionsverständnis kämpften.³¹⁷ Der französische Rechtshistoriker und Psychoanalytiker Pierre Legendre be-

³¹⁴ Manuel Borutta: „Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne“, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 36, 2010, (S. 347–376), S. 375.

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ Ebd., S. 376.

³¹⁷ Die Religionswissenschaft ist demnach gar nicht in der Lage, die Verfassung der modernen Religion zu beschreiben, „so lange sie an der Fiktion [festhält], die Religion bestehe und entwickle sich unabhängig von ihren Aussagen und Befunden über die Religion.“ Tenbruck, „Die Religion im Maelstrom“, S. 35. Systemtheoretisch könnte hier von einem *re-entry* der Unterscheidung in sich selbst gesprochen werden, was heißt, dass in

schreibt die „Hypothek“ der Säkularisierung folgendermaßen: „Sie ist nach wie vor ein auf paradoxe Weise religiöses Konzept, das der Steuerung der internen Organisation der absoluten Referenz bei den Bewohnern des Abendlandes dient.“³¹⁸ Damit fokussiert die Analyse auf das, was Legendre die Dogmatik der Gesellschaft nennt, die sich in den Bildern findet, die eine Gesellschaft von sich macht.³¹⁹

Die Aufgabe, die institutionellen Grundlagen der Gesellschaft zu beschreiben, „gestaltet sich umso beschwerlicher, als durch die Medienpropaganda die schematischen Konzepte zwangsläufig neu aufleben und die bewährten Diskursbequemlichkeiten wachgehalten werden“³²⁰. Gemeint sind damit die Unterscheidungen von Säkularität und Religiosität wie auch die Unterscheidung von Staat und Recht. Damit hat Legendre zufolge eine „Fragmentierung des normativen Diskurses in unseren Gesellschaften“ Einzug gehalten, die in Religionsfragen bis heute anhalten und eine Analyse der spezifisch religiösen Unterscheidungen und Normativitäten vor große Schwierigkeiten stellen.³²¹

Säkularität als Konzept wird in diesem Zuge selbst zum staatlichen Instrument der Trennung, wie Schirin Amir-Moazami beschreibt: „Säkularität als staatliches Instrument der Trennung und Kooperation von Staat und Kirche“³²², deren damit verbundene Grenzziehungen „weder unschuldig noch statisch, sondern voraussetzungsreich, dynamisch und nie herrschaftsfrei“ sind.³²³ Säkularität wird damit als historische Herstellung von verschiedenen Trennungen und Amalgamierungen von Sphären oder Gesellschaftsbereichen sichtbar, deren Konstitution in der Abgrenzung von Religion überhaupt erst als eine säkulare bestimmt wird und damit die Ordnung der Gesellschaft in religiöse und nicht-religiöse Bereiche trennt und diese hierarchisiert.

Vor diesem Hintergrund wird die hier vertretene Perspektive deutlicher in ihrem Versuch, Religionsgeschichtsschreibung als Ordnungsgeschichte zu beschreiben und die darin verwendeten, transformierten und umbesetzten Kate-

der beschriebenen Operation Wissenschaft ‚wissenschaftlich‘ definiert und gegenüber dem (‚religiös‘ oder ‚säkular‘) als Religion beschriebenen Bereich abgegrenzt wird. Damit zeigt sich, wie ein *re-entry* auf jeder Seite der Unterscheidung religiös-nichtreligiös auftreten kann. Vgl. auch David Atwood: „The Discourse on Primitive Religion. Disentangling Regimes of Truth“, *Method and Theory in the Study of Religion*, 28:4–5, 2016, S. 445–464.

³¹⁸ Pierre Legendre: *Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montagen des Staates und des Rechts*, Wien: Turia & Kant 2012, S. 51.

³¹⁹ Vgl. etwa Pierre Legendre: *Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer dogmatischen Anthropologie*, Wien: Turia & Kant 2001.

³²⁰ Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 495.

³²¹ Ebd.

³²² Vgl. Schirin Amir-Moazami: „Die ‚muslimische‘ Frage in Europa. Politische Aporien der Anerkennung unter liberal-säkularen Bedingungen“, in: Philipp Hubmann, Martin Gronau, Marie-Luisa Frick (Hrsg.): *Politische Aporien. Akteure und Praktiken des Dilemmas*, Wien-Berlin: Turia & Kann 2016, S. 111–136, S. 127.

³²³ Ebd.

gorien, Beschreibungsweisen und Unterscheidungen selbst zum Gegenstand zu machen.³²⁴ In der Konsequenz heißt dies, dass wenn die Religion im Modus der Wissenschaftlichkeit beschrieben wird, dabei sowohl ‚Religion‘ als auch ‚Wissenschaftlichkeit‘ gefestigt, konstituiert und etabliert werden.³²⁵ Die unterschiedlichen Ansprüche können sich über den Säkularisierungsbegriff gegenseitig festigen und instituieren.³²⁶

Die theoretische Position dieser Arbeit, die in dieser These zum Ausdruck kommt, lässt sich demnach auf die Formel bringen, dass die Rede über die Religion – in Anlehnung an Blumenberg – *Arbeit an der Religion* ist, die auch religiöse Rede sein kann, in jedem Fall aber eine epistemische Ordnungsleistung darstellt. Indem der Säkularisierungsdiskurs ‚Religion‘, ‚Wissenschaftlichkeit‘ und ‚Säkularität‘ getrennt positioniert, ordnet er Religion in die Zeitgeschichte ein und verweist sie auf ihren (legitimen oder illegitimen) Ort – auf den *Ursprung der Religion in der Zeitgeschichte*.

Diese These selbst aber behauptet offensichtlich, ‚Religion‘ – oder zumindest ‚religiöse Kommunikation‘ – über ein *re-entry* beschreiben zu können. Kann die Arbeit an der Religion also näher qualifiziert werden, um damit einen theoretischen Religionsbegriff zu konstruieren? Und was soll damit sichtbar gemacht werden? Vorausgeschickt werden kann hier, dass die Religionskategorisierungen unter der Voraussetzung eines Ununterscheidbaren (vgl. Agamben, 5.2.3.) oder wie im Folgenden, unter der eines Unbeobachtbaren und somit unter der Voraussetzung einer Realitätsverdoppelung auftritt.

Wieso aber ist diese Unterscheidung überhaupt notwendig – wenn die Arbeit an der Religion im Diskurs beobachtet werden kann, ohne hierfür auf einen theoretischen Religionsbegriff zurückzugreifen? Zuerst ist auf eine Differenzierung im Religionsdiskurs hinzuweisen, die zwischen einem nicht-religiösen und einem religiösen Religionsdiskurs unterscheidet.³²⁷ Letzteres zieht die in der Hinführung angesprochene Verdoppelung des Religionsbegriffs nach sich. Wie also sieht dieser theoretische Religionsbegriff – als Analyseinstrument – aus und wofür wird er benötigt? Hierfür wende ich mich in heuristischer Absicht zuerst einigen religionstheoretischen Bemerkungen Niklas Luhmanns zu,

³²⁴ Auf die systemstabilisierende Funktion der Säkularisierungsrede hat auch Steffen Fühding hingewiesen. Vgl. Steffen Fühding: „Der schmale Pfad: Überlegungen zu einer diskurstheoretischen Konzeptionalisierung von Säkularität“, in: Fühding, Steffen; Peter Antes (Hrsg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen: V&R unipress, S. 71–86.

³²⁵ Vgl. Fußnote 32.

³²⁶ Der Aspekt der Institutionalisierung wird hier im Anschluss an Pierre Legendre verwendet, der damit insbesondere die Institutionalisierung der Sprache auf der öffentlichen Bühne bezeichnet. Vgl. Pierre Legendre: *Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer dogmatischen Anthropologie*, Wien: Turia & Kant 2012, bes. S. 35 f.

³²⁷ Vgl. Mohn: „Die Religion im Diskurs und der Diskurs der Religion(en)“ (vgl. Fußnote 63); Vgl. auch Atwood: „The Discourse on Primal Religion“ (vgl. Fußnote 65).

die aber für verschiedene Religionstheorien zutreffen, insofern Luhmann Religion als die Bestimmung des Unbeobachtbaren beschreibt.³²⁸

Mit diesem grundlegenden Paradox tritt eine Form der Realitätsverdopplung auf, die eigentlich in allen sozialen Systemen gegeben ist, die aber besonders die verschiedenen Religionsdefinitionen in der Wissenschaftsgeschichte des späten 19. und 20. Jahrhunderts bestimmt.³²⁹ Diese Bestimmung des Unbeobachtbaren konnte sich in Dichotomien wie ‚heilig vs. profan‘, ‚immanent vs. transzendent‘ oder ‚beobachtbar vs. unbeobachtbar‘ äußern, immer aber stellt sie „etwas für Beobachtung bereit [...], was nicht unter diese Kategorie fällt“³³⁰. Damit wird die Aufgabe prekär, Religionen zu beschreiben, insofern diese auf der Proklamation von Religion als ebendieser Bestimmung des Unbeobachtbaren beruhen, wie Luhmann an anderer Stelle schreibt:

„Wenn eines gewiss ist, dann dies: Nie kann eine Paradoxie (und habe sie die Form einer Tautologie) sinnverlustlos in eine Identität umgewandelt werden. [...] Will man eine Paradoxie in anschlussfähige Identitäten auflösen, bedarf es dazu einer Unterscheidung.“³³¹

Eine im Religionsdiskurs zentrale Unterscheidung, welche diese Paradoxie in eine Identität auflöst, ist Luhmann zufolge die Unterscheidung ‚religiös‘ – ‚säkular‘. Wir können uns hier sowohl auf die Selbstbeobachtung der Religion stützen („wir nehmen hin, was sich als Religion beschreibt“³³²) als auch auf die Beobachtung durch ihr selbsterklärtes Gegenüber – die Säkularität. Trotz der zeitgenössischen Plausibilitätsverluste der Säkularisierungstheorie hat sie über mehrere Jahrzehnte hinweg „anschlussfähige Identitäten“ angeboten – deren Qualifizierung als ‚religiös‘ oder ‚säkular‘ nun zur Debatte steht.

Wie genau die Leitunterscheidung der Religion in der Moderne nun aussieht – wie also ihre Codierung lautet – lässt sich demnach, folgt man diesem Paradox, nicht anders als paradoxal klären und zwar mit einer Paradoxie, welche das Unbeobachtbare bestimmbar macht und damit in eine Identität überführt. Gleichzeitig steht dabei die These von Luhmann im Hintergrund, der zufolge die semantische Ausarbeitung eines religionsspezifischen Codes im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung eines Funktionssystems Religion steht: „Religion ist, was als Religion beobachtet werden kann; und dies auf der Ebene einer Beobachtung zweiter Ordnung.“³³³ Damit aber zeigt sich in

³²⁸ Dieses Unbeobachtbare kann in unterschiedlichen Formen auftreten, als Geheimnisvolles (Luhmann, S. 60), als Mysterium, als Unterscheidung zwischen Realität und Imagination „(die gleichwohl kein Irrtum sein soll)“ oder auch in der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz (S. 77ff). Immer aber beschreibt es eine unbeobachtbare Seite der Realität und prozessiert dabei offensichtlich ein Paradox.

³²⁹ Vgl. Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, S. 59 ff.

³³⁰ Ebd., S. 60.

³³¹ Ebd., S. 55.

³³² Ebd., S. 58.

³³³ Ebd., S. 308.

Luhmanns Arbeit an der Religion eine, wie Eßbach hervorhebt, „Sehnsucht nach letztinstanzlichen Unterscheidungen“, die sich in der Definition des Religionssystems durch die Leitunterscheidung ‚immanent/transzendent‘ äußere.³³⁴ Ungeachtet dieser Sehnsucht ist damit eine besondere Beobachtungsperspektive eingeführt: Peter Fuchs verwies in der Diskussion der „Beobachtung des Unbeobachtbaren“ darauf, dass „der Beobachter, der noch über das Unbeobachtbare redet [...], ein Sonderbeobachter [ist]. Er kann dann all den anderen sagen, dass etwas existiert, was sich nicht beschreiben lässt“³³⁵. Damit ergebe sich für diesen Beobachter eine „eigentümliche Würde“, wobei man von der Soziologie nicht behaupten könne, „solche Würde brauchen zu müssen“³³⁶. Fuchs geht dieser Figur zuerst im Hinblick auf mystische Konzepte nach und fragt, ob diese (un-)bestimmte Beobachtungsweise selbst eine „mystische“ sei. Diese Gleichung ist aber zu einfach, da „Alles Bestimmen (jede Signifikation) sozusagen auf der Gegenseite Unbestimmtheit aus[wirft]“³³⁷. Weil Unterscheidungsgebrauch das Absolute ausschließe, sei das Unbeobachtbare direkt an Beobachtung geknüpft und „ist nicht selbst: mystisch. Sie ist, wenn ich so sagen darf, ein ordentliches Phänomen“³³⁸. Dass dieses Paradox der Religionsbeschreibung sich genauso auf die Beschreibung von und besonders in der Fokussierung auf Schwellen anwenden lässt, bräuchte nicht näher erläutert zu werden. Was kann denn eine Arbeit über Schwellen anderes sehen als Schwellenerzählungen? Eine Schwelle ist demnach, „was sich als Schwelle beobachtet“ – auch hier auf der Ebene einer Beobachtung zweiter Ordnung. Die Reifikationsfalle kulturwissenschaftlicher Beschreibungsmodi erfährt zwar eine besondere Brisanz am Beispiel des staatsrechtlich und identitätspolitisch relevanten Religionsbegriffs, lässt sich jedoch auch verallgemeinern. Damit ist implizit wiederum die Frage nach der vorliegenden Arbeit selbst innewohnenden Politik des Ursprungs aufgeworfen, welche im Motiv dieser Arbeit selbst liegt. Diese Reproduktionsfalle des eigenen Blicks ist nicht nur in der Religions- und Kulturwissenschaft ein zentrales Thema. Sie äußert sich etwa – ähnlich wie von Tenbruck angesprochen – im Vorwurf der ‚Erfindung‘ der Religionsgeschichte durch die Wissenschaft. Dieser Ideologievorwurf an die kultur- und religionswissenschaftliche Forschung wurde in der Religionswissenschaft u.a. von Daniel Dubuisson, Timothy Fitzgerald oder Russell McCutcheon vorgebracht.³³⁹ Letzterer will mit der „Aufdeckung“ dieser den je selbst (mit-)konstruierten Kategorien

³³⁴ Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 17.

³³⁵ Peter Fuchs: „Vom Unbeobachtbaren“ in: *Beobachtungen des Unbeobachtbaren. Konzepte radikaler Theoriebildung in den Geisteswissenschaften*, Weilerswist: Velbrück 2000, S. 39–71, hier S. 39.

³³⁶ Ebd., S. 39.

³³⁷ Ebd., S. 70.

³³⁸ Ebd., S. 71.

³³⁹ Vgl. Daniel Dubuisson: *L'Occident et la religion*, Bruxelles: éditions complexes 1998; Timothy Fitzgerald: *The Ideology of Religious Studies*, New York: OUP 2000. Dubuisson

inhärenten Blindheit das sprachpolitische Spiel unterbrechen. In dem von McCutcheon und William B. Arnal veröffentlichten *The Sacred is the Profane* (2013) schreiben die beiden:

„Our position [...] is that (1) the concept of religion is a survival, in the technical, anthropological sense and has thus outlasted its shelf-life; that we would be better served setting aside not simply the word, but the very idea that it makes good academic sense to clump together, for description, analysis, or especially explanation, those diverse acts, institutions, objects, and claims that we normally call ‚religious‘.“³⁴⁰

Ich lehne mich hier zwar an diese Perspektive an, indem ich die im Religionsdiskurs und in der Religionsgeschichte auftretenden Naturalisierungen historisiere und auf ihre rhetorischen Strategien hin analysiere.³⁴¹ Gleichzeitig weiche ich von McCutcheons und Arnals Position darin ab, dass ich nicht davon ausgehe, dass das Sprachspiel durch die Aufgabe des Religionsbegriffs zu beenden wäre.³⁴² Während ich mit McCutcheon und Arnal die Kategorie der Religion als eine begrenzte („*bounded category*“)³⁴³ konzipiere, verstehe ich gerade diese Begrenzung selbst als ebenjene Arbeit an der Religion, die nicht-religiös, aber eben auch religiös vorgenommen werden kann. Die ‚religiöse‘ Arbeit an der Religion nimmt hier deutlichen Bezug auf Luhmanns Bestimmung von religiöser Kommunikation, die die Paradoxie der Beobachtung des Unbeobachtbaren prozessiert und in Identität (etwa in die Kontingenzformel ‚Gott‘) auflöst.

Die Kategorie der Religion für beendet zu erklären, führte vor diesem Hintergrund zur Pointe, dass diese Strategie selbst als eine religiöse zu beschreiben ist, insofern sie versucht, die Gegensätze der Unterscheidung zusammenzuführen – dabei fast schon dem cusanischen Prinzip der *coincidentia oppositorum* entsprechend.³⁴⁴ Die Option des Verzichts auf den Religionsbegriff steht jedoch aus der hier angelegten epistemischen Perspektive nicht zur Wahl, da die von Tenbruck, Borutta und anderen eingeschlagene Doppelung des Religionsdiskurses von Beschreibung und Produktion unhintergebar bleibt.

möchte die Kategorie der Religion durch die Beschreibung von *kosmographischen Formationen* ersetzen. Teilweise wird diese Kritik auch mit Talal Asad verbunden (*Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 1993), wobei dieser mit seiner Kategorienkritik eher auf die christlich geprägte Begriffspolitik in der Auseinandersetzung mit dem Islam zielt als auf die Auflösung der Kategorie selbst.

³⁴⁰ McCutcheon, Arnal, *The Sacred is the Profane. The Political Nature of „Religion“*, S. xiii.

³⁴¹ Hier zeigt sich der semiotisch-kulturwissenschaftliche Zugang, der etwa im Anschluss an Barthes die Zeichen des Mythos herausdestilliert und seine Naturalisierung historisiert.

³⁴² Vgl. auch Willi Braun, Russell T. McCutcheon: *Reading J. Z. Smith. Interview and Essay*, New York: OUP 2018, S. 50.

³⁴³ Ebd., S. xi.

³⁴⁴ Ein Grund für die Kritik am Religionsbegriff bei McCutcheon und Arnal ist deren Bezugnahme auf ältere und im europäischen Diskurs mittlerweile weniger präzente Religionskonzeptionen, die insbesondere auf die Religionsphänomenologie abzielen und damit auf die mit Mircea Eliade und seinen Jahren in Chicago verbundene Forschungsgeschichte Nordamerikas verweisen.

Luhmann geht nicht davon aus, dass in der modernen Gesellschaft Religion an Bedeutung verloren habe, sondern er lenkt die „Aufmerksamkeit auf die Frage [...], mit welchen semantischen Formen und mit welcher Disposition über Inklusion oder Exklusion von Mitgliedern die Religion auf die Voraussetzung einer säkularisierten Gesellschaft reagiert“³⁴⁵. Religion tritt also auf in der Rede über ‚Religion‘ – in ihrer diskursiven Abgrenzung von Nicht-Religion, Säkularität oder religiöser Indifferenz.

Mit dieser Beobachterperspektive, welche die „Schranken einer zweiwertigen Logik“ sprengt, ergeben sich zusätzliche Möglichkeiten der Beschreibung.³⁴⁶ Die zweiwertigen Logiken werden in der Analyse durch Positionierungstechnologien als Auseinandersetzungen um die ‚richtige‘ Religionspolitik sichtbar gemacht. Vor diesem Hintergrund wird die Rede von der Säkularisierung also selbst zur Arbeit an der Religion – sei sie nun religiös, wissenschaftlich, publizistisch oder juristisch vorgetragen. Mit Bourdieu gesprochen kann hier auf die Herstellung von Klassifikationssystemen hingewiesen werden, die als Kampf zwischen verschiedenen Diskursteilnehmern und ihren unterschiedlichen Interessen sichtbar werden: „Um diese Klassifizierungen wird zwischen den Akteuren gerungen. Mit anderen Worten: Es gibt einen Klassifikationskampf, einen Kampf um Klassifikationen.“³⁴⁷ Säkularisierungsreden werden somit im Folgenden als Klassifikationskämpfe beobachtet, welche die Ordnung der Gesellschaft – etwa im Fokus der Codierung ‚religiös‘/‚säkular‘ – herstellt und versucht zu stabilisieren.

3.2.2. Säkularisierungsreden als Arbeit an der Religion

Säkularisierung als Selbstthematization und Identitätsdiskurs zu beschreiben, ermöglicht einen Blick darauf, was Jean-François Bayart als „operationale Akte der Identifikation“ bezeichnet.³⁴⁸ So wie Bayart nicht von Identitäten, sondern von „Operationen der Identifikation“ spricht, soll hier nicht vom Ereignis, sondern von Strategien der Identifikation eines Ereignisses gesprochen werden – hierauf zielt die Analytik durch temporale Positionierungstechnologien (vgl. 2.5.).

Anfänglich als Terminus zur Bezeichnung der enteigneten kirchlichen Güter verwendet, wurde, wie eben erwähnt, die definatorische Reichweite des Säkularisierungsbegriffs, seine Identität verbreitert. Eßbach beschreibt die Konsequenzen dieser Verbreiterung: „Über eine Beschreibung von Prozessen hinausge-

³⁴⁵ Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, S. 284 f.

³⁴⁶ Ebd., S. 284.

³⁴⁷ Pierre Bourdieu: „Das Paradox des Soziologen“, in ders.: *Soziologische Fragen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 83–90.

³⁴⁸ Vgl. bezüglich Akten operationaler Identifikation Jean-François Bayart: *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard 1996, S. 98.

hend wird Säkularisierung im wissenschaftsreligiösen Positivismus und Materialismus des 19. Jahrhunderts ein positives Programm.³⁴⁹ Ihr ‚Ursprung‘ – die Schwelle zur säkularen Gesellschaft – kann in verschiedenen historischen Momenten und Ereignissen gefunden werden.

Der Rechtswissenschaftler Ernst-Wolfgang Böckenförde argumentierte etwa dafür, die postreformatorischen Religionskonflikte als Ursachen für die Herausbildung eines säkularen Rechtssystems anzusehen.³⁵⁰ Andere Autor*innen argumentieren für die Dechristianisierung oder Entkirchlichung Europas, für die ‚Entzauberung‘ der Welt (Weber), den „Niedergang von Glaubensformen und religiösen Praktiken“, die Privatisierung der Religion oder die Differenzierung der religiösen Sphäre (letztere drei werden etwa prominent von José Casanova vorgebracht³⁵¹) oder für die Verwissenschaftlichung der Rationalitäten. Im Verlauf des Kapitels werden verschiedene Variationen vorgebracht und auf ihre jeweilige Arbeit an der Religion hin analysiert.

Welcher Ursprung auch gefunden wird: immer gibt die Instituierung des Ursprungs einen Hinweis darauf, welches inhaltliche Zentrum das entsprechende Säkularisierungsnarrativ aufweist, welche Politik also durch den in Anspruch genommenen Ursprung begründet wird. Säkularisierung kann an den Religionskonflikten und deren religionsrechtlichen Konsequenzen, an der Dechristianisierung oder Entkirchlichung der Religion oder etwa auch an der Verwissenschaftlichung der Rationalitäten festgemacht werden. In jedem Fall hat die Entscheidung für einen dieser Ursprünge Konsequenzen für die Rahmung der jeweiligen Säkularisierungstheorie und damit für das aktivierte Gesellschafts- und Weltbild – oder in anderer Reihenfolge: die Wahl des Säkularisierungsnarrativs führt auf einen Ursprung (oder auch mehrere mögliche Ursprünge) zurück, der die Erzählung zentriert und in der Geschichte positioniert.

Je nach Rahmung dieses Zentrums stellt sich Säkularisierung als gefährdet, stabil, einzigartig oder universalisierbar dar – die Qualifizierung des Ursprungs verweist also auf den jeweiligen Erzähler und das argumentative Zentrum seiner Version der Säkularisierungsgeschichte. Somit ist die Wahl des Ursprungs nicht vorgeordnet, sondern Ursprungswahl und daraus abgeleitete Handlungsanleitung gehen Hand in Hand im Sinne einer „gegenstrebigen Fügung“.³⁵²

Wie auch immer Ursprungswahl und daraus abgeleitete Konsequenz jeweils aussehen – heute werden die Zweifel größer, „ob sich die unter ‚Säkularisierung‘ subsumierten Phänomene sinnvoll zu einem Gesamtprozess bündeln und

³⁴⁹ Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 135.

³⁵⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 92–114.

³⁵¹ José Casanova: „Rethinking Secularization: A Global Comparative Strategy“, *The Hedgehog Review*, Spring/Summer, 2006.
https://www.uef.fi/documents/661547/931509/03_Casanova_Secularization.pdf/c30fd487-a56c-4478-9eb3-5d336626bc0b (zuletzt abgerufen am 10.9.2019).

³⁵² Vgl. Jacob Taubes: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin: Merve 1987.

sich in die Großkategorien ‚Modernisierung, Modernität, Moderne‘ einfügen lassen [...]“³⁵³. Die Säkularisierungsthese als *pars-pro-toto*-Diagnose unserer Gegenwart hat also Risse bekommen. Ein inhaltliches Zentrum, auf das der Säkularisierungsdiskurs zu vereinigen wäre, ist nicht in Sicht – ihre Identität verflüchtigt sich.

Als Konsequenz werden verschiedene Versuche unternommen, diese Kategorie zu pluralisieren und zu empirisieren, um sie gleichwohl als Analysekategorie verwenden zu können. Während diese religionssoziologische Arbeit hier nicht in der angemessenen Form kommentiert werden kann, bleibt der schwelLENhafte Aspekt der ‚säkularen‘ SelbstthematLisierung trotz der Empirisierung insofern enthalten, als die Ursachendarlegung die SchwelLENeuphorie zwar gebremst hat, gleichzeitig die Zäsurhaftigkeit des Ereignisses – besser: sein ereignismystisches Potenzial – die Forschungsfrage aber weiterhin als interessant erscheinen lässt. Illustrieren lässt sich dies etwa damit, dass heute die kritische Frage wenig überraschend ist, ob „wirklich alles anders“ war nach ‚9/11‘. Gleichzeitig basiert diese Frage auf der grundsätzlichen Plausibilität der Ereignismystik, die ‚9/11‘ als Ereignis voraussetzt und sich letztlich auf seine ‚eigentliche‘ Reichweite konzentriert.

Diese Bewegung – die man vereinfacht als die häufig auf Kontinuität und Diskontinuität gleichermaßen abzielende Arbeit der Historiker*innen bezeichnen könnte – werden wir am historiographischen Beispiel der Achsenzeit *en détail* analysieren (vgl. Kapitel 4). An dieser Stelle bleibt vorerst noch genauer zu klären, wie die SelbstthematLisierung im Säkularisierungsparadigma genauer zu beschreiben ist, welcher Art also die darin vorgenommene Identifikation ist.

3.2.2.1. Säkularisierung als Arbeit der Jurisprudenz

Wolfgang Eßbach bezeichnet ‚Säkularisierung‘ in seiner Religionssoziologie als „Arbeit der Juristen“³⁵⁴ und präzisiert, dass es sich dabei nicht nur wie etwa von Martin Riesebrodt vorgeschlagen um eine „Emanzipation gesellschaftlicher Institutionen von religiöser Kontrolle“³⁵⁵ handelt, sondern darum, dass „die Form des Rechtes, die zuvor im Kirchenrecht auf der Basis des römischen Rechts mittelalterlich ausgebildet war, mit der Glaubensspaltung Organon der Konfessionsstaaten [wird]“³⁵⁶. Die Rechtsgelehrten werden in diesem Prozess zu den Architekten des religionsrechtlichen Raums, oder mit anderen Worten: Säkularisierungsreden gehören zur *Arbeit* der Juristen *an der Religion* im Recht. Diese

³⁵³ Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 135.

³⁵⁴ Ebd., S. 131.

³⁵⁵ Martin Riesebrodt: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religion*, München: C.H. Beck 2007, zitiert nach Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 136.

³⁵⁶ Ebd.

Beobachtung wurde auch im Zusammenhang mit Pierre Legendre diskutiert, in dessen Werk gerade der systematische Zusammenhang von Recht und Religion eine prominente Rolle einnimmt (vgl. oben unter 3.2.1.).

Ist, wenn Jurist*innen Religion im Recht bestimmen, dies aber immer eine religiöse Handlung und in religiöser Sprache beschrieben? Dagegen spräche, dass Rechtsgelehrte und Gerichte keineswegs ein selbsterklärt ‚religiöses‘ Interesse an der Positionierung von ‚Religion‘ im Recht haben müssen. Ihr Interesse liegt – zumindest im säkularen Rechtsstaat – auf Seiten des wiederum selbsterklärt ‚säkularen Rechtsstaates‘ und operiert folglich mit der entsprechenden Codierung Recht/Unrecht.³⁵⁷ Obwohl das liberale Rechtssystem nach eigener Vorgabe kein Interesse an der Korrektheit der jeweiligen religiösen Codierung haben darf (wie beispielsweise ‚Glaube – ‚Unglaube‘/‚Aberglaube‘, ‚religiös – säkular‘ etc.), wird diese Unterscheidung dennoch innerhalb des Rechtssystems getroffen – es sei denn, unter Religion wird auch im Rechtssystem nur das begriffen, „was sich selbst als Religion beschreibt“³⁵⁸. Davon ist jedoch zumindest der deutsche Sprachraum ausgenommen.³⁵⁹

Sobald jedoch das Rechtssystem in seiner Beschreibung von Religion eine substantielle Qualifizierung vornimmt (und dabei die Beobachterebene zweiter Ordnung verlässt und nicht mehr Kommunikation, sondern Welt beschreibt), überträgt sich die religiöse Codierung ins Rechtssystem, da dadurch die Paradoxie von beobachtbar/unbeobachtbar in eine Identität überführt wird.³⁶⁰ Hier

³⁵⁷ Niklas Luhmann: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 165–213.

³⁵⁸ Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, S. 58. Auch diese Möglichkeit wäre ein Aufschub der Problematik, da auch Selbstbeschreibungen innerhalb einer religiösen Tradition variieren können. Dieses kann etwa am Beispiel der Gemeinschaft der Alevit*innen beobachtet werden, die sich zuweilen unterschiedlich als Kultur und/oder als Religion beschreiben, in wenigen Teilen des deutschsprachigen Raumes aber als Religion anerkannt sind (etwa in Basel seit dem 17.10.2012 oder in Deutschland in einigen Ländern im Rahmen des Religionsunterrichts); eine Anerkennung als ‚Kultur‘ ist bisher in keinem Rechtswesen vorgesehen. Vgl. Martin Sökefeld: „Einleitung: Aleviten in Deutschland – von takiye zur alevitischen Bewegung“, in: ders.: *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Bielefeld: transcript 2008, S. 7–36.

³⁵⁹ Die Anerkennungen von Religionsgemeinschaften werden in der Schweiz, Deutschland und Österreich sehr verschieden gehandhabt, ebenso wie es auch zwischen den Bundes- und Verfassungsgerichtsentscheidungen unterschiedliche Antworten hinsichtlich der Selbstbeschreibung gibt, die aber etwa im Falle von ‚Sekten‘ an ihre Grenzen kommen. Gleichzeitig gibt es eine Übereinkunft darin, dass – anders als etwa in England – nicht die Selbstbeschreibung als Religion ausreicht, sondern dass es hierzu rechtsstaatlich festgelegte Kriterien geben muss. Vgl. Adrian Loretan, Quirin Weber, Alexander H. E. Morawa (Hrsg.): *Freiheit und Religion. Die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften in der Schweiz*, ReligionsRecht im Dialog, 17, Wien: LIT 2014, insbes. S. 81 ff. Die Kriterien für Anerkennungen der jeweiligen Entscheidungsinstanz werden hier systemtheoretisch als Programme gefasst.

³⁶⁰ Vgl. David Atwood, Anne Kühler: „Ambivalenzen im Verhältnis von Recht und Religion infolge der Verrechtlichung des Religiösen – Anmerkungen zu einer interdisziplinären Diskussion“, in: Kühler, Anne, Jürgen Mohn, Felix Hafner (Hrsg.): *Interdependenzen von Recht und Religion*, Würzburg: Ergon 2014, S. 73–92.

fügt sich also die für die Codierung des Rechtssystems (aber auch anderer Funktionssysteme) maßgebliche Eigenheit an, aufgrund derer „die Werte Recht und Unrecht nicht selber Kriterien für die Feststellung von Recht und Unrecht sind“³⁶¹. Dies basiert auf der logischen Struktur jeder Paradoxie, dass sie sich nicht selbst bezeichnen kann. Die Unterscheidung von ‚Religion‘ und ‚Nicht-Religion‘ (oder ‚Sekte‘³⁶² o.ä.m.) kann also nicht selbst wieder auf ihre Recht- oder Unrechtmäßigkeit hin überprüft werden. Das Rechtssystem (wie andere Funktionssysteme auch) nimmt daher Zuflucht zu einer von Luhmann als Programm bezeichneten Zusatzsemantik, mit der etwa angegeben werden kann, ob die Codierung Recht/Unrecht nun richtig oder falsch ist.³⁶³ ‚Religion‘ im Rechtssystem wird also nicht mehr über die Codierung Recht/Unrecht bestimmt, sondern über eine Zusatzsemantik, mit der „ein codiertes System [...] die Suche nach weiteren Gesichtspunkten [erzeugt]“³⁶⁴. Sie nimmt daher Bezug zu Kriterien, die sich außerhalb der Recht/Unrecht-Codierung bewegen. Die Programme, die im Rechtssystem angewendet werden, sind vielfältig und nicht generalisierbar. So werden im Hinblick auf die Anerkennung von Religionen im Rahmen des Rechtsstaates Programme verwendet, die beispielsweise mit Kategorien der Tradition, der ‚Leitkultur‘, dem ‚jüdisch-christlichen Abendland‘ oder einer anderen externen Legitimationsquelle argumentieren. An dieser Stelle fließen also religiöse Argumentationen in die rechtsstaatliche Zusatzsemantik, ihr Programm, ein.³⁶⁵ Sobald die Bestimmung des Unbestimmbaren inhaltlich gefüllt wird, lässt sich somit nach der nun explizit religiösen Arbeit der Jurist*innen fragen, die einen Schritt über die juristische Arbeit an der Religion hinausgeht. Hiermit werden die Kriterien für einen theoretischen Religionsbegriff illustriert, der insofern theoretisch ist, als er die an ‚Religion‘ geknüpfte Unterscheidung (etwa von Wissenschaft, Recht oder Politik) zu formalisieren sowie zu systematisieren versucht. Später wird die Thematik der Ununterscheidbarkeit von Religion und dem Juridisch-Politischen unter Aufgriff von religionstheoretischen Argumenten Giorgio Agambens aufgegriffen (vgl. 5.2.3.).

Können Säkularisierungsreden aber auch hinreichend durch die juristische Bearbeitung des Religionsbegriffs als Arbeit der Jurist*innen beschrieben werden? Dies meint Eßbachs Hervorhebung der Jurist*innen als Arbeiter*innen an

³⁶¹ Luhmann, *Recht der Gesellschaft*, S. 189.

³⁶² Zum Sektenbegriff vgl. Hubert Seiwert: „Einleitung: das Sektenproblem. Öffentliche Meinung, Wissenschaftler und der Staat“ in: Massimo Introvigne: *Schluss mit den Sekten! Die Kontroverse über „Sekten“ und neue religiöse Bewegungen in Europa*, Hubert Seiwert (Hrsg), Marburg: diagonal 1999, S. 9–38.

³⁶³ Luhmann, *Recht der Gesellschaft*, S. 190.

³⁶⁴ Ebd.

³⁶⁵ Diese Argumentation von Böckenförde nimmt Elemente von Hegels Staatstheorie auf, insofern als dieser durch die „Sphäre des absoluten Geistes“ in der Form von Religion, Kunst und Philosophie begrenzt werden kann.

der Religion keinesfalls, sondern er sieht in ihrer Arbeit eine für die Konstitution des selbsternannten ‚säkularen‘ Rechtsstaates zentrale Tätigkeit.

Wenn die Arbeit an der Religion (sei sie nun religiös, wissenschaftlich, philosophisch oder juristisch) nun aber die Arbeit aller Diskursteilnehmer*innen ist, müssen wir damit Säkularisierungsreden als religiöse Kommunikation beschreiben? Steht, wie Jonas Heller fragt, „das Säkularisat noch in der Verfügungsgewalt des Religiösen“?³⁶⁶ Dies gälte dann, wenn die Beschreibung von Religion nicht mehr in der systemeigenen Codierung (Recht/Unrecht) abläuft, sondern wenn hierzu ein Programm, eine Zusatzsemantik einfließt, deren eigene Codierung insofern religiös ist, als sie (ein behauptet) Unbeobachtbares als beobachtbar kommuniziert.

Damit ist die zweite Frage aufgegriffen: Wie steht es um die Schwellensetzung in der Arbeit der Juristen? Stellt ‚Säkularisierung‘ eine (möglicherweise konstitutive) Schwelle in der religionsrechtlichen Geschichte dar oder ist stattdessen von einer Kontinuität auszugehen? Ist der im Zuge der Konfessionalisierung entstandene neue Rechtszustand, der mit Eßbach als integrative Strategie beschrieben wird (was meint, „dass die staatlichen Strukturen im Wesentlichen gegen den Konflikt zwischen Konfessionen aufgebaut wurden“ und nicht etwa gegen oder mit der Religion³⁶⁷), also eine Neuheit, eine Diskontinuität? Oder aber stehen wir hier vor einer Kontinuität, die durch die Behauptung der ‚Neuzeit‘ verschleiert wird? In diese Argumentation kann beispielsweise Carl Schmitts berühmtes Diktum eingeordnet werden, demzufolge „[a]lle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe [sind]“³⁶⁸. Jacob Taubes beschrieb den von Schmitt gebrauchten Säkularisierungsbegriff pointiert: „Säkularisierung ist bei Schmitt also kein positiver Begriff. Im Gegenteil, das ist für ihn der Teufel.“³⁶⁹ Über diese Einordnung hinaus ist einiges zu Schmitts Säkularisierungsbegriff hinsichtlich der damit einhergehenden Periodisierung nachzutragen. Zum einen ist mit Agamben darauf hinzuweisen, dass Schmitts Säkularisierungsbegriff dem von Max Weber entgegengestellt zu sein scheint: Während Weber unter der Säkularisierung einen Prozess der zunehmenden Enttheologisierung der Welt verstand, „zeigte sie für Schmitt, dass die Theologie in der Neuzeit weiterhin auf eminente Weise präsent und wirksam ist“³⁷⁰. Schmitt operiert in seiner autoritären Staatstheorie al-

³⁶⁶ Jonas Heller: „Säkularisierung und die Souveränität der Moderne. Ein Kommentar zur Agamben-Lektüre Jürgen Mohns“, in: Kühler, Mohn, Hafner (Hrsg.), *Interdependenzen von Recht und Religion*, S. 187–196, S. 191.

³⁶⁷ Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 137.

³⁶⁸ Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot 2009, S. 43.

³⁶⁹ Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*, Hrsg. von Aleida und Jan Assmann, München: Wilhelm Fink 1993, S. 92.

³⁷⁰ Giorgio Agamben: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 17.

so mit einer bestimmten strategischen Beziehung zwischen Staatslehre, Moderne und Theologie,³⁷¹ die er mit einer negativen Anthropologie verbindet. Zum anderen wird hier offenkundig eine Kontinuität der Substanz behauptet, die zwischen den „theologischen Begriffen“ und den „Begriffen der modernen Staatslehre“ keinen Bruch, sondern eine Analogie, wenn nicht sogar eine Parallele sieht. Schmitt erkennt die Legitimität der ‚neuzeitlichen Schwelle‘ der Säkularisierung also nicht als Neuheit an. Wie aber begründet er dann die Kontinuität zwischen Vormoderne und Neuzeit? Hier muss das bei Schmitt zentrale Konzept des Ausnahmezustands eingeführt werden, der nicht nur als rechtstheoretischer Fixpunkt eine breite Rezeption erfahren hat, sondern zum Zentrum seiner Säkularisierungskritik wurde: „Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie.“³⁷² Wenn man sich nun mit dem anderen bekannten Zitat Schmitts die Zentralität des Ausnahmezustands für die Theorie der Souveränität vor Augen führt („Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand herrscht.“³⁷³), wird sichtbar, dass Schmitts Souveränitätstheorie auf dem Argument einer Kontinuität zwischen dem Wunder in der Theologie und dem Ausnahmezustand in der modernen Staatslehre basiert und somit eine religionshistorische Kontinuität von der christlichen Theologie hin zur (früh)neuzeitlichen Staatsrechtslehre sieht, wobei die „Entscheidung“ zum Schlüsselwort des damaligen „radikalen Denkstils“ wird.³⁷⁴ Aleida Assmann bezeichnete damit verschiedene „fundamentalistische Operationen“ wie „die Aufgipfelung von Werten zu absoluten Werten, die Konstruktion von Zwangsalternativen mit ihrer Betonung der Entscheidung oder die Rückführung von Komplexität auf letzte Eindeutigkeiten“.³⁷⁵

Säkularisierung stellt somit bei Schmitt keine legitime Neuheit dar. Gleichzeitig legt auch Schmitt eine Zäsur in der Geschichte der modernen Staatslehre fest, die er aber in der Konzeption des für seine Souveränitätstheorie zentralen Ausnahmezustands als „Notfall“ sieht. Folglich kommt die Zäsur der Moderne beim französischen Rechtsgelehrten Jean Bodin zu liegen: „[Bodin...] ist mit seiner Lehre von den „vraies remarques de souveraineté“ [...] der Anfang der modernen Staatslehre.“³⁷⁶ Schmitt behauptet also eine substanzielle Kontinuität zwischen dem Wunder in der Theologie und dem Ausnahmezustand in der

³⁷¹ Vgl. Jan Assmann: *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München: C.H. Beck 2018, S. 276.

³⁷² Schmitt, *Politische Theologie*, S. 43.

³⁷³ Ebd., S. 13.

³⁷⁴ Hier zitiert nach Otto Gerhard Oexle: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen: V&R 1996, S. 203.

³⁷⁵ Aleida Assmann: *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt a.M.: Campus 1993, S. 102. Vgl. auch Aleida und Jan Assmann: „Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns“, in: Jan Assmann, Dietrich Harth (Hrsg.): *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, S. 11–48, hier S. 25 ff.

³⁷⁶ Ebd., S. 15.

modernen Rechtslehre, wobei er zugleich einen Ursprung der modernen Staatslehre in Bodins Neufassung der Souveränität sieht. Während also eine theologisch-religiöse Kontinuität Säkularisierung delegitimiert, wird Bodins Souveränitätslehre als ‚moderner‘ Ursprung der Staatslehre zum Bruch stilisiert.³⁷⁷ Wie häufig gehen also Ereignismystik und -skepsis Hand in Hand und behaupten legitime und illegitime Zentren und Zäsuren.

Mit der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität im jeweiligen Säkularisierungsnarrativ wird also deren zentrale Eigenschaft, ihr inhaltliches Zentrum, erkennbar gemacht. Auch hier gilt wieder, dass zwischen Ursprungswahl und Säkularisierungsvariante keine kausale Linearität besteht, sondern dass diese gemeinsam ‚verstrebt‘ werden. Wenn dem Recht (in) der Säkularisierungsdebatte eine besondere Rolle zukommt, ist die Arbeit an der Religion dennoch nicht ausschließlich diejenige der Jurist*innen, auch wenn dem Ort der Religion im Recht eine besondere Rolle zukommt. Aber auch Geschichtsproduzent*innen sind hier an der Schwellendebatte um den (rechtlichen, politischen oder ökonomischen) Ort der Religion in der Moderne mitbeteiligt, indem sie Ursprünge und Zentren legitimieren oder kritisieren. Diesen Aspekt werden wir nun genauer betrachten und dabei die von Schmitt aufgeworfene Frage nach der Kontinuität zwischen Vormoderne und Neuzeit (etwa in den rechtsstaatlichen Begriffen) aufnehmen.

3.2.2.2. *Säkularisierung als Arbeit der Philosophie*

Die Frage nach der Arbeit an der Religion wird im Folgenden mit Hans Blumenbergs Bemerkungen zum Säkularisierungsbegriff ergänzt, der sich in seinem Werk an zentraler Stelle damit befasst hatte und mit bekannten Gegenpositionen in einen Austausch tritt, darunter Carl Schmitt und Karl Löwith.

Obschon Blumenberg in der Debatte über den Säkularisierungsbegriff eine autoritative Position zukommen könnte, spielen seine Argumentationen „in der aktuellen Diskussion über Religion und das Säkulare keine substanzielle Rolle [...]“, wie Daniel Weidner festhält.³⁷⁸ Blumenbergs Überlegungen zur Säkularisierung aufzunehmen, ist dennoch lohnenswert, weil er zwischen einem deskriptiven und einem evaluativ-normativen Säkularisierungsbegriff unterscheidet. In der deskriptiven Version versteht Blumenberg unter ‚Säkularisierung‘ zuerst den „quantitativen Schwund von Merkmalen sakraler und kirchli-

³⁷⁷ Dass Bodin durchaus eine wichtige Rolle in der Erarbeitung einer Souveränitätstheorie zukommt, ist vielfach bestätigt, ohne dass ihm dadurch immer die einzige Funktion des ‚Epochemachers‘ zugeschrieben wird. Vgl. etwa Peter C. Mayer-Tasch: *Jean Bodin. Eine Einführung in sein Leben, sein Werk und seine Wirkung*, Stuttgart: Steiner 2011.

³⁷⁸ Daniel Weidner: Art. „Säkularisierung“ in: *Blumenberg lesen. Ein Glossar* (Hrsg. von Robert Buch und Daniel Weidner), Berlin: Suhrkamp 2014, S. 245–259, hier S. 245.

cher Herkunft³⁷⁹. Gegen diesen deskriptiven Gebrauch hat Blumenberg noch nichts einzuwenden, jedoch gegen die darüber hinausgehende Behauptung eines ‚Mehr’s, welches Blumenberg etwa in der Behauptung der ‚Verweltlichung‘ vorfindet. Wenn „B das säkularisierte A“ sein soll, wird eine Deszendenz, ein Substanzwandel behauptet, der in der Beschreibung als ‚Verweltlichung‘ eine theologische Sprache vorausnimmt (die entweltlichte und transzendente Vorzeit), die theoretisch jedoch nicht verfügbar ist.³⁸⁰

Hans Blumenberg nimmt das Diktum Schmitts zu Beginn seiner *Legitimität der Neuzeit* auf und kritisiert insbesondere die von Schmitt behauptete Substanzidentität: „Für die politische Theorie ist geltend gemacht und oft nachgesprochen worden, dass *alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe seien.*“³⁸¹ Hans Blumenberg kritisiert daran insbesondere die Vorstellung, dass „die Substanz in ihren Metamorphosen“ identifiziert werden könne.³⁸² In der *Legitimität der Neuzeit* ist ein Hauptargument die Kritik an einer Behauptung der identischen Substanz in verschiedenen Erscheinungsformen: „Apriorische Behauptungen darüber, ob es in der Geschichte substantielle Konstanten gibt oder nicht, lassen sich nicht aufstellen [...]“³⁸³ Die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität in der Säkularisierungstheorie erscheint somit nicht mehr als Frage nach der Ähnlichkeit oder Verschiedenheit der Substanz, sondern als Akt der Legitimierung.

Gegen eine Kontinuität der Substanz argumentierte Blumenberg, dass in dieser die Grundlage für sämtliche Postulate geschichtlicher Wiederholungen liegt: „Nur wo die Kategorie der Substanz das Geschichtsverständnis beherrscht, gibt es Wiederholungen, Überlagerungen und Dissoziationen, aber auch Verkleidungen und Enthüllungen.“³⁸⁴ Für Blumenberg ist dieser substantialistische Zugang ein Hauptproblem der Säkularisierungstheorie:

„Von Säkularisierung zu sprechen, würde unter substantialistischen Voraussetzungen dorthin verlagern, wo die geschichtsbeständige Größe einmal ‚entsäkularisiert‘ worden war, bevor sie der nachmaligen Säkularisierung überhaupt ausgesetzt sein konnte. An dieser Überlegung wird klar, dass die theologische Rede von der Säkularisierung das Konstantenproblem nur deshalb vermeiden kann, weil sie einen absoluten und transzendenten Ursprung der betroffenen Gehalte als fraglos voraussetzt.“³⁸⁵

Die „theologische Rede von der Säkularisierung“ setzt also einen Ursprung, sie setzt damit in der Beschreibung durch temporale Positionierungstechnologien

³⁷⁹ Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 18.

³⁸⁰ Vgl. ebd., S. 12–13.

³⁸¹ Ebd., S. 21. Kursiv im Original.

³⁸² Ebd., S. 22.

³⁸³ Ebd., S. 37.

³⁸⁴ Ebd., S. 17.

³⁸⁵ Ebd., S. 38.

einen innovativen Ursprung – ein absolutes Zentrum, bei dem die Analyse ansetzen kann.

Hier klingt auch die Debatte zwischen Hans Blumenberg und Karl Löwith an, welche sich an dieser Frage nach der Legitimität der (neuzeitlichen) Schwelle entzündet und somit – im Jargon der temporalen Positionierungstechnologien – zwischen der Betonung der Kontinuität und derjenigen der Diskontinuität oszilliert. Löwith beschrieb 1949 in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*³⁸⁶ die Säkularisierung und insbesondere die darin verortete Idee des Fortschritts, wie sie im 19. Jahrhundert generalisiert wurde als eine Transformation der christlichen Eschatologie. Er sah die Kontinuität der Eschatologie – auf die seine Analyse abzielte – in der Fortführung durch die Geschichtsphilosophie und unterstellte dieser deshalb, wie Wallace festhält, ein „falsches Bewusstsein [ihrer] selbst“³⁸⁷.

Dem entgegnete Blumenberg wiederum, dass Säkularisierung immer dann zu einer „Kategorie geschichtlichen Unrechts“ verkomme, wenn sie eine Identität in der Substanz behaupte: „Es ist ein formaler, aber gerade darum manifesterer Unterschied, dass eine Eschatologie von einem in die Geschichte einbrechenden, dieser selbst transzendenten und heterogenen Ereignis spricht, während die Fortschrittsidee von einer jeden Gegenwart präsenten Struktur auf eine der Geschichte immanente Zukunft extrapoliert.“³⁸⁸ Blumenberg bestimmt den Unterschied – die Diskontinuität – zwischen Eschatologie und Fortschrittsidee über die Machart (oder Gemachtheit) des Ereignisses: „Die Fortschrittsidee ist eben nicht eine bloße Schwächeform des Gerichts oder der Revolution, sondern die ständige Selbstrechtfertigung der Gegenwart durch die Zukunft, die sie sich gibt, vor der Vergangenheit, mit der sie sich vergleicht.“³⁸⁹

Blumenberg sieht die Selbständigkeit der Neuzeit stattdessen besonders in der „Idee der Methode“ als „Herstellung einer Disposition des Subjekts“, die zu einer „Genealogie der Fortschrittsidee“ führt. Zwischen Blumenberg auf der einen und Löwith und Schmitt auf der anderen Seite entspannte sich eine fruchtbare Debatte um die ‚Legitimität‘ des Bruchs und die Qualität der Neuheit – somit um die Wahl der richtigen temporalen Positionierung: Ist Säkularisierung nun Kontinuität, „Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln“³⁹⁰, wie Blumenberg kritisch beobachtete, und verdeckt sie damit den Blick auf die Eigenständigkeit und *Legitimität der Neuzeit*? Blumenberg entwickelt zur differenzierteren Unterscheidung dieser Transformationen das Theorem der ‚Umbesetzung‘. Dieses meint, „dass differente Aussagen als Ant-

³⁸⁶ Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1947.

³⁸⁷ Robert M. Wallace: „Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate“, *New German Critique* 22, 1981, S. 63–79, S. 67.

³⁸⁸ Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 39.

³⁸⁹ Ebd., S. 41.

³⁹⁰ Ebd., S. 16., ähnlich S. 108.

worten auf identische Fragen verstanden werden können³⁹¹. Ihr theoretisches Gegenstück ist die Umsetzung, welche er als ‚authentische‘ Diskontinuität charakterisiert. Die Säkularisierungsthese als Substanzbehauptung lässt sich aber, so Blumenberg, gerade nicht als „Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern als Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten, deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten“ bestimmen.³⁹²

Die Bestimmung von ‚Säkularisierung‘ und ‚Neuzeit‘ umkreist also die Fragen nach dem Verhältnis von Innovation und Tradition, von Kontinuität und Diskontinuität in Wissenschaft und Historiographie. Das Theorem der Umbesetzung ist dabei laut Herbert Kopp-Oberstebrink eines der wenigen Theoriestücke aus Blumenbergs Œuvre, welches eine breite Rezeption erfahren hat. Kopp-Oberstebrink sieht den Grund dafür darin, dass das Konzept der Umbesetzung

„als eines der wenigen historiographischen Modelle [erscheint...], die im Bereich der intellektuellen oder Theoriegeschichte die Integration von Diskontinuitäten und Brüchen in geschichtliche Erzählungen und Darstellungen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung linear-narrativer Strukturen erlauben.“³⁹³

Diese theoretische Perspektivierung, die sich nicht nur im Theorem der Umbesetzung, sondern auch in der Kritik an der Substanzmetaphysik der Geschichtsphilosophie wiederfindet, bietet ein weiteres theoretisches Fundament dieser Arbeit. Die Abkehr von einem Substanzfokus hin zur Bestimmung von Funktionen, Strategien und Positionen im Diskurs, ermöglicht nicht zuletzt die Beschreibung temporaler Positionierungstechnologien. Säkularisierung wird vor diesem Hintergrund zu einem Diskurs über Kontinuität und Diskontinuität in der Neuzeit, oder wie es Blumenberg formuliert, zur Frage nach der *Legitimität* der Neuzeit. Während jedoch Säkularisierung aufgrund ihres substanzmetaphysischen Gehaltes zu einer „Kategorie historischen Unrechts“ wird, erhält bei Blumenberg die ‚Neuzeit‘ eine Selbständigkeit, die zwar keinesfalls absolut gesetzt ist, aber sich gegen die bloße These der Metamorphose der Theologie in die Säkularisierung wendet.

Carl Schmitt reagiert auf Blumenbergs Kritik in der *Legitimität der Neuzeit* in einem Nachwort zum zweiten Band der *Politischen Theologie* (erschienen 1970). Er kritisiert darin u.a., dass Blumenberg seine Thesen „mit allen möglichen konfusen Parallelisierungen religiöser, eschatologischer und politischer Vor-

³⁹¹ Ebd., S. 541.

³⁹² Ebd., S. 75.

³⁹³ Herbert Kopp-Oberstebrink: „Umbesetzung“ in: Buch, Weidner: *Blumenberg lesen*, S. 350–363, S. 352.

stellungen“ vermischt hätte.³⁹⁴ Schmitt nimmt für sich in Anspruch, die *Politische Theologie* geradezu als Umsetzung und folglich als ‚legitime Neuheit‘ beschrieben zu haben. Statt als „historisches Unrecht“ sähe er den (säkularen) Staat als „größten rationalen ‚Fortschritt‘“ der Menschheit, was das Völker- und Strafrecht angehe.³⁹⁵ Dafür wählt er wie erwähnt eine bestimmte Schwellen- und Ursprungsgeschichte: der Ursprung der Moderne liegt Schmitt zufolge in der Neukonzeption der Souveränität, die er bei Jean Bodin angelegt sieht, ohne mit dieser verfahrenstechnischen Diskontinuität aber die substanzielle Kontinuität zwischen Theologie und Politik zurückzunehmen. Schmitts ambivalente ‚Politik des Ursprungs‘ liegt in der Zentrierung der Moderne auf den Aspekt der Souveränität. Gleichzeitig ist er Blumenberg dankbar für sein Buch, „dessen Belehrungen für [ihn, Schmitt] fruchtbar geworden sind“³⁹⁶ und ihm sogar geholfen hätten, seine „eigene Position deutlicher zu erkennen“³⁹⁷. Seine Hauptkritik an Blumenberg entfaltet sich jedoch am Begriff der Legitimität. Statt von Legitimität wäre eine Rechtfertigung „durch eine betont rationale und »gesetzmäßige« Erkenntnis nicht als Legitimität, sondern als Legalität zu kennzeichnen [...]“.³⁹⁸ Schmitt unterscheidet dabei Legitimität als „rechtmässig“ gegenüber Legalität als „gesetzmässig“:

„Legalität ist ein Funktionsmodus der staatlichen oder einer sonstigen, berechenbar funktionierenden Bürokratie. Aus dem gesetzmäßigen Funktionieren eines Verfahrensablaufs könnte nur Legalität als die compatible Art der Rechtfertigung der Neuzeit in Betracht kommen. Legitimität würde eine ganze Konterbande alter Begriffe und Umbesetzungen mit sich führen und könnte Tradition, Erbe, Vaterschaft und die Nekromantik des Alten decken.“³⁹⁹

Aus einem späteren Briefwechsel zwischen Schmitt und Blumenberg geht hervor, dass Blumenberg womöglich sogar bereit gewesen wäre, Schmitt darin zu folgen und anstatt von der Legitimität der Neuzeit von der Legalität der Neuzeit zu sprechen.⁴⁰⁰ In jedem Fall liefert uns aber Blumenbergs Abkehr von der Substanzidentität, wie sie in der *Legitimität der Neuzeit* und in den Kontrover-

³⁹⁴ Carl Schmitt: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot 2008, S. 86. Eine detaillierte Beschreibung und Kontextualisierung des zweiten Bandes finden sich in: Reinhard Mehring: *Carl Schmitt, Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, München: C.H. Beck 2009, S. 549 ff.

³⁹⁵ Vgl. Schmitt, *Politische Theologie II*, S. 86.

³⁹⁶ Ebd., S. 89.

³⁹⁷ Ebd., S. 96.

³⁹⁸ Ebd., S. 87.

³⁹⁹ Ebd.

⁴⁰⁰ Vgl. Hans Blumenberg schreibt an Carl Schmitt, dass sein Begriff der ‚Legitimität‘ an den Gegenbegriff der Umbesetzung gekoppelt sei, wobei ersterer deshalb in Schmitts Sinne „ein ‚legales‘ Verfahren“ bezeichnet. Vgl. Hans Blumenberg, Carl Schmitt: *Briefwechsel 1971–1978 und andere Materialien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 106. In diesem Sinne müsste dann ergänzend von der Legitimität der legalen Neuzeit gesprochen werden. Hinsichtlich der späten teilweisen Annäherung von Blumenberg und Schmitt vgl. insbesondere Mehring, *Carl Schmitt*, S. 549–561.

sen mit Löwith und Schmitt zutage trat, eine weitere theoretische Grundlage für die Frage nach der Schwellenbewertung. Hans Maier beschreibt bezüglich Blumenbergs Kritik an Löwith und Schmitt, dass Schmitt gerade auch in der Frage nach der (Dis-)Kontinuität moderner Schlüsselkonzeptionen von Löwith abwich, was Blumenberg zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *Legitimität der Neuzeit* (1966) nicht bekannt war.⁴⁰¹

Schmitts Kritik an Löwith zeigt dabei exemplarisch sein antisemitisches Engagement, als er in *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* Karl Löwith unter die „Eingeweihten“ reiht.⁴⁰² In seinem Kampf für die christlich-apokalyptische Geschichtsdeutung wendete er sich nicht nur gegen die Juden, sondern auch gegen die Fortschrittskonzeptionen von Aufklärung, Liberalismus und Marxismus, gegen die Idee der ewigen Wiederkunft, was in seinem Aufsatz zu Löwith deutlich wird.⁴⁰³

Auch wenn also alle drei Autoren ihre Umsetzungen und Umbesetzungen verschieden setzen und das Ereignis der Neuzeit oder der Moderne fast nicht unterschiedlicher hätten beschreiben können – Zentrierungen und Parallelisierungen sind wie gesehen deutlich verschieden –, so stimmen doch Schmitt und Blumenberg darin überein, dass beide in der Säkularisierungskategorie eine mehr oder weniger problematische Kontinuität sehen: diese wird mit der funktionalen Deutung historischer ‚Parallelen‘ begründet. Vereinfacht gesagt sieht Schmitt den Ursprung der Moderne mit Jean Bodins Souveränitätstheorie gegeben, während für Blumenberg die Epoche der Neuzeit mit Nicolaus von Kues (als Vorläufer) und Giordano Bruno (als der Epochenschwelle nachfolgender) umgrenzt ist, die beide an einer Umbesetzung der Transzendenz arbeiteten.⁴⁰⁴ Dies verweist auf Blumenbergs Perspektive auf die Feststellbarkeit einer Epochenschwelle:

„Es gibt keine Zeugen von Epochenumbrüchen. Die Epochenwende ist ein unmerklicher Limes, an kein prägnantes Datum oder Ereignis evident gebunden. Aber in einer

⁴⁰¹ Vgl. Hans Maier: *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart: Metzler 2009, S. 240–243.

⁴⁰² Vgl. ebd. Ob diese Bemerkung Schmitts tatsächlich als antisemitische Äußerung zu verstehen ist, ist nicht eindeutig zu eruieren, da Hans Maier Schmitts Zitat unvollständig wiedergibt. Vgl. Carl Schmitt: *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Berlin: Duncker & Humblot 2009, S. 99. Vgl. zu Schmitts antijüdischen Äußerungen gegenüber Karl Löwith bei Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, S. 230. Zu Schmitts antisemitischem Engagement insbesondere Raphael Gross: *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Dieser zeigt auch auf, wie jede Kritik und Analyse von Schmitts antisemitischen Positionen von Schmitts Schülern lange unterdrückt wurde, etwa exemplarisch an der Kritik an Reinhard Mehrings Biographie in: Günter Maschke: „Carl Schmitt in den Händen der Nicht-Juristen. Zur neueren Literatur“, *Der Staat*, 34, 1, 1995, S. 104–129.

⁴⁰³ Vgl. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, S. 230f. Vgl. auch Maier, *Die Lehre des Carl Schmitts*, S. 241.

⁴⁰⁴ Vgl. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 545.

differentiellen Betrachtung markiert sich eine Schwelle, die als entweder noch nicht erreichte oder schon überschrittene ermittelt werden kann.⁴⁰⁵

Trotz dieser schwellentheoretischen Zurückhaltung hinsichtlich der Bezeugung von Epochenbrüchen ist die jeweilige Konzeption der Schwelle zur ‚Neuzeit‘ (Blumenberg) oder zur ‚Moderne‘ (Schmitt) sehr unterschiedlich und öffnet je unterschiedliche Perspektiven auf die ‚authentische‘ Neuheit, das eigentliche Ereignis von Moderne und Neuzeit: Schmitt konzipiert die *Politische Theologie* als Konsequenz seiner Politik des Ursprungs, die „staatsrechtlich prägnante Begriffe“ als „säkularisierte theologische Begriffe“ sichtbar macht und bei Jean Bodins Souveränitätskonzeption einen Ursprung der Moderne setzt. Jacob Taubes weist darauf hin, dass diese Schmittsche Konzeption der Geschichte Ernstfall, Entscheidung und Ausnahmezustand als Ereignisse begreift, die in einer als apokalyptisch zu verstehenden Geschichte situiert werden.⁴⁰⁶ Damit gemeint ist, dass Schmitts Konzeption des Ausnahmezustands die Idee der blockierten oder aufgehobenen Anwesenheit beinhaltet, womit die katechontische, eben aufhaltende Figur bezeichnet ist, die den Endkampf verzögert und sowohl in Institutionen wie dem Kaisertum als auch in den individuellen Amtsträgern zu sehen ist.⁴⁰⁷ In dieser Perspektive ist auch die autoritäre und dezisionistische Staatstheorie zu sehen, die sich ein Freund-Feind-Schema zu eigen macht und gleichzeitig in ihrer geschichtsphilosophischen Form eine apokalyptische Struktur aufweist.

Dabei haben wir es beim Begriff der Politischen Theologie mit einem Begriff zu tun, der wie kaum ein anderer „sich im Laufe einer das gesamte letzte Jahrhundert durchziehenden Diskussion als für kritische Analysen undurchlässig erwiesen hat“, wie der italienische Philosoph Roberto Esposito schreibt.⁴⁰⁸ Esposito sieht im *Katechon*, im Aufhalter, den Kern dessen, was er die „Maschine der politischen Theologie“ nennt: „In den Augen Schmitts steht dabei der Prozess der Selbsterstörung Europas sowie der gesamten von ihm hervorgebrach-

⁴⁰⁵ Ebd.

⁴⁰⁶ Vgl. Jacob Taubes: *Ad Carl Schmitt – Gegenstrebige Fügung*, Berlin: Merve 1987, S. 22. Vgl. auch Heller, *Mensch und Maßnahme*, S. 76.

⁴⁰⁷ Jacob Taubes beschreibt Schmitt „als eine Inkarnation des Dostojewskischen ‚Großinquisitors‘“, vgl. Taubes, *Ad Carl Schmitt*, S. 15. Taubes weist auch darauf hin, dass Schmitt insbesondere mit dem Hinweis auf Paulus zweiten Thessalonicherbrief die Entscheidung zwischen Ereignis und Ernstfall, zwischen einem einfachen Ereignis und dem Epochenbruch oder der Apokalypse in die Geschichte hinein verlegt hat. Vgl. Taubes, *ebd.*, S. 21 f. Vgl. hierzu auch den Brief von Blumenberg an Schmitt vom 7.8.1975: Blumenberg; Schmitt, *Briefwechsel*, S. 131 f. Vgl. hinsichtlich des Katechon auch Hans Maier, *Lehre des Carl Schmitt*, S. 243–244. Zur Debatte um und zum Werk von Jacob Taubes vgl. insbes.: Richard Faber, Eveline Goodman-Thau, Thomas Macho (Hrsg.): *Abendländische Eschatologie – Ad Jacob Taubes*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

⁴⁰⁸ Roberto Esposito: *Zwei. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens*, Zürich: diaphanes 2018, S. 7.

ten Kultur auf dem Spiel. *Katechon* ist dasjenige, was sich einer solchen auflösenden Abdrift zumindest bis zu einem bestimmten Moment entgegenstellt und ihr widerstanden hat.⁴⁰⁹ Die Forschung habe sich dabei bis heute nicht aus dem schmittschen Paradigma heraus bewegt, sondern hauptsächlich dessen „analogisches Vorgehen reproduziert“⁴¹⁰. Dabei bleibt Esposito zufolge ungesehen, dass die Säkularisierung mit Carl Schmitts analogischen wie auch antinomischem Vorgehen „zu einem Schlachtfeld gegensätzlicher Mächte [wird], die einander wechselseitig hervorbringen“⁴¹¹. Dieses dialektische Paradigma ist etwa in den Dispositiven der politischen Theologie zu sehen, besonders in den Ideen der Person oder der Schuld.⁴¹² Dieser von Esposito in einer staatsphilosophiegeschichtlichen Analyse deutlich gemachten Kritik möchte auch die vorliegende Analyse nachkommen, indem anstelle der binären Unterscheidung von Religion und Politik die Arbeit an der Religion in den Blick genommen wird, bei der ‚Religion‘ vis-à-vis von Politik, Recht, Wissenschaft überhaupt erst positioniert wird. Esposito beschreibt die Maschine der politischen Theologie als Zweiheit, die über die Unterordnung eines Teils und die Herrschaft des anderen zur Einheit strebt⁴¹³ und nimmt damit ein Motiv auf, das in der vorliegenden Analyse über die Figur des konstitutiven Außen beschrieben wurde.

Die Debatte zwischen Blumenberg und Schmitt entzündete sich nicht zuletzt an der gegensätzlichen Unterscheidung von Apokalyptik und Fortschrittsdenken: Blumenberg beschreibt die Apokalypse als außergeschichtliches Ereignis und problematisiert aus diesem Grunde die Säkularisierungsthese als Kontinuität des Religiösen in Form der theologischen Residuen in ihrer substanzmetaphysischen Version – sie übersähe die funktionale Differenz zwischen Apokalyptik und Fortschrittsdenken – und stellt ihr die *Legitimität der Neuzeit* als eigenständige Setzung entgegen.

Einig werden sich Schmitt und Blumenberg in der Konzeption der Schwel­lens­etzung der Moderne oder der Neuzeit als Handlung, womit Periodisierungsfragen mit der rechtlichen Figur des Ausnahmezustands verbunden werden. Aus diesem Grund lohnt es sich, den schon früher verwendeten Begriff des *temporalen Ausnahmezustands* nun genauer zu erläutern.

In der Suspension, dem Aussetzen, wird deutlich, was den rechtlichen Ausnahmezustand und die Epoche verbindet: beide sind durch die Unterbrechung gekennzeichnet. Sowohl der rechtliche Ausnahmezustand als auch die Epochen­grenze arbeiten mit einer Unterbrechung der Ordnung, sei sie nun politisch oder in der historischen Zeit liegend. Mit dem Epochenbegriff wird dabei zumeist nicht die Periode zwischen den Grenzen bezeichnet, sondern der epo-

⁴⁰⁹ Ebd., S. 115.

⁴¹⁰ Ebd., S. 113.

⁴¹¹ Ebd., S. 60.

⁴¹² Vgl. zur Person ebd., S. 7–26, besonders S. 123–198; zur Schuld ebd. S. 295–304.

⁴¹³ Ebd., S. 15.

chale Wendepunkt, auch wenn dieser – wie im nächsten Kapitel der Achsenzeitthese – selbst auch zu einer neuen Epoche werden kann, in dem das Ereignis ausgedehnt wird. Die gängige Verwendung des Epochenbegriffs als Zeitraum steht also seiner Etymologie als Zäsur und Haltepunkt entgegen.⁴¹⁴ *Époché* steht in dieser Verwendung also für das einschneidende Ereignis – den Wendepunkt, der eine historische Ausnahmesituation bezeichnet.

Die Gemeinsamkeit von Ausnahmezustand und Epochenschwelle liegt damit in der Verbindung von Anfang und Ausnahme, wie Jonas Heller festhält: „Epochenschwelle wie Ausnahmezustand sind jeweils durch einen Nexus von Anfang und Ausnahme charakterisiert. Bei der Epochenschwelle wird dieser Nexus zu einem Anfang, beim Ausnahmezustand zur bloßen Unterbrechung.“⁴¹⁵ Als wichtige Gemeinsamkeit von Ausnahmezustand und Schwellenerzählung steht jedoch die ordnungsbegründende Orientierungsleistung des suspendierenden Ereignisses im Vordergrund. Ordnung kann einfacher über Diskontinuitäten, über Brüche als über Kontinuitäten hergestellt werden. Dies wird von Carl Schmitt hinsichtlich des Ausnahmezustands expliziert: „Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme.“⁴¹⁶ Diese auf den rechtlichen Ausnahmezustand bezogene These kann auf Schwellenerzählungen im Allgemeinen gewendet werden: Schwellenerzählungen setzen eine Suspension, ein Aufheben der bisherigen Ordnung. Wie oben erwähnt, steht dahinter die Setzung eines Ursprungs. Die Schwellenerzählung als temporalen Ausnahmezustand zu bestimmen, weist somit auf den Umstand hin, dass mit der Setzung einer Schwelle als Ausnahme eine neue Politik des Ursprungs instituiert wird. Somit gälte in der Abwandlung des bekannten Diktums von Carl Schmitt: Souverän ist, wer über den temporalen Ausnahmezustand entscheidet. Oder auf die Schwellenerzählung gewendet: Souverän ist, wer über die Schwelle entscheidet.⁴¹⁷ Hinter jeder Schwellensetzung steht dabei der dezisionistische Periodisierungswille, der einer bestimmten Politik des Ursprungs zuarbeitet. Im Hinblick auf die religionsgeschichtlichen Schwellen gestaltet diese Politik des Ursprungs jeweils Zusammengehörendes und Geschiedenes. Damit re-arrangiert die, in den Worten Espositos, „politisch-theologische Maschine“ ihre Dispositive des Politischen und des Theologisch-Religiösen und setzt gleichzeitig Prioritäten, sei es auf Seiten des Politischen (und ‚Säkularen‘) oder auf Seiten der Religion (etwa als Sinnressource, wie sogleich gezeigt wird).

⁴¹⁴ Vgl. Peter Seele: *Philosophie der Epochenschwelle. Augustin zwischen Antike und Mittelalter*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2008, S. 37.

⁴¹⁵ Heller, *Mensch und Maßnahme*. Hier zitiert nach der unveröffentlichten Dissertation, S. 83.

⁴¹⁶ Schmitt, *Politische Theologie*, S. 21.

⁴¹⁷ Carl Schmitts Diktum lautete in seiner Originalversion: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ Ebd., S. 13.

3.3 *Vom Ende der Säkularisierung in ‚Rückkehr‘, ‚Wiederkehr‘ und Postsäkularität*

Wenn wir uns im Folgenden – nach der Beschreibung der Säkularisierung als einer vielfältigen Selbstthematization – dem Ende der Säkularisierung in Metaphern wie der ‚Rückkehr‘, der ‚Wiederkehr‘ der Religion oder der ‚postsäkularen Gesellschaft‘ zuwenden, so bleibt das Moment der Selbstthematization in ‚großen Erzählungen‘ der Religionsgeschichte erhalten, auch wenn sie sich gegen ihre vorherige Version wenden.

Die Arbeit an der Religion geht somit auch in der Variante der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft oder der ‚Rückkehr‘ weiter. Während die ereignismystische Seite in der ‚Rückkehr‘- oder ‚Wiederkehr‘-Diagnose feuilletonistisch und zeitdiagnostisch genutzt wurde, finden sich in Religionswissenschaft und -soziologie nur wenig Anhänger dieser These – wie nachfolgend gezeigt wird, scheinen hier die Ereignis skeptiker deutlich zu dominieren, zumindest was die ‚großen Erzählungen‘ der ‚Postsäkularität‘, der ‚Wiederkehr‘ und der Rückkehr der Religion betrifft.

Vorauszuschicken ist, dass die These der Rückkehr der Religion fast so alt ist wie ihr behauptetes Ende, die ‚Säkularisierung‘ – darauf weist etwa Wolfgang Eßbach in seiner Religionssoziologie hin.⁴¹⁸ Die Wiederentdeckung der Religion wird schon beim frühen Friedrich Schlegel angesprochen, der ehemals als Atheist um 1800 schon fast erstaunt zur Kenntnis nimmt: „Sogar von Religion ist schon die Rede.“⁴¹⁹ Mit einem Vergleich der religionsbezogenen Publikationen der Verlagsprogramme des Eugen Diederichs Verlags um 1900 und dem Verlag der Weltreligionen (Suhrkamp) seit 2007 zeigt Eßbach, dass – obwohl den „Bedarf an flinker Deutung des Religiösen heute [...] auch Intellektuelle erkannt [haben]“ – dies „hundert Jahre alte Reflexe“ sind.⁴²⁰ Nebst wissenschaftsjournalistischen Fassungen finden sich auch literarische Bearbeitungen des ‚Wiederkehr‘-Themas schon Ende des 19. Jahrhunderts, etwa bei August Strindberg im 1896–97 geschriebenen Roman *Inferno*:

„Die Religion wird also wiederkehren, aber unter neuen Gesichtspunkten, denn ein Kompromiss mit den alten Religionen scheint unmöglich. Nicht eine Epoche der Re-

⁴¹⁸ Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 21.

⁴¹⁹ Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 268. Schlegel wird in dieser Interpretation Blumenbergs zum Religionsstifter, zum „Stifter einer Buchreligion“.

⁴²⁰ Vgl. Wolfgang Eßbach: „Europas Religionen, das Erbe der Religionskritik und die kulturelle Globalisierung“ in: Boike Rehbein und Klaus-W. West (Hrsg.): *Globale Rekonfigurationen von Arbeit und Kommunikation. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hermann Schwengel*, Konstanz: UVK 2009, S. 163–176, S. 163 f.

aktion erwartet uns, auch nicht eine Rückkehr zu abgelebten Idealen, vielmehr ein Fortschritt zum Neuen.“⁴²¹

Strindberg schreibt gegen die konservative Reaktion und positioniert sich damit im skandinavischen Kulturkampf zwischen von Nietzsche beeinflussten Religionskritikern wie Georg Brandes und seinen Mitstreitern des ‚Modernen Durchbruchs‘.⁴²² Es lässt sich demnach seit über zweihundert Jahren nicht mehr vom ‚Ende‘ der Religion sprechen, ohne ihre ‚Rückkehr‘ sogleich mitzudenken, was schon an der Frage nach der ‚Religion der Zukunft‘ bei den französischen Positivisten um Auguste Comte und Henri de Saint-Simon absehbar ist.

Ungeachtet der frühen Vorgänger des Wiederkehr-Narratives zeigt seine Konjunktur nach einer Baisse in der Mitte des 20. Jahrhunderts – der Hochzeit des Säkularisierungs- und des Entzauberungs- oder Entmythologisierungsthemas – heute wieder nach oben. So formulierten verschiedene Philosoph*innen, Politikwissenschaftler*innen und Soziologen*innen Gesellschaftsdiagnosen, die sich im Kontext der Postsäkularität ansiedeln lassen.

Jürgen Habermas etwa formuliert am 14. Oktober 2001 in der Friedenspreisrede des deutschen Buchhandels folgende Diagnose: „[A]m 11. September ist die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion auf eine ganz andere Weise explodiert.“⁴²³ Das Ereignis des ‚11. Septembers‘ wird bei Habermas als Explosion der bisherigen gesellschaftlichen Austarierung von Religion und säkularer Gesellschaft beschrieben, wobei die starke Ereignismystik vermutlich auch von der Unmittelbarkeit des Ereignisses beeinflusst war.

Diese Veränderung – die Schwelle ‚9/11‘ – betrifft also eine zentrale Ordnungsweise heutiger westeuropäischer Gesellschaften: die säkulare Gesellschaft, als die sich Gesellschaftstheorie und Soziologie über Jahrzehnte beschrieben haben. Ähnlich wie Habermas, doch deutlich weniger ereignismystisch, argumentiert etwa auch der Theologe Hans-Jürgen Höhn. Beide werden später genauer analysiert. Zum Signum dieses politischen Paradigmas der ‚Rückkehr der Religion‘ wird dabei nicht nur ‚9/11‘ gemacht, auch wenn dieses Ereignis zur Epochenschwelle stilisiert wird.

Die säkulare Gesellschaft steht also auf dem Prüfstand – dies zumindest legen Diagnosen wie die von Jürgen Habermas oder Hans-Jürgen Höhn nahe. Ein Prüfstand zudem, der durch ein Ereignis markiert werden konnte und somit die Politik des Ereignisses in den Vordergrund rückt. Die Schwelle ‚9/11‘ hat, so

⁴²¹ August Strindberg; *Inferno*, zitiert nach Kindle-Ausgabe, 2011, S. 188. Diesen Hinweis verdanke ich Dirk Johannsen.

⁴²² Vgl. Dirk Johannsen: „Erschriebene Religion. Die Vielfalt der Stimmen in den Religionserzählungen des modernen Durchbruchs“ in: Afe Adogame, Magnus Echter, Oliver Freiburger (Hrsg.): *Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, S. 36–55.

⁴²³ Habermas, *Glauben und Wissen*, S. 9.

zumindest Habermas, als Ereignis die Grundlagen der ‚säkularen Gesellschaft‘ tangiert und deren Ordnung irritiert.

Im Religionsdiskurs des 20. Jahrhunderts kommt das ‚Ende‘ als geschichtliche Orientierungsmetapher somit in zumindest zweifacher Version vor: einerseits als vieldiskutiertes Ende der Religion im Gewand der Säkularisierungstheorie, andererseits – gegen Ende des Jahrhunderts – als Ende vom Ende der Religion, als Wiederkehr oder Rückkehr. Beide Paradigmen begnügen sich in ihrem Gehalt nicht damit, Religionsgeschichte zu beschreiben oder den Ort der Religion in (post-)modernen Gesellschaften zu thematisieren, sondern konstituieren und konstruieren diese gerade im Prozess der Religionsgeschichtsschreibung und der Diagnose der religiösen Zeitgeschichte. Damit zeigen sie sich als geschichtskonstitutive Mythen, welche die Grundlagen der säkularen Gesellschaft begründen und diese teilweise auch explizit thematisieren, wobei hier der theoretisch-rekonstruktive Mythosbegriff gemeint ist, der oben eingeführt wurde (vgl. 1.3. und 2.2.). Die Frage nach dem Ort der Religion betrifft also, wie bereits unter 2.2.2 gezeigt wurde, nichts Geringeres als das Selbstverständnis demokratisch-liberaler Rechtsordnungen, insofern sie sich als ‚säkulare‘ Ordnungen von ‚Religion‘ distanzieren.

3.3.1. *Das Ende der Säkularisierung in Rückkehr und Wiederkehr der Religion*

Die Rede von der Rückkehr oder Wiederkehr der Religion findet besonders bei religiösen Akteuren eine große Resonanz. Dies liegt offensichtlich in der erhöhten Legitimation, das Thema ‚Religion‘ öffentlich zu thematisieren. Dennoch taucht das Narrativ nicht nur bei selbstverstandenen religiösen Akteuren, sondern auch in der soziologischen, religionswissenschaftlichen, theologischen und literarischen Bearbeitung auf, wie im Folgenden zu zeigen ist.

In Religionswissenschaft und -soziologie wurde die ‚Rückkehr‘-Metapher eher skeptisch aufgenommen. Häufig wird auf die „Diskrepanz zwischen der zurückgehenden Bedeutung der Religion für die Menschen einerseits und der starken Präsenz der Religionsthematik in der Öffentlichkeit andererseits“ hingewiesen.⁴²⁴ Anna-Maria Schielicke ist dieser Frage im Hinblick auf die *Süddeutsche Zeitung* und die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* von 1993 bis 2009 nachgegangen und kommt dabei zum Schluss, dass es im untersuchten Zeitraum „einen relativ kontinuierlichen Anstieg“ der religionsbezogenen Beiträge

⁴²⁴ Vgl. Christoph Bochinger: „Religionen, Staat und Gesellschaft. Weiterführende Überlegungen“ in ders. (Hrsg.): *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung 2013 (S. 209–242), S. 229.

gibt.⁴²⁵ Dies beschränkt sich jedoch auf die mediale Präsenz der Religionsthematik, in deren Kontext sogar von einem „neuen Hype um Religion“ gesprochen wird, der sich, so Anna Daniel, im Zuge einer globaleren Religionsbeobachtung einstellte.⁴²⁶

Gleichwohl gibt es auch in der Religionssoziologie ausformulierte ‚Rückkehr‘-Diagnosen, so etwa bei Martin Riesebrodt, der in *Die Rückkehr der Religionen* eine entsprechende Diagnose aufstellt, die zwar durchaus nicht auf Ereignismystik zu beschränken ist, aber doch eine gewisse Schwelleneuphorie beinhaltet:

„Die dramatische weltweite Rückkehr der Religion und ihrer Bedeutung als öffentliche Macht hat die meisten von uns überrascht, ob wir nun Sozialwissenschaftler sind oder nicht. Wir glaubten alle mehr oder weniger zu wissen, dass ein solches Wiedererstarken von Religion nicht möglich sei. Denn der westliche Modernisierungsmythos hatte uns gelehrt, einen fortschreitenden Trend in Richtung einer Säkularisierung und Privatisierung von Religion zu erwarten.“⁴²⁷

Riesebrodt geht also von einer Rückkehr der Religion aus, die aber dem westlichen Wissenschafts- und Modernitätsverständnis entgegenlaufe. Gleichzeitig ist seine Argumentation durch die Wiedereingliederung von ‚Modernisierung‘ in die Sphäre des Mythos gekennzeichnet, was an Riesebrodts Begriff des „Modernisierungsmythos“ sichtbar wird. Welcher Art der hier verwendete Mythosbegriff ist, ist nicht deutlich. Offenkundig wird dennoch, dass das Diskursfeld ‚Religion‘ neu strukturiert wird: während ‚Religionen‘ zurückkehren, wird gleichzeitig Modernisierung als Mythos sichtbar gemacht – ungeachtet dessen, ob Riesebrodt hier Mythenkritik betreibt oder aber Modernisierung als geschichtskonstitutive Erzählung beschreiben möchte.

Die „Arbeit am Mythos“ geht also auch in der Religionssoziologie weiter, da offenkundig die Kritik den Mythos noch nicht erledigt hat und dieser stattdessen im „Modernisierungsmythos“ wiederauftaucht. Weitere Revidierungen und Kritiken am Säkularisierungstheorem finden sich in der deutschen Religionsso-

⁴²⁵ Anna-Maria Schielicke: *Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum? Kirche und Religion in der deutschen Tagespresse von 1993 bis 2009*, Wiesbaden: Springer 2014, S. 124. Die dabei verwendeten Kriterien, mit denen religionsbezogene Artikel in der Tagespresse identifiziert werden, sind allerdings stark auf die Erfassung christlicher Kirchen beschränkt und haben somit wenig Aussagekraft, was den hier breiter konzipierten Religionsdiskurs angeht.

⁴²⁶ Anna Daniel: *Die Grenzen des Religionsbegriffs. Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses*, Bielefeld: transcript 2016, vgl. besonders S. 101–112.

⁴²⁷ Martin Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München: C.H. Beck 2000, S. 9.

ziologie u.a. bei Detlef Pollack⁴²⁸, Hubert Knoblauch⁴²⁹, Gert Pickel⁴³⁰ oder Volkhard Krech⁴³¹. Dabei steht in einigen der genannten Titel ein Prozess der Individualisierung im Vordergrund, was eine Ergänzung der zuvor eher auf institutionalisierte Religionsformen fokussierten Religionssoziologie mit sich brachte. Häufig sind diese verschiedenen Nuancierungen oder Revidierungen in all ihrer Variation dennoch durch eine „säkulare Matrix geprägt [...], denn offenbar hält man z.B. die institutionalisierte Religion nach wie vor für ein Relikt aus alten Zeiten, das in der modernen Gesellschaft an Bedeutung verliert“, wie Daniel festhält.⁴³²

Hier hat etwa Ulrich Beck mit der These vom „eigenen Gott“ neue Interpretationen der Säkularisierung angeboten, welche die „Rückkehr des Religiösen“ als Rückkehr des Polytheismus in der Form des ‚eigenen Gottes‘ versteht.⁴³³ Insbesondere alternativ-spirituelle Bewegungen „wie etwa Ayurveda, Homöopathie, Yoga und Esoterik [verwenden] den Begriff der Spiritualität zunehmend als Selbstbezeichnung“.⁴³⁴ Deshalb wird auch vom ‚fluiden‘ Charakter des Religiösen gesprochen.⁴³⁵

Auch Volkhard Krech hat im Hinblick auf die Rezeption asiatischer Religionsformen auf die zunehmende Bedeutung des Selbst hingewiesen. Die Individualisierungstendenz sei dadurch charakterisiert, „dass der einzelne mehr und mehr zur Sache der Religion, das Selbst zentraler Gegenstand religiöser Sinnbildung wird“⁴³⁶. Krech differenziert mit Georg Simmel zwischen religiöser und

⁴²⁸ Detlef Pollack: *Säkularisierung – ein moderner Mythos. Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012. Vgl. auch ders.: *Rückkehr des Religiösen?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

⁴²⁹ Hubert Knoblauch: *Populäre Religion – auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Campus 2009.

⁴³⁰ Gert Pickel: „Die Situation in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung“ in: Liedhegener, Werkner, *Europäische Religionspolitik*, S. 53–82.

⁴³¹ Volkhard Krech: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der Moderne*, Bielefeld: transcript 2011.

⁴³² Daniel, *Grenzen des Religionsbegriffs*, S. 260. Hartmann Tyrell hat auf diese Tendenz 1994 verwiesen: „Religionssoziologie“, *Geschichte und Gesellschaft – Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 22, Vandenhoeck & Ruprecht 1996, S. 428–457, S. 455.

⁴³³ Ulrich Beck: *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotenzial der Religionen*, Frankfurt a.M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2008. Einflussreich für diese Erweiterung der Religionslandschaft war u.a. auch die britische Soziologin Grace Davie mit dem Schlagwort „believing without belonging“.

⁴³⁴ Daniel, *Grenzen des Religionsbegriffs*, S. 107.

⁴³⁵ Vgl. insbesondere Hubert Knoblauch: „Die Soziologie der religiösen Erfahrung“, in: Friedo Ricken, Gerd Haefner (Hrsg.): *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart: S. 69–90. sowie ders.: „Soziologie der Spiritualität“, in: Karl Baier (Hrsg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 91–111. Vgl. auch Dorothea Lüddeckens, Rafael Walthers (Hrsg.): *Fluide Religion – neue religiöse Bewegungen im Wandel; theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: transcript 2010.

⁴³⁶ Krech, *Wo bleibt die Religion?*, S. 164.

religiöser Kommunikation und führt mit einer Systematisierung des Sakralisierungsbegriffs eine religionstheoretische Differenzierung ein, welche die zunehmende Kritik am Säkularisierungsnarrativ aufnimmt. Der hier verwendete religionstheoretische Zugang liegt nicht weit davon entfernt, setzt aber stattdessen auf den Begriff der *Religionisierung* als diskursive Arbeit an der Religion, in deren Zuge ‚Religion‘ je neu in der Ordnung der Gesellschaft positioniert wird.

In Frankreich hat Gilles Kepel als einer der ersten das Rückkehr-Motiv in seinem 1991 erschienenen *Die Rache Gottes* aufgenommen und damit der Religionsthematik neuen Aufwind verschafft.⁴³⁷ Kepel beobachtet zwischen 1975 und 1990 eine „tiefgreifende Veränderung der religiösen Erneuerungsbewegungen“⁴³⁸. Er sieht dabei zwei Strategien, welche die religiösen Bewegungen verfolgen: einerseits „bemühen sie sich darum, durch die Wiederbelebung eines religiösen Vokabulars und religiöser Kategorien auf die zeitgenössische Wirklichkeit das Chaos und die Anarchie zu benennen, durch die sich die moderne Welt in den Augen ihrer Anhänger auszeichnet“⁴³⁹. Religiöses Vokabular wird dabei – wir erinnern uns an Foucaults Iran-Episode (vgl. 1.3.2.2) – als Therapie des diagnostizierten ‚Chaos‘ verstanden. Andererseits verfolgten sie auch, so Kepel, die Strategie der Umwandlung der jeweiligen Gesellschaften entsprechend ihren jeweils propagierten Dogmen und Werten. Mehr noch als Kepels Diagnose schwingt seit Mitte der 1990er Jahre die These vom Kampf der Kulturen mit, die von Samuel Huntington erstmals 1993 publiziert wurde.⁴⁴⁰ Auch diese arbeitete mit der These einer politisierten Rückkehr der Religionen oder Kulturen, die zum Kampf der Kulturen führen könne.⁴⁴¹

Auch in den Vereinigten Staaten wurde das Säkularisierungsnarrativ seit den 1980er Jahren von Religionssoziolog*innen zunehmend revidiert oder sogar zurückgewiesen. Aufsehenerregend war etwa die Publikation *The Desecularization of the World* (1999) von Peter L. Berger nicht in erster Linie wegen der dort vertretenen Thesen, sondern v.a. deshalb, weil hier einer der prominenten Vertreter der Säkularisierungsthese in den 1960er Jahren plötzlich die gegenteilige These vertritt: die der ‚Desäkularisierung‘ der Welt.⁴⁴²

Ähnliches wird in Talal Asads Kritik an José Casanovas Säkularisierungstheorie sichtbar. Casanova unterzog die Säkularisierungstheorie einer entschiedenen

⁴³⁷ Vgl. Gilles Kepel: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München: Piper 1991.

⁴³⁸ Ebd., S. 271.

⁴³⁹ Ebd., S. 271.

⁴⁴⁰ Samuel P. Huntington: „The Clash of Civilizations“, *Foreign Affairs*, Sommer 1993, S. 22–49. Vgl. auch: Samuel P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München: Goldmann 1998.

⁴⁴¹ Huntingtons These wird zu einer negativen Folie, auf die sich viele der erwähnten Autor*innen in zumeist kritischer Weise beziehen.

⁴⁴² Peter L. Berger: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center 1999.

Kritik und kritisierte insbesondere die Behauptung einer De-Religionisierung. Gleichzeitig behielt er die These einer zunehmenden Ausdifferenzierung der Lebensbereiche bei – er führte also die *Arbeit an der Säkularisierung* weiter. Diese Kritik wurde von Asad auf die Formel gebracht, dass Religion gerade nicht indifferent in Bezug auf Politik, Wirtschaft oder Wissenschaft sei und man stattdessen von „modernen ‚Hybriden‘“ sprechen müsse.⁴⁴³

Asads Kritik an der revidierten Säkularisierungstheorie von Casanova lässt sich folglich als *Amalgamierungsstrategie* beschreiben: mit dem Argument der Diskursmacht von ‚Religion‘ (welche von kaum einem Diskursteilnehmer bestritten wird) wird die *Separierungsstrategie* der Säkularisierungstheorie kritisiert und mit dem Hinweis auf Foucaults Konzeption der *Gouvernementalität* als Form des Regierens ausgewiesen. Ariane Sadjed führt diesen Gedanken aus:

„Das Säkulare manifestiert sich in konkreten Formen des Regierens und in der Art, wie Religion auf die private Sphäre beschränkt wurde. Gleichzeitig wurde das Private zu einer Sphäre, deren Unantastbarkeit als vom Staat geschützt galt. Dieser Schutz beruhte auf der Bedingung, dass in ihrem komplementären Gegenstück – der öffentlichen Sphäre – Loyalität dem Staat gegenüber im Sinn nationaler Einheit gewahrt wird.“⁴⁴⁴

Der damit vorgeschlagene Blick auf den Religionsdiskurs konzentriert sich auf die Kategorisierung von ‚Religion‘ und seinem Gegenstück, dem ‚Säkularen‘, als „Formen des Regierens“ und schlägt damit keine Revision des Säkularisierungstheorems vor, sondern setzt dieses stattdessen auf eine alternative Deutungsebene – diejenige des Regierens der Religionslandschaft, der politisch-rechtlichen Arbeit an der Religion.

In der neueren Religionsforschung wurde das Säkularisierungstheorem hingegen besonders durch Kopplungen an Individualisierungsprozesse nicht nur abgelehnt, sondern ebenso auch erneuert, revidiert und ergänzt oder in den Bereich des Glaubens selbst zurückverschoben. Gerade letzteres wurde insbesondere aus theologischer Perspektive angemahnt. Eine der bekannteren Stimmen und gleichzeitig eine, welche die These der ‚Wiederkehr der Götter‘ teilweise bejaht, ist der protestantische Theologe Wilhelm Friedrich Graf. Graf bespricht dabei auch die Rolle der Religionswissenschaft (vgl. 2.2.1) und kritisiert einen, wie er schreibt, „ästhetisch inszenierten Gestus, [der im Begriff sei,] gar nichts mehr zu den normativen Konflikten im Spannungsfeld von Religion und Recht sagen zu können“, wobei sie einer „dauerhaft gefährlichen Totalisierung des Religiösen Vorschub“ leisten würden.⁴⁴⁵ Dem muss hier aus der Perspektive

⁴⁴³ Vgl. Talal Asad: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: SUP 2003, S. 182.

⁴⁴⁴ Ariane Sadjed: „Fallstricke der Säkularisierung“, *Religion und Moderne, Politik und Zeitgeschichte*, 14, 2013, S. 17–20.; vgl. auch Daniel, *Grenzen des Religionsbegriffs*, S. 259.

⁴⁴⁵ Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C.H. Beck 2004, S. 247.

der angesprochenen Religionswissenschaft mit dem Hinweis widersprochen werden, dass weder Totalisierung noch Beschränkung Anliegen der Religionswissenschaft sein können. Die religionswissenschaftliche Position, für die hier argumentiert wird, versucht demgegenüber, die verschiedenen Separierungen und Amalgamierungen von Religion und ihren verschiedenen Gegenübern und konstitutiven Außen zu beschreiben – und damit das *boundary work* der Wissenschaft zu beobachten.⁴⁴⁶ Gemeint ist damit, dass etwa die „Verrechtlichung des Religiösen“ Arbeit an der Religion sein kann, in der sowohl religiöse, politische oder wissenschaftliche Anliegen vertreten werden.⁴⁴⁷

Zusammenfassend kann über das Rückkehr-Motiv beobachtend gesagt werden, dass in der akademischen Religionsforschung, sei es in Religionssoziologie, Theologie oder Religionswissenschaft, eine Tendenz zur Ereignisskepsis sichtbar ist, wenn die ‚Rückkehr‘ an einem einzelnen Ereignis festgemacht werden soll. Skeptisch bleibt die Tendenz insbesondere dann, wenn es darum geht, die Religionslandschaft generell unter dieser Diagnose zu beschreiben. Ereignismystische Interpretationen der ‚Rückkehr der Religion‘ finden sich dagegen etwa in feuilletonistischen Beiträgen (häufig gerade im Anschluss an mit Religion verknüpfte politische Ereignisse), aber auch in literarischen Bearbeitungen.⁴⁴⁸ Während die ‚Rückkehr der Religion‘ etwa in Michel Houellebecqs Roman *Soumission* (2015)⁴⁴⁹ in der Form der Rückkehr des Islams⁴⁵⁰ erzählt wird, äußert er sich öffentlich noch deutlicher:

„Wir wohnen einer Rückkehr des Religiösen bei. Ein Paradigmenwechsel, ein Prozess der Respiritualisierung ist im Gang. Das Glaubens- und Wertesystem verändert sich. Eine Glaubensströmung, die mit der Reformation begann und mit der Aufklärung ihren Höhepunkt erreichte, ist dabei zu erlöschen.“⁴⁵¹

Houellebecq postuliert die Rückkehr des Religiösen aber nicht nur als Zeitbeobachter, sondern erzählt davon im erwähnten Roman in der Form einer Schwellenerzählung.⁴⁵² Wieso aber wird hier in der Analyse des zeitgenössischen Religionsdiskurses auf Literatur zurückgegriffen (und später etwa auch

⁴⁴⁶ Gieryn: „Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science, 1983.

⁴⁴⁷ Vgl. Atwood; Kühler, „Ambivalenzen“.

⁴⁴⁸ Spiegel: *Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft beeinflusst*. <http://www.spiegel.de/spiegel/spiegelspecial/d-49626782.html> (zuletzt abgerufen am 16.8.2019).

⁴⁴⁹ Wie der Titel des Romans suggeriert, versteht Houellebecq unter Religion ein Entmündigungssystem. Gleichzeitig führt er einen funktionalen Religionsbegriff ein und teilt mit Auguste Comte die Auffassung, dass Gesellschaften ohne Religion nicht möglich seien. Vgl. „Ich weiß nichts“. Interview im Spiegel 10/2015, S. 126–135.

⁴⁵⁰ Barbara Vinken weist darauf hin, dass Houellebecq in der Traditionslinie von Balzac, Flaubert und Zola vielmehr den „inneren Orient“ thematisiert als die ‚Rückkehr der Religion‘ unter dem Eindruck des Islams. Vgl. Barbara Vinken: „Das Vierte Reich. Houellebecq und Europas innerer Orient“, *Zeitschrift für Ideengeschichte*, X/3, 2016 S. 53–68.

⁴⁵¹ Michel Houellebecq, ebd., *Spiegel*, S. 130.

⁴⁵² Vinken interpretiert Houellebecqs „Romansatire“ nicht nur als Analogie auf den ‚inneren Orient‘ Europas, sondern auch als Farce eines Konversionsberichts.

auf weitere filmische und literarische Aussagen)? Wie in der Thematisierung der Epochenwende in der Geschichtswissenschaft (vgl. 1.3.2.1.) erwähnt, wird nicht etwa unter dem Eindruck einer simplifizierten Postmoderne die Unterscheidbarkeit von verschiedenen epistemischen Genres in Frage gestellt, sondern auf den eigenen „Erkenntnischarakter“ der Literatur hingewiesen, wie Paul de Man festhält.⁴⁵³

Ob die Metapher von der ‚Rückkehr‘ nun wissenschaftlich, literarisch oder philosophisch bearbeitet wird, ihr Einfluss auf die Selbstbeschreibung der Gesellschaften ist nicht zu überschätzen. Ulrich Beck wird geradezu ereignismystisch, was das Ende der Säkularisierungsthese und deren Einfluss angeht: „Der Zusammenbruch der Säkularisierungstheorie ist daher weit bedeutsamer als beispielsweise der Zerfall der Sowjetunion und des Ostblocks.“⁴⁵⁴ Mit der Evokation einer Konkurrenzsituation zwischen Theoriegeschichte und einem Geschichtsereignis wird erneut deutlich, wie religionsdiagnostizierende Schwelenerzählungen maßgeblich zur Ordnung der Gesellschaft beitragen und dabei den Ort der Religion versuchen festzulegen. Mit dieser Perspektive wenden wir nun den Blick auf die Diagnose der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft.

3.3.2. *Das Ende der Säkularisierung in der Postsäkularität*

Was die säkulare Gesellschaft ist und wie sie mit Religion(en) umgeht, dies würde mit dem ‚11. September‘ neu hinterfragt, wie von verschiedener ereignismystischer Seite her versichert und im Hinblick auf ‚Rückkehr‘ oder ‚Wiederkehr‘ beschrieben wurde (vgl. zur Metapher ‚9/11‘ auch oben 1.3.).

Während religionskritische Stimmen die Politisierung der Religion beklagen und dieser mit Skepsis entgegentreten oder die Prognostik eines Samuel P. Huntington bearbeiten, möchten andere Stimmen die Religion(en) als „knappe Sinn-Ressource“ mitberücksichtigen. Zu letzteren gehörte prominent etwa der deutsche Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde, dessen These besagte, dass der freiheitliche und säkulare Rechtsstaat von Grundlagen lebe, die er nicht selbst garantieren könne.⁴⁵⁵ Jürgen Habermas nimmt in seinen jüngeren Schriften ähnliche Argumentationen auf, um die Religion als Sinn-Ressource im demokratischen Prozess zu berücksichtigen.

Habermas, der die Säkularisierungstheorie im deutschsprachigen Raum lange mitprägte, war gleichwohl einer derjenigen, welche im Nachgang des 11. Septembers 2001 die Gesellschaftsdiagnose der ‚postsäkularen Gesellschaft‘

⁴⁵³ Vgl. Paul de Man: *Allegorien des Lesens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, insbes. S. 91–117.

⁴⁵⁴ Beck, *Der eigene Gott*, S. 37.

⁴⁵⁵ Im Wortlaut formulierte Böckenförde: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, S. 112.

vorstellten. Auch er wendet sich in seiner Diagnose – ähnlich wie Martin Riesebrodt – gegen Huntingtons These vom Kampf der Kulturen.⁴⁵⁶ Dabei unternimmt Habermas den Versuch, die Relationierung von Säkularität und Postsäkularität als Arbeit an der Religion zu beschreiben:

„Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Nun freilich nicht mehr in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme, sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.“⁴⁵⁷

Auf die „knappe Ressource Sinn“ müsse also Bezug nehmen, wer heute einen Konflikt vermeiden wolle: „Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muss sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen.“⁴⁵⁸ Auch Jürgen Habermas nimmt also ähnlich wie Böckenförde das Argument der Religion(en) als knappe Sinn-Ressource auf, die von der säkularen Gesellschaft nicht selbst getragen oder eingebracht werden könne – hier liege die Dialektik der Säkularisierung.⁴⁵⁹

Dabei prägte Habermas mit seiner Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 einen Begriff, dessen gesellschaftsdiagnostische Leistung seither diskutiert wird. Wenn Habermas vor dem Hintergrund der zusammengebrochenen Türme von der ‚Postsäkularität‘ spricht, so hat dies nicht nur ereignismystische Konnotationen, auch wenn diese vorhanden sind. Gleichwohl stellt Habermas Diagnose der postsäkularen Gesellschaft weder das ‚Ende‘ der Religion ins Zentrum, noch geht sie näher auf das ‚religiöse Leben‘ ein. Ihre Flughöhe ist diejenige einer philosophischen Auseinandersetzung mit der „unabgeschlossenen Dialektik“ des Säkularisierungsprozesses, die sich am „alten Thema“ zwischen Glauben und Wissen darstellen lasse.⁴⁶⁰ Dabei spricht Habermas von einer notwendigen Übersetzungsleistung zwischen religiösen und säkularen Diskursteilnehmern, die im Sinne eines kooperativen Aushandlungsprozesses möglich ist. Das Interesse der „säkularen Sprachen“, den ‚religiösen‘ Minderheiten einen Einspruch im öffentlichen Diskurs zu ermöglichen, besteht Habermas zufolge darin zu prüfen, „was sie daraus lernen können“⁴⁶¹. Auch hier wird nicht amalgamiert, sondern in der separatistischen Tradition der Säkularisierung ein Gewinn in der gegenseitigen (aber weiterhin in getrennten Sinn-Sphären stattfindenden) Irritation gesehen. Habermas stimmt dabei in die Erzählung der Säkularisierung als Verlustgeschichte ein: Säkulare Sprachen hinterließen Irritationen, denn indem sich „Sünde in Schuld, das Ver-

⁴⁵⁶ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, S. 11.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 29.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 11.

⁴⁵⁹ Vgl. ebd.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 12.

⁴⁶¹ Ebd., S. 24.

gehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren“⁴⁶².

Einerseits wurde Habermas Diagnose der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft hinsichtlich seiner Ereignismystik diskutiert und kritisiert, andererseits erzeugte seine Diagnose der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft sowie seine These zur ‚Übersetzung‘ zwischen der säkularen und der religiösen Sprache große Resonanz und Kritik.⁴⁶³ Dass die ereignismystische Stimmung sein religionsbezogenes Schreiben nicht gänzlich verließ, zeigte sich auch 2005. Habermas beschreibt in *Zwischen Naturalismus und Religion* auch die Zeitenwende von 1989/90 als Moment der Veränderung der Religionslandschaft: „Religiöse Glaubensüberlieferungen und religiöse Glaubensgemeinschaften haben seit der Zeitenwende von 1989/90 eine neue, bis dahin nicht erwartete politische Bedeutung gewonnen.“⁴⁶⁴ Boris Buden stellt jedoch fest, dass „[k]eines der Symptome, die ihn zu dieser Diagnose veranlasst haben, [...] auf die historischen Ereignisse von 1989/90 oder auf die untergegangene kommunistische Ideologie und realsozialistische Praxis [verweisen]“⁴⁶⁵. Stattdessen werden verschiedene globale Ereignisse „nicht nur aus dem Nahen Osten, sondern in Ländern Afrikas, Südostasiens und auf dem indischen Subkontinent“ dazu verwendet, die ‚historische Schwelle‘ auszuweisen.⁴⁶⁶ Buden kritisiert jedoch mehr noch als seine Ereignismystik Habermas Unterscheidung der ‚religiösen‘ und ‚säkularen‘ Sprache als homogenisierend:

„Wo liegt also das Problem? Die Antwort könnte eindeutiger nicht sein: im Habermaschen Übersetzungsbegriff, der den Glauben in der Form einer homogenen religiösen Sprache erscheinen lässt und die religiöse Rede in der politischen Öffentlichkeit somit zum fremden – übersetzungsbedürftigen – Wort macht.“⁴⁶⁷

Demgegenüber spricht Buden von Hybridisierung statt von Säkularisierung. Auch hier muss präzisierend nach der zugrundeliegenden Religionstheorie gefragt werden: Buden meint damit einerseits eine Politisierung des Religiösen,⁴⁶⁸ andererseits nimmt er implizit Rekurs auf die Sphäre der Zivilreligion: „Der säkulare Staat selbst entpuppt sich jetzt als Kirche einer zur künstlichen Sprachgemeinschaft sublimierten Gesellschaft, deren Priester die Grammatik und den Wortschatz unserer politischen Gebete bestimmen.“⁴⁶⁹ Wir beobachten also an

⁴⁶² Ebd.

⁴⁶³ Vgl. ebd., S. 20–25.

⁴⁶⁴ Jürgen Habermas: „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“ in ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 119–154, hier S. 119.

⁴⁶⁵ Boris Buden: *Zone des Übergangs. Vom Ende des Postkommunismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 128.

⁴⁶⁶ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 119.

⁴⁶⁷ Buden, *Zone des Übergangs*, S. 135.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 141.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 140.

der Debatte zwischen Habermas und Buden einen Streit über Separierungen und Amalgamierungen, wie er auch zwischen Casanova und Asad sichtbar wurde (vgl. 2.3.1.). Anders als Asad, der ‚Religion‘ ausschließlich als Kategorie der Gouvernamentalität beschreibt, schlägt Buden aber den Weg über den Kulturbegriff ein, um Habermas Diagnose der ‚postsäkularen‘ Lage umzudefinieren: „Es ist jene Lage, in welcher das Fortbestehen der Religion nur noch in der Form ihrer kulturellen Übersetzung stattfindet, mit anderen Worten: Religion besteht genau deshalb fort, weil sie und soweit sie in (eine) Kultur übersetzt wurde.“⁴⁷⁰ Damit wird die Kritik der säkularistischen Trennungsbehauptung mit einer doppelten Amalgamierung (von ‚Politik‘ und ‚Religion‘ auf der einen und ‚Religion‘ und ‚Kultur‘ auf der anderen Seite) therapiert.

Es gibt also nichts als die Arbeit an der Religion, die hier von Buden als immer schon stattfindende kulturelle Übersetzung (und nicht wie Habermas meint: Übersetzungsbedürftigkeit in die ‚säkulare‘ Sprache) beschrieben wird.

Sowohl Habermas als mit diesem letzten Schluss auch Buden reagieren beide vorwiegend mit einem funktionalistischen Religionsverständnis.⁴⁷¹ Habermas betont etwa die „Artikulationskraft“ von „religiösen Überlieferungen“ für „moralische Institutionen“.⁴⁷² Er schränkt dies jedoch dahingehend ein, dass „die institutionellen Schwellen zwischen der ‚wilden‘ politischen Öffentlichkeit und den staatlichen Körperschaften Filter [bilden], die aus dem Stimmengewirr der öffentlichen Kommunikationskreisläufe nur die säkularen Beiträge durchlassen“⁴⁷³. Säkularisierung bezeichnet hier also den Vorgang der Selektion, durch den ‚religiöse Rede‘ identifiziert und ausgeschlossen wird – so Habermas mit dem Hinweis auf die Streichung religiöser Stellungnahmen in Geschäftsberichten oder Parlamentsprotokollen. Gleichwohl ist sich Habermas der unsicheren Grenzziehung zwischen der säkularen und der religiösen Sprache als Praxis bewusst:

„Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.“⁴⁷⁴

Die Frage nach der Festlegung dieser Grenze als kooperativer Aufgabe suggeriert einen symmetrischen Diskurs, an dem beide Seiten gleichermaßen gefordert und beteiligt sind. An dieser Stelle widerspricht etwa der katholische Theologe Hans-Joachim Höhn. Höhn folgt Habermas zwar zuerst in Teilen seiner

⁴⁷⁰ Ebd., S. 148.

⁴⁷¹ Vgl. hierzu ebd., S. 190; und Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 60.

⁴⁷² Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 137.

⁴⁷³ Ebd., S. 137.

⁴⁷⁴ Habermas, *Glaube und Wissen*, S. 22.

Diagnose der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft und fordert ähnlich eine „Neubestimmung von Ort und Funktion des Religiösen“ ein.⁴⁷⁵

Mit seiner „Theorie religiöser Dispersion“ beschreibt Höhn dabei den „postsäkularen Fortbestand des Religiösen als ein mehrfacher Transformationsprozess“, infolgedessen sich „nicht-religiöse Aneignungen und Verwertungen religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft (Politik, Wirtschaft, Medien) festmachen [lassen]“.⁴⁷⁶ Höhn arbeitet also mit einer zweifachen Separierungs- und einer Amalgamierungsstrategie: einerseits könne von einer religionstheoretischen Unterscheidung von „Aneignungen und Verwertungen“ („nicht-religiöse‘/,religiöse‘) sowie – hier klassisch säkularisierungstheoretisch – der Unterscheidung von religiösen und nicht-religiösen „Segmenten der Gesellschaft“ gesprochen werden. Andererseits greifen beide Unterscheidungen auf „religiöse Stoffe und Traditionen“ zu – die Amalgamierung vollzieht sich in ihrer Integration in von ‚Religion‘ doppelt zu separierenden Weisen. Anders gesagt: um den Einfluss „religiöser Stoffe“ in „nicht-religiösen“ Segmenten zu sehen, ist eine doppelte Religionskategorisierung vorausgesetzt, eine Strategie, die für viele, wenn nicht die meisten modernen Religionstheorien charakteristisch ist.

Höhn teilt teilweise Habermas Beobachtung des Zusammenhangs von Religion und ‚säkularer‘ Gesellschaft – auch Höhn weist auf den Prozess der Übersetzung hin. Gleichzeitig kritisiert er Habermas aber auch für dessen Intention, dass die Philosophie hier „weniger die Aufgabe übernimmt, kognitive Gehalte der Religion aus ihrer religiös-metaphysischen Verkapselung zu entbinden und in den rationalen Diskurs zu übersetzen, als dass sie den religiösen Akteuren aus dem Buch der Vernunft souffliert“⁴⁷⁷. Seine Kritik richtet sich also auf den (a)symmetrischen Übersetzungsraum, dessen Zugang nicht allen Inhalten ähnlich offen stehe. Der Theologe Höhn weist besonders darauf hin, dass in dieser Konzeption ein „entscheidendes Moment“ außen vor bleibe, nämlich das Moment, „dass Religion als Religion konstituiert“.⁴⁷⁸

Wenn Habermas also von der Arbeit an der Religion spricht, so muss demgegenüber präzisiert werden, was hier mit dieser Bezeichnung gemeint ist – die Arbeit an der ‚Religion‘ als damit konstituierter Kategorie. Während Habermas die (säkulare) Arbeit an „religiösen Themen“ meint, beziehe ich mich stattdessen auf die Konstitution und Konstruktion von ‚Religion‘ im Blick der säkularen Institutionen, welche diese – etwa in der Verfassung, im öffentlichen oder akademischen Diskurs – definieren, festschreiben und mit Rechten und Pflichten ausstatten. Weil Habermas hier zudem von einer ‚Abgesondertheit‘ „religiö-

⁴⁷⁵ Hans-Joachim Höhn: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn: Schöningh 2007, S. 10.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 10 f.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 22.

⁴⁷⁸ Ebd.

ser Themen“ ausgeht – um diese überhaupt von ‚nicht-religiösen‘ Themen unterscheiden zu können, muss hier eine minimale ‚Abgesondertheit‘ vorausgesetzt werden – lässt sich die Frage nach der ‚religiösen Kommunikationsweise‘ dieser Theorie selbst aufgreifen (vgl. 1.1.). Oben (vgl. 2.2.1.) wurde ‚religiöse Kommunikation‘ im Anschluss an Luhmann als die ‚Absonderung‘ der Kategorie ‚Religion‘ beschrieben, die etwa aus der ‚säkularen‘ Ordnung herausgehoben und dabei sowohl zum Konfliktfaktor als auch zur „Sinn-Ressource“ gemacht und externalisiert werden kann. Habermas Religionstheorie wird also in dem Moment zu einer ‚religiösen‘ Theorie, als sie den abgesonderten Bereich der ‚religiösen Sprache‘ mit der Praxis des Übersetzens zum ‚Retter‘ der säkularen Sphäre macht, als ob diese auf die „knappe Ressource Sinn“ angewiesen sei.

In der von Walter Schweidler herausgegebenen interdisziplinären Sammlung zur *Postsäkularen Gesellschaft* finden sich verschiedene ereignistheoretische, -mystische und -skeptische Bearbeitungen des Themas der ‚postsäkularen Gesellschaft‘.⁴⁷⁹ Die Reichweite der im Zuge der Diagnose der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft besprochenen Themen reicht von der Frage nach der „Leitkultur“ (Norbert Lammer) über solche nach dem „Unabstimmbaren“ in der Demokratie, dem Zusammenhang von „Menschenwürde und Säkularisierung“ und weiteren zeitgenössischen Tropen des erweiterten Religionsdiskurses.

Eine der ereignisskeptischsten Stimmen findet sich darin bei Peter Sloterdijk, der in der neuerlichen Hochkonjunktur des Religionsdiskurses in Europa eine Annäherung an den amerikanischen Diskursraum sieht. Seiner These nach leben wir – anstatt in der großen Erzählung der ‚postsäkularen‘ – in einer „hysterischen“ Gesellschaft,

„– wenn der Ausdruck „hysterisch“ die Begabung bezeichnen soll, Metaphern am eigenen Leib zu erleben, Gerüchte zu somatisieren und suggestive große Erzählungen wie eigene Überzeugungen auszuarbeiten. Die Hysterie ist die unvermeidliche psychopolitische Verfassung durchmediatisierter Populationen“⁴⁸⁰.

Sloterdijk rechnet die Rolle der Schwelle ‚postsäkular‘ in diesem Spiel „zum Vokabular einer großen Erzählung, mit deren Hilfe gewisse Redner der Gegenwart sich nach einer spürbaren mentalen Zäsur datieren wollen.“ Hier spricht der Ereignisskeptiker in seiner deutlichsten Form, der die Zäsur einzig dem Bedürfnis des Zäsurierenden zurechnet.

Positiv kann die Rede von der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft für Sloterdijk allerhöchstens auf eine (vergangene) Periode hinweisen, „in der ein gewisser rationalistischer Skeptizismus als dominante dogmatische Macht auftreten kann-

⁴⁷⁹ Walter Schweidler: (Hrsg.): *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, München: Karl Alber 2007.

⁴⁸⁰ Peter Sloterdijk: „Neuigkeiten über den Willen zum Glauben“, in: Walter Schweidler (Hrsg.): *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, München: Karl Alber 2007, S. 76–93, S. 79.

te⁴⁸¹. In seinem Essay folgt er darauf unterschiedlichen Religions- und Transzendenzverständnissen und weist dabei auf einen sich in vielerlei Dimensionen ausbreitenden Religionsdiskurs hin. Diese Ausdehnung geht bei ihm soweit, dass er „die berühmte Suggestivfrage Margarethes an Faust“ umdreht: „Wie halten wir es mit der Verbindlichkeit dessen, was wir inzwischen außerhalb der Religion gelernt haben – als Erben der Aufklärung und als Akteure der zeitgenössischen Zivilisation in ihren technischen, politischen, psychologischen und künstlerischen Aspekten?“ Die Frage nach der Religion stellt sich also nur außerhalb von Religion, so könnte man Sloterdijks Pointe umformulieren. Dabei sei dies der Mehrheit schon bewusst:

„Wir leben in großer Mehrheit bereits so, als sei das Neue Testament durch ein Neues Testament abgelöst. Es gehört wohl zum Wesen dieses Testaments, dass es sich religiös bedeckt hält und allenfalls von Menschenrechten, von Wissenschaften, von Künsten spricht, ohne eine Kirche bilden zu wollen, es sei denn die Gemeinschaft der Lernbereiten.“⁴⁸²

Sloterdijk kombiniert also in schwellennarrativer Hinsicht die Ereigniskepsis mit der religionstheoretischen Bewegung der Amalgamierung: Religion findet heute außerhalb ihrer ‚offiziell‘ benannten Organe statt, dort wo Religion ‚nicht ist‘. Nach dem ‚Ende der Religion‘ bleibt ‚Religion‘ also nach wie vor bestehen – einfach nicht mehr unter ihrem bisherigen Namen, sondern überall dort, wo sie gerade nicht genannt wird.

Die Debatte um die ‚postsäkulare‘ Gesellschaft wird damit zur (erneuten) Aushandlung der Position von ‚Religion‘ und ihren Stellvertretern wie ‚Religiosität‘ oder ‚Spiritualität‘ in der Ordnung einer vormals als ‚säkular‘ kategorisierten Gesellschaft. Dabei ermöglichen Separierungs- und Amalgamierungsstrategien einen Blick auf unterschiedliche Differenzierungsweisen im Religionsdiskurs, was sich an der Metapher vom ‚Ende‘ illustrieren ließ.

Diese Debatte, die hier nur in Auszügen und mit einem Fokus auf philosophische und religionswissenschaftliche Beiträge präsentiert werden konnte, zeigt also ein heterogenes Bild religionsbezogener Gesellschaftsdiagnosen. Dabei wird die Säkularisierungstheorie sowohl gänzlich abgelehnt, als auch in Teilen revidiert und/oder anders nuanciert, etwa indem sie von einer erklärenden zu einer deutenden oder sogar zu einer ‚religiösen‘ Theorie oder Glaubensbewegung umgedeutet wird.

Die dabei verwendete Ereignismystik konzentrierte sich – im beobachteten Diskurs zwischen 1980 und 2016 – etwa auf die iranische Revolution 1979, das ‚Ende‘ des kalten Krieges 1989/90 oder auf ‚9/11‘ und seine parallelisierten Nachfolger (vgl. 1.3.3.). Im Folgenden wird die Ereignismystik in den erwähn-

⁴⁸¹ Ebd., S. 92.

⁴⁸² Ebd., S. 92.

ten Schwellennarrativen von ‚Rückkehr‘ und ‚Wiederkehr‘ der Religion sowie in der ‚Postsäkularität‘ auf ihre mythopoetische Dimension hin analysiert.

3.4. *Mythopoesie des Endes*

Weder das Ende der Religion in der Säkularisierung noch ihre Rückkehr als Ende der Säkularisierung sind gänzlich neue Erscheinungen, auch wenn sich die meisten Autor*innen hinsichtlich einer neuen Konjunktur des Religionsthemas einig sind. Beide Erzählungen grundieren den modernen Religionsdiskurs, seit es diesen als einen über Christentum, Islam und Judentum hinausgehenden Diskurs gibt.⁴⁸³ Gleichzeitig ist das Thema der Säkularisierung seit den Anfängen von Soziologie und Religionswissenschaft ein zentrales Element ihrer Selbstbeschreibung (vgl. 2.2.1.). Ob sie nun in der Frage nach der ‚Entzauberung‘ bei Max Weber, der ‚Anomie‘ bei Émile Durkheim, der ‚positiven Religion‘ bei Auguste Comte oder der ‚Religiosität‘ bei Georg Simmel ihre theoretische Antwort auf die Situation der Religion in der Moderne findet – immer jedoch meinen die Sozial- und Geisteswissenschaften damit auch sich selbst, wie unter 2.2.1. näher erläutert wurde. In ihrer gesellschaftstheoretischen Auseinandersetzung tritt ‚Religion‘ als konstitutives Außen von Wissenschaft und säkularer Gesellschaft auf.

Die Metapher vom ‚Ende‘ hat wie gesehen in der jüngeren Religionsgeschichte unterschiedliche Funktionen übernommen und verschiedene Zeitsemantiken und Religionstheorien mitgeprägt. Das ‚Ende‘ hat dabei beide Seiten der Disziplin- und Gegenstandsbezeichnung ‚Religionsgeschichte‘ erfasst: ausgerufen wurden sowohl das Ende der Religion als auch das der Geschichte.⁴⁸⁴ In beiden Fällen stellt sich die Frage nach dem Selbstverständnis der Moderne, ihrer Geschichtlichkeit, ihrer Diagnose sowie nach der Möglichkeit der Therapierbarkeit ihrer je ausgewiesenen Konflikte. Um dies zu verdeutlichen, wurde die Arbeit an der Säkularisierung von Seiten der Jurist*innen (3.2.2.1.), der Philosoph*innen (3.2.2.2. und 3.3.) sowie der Religionssoziolog*innen (3.3.) hervorgehoben, um Illustrationen für die *Gouvernementalität* von ‚Religion‘ und ‚Säkularisierung‘ heranzuziehen. Dabei wurde deutlich, wie die Arbeit an der Religion eine deutliche Unterscheidung von Primär- und Sekundärliteratur prekär werden lässt und stattdessen auf unterschiedliche Konstruktionsweisen der entsprechenden Religionsgeschichte abzielt, also etwa zwischen ereignismystischen, ereignis skeptischen und ereignistheoretischen oder -kritischen Impulsen unterscheidet.

⁴⁸³ Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 2.

⁴⁸⁴ Dabei konnte der Topos vom *Ende der Geschichte* hier nur erwähnt und nicht in der notwendigen Detailliertheit dargestellt werden. Für eine Übersicht des Topos im 20. Jahrhundert vgl. etwa: Meyer, *Ende der Geschichte*, 1993.

Die Säkularisierungsthese darf wie gezeigt nicht auf ein ‚Ende der Religion‘ reduziert werden (vgl. 2.3.). Stattdessen wurde sie als heterogene Debatte präsentiert, die aber gleichzeitig auch geschichtskonstitutive Mythen im Sinne ‚großer‘ Erzählungen fabriziert, revidiert und kritisiert, welche mit der Positionierung von ‚Religion‘ als zentraler Eigenschaft arbeiten. Zur ‚großen Erzählung‘ wird die Religionsgeschichte somit dann, wenn sie ihre Ränder sowie ihren Gegenstand gesichert und begrenzt hat und dabei nicht nur „historiographische Deutungsäsuren“, sondern auch „sinnweltliche Ordnungsäsuren“⁴⁸⁵ liefert und somit die für die Geschichtswissenschaft konstitutive und gleichwohl nur graduelle Unterscheidung von *res factae* und *res fictae* zugunsten einer Naturalisierung der *factae* unterläuft.⁴⁸⁶

Mit der *Mythopoesie des Endes* ist also die Geschichte ‚der letzten Dinge‘ berührt. Anhand der Leitmetapher des ‚Endes‘ kann eine kollektive Identität in Geschichte und Gegenwart eingeordnet werden. Aus dieser Diagnose heraus kann ein sodann politisches Handlungsprinzip legitimiert werden, womit aus der Diagnose (hier: der Schwellenerzählung vom ‚Ende‘) eine Chronopolitik (vgl. 1.2.) wird.

In beiden religionsbezogenen ‚End‘-Geschichten eröffnet diese Metapher zudem einen Blick auf die Moderne, der sich scheinbar zwischen der Fortsetzung des jüdisch-christlichen Messianismus im Gewand der liberalen und säkularen Demokratie auf der einen Seite und einer Umsetzung oder Abkehr vom theologisch-religiösen Gehalt ihres Zeitverständnisses zu entscheiden hat. Dies wurde mit dem Hinweis auf die Debatte zwischen Hans Blumenberg, Karl Löwith und Carl Schmitt nachgezeichnet (vgl. 3.2.2.2.).

Dabei wurde deutlich, dass die Schwellenerzählung von Moderne und Neuzeit auch an die Frage nach der Konzeptionalisierung der neueren und neuesten Religionsgeschichte geknüpft ist: besteht zwischen jüdisch-christlicher Eschatologie und aufklärerischem Fortschrittsoptimismus eine Kontinuität oder ist hier ein in jeder Hinsicht neues Geschichtskonzept am Werk? Ist der ‚Fortschritts Glaube‘ der Moderne (Löwith folgend) ein Nachfolger der jüdisch-christlichen Eschatologie oder aber besteht hier, wie Blumenberg argumentiert, trotz der funktionalen Nachfolge eine konzeptionelle Neuausrichtung, welche der Neuzeit ihre ‚Legitimität‘ einräumt? In diesem Spiel stellt die Wahl von Kontinuität oder Diskontinuität offensichtlich die zentrale temporale Positionierungstechnologie dar (vgl. 1.4.2.4.), zwischen der sich der/die Mythopoet*in als Produzent*in der ‚großen Erzählung‘ der Religionsgeschichte zu entscheiden hat.

Mit dieser Entscheidung zwischen Kontinuität oder Bruch stellt sich die zentrale Frage nach den Grenzen der ‚Religionsgeschichte‘ in neuer Form: Besteht

⁴⁸⁵ Vgl. Sabrow, *Zäsuren*. Vgl. Kapitel 1.2.

⁴⁸⁶ Vgl. Reinhart Koselleck: „Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit“ in ders.: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 95.

die ‚Religionsgeschichte‘ in der Moderne aus den Spuren des ‚Religiösen‘ in Politik, Recht und Wissenschaft – überwiegen also die Amalgamierungen wie bei Buden oder Sloterdijk über die Diskontinuität, die mit der Abkehr von der christlichen Hegemonie einhergehen könnte? Oder aber sind diese – etwa seit dem Bruch der Aufklärung – in einer (funktional) differenzierten Gesellschaft getrennt, womit die Tendenz zu Separierungen ausgedrückt und etwa eine Übersetzung zwischen den verschiedenen Bereichen und Sprachen notwendig macht wird, wie sie Habermas beschreibt? Auf diese Problematik werden wir sogleich zurückkommen und sie als Frage nach der „abendländischen Eschatologie“ neu beschreiben. Zuerst jedoch lohnt es sich, bei der Frage nach den Grenzen der Religionsgeschichte zu verweilen und auf die Frage nach der ‚Nutzbarmachung‘ von Religion im säkularen Staat zurückzukommen. In den bisher beschriebenen Analysen der sowohl ‚säkularen‘ als auch ‚postsäkularen‘ Gesellschaft wird ‚Religion‘ nicht nur kategorisiert, sondern als ‚nützlich‘ oder aber ‚konflikthaft‘ beschrieben.

Für erstere Position steht etwa die von Habermas geäußerte Sichtweise, der zufolge ‚Religion‘ und ‚Religionen‘ als ‚Kompensatoren in Sinnangelegenheiten‘ zu berücksichtigen seien. Diese Argumentation ist bis heute verbreitet und findet ihren Niederschlag etwa in der Berücksichtigung der Religionen als Urheber der „knappen Ressource Sinn“, aber auch in der Metapher der ‚Leitkultur‘ als öffentliche Debatten über die kulturelle Identität (im Singular)⁴⁸⁷ oder der Frage nach den moralischen Bedingungen des säkularen Rechtsstaates, wie sie etwa in der Diskussion des sogenannten Böckenförde-Diktums immer wieder auftaucht.⁴⁸⁸ Die Entscheidung, ob ‚Säkularisierung‘ nun als Fortsetzung des Christentums zu denken ist oder nicht, mündet also in eine Religionspolitik, mit der die staatspolitischen Grundlagen begründet werden, wobei hier unter ‚Religionspolitik‘ in erster Linie die politisch-rechtliche Setzung der Kategorie ‚Religion‘ gemeint ist, etwa im Gegensatz zur ‚Säkularität‘.

Gesellschaftsdiagnosen vom ‚Ende‘ der Religion können verallgemeinernd als Elemente in der Sammlung verschiedener Formen der *Arbeit an Säkularisierung* und *Religion* beschrieben werden, auch wenn dabei Nuancen ignoriert werden, welche in der Herausbildung der Säkularisierungsthese, mehr aber noch in ihrer Erhaltung zentrale Theorieelemente waren.

Mythopoesie beschreibt in dieser Analyse also einerseits die Arbeit am Begriffsfeld des ‚Mythos‘, die hier als Arbeit an großen Erzählungen der Religionsgeschichte verstanden wird, welche diese erst konstituiert und hierdurch Identi-

⁴⁸⁷ Vgl. etwa Norbert Lammer: „Gibt es eine Leitkultur?“ in: Schweidler, *Postsäkulare Gesellschaft*, S. 58–65. Robert Seyfert weist darauf hin, dass die Debatte über die Leitkultur „als eine direkte Konsequenz des Scheiterns [zu] lesen [ist], nach 1989 einen neuen Gründungsmythos für Deutschland zu formulieren.“ Robert Seyfert: „Die löslichen Rätsel der Gesellschaft“, in: Joachim Fischer, Stephan Moebius (Hrsg.): *Kulturosoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS Springer 2014, S. 211–219, 215.

⁴⁸⁸ Vgl. Atwood, Kühler, „Ambivalenzen“.

täten beschreibbar macht (vgl. 1.3.1). Was ‚Religionsgeschichte‘ *ist* (die Arbeit an der ‚Religion‘), was also zur Religionsgeschichte gehört und was nicht, entscheidet die Ordnung der Religion – hier ausgedrückt in der Unterscheidung von Separierung und Amalgamierung. Arbeit am Mythos ist in der Religionsgeschichtsschreibung also immer dann zu beobachten, wenn diese im Rahmen einer großen Erzählung zur Ordnung der Gesellschaft beiträgt und mit der Klassifikationsarbeit von Separierung und Amalgamierung die Gouvernamentalität der Religion plausibilisiert und ermöglicht.

Mit dem Fokus auf schwellesspezifische Ordnungsmetaphern wie ‚Ende‘ – oder im nächsten Kapitel auch ‚Achse‘ – wird gezeigt, wie in der Benennung konstitutiver Momente, in Momenten der Zeitenwende also, ein Ursprung gesetzt und bestimmt wird. Mit Setzung ist die temporale Positionierung gemeint, was auf die Ebene der Ordnung der Zeit hinweist (vgl. 1.4.2.). Dabei formulieren die Leitmetaphern ‚Ende‘ oder ‚Achse‘ paradigmatisch neue Gesellschaftskonzeptionen, an denen sich diese Ordnung zum Zeitpunkt ihres ‚temporalen‘ Ausnahmezustands (vgl. 2.2.2.3.) in pointierter Form beobachten ließe. Die Orientierung an ‚Leitmetaphern‘ als Ausgangspunkt einer diskursgeschichtlichen Analyse entsteht jedoch nicht nur aufgrund des hier verwendeten Forschungsdesigns, sondern verweist nicht zuletzt auch auf einen methodologischen Zusammenhang von Diskursgeschichte, Archäologie und Metaphorologie. So hat etwa Anselm von Haverkamp darauf hingewiesen, dass Blumenberg die von Foucault verwendete Metapher der ‚Archäologie‘ zwar vermied, dass er aber im Paradigma der ‚Metaphorologie‘ ebenso wie Foucault mit der ‚Archäologie‘ eine Alternative zu Heideggers später Seinsphilosophie fand.⁴⁸⁹ Damit gemeint ist in beiden Fällen, dass die Analyse genauso über eine Begriffsgeschichte hinausgehen soll, wie sie eine streng terminologische Untersuchung ablehnen muss. Die Metaphorologie will also nicht einfach Definitionen der entsprechenden Begriffe beschreiben, sondern stattdessen auch ihre „verborgene Fülle“ sichtbar machen, welche Leitmetaphern gerade kennzeichnet.⁴⁹⁰

Die Mythopoesie nimmt diese Perspektivierung auf und führt sie in das Begriffsfeld des ‚Mythos‘ wie auch der ‚Religion‘ ein. Mit anderen Worten: anstatt einer evaluativen Analyse verschiedener Religionsdefinitionen werden diese gerade zum Gegenstand gemacht, insofern sie die Arbeit an der Religion weiterführen und die Ordnung der Religion über verschiedene Separierungen und Amalgamierungen herstellen und konsolidieren.

Die Verortung von ‚Religion‘ in der geschichtlichen Zeit der selbstthematizierten Moderne verläuft somit nicht zuletzt unter der Frage nach ihrem Verschwinden – ihrem Ende in der Säkularisierung – sowie ihrer Rückkehr. Beide Narrative sind der europäischen Religionsgeschichte seit über hundert Jahren

⁴⁸⁹ Vgl. Anselm von Haverkamp: „Kommentar“, in: Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 279.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 280.

eigen und zeigen auf, wie die Religionsgeschichte nicht nur in ereignis skeptischer Weise ‚große Erzählungen‘ destruiert, sondern auch neue hinzufügt, wie etwa im nächsten Kapitel zur Achsenzeitthese deutlich gemacht wird.

Gleichwohl ist die Mythopoesie nicht nur auf die Konstruktion von Mythen zu beschränken, sondern sie zeigt sich etwa auch in der Mythenkritik. Die Arbeit am Mythos der ‚postsäkularen‘ Gesellschaft geht also auch in einer ereignis skeptischen Beobachtung wie derjenigen von Peter Sloterdijk weiter, ebenso wie auch die Arbeit an der Religion, insofern Sloterdijk die Religionslandschaft theoretisiert und etwa auf die Hybridisierung von religiösen und nicht-religiösen Akteuren und Handlungen hinweist.

Im Folgenden wird dieser letzte Punkt der Mythoskritik in Schwellennarrativen kurz beleuchtet, um sodann die Frage nach dem *Ende vom Ende* aufzugreifen und damit nochmals auf die Frage nach der abendländischen Eschatologie zurückzukommen.

3.4.1. Die Idee der Zeitwende als Mythoskritik

Der Historiker Richard Koebner hat sich – ereignismystisch ließe sich sagen: ‚auf einer Schwelle‘, nämlich nach seiner Emigration als deutsch-jüdischer Intellektueller aus dem nationalsozialistischen Deutschland 1942 – zur Idee der Zeitenwende geäußert und dabei gleichzeitig in deutlich ereignis skeptischer Weise deren Singularitätsanspruch zurückgebunden: „Jederzeit sahen wir um uns herum Kräfte tätig, die uns aufforderten, die Gegenwart als eine Wende der Zeit aufzufassen, als ein Zeitalter, das bestimmt war, für alle Zukunft richtunggebend zu werden.“⁴⁹¹ Damit meint er insbesondere seine Generation, denn für den Menschen, „der bereits um die Zeit, als das 20. Jahrhundert begann, für die Strömungen der Gegenwart empfindlich war“, habe sich die Welt „vor seinen Augen mehrfach aufs Tiefste verändert“.⁴⁹² Trotz verschiedener Ereignisse in seinem Leben, die Koebner als Zeitwenden hätte beschreiben können, gibt er der Ereignis skeptis den Vorzug und stellt ihr die Idee der Zeitwende als Kontinuität in der Selbstbeschreibung der Gesellschaft gegenüber.

Koebner geht auch der Frage nach der Genealogie dieser „Idee der Zeitwende“ nach und zieht zwischen ihrer eschatologischen und ihrer ‚neuzeitlichen‘ Form eine Grenze – eine Schwelle in der Konzeption der Figur der Zeitschwelle selbst. Koebner sieht nämlich in der Idee der Zeitenwende keine Fortführung der jüdisch-christlichen Eschatologie, sondern argumentiert ähnlich wie Hans Blumenberg (vgl. 3.2.2.) für die Idee der Zeitwende als neue Form der Zeiterfahrung.

⁴⁹¹ Richard Koebner: „Die Idee der Zeitwende (1941–1943)“, in ders.: *Geschichte, Geschichtsbewusstsein und Zeitwende. Vorträge und Schriften aus dem Nachlass*, Gerlingen: Bleicher 1990, S. 147–193, S. 147.

⁴⁹² Ebd.

Koebner beschreibt die Geschichte der Idee der Zeitwende in fünf Etappen, beginnend bei Bacons erzieherischem Hinweis, dass „die Menschen in dem Gedanken zu erziehen [sind], dass eine neue Welt zu schaffen sei“⁴⁹³. In der Aufklärung sei diese Idee sodann in der zweiten Phase popularisiert und mit der französischen Revolution in einer dritten Phase politisiert worden.⁴⁹⁴ In der vierten Phase, im späteren 19. Jahrhundert, sei, so Koebner, der Zeitwendegedanke zu einem Entwicklungsgedanken abgeschwächt worden. Das letzte Stadium (Phase 5) lässt Koebner mit dem Ende des Ersten Weltkriegs und der russischen Revolution 1917 beginnen: „Nun hebt eine Epoche neuer Revolutionen im Zeichen der Zeitwende an.“⁴⁹⁵ Koebner sieht somit die Hochkonjunktur der Idee der Zeitwende erst in dieser „Krisis des Fortschritts“, die sich in seiner Gegenwart abzeichnete. Erst vor diesem spezifischen Hintergrund wird die Idee der Zeitwende so in Anspruch genommen, dass durch sie „aus sozialer Unordnung Ordnung“ geschaffen würde.⁴⁹⁶ Koebner trennt also die christliche Eschatologie von der Idee der Zeitwende und beobachtet an letzterer ein „historisches Bewusstsein ganz neuer Art“⁴⁹⁷ – er beschreibt also die Idee der Zeitwende als eine neue Zeitkonzeption, welche nicht erschöpfend als Nachfolger der Apokalyptik beschrieben werden kann.

Das „eindrucksvollste“ an dieser Idee ist Koebner zufolge „die Tatsache, dass dieser Gedanke nicht nur ein Gebilde des Intellekts ist, sondern zugleich eine Macht, die den Willen bewegt“.⁴⁹⁸ Die Schwellenerzählung ‚erzählt‘ also nicht nur, sondern sie „bewegt den Willen“, sie kreierte Ereignisse als Schwellen und ermöglicht damit eine Politik des Ursprungs, indem dieses Ereignis zum Ursprung einer ‚neuen‘ Gesellschaft gemacht wird.

Damit ist die Frage nach der Schwellenproduktivität der Gegenwart nochmals neu aufgegriffen, die man auch mit Kant beginnen lassen kann und welche einen zentralen Aspekt des neuen „Typs von Frage im Bereich der philosophischen Reflexion“ darstellt, wie Foucault bemerkte.⁴⁹⁹

Foucault zufolge ist mit Kants Beantwortung der Frage *Was ist Aufklärung?* eine neuartige Bestimmung der Gegenwart aufgekommen. Erst mit der aufklärerisch gewendeten *parrhesia* als eines spezifisch „wahren Diskurs[es] im Rahmen der Politik“, mit dem neuen Publikum im Blick, welches sich nicht in erster Linie an Universitäten, sondern in Zeitschriften, Gesellschaften oder Akademien findet, kommt mit der Frage nach der Gegenwart der Bedarf an einer Gegenwartsdiagnose auf, oder in Foucaults Worten: „[I]n Kants Text [erscheint]

⁴⁹³ Ebd., S. 191.

⁴⁹⁴ Vgl. ebd., S. 179 f.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 179.

⁴⁹⁶ Ebd., S. 174.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 192.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 150.

⁴⁹⁹ Vgl. Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 27.

die Frage nach der Gegenwart als philosophisches Ereignis⁵⁰⁰. Damit wird die Zugehörigkeit zu einer Gegenwart zu einer Frage, die ein ‚wir‘ setzt, „das sich in einem mehr oder weniger weiten Sinne auf ein charakteristisches kulturelles Ganzes seiner eigenen Gegenwart bezieht“⁵⁰¹. Kants Schrift *Was ist Aufklärung?* wird also zu einer wissenshistorischen Schwelle, nach der die Figur der Schwel- lenerzählung selbst auf neue Art und Weise erzählt wird – oder, folgt man Koebner und Blumenberg, überhaupt erst nutzbar gemacht wird.

Ungeachtet dessen, ob man dieser Periodisierung folgt oder nicht, kann nun die Ebene der Aussage einer Schwellenerzählung nochmals präzisiert werden: Die Idee der Zeitwende wird bei Koebner wie bei Foucault zur „Frage nach der Zugehörigkeit“ (Foucault), mit der „aus Unordnung Ordnung“ (Koebner) wird. Die Mythopoesie vom ‚Ende‘ der ‚Religion‘ beschreibt also die narrative Herstellung epistemischer Kollektive, die über die Positionierung von ‚Religion‘ in der Ordnung der Gesellschaft erfolgt.

3.4.2. *Kein Ende vom Ende – apokalyptische Rekonfigurationen*

Die Idee der Zeitwende wurde bisher als mythopoetische Beantwortung der „Frage nach der Zugehörigkeit“ sichtbar gemacht, wobei mit der Metapher vom ‚Ende‘ verschiedene Konstellationen der modernen Religionskategorisierung illustriert werden konnten. Dabei trat wiederholt die Frage nach der Kontinuität der Eschatologie in der Moderne auf (vgl. 2.2.). In einem letzten Schritt möchte ich mich dieser Frage mit einer Aktualisierung nähern, in der die Atombombe als ultimative Beendigung aufgenommen wird. Dabei wird es insbesondere um die apokalyptische Sprache in Philosophie und Literatur gehen, wie sie aufklärerisch von Kant kritisiert und gleichzeitig aktualisiert wurde, wie Derrida festhielt.⁵⁰²

Stellt die Interpretation der Atombombe eine weitere Etappe in der Transformation der gnostisch-christlichen Apokalyptik dar – ist sie also ein weiterer Schritt in der Kontinuität der Eschatologie – oder stellt sie einen ‚neuen‘ Typus der Figur vom ‚Ende‘ dar?

Um diese Unterscheidung nochmals zu illustrieren, kann mit Martin Meyer darauf hingewiesen werden, dass die Vorstellung, „die Geschichte des Menschen als dessen Unheils- und Heilsgeschichte [möge] einmal ans Ende gelangen, ein Prospekt aus jüdisch-christlicher Offenbarungswahrheit [ist], dem bisher keine Aufklärung die deutende Kraft zu entziehen vermocht hat“⁵⁰³. Meyer

⁵⁰⁰ Ebd., S. 28.

⁵⁰¹ Ebd., S. 29.

⁵⁰² Jacques Derrida: *Apokalypse*, Wien: Passagen 2012.

⁵⁰³ Martin Meyer: *Ende der Geschichte?*, München/Wien: Hanser 1993, S. 17.

zufolge liegt „im Ende [...] Erlösung“, womit dieser die Kontinuität priorisiert.⁵⁰⁴

Unter dem Begriff der „abendländischen Eschatologie“ beschreibt Meyer eine Denkform, welche „den Ernstfall“⁵⁰⁵ behauptet (vgl. 3.2.2.3). Geschichtsphilosophie, Säkularisierung und der Glaube an den Fortschritt erscheinen hier wiederum als Fortsetzung von Christentum und Judentum, unabhängig davon, „ob sie von den theologischen Prämissen zehrt [oder] ob sie die säkulare Welt ansteuert“⁵⁰⁶. In dieser Geschichte hat die Neuzeit keine eigene Legitimität, sondern verliert sich in einer gemeinsamen Substanzmetaphysik von Christentum und Neuzeit, welche in der Figur vom ‚Ende‘ als ihrem gemeinsamen Fluchtpunkt zusammenfallen würde.⁵⁰⁷ Meyer weist aber auch darauf hin, dass dieser Vorstellung eine „regulative Idee“ eigen sei, welche auch das aufklärerische Paradigma nicht aufzugeben bereit sei:

„Wer es unternähme, den Mythos vom Ende der Geschichte pauschal so zu erledigen, dass damit diese Geltung zugleich historisiert würde, täte etwas Gefährliches. Er diskreditierte das Erbe der Aufklärung, das vielleicht niemals ein Ende haben wird, doch – wie Kant gezeigt hat – von der regulativen Idee des Endes nicht abkommen kann.“⁵⁰⁸

Einerseits macht Meyer damit deutlich, dass die Arbeit am Mythos (hier „vom Ende der Geschichte“) nicht zu erledigen ist, was auf die Kontinuität als temporale Positionierungstechnologie hinweist. Andererseits stellt Meyers Analyse der Ordnung der Zeit, die in Form der Schwellenerzählung vorgenommen wird, den Blick auf „regulative Ideen“ frei, welche in Metaphern wie derjenigen vom ‚Ende‘ sichtbar werden. Doch welcher Art sind diese regulativen Ideen, insofern sie das ‚Ende‘ bezeichnen und sich gleichzeitig, so Meyer, in die Kontinuität der „abendländischen Eschatologie“ einschreiben?

Mit dem Beispiel der Atombombe wird dies nun ein letztes Mal nachgezeichnet und aktualisiert, um damit eine bestimmte Tonlage in der Rede vom Ende freizulegen. Die Atombombe ist gegenwärtig als Symptom für das Ende weniger präsent als noch während des Kalten Krieges.⁵⁰⁹ Umso drängender stellt sich die Frage, welche Rolle der Atombombe in einer Arbeit zukommt, welche religionsbezogenen Schwellendiskursen der Moderne nachzugehen verspricht? Eine Beantwortung dieser Frage liefert der Psychoanalytiker Wolfgang Giegerich:

⁵⁰⁴ Ebd., S. 205.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 14.

⁵⁰⁶ Ebd., S. 205.

⁵⁰⁷ Allerdings geht auch Meyer den Weg von der Substanz zur Funktion, vgl. ebd. S. 14.

⁵⁰⁸ Ebd., S. 224.

⁵⁰⁹ Die ‚Atomkrise‘ wird heute eher unter dem Aspekt der Atomkatastrophe und des Atomunfalls thematisiert als unter dem Atomkrieg, während ein ‚Ende‘ vermehrt im Kontext des Klimawandels diskutiert wird.

„Die Atombombe ist Gott. [...] Sie ist der höchste Herrscher über Sein und Nichtsein. [...] Sie erzeugt maßlose Ängste, erscheint den Menschen in zahllosen Träumen. Und vor allem: Sie ist die Drohung einer alles durchdringenden Strahlung, einer gleißenden Glut, eines verzehrenden Feuers, einer alles zermalmenden Druckwelle.“⁵¹⁰

Von Belang ist die hier zitierte Stelle insofern, als sie über den Gottesbegriff eine Amalgamierung von Religion und (einer bestimmten Form von) Technologie herstellt. Damit unternimmt sie das, was in den Schwellenbeobachtungen als Religionsierung (vgl. 1.1.) bezeichnet wurde, insofern hier die Domäne der Technologie auf der Basis von Religionskonzepten – oder eher: Gottesvorstellungen – in den Religionsdiskurs hineingetragen wird. Die von Giegerich verwendete kritische Sakralisierung der Atombombe gibt einen neuerlichen Hinweis auf den Religionsdiskurs der Moderne und zeigt, wie er sich auch am konstitutiven Außen der Technologie stabilisieren kann.

Dieser Gott der Atombombe scheint dabei auf seine apokalyptische Dimension zentriert, insofern er „maßlose Ängste“ erzeugt und alles „verzehrt“. Dabei stellt Giegerich nicht nur eine religionisierende, sondern mehr noch eine religionskritische Stimme in der Atomdiskussion dar, wobei die Überhöhung der Sakralisierung der Kritik eine zusätzliche Dringlichkeit gibt. Deutlich wird dies etwa dann, wenn Giegerich folgert, dass „in der Atombombe [...] sich das abendländische Menschentum *sein* Goldenes Kalb gegossen“ hat.⁵¹¹

Weniger religionskritisch als vielmehr philosophiegeschichtlich geht Hans Blumenberg der Frage nach der moralischen Dimension der Atombombe in einem Feuilletonartikel von 1946 unter dem Titel „Atommmoral“ nach.⁵¹² Blumenberg stellt darin moralphilosophische Überlegungen zum metaphorischen Zusammenhang von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ angesichts dieser „universalsten Gefährdung, die der Menschheit bisher entstanden ist“ vor.⁵¹³ Dabei bemerkt er, dass die Frage nach der Moral in Atomzeitalter „letztlich eine theologische zu sein hätte.“⁵¹⁴ Somit wird die Metapher vom ‚Ende‘ im Atomzeitalter nicht nur diskursiv in den Bereich der Theologie verlegt und damit *religionisiert*, sondern auch hinsichtlich ihrer Funktion für das „Weltbild“ in den Bereich der normativen Grundlegung verlegt, wobei Blumenberg ‚Weltbild‘ definiert als

„Inbegriff der Wirklichkeit, in dem und durch den der Mensch sich selbst versteht, seine Wertungen und Handlungsziele orientiert, seine Möglichkeiten und Notwendigkeiten erfasst und sich in seinen wesentlichen Bedürfnissen entwirft“⁵¹⁵.

⁵¹⁰ Vgl. auch: Wolfgang Giegerich: *Drachenkampf oder Initiation ins Nuklearzeitalter. Psychoanalyse der Atombombe*, Band 2, Zürich: Schweizer Spiegel-Verlag 1989, S. 222 f.

⁵¹¹ Ebd., S. 228. Kursiv im Original.

⁵¹² „Atommmoral – Ein Gegenstück zur Atomstrategie“ (1946), hier zitiert nach Hans Blumenberg: *Schriften zur Technik*, Alexander Schmitz, Bernd Stiegler (Hrsg.), Berlin: Suhrkamp 2015, S. 7–17.

⁵¹³ Blumenberg, *Atommmoral*, S. 8.

⁵¹⁴ Ebd., S. 16.

⁵¹⁵ Hans Blumenberg: „Weltbilder und Weltmodelle“, in ders.: *Schriften zur Technik*, S. 128.

Wiederum wird eine zeitdiagnostische Schwellenerzählung an den Rand des Religionsdiskurses verlegt, wobei der Weltbild-Begriff nur im Zusammenhang mit dem Begriff des ‚Weltmodells‘ seinen analytischen Wert offenbart. Weltmodell meint dabei die „vom jeweiligen Stand der Naturwissenschaften abhängige [...] Totalvorstellung der empirischen Wirklichkeit“⁵¹⁶. Mit dieser analytischen Unterscheidung führt Blumenberg aber nicht die Dichotomie von Mythos und Logos weiter, sondern legt den Fokus auf den Zusammenhang von „praktischer Kraft“ (Blumenberg verweist auf Kant) und Sinnggebung im ‚Weltbild‘ auf der einen und der „Totalvorstellung der empirischen Wirklichkeit“ im ‚Weltmodell‘ auf der anderen Seite.

Wenig mehr als zehn Jahre nach Blumenbergs Analyse der Moralphilosophie im Atomzeitalter hat Günther Anders eine Diätetik für das Atomzeitalter verfasst. Bekanntheit erlangte sie 1957 erstmals als in der *Frankfurter Allgemeine Zeitung* publizierte *Gebote des Atomzeitalters* im Kontext von Anders frühem Engagement in der Antiatombewegung.⁵¹⁷ Indes erhielt auch der Briefwechsel mit dem am Atombombenabwurf über Hiroshima beteiligten Soldaten Claude Eatherly einige Resonanz, in der die *Gebote* reproduziert wurden.⁵¹⁸ Um die postapokalyptische Rekonfiguration des ‚Endes‘ in ihren Religionsbezügen deutlich zu machen, kann Anders erstes *Gebot des Atomzeitalters* herbeigezogen werden:

„Dein erster Gedanke nach dem Erwachen heißt «Atom». Denn du sollst deinen Tag nicht mit der Illusion beginnen, was dich umgebe, sei eine stabile Welt. Was dich umgibt, ist vielmehr etwas, was morgen schon ein Gewesenes sein kann, ein Nur-Gewesenes; und wir, du und ich und unsere Mitmenschen, sind vergänglicher als alle, die bis gestern als vergänglich gegolten hatten. Denn unsere Vergänglichkeit bedeutet nicht nur, dass wir sterblich wären; auch nicht nur, dass wir tötbar wären, jeder von uns. Das war auch früher Brauch. Sondern, dass wir im ganzen tötbar sind, als «Menschheit». [...] Ist nämlich die heutige Menschheit tötbar, so erlischt mit ihr auch die gewesene; und die künftige gleichfalls. Das Tor, vor dem wir stehen, trägt daher die Inschrift «Nichts wird gewesen sein»; und von innen die Worte »Die Zeit war ein Zwischenfall.«⁵¹⁹

Die Zeit war also ein Zwischenfall, so Anders in seinem ersten Gebot. Die Idee der Zeitwende wird so bei Anders zu einer apokalyptischen Weltansicht, wobei zu

⁵¹⁶ Vgl. ebd., S. 128 f.

⁵¹⁷ Die Erstpublikation der Gebote des Atomzeitalters erfolgte in der *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13.5.1957. Eine kritische Rezension der Claude Eatherly behandelnden Publikationen findet sich in: George P. Elliott: „The Eatherly Case“, *Commentary*, August 1968, 46/2, S. 75–78.

⁵¹⁸ Günther Anders: *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders* (Hrsg. Von Robert Jungk), Hamburg: Rowohlt 1961. Anders nahm den Briefwechsel mit Claude Eatherly auf, nachdem dieser als vom Krieg traumatisiert und nach einem Prozess wegen Urkundenfälschung im Gefängnis saß. Eatherly war für Anders deswegen interessant, weil er seine Wissensbisse öffentlich kundtat. Für Anders war dies ein Zeichen dafür, dass „die Rückwirkung der Atombombe auf ihre Besitzer eingesetzt [hatte].“ S. 9.

⁵¹⁹ Ebd., S. 26 f.

präzisieren ist, dass es sich dabei um eine postapokalyptische Programmatik handelt: „DIE ENTSCHEIDUNG IST SCHON GEFALLEN.“⁵²⁰ Im Unterschied etwa zu Giegerich unternimmt Anders jedoch keine Religionisierung, abgesehen von dem im Titel geführten Begriff des „Gebotes“, welches diskursiv an das ‚religiöse Gebot‘ erinnert. Gleichwohl sind die ‚abgesonderten‘ Bereiche nicht etwa einer Autonomie der „sanctissima bomba“⁵²¹ zugerechnet. Stattdessen ist die mögliche Katastrophe „unser Werk“:

„Dein zweiter Gedanke nach deinem Erwachen laute: ‚Die Möglichkeit der Apokalypse ist unser Werk. Aber wir wissen nicht, was wir tun.‘ Wir wissen es wirklich nicht, und auch diejenigen wissen es nicht, die über die Apokalypse entscheiden; denn auch sie sind «wir», auch sie sind grundsätzlich Inkompetente. Dass auch sie inkompetent sind, ist freilich nicht ihre Schuld. Vielmehr die Folge einer Tatsache, die keinem von ihnen und keinem von uns angerechnet werden kann: nämlich Folge der täglich wachsenden Kluft zwischen zwei unserer Vermögen: zwischen dem, was wir herstellen können, und dem, was wir vorstellen können.“⁵²²

Anders Positionierung im Religionsdiskurs zeigt in einem ersten Schritt eine Immanentisierung der Apokalypse an – ‚wir‘ sind tötbar, die Menschheit, durch uns selbst. Gleichzeitig wird diese Immanenz zu einem transzendenten, nicht-bewussten und außerhalb des Wissens angesiedelten Ereignis, wobei wir in dieser Ignoranz unschuldig seien. Doch ist dies die Tonlage einer apokalyptischen Stimmung oder nicht vielmehr das, was von der Apokalyptik nach der Aufklärung noch übrigblieb? Es stellt sich vor dem Hintergrund von Anders und Gieberichs Thesen also erneut die Frage nach der ‚abendländischen Eschatologie‘ und ihrer apokalyptischen Rekonfiguration, wie sie bei Anders als Vertreter des *nuclear criticism* oder bei Gieberich als Psychoanalytiker des Atomzeitalters sichtbar wird.⁵²³ Diese Frage wird abschließend in ein Gespräch mit Derrida und Kant gestellt, um dabei dem „apokalyptischen Ton in der Philosophie“ nachzugehen, insofern beide die Frage nach dem ‚Ende‘ im philosophiegeschichtlichen Kontext von Aufklärung und Eschatologie thematisieren.

Um die Konturen von Jacques Derridas Perspektive auf die Apokalyptik deutlicher zu machen, lohnt es sich, auf seine Bestimmung von Eschatologie einzugehen: „Eschatologie besagt *eschaton*, Ende oder vielmehr Extrem, Grenze, Abschluss, Letztes, das, was *in extremis* kommt, um eine Geschichte abzuschließen, eine Genealogie oder einfach eine abzählbare Serie.“⁵²⁴

⁵²⁰ Ebd., S. 31. Majuskeln im Original.

⁵²¹ Vgl. Giegerich, *Drachenkampf*, S. 220.

⁵²² Anders, *Off limits*, S. 26–27. Hier ließe sich auch auf Anders These der promethischen Scham weiter eingehen.

⁵²³ Vgl. auch Karl Jaspers: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*, München: Piper 1960. Karl Jaspers sucht darin nach einem „überpolitischen Ethos“, „ohne dass die Menschheit [in der Epoche der Atombombe] verloren ist.“

⁵²⁴ Derrida, *Apokalypse*, S. 22. Kursiv im Original.

Derrida suggeriert mit dem nach Kant gewählten Titel *Von einem neuerlich erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie*, dass es sich bei dem „apokalyptischen Ton“ um ein Genre handelt.⁵²⁵ Er nimmt Kants Schrift *Von einem neuerlich erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) zum Ausgang, von dem her er der Frage nachgeht, was der Vorteil für diejenigen ist, die vom Ende sprechen und es als baldig und bevorstehend beschreiben. Kant selbst kritisierte die von ihm sogenannten ‚Mystagogen‘, die in der Philosophie einen obskurantistischen Ton angeschlagen hätten. In parodistischem Stil geht Derrida dieser Bewegung nach und zeigt dabei, wie Kant selbst zum neuen Mystagogen einer aufklärerischen Apokalypik wurde – oder werden musste.

Dies hängt Derrida zufolge damit zusammen, dass die Philosophie nicht ohne diesen ‚apokalyptischen‘ Ton existieren könne, denn dieser habe ein höheres Ziel: „Natürlich will er anziehend wirken, will er bewirken, dass man kommt, zu ihm kommt, will er verführen, um zu sich als dem Ort zu führen, wo die erste Schwingung des Tons zu vernehmen ist [...].“⁵²⁶ Die Verführung durch den „apokalyptischen Ton“ zielt also letztlich auf nichts Geringeres als die Wahrheit: „Die Wahrheit selbst ist das Ende/Ziel [*fin*], die Bestimmung, und dass die Wahrheit sich enthüllt, ist das Nahen des Endes.“⁵²⁷

Damit scheint Derrida der These der apokalyptischen Ignoranz von Günther Anders zu widersprechen, wenn er das Atomzeitalter als die „Epoche des absoluten Wissens“ beschreibt: „Das Atomzeitalter ist keine Epoche, es ist die absolute *epoche*; es ist nicht das absolute Wissen und das Ende der Geschichte, es ist die Epoche des absoluten Wissens.“⁵²⁸ Der Widerspruch zu Anders These löst sich jedoch auf, als Derrida festhält, dass dieser Wahrheitsanspruch, der auch hier noch auf dem Anspruch beharrt, „individuelles Allgemeines zu sein“, in der Gegenwart seine Geltung eingebüßt habe. Stattdessen sei unser Zeitalter dadurch gekennzeichnet, dass es vor einem Nicht-Ereignis steht, wie Derrida in *Now Apocalypse, not now* beschreibt:

„Im Unterschied zu den anderen Kriegen, denen allen Kriege des im Gedächtnis der Menschen mehr oder weniger ähnlichen Typs vorhergegangen waren (und das Schießpulver markierte in dieser Hinsicht keinen radikalen Bruch), hat der Atomkrieg keinen Vorgänger. Er hat selbst noch nie stattgefunden, er ist ein Nicht-Ereignis.“⁵²⁹

Das Ereignis des Atomkrieges stellt sowohl ein „Zum-ersten-Mal-Sein“ als auch ein „Zum-letzten-Mal-Sein“ dar, was Derrida zufolge einige sogar dazu bringe, von seiner ‚Erfundenheit‘ zu sprechen und den Atomkrieg als „fabulöse Vor Spiegelung [*spécularisation*]“ zu bezeichnen.⁵³⁰ In dieser Erfundenheit liege aber

⁵²⁵ Ebd., S. 17.

⁵²⁶ Ebd., S. 54.

⁵²⁷ Ebd.

⁵²⁸ Ebd., S. 99.

⁵²⁹ Ebd., S. 86.

⁵³⁰ Ebd., S. 87.

auch eine zweite paradoxe Neuerung des Atomzeitalters: „Man kann nicht mehr Glauben und Wissenschaft, *doxa* und *episteme*, einander gegenüberstellen, wenn man einmal zum kritischen Ort des Atomzeitalters gelangt ist.“⁵³¹ Im Zeitalter des Atomkriegs gibt es also keinen „*nuclear criticism*“⁵³² mehr – Glaube und Wissen⁵³³ seien nicht mehr auseinanderzuhalten. Offenbar werden also am Schwellenereignis *Wissensregime* konstituiert – Wissensregime definiert als Metasprachen, mit der die epistemische Relation zur Welt bestimmt wird. Der Atomkrieg amalgamiert offenbar *doxa* und *episteme*.

Wenn Derrida nun im Atomzeitalter die Frage nach dem ‚Ende‘ als einem besonderen Ereignis in den Zwischenraum zwischen Glauben und Wissen stellt, sind also wiederum beide Ebenen berührt, auf denen Schwellenerzählungen im Religionsdiskurs zur Debatte stehen: einerseits die Ordnung der Zeit mit temporalen Positionierungen und andererseits die Arbeit an der Religion im Spiel von Separierungen und Amalgamierungen von Wissensregimen.

Das Ereignis ‚Atomkrieg‘ kategorisiert also die modernen Wissensregime auf eine Weise, in der die Mythos-Logos-Unterscheidung und ihre erkenntnistheoretischen Nachfolger – etwa die Behauptung einer Diskontinuität oder einer Kontinuität zwischen Eschatologie und aufklärerischem Fortschrittsideal – neu justiert werden müssen. Neben dieser Arbeit an der Religion und ihren (erkenntnistheoretischen) Grenzen stellt sich darüber hinaus auch die Frage, inwiefern in der Ordnung der Zeit eine erkenntnistheoretische Ereignismystik übernommen wird, wenn wir über die (‚noch-nicht-eingetretene‘) Atomkatastrophe sprechen. Wenn wir uns an die eingangs gemachten Bemerkungen zum Ereignis erinnern, die Derrida etwa mit Maurice Blanchot teilt und die das Sprechen vom Ereignis als Vertikalität der „absoluten Ankunft“ (vgl. 1.4.2) versteht, dann muss revidiert werden: Erneut wird die Aushandlung eines Schwellenereignisses in der Moderne an den Rand des Religionsdiskurses gesetzt, um dabei die Grenzen und Zusammenhänge von ‚Religion‘ und ‚säkularer‘ (etwa wissenschaftlicher, philosophischer, politischer) Ordnung zu setzen. Die Analyse von geschichtskonstitutiven Schwellenerzählungen führt in der Moderne also von verschiedenen Seiten her zum Religionsdiskurs und rekurriert auf ihn als sein in verschiedener Hinsicht konstitutives Außen. An den Grenzen des Religionsdiskurses werden in der Moderne also Wissensregime konstituiert, stabilisiert und hierarchisiert.

⁵³¹ Ebd., S. 89.

⁵³² Unter dem Titel des *nuclear criticism* fand 1993 eine von Diacritics organisierte Konferenz statt, an der Jacques Derrida den hier zitierten Aufsatz vortrug.

⁵³³ Diese philosophie- und theologiegeschichtliche Debatte kann hier nicht in der dafür notwendigen Differenz dargestellt werden.

Die Analyse der Rede vom ‚Ende‘ im modernen Religionsdiskurs hat zudem gezeigt, dass anstelle von Metaphern des Endes oder der Rückkehr und Wiederkehr ‚von einem *wiederholt* erhobenen *ereignismystischen* Ton im Religionsdiskurs‘ die Rede sein sollte. Denn die Rede vom Ende der Religion ist beinahe so alt wie diejenige von ihrer Rückkehr.