

Säkulare Religion

Herausgegeben von
Lorenz Trein und
Christoph Auffarth



Religion: Debatten und Reflexionen 3

Mohr Siebeck

Religion: Debatten und Reflexionen

herausgegeben von

Alexander Filipović, Jürgen Mohn, Johanna Pink,
Susanne Talabardon und Matthias Wüthrich

3



Säkulare Religion

Ein Beitrag zur Säkularisierungsdebatte

Herausgegeben von

Lorenz Trein und Christoph Auffarth

Mohr Siebeck

Lorenz Trein, geboren 1984; Studium der Religionswissenschaft, Ethnologie und Neueren und Neuesten Geschichte; 2015 Dr. phil.; 2022 Habilitation; 2023 Venia Legendi im Fach Religionswissenschaft an der Universität München; Privatdozent und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionswissenschaft an der Universität München.
orcid.org/0000-0002-4350-5936

Christoph Auffarth, geboren 1951; Studium der Geschichte, Klassischen Philologie und Religionswissenschaft; 1987 Promotion (Dr. phil.); 1995 Habilitation; 1996 Promotion (Dr. theol.); Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bremen.

ISBN 978-3-16-163673-8 / eISBN 978-3-16-163674-5
DOI 10.1628/978-3-16-163674-5

ISSN 2700-7138 / eISSN 2700-7146 (Religion: Debatten und Reflexionen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen 2024. www.mohrsiebeck.com

© Lorenz Trein, Christoph Auffarth (Hg.); Beiträge: jeweiliger Autor/jeweilige Autorin.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung der jeweiligen Urheber unzulässig und strafbar.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier. Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen. Umschlagabbildung: „Blue Marble“, die Erde, aufgenommen von Apollo 17 am 7.12.1972, Quelle: Wikipedia, gemeinfrei.

Printed in The Netherlands.

Vorwort

Spätestens seit den 1990er Jahren ist die Kritik am Begriff der Säkularisierung unüberhörbar geworden. Frühere Stationen waren die Frage nach „Säkularisierung“ als „modernem Mythos“ bei Thomas Luckmann (1969/1980) und die am metaphorischen Sprachgebrauch orientierten, vielleicht treffendsten Einwände bei Hans Blumenberg (erstmalig 1964). Angesichts der Bedeutung eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs für die postkoloniale Säkularismuskritik (etwa bei Talal Asad) kommt beiden aktuell erneut Bedeutung zu. Dass eine theologische Säkularisierungsthese eine Gegenstandsverengung für die Religionswissenschaft mit sich bringt, hat Burkhard Gladigow aufgezeigt (1995). Grundlegender und nicht weniger paradigmatisch hat José Casanova die Säkularisierungsthese in drei verschiedene Fragestellungen Ausdifferenzierung, Niedergang und (De-)Privatisierung von Religion zerlegt (1994) und in eine globale Perspektive überführt (2009/2015). Das Leipziger Konzept „Multipler Säkularitäten“ und die vergleichende Frage auf nicht-westliche Religionskulturen hat neue Forschungen zu den unterschiedlichen Entwicklungspfaden für die Bedingungen historischer Transformationen von Religion/dem Säkularen initiiert (dazu etwa Monika Wohlrab-Sahar und Christoph Kleine 2021).

Im vorliegenden Band arbeiten die Autor:innen mit der Hypothese, dass die allen Forschungen zugrundeliegende Annahme einer Binarität von dem Säkularen vs. dem Religiösen (Religion als gelebte Praxis; das Heilige; *le sacré*) letztlich noch auf dem Mythos des 19. Jahrhunderts beruht: Die wieder erstarkte Papstkirche benötigte für ihren Mythos von der Enteignung (Säkularisation, Säkularisierung) genuin religiöser Bereiche durch die Französische Republik eine Definition, die menschlichen Zugriffen sakrosankt enthoben ist. Religion definiert sich demnach durch den Bezug zu der metaphysischen Transzendenz. Sogar die Nachfolgerin der Inquisition wurde als *sanctum officium* heiliggesprochen, der Papst unfehlbar. Wenn Religionen nicht als systematisch aufgebautes Symbolsystem Gegenstand der Analyse werden, sondern die pluralen Religionskulturen, dann entfällt das Alleinstellungsmerkmal des Religiösen im Transzendenzbezug. Das heißt nicht, dass (emische) utopische und eschatologische Elemente aus der Analyse herausfallen. Aber auch sogenannte säkulare Sinnstifter kennen in modernen Gesellschaften transzendente Bezüge wie die Naturgesetze, die Weltrevolution, die Menschenrechte, den Fortschritt durch Wachstum, die Rettung des blauen Planeten vor dem Anthropozän, die in modernen Gesellschaften auch, aber nicht zwingend, als religiöse Bezüge beobachtbar sind. Der auf dem Cover dieses Bandes abgebildete, 1972 von der Apollo 17 aufgenommene Blick auf die Erde als Ganze, steht sinnbildhaft für die Unverfügbarkeit des Pla-

neten und die Sakralität der Lebenswelt, bleibt aber gleichzeitig materiell und immanent. Das heißt, wir untersuchen das oftmals und zurecht als Container-Begriff kritisierte ‚Säkulare‘ in ‚Religion‘.

Während ‚säkulare Religion‘ als Begriff aufgrund der semantischen Nähe zum ‚Nicht-Religiösen‘ häufig mit einem Fragezeichen versehen wird, ist das Begriffsfeld, wie es in diesem Band beschrieben wird, wesentlich weiter gefasst. Neben der Frage des Transzendenzbezugs (Auffarth, Trein) behandeln die Beiträge das Problem theologischer Genealogien für ein Verständnis der Unterscheidung ‚religiös-säkular‘ (Trein), Anforderungen an Religion/en im modernen National- und Verfassungsstaat (Auffarth), die historische Genese einer Bildungsreligion (Auwärter) sowie die nicht nur über Mechanismen der ‚Popularisierung‘ (B. Gladigow) erfolgende eschatologische Ausrichtung wissenschaftlicher Hypothesen im ökologischen (Krisen-)Diskurs (Neunhäuserer). Die Binarität von Religiös/Säkular löst sich aber auch angesichts der globalen Verflechtung von Religion und Politik (Haustein) auf. Verschränkungen des ‚Säkularen‘ mit dem ‚Religiösen‘ bleiben oftmals auf die Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche zurückverwiesen (Krech). Während das Heilige/*le sacré* als sui generis Definition von Religion verwendet wird, erweist sich eine säkulare Sakralität am Beispiel Auschwitz, dem Erinnerungsort für die absolute Negation des Religiösen (Stausberg) und ähnlich die Ununterscheidbarkeit bzw. Mehrdeutigkeit von religiösem und säkularem Tourismus zu einem Wallfahrtsort (Reuter).

Der Band will ein religionswissenschaftlicher Beitrag zu einer *Debatte* sein (wie sich ja die Reihe versteht), die gerade in vielen Disziplinen geführt wird: Geschichtswissenschaft, Theologie, Soziologie, Religionswissenschaft. Die Binarität von religiös/säkular ist für die Hermeneutik ein unbrauchbarer Gegensatz.

Die Ausgangsüberlegungen zum Band gehen auf ein von Christoph Auffarth gemeinsam mit Lorenz Trein und Thomas Auwärter organisiertes Panel für die DVRW-Jahrestagung 2021 (virtuell „in“ Leipzig) zurück. Unser Dank gilt den Autor:innen für die Beiträge und ihre Geduld, den Reihenherausgeber:innen und anonymen „peer reviewern“, sowie den Mitarbeiter:innen im Verlag. Vanessa von Campe hat mit großem Einsatz die Formatierung des Manuskripts unterstützt. Dem Open-Access-Fonds der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU-Affiliation: Lorenz Trein) sei für die großzügige Finanzierung der freien Verfügbarkeit des Textes im Internet gedankt.

Inhalt

Vorwort	V
<i>Christoph Auffarth und Lorenz Trein</i>	
Säkulare Religion: Ein systematischer Aufriss	1
<i>Lorenz Trein</i>	
Zwischen postkolonialer Kritik am Säkularismus und Eigenrecht der Neuzeit: Anfragen zur „Religion der Säkularisierung“	25
<i>Christoph Auffarth</i>	
„Säkulare Muslime“ und andere Anwendungen des Begriffs „säkulare Religion“	43
<i>Thomas Auwärter</i>	
„Säkularisierte Religion“ im Kulturschub um 1900: Das Beispiel des Bremer Goethebundes	63
<i>Judith Neunhäuserer</i>	
Gaia-Theorie, ‚Gaianismus‘ und Entzauberung: Wissenschaft und Religion nach der Säkularisierung	77
<i>Jörg Haustein</i>	
Religionskonforme Säkularität: Zur Tiefenstruktur von Religion und Politik in Äthiopien	95
<i>Volkhard Krech</i>	
Die operative Schließung der Religion und ihre semantische sowie sozialstrukturelle Varianz: Anmerkungen zu Wolfgang Eßbachs <i>Religionssoziologie</i> in differenzierungstheoretischer Hinsicht	115
<i>Michael Stausberg</i>	
Das Torhaus: Auschwitz und das Sakrale	155
<i>Evelyn Reuter</i>	
Dekonstruktion von ‚Religion‘ als Kulturmuster: „Säkulare“ Funktionen des Klosters Sveti Naum	179
Autorinnen und Autoren dieses Bandes	205
Namensregister	207
Sachregister	209

Säkulare Religion: Ein systematischer Aufriss

Christoph Auffarth und Lorenz Trein

1. „Säkulare Religion“: Ein Widerspruch?

Religion und das Säkulare haben sich gleichursprünglich und „koevolutionär“ nebeneinander entwickelt – aber als Gegensätze?¹ Das Säkulare hat sich nicht, wie die Säkularisierungsthese es behauptete, aus dem Religiösen emanzipiert, um am Ende die Religion zu verschlingen.² Vielmehr hat das Säkulare seine eigene Legitimation, wie die Widerlegung der Evolution „Vom Mythos zum Logos“³ und Hans Blumenberg für die Europäische Neuzeit⁴ herausgearbeitet haben. Aber eben als Gegensätze, die nicht zu der Junktur ‚Säkulare Religion‘ verbunden werden können. Auch Talal Asad folgt mit globalem Blick der Moderne als Gegensatz zur Religion,⁵ eine These, die im Folgenden noch eine Rolle spielt, wenn von ‚säkularen Muslimen‘ und Säkularisierungserwartungen an Religionen im modernen Nationalstaat die Rede sein wird.⁶ Das Konzept wäre also eine *contradictio in adiecto*, ein Widerspruch in sich selbst, wenn das *Säkulare* = *Nichtreligion* bedeuten würde. Umgekehrt steht Säkulares in religiösen Beschreibungen der ‚Moderne‘ für Nichtreligion,⁷ aber nicht nur hier.⁸ Der Sammelband ist ein Experiment, nicht nur die *Verwendung des Begriffes* in der Gegenwart und genealogisch in der Ersten Moderne aufzuspüren und auch sein Zurückrollen nach Europa im Rahmen einer Verflechtungsgeschichte zu belegen,⁹ sondern

¹ Frey/Hebekus/Martyn (Hg.), *Säkularisierung* 2020, 21.

² Ebd. Siehe auch die Besprechung Wohlrab-Sahr/Zemmin, *Die Relevanz der Säkularisierungstheorie im globalen Zeitalter* 2022.

³ Die Umkehrung hat für die griechische Kultur am Beispiel des Tabus der Unreinheit Robert Parker herausgearbeitet. Das Tabu spielt in der archaischen Epoche noch kaum eine Rolle, dagegen wird sie in der Klassik zur Obsession. *Miasma* 1983. Diese Umkehr der vermuteten Entwicklung lässt sich in vielen Bereichen beobachten. Das wäre aber Thema eines anderen Aufsatzes.

⁴ Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* 1974. Weidner, *Säkularisierung* 2014.

⁵ Asad, *Ordnungen des Säkularen* [2003] 2017. Tezcan, *Talal Asad, Formations of the Secular* 2003. Kritisch Kleine, *Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular* 2012. Wohlrab-Sahr, *Counter-Narratives to Secularization* 2021.

⁶ Siehe den Beitrag Christoph Auffarth unten.

⁷ Kleine, *Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular* 2012, 69.

⁸ Siehe den Beitrag Lorenz Trein unten.

⁹ Siehe den Beitrag Jörg Haustein unten.

auch ihr *theoretisches Potential als Konzept* für die religionswissenschaftliche Analyse von Religion in der Moderne und systematisch möglicherweise auch für die Vormoderne zu prüfen. Religion und das Säkulare sind nicht kategoriale Gegensätze, so die Arbeitshypothese, sondern sind verschränkt und haben gemeinsame Schnittmengen mit einer auszuhandelnden Grenze. Das ist gegen eine „Bipolarität zwischen Christentum und Säkularismus“ als Strukturmoment europäischer Religionsgeschichte gerichtet.¹⁰ ‚Das Säkulare‘ verorten wir dabei in erster Linie in Bestimmungen und Umgangsweisen mit einer „prinzipiell nicht darstellbare[n] Transzendenz, die mit immanenten Mitteln dargestellt werden muss.“¹¹ Ähnlich hat das Johann Hafner formuliert: „Das Transzendente hat einen Namen, eine Offenbarung, eine Geschichte in der Immanenz. Religion hält – anders als die Wissenschaft – den transzendenten Pol für prinzipiell bestimmbar, und dies nicht erst in der eschatologischen oder mystischen Schau, sondern bereits unter immanenten Bedingungen.“¹² Ein weniger weit gefasster Begriff des Säkularen bezieht sich auf Selbstunterscheidungen der Religion, die deren Umwelt und Verhältnis zu religionsexternen Religionsbeobachtungen in den Blick bringen.¹³

2. Transzendenz

Transzendenz ist ein zentraler Begriff in fast allen Definitionen von Religion. Aber Transzendenz bedeutet nicht gleich (eschatologische) Metaphysik, also der Sprung aus der empirisch fassbaren Welt in eine ideale Gegenwelt,¹⁴ die denkbar, wissenschaftlich ausbaubar, aber nicht empirisch erfahrbar ist. Die Erfindung der Seele als Medium zwischen den beiden Welten und die Wahrnehmung des Weltalls als wohlgeordneten Kosmos („blauer Planet“) sind nur zwei der Möglichkeiten. Immanuel Kant hat das gefasst in seiner Erfahrung von Beheimatet-Sein und Ehrfurcht: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“¹⁵ Mit der Konzeption des Pantheismus oder Panentheismus einerseits, der

¹⁰ So auch Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, hier 14.

¹¹ Krech, *Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?* 2019, 107: „Indem Religion Kontingenz mittels der Unterscheidung immanent/transzendent bearbeitet, überführt sie ‚die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils‘.“ Vgl. auch den Beitrag in diesem Band.

¹² Hafner, *Selbstdefinition des Christentums* 2003, 127.

¹³ Siehe den Beitrag Lorenz Trein unten sowie Trein, *Beobachtungen der Säkularisierung* 2023.

¹⁴ Stolz, *Paradiese und Gegenwelten* 1993 = Stolz, *Religion und Rekonstruktion* 2004, 28–44.

¹⁵ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* 1788, 161. Willaschek/Stolzenberg/Mohr/Bacin (Hg.), *Kant-Lexikon* 2015, 1030–1032. Dazu Gladigow, „Tiefe der Seele“ und „inner space“ 1993 = Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* 2005, 258–273.

Naturmystik andererseits ist die Differenz der zwei Welten aufgehoben, aber nicht ‚orthodox‘ konsensfähig und als mystische Erfahrung nur wenigen zugänglich.¹⁶ Schleiermachers Verbindung von romantischer Ästhetik, Pantheismus und Protestantismus wurde als ‚Immanenzreligion‘ geziehen, aber diese Religionserfahrung von „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ traf für viele Gebildete unter ihren Verächtern eine neue Dimension von Religion, die die Dichotomie von Diesseits und Jenseits aufhob.¹⁷ Der evangelische Seelsorger Paul Jaeger hat zur Überwindung der Dichotomie von Diesseits und Jenseits zum Trost im Ersten Weltkrieg das Wort *Innseits* geprägt.¹⁸ Das treibt die Tendenz zur Innerlichkeit auf die Spitze, die in der protestantischen Betonung des ‚Glaubens‘ des Individuums auch in der Formulierung der Religionsfreiheit zum Ausdruck kommt, hielt andererseits in der Europäischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts die Vorstellung eines Jenseits aufrecht und verfestigte es.¹⁹ Die metaphysische Transzendenz war damit die orthodoxe Definition der (richtigen) Religion. Katholisch ist die Mittlerin (*mediatrix*) zwischen Diesseits und Jenseits die Kirche in ihrer sowohl weltlichen Institution wie der Gemeinschaft der jetzt lebenden Generation mit den Toten, Maria, Jesus und den Heiligen, also einer ‚spirituellen‘ Gemeinschaft. Glaube ist „der Glaube der Kirche“ wie ihn das Lehramt festlegt. In seiner Politischen Theologie in Auseinandersetzung mit seinem Freund Carl Schmitt hat (der genau in dieser Zeit 1930 zum Katholizismus konvertierte) Erik Peterson den „Eschatologischen Vorbehalt“ eingeführt.²⁰ Eusebios als Hofhistoriograph des ersten christlichen Kaisers Konstantin hatte schon Augustus unter die Vorbereiter des Christentums gerechnet. Obwohl Peterson dem zustimmte, könne man doch dem Gericht Gottes nicht vorgreifen.²¹ Damit sei jede Politische Theologie erledigt. Carl Schmitt widersprach.²²

¹⁶ Gladigow, *Pantheismus und Naturmystik* 1990/2005.

¹⁷ Nowak, *Schleiermacher* 2002, 476.

¹⁸ Jaeger, *Innseits* 1917. Er beruft sich auf Jesu Wort Lukas 17,21 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν, was er falsch übersetzt: „Das Gottesreich ist ‚inwendig in Euch‘“, ein damals häufiges Missverständnis der Innerlichkeit und des *Himmelreiches* statt der irdischen Durchsetzung von sozialer Gerechtigkeit (Max Webers ‚Brüderlichkeitsethik‘).

¹⁹ Die Beiträge Hölischer (Hg.), *Jenseits* 2007 arbeiten heraus, wie die Grenze (vor allem im 19. Jh.) in Frage gestellt wurde.

²⁰ Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt* 2001.

²¹ Zusammengefasst in Peterson, *Monotheismus als politisches Problem* 1935.

²² Schmitt, *Politische Theologie II* 2017/1970, hier 64–65. Einer theologischen Religionskritik, welcher der „menschliche Versuch, sich Gottes zu bemächtigen“, fraglich erscheint (Auffarth, *Theologie als Religionskritik* 2007, hier 17), muss Schmitts Ordnungsdenken zutiefst ‚säkular‘ erscheinen: „Schmitt hat am Katholizismus nie das Christliche interessiert, es war immer das Mächtige. Sein Christentum stammt nicht aus dem Evangelium, es findet seinen Rückhalt in Dostojewskis Großinquisitor, der Jesus als Aufwiegler verdammt. Dem Großinquisitor kommt es allein auf eines an: auf absolute Ordnung“ (Ott, *Verfluchte Neuzeit* 2022, 183). Umgekehrt findet sich der Vorwurf ‚säkularisierter Religion‘ auch bei Schmitt: *Politische Theologie II* 2017, 41–42, wo „Max Webers Soziologie der ‚charismatischen Legitimität‘“ als „Derivat säkularisierter

Demgegenüber haben die Soziologen Alfred Schütz und Thomas Luckmann drei Ebenen der Transzendenz aufgemacht.²³ Als die großen Transendenzen werden die klassischen Topoi des metaphysischen Jenseits in den Blick gebracht: Leben nach dem Tod, Himmel und Hölle, Gott als Richter.²⁴ Eine säkulare wie religiöse Variante sind die Nah-Tod-Erfahrungen.²⁵ Doch gibt es andere große Transendenzen wie die ewige Gültigkeit der Naturgesetze oder die Zukunft als ausgleichende Gerechtigkeit, wenn die Arbeiterklasse über den Kapitalismus siegen wird. Als kleine Transzendenz wird das Bewusstsein charakterisiert, dass etwas existiert, das über das Hier und Jetzt meiner endlichen Existenz hinausgeht, dass etwas vor mir war und etwas nach mir sein wird. Zwei Dinge sind zu bemerken: Das eine ist, dass Schütz und Luckmann auf die ‚Existenz‘ Wert legen, also eine ontologische Realität entwerfen. Für die Religionswissenschaft geht es aber nicht darum, ebenso wenig wie die Frage, ob Gott existiert oder nicht. Das zweite ist: Hier geht es um gesellschaftliche Kommunikation,²⁶ mit Durkheim um ein ‚Soziales Faktum‘, das eine Gesellschaft als soziale Wirklichkeit konstruiert, also Wissenssoziologie. Religionswissenschaftlich ist interessant, über welche Medien diese Konstruktion kommuniziert wird:²⁷ Religionsäs-

protestantischer (von Rudolf Sohm stammender) Theologie“, als „Deformation eines theologischen Urbildes“ bezeichnet wird. Kritisch Kelsen, *Secular Religion* 2017 (posthum), 17–38 = Kapitel „The Search for Parallelisms and Its Dangers“, zu Schmitt 17–19. Kelsen bezieht sich insbesondere auf Eric Voegelin, mit dem er sich seit 1955 auseinandersetzt, den Text 1964 aber nicht veröffentlicht. Früher bereits Kelsen, *Gott und Staat* 1989/1922. Zu Kelsen Dreier, „*Secular Religion*“ 2013.

²³ Schütz, *Strukturen der Lebenswelt* 2020, 263–365. Anhand von Schütz und Luckmann Matter, *Innerweltlichkeit und Transzendenz* 2001, hier 18–20.

²⁴ Soziologisch-empirische Untersuchung in der säkularisierten Gesellschaft der (Post-) DDR bei Wohlrab-Sahr/Karstein/Schmidt-Lux, *Forcierte Säkularität* 2009, hier Kapitel 5, 197–224. Zu den mittleren Transendenzen Kapitel 7, 245–291, in der DDR „Gemeinschaft, Ehrlichkeit, Arbeit“.

²⁵ Bremmer, *The Rise and the Fall of the Afterlife* 2002, grundlegend; zu „Near Death-Experiences, ancient, medieval, and modern“ 87–102. Als moderne Religiosität Auffarth, „*Fünftes Alter*“ und „*Schöner Sterben*“ 2012.

²⁶ Luckmann, *Religion in der modernen Gesellschaft* 1980, 177–178: „Ich muß betonen, es handelt sich bei diesem [dem reflektierten, CA/LT] Bereich des Transzendenten nicht um einen subjektiven Innenraum, sondern gerade im Gegenteil von vornherein um intersubjektive bzw. gesellschaftlich mitgeformte Erfahrungen. Dieser Bereich wird allerdings auch sekundär in Kommunikation und Interaktion zwischen Menschen als eine zweite Wirklichkeit konstruiert. Diese Wirklichkeit kann als ‚ganz anders‘ oder als ein Bestandteil der alltäglichen Realität aufgefaßt werden. Das ist historisch verschieden, denn in die Konstruktionen gehen Interesse, Gewalt und List ein.“

²⁷ Grundlegend Ponzo/Yelle/Leone, *Introduction* 2021, 2–3: „While many traditions hold out the promise of immediate access to the divine, or to some transcendent dimension of experience, such promises depend for their realization as well on the possibility of mediation, for example, through habits of discipline that inculcate special experiences or modes of connection.“

thetisch war es im 19. Jahrhundert etwa der Kult der toten Krieger,²⁸ im 21. Jahrhundert der Gedenktag der Befreiung von Auschwitz²⁹ oder der des Widerstands des 20. Juli 1944. Die Metapher „Vor dem Richterstuhl der Geschichte“ transponiert das Jüngste Gericht auf die Ebene der (konstruierten) Erfahrung, aus dem Auge Gottes wurde das Auge des Gesetzes, die Polizei.³⁰ Und umgekehrt formuliert das Grundgesetz der BRD die Verantwortung jenseits der eigenen Generation durch die Formel „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das Deutsche Volk [...] dieses Grundgesetz gegeben.“³¹ Damit sind wir aber schon bei den ‚mittleren Transzendenzen‘. In der Religion des Alten Israel, die noch keine Metaphysik kennt, verfolgt JHWH „die Schuld der Väter bis in die dritte und vierte Generation“ (Deuteronomium 5,9). Neben der Familie überschreiten die individuelle Existenz und die heutige Generation Transzendenzen wie Freiheit (freiheitlich-demokratische Grundordnung), Respekt, Nation, Fortschritt/Wachstum, Generationenvertrag, Menschenrechte, Verantwortung, usf. „Die grundlegende Transzendierungskapazität des Menschen ist also *potentiell religionsproduktiv*.“³² Und umgekehrt: Die ‚großen‘ Transzendenzen werden in die Lebenswelt heruntergebrochen, so dass sie lebenspraktisch erfahrbar werden. Die Frage, welche Aushandlungen und Debatten die säkulare Einbeziehung von (auch) religiösen Werten mit sich bringt, muss in den Abschnitten unten diskutiert werden.

3. Säkularisierung

Wenn die Transposition des ‚Jenseits‘ in diesseitige lebensweltlich erfahrbare oder konstruierte überindividuelle Werte und Handlungsoptionen als ein komplementärer Prozess benannt wird, geht es nicht darum, Ursprünge von Werten und Institutionen mittels einer genealogischen Säkularisierungsthese in der Religion selbst auszumachen, die deren genuine Gestalt ‚verweltlicht‘ hätte. Die Transposition meint ebenso wenig ein Verlust- oder Niedergangsnarrativ religiös-transzendenter Ordnungsentwürfe. Das mag auf der Zuschreibungsebene, d.h. im Selbstverständnis religiöser und säkularer Akteure eine Rolle spielen,

²⁸ So auch noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Wichtige Studien Holzem/Leugers, *Krieg und Frieden in München 1914–1939* 2021. Dazu die Rezension Auffarth, *Der Friede, der nur ein zeitweiliger Nicht-Krieg war* 2021. Auffarth, *Opfer* 2023. Thieme, *Nationalsozialistischer Märtyrerkult* 2017.

²⁹ Siehe den Beitrag Michael Stausberg unten.

³⁰ Anselm, *Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit* 1994. Ägyptische Rechtsreform 1887/1955: Asad, *Ordnungen des Säkularen*, 249–308. Stolleis, *Das Auge des Gesetzes* 2004.

³¹ *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland* 1949, Präambel. Dreier, *Staat ohne Gott* 2018, Kapitel 5, 171–188 (Präambel-Gott).

³² Wohlrab-Sahr/Karstein/Schmidt-Lux, *Forcierte Säkularität* 2009, 265 (Hervorhebung im Original).

nicht aber auf der Ebene kulturwissenschaftlicher Rekonstruktion. Hier sind solche Übersetzungen immer schon in Kultur, Gesellschaft und Kommunikation eingebettet, die Handlungsmuster und Normen zuallererst als religiöse und säkulare in den Blick bringen.³³

Auf der einen Seite können religiöse Werte mit einem anderen Namen bezeichnet werden und erreichen so nicht mehr partikular nur die Glaubensgemeinschaft und setzen nicht eine bestimmte Vorstellung von Gott und metaphysischer Realität voraus. In einer pluralen Gesellschaft können so christlich imprägnierte Werte allgemeingültige Verbindlichkeit verlangen. Als Beispiel: Christliche Nächstenliebe wird als Wohlfahrtsstaat marktwirtschaftlich definiert aber damit auch auf etwa die Arbeiterwohlfahrt ausgedehnt. Diese Umformulierung taucht als Forderung an die ‚säkularen Muslime‘ wieder auf.³⁴ Zum andern ergreifen säkulare Akteure wie das Rote Kreuz religiöse Symbolik zur Identifikation. Ihr ‚Kreuz‘ muss in anderen Religionskulturen entsprechend mit anderen Symbolen wie dem muslimischen Halbmond oder dem Davidstern (*Maghen David*) semantisch anders gekennzeichnet werden mit den gleichen Zielen: Neutralität unter Kriegsparteien, um Verletzte zu versorgen und aus dem Schlachtfeld zu evakuieren.³⁵ Der Prozess lässt sich als Eintritt von Religion in die säkulare Sphäre des Staates beschreiben, beziehungsweise, in die andere Richtung als Bezeichnung einer analogen Funktion und Zielsetzung mittels einer religiösen Semantik. Der Prozess ist nicht notwendig komplementär, insofern er nicht gewissermaßen Defizite auffüllt.³⁶

Der Prozess ist aber mit dem Vorwurf der Säkularisierung gebrandmarkt worden als illegitime Beanspruchung von genuin religiösen Kompetenzen durch säkulare Akteure und als fragwürdige Ausweitung theologischer Modernediagnosen in Kategorien historischen ‚Verstehens‘, die die ‚Legitimität der Neuzeit‘ in Zweifel ziehen.³⁷ Umgekehrt wurde ‚Säkularisierung‘ dem ‚Christentum‘ positiv

³³ Siehe nur Hölscher, *Weltgericht oder Revolution* 1989. Wohlrab-Sahr/Burchardt, *Vielfältige Säkularitäten* 2011, 62–63. Trein, *Beobachtungen der Säkularisierung* 2023.

³⁴ Am Zusammenhang von protestantischem Schriftprinzip und der Forderung nach einer historisch-kritischen Koran-Hermeneutik im Kontext der Deutschen Islam Konferenz der Beitrag Christoph Auffarth unten.

³⁵ Das rote ‚Kreuz‘ ist zunächst die Umkehrung der Schweizer Fahne (weißes Kreuz auf rotem Grund) und damit das Zeichen für Neutralität. Es ist nicht primär ein religiöses Symbol. Auffarth/Döbler, Art. „*Cross. Christianity. Modern Europe and America*“ 2012. Die Versorgung von Gefangenen ist als Auftrag Jesu im Neuen Testament, Matthäus 25, 35–40 gegeben: Wer einem seiner geringsten Brüder geholfen habe, der und die habe damit unbewusst Christus geholfen. Die nimmt der König/Christus in sein Reich auf.

³⁶ Mit Luhmann ließen sich „Funktion“, „Reflexion“ und „Leistung“ von Religion differenzieren, um deren Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Teilbereichen zu beschreiben: Siehe Krech, *Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?* 2019, 121–122 („Die Systemreferenzen von Religion“). Vgl. auch den Beitrag in diesem Band.

³⁷ Kritisch Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* 1974.

zugeschrieben.³⁸ Der Vorwurf wurde in Analogie zur Säkularisation konzipiert, dem materiellen Prozess der Enteignung von Kirchenbesitz in der Neuordnung Europas durch Napoleon um 1800 und Aneignung in staatlichen Besitz.³⁹ Die Säkularisation zur Zeit der Französischen Revolution wurde dieser angelastet. Historisch gesehen aber war sie eine Befreiung aus der Lähmung der Wirtschaft durch den Besitz in der ‚Toten Hand‘: Immer mehr Besitz kam durch Schenkung zum Seelenheil in den Besitz der Kirche, Ackerland, Wälder, Grundstücke, Goldkelche, Kirchenfenster etc. Kirchliche Güter aber sind unveräußerlich. Die Wirtschaft hatte immer weniger Spielraum angesichts der Schatzbildung des Kirchenguts. Was die protestantischen Länder schon im 16. Jahrhundert vollzogen hatten durch Auflösung der Klöster,⁴⁰ mussten die katholischen Länder endlich auch durchführen. Es waren die katholisch geprägten Länder, das Kaiserreich Österreich-Ungarn, Bayern und eben auch Frankreich, die um 1800 diese Befreiung betrieben. Dieser historische Prozess, der die europäische Moderne erst möglich machte, wurde nun aber einseitig der Französischen Revolution angelastet und als illegitime Aneignung ‚Säkularisierung‘ benannt.

Der Prozess wird dabei meist nur in die eine Richtung beschrieben, selten auch in die andere. Dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), als die Römisch-katholische Kirche nach der auch moralischen Katastrophe der Unrechtsstaaten und Diktaturen – auch der Kirchen – sich der Moderne stellte, statt sie zu verteufeln, und die Meinungsführerschaft beanspruchte, warfen seine Kritiker ‚Protestantisierung‘ vor: eine desakralisierte Religion,⁴¹ die den größten Schatz der Religion, das Heilige und das ‚Mysterium‘, aufgibt, und die Werte der christlichen Religion nicht mehr absolut, den Papst nicht mehr aller Diskussion entoben und ‚unfehlbar‘ setzte, sondern mitten im Dualismus des Kalten Krieges eine dritte Stimme einbrachte, ohne die anderen beiden zu dämonisieren. Dazu kommt eine weitere Desakralisierung: Während die Bibel im protestantischen Bereich mehr noch als bei den Katholiken als das Wort Gottes galt und auch im Alltag als Gebot Gottes verstanden wurde, begann Anfang des 19. Jahrhunderts die historisch-kritische Lesart, d.h. die Texte sind von Menschen verfasst unter bestimmten Zeitumständen. Gott spricht nicht mehr direkt ins Hier und Heute.⁴²

³⁸ Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* 1953.

³⁹ Siehe auch Dunkhase, *Kornmanns Wahrheit* 2022, hier 43: „Allerdings hat das Projekt der Moderne dadurch, dass der (ursprünglich kirchen-)rechtsgeschichtliche Grundbegriff ‚Säkularisation‘ sich im späteren Sprachgebrauch mit dem weltanschaulichen Konzept der ‚Säkularisierung‘ vermischte, einen Anstrich von Illegitimität erhalten.“

⁴⁰ Wolgast, *Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster* 2014.

⁴¹ Den protestantischen Prozess der Entsakralisierung im Jahrhundert der Reformation beschreibt religionsästhetisch Auffarth, *Bilder und Ritual im calvinistischen Bremen* 2020.

⁴² Krech, *Die Historisierung heiliger Schriften* 2009, hier 635: „Man kann um textlich überlieferte religiöse Inhalte samt ihrer historischen Bedingtheit jetzt wissen und muss sie, falls man sich als ein religiöser Mensch versteht, zugleich – wieder ‚besseres‘ Wissen – glaubensförmig aneignen.“

Mit der Hermeneutik in eine moderne Zeit sehen sich die Protestanten zur Mitarbeit an der Ausgestaltung des modernen Staates aufgerufen. Der Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen enthält Prinzipien der Demokratie. Oder mit der institutionalisierten Jurisdiktion, Rechtsbeistand, der Polizei im Gewaltmonopol des Rechtsstaates dient das Jüngste Gericht nicht mehr den Defiziten irdischer Verfolgung von Unrecht. Immerhin ist die Beseitigung der Todesstrafe damit begründet, dass sich irdische Gerichte irren können. Dann aber kommen zwei Argumente hinterher: das religiöse, dass Gott der letzte Richter nach dem natürlichen Tod des verurteilten Täters sei; das humanistische, dass die Strafe der Resozialisierung diene und ‚lebenslänglich‘ auf 15 Jahre reduziert wird.⁴³ In der Tat beteiligten sich Protestanten und Juden an der Ausgestaltung des Verfassungsstaates. Die Menschenrechte haben auch eine protestantische Wurzel.⁴⁴ Aber gleichzeitig gibt es eine massive Bestreitung der Sakralisierung und Selbstermächtigung der Person seitens der institutionalisierten Religion. Als Japan und China forderten, die Gleichheit aller Menschen in die Präambel des Völkerbundes aufzunehmen, sperrte sich der christliche Staatsmann Lord Balfour: Die Gleichheit sei eine überwundene Idee der Aufklärung.⁴⁵ Darwin hätte doch die Ungleichheit der Rassen bewiesen (und damit den Mythos von den drei Söhnen Noahs bestätigt: Sem für die Semiten, Ham für die Hamiten/Afrikaner, die verflucht sind, den anderen als Sklaven zu dienen, und Japhet für die weiße Rasse, Genesis 9,18–27). Das führt zu der Frage nach Religion unter den Sinnstiftern und Sinnpflegern der Moderne.

4. Metamorphose von Religion „nach der Revolution“

Wenn man die Menschenrechte als „die ‚Religion der Moderne‘“ versteht,⁴⁶ ergibt sich das (scheinbare?) Dilemma zwischen Singular als metasprachlicher Kategorie und objektsprachlichen Religionen (die typischerweise auch im Plural

⁴³ Anselm, *Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit* 1994.

⁴⁴ Die amerikanischen Verfassungen haben den puritanischen Impetus – ohne sich des kolonialen (die Verfassungsväter waren gleichzeitig Sklavenhalter) und antifeministischen Widerpruchs bewusst zu sein. Berühmt der Aufsatz des (jüdischen) Jura-Professors (und Kollegen von Max Weber) Georg Jellinek 1896. Falsch ist aber eine gerade Linie aus der Reformation, dazu Auffarth, *Die Reformation legt die Grundpfeiler für die modernen Rechte des Individuums* = Rezension zu John Witte, *Reformation und Recht. Rechtslehren der lutherischen Reformation* (2014) und John Witte, *Die Reformation der Rechte. Recht, Religion und Menschenrechte im frühen Calvinismus* (2015). Dort auch der Hinweis auf Hubert Cancik, der die wichtigen antiken Wurzeln herausarbeitet.

⁴⁵ Tooze, *Sintflut* 2015, 401. Danke an Thomas Auwärter für den Hinweis.

⁴⁶ Joas, *Die Sakralität der Person* 2019, 81–82, hier 82 (mit Bezug auf Émile Durkheim). Klengen, *Die „Sakralität der Person“: Ein Interview mit Hans Joas* 2012.

vorkommen).⁴⁷ Das muss im folgenden Abschnitt diskutiert werden. Aber dieses Dilemma verweist auf einen historischen Prozess, der sich aus einer zentralen Veränderung seit der Französischen Revolution ergibt: dem Monopol des Staates. Statt dass Religion die metaphysische/göttliche und damit jeder Kritik entzogene Rechtfertigung absolutistischer Gewalt liefert und reziprok der Herrscher die Religion schützt vor Kritik und Abspaltung von Häresien, steht jetzt der Nationalstaat absolut. Religion sieht sich vor der Aufgabe, sich einen Ort im Staat und Gesellschaft einzurichten. Einerseits sind die eigenen Interessen gegenüber anderen gesellschaftlichen Mächten (Recht, Wirtschaft, Sport, Kunst usw.) zu erkämpfen, andererseits kann sie auf einen Vorschuss an Glaubwürdigkeit und Respekt vertrauen. Wolfgang Eßbach hat in seinem großen Werk *Religionssoziologie* (2014, 2019) den Prozess beschrieben als Neubildung und Vervielfältigung von Religionen, die aus der Entwirrung der Verschränkung von Herrschaft und der *einen* Staats-Religion hervorgegangen sind. Der Prozess geht durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch und endet formal mit dem Ende der Monarchien und der Trennung von Staat und Kirche am Ende des Ersten Weltkriegs.⁴⁸ Aber nicht nur das von diesen Eckdaten 1789 – 1918 definierte ‚lange‘ 19. Jahrhundert umfasst diesen Prozess. Dessen Wurzeln liegen weit früher. Ein treffendes Beispiel ist das Recht jenseits des Herrschaftsgebietes, auf den Weltmeeren. Von welchem Gott kann man die metaphysische Herkunft ableiten? Das konnte weder der katholische Gott des spanischen Kolonialreiches, der anglikanische Gott der Briten, der calvinistische Gott der Niederländer sein, auch nicht Allah oder Shiva. Hugo Grotius löste das Problem, indem er das Recht auf den Meeren definierte unter der Prämisse, dass das Recht gültig sein müsse, selbst für den Fall, dass es Gott nicht gebe: *Etsi deus non daretur*.⁴⁹

Aus der Revolution muss sich Religion neu ordnen, da sie nun nicht mehr Teil der Herrschaft ist.⁵⁰ Auch die alte Konfessionsreligion ist nicht mehr die gleiche, muss sie sich doch verhalten zu den Ideen der Französischen Revolution. Daraus entsteht im Katholizismus eine Moderne-feindliche Religion der Romantik, der Heiligen Allianz, der Heiligen Kriege, die im Ersten Vatikanischen Konzil 1870 die Unfehlbarkeit postuliert. Protestanten nähern sich einerseits der Rationalreli-

⁴⁷ Talal Asad hätte dem ersten Satz vermutlich widersprochen und nach Praktiken, Institutionen und Ausschlusseffekten gefragt, die diesen Diskurs über Religion kennzeichnen. Zum Stichwort Religionsfreiheit Peter, *Genealogien des Religionsbegriffes und die Grenzen der Religionsfreiheit* 2018.

⁴⁸ Ausnahmen sind eher formaler Natur: So nennt sich der König als *defensor fidei* ‚Verteidiger des Glaubens‘ im United Kingdom, aber das hat keine Geltung. Anders ist das Verhältnis noch in den Ostkirchen.

⁴⁹ Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis* (1625). Das ist kein Satz der Religionskritik, die die Existenz Gottes bestreitet. Auch wenn Grotius sicher an Gott glaubte, muss das universale Recht davon unabhängig, agnostisch formuliert werden. Als methodischer Grundsatz der Religionswissenschaft Junginger, *Etsi deus non daretur* 2021. OA: <http://hdl.handle.net/10900/116145>.

⁵⁰ Eßbach, *Religionssoziologie 1* 2014. Eßbach, *Religionssoziologie 2* 2019.

gion an, die den Primat der Naturwissenschaft anerkennt. Andererseits entsteht eine biblizistische Laienreligiosität der Erweckungsbewegung, das ‚Entschiedene Christentum‘, das die kritische Distanz der studierten Theologen zur Religion ablehnt.⁵¹ Weiter entwickelt sich die Nationalreligion mit der Spitze der Kriegsreligion, dem Opfer für das Vaterland und die Ehrung der Gefallenen.⁵² Damit in Verbindung stehen Politische Religion (von oben) und Zivilreligion (von unten). Dann entsteht die Kunstreligion, die sowohl protestantische Symbole aufgreift wie germanische Symbole dagegen stellt in Wagners Bühnenweihespielen. Und schließlich kann Antike-Religion im Neuhumanismus im Gymnasium bis hin zum Paganismus antichristliche Ideen ausformen, obwohl sie sich meist im christlichen Rahmen adaptiert. Ein protestantischer Strang ging so weit, dass in dem Augenblick, indem die Verfassung eines Staates die religiösen Gebote aufnimmt und erfüllt, (protestantische) Religion als eigener Akteur in der Gesellschaft überflüssig wird.⁵³

Das verlangt auch nach einer anderen Religionsgeschichte der Moderne, nämlich eine religionswissenschaftliche. Das ist dann nicht mehr Geschichte der Religion als Kirchengeschichte und beschreibt sie nicht mehr implizit als Verlust von Religion noch unterstellt sie den anderen Formen von Religion Missbrauch oder Diebstahl von Werten, Argumentationen, Symbolen der Sakralität,⁵⁴ sondern einen Prozess, in dem sich Religion, auch kirchliche, vervielfältigt und transformiert.

Dazu ist religionswissenschaftlich ein weiterer Punkt bedeutsam. In der Geschichte der Religion der Zeit des Nationalsozialismus wurde der Begriff ‚Hybride Gläubigkeit‘ oder Doppelgläubigkeit eingeführt, um nationalsozialistische Christen zu verstehen. Diese Charakterisierung setzt aber voraus, dass man normalerweise nur eine Religion haben kann. Das genau aber ist Kennzeichen der Religion der Moderne, dass es in der Ausdifferenzierung der Gesellschaft mehrere Loyalitäten gibt, die je nach Konstellation differieren können.⁵⁵ Als Beispiel nennen wir Rudolf Bultmanns Forderung nach Entmythologisierung der biblischen Weltansicht, die noch ganz in mythischem Denken verhaftet sei: Wunder, Licht machen, verdankt der moderne Mensch nicht mehr jenseitigen Mächten, sondern Ärzten und Elektrikern. Ihm entgegnete Karl Jaspers, dass man zum ei-

⁵¹ Zu theologischer Religionskritik Auffarth, *Theologie als Religionskritik* 2021.

⁵² Auffarth, *Opfer* 2023, Kapitel 8.

⁵³ Zu der bei Immanuel Kant angelegten Reduktion von Religion auf Moral und dem bei Richard Rothe (1799–1867) ausgeführten Verwirklichen in der Verfassung s.u. im Aufsatz von Christoph Auffarth, 46, Anm. 15.

⁵⁴ Polemisch Graf, *Die Wiederkehr der Götter* 2004.

⁵⁵ Ausgeführt in Auffarth, *Religion im Nationalsozialismus* 2022 = Rezension zu Manfred Gaius, *Gläubige Zeiten. Religiosität im Dritten Reich*, Freiburg: Herder 2021. Siehe auch Karstein, *Urban Space* 2022.

nen nicht einfach den Mythos entfernen kann.⁵⁶ Der andere Einwand bei Jaspers aber ist in unserem Zusammenhang wichtiger. Während noch im 19. Jahrhundert Wissenschaft den Anspruch erhob, das Leben restlos rational erklären zu können (und dem hänge Bultmann in seiner Wissenschaftsgläubigkeit an),⁵⁷ habe die neuere Wissenschaft verstanden, dass sie immer nur einen Teilaspekt unter bestimmten Bedingungen simulieren und erklären könne, nie aber die gesamte Lebenswelt.⁵⁸ Bultmann ist also sowohl gläubiger Christ als auch wissenschaftsgläubig. Was sonst eher situativ auseinandergehalten wird, hat er auf das Verständnis der ‚Heiligen Schrift‘ angewendet. – Wissenschaftsgläubigkeit ist ein zentraler Punkt in der Religion der Moderne,⁵⁹ eine These die im Folgenden noch eine Rolle spielt, wenn von der Gaia-Hypothese die Rede sein wird.⁶⁰ Wissenschaft ist nicht mehr begrenzt und zensiert durch den Rahmen religiöser Vorgaben, sondern Religion in ihrer kognitiven Dimension (!) muss sich an den Erkenntnissen der Wissenschaft orientieren. Das bedeutet aber nicht das Ende von Religion.⁶¹

5. Kategorisierungen

Angesichts der komplementären Prozesse der Möglichkeit von *Säkularisierung des Religiösen* und der *Religionisierung/Sakralisierung des Säkularen*⁶² mit ei-

⁵⁶ Zusammenfassend zur Kontroverse Lindemann, *Rudolf Bultmann und die Frage der Entmythologisierung* 2016.

⁵⁷ „[E]in entscheidendes Kennzeichen“ der Wissenschaft im 20. Jh. sei es, „daß sie auf ein Weltbild verzichtet, weil sie erkennt, daß dies unmöglich ist. Zum erstenmal in der Geschichte hat sie uns von Weltbildern befreit.“ Jaspers/Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung* 1954, hier 10. Aufstieg des Materialismus und dann die Erkenntnis der relationalen und fragmentierten Mächtigkeit der Erklärung bei Wittkau-Horgby, *Materialismus* 1998.

⁵⁸ Zum Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft siehe auch Bergunder, *Umkämpfte Historisierung* 2021, Abschnitt „Selbstbeschränkung der Naturwissenschaft gegenüber der Religion“ (82–86).

⁵⁹ von Stuckrad, *The scientification of religion* 2015.

⁶⁰ Siehe den Beitrag Judith Neunhäuserer unten.

⁶¹ Volkhard Krech hat das so formuliert: „Ein genealogischer Platonismus [...] betreibt Formenbildung aus Diffusem und Unvollständigem [...]; aber nicht im Sinne pathologischer Fehldeutung oder Illusion, sondern als epistemisch notwendiger Vorgang, um unvollständige Muster zu komplettieren, diffuse oder mehrdeutige Schemen zu vereindeutigen oder in scheinbar beliebig versammelten Elementen sinnhafte Strukturen zu erkennen und auf diese Weise die Angleichung an bekannte und etablierte Formen vorzunehmen. Das tut Religion ebenso wie jede Form sinnhafter Wirklichkeitskonstitution, also auch Wissenschaft.“ Krech, *Evolution* 2021, 18.

⁶² Zu ergänzen um säkulare Sakralisierung (neben der religiösen), wie im Beitrag von Michael Stausberg unten diskutiert. Zu Religionisierung Dressler/Mandair (Hg.), *Secularism and Religion-Making* 2011. Maasen/Atwood (Hg.), *Immanente Religion – transzendente Technologie* 2022.

ner nicht mehr definierbaren Grenze muss man die Frage stellen: Wenn das Säkulare nicht der Gegenbegriff zum Religiösen ist, wie sind dann die Kategorien zu setzen? Die große Leistung des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* lag darin, die Religionswissenschaft aus dem Gehäuse ‚Religion als Kategorie sui generis‘ zu lösen und in den Kontext der Kulturwissenschaften zu situieren durch gemeinsam verwendete, aber mit unterschiedlichen Fragestellungen anzuwendende metasprachliche Grundbegriffe. Wie Hubert Cancik, einer der Herausgeber nach einem Vierteljahrhundert rückblickend es fasst, eine „Tieferlegung der Fundamente“ bzw. eine Oberkategorie zu finden.⁶³ Begriffe wie Weltanschauung/Weltbild⁶⁴ oder Ideologie – aber auch ‚das Säkulare‘ – taugen nur bedingt metasprachlich als Oberbegriff, weil sie im objektsprachlichen Diskurs als Gegensatz zu Religion gebraucht wurden. Zwei Begriffe sind u.a. in der Diskussion:⁶⁵ „Werte“ und „Sinn“. Der Begriff der „Werte“ galt lange als ein Konzept, an dem verschiedene Akteure der Zivilgesellschaft, religiöse wie säkulare, gemeinsam arbeiten und ihre partikularen Sichtweisen und Interessen soweit begrenzen für eine Konsensgemeinschaft auf dem Fundament des Grundgesetzes – und einem Dualismus von unakzeptablen Gegen-Werten.⁶⁶ Mit der Erosion der Europäischen Union als „Wertegemeinschaft“ verlor der Begriff an Akzeptanz.⁶⁷ Die Corona-Pandemie machte deutlich, dass ein Konsens der Ge-

Zum Stichwort Sakralisierung auch Krech, *Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?* 2019. Vgl. auch den Beitrag in diesem Band.

⁶³ Cancik/Cancik-Lindemaier, *Das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2021. „Tieferlegung“ 100. Siehe auch das Nachwort der beiden zum Neudruck des *HrwG* 2021.

⁶⁴ Lesenswert die Systematik der Metaphern bei Topitsch, Art. „Weltbild“ 2001.

⁶⁵ Siehe auch Kleine, *Ausdifferenzierung oder Aggregation?* 2022.

⁶⁶ Etwa Luhmann, *Grundwerte als Zivilreligion* 1986/2004, hier 188. Die zweite Auflage enthält ein neues Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens. Siehe auch Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 542.

⁶⁷ Wichtige Beobachtungen zur Begriffsgeschichte bei Kondylis, Art. „Würde“ 1992. „Wert“, „Werterziehung“, „Wertewandel“, in: Ritter/Gründer/Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12 2004, 555–611. Werte als teleologische Utopie, ein „Sollen“, kein „Ist“: 559. Max Weber konstatierte am Ende des Ersten Weltkriegs in *Wissenschaft als Beruf* (1917): „Die vielen alten Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“ *MWG I/17*, 101 = *MWSI/17*, 17. Gladigow, *Polytheismus* 2001. Carl Schmitt deutete seine frühere Weber-Kritik nach Nazi-Herrschaft und Zweitem Weltkrieg um: „Die alten Götter entsteigen ihren Gräbern und kämpfen ihren alten Kampf weiter, aber entzaubert und – wie wir heute hinzufügen müssen – mit neuen Kampfmitteln, die keine Waffen mehr sind, sondern scheußliche Vernichtungsmittel und Ausrottungsverfahren, grauenhafte Produkte der wertfreien Wissenschaft und der von ihr bedienten Industrie und Technik. Was für den einen der Teufel ist, wird hier für den anderen der Gott.“ Schmitt, *Tyrannie der Werte* 1967, 54. Zitiert nach Ott, *Verfluchte Neuzeit* 2022, 159: „Auch Schmitt kommt immer wieder auf das Verhältnis von Wert und Unwert zu sprechen, ohne jedoch die Hitlerzeit in den Blick zu rücken. Für ihn setzt das Wertedenken mit dem Beginn der Säkularisierung ein. Es kommt auf, als man sich von Gott verabschiedet und von allem Absolutem. Statt sich mit seiner nationalsozialistischen Vergangenheit auseinanderzusetzen“

sellschaft, dem nur die wenigen ‚Radikalen‘ an den Rändern widersprechen, eine Illusion ist. Dennoch sind Werte als soziale Handlungsmotivationen unverzichtbar. Der Begriff des „Sinns“ als Oberkategorie ermöglicht es, Sinn als Faktor der Identitätsbildung von Gruppen und Gesellschaften auch partikular zu denken.⁶⁸ Aber als Motivation des Handelns und Repositorium nicht nur der gegenwärtigen Generation, sondern Vergangenheit und Zukunft im Sinne von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont (Reinhart Koselleck) schließt „Sinn“ auch die kontinuierliche Veränderung besser ein als Werte, Wertekanon oder ‚preußische Sekundärtugenden‘. Er ermöglicht statt des Konsenses auch einen Polytheismus von Sinnsetzungen.⁶⁹ Ein Beispiel für solch einen Wandel hat José Casanova mit dem Begriff der *public religion* beschrieben: Obwohl Katholizismus dem Wesen nach als Muster einer autoritären demokratie-unfähigen Religion gilt, haben Katholiken mit Einschluss der kirchlichen Hierarchie in so katholisch geprägten Ländern wie Portugal, Spanien und Polen auf Druck der Zivilgesellschaft die Einführung der Demokratie erzwungen. Warum soll das, so Casanova, nicht auch in islamisch geprägten Ländern möglich sein?⁷⁰

6. Wozu die Rede von säkularer Religion?

Die Rede von „säkularer Religion“ öffnet drei Ebenen, eine materiell-historische, eine methodische und eine begriffliche:

(1) Seit der Staat den Anspruch auf das Monopol erhebt („nach der Revolution“), sehen sich alle gesellschaftlichen Akteure gezwungen, sich unter diesem ‚säkularen‘ Ordnungsprinzip einzuordnen. Begründungsargumente können sich nicht mehr auf den von einer partikularen Gemeinschaft/Institution, Subsystem (hier Religionsgemeinschaft) geglaubten Gott/Religion/Wert berufen, sondern müssen gesamtgesellschaftliche Zielvorstellungen und Konsens adressieren. Im Pluralismus sind die partikularen Interessen nur konsensfähig, wenn sie einen allgemeinen Wert formulieren können. Für die Selbstorganisation der Subsysteme sind begrenzte Autonomien möglich. Religionsgemeinschaften sind einerseits als Institutionen an die nationalstaatlichen Regeln gebunden, andererseits bilden sie übernationale Verbünde und beanspruchen Legitimität gegenüber einer

zen, kürt Schmitt jene neuzeitliche Haltlosigkeit zum Feind, die er mit Hitler überwinden wollte.“ Kritisch zu Schmitt auch Löwith, *Max Weber und Carl Schmitt* 1964/2007. Als Einordnung Schmitz, *Zur Geschichte einer Kontroverse, die nicht stattfand* 2007, insb. 383.

⁶⁸ Sinn muss von Glauben an den Sinn zur Haltung und Handlung führen, so Gerhardt, *Der Sinn des Sinns* 2017.

⁶⁹ Gladigow, Art. „Sinn“ 2000. Graf/Hartmann (Hg.), *Religion und Gesellschaft* 2019.

⁷⁰ Casanova, *Europas Angst vor der Religion* 2009. Seine Prognose, am Anfang von Erdoğan's Regierung gestellt, hat sich für die Türkei nicht erfüllt. Casanovas Grundwerk: *Public Religions in the Modern World* 1994.

,Weltgesellschaft'. Diese ist sowohl global wie fragmentiert. Übernationale Institutionen wie Gerichte und legitimierte Gewalt, ein ,Weltrecht' durchzusetzen (Grotius' Weltmeere und die Nürnberger Prozesse erprobten Versuche dazu) sind noch begrenzt durch die Selbstjustiz der Stärkeren.

(2) Die Säkularität von Religionen ist jedoch nicht begrenzt auf das westliche Modell des Verfassungsstaates.⁷¹ Jede Religion (auch nicht-westliche und vor-moderne) hat ihre säkularen Anteile als Institutionen, Besitztümer, Glaubensgemeinschaften. Die ,große Transzendenz' lässt sich empirisch nicht beschreiben außer in der Analyse der Metaphern und Bilder, die extrapoliert aus weltlichen Erfahrungen (,außer-alltäglich', ,unaussprechlich') weltliche Sprache in der jeweiligen Wissensgemeinschaft dazu verwenden (und *vice versa*: weltliche Akteure der Gesellschaft benutzen religiöse Metaphern).⁷² Religionswissenschaft als eine empirische Kulturwissenschaft beschreibt und analysiert methodisch diese Anteile. Es gibt Religionskulturen und Sinnproduzenten, die keine große Transzendenz imaginieren, nicht nur Zivilreligion oder Politische Religion. Aber auch in den Religionen mit metaphysischem Transzendenzbezug kann die ,reine' Religion nur nach einer Trennung durch das Weltgericht in einem eschatologischen Jenseits erwartet werden. Das himmlische Jerusalem ist im irdischen Jerusalem nicht denkbar.⁷³ Vor allem theologisch gesehen ist Religion utopisch und jede gelebte Religion unvollendet (bzw. proleptisch). „Da Religion aber darauf abzielt, die Gleichzeitigkeit von Immanenz und Transzendenz *in der Immanenz* herzustellen, stehen wir vor einem Paradox“.⁷⁴ Religion stellt die Unverfügbarkeit der Transzendenz sicher, indem Transzendenz unter immanenten Gesichtspunkten kommuniziert wird. In unserer Sprache formuliert: ,Das Säkulare' (in einem weiten Verständnis) stützt diese Unverfügbarkeit bzw. verweist auf die Unvollendetheit jeder Religion, die unter immanenten Gesichtspunkten kommuniziert wird. Folglich ist theologische Religion an dieser Unvollendetheit mit Blick auf das ,ganz Andere' interessiert. So betrachtet ist die große Transzendenz

⁷¹ Für eine vergleichende Perspektive auf religiös-säkulare Grenzziehungen Wohlrab-Sahr/Kleine, *Historicizing Secularity* 2021.

⁷² ,Sprache' in dem Sinne von Konventionen einer Gesellschaft, die sich das Individuum aneignen muss, um verstanden zu werden, bevor sie in Spielräumen aktualisiert und weiterentwickelt werden kann, siehe Krech, *Evolution* 2021 („semiösischer Raum“) und die Rezension dazu von Auffarth in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 30/1 (2022). Zu differenzieren ist ein Begriff des Säkularen, der auf Selbstunterscheidungen der Religion im Verhältnis zu Beschreibungen des Säkularen anderer Beobachter der Religion zielt: Trein, *Beobachtungen der Säkularisierung* 2023.

⁷³ Zum Äquivalent „Zukunft“, das zunächst ausschließlich die Wiederkunft Christi zum Weltgericht bedeutete (*adventus*), dann aber offen als *futurum*, gleichwohl als zunehmendes innerweltliches Heil konzipiert wurde, siehe nach Lucian Hölscher Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn* 2002, 210–236.

⁷⁴ Maasen, *Die Transzendenz der Technik - die Immanenz der Religion* 2019, hier 240. Unsere Hervorhebung.

in der Tat nur eine Konstruktion, die aus Sicht der Religion vor Kritik an der Religion immun machen soll. Das Transzendente ist in der Immanenz nicht verfügbar und doch gibt Religion der Transzendenz einen Platz in der Immanenz. Dass ein theologisch-eschatologisches Verständnis von Religion soziologisch (Stichwort „Kontingenzbewältigung“) auf Interesse gestoßen ist, wurde bereits an früherer Stelle betont.⁷⁵

(3) Die Bedingungen für Religionsfreiheit, wie sie etwa das Grundgesetz (für die BRD) formuliert, gestattet zwar die Ausübung von Religion, wurde aber oft als individuelle und private, innere Religionsauffassung interpretiert, als ‚Glaube‘.⁷⁶ Die „Rückkehr der Religion“, *re vera* Migration von Menschen, die eigene Religionsgemeinschaften und Sinnangebote in Anspruch nehmen, dazu die Ausweitung auf die negative Religionsfreiheit (das Recht, nicht glauben zu müssen) machten manifest, dass Religionen nicht durch Individualisierung und Privatisierung entmachtet werden. Im Gegenteil hat die Ermächtigung von Religionen auf dem Wege des Rechts auf Religionsfreiheit dazu geführt, dass sie weniger als Menschenrecht Individuen noch Minderheiten, für die es intentional gedacht war, besser – bzw. nicht nur – schützt, sondern weit mehr Staaten dieses als kollektives Recht diesen gegenüber in Anspruch nehmen. Der ‚säkulare‘ Staat nutzt ‚sein‘ kollektives Recht auf Religionsfreiheit, um Minderheiten das Recht zu nehmen (etwa in Indien).⁷⁷ In der westlichen Welt werden Muslime mit sanfter Gewalt dazu gedrängt, dass sie ‚säkular‘ werden,⁷⁸ indem sie ihre Religion reformieren. Der säkulare Staat wird zum religiösen Akteur. Umstritten bleibt, ob dessen Neutralität damit verletzt wird. Genau hier setzt eine Hermeneutik des Verdachts an. Das Recht auf Religionsfreiheit strukturiert die Möglichkeiten mit, wie Religion praktiziert und aufgefasst wird.⁷⁹ Was der säkulare Staat und ‚seine‘ Muslime unter einer Religion verstehen, die säkular, weil politisch nicht verunreinigt ist, erweist sich keineswegs als deckungsgleich.⁸⁰

Religion und ‚Säkulares‘ sind nicht einfach Gegensätze. Religionen haben säkulare Dimensionen mit säkularen Medien, die die Religionsgemeinschaften reli-

⁷⁵ Auffarth, *Theologie als Religionskritik* 2007, 10.

⁷⁶ Konflikte beschreibt Kippenberg, *Regulierungen der Religionsfreiheit* 2019. Schwerhoff, *Verfluchte Götter* 2021.

⁷⁷ Den Prozess erst der Ermächtigung von Religionen und dann der Repression von Individuen und Minderheiten durch ‚kollektive Religionsfreiheit‘ hat Kippenberg, *Regulierungen der Religionsfreiheit* 2019 eingehend beschrieben, etwa 68–71: „Eine säkulare Öffentlichkeit wird Aktionsfeld von Religionsgemeinschaften“. Al-Azmeh, *Secularism and its Enemies* 2020. Weiterführend Malinar, *Indiens „säkulare“ Religion* 2019.

⁷⁸ Talal Asad beschreibt das als Regelfall, was im Beitrag von Christoph Auffarth an einem speziellen Prozess beschrieben wird.

⁷⁹ Reuter, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft* 2014. Asad, *Nachdenken über Religion, Glauben und Politik* 2012/2020.

⁸⁰ Trein, *Religion ist nicht gleich Religion* (in Vorbereitung).

giös kodieren. Diese Kodierung lässt sich einerseits säkular begründen, greift aber zurück auf die Utopie der reinen Religion: der Erschaffung aus dem Nichts, der Vollendung im Jenseits, Gottes Lenkung der Welt und des Einzelnen zum Guten, und diesem vorausgehend: die Existenz Gottes. Diese Utopie der ‚großen Transzendenz‘ ist wissenssoziologisch auf die Glaubenden begrenzt. Theologisch gesehen, also in der Sinnpflege dieser partikularen Wissensgemeinschaft, ist sie ein *a priori*. Wenn der Staat als Selbst-Organisation der Gesellschaft (also als demokratischer Staat) mehrere Glaubensgemeinschaften umfasst, können Religionen dieses *a priori* nicht für alle Mitglieder der Gesellschaft voraussetzen. Sie müssen also – wie andere Akteure in der Gesellschaft auch, zu denen sich zunehmend auch außermenschliche Intelligenz einmisch⁸¹ – ein *summum bonum* formulieren, das für möglichst alle akzeptabel ist, müssen aber mit Widerspruch rechnen. Denn was für die eine Gruppe einen Wert bedeutet, erweist sich für andere als Schaden.

7. Die Perspektiven in den Beiträgen zum Sammelband

Lorenz Trein bringt zwei Debatten ins Gespräch, die bislang eher wenig aufeinander bezogen sind. Die postkoloniale Kritik der Kategorie des Säkularen und die Frage des Eigenrechts der Neuzeit dem Vorwurf gegenüber, ‚die Moderne‘ mache sich einem Vergessen ihrer ‚religiösen‘ Vorgeschichte schuldig. Als Alternative zu einem genealogischen Säkularisierungsbegriff werden die Frage der Beziehung von Beobachtungen der ‚religiös-säkular–Unterscheidung und Vorüberlegungen zu einer Historisierung des Begriffs angeführt.

Christoph Auffarth analysiert Verwendungsweisen des Begriffs ‚säkularer Religion‘ mit Blick auf den Nationalsozialismus und Anforderungen an Muslime im säkularen Nationalstaat. Der säkulare Staat wird zum religiösen Akteur und ein pejorativer Begriff von ‚säkularer Religion‘ fungiert unter Anleihen beim protestantischen Schriftprinzip als positiver Identifikationsbegriff aller Religionen. Der Islamischen Theologie werden in Deutschland wie den Kirchen Privilegien gewährt ohne eine den Kirchen entsprechende Institution. Ein Vergleich mit Frankreich öffnet alternative Perspektiven.

Thomas Auwärter berichtet in lokalgeschichtlicher Perspektive vom Bremer Pastor Albert Kalthoff (1850–1906) und dessen Tätigkeit als Vorsitzender des dortigen Goethebundes. Die Deutung eines Vortrags zu Goethe, den Kalthoff als Ausdruck einer dogmenkritischen, ‚säkularisierten Religion‘ einordnet, wird der

⁸¹ Zur Künstlichen Intelligenz und der Zuschreibung von Transzendenz nach Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen* 2017 bes. Atwood, *Technomythie und digitale Religion* 2022, hier 146: „Die Religionsgeschichte der Moderne wird damit als Religionsgrenzziehungs-geschichte sichtbar, in deren Zuge ‚Religion‘ als konstitutives Außen von u.a. Wissenschaft und Technologie konstituierend wirkt.“ Siehe im selben Band auch Mohn, *Religionisierte Technik*.

öffentlichen Kultur- und Bildungsreligion zugerechnet. Damit einher geht die Forderung, außerkirchliche Religion methodisch stärker als bislang als möglichen Gegenstand zu reflektieren.

Judith Neunhäuserer befasst sich mit der Gaia-Hypothese und deren Popularisierung im Blick auf das Verhältnis von Wissenschaft und Religion. Religion, so die These, fülle die ‚Leere‘ wissenschaftlicher Weltbilder, indem sie Vorstellungen von Sein und Sollen vermittelt. Der Diskurs über den Klimawandel richtet die Theorie eschatologisch aus, welche die Interdependenz aller Lebewesen und deren Wechselwirkung mit der ‚Umwelt‘ hervorhebt. Im Gaia-Diskurs spielen aber auch Handlungsvorstellungen eine Rolle, die Erlösung weniger weltabgewandt, sondern – anhand der Frage nach der Unversehrtheit von Leben auf der Erde – diesseitig codieren.

Jörg Hausteil geht am Beispiel Äthiopiens den Grenzen eines Säkularisierungsbegriffs nach, der Religion und Säkularismus gegeneinander aufrechnet und außer Acht lässt, dass Religionen Ordnungen des Säkularen mit ausprägen. In einem politischen Kontext meint Säkularität keine Abwehrhaltung gegenüber Religion. Eher geht es um die Frage einer Staatsidee, die eine Pluralität von Religionen bindet. Zugleich wird gezeigt, dass Säkularisierung, im Sinne einer politischen und religiösen Normierung, kein genuin europäisches, sondern ein globalhistorisches Phänomen markiert.

Volkhard Krech fragt mit Blick auf Wolfgang Eßbachs Religionssoziologie nach Differenzierungsmustern, die der Annahme einer Verschlingung etwa von Kunst und Religion oder Politik und Religion in Eßbachs Typen der Kunst- und Nationalreligion vorausgesetzt sind. Mit Luhmann werden für Religion die Systemreferenzen Funktion, Leistung und Reflexion betont und Eßbachs Begriff einer kompetitiven Differenzierung kontrastiert, der auf Austauschprozesse zwischen Religionstypen und gesellschaftlichen Teilbereichen zielt. Dem hält Krech entgegen, dass Systeme sich gegenseitig als Umwelt beobachten. Nicht ausgeschlossen ist jedoch, dass andere gesellschaftliche Teilbereiche religiöse Elemente in Anspruch nehmen (Stichwort Sakralisierung).

Michael Stausberg fokussiert in seinem Beitrag auf den Begriff des Sakralen, welcher vom Begriff der Religion entkoppelt wird und die Unterscheidung ‚religiös-säkular‘ untergräbt. Mit Blick auf Auschwitz wird eine diskursive Metatopographie entworfen, die das Sakrale, im Sinne eines analytischen Konzepts, als das Unausprechliche, als Grenzüberschreitung und Bedeutungsüberschuss konturiert. Der Religionsbegriff wird anhand von Sakralisierungen in jüdischen und katholischen Kontexten eingeholt.

Evelyn Reuter problematisiert die Dichotomie „religiös-säkular“ mit Blick auf einen weiteren Ort, das Kloster Sveti-Naum in Nordmazedonien. Der Vorschlag lautet, Religion als ‚Kulturelement‘ und ‚Kulturmuster‘ zu unterscheiden. Die Mehrdeutigkeit des Klosters resultiert daraus, dass sich Bezüge zur Religion aus religiöser, politischer, wirtschaftlicher und touristischer Perspektive je anders

einstellen. Das führt zur Schlussfolgerung, dass es keine ‚an sich‘ religiösen Orte gibt.

Literaturverzeichnis

- Al-Azmeh, Aziz, *Secularism and its Enemies*. Working Paper Series of the CASHSS “Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities” 15, Leipzig: Leipzig University 2020.
- Anglet, Kurt, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn: Schöningh 2001.
- Anselm, Reiner, *Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform*, Stuttgart: Kohlhammer 1994.
- Asad, Talal, *Ordnungen des Säkularen: Christentum, Islam, Moderne* [2003], Paderborn: Konstanz University Press 2017.
- , „Nachdenken über Religion, Glauben und Politik“, in: Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hg.), *Säkularisierung: Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2020, 705–727.
- Atwood, David, „Technomythie und digitale Religion. Zu den kategorialen Schwierigkeiten einer Religionsgeschichte der Technologie“, in: Sabine Maasen/David Atwood (Hg.), *Immanente Religion – transzendente Technologie. Technologiediskurse und gesellschaftliche Grenzüberschreitungen*, Opladen: Barbara Budrich 2022, 143–158.
- Auffarth, Christoph, *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- , „Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15/1 (2007), 5–27.
- , „‚Fünftes Alter‘ und ‚Schöner Sterben‘: Europäische Religionsgeschichte am Ende des 20. Jahrhunderts“, in: Heinz Häfner (Hg.), *Alter und Altern: Wirklichkeiten und Deutungen*, Heidelberg: Springer 2012, 203–223.
- , „Die Reformation legt die Grundpfeiler für die modernen Rechte des Individuums“ (6.6.2016), Rezension zu Witte, John, *Reformation und Recht. Rechtslehren der lutherischen Reformation*, Gütersloh: GVA 2014, und Witte, John, *Die Reformation der Rechte. Recht, Religion und Menschenrechte im frühen Calvinismus*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2015, <http://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2016/06/06/john-witte-reformation-und-recht/> (19.07.2023).
- , „Der Friede, der nur ein zeitweiliger Nicht-Krieg war. Die Bedeutung der Religion im öffentlichen Diskurs Münchens 1914–1939“ (23.7.2021), Rezension zu Holzem, Andreas/Leugers, Antonia, *Krieg und Frieden in München 1914–1939. Topografie eines Diskurses. Darstellung und Dokumente*, Paderborn: Schöningh 2021, <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2021/07/23/krieg-und-frieden-in-muenchen/> (19.07.2023).
- , „Bilder und Ritual im calvinistischen Bremen“, in: Jan van de Kamp/Christoph Auffarth (Hg.), *Die andere Reformation. Bremen und der Nordwesten Europas*, Leipzig: EVA 2020, 277–306.
- , „Theologie als Religionskritik: wissenschaftliche Distanz und religiöse Sinnpflege“, in: Richard Faber/Horst Junginger (Hg.), *Religions- und kulturhistorische Religionskritik. Von europäischem Christentum über arabischen Islam und chinesischen Konfuzianismus bis zum weltweiten Buddhismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2021, 125–141.

- „Religion im Nationalsozialismus: kein Widerspruch, aber auch keine feindliche Übernahme“ (3.1.2022), Rezension zu Manfred Gailus, *Gläubige Zeiten. Religiosität im Dritten Reich*, Freiburg: Herder 2021, <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2022/01/03/glaebige-zeiten-religiositaet-im-dritten-reich/> (19.07.2023).
- *Opfer. Eine Europäische Religionsgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023.
- Auffarth, Christoph/Döbler, Marvin, Art. „Cross. Christianity. Modern Europe and America“, in: *Encyclopedia of the Bible and its reception*, Vol. 5 (2012), 1049–1053.
- Bergunder, Michael, „Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von ‚Religion‘ und ‚Esoterik‘ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte“, in: Klaus Hock (Hg.), *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und interkultureller Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 47–131.
- Blumenberg, Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung: Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Bremmer, Jan, *The Rise and the Fall of the Afterlife*, London: Routledge 2002.
- Cancik, Hubert/Cancik-Lindemaier, Hildegard, „Das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Programm und Realisierung, 1969–2001“, in: Christoph Auffarth/Alexandra Grieser/Anne Koch (Hg.), *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel*, Tübingen: Tübingen University Press 2021, 89–118. Open-Access: <http://hdl.handle.net/10900/116145>.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago: Chicago University Press 1994.
- , *Europas Angst vor der Religion*, Berlin: Berlin University Press 2009.
- Dreier, Horst, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München: Beck 2018.
- , „‚Secular Religion‘ im Kontext von Kelsens Gesamtwerk“, in: Clemens Jabloner/Thomas Olechowski/Klaus Zeleny (Hg.), *Secular Religion: Rezeption und Kritik von Kelsens Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Religion*, Wien: Manz 2013, 1–18.
- Dressler, Markus/Mandair, Arvind (Hg.), *Secularism and Religion-Making*, New York: Oxford University Press 2011.
- Dunkhase, Jan Eike, *Kornmanns Wahrheit. Eine Geschichtslehre aus der Sattelzeit*, Berlin: Matthes & Seitz 2022.
- Eßbach, Wolfgang, *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, München: Fink 2014.
- , *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und Artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen*, Leiden: Fink 2019 (2 Teilbände).
- Frey, Christiane/Hebekus, Uwe/Martyn, David (Hg.), *Säkularisierung: Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- Gerhardt, Volker, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München: Beck 2017.
- Gladigow, Burkhard, „Pantheismus und Naturmystik“, in: Rüdiger Bubner/Burkhard Gladigow/Walter Haug (Hg.), *Die Trennung von Natur und Geist*, München: Fink 1990, 119–143.
- , „‚Tiefe der Seele‘ und ‚inner space‘: Zur Geschichte eines Topos von Heraklit bis zur Science fiction“, in: Jan Assmann (Hg.), *Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh: GVH 1993, 114–132.
- , „Sinn“, in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, Bd. 3, Stuttgart: Metzler 2000, 311–317.
- , „Polytheismus“, in: Hans G. Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hg.), *Max Webers ‚Religions-systematik‘*, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 131–150.

- , *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer 2005.
- Gogarten, Friedrich, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk 1953.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: Beck 2004.
- Graf, Friedrich Wilhelm/Hartmann, Jens-Uwe (Hg.), *Religion und Gesellschaft: Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, Berlin: De Gruyter 2019.
- Hafner, Johann Ev., *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg: Herder 2003.
- Harari, Yuval, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München: Beck 2021.
- Holzem, Andreas/Leugers, Antonia, *Krieg und Frieden in München 1914–1939. Topografie eines Diskurses. Darstellung und Dokumente*, Paderborn: Schöningh 2021.
- Hölscher, Lucian, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart: Klett-Cotta 1989.
- , (Hg.), *Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen: Wallstein 2007.
- Jaspers, Karl/Bultmann, Rudolf, *Die Frage der Entmythologisierung*, München: Piper 1954.
- Jaeger, Paul, *Innseits. Zur Verständigung über die Jenseitsfrage*, Tübingen: Mohr 1917.
- Joas, Hans, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015, 2019.
- Junginger, Horst, „Etsi deus non daretur. Zur Säkularität der Religionswissenschaft,“ in: Christoph Auffarth/Alexandra Grieser/Anne Koch (Hg.), *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel*, Tübingen: Tübingen University Press 2021, 119–139. Open-Access: <http://hdl.handle.net/10900/116145>.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Hartknoch 1788. (<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa05/161.html>)
- Karstein, Uta, „Urban Space, Functional Differentiation, and Conditions of Religious Place-Making in 19th century German and British Cities“, in: *Space and Culture* 2022 (OnlineFirst), 1–12.
- Kelsen, Hans, „Gott und Staat“ [1922/23], in: Ders., *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*, mit einer Einleitung hrsg. von Ernst Topitsch, München: Fink 1989, 29–55.
- , *Secular Religion: A Polemics against the Misinterpretation of Modern Political Philosophy, Science, and Politics as ‚New Religions‘*, Stuttgart: Springer 2017.
- Kippenberg, Hans, *Regulierungen der Religionsfreiheit. Von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu den Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte*, Baden-Baden: Nomos 2019.
- Kleine, Christoph, „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin: De Gruyter 2012, 65–80.
- , „Ausdifferenzierung oder Aggregation? Oder: Wie soll ein Religionshistoriker soziale Differenzierung verstehen?“, in: Uta Karstein/Marian Burchardt/Thomas Schmidt-Lux (Hg.), *Verstehen als Zugang zur Welt. Soziologische Perspektiven*, Frankfurt a. M.: Campus 2022, 237–260.
- Klingen, Henning, „Die ‚Sakralität der Person‘: Ein Interview mit Hans Joas über die Entstehung der Menschenrechte: ‚Die Idee der Menschenrechte ist die Religion der Moderne‘, 11.6.2012“, auf: <https://soundcloud.com/henning-klingen/hans-joas-die-idee-der-menschenrechte-ist-die-religion-der-moderne> (10.1.2023).
- Kondylis, Panajotis, Art. „Würde,“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 7 (1992), 645–677.

- Krech, Volkhard, „Die Historisierung heiliger Schriften“, in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/UTB 2009, 613–641.
- , „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion? Eine differenzierungstheoretische Lesart der Religionssoziologie von Wolfgang Eßbach“, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3 (2019), 103–130. Vgl. auch den Beitrag in diesem Band.
- , *Die Evolution der Religion*, Bielefeld: transcript 2021.
- Lindemann, Andreas, „Rudolf Bultmann und die Frage der Entmythologisierung“, in: Christian Ammer (Hg.), *Das Schöne und Wahre im Einfachen*, Hannover: Evangelische Forschungsakademie 2016, 202–232.
- Löwith, Karl, „Max Weber und Carl Schmitt (in der FAZ vom 27. Juni 1964)“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2007), 365–375.
- Luckmann, Thomas, „Religion in der modernen Gesellschaft“ [1972], in: Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn: Schöningh (utb) 1980, 173–189.
- Luhmann, Niklas, „Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Thomas“, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers: Zivilreligion in Amerika und Europa*, München: Kaiser 1986/Münster: LIT 2004, 175–194.
- Malinar, Angelika, „Indiens ‚säkulare‘ Religion: Nationalistische Deutungen des Hinduismus“, in: Friedrich Wilhelm Graf/Jens-Uwe Hartmann (Hg.), *Religion und Gesellschaft: Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, Berlin: De Gruyter 2019, 201–228.
- Matter, Christine, *Innerweltlichkeit und Transzendenz. Zur Rekonstruktion amerikanischer Individualitätskonzeptionen* (Diss. Universität Konstanz: 2001), <http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2001/690/pdf/matter2.pdf> (24.02.2024).
- Maassen, Sabine, „Die Transzendenz der Technik - die Immanenz der Religion: Das Beispiel Digitalisierung“, in: Friedrich Wilhelm Graf/Jens-Uwe Hartmann (Hg.), *Religion und Gesellschaft: Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, Berlin: De Gruyter 2019, 237–254.
- Maassen, Sabine/Atwood, David (Hg.), *Immanente Religion – transzendente Technologie. Technologiediskurse und gesellschaftliche Grenzüberschreitungen*, Opladen: Barbara Budrich 2022.
- Mohn, Jürgen, „Religionisierte Technik: Zur Religionsdiskursgeschichte des technologischen Dispositivs“, in: Sabine Maassen/David Atwood (Hg.), *Immanente Religion – transzendente Technologie. Technologiediskurse und gesellschaftliche Grenzüberschreitungen*, Opladen: Barbara Budrich 2022, 41–68.
- Nowak, Kurt, *Schleiermacher*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- Ott, Karl-Heinz, *Verfluchte Neuzeit. Eine Geschichte des reaktionären Denkens*, München: Hanser 2022.
- Parker, Robert: *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: OUP 1983.
- Peter, Frank, „Genealogien des Religionsbegriffes und die Grenzen der Religionsfreiheit in Europa“, in: Florian Zemmin/Johannes Stephan/Monica Corrado (Hg.), *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leiden: Brill 2018, 61–84.
- Peterson, Erik, *Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig: Hegener 1935.
- Ponzo, Jenny/Yelle, Robert A./Leone, Massimo, „Introduction“, in: Dies. (Hg.), *Mediation and Immediacy: A Key Issue for the Semiotics of Religion*, Berlin: De Gruyter 2021, 1–15.

- Reuter, Astrid, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12, Basel: Schwabe 2004.
- Schmitt, Carl, „Tyrannei der Werte“, in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien*, Stuttgart: Kohlhammer 1967, 37–62.
- , *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot 2017 [1970].
- Schmitz, Alexander, „Zur Geschichte einer Kontroverse, die nicht stattfand: Karl Löwith und Carl Schmitt“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2007), 376–383.
- Schütz, Alfred, *Strukturen der Lebenswelt* (=Werkausgabe Bd. IX), Köln: Herbert von Hellem 2020.
- Schwerhoff, Gerd, *Verfluchte Götter. Die Geschichte der Blasphemie*, Frankfurt a. M.: S. Fischer 2021.
- Stolz, Fritz, „Paradiese und Gegenwelten“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (1993), 5–24.
- , *Religion und Rekonstruktion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
- Stolleis, Michael, *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*, München: Beck 2004.
- von Stuckrad, Kocku, *The scientification of religion. A historical study of discursive change, 1800–2000*, Berlin: De Gruyter 2015.
- Tezcan, Levent, „Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (2003)“, in: Christel Gärtner/Gert Pickel (Hg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, Cham: Springer 2019, 565–574
- Thieme, Sarah, *Nationalsozialistischer Märtyrerkult. Sakralisierte Politik und Christentum im westfälischen Ruhrgebiet, 1929–1939*, Frankfurt a. M.: Campus 2017.
- Topitsch, Ernst, Art. „Weltbild“, *HrwG* 5, Stuttgart: Kohlhammer 2001, 355–366.
- Tooze, Adam: *Sinfut. Die Neuordnung der Welt 1916–1931*, München: Siedler 2015.
- Trein, Lorenz: *Beobachtungen der Säkularisierung und die Grenzen der Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.
- , „Religion ist nicht gleich Religion: Religionswissenschaft, Religionen und säkularer Staat“, erscheint in: Max Stange/Rasmus Wittekind/Marvin Neubauer/Magnus Schlette (Hg.), *Jenseits der Ordnung: Transzendenzbezüge im Politischen*, Tübingen: Mohr Siebeck (vgl. 2024).
- Weidner, Daniel, „Säkularisierung“, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen: Ein Glossar*, Berlin: Suhrkamp 2014, 245–259.
- Willaschek, Marcus/Stolzenberg, Jürgen/ Mohr, Georg/Bacin, Stefano (Hg.), *Kant-Lexikon*, Berlin: De Gruyter 2015.
- Wittkau-Horgby, Annette, *Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- Wohlrab-Sahr, Monika, „Counter-Narratives to Secularization: Merits and Limits of Genealogy Critique“, in Robert A. Yelle/Lorenz Trein (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Secularization: Critiquing Max Weber's Idea of Modernity*, London: Bloomsbury Academic 2021, 149–171.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Karstein, Uta/ Schmidt-Lux, Thomas, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a. M.: Campus 2009.

- Wohlrab-Sahr, Monika/Burchardt, Marian, „Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen“, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7 (2011), 53–71.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Kleine, Christoph, „Historicizing Secularity: A Proposal for Comparative Research from a Global Perspective“, in: *Comparative Sociology* 20/3 (2021), 287–316.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Zemmin, Florian, „Die Relevanz der Säkularisierungstheorie im globalen Zeitalter“, in: *Soziologische Revue* 44/4 (2022), 506–517.
- Wolgast, Eike, *Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014.

Zwischen postkolonialer Kritik am Säkularismus und Eigenrecht der Neuzeit: Anfragen zur „Religion der Säkularisierung“^{*,*}

Lorenz Trein

1. ‚Religion‘ und ‚Säkularisierung‘ nach der kulturellen Wende

In der aktuellen Debatte über die Kategorie des Säkularen¹ werden unlängst Verhältnisbestimmungen von Säkularisierung, Christentum und Moderne aufgegriffen, die in den Säkularisierungsdiskurs der frühen Nachkriegszeit und in religiös-theologische Unterscheidungen von Geschichte und Eschatologie in den Jahrzehnten um 1900 zurückführen.² Was bedeutet diese Genealogie für die inzwischen auch in der Religionswissenschaft verbreitete Rede vom Säkularen? Ist ‚das Säkulare‘ als religionswissenschaftlicher Grundbegriff aufgrund theologischer Begriffslasten illegitim?³ Während die kritische Absetzung und Vergegenständlichung religiös-theologischer Innenperspektiven unbestritten ein zentrales Moment der kulturellen Wende im Fach ist,⁴ stellt sich heute die Frage, inwiefern es eines Blickwechsels auf die zurecht und vielfach hinterfragte Verengung des

* Der Aufsatz greift Fragen meiner Habilitationsschrift auf: Trein, *Beobachtungen der Säkularisierung* 2023.

¹ Siehe etwa Frey/Hebekus/Martyn (Hg.), *Säkularisierung* 2020, hier im Einleitungskapitel insb. der Abschnitt „Die Religion der Säkularisierung“, 21–26. Der Untertitel meines Aufsatzes bezieht sich auf diese Formulierung. Für Besprechungen Auffarth, *Frisst die Moderne die Religion?* 2021; Wohlrab-Sahr/Zemmin, *Die Relevanz der Säkularisierungstheorie im globalen Zeitalter* 2022.

² Für einige Hinweise zur älteren Debatte Trein, *„Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen“* 2020. Jetzt auch Weidner, *Rhetorik der Säkularisierung* 2024.

³ Mit Blick auf einen kulturdiagnostischen Begriff der Säkularisierung/Säkularisation durchgespielt in Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* 1974.

⁴ Siehe nur Cancik, *Feststellung und Festsetzung* 1988. Zum weiteren Rahmen Junginger, *„Etsi deus non daretur“* 2021. Die ältere, in der Literatur vielfach mit Hans Blumenberg und Karl Löwith in Verbindung gebrachte Debatte über Säkularisierung, Christentum und Moderne ist im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* noch klar berücksichtigt: Jaeschke, *Art. „Säkularisierung“* 2001.

Gegenstandsbereichs entlang ‚säkularer‘ Außenseiten von Religion⁵ bedarf. Die Gleichsetzung des Säkularen mit Nicht-Religion, auf welcher der Illegitimitätsverdacht den Begriffen des Säkularen und der Säkularisierung gegenüber als objektsprachlichen – etwa bei Burkhard Gladigow – fußt, wird heute in verschiedener Hinsicht in Zweifel gezogen.

Genauer gesagt handelt es sich um zwei Fragen: (1.) Wenn ‚Säkulares‘ und ‚Religiöses‘ – „Empfindungsweisen“,⁶ Praktiken, Beobachtungen, autoritative Diskurse und Zuständigkeiten im weitesten Sinn – weniger Gegenbegriffe meinen,⁷ sondern wechselseitig bedingt und miteinander verwoben sind, wie ist deren Verhältnis und Verflochtenheit, aber auch vielfach postulierte Entflechtung – die Auflösung der Grenzen des ‚Religiösen‘ und ‚Säkularen‘ – dann zu beschreiben? (2.) Welcher Art waren die diskursiven Rahmungen und Unterscheidungen, die die Annahme haben sinnvoll erscheinen lassen, bei Religion und Säkularem handle es sich um Gegensätze?⁸ Mit diesen Fragen ist eine These vorausgesetzt, die im Fortgang des Aufsatzes entfaltet wird. Dass die Unterscheidung ‚religiös-säkular‘ entlang einer Genealogie ‚säkularer Religion‘ mit Blick auf religiös-theologische Unterscheidungen von Geschichte und Eschatologie erschlossen werden kann, führt nicht zwingend zur Schlussfolgerung, die Unterscheidung sei in begrifflicher Hinsicht hinfällig. Ein genealogischer Blick auf den Begriff der säkularen Religion führt vielmehr zur Frage, wie sich Beobachtungen des Verhältnisses von Religion und Säkularem (und daran angelagerter Unterscheidungen) zueinander verhalten und welche Unterscheidungen aufschlussreich sind, um diese Frage zu behandeln.

2. Begriffe und Gegenstände

Für die Themenstellung dieses Bandes, die auf einen gleichnamigen Vortrag von Christoph Auffarth auf der DVRW-Jahrestagung 2021 zurückgeht, ist zunächst

⁵ Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 35: „[D]ie sukzessive Ausgliederung unterschiedlicher Lebensbereiche aus den christlichen Normierungsansprüchen [wurde] generell als ‚Säkularisierung‘ interpretiert [...], – womit die Säkularisate zugleich pauschal aus dem Bereich von Religion ausgeschieden werden.“

⁶ Asad, *Nachdenken über Religion* 2020, 709. Wichtig auch 719–720. Siehe auch Scheer/Scheperlen Johansen/Fadil (Hg.), *Secular Bodies* 2019.

⁷ Scott, *An Interview with Talal Asad* 2006, 298.

⁸ Ebd.: „[T]o problematize ‚the religious‘ and ‚the secular‘ as clear-cut categories but also to search for the conditions in which *they were* clear-cut and were sustained as such. In other words, you know, I wanted to ask not only ‚how can make people these distinctions when they aren’t sustainable?’ but also ‚what are the conditions in which these dichotomies, these binaries, *do* seem to make sense?“ Kursiv im Original.

der Verdacht aufschlussreich, der in beiden Debatten gehegt wird.⁹ Die Moderne und das Säkulare haben auch uneingestanden mit Religion zu tun. Der Diskurs über Säkularisierung steht hier für ein Schuldverhältnis der säkularen Gegenwart gegenüber einer in Vergessenheit geratenen religiösen Vergangenheit, die in dieser nach wie vor wirksam, als säkularisierte aber nicht mehr als solche zu erkennen ist.¹⁰

Säkularisierung meint dann beispielsweise die anwesende Abwesenheit einer Religion (Karl Löwith: „die Moderne ist gleichermaßen christlich und unchristlich“), die Diskurse bedingt, welche Ursprünge und genuine Gehalte dieser Religion in ihr Gegenteil verkehren. Gegenwärtig ist diese allenfalls noch als säkularisierte wahrnehmbar in Gestalt von Fortschrittsideologien, der Frage nach der Geschichte, totalitärer Herrschaft¹¹ oder Freiheitsversprechen im Namen eines säkularen Universalismus, der Ungleichheit eher erzeugt als beseitigt.¹² Solche Moderne- und Säkularisierungsdiagnosen führen die Frage mit sich, worin das Proprium jener Religion besteht. Die Kritik am genealogischen Begriff der Säkularisierung, sofern sie sich auf das Gebiet der Religionsgeschichte begibt, ist davon nicht ausgenommen. Auch sie bleibt auf ein Verständnis von Religion vor und jenseits ihrer Säkularisierungen angewiesen.¹³

Oder: Einen Gestaltwandel des Christentums hin zu einer säkularen Religion, welches sich seiner religiösen Attribute entledigt, indem es eine Reihe von Unterscheidungen der Religion hervorbringt. Unter dem Deckmantel religiöser Ungebundenheit und Neutralität werden Anforderungen an und Begriffe von Religion definiert, an welchen sich Religionen fortan messen lassen müssen. Religion wird hier zum Gegenüber eines säkularisierten Christentums, dessen Spuren beispielweise anhand modern-nationalstaatlicher Erwartungen dessen erkundet werden, was Religion in der Moderne heißen soll.¹⁴ Im weiteren Horizont der Debatte steht die Frage nach Vorstellungen, Praktiken und Verkörperungen, welche das Säkulare adressieren und hervorbringen und dessen Beschreibungen immer schon vorausgehen.¹⁵

⁹ Sozialwissenschaftlich-empirische Zugänge, die Säkularisierungsprozesse beispielsweise anhand der Häufigkeit des Kirchgangs erfragen, sind im Folgenden nicht thematisiert. Siehe etwa Pollack, *Säkularisierung* 2009. Kritisch Tyrell, *Säkularisierung* 2014. Mit Blick auf Asad Casanova, *Secularization revisited* 2006.

¹⁰ Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* 1974, 33–34; Lübke, *Säkularisierung* 2003, 86–87.

¹¹ Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* 2004, zum Beispiel 215f.217f.

¹² Anidjar, *Secularism* 2006. Einwände bei Dreier, *Staat ohne Gott* 2018.

¹³ Am Beispiel Blumenbergs Weidner, *Rhetorik der Säkularisierung* 2024, 219.

¹⁴ Anidjar, *Secularism* 2006.

¹⁵ Asad, *Formations of the Secular* 2003; Scheer/Scheperlen Johansen/Fadil (Hg.), *Secular Bodies* 2019.

Oder: Nicht nur das Christentum richtet sich gegen sich selbst, indem es die Säkularisierung und das Säkulare zuallererst hervorbringt,¹⁶ sondern auch jene Kategorie, die den uneingestanden Zusammenhang zuallererst ins Bewusstsein rückt. Wenn Säkularisierung als genealogischer Begriff aufgrund theologischer Voraussetzungen fraglich erscheint,¹⁷ stellt sich die Frage, wie weit eine Kritik theologischer Implikationen der Säkularisierung als Säkularisierung solcher Implikationen¹⁸ gehen kann, ohne dass der Begriff an Trennschärfe verliert, wenn ihm eine solche denn zugestanden werden soll.

Gegen eine christlich-theologische Genealogie wird argumentiert, ‚Säkularisierung‘, ‚Säkulares‘ und ‚Säkularität‘ seien auch, aber keineswegs ausschließlich historisch partikular.¹⁹ Weiter wird gefragt, inwieweit Religion jene Konzepte zu kontrollieren in der Lage ist, die als abgedunkelte theologische Seite einer sich als säkular missverstehenden Moderne genealogisch ins Licht zu rücken sind.²⁰ Der Einwand hier: Mit der Kategorie des Säkularen wird das Christentum anhand eines genealogischen Schematismus von säkularer Moderne und religiöser Vorgeschichte überbeansprucht, der allenfalls als Ausdruck einer bestimmten Modernekritik aufschlussreich ist:

Religion appears here as an overdetermining factor, an independent variable, which is in actual fact an idea inimical to the spirit of inquiry, leaving a blank on the very topic that needs explanation. Correlatively, it is noteworthy that the grafting of secularism onto the history of Christianity has for some time now been very much in vogue, primarily in arguments against Islam’s receptivity to secularism. Asad concurs entirely, like the vast majority of secularism’s Islamist and post-colonial critics. This is a variation of an older trope of denigration directed at the Enlightenment, later at Marxism, and now at secularism, when considered both as both pseudo-religious and para-religious movements. This is an old trope, used by Herder and de Maistre, persisting most famously with Carl Schmitt, shared by Heidegger’s ambivalent acolyte Karl Löwith, and leaving an imprint on the Frankfurt

¹⁶ Anidjar, *Secularism* 2006. Umgekehrt und unter theologischen Vorzeichen Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* 1953, 8: „Dabei ist vielleicht das Merkwürdigste an dieser Verwandlung, die sich in der Säkularisierung ereignet, daß die Selbständigkeit des Menschen den radikalen Sinn, den sie in der neuzeitlichen Welt hat, nur durch die im christlichen Glauben erschlossenen Erkenntnisse und Erfahrungen gewinnen konnte.“

¹⁷ So Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* 1974, 33–34. Zum Verständnis und Fremdbild ‚theologischer‘ Religionsdeutung in der aktuellen Kritik am Religionsbegriff Jacobs-Vandegeer, *Theology and Genealogies of Religious Studies* 2022. Der Vorschlag hier: Disziplinäre Strategien der (Selbst-)Historisierung von Konzepten unter Berücksichtigung des Verhältnisses von normativen und historischen Fragen vergleichen.

¹⁸ In Anlehnung an Carl Schmitt Yelle, „*An Age of Miracles*“ 2021.

¹⁹ Kleine, *Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular* 2012; Wohlrab-Sahr, *Die Macht der Unterscheidung* 2018.

²⁰ Sheehan, *In the Christian Archives* 2022, 18–19. Ähnlich Al-Azmeh, *Secularism and its Enemies* 2020, 37: „More generally, it would be helpful if one resisted the very common temptation to dub whatever is related to religion or the church as ‚theological‘.“

School. This trope continued to flourish in Cold War polemics that continues to thrive today.²¹

Die Frage nach dem „Einfluss der Säkularisierung auf die Religion selbst“²² kehrt den Einwand einer solchen Überbeanspruchung um. Religion interessiert dann weniger als Säkularisat, sondern als Gegenstand eines Diskurses, der Religiöses und Säkulares auch jenseits binärer Oppositionsverhältnisse relationiert:

Dieser Einfluss zeigt sich nicht zuletzt an der Art, wie der Säkularisierungsdiskurs mit dem Religionsbegriff umgeht. Der Säkularisierungsdiskurs zeichnet sich paradoxerweise weniger dadurch aus, dass er die Religion auf Abstand hält, als vielmehr dadurch, dass er nahezu obsessiv mit ihr befasst ist. Gerade an den in diesem Band versammelten Quellen lässt sich verfolgen, wie der Diskurs den Begriff der Religion immer wieder neu einsetzt – nicht einfach zur Bezeichnung seines Anderen, sondern als eine Größe, die umdefiniert und angeeignet, ja dem Säkularen bis zur Kooptierung eingegliedert werden kann. Das führt zu einer Ausdehnung des Begriffs in verschiedene Richtungen. Bei G. W. F. Hegel etwa ist der Staat, der an die Stelle der Religion tritt, zugleich deren Verwirklichung – so dass unbestimmt bleibt, ob der Staat Religion *ist* oder aber Religion *ersetzt*. In den Theorien der Säkularisierung als ‚transitivem Vorgang‘, als *Übertragung* religiöser Gehalte auf weltliche Vorgänge, ergibt sich eine ähnliche Ambiguität: Sieht man etwa im modernen Fortschrittsglauben eine säkularisierte Heilserwartung, die aus einer jüdisch-christlichen Geschichtsauffassung auf die Humangeschichte übertragen wird (Karl Löwith), so bleibt in der Schwebe, ob der Fortschrittsglaube als moderne Religion, als funktionsgleicher Religionsersatz oder als etwas der Religion substantiell Fremdes angesehen werden soll.²³

Dass der Rückgriff auf die ältere Debatte (Löwith, Blumenberg) in der jüngeren Literatur (Anidjar, Asad) bisweilen ohne Kenntnisnahme bedeutungskonstitutiver „Unbestimmtheit[en]“²⁴ und Ambiguitäten erfolgt, an welchen sich Streit und Dissens in der Debatte der Nachkriegszeit zuallererst entzündeten, ist für die Religionswissenschaft in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich: historisch, mit Blick auf das Selbstverständnis sich als säkular beschreibender Beobachter von Religion sowie hinsichtlich der eigenen Kategorienbildung.

3. Umriss einer Genealogie säkularer Religion

Der Islamwissenschaftler und Ambiguitätstheoretiker Thomas Bauer hat unlängst die These vertreten, die öffentliche Debatte und das gegenüber anderen Kriegen vergleichsweise hohe Interesse am Ukraine-Krieg stehe für eine „Kränkung des Fortschrittsglaubens“ in westlichen Gesellschaften, den Bauer als „eine

²¹ Al-Azmeh, *Secularism and its Enemies* 2020, 32–33.

²² Frey/Hebekus/Martyn (Hg.), *Säkularisierung* 2020, 23.

²³ Ebd., 23–24. Kursiv im Original.

²⁴ Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* 1974, 10. Hier zitiert nach Moxter, *Ein sperriger Felsbrocken in der Brandung* 2022, 196.

genuin europäische Angelegenheit“ bezeichnet.²⁵ Dieser Glaube, der zum Beispiel in der Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus, den Ideologien der Moderne und der in die Irre führenden und so viel Erschütterung über den Krieg auslösenden Annahme Ausdruck findet, Krieg sei in Europa als dem Kontinent des Fortschritts unmöglich geworden („Krieg in Europa!“), sei das Ergebnis einer für die Geschichte Europas eigentümlichen Sinngebung, die in der Folge der Religionskrisen der Neuzeit und einer entgleisenden Vernunft „Eindeutigkeit“ gegenüber „Ambiguität“ präferiert. Die Entschiedenheit im Urteil über Gut und Böse, Richtig und Falsch, die auch in der Debatte über die Frage der Waffenlieferung, die Mobilmachung in Russland, den Umgang mit Deserteuren und – nicht erst seit der sog. Flüchtlingskrise im Jahre 2015 – Menschen durchschlägt, die Europa aus anderen Ländern und aufgrund anderer Konflikte erreichen, sofern sie am Leben geblieben sind, offenbart eine kulturelle Selbstvergewisserung, der die vermeintliche „Ambiguitätslosigkeit des Krieges“ – aber auch anderer ‚Krisen‘ – zum moralischen Kompass wird.²⁶ Warum aber, so Bauer, überwindet ‚der Fortschritt‘ ‚die Religion‘ nicht, sondern bringt eine eigene hervor? „Aber was würde geschehen, wenn den Menschen nach dem Gottesglauben auch noch der Fortschrittsglaube abhandenkäme? Würde dann nicht tatsächlich dieses metaphysische Nichts eintreten, das Nietzsche den gewöhnlichen Menschen als zu schwer zu ertragen schien?“²⁷

Gegen eine Polemik von Moderne und Fortschritt als säkulare Religionen hat der Rechtswissenschaftler Hans Kelsen in einem 2012 posthum veröffentlichten Text polemisiert, der in den 1950er und 1960er Jahren ausgearbeitet wurde und sich insbesondere kritisch mit dem Gnosis-Verdacht der Neuzeit gegenüber bei Eric Voegelin und mit dessen Thesen zu den „politischen Religionen“ befasst.²⁸ Als Erklärung verweist Kelsen ganz am Ende seines Buches auf den Konflikt der Blockmächte. „Der Westen“ vergewissere sich seiner selbst im Wissen der Begründetheit in einer auf Transzendenz bezogenen politischen Ordnung. Gleichwohl könne es niemals Aufgabe einer Wissenschaft sein, eine solche zu rechtfertigen.²⁹ Kelsen, der wiederholt von einer Veröffentlichung seines Textes absah, führt die Widersinnigkeit all jener Anliegen ins Feld, für die Moderne eigentüm-

²⁵ Bauer, *Weiter, immer weiter* 2022, 31.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., 32. Von der Religion des Fortschrittsglaubens unterscheidet Bauer jene (31), die „zwangsläufig, in welcher Ausprägung auch immer, ambiguitätsgesättigt [ist]“: „Wenn sich heute Menschen von der Religion abwenden, sind nicht primär irgendwelche Skandale verantwortlich. Entscheidender ist, dass es mit der Ambiguitätstoleranz der Menschen heute nicht weit her ist.“

²⁸ Kelsen, *Secular Religion* 2012. Danke an Christoph Auffarth für den Hinweis auf diesen Text. Kelsens Kritik nimmt auch auf viele andere Bezug, etwa Raymond Aron oder Karl Löwith.

²⁹ Ebd., 271: „For it is assumed that only [...] by the belief that the capitalistic-democratic social order maintained in the Western Hemisphere corresponds to the will of a transcendent and hence absolute authority, can this social order be absolutely justified in its conflict with communism. [...] Science can only describe and explain; it cannot justify reality.“

liche Entwicklungen in Politik, Wissenschaften oder Geschichtsdeutung als Formen ‚säkularer‘ oder ‚säkularisierter Religion‘ zu diskreditieren. Warum? Weil zwischen dem Religiösen und Säkularen eine unaufhebbare Spannung bestehe und zwischen beiden unmöglich vermittelt werden könne:

However, ‚secularized‘ theology, just like ‚laicized Christian thought‘, ‚secularization‘ of an ‚eschatological pattern‘, or a ‚secular religion‘, are contradictions in terms, for to secularize an institution or a doctrine means to exclude all religious elements from it. A ‚secular religion‘ is a dereligionized religion, which means no religion at all. Secularization or laicization implies an intellectual attitude opposed to that of theology or religion. [...] A ‚secularized‘ eschatology is the negation of eschatology.³⁰

Dass Kelsen – zumindest indirekt – Schützenhilfe ausgerechnet aus der Theologie erfährt, entbehrt nicht einer gewissen Ironie.³¹ Hatten doch gerade die Suchbewegungen im Umfeld von Historismuskritik und dialektischer Theologie in den Jahrzehnten um den Ersten Weltkrieg Scharfstellungen im Verhältnis von Geschichte und Eschatologie hervorgebracht,³² vor deren Hintergrund nicht nur Kelsens Kritik am Begriff der säkularen Religion als Werkzeug der Modernekritik, sondern auch die Debatte zwischen Karl Löwith und Hans Blumenberg erschlossen werden können,³³ in deren Horizont auch Kelsens Kritik steht. Die Frage eingeschlossen, ob sich das Reich Gottes ‚säkular‘ vermitteln bzw. ‚historisch‘ erschließen lässt.³⁴

³⁰ Ebd., 21.

³¹ Ebd., Anm. 92: „It is understandable that a theologian like Bultmann makes use of the self-contradictory concept of secularized eschatology. For, from the point of view of theology, the meaning of historicity is revealed only in the eschatology of the Christian faith, and every attempt to find a meaning in history is consciously or unconsciously eschatology.“ Zu Bultmann Hölscher, *Über den Fortgang und das Ende der Geschichte* 2009.

³² Siehe zum Beispiel in Auseinandersetzung mit Franz Overbeck Barth, *Unerledigte Anfragen* 1928, 8–9: „Ist das Christentum einer Verwirklichung in der Geschichte, d.h. in der durch Dauer, Werden und Vergehen, Jugend und Alter, Degeneration und Fortschritt charakterisierten Zeit fähig? Bekundet es selber den Willen, eine geschichtliche Größe zu werden? Ist es möglich, als Historiker dem Christentum gerecht zu werden? Oder vom Standpunkt der Welt aus gefragt: Kann das Christentum als geschichtliche Größe Anspruch auf ernsthafte Bedeutung erheben? Kann man als Historiker das Christentum gegenüber der Kultur vertreten? Overbeck stellt das alles in Abrede. Unerbittlich stellt er uns vor das Dilemma: Wenn Christentum, dann nicht Geschichte; wenn Geschichte, dann nicht Christentum!“

³³ Siehe nur Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* 1974, 53.

³⁴ Siehe auch Löwith/Voegelin, *Briefwechsel, mit einer Vorbemerkung von Peter J. Opitz* 2007, 765: „Während Löwith diese als vom Glauben inspiriert und daher nicht als ‚empirisch‘ einstufte, betonte Voegelin, daß Heilsgeschichte im Sinne einer ‚Differenzierung und Purifizierung von Transzendenz-Erlebnissen‘ durchaus empirischen Charakter habe [...] und die Geschichte der Menschheit aus dieser Sicht somit als Heilsgeschichte interpretiert werden könne, die mit Christus nicht abgeschlossen sei“. Löwith verweist auf „die völlig unberücksichtigt gebliebene Unterscheidung Overbecks von ‚Ur‘+Frühgeschichte“. In Frage stehe, ob „der Einbruch eines Glaubens je historisch verständlich gemacht werden kann“ (790). Hervorhebung im Original.

Aktuell stößt das Verhältnis von ‚Geschichte‘ und ‚Religion‘ in der Debatte über Herausforderungen des Klimawandels und die Geohistorie auf Interesse. Bruno Latour führt das Verkennen der ‚Wirkungsmacht‘ von ‚Natur‘ und ‚Erde‘ u.a. auf das in Anlehnung an Löwith, insbesondere aber bei Voegelin beschriebene Immanent-Werden von ‚Transzendenz‘ in der ‚Geschichte‘ zurück, welches sich auch gegen die apokalyptische Botschaft des ‚Christentums‘ selbst richtet.³⁵ Die Indifferenz dem Klimawandel gegenüber liegt für Latour auch in der falschen Gewissheit begründet, dass sich die Menschheit bereits nach dem ‚Ende der Geschichte‘ befinde. Diese Gewissheit sei dem Einziehen der ‚Heilsgeschichte‘ in die ‚Geschichte‘ durch utopische Projekte wie ‚Fortschritt‘ und ‚Modernisierung‘ geschuldet. Latour zufolge gilt es, ein eschatologisches Geschichtsverständnis – im Sinne einer Gegenzeit – zurückzugewinnen, das mit der ‚Ungewissheit‘ hinsichtlich der ‚Zeit des Endes‘ Ernst macht:

„Das sage ich aber, liebe Brüder: Die Zeit ist kurz. Weiter ist das die Meinung: Die da Weiber haben, daß sie seien, als hätten sie keine; und die da weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die da kaufen, als besäßen sie es nicht; und die diese Welt gebrauchen, als gebrauchten sie sie nicht. Denn das Wesen dieser Welt vergeht.“³⁶

Das eschatologische Geschichtsverständnis sei durch die ‚Geschichte‘ des Christentums und der Moderne ‚immanentisiert‘ bzw. ‚säkularisiert‘ worden, in Gestalt einer Endzeitvorstellung, welche ‚Erlösung‘ angesichts der christlichen Begrenzung der ‚Heilsgewissheit‘ auf den ‚Glauben allein‘ und aufgrund einer dem Christentum anzulastenden ‚Entgötterung der Welt‘ in der ‚Geschichte‘ vorweggenommen habe.³⁷

Zu Overbeck Assmann, *Zeit und Tradition* 2022, 148, im Kapitel „Fluchten aus der Geschichte oder die Wiedererfindung der Tradition in der Moderne“.

³⁵ Latour, *Kampf um Gaia* 2015, 340.338f.: „Nach Voegelin spielt man nicht ungestraft mit dem Reich des Geistes. Als guter Mönch, der er war, hielt es Joachim von Fiore für höchst fromm, der Weltgeschichte ein neues Zeitalter hinzuzufügen, um das des Sohnes zu vervollständigen; tatsächlich erreicht hat er lediglich, daß er dem Zeitalter des Sohnes ein *Ende setzte*, womit er dem Christentum selbst sein programmiertes Ende inokulierte.“ Kursiv im Original.

³⁶ Ebd., 362. 1. Kor. 7,29–31. Siehe auch 344.

³⁷ Ebd., 360–362. Zu Latour Hartog, *Chronos* 2022, 224 (Kindle): „In contrast to those who have ‚obscured‘ our understanding of the apocalypse by limiting it to a catastrophe, Latour insists on the original Christian meaning: the moment of transition toward the wholly other. Channeling a primitive Christian, he stated in a recent interview, ‘The apocalypse is a thrill!’ His turns of phrase – *ancient régime, new climatic regime, loyalist* (‚ci-devant‘) *human beings, loyalist Nature* – go beyond mere analogies between the Anthropocene Event and the French Revolution. The French revolution [...] constituted an unprecedented moment experienced by some as *Krisis* (Judgement), others as *Kairos* (the opening onto a new Christly time). The Anthropocene is much the same. Latour chooses *Kairos*.“

4. Grenzen der ‚Religion‘ – Grenzen der ‚Säkularisierung‘

Dass ‚Geschichte‘ und ‚Religion‘ unvereinbar sind, wird bisweilen auch in der Religionswissenschaft argumentiert. ‚Die Religionsgeschichte kehrt die Zeit der Religion um‘, lautet ein bedeutsamer Ausspruch bei Bruce Lincoln.³⁸ Für Kelsen scheinen sich ‚Religion‘ und ‚Säkularisierung‘ ebenfalls auszuschließen. Wird ‚Eschatologie‘ ‚säkularisierend‘ in die ‚Geschichte‘ eingezogen, ist ‚Religion‘ in ihr Gegenteil verkehrt. Umgekehrt habe ‚Geschichte‘ neben ‚Wissenschaft‘ oder ‚Politik‘ nichts mit ‚Religion‘ zu tun, sodass jeder Illegitimitätsverdacht diesen gegenüber ins Leere laufen müsse.³⁹

Die Schärfe des Gegensatzes erinnert an eine Beobachtung, die Niklas Luhmann dazu verleitet, ‚Säkularisierung‘ als „Beschreibung der anderen Seite der gesellschaftlichen Form der Religion, [...] ihrer innergesellschaftlichen Umwelt“ in den Blick zu bringen. Luhmann zufolge ist am Begriff der Säkularisierung interessant, „daß Religion und Säkularisierung *nur* in einem religiösen Kontext eine Opposition darstellen.“⁴⁰ Gleichzeitig ist ‚Säkularisierung‘ nicht auf den angestammten Bereich von Religion begrenzt.⁴¹ Als „Beobachterbegriff“ bringt ‚Säkularisierung‘ auch diejenigen in den Blick, „die zu beobachten versuchen, wie vom Religionssystem aus beobachtet wird.“⁴² Die Anschlussfähigkeit und Dispersion – Luhmann spricht von „Rückhalt“ – solcher Beobachtungen liege darin begründet, „daß *auch die anderen* Welt- und Gesellschaftsbeschreibungen *nicht* überzeugen.“⁴³ Die ‚säkularisierten‘ Bezugsgrößen solcher Beschreibungen – die ‚Gesellschaft‘, die ‚Welt‘, die ‚Moderne‘, die ‚Zeit‘ – gehen zudem mit einer ‚metaphorischen Unbestimmtheit‘ einher, die immerzu neue Beschreibungen und Verhältnisbestimmungen erforderlich machen,⁴⁴ sodass der Religions-

³⁸ Lincoln, *Theses on Method* 1996, 225: „Religion, I submit, is that discourse whose defining characteristic is its desire to speak of things eternal and transcendent with an authority equally transcendent and eternal. History, in the sharpest possible contrast, is that discourse which speaks of things temporal and terrestrial in a human and fallible voice, while staking its claim to authority on rigorous critical practice. History of religions is thus a discourse that resists and reverses the orientation of that discourse with which it concerns itself.“

³⁹ Kelsen nimmt die Analogie von Staatslehre und Theologie Carl Schmitt vorweg, welcher sie gegen Kelsen wendend von diesem aufgreift. Voigt, *Religion und Theologie* 2017, 152–153. Hilfreich auch van Ooyen, *Totalitarismustheorie gegen Kelsen und Schmitt* 2002.

⁴⁰ Luhmann, *Religion der Gesellschaft* 2002, 282–283: „Andere Beobachter mögen daher dieselben Sachverhalte anders beschreiben, zum Beispiel als Experiment in einem wissenschaftlichen Labor.“ Eigene Hervorhebung.

⁴¹ Trein, *Beobachtungen der Säkularisierung* 2023.

⁴² Luhmann, *Religion der Gesellschaft* 2002, 289.

⁴³ Ebd. Hervorhebung im Original.

⁴⁴ Mit Bezug auf Blumenberg Moxter, *Ein sperriger Felsbrocken in der Brandung* 2022, 199: „Das Potential zur Mehrdeutigkeit [...] lässt sich auf Prozesse der Metaphorisierung und Remetaphorisierung gerade des Weltbegriffs zurückführen. ‚Welt‘ gehört zu jenen Totalitätsbildungen, die mit keinem anschaulichen Gegenstand zusammenfallen und also weder bezeichnet noch er-

und Säkularisierungsbegriff immer wieder neu eingesetzt werden müssen. Versuche, den Begriffsgebrauch mittels semantischer Abgrenzung zu sichern, lassen diesen gleichzeitig unsicher werden, da ‚Säkularisierung‘ und ‚Religion‘ immer auch anders beobachtet werden können.⁴⁵ „Säkularisierung [...] ist ein Begriff, der auf eine polykontextural beobachtbare Welt zugeschnitten ist, in der die Kontexturen der Beobachter nicht mehr vom Sein her oder von Gott her identisch [...] sind.“⁴⁶

Von Luhmann herkommend stellt sich die Frage, wie sich Beobachtungen eines Gegensatzes von Religion und säkularer Umwelt im Säkularisierungsdiskurs und angelagerten Debatten zueinander verhalten. Was die oben umrissene Genealogie säkularer Religion betrifft, fällt auf, dass der Gegensatz auch dort eine Rolle spielt, wo keine religiöse Beobachterkontextur vorauszusetzen ist. Jenseits eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs – der Frage, ob Kelsens Verständnis säkularer Religion ein säkularisierter Religionsbegriff zugrunde liegt – lässt sich fragen, ob hier ein religiöses Deutungsmuster in wissenschaftlicher bzw. ideenpolitischer Absicht in Anspruch genommen⁴⁷ wird. Ein weiteres Beispiel ist die bereits kurz erwähnte Debatte zwischen Karl Löwith und Hans Blumenberg. Trotz vielfacher Differenzen gehen beide davon aus, dass sich ‚Geschichte‘ und ‚Eschatologie‘ strenggenommen nicht ineinander übertragen lassen.⁴⁸ Das stützt die Kritik am Säkularisierungsbegriff nach Blumenberg ebenso wie Löwiths These, die moderne Geschichtsphilosophie verkehre die Eschatologie in ihr Gegenteil. Es ist aber eher Löwiths Position, die in jüngerer Zeit in den Diskussionen zum Verhältnis von Christentum und Säkularismus auf Interesse stößt, gerade auch dort, wo die Frage der ‚Erfindung des modernen Religionsbegriffs‘ als Fortschreibung konfessioneller Deutungsmuster aufgeworfen wird.⁴⁹

Während zwischen der postkolonialen Kritik am Säkularismus⁵⁰ und der für die kulturelle Wende der Religionswissenschaft so wichtigen Distanzierung von

kannt werden können, obwohl wir uns beständig in ihrem Horizont bewegen. Vom Ganzen lässt sich daher nur metaphorisch sprechen“. Dazu jetzt grundlegend Weidner, *Rhetorik der Säkularisierung* 2024.

⁴⁵ Mit Blick auf den Kulturbegriff Trein, *Beobachtungen der Säkularisierung* 2023.

⁴⁶ Luhmann, *Religion der Gesellschaft* 2002, 284.

⁴⁷ Krech, *Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion?* 2019, 123–126. Vgl. auch den Beitrag in diesem Band.

⁴⁸ Trein, *Beobachtungen der Säkularisierung* 2023.

⁴⁹ Anidjar, *Secularism* 2006.

⁵⁰ Nochmals Frey/Hebekus/Martyn (Hg.), *Säkularisierung* 2020, 25–26: „Nicht in jeder seiner Spielarten ist der Diskurs der Säkularisierung darauf ausgerichtet, die Religion zu überwinden, zu ersetzen oder sich einzuverleiben. Stattdessen kann er sie auch, wie die postkoloniale Kritik am Säkularismus polemisch ins Feld führen konnte, buchstäblich vom Säkularen *abhängig* machen. Der säkulare Staat, der sich gerade durch seine Toleranz gegenüber den Religionen legitimiert sieht, toleriere in Wirklichkeit nur das, so das Argument, was seinem eigenen Religionsverständnis entspreche: einen mehr oder weniger inneren Glauben mit den dazugehörigen, allenfalls halb-öffentlichen Praktiken.“ Kursiv im Original.

theologischen ‚Normierungsansprüchen‘ (B. Gladigow) das geteilte Interesse besteht, die Gleichsetzung des Säkularen mit Nicht-Religion zu hinterfragen, lässt sich der verbreitete Einwand auch umkehren. ‚Säkularisierung‘ und ‚Säkulares‘ sind als Begriffe und Gegenstände aufschlussreich, gerade „weil“ sie mit religiös-theologischen ‚Erbschaften‘ in Verbindung gebracht werden,⁵¹ ablehnend und zustimmend, durch mitunter konkurrierende Genealogien und Vereinnahmungen, bis hin zu Kreuzungen, die trennscharfe Unterscheidungen des Säkularen und Religiösen fragwürdig erscheinen lassen. Um bei einem der im Abschnitt zur Genealogie angeführten Beispiele zu bleiben: Die Überschreitung der Grenzen von ‚Geschichte‘ und ‚Eschatologie‘ in Richtung einer ‚eschatologischen Theologie‘ zieht die ‚Geschichte‘ als Anderes des ‚Christentums‘ in dieses ein und überhöht Letzteres insofern, als das Christentum ‚rein historischen‘ Beschreibungen enthoben werden soll.⁵² Wenn die ‚religiös-säkular‘-Unterscheidung eine Beobachtung signalisiert, deren religiöse Ausrichtung je nach Beobachterkontextur variiert, stellt sich angesichts der im Klimawandeldiskurs vortragenen Forderung nach Wiederaufnahme eines eschatologischen, vom säkularen Fortschrittsbegriff abgegrenzten Geschichtsverständnisses die Frage, ob es sich dabei schon um eine religiöse Beschreibung handelt. Dazu wären Fragen der Entdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche näher in den Blick zu nehmen.⁵³ Ein weiteres Beispiel für einen religiös beobachtbaren Begriff der Säkularisierung sind theologische Bestrebungen, Religion ‚in die Moderne‘ zu übersetzen: „Modernisierung des Glaubens, Erneuerung seiner symbolischen, rituellen und institutionellen Ausdrucksformen, Anpassung des kirchlichen Lebens an die moderne Gesellschaft, theologisch gesprochen: Verwirklichung des christlichen Verkündigungs- und Missionsauftrags, ‚Weltwerdung‘, ‚Fleischwerdung

⁵¹ Vgl. am Beispiel der Kategorie des Opfers Sheehan, *In the Christian Archives* 2022, 1226: „Indeed it was precisely *because* sacrifice was such a complex theological (and not to mention political and anthropological) inheritance for writers in the early nineteenth century that it would become such an important theoretical object for disciplines like the higher criticism, and the ‚history of religion‘ that it helped to pioneer.“ Kursiv im Original.

⁵² Siehe nochmals Barth, *Unerledigte Anfragen* 1928, 25: „Eine Theologie, die es wagen wollte – Eschatologie zu werden, wäre nicht nur eine neue Theologie, sondern zugleich ein neues Christentum, ja ein neues Wesen, selber schon ein Stück von den ‚letzten Dingen‘, turmhoch über der Reformation und allen ‚religiösen‘ Bewegungen.“ Zu Overbeck nochmals Assmann, *Zeit und Tradition* 2022, 148: „Geschichte ist für ihn nicht allmählicher, unaufhaltsamer Verfall, sondern das Produkt einer absichtsvollen Veranstaltung, einer systematischen Verfälschung. Was uns vom Ursprung trennt ist nicht die schiere Zeit, sondern die ‚Tradition, die in Kanon und Exegese sich verfestigt hat‘ und einen ‚Schleier der Amnesie über die Anfänge breitet‘. Es galt deshalb aus der stets falschen und verfälschenden Tradition auszuscheren, wenn etwas vom überzeitlichen Gehalt des Christentums gerettet werden sollte. Allein in asketischer Lebensführung könne die ‚Seele‘ des Christentums, ‚nämlich die Weltverneinung‘ bewahrt werden.“ Bei Assmann als Form von Traditionsbildung unter Bedingungen von Moderne.

⁵³ Trein, *Beobachtungen der Säkularisierung* 2023.

Gottes‘. ⁵⁴ Umgekehrt wird Säkularisierung als „Entlastung“ der Religion von Fragen der Gesellschaft und Politik beschrieben. ⁵⁵

Beobachtungen der Säkularisierung führen auf Gegenstands- und Begriffsebene immer wieder zur Frage des Religionsbegriffs zurück. Religion ist dabei keineswegs auf theologische Deutungsmuster und die Semantik ‚säkularisierter Eschatologie‘ begrenzt, ⁵⁶ sondern umfasst Aneignungen und Aushandlungen historischer Zeiten, wie sie in Geschichtsdeutung, Fragen des Epochenbewusstseins oder in der Relationierung geschichtlicher und sozialer Zeit Ausdruck finden. Auch die Wissenschaften sehen sich heute mit Orientierungserwartungen konfrontiert, die mitunter quer zum Selbstverständnis der Disziplinen liegen. ⁵⁷ So hat die bei Bruno Latour aufgerufene Debatte über den Klimawandel viel mit Fragen von moralisch Gebotenenm, Lebensführung und Gerechtigkeit zu tun:

Schon ganz am Anfang seiner Laufbahn hatte das Anthropozän also zwei Gesichter – manchmal sogar im selben Text: eine wissenschaftliche Seite, die mit Messungen und Debatten unter ausgebildeten Wissenschaftler:innen einherging, und eine populäre Seite als moralisch-politisches Problem. So lange das Anthropozän hauptsächlich als Maß für das menschliche Einwirken galt – wenn auch eingestandenermaßen als ein Einwirken, das eine neue Phase in der Geschichte des Planeten einläutete –, richtete die Aufmerksamkeit sich auf die Kraft und auf das, was sie besaß (Menschheit, kapitalistische Klassen, reiche Nationen, Kapitalismus); geologische Zeitfragen gerieten dabei schlicht ins Hintertreffen. Diese Debatte wurde zwangsläufig von moralischen Fragen nach Schuld und Verantwortung beherrscht. Wahrscheinlich ist das nicht überraschend, wenn man an Sheila Jasanoffs Beobachtung denkt, dass ‚Vorstellungen über die natürliche Welt Stabilität und Überzeugungskraft [...] nicht dadurch gewinnen, dass man sie gewaltsam aus ihrem Kontext herauslöst, sondern durch ununterbrochene, sich wechselseitig bestärkende Interaktionen zwischen unserem Gefühl für das *Sein* und für das *Sollen*: dafür, wie die Dinge sind und wie sie sein sollten.‘ ⁵⁸

Zu prüfen wäre, auf welchen Beschreibungsebenen solche Interaktionen religiöse bzw. religiös beobachtbare Positionierungen einschließen. ⁵⁹

⁵⁴ Hölcher, *Die Säkularisierung der Kirchen* 2011, 203.

⁵⁵ Gerhardt, *Säkularisierung* 2011, 570: „Säkularisierung bringt den Gläubigen Entlastung vom politischen und gesellschaftlichen Ehrgeiz ihrer Priesterschaft.“ Aus rechtswissenschaftlicher Perspektive ähnlich Dreier, *Säkularisierung und Sakralität* 2013, 40–41.

⁵⁶ Kritisch Sheehan/Trüper/Wimmer, *Beyond Secularized Eschatology* 2022.

⁵⁷ Zu Kelsen Dreier, *Der Preis der Moderne* 2017, 26, hier zum „Wertfreiheitspostulat der Rechtswissenschaft“: „In der Tat gibt es bei Kelsen keine Sinnstiftung und keine Weltdeutung.“ Zur zeitgenössischen Kritik van Ooyen, *Totalismustheorie gegen Kelsen und Schmitt* 2002, 71.

⁵⁸ Chakrabarty, *Das Klima der Geschichte* 2022, 269. Kursiv im Original.

⁵⁹ Siehe den Beitrag von Judith Neunhäuserer unten.

5. Exkurs zur Begriffsgeschichte

„Säkularisierung“ ist vielleicht wie kein anderer Begriff durch Mehrdeutigkeit und Lehrformelhaftigkeit geprägt.⁶⁰ Zunächst noch an den auf Klöster verweisenden, den Entzug und die Enteignung von Kirchengütern und deren Überführung in weltlichen Besitz anzeigenden Begriffsgebrauch („Säkularisation“) angelehnt, wurde das Begriffsfeld im 20. Jahrhundert vielfach aufgegriffen und mit neuen Bedeutungshorizonten versehen. Anfänglich als Problem des Gegensatzes von christlicher Religion und Moderne, später auch anderer Religionen, zunehmend, aber keineswegs ausschließlich, in Verbindung mit Fragen der Politik, sowie schließlich der Integration und Institutionalisierung des Islam. Während die Begriffsentwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stärker, aber keineswegs neu, den allgemeinen Rückgang, aber auch die Transformation und Umbildung von Religion umfasst, mit Blick auf die „säkularisierte Gesellschaft“, den zunehmenden Bedeutungsverlust der Kirchen, einen theologisch ins Positive gewendeten Begriff von „Säkularisierung“ bzw. „Säkularismus“, sowie, in Anlehnung an die Metapher des Entzugs und der Enteignung, die Reflexion „politischer Heilslehren“ als „Säkularisate“, Ersatz- oder Quasi-Religionen, lässt sich in jüngerer Zeit eine Umkehrung des Begriffsfelds ausmachen. Den früheren Diagnosen eines Niedergangs der Religion steht die Rede vom „(Post-)Säkularen“ entgegen, die die bleibende Bedeutung der Religion historisch und gegenwartsbezogen betont und dem „Politischen“ nähersteht als der vormals als „säkularisiert“ erachteten, verschwundenen als auch verwandelten „Religion“. Der Bedeutungsumschwung lässt sich an den öffentlichkeitswirksam ausgetragenen Debatten über Fundamentalismus, das Gewaltpotential monotheistischer Traditionen, den Diagnosen einer „Wiederkehr der Religion“ und der Rede von einer „postsäkularen Gesellschaft“ festmachen, sowie an der in verschiedenen Disziplinen vorgetragenen Kritik am Begriff der Säkularisierung, die, wie im Vorwort dieses Bandes angerissen, spätestens seit den 1990er Jahren unüberhörbar geworden ist. Dass „Säkularisierung“ als globales Phänomen in den Blick genommen wird, hat den Begriffsgebrauch ebenfalls unsicherer gemacht. „Säkularisierung“ wird heute nicht mehr nur mit Blick auf das Christentum diagnostiziert, wengleich sozialwissenschaftliche Beobachtungen weiterhin ein wichtiges Medium für dessen Selbstreflexion sind (Stichwort „Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen“). Verändert haben sich die Bezugsprobleme des Begriffsgebrauchs, der Wandel der „Religionsempirie“. Als genealogisch-normative Rechtfertigung des modernen Verfassungsstaats sieht sich „Säkularisierung“ zunehmend herausgefordert. Der „säkulare“ Staat sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, dessen religiös-weltanschauliche Neutralität führe gerade nicht zu einer Gleichbehandlung der Religionen. Religiöse Akteure klagen ihre Freiheitsrechte ein und die

⁶⁰ Der Absatz skizziert Vorüberlegungen und mögliche Hypothesen für eine an anderer Stelle zu entfaltende Begriffsgeschichte.

Kirchen beanspruchen Deutungshoheit in der strittigen Frage, wer in Sachen Religion kompetent Auskunft geben kann. In der Nachkriegszeit wurden „Antworten auf die ‚Säkularisierung‘“ in der Reform der Liturgie und in der Bildungsarbeit kirchlicher Akademien gesucht (als Beitrag zum moralischen Wiederaufbau der Gesellschaft). Entlang des geistesgeschichtlich-philosophischen und theologischen Höhenkamms kam „Säkularisierung“ als begriffshistorischer Leitbegriff Bedeutung zu. Als „Paradigma“⁶¹ einer Begriffsgeschichte für das 20. Jahrhundert erscheint der Begriff heute jedoch nur bedingt anschlussfähig. Zwar bleiben Fragen der Umbildung und Kontinuität des Christentums ein wichtiger Bezugspunkt des Begriffsgebrauchs, wie das Interesse an einem genealogischen Säkularisierungsbegriff in den Säkularismus-Studien oder im Diskurs über das Anthropozän zeigen. Zu prüfen bleibt, ob die Ausweitung des Begriffsfeldes Religion – weg vom Christentum hin zu religiöser Pluralität – durch die Brille der „Säkularisierung“ angemessen erfasst werden kann. Ausgriffe auf die Begriffsgeschichte von „Religion“ erscheinen daher unerlässlich. Für beide Begriffsgeschichten und deren Verwicklungen stellt sich die Frage der Quellenauswahl und der relevanten Diskursarenen sowie das Problem des Begriffsbegriffs und dessen methodischer Orientierungen.

Literaturverzeichnis

- Anidjar, Gil, „Secularism“, in: *Critical Inquiry* 33/1 (2006), 52–77.
- Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003.
- , „Nachdenken über Religion, Glauben und Politik“, in: Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hg.), *Säkularisierung: Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2020, 705–727.
- Assmann, Aleida, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2022.
- Auffarth, Christoph, „Frisst die Moderne die Religion? Beiträge aus 250 Jahren“, Rezension zu Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hg.), *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2020 (13. April 2021), https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2021/04/29/saekularisierung/#_ftnref14 (05. Juli 2022).
- Al-Azmeh, Aziz, *Secularism and its Enemies*. Working Paper Series of the CASHSS “Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities” 15, Leipzig: Leipzig University 2020.
- Barth, Karl, „Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie“ [1920], in: Ders., *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge*, Bd. 2, München: Chr. Kaiser 1928, 1–25.
- Bauer, Thomas, „Weiter, immer weiter. Die Reaktionen auf den Krieg in der Ukraine offenbaren eine Krise der beherrschenden Religion des Westens: des Glaubens an den Fortschritt“, *Süddeutsche Zeitung Magazin* Nr. 15 (14. April 2022), 28–32.

⁶¹ Müller/Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik* 2016, 156.

- Blumenberg, Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- Cancik, Hubert, „Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer 1988, 19–25.
- Casanova, José, „Secularization revisited: A Reply to Talal Asad“, in: David Scott/Charles Hirschkind (Hg.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*, Stanford: Stanford University Press 2006, 12–30.
- Chakrabarty, Dipesh, *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter* [2021], Berlin: Suhrkamp 2022.
- Dreier, Horst, *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaats*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- , „Der Preis der Moderne. Hans Kelsens Rechts- und Sozialtheorie“, in: Elif Özmen (Hg.), *Hans Kelsens Politische Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 3–27.
- , *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München: C.H. Beck 2018.
- Frey, Christiane/Hebekus, Uwe/Martyn, David (Hg.), *Säkularisierung: Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- Gerhardt, Volker, „Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben“, in: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin: Suhrkamp 2011, 547–572.
- Gladigow, Burkhard, „Europäische Religionsgeschichte“, in: Brigitte Luchesi/Hans Kippenberg (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: Diagonal, 21–42.
- Gogarten, Friedrich, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk 1953.
- Hartog, François, *Chronos: The West confronts Time* [2020], New York: Columbia University Press 2022 (Kindle-Version).
- Hölscher, Lucian, „Über den Fortgang und das Ende der Geschichte: Rudolf Bultmanns Eschatologie im Abstand eines halben Jahrhunderts“, in: Ders., *Semantik der Leere. Grenzfragen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen: Wallstein 2009, 183–195.
- , „Die Säkularisierung der Kirchen: Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren“, in: Wilhelm Damberg (Hg.), *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, Essen: Klartext 2011, 203–214.
- Jacobs-Vandegeer, Christiaan, „Theology and Genealogies of Religious Studies“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 90/1 (2022), 1–25.
- Jaeschke, Walter, „Säkularisierung“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Kohlhammer 2001, 9–20.
- Junginger, Horst, „Etsi deus non daretur: Die Säkularität von Religionswissenschaft“, in: Christoph Auffarth/Alexandra Griesser/Anne Koch (Hg.), *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft*, Tübingen: Tübingen University Press 2021, 119–139.
- Kelsen, Hans, *Secular Religion: A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as „New Religions“*, Wien: Springer 2012.
- Kleine, Christoph, „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin: De Gruyter 2012, 65–78.
- Krech, Volkhard, „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion? Eine differenzierungstheoretische Lesart der Religionssoziologie von Wolfgang Eßbach“, in: *Zeit-*

- schrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3 (2019), 103–130. Vgl. auch den Beitrag zu diesem Band.
- Latour, Bruno, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime* [2015], Berlin: Suhrkamp 2020.
- Lincoln, Bruce „Theses on Method“ in: *Method & Theory in the Study of Religion* 8/3 (1996), 225–227.
- Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1953], Stuttgart: Metzler 2004.
- Löwith, Karl/Voegelin, Eric, „Briefwechsel“ (1944–1952), in: *Sinn und Form* 59/6 (2007), 764–796.
- Lübbe, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* [1965], Freiburg: Karl Alber ³2003.
- Moxter, Michael, „Ein sperriger Felsbrocken in der Brandung. Zu Horst Dreiers Blumenberg-Rezeption“, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Gottloser Staat? Im interdisziplinären Gespräch mit Horst Dreier*, Baden-Baden: Nomos 2022, 191–201.
- Müller, Ernst/Schmieder, Falko, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Berlin: Suhrkamp 2016.
- van Ooyen, Robert Chr., „Totalitarismustheorie gegen Kelsen und Schmitt: Eric Voegelins „politische Religionen“ als Kritik an Rechtspositivismus und politischer Theologie“, in: *Zeitschrift für Politik* 49/1 (2002), 56–82.
- Ott, Karl-Heinz, *Verfluchte Neuzeit. Eine Geschichte des reaktionären Denkens*, München: Hanser 2022.
- Pollack, Detlef, „Säkularisierung – Konzept und empirische Befunde“, in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte: ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB) 2009, 61–86.
- Scheer, Monique/Schepelern Johansen, Birgitte/Fadil, Nadia (Hg.) *Secular Bodies, Affects and Emotions: European Configurations*, London: Bloomsbury Academic 2019.
- Scott, David, „Appendix: The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad“, in: David Scott/Charles Hirschkind (Hg.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*, Stanford: Stanford University Press 2006, 243–303.
- Sheehan, Jonathan, „In the Christian Archives: Sacrifice, the Higher Criticism, and the History of Religion“, in: *Modern Intellectual History* 19/4 (2022), 1208–1226.
- Sheehan, Jonathan/Trüper, Henning/Wimmer, Mario, „Beyond Secularized Eschatology: Introductory Remarks“, in: *Modern Intellectual History* 19/4 (2022), 1182–1190.
- Trein, Lorenz, „Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen: Theologische Voraussetzungen und eschatologische Ambiguität der Säkularisierung in religionswissenschaftlicher Sicht“, in: *Theologische Zeitschrift* 76/1 (2020) 56–77.
- , *Beobachtungen der Säkularisierung und die Grenzen der Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.
- Tyrell, Hartmann, „Säkularisierung – eine Skizze deutscher Debatten seit der Nachkriegszeit“, in: Michael Hainz/Gert Pickel/Detlef Pollack/Maria Libiszowska-Żółkowska/Elżbieta Firlit (Hg.), *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*, Wiesbaden: Springer 2014, 51–66.
- Voigt, Friedemann, „Religion und Theologie in Hans Kelsens politischer Philosophie“, in: Elif Özmen (Hg.), *Hans Kelsens Politische Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 149–169.
- Weidner, Daniel, *Rhetorik der Säkularisierung. Über eine Denkfigur der Moderne*, Frankfurt a. M.: Campus 2024.

- Wohlrab-Sahr, Monika, „Die Macht der Unterscheidung. Gibt es nicht-westliche Grundlagen der Säkularität?“ in: *Kursbuch* 196 (2018), 154–170.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Zemmin, Florian, „Die Relevanz der Säkularisierungstheorie im globalen Zeitalter“, Rezension zu Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hg.), *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2020, in: *Soziologische Revue* 44/4 (2022), 506–517.
- Yelle, Robert A., „An Age of Miracles‘: Disenchantment as a Secularized Theological Narrative“, in: Robert A. Yelle/Lorenz Trein (Hg.), *Narratives of Disenchantment and Secularization: Critiquing Max Weber’s Idea of Modernity*, London: Bloomsbury Academic 2021, 129–148.

„Säkulare Muslime“ und andere Anwendungen des Begriffs ‚säkulare Religion‘*

Christoph Auffarth

1. Pejorative und positive Anwendungen des Begriffs ‚säkulare Religion‘

‚Säkulare Religion‘ ist ein Begriff, der im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht neu ist, sondern schon vielfach angewendet wurde und wird. Diesen Verwendungen will der folgende Beitrag nachgehen in ihrer abwertenden Form sowie einer positiven, nämlich der aktuellen Aufforderung seitens der säkularen Gesellschaft an muslimische Migranten, sie sollten sich als „säkulare Muslime“ in die Religionsfreiheit integrieren. Dabei wird sich zeigen, wie der zur Religionsneutralität verpflichtete „Staat ohne Gott“, also der säkulare Staat, selbst zum religiösen Akteur, zum Reformator wird.

Zunächst (Abschnitt 2) diskutiere ich, wie der Begriff säkulare Religion (und verwandte Begriffe) auf den Nationalsozialismus angewendet wurde und wird, abwertend bis hin zum Gegenteil von (wahrer) Religion. Darin steckt eine theologische Bewertung, was eine richtige Religion ausmacht. Seither aber erfuhr Religion in der NS-Zeit in der aktuellen Forschung durch Historiker und Religionswissenschaftler eine völlige Neubewertung, was die Grenze von säkular/religiös betrifft. Um die Subtilitäten zu durchschauen, bedarf es einiger Erfahrung in der Forschungsgeschichte.¹ In einem zweiten Schritt (3) beschreibe ich die Genealogie des Wortfeldes. Die Forschungspositionen, ob und wie Säkulares und Religiöses zu unterscheiden sind, sind an anderem Ort diskutiert.² Der folgende Abschnitt (4) diskutiert die Forderung an die säkularen Muslime im Verfassungsstaat. Ein Vergleich mit Frankreich zeigt Alternativen auf. (5) Mit der Einrichtung der universitären Ausbildung für Islamische Theologie wird der säkulare Staat zum religiösen Reformator, begibt sich aber in das Dilemma der

* Diesen Beitrag widme ich Jörg Rüpke zum sechzigsten Geburtstag.

¹ Meine eigenen Forschungen sind zusammengefasst in dem religionswissenschaftlichen Handbuch-Artikel *Drittes Reich* 2015. – Ich danke Lorenz Trein und Tilman Hannemann für Lektüre, Korrekturen, Anregungen.

² Neben der Einleitung zu diesem Band eine Übersicht bei Wohlrab-Sahr/Zemmin, *Die Relevanz der Säkularisierungstheorie im globalen Zeitalter* 2021.

Religionsneutralität.³ (6) Als Schlussfolgerung ist daraus zu ziehen, dass die Privilegien, die für die Kirchen an Voraussetzungen gebunden sind, der Staat immer weniger überprüft und sie stattdessen auch auf die Islamische Theologie übertragen hat.

2. Der Nationalsozialismus als säkulare Religion

Auf den Nationalsozialismus und seine Weltanschauung ist der Begriff der ‚säkularen Religion‘ angewendet worden. Nicht erst apologetisch haben die Religiösen diesen und verwandte Begriffe pauschal auf ‚den‘ Nationalsozialismus übergestülpt, sondern auch Wissenschaftler.⁴ Unter dem historisierenden Begriff des ‚Christlichen Abendlandes‘ verkündeten sie Religion als Rettung aus dem katastrophalen Ausgang der NS-Herrschaft. Das Abendland musste zum einen verteidigt werden gegen den Kommunismus, der seit der Russischen Revolution für asiatisch erklärt wurde. In dieser Hinsicht setzte die Bonner Bundesrepublik bruchlos den NS im Kalten Krieg fort. Der Begriff der säkularen Religion war schon früh für den Nationalsozialismus metaphorisch angewendet worden, so die Rede von der ‚verkappten Religion‘.⁵ Dazu kamen Begriffe wie Ersatzreligion, Religionsersatz, Quasi-Religion u.a. Hinter diesen Bewertungen stehen Aussagen über den NS als eine Weltanschauung oder Ideologie, die, offen oder versteckt, die Religion als Konkurrent mit ungleichen Waffen verdrängen oder gar als gnadenlosen Feind vernichten wollte. Die Religion und nicht nur die Kirchen, so wurde und wird behauptet, sollte vernichtet werden: Wie die Juden vernichtet und vorher ihrer Gotteshäuser in der Reichspogromnacht beraubt worden waren, so malte man das als Menetekel für das Schicksal der Christen an die Wand, was die Nationalsozialisten nach dem Endsieg mit den Kirchen vorgehabt hätten: Christen und Christentum zu vernichten.⁶ Am stärksten hat sich der Begriff der

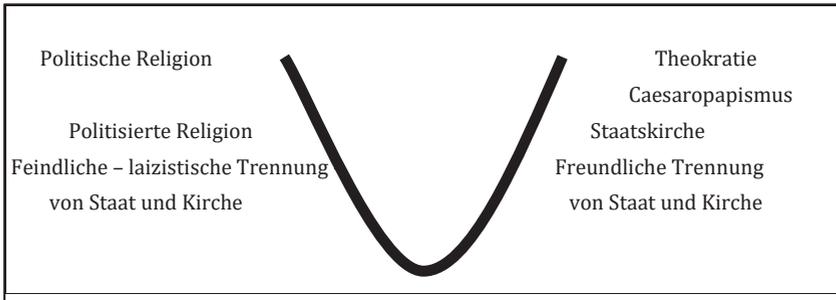
³ Dazu besonders Reuter, *Säkularität und Religionsfreiheit* 2007.

⁴ Zur frühen Verwendung schon in den Dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts Völkel, *Der totalitäre Staat* 2009.

⁵ ‚Säkulare Religion‘ verwendet Mommsen, *Nationalsozialismus als säkulare Religion* 2001. Schirmacher, *Säkulare Religionen* 2002. Hockerts, *War der Nationalsozialismus eine politische Religion?* 2003.

⁶ Als eine evangelische Stimme behauptete das etwa Hans Meiser (1881–1956), der Landesbischof der lutherischen Kirche in Bayern, der den NS als Staat vorbehaltlos anerkannte, gleichzeitig die Autonomie seiner Kirche erkämpfte. Dazu Schulze, *Hans Meiser* 2021, 370–377, bes. 373f. Er befürchtete im Nachhinein nach 1945, dass die Kirchen – wie in den im Kriege besetzten Gebieten – zu religiösen Privatvereinen zurückgedrängt würden, ebd. 268. Das wiederholt die Herausgeberin in der Einleitung (und meine Kritik) Grünzinger, *Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten* 2016. Die Rezension Auffarth, *Religion im Kriegszustand* 2018.

Politischen Religion durchgesetzt.⁷ Meist diskutiert ist das Ergebnis der Forschergruppe um Hans Maier:⁸ In einem Stufenmodell hat sie dem Extrem Caesaropapismus (der Papst ist zugleich der Herrscher oder der Herrscher im Staat bestimmt auch die Religion) die Politische Religion als das entgegengesetzte Extrem gegenübergestellt: Politische Religion sei das Gegenteil von Religion.



Politische Religion als Gegensatz von (richtiger) Religion. Eigene Grafik.

Dem NS fehlten, so die These, die Grundbestimmungen von Religion: Es fehle die Transzendenz, der NS kenne keine Moral und Ethik, die Bibel sei verhöhnt worden oder völlig pervertiert. Das setzt voraus, dass man weiß, was die richtige Religion ist und sie von den Glaubenssätzen her definiert (also nicht religionswissenschaftlich).⁹ In der Bestreitung der Religion sei der NS gleichzusetzen mit dem Kommunismus als einer Form des Totalitarismus. Dieser Einschätzung widerspricht zum einen, dass es innerhalb des NS unterschiedliche Auffassungen und Parteien zu Religion gab.¹⁰ Den kleinen Gruppen (a) vollständiger Bestreitung des Christentums oder (b) Ersetzung durch eine ‚germanische‘ Naturreligion stand (c) die überwiegende Mehrheit auch innerhalb der NS-Elite gegenüber, die die Akzeptanz der NS-Herrschaft gerade durch die Kirchen gestützt fand.¹¹ Die Forschungen von Manfred Gailus führen statt zu einer Ver-

⁷ Das kleine Büchlein von Voegelin, *Politische Religionen* 2007 [1938] ist im Kontext seiner vorausgegangenen Schriften wohl kaum als Kritik am Nationalsozialismus zu verstehen. Dazu Schmidt, *Eric Voegelin* 2019, die Unterscheidung zwischen „Geistreligionen, die das Realisimum im Weltgrund finden, sollen für uns überweltliche Religionen heißen; alle anderen, die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden, sollen innerweltliche Religionen heißen.“ Voegelin, *Politische Religionen* 2007 [1938], 17.

⁸ Maier, *Politische Religion* 1995. Maier, *Politische Religion* 2007, sowie die von ihm herausgegebenen Konferenzen der Arbeitsgruppe *Totalitarismus und Politische Religion* 1996–2003; englisch 2004–2012. Weiter die Arbeiten von Gentile, *Le religioni della politica* 2001, 2006. Schirrmacher, *Hitlers Kriegerreligion* 2007.

⁹ Auffarth/Mohr, *Religion* 2000.

¹⁰ Auffarth, *Parteien im Totalitarismus* 2022.

¹¹ Siehe meine Rezension zu Hertz, *Evangelische Kirchen* 2022: Auffarth, *Pastoren in Schleswig-Holstein* 2022. Ein ähnliches Ergebnis auch bei Hans Meiser. Siehe Anm. 6 oben.

nichtung der Religion durch den NS zu einer Epoche der „Gläubigen Zeiten“, nicht zuletzt innerhalb der Kirchen.¹² Das führt zu der Gegenthese, dass der NS gar keine Religion sein wollte, die andere Religionen konkurrieren oder beseitigen wollte, sondern sich im Bereich der vorhandenen Religionen in deren Neuformierung nach der Revolution¹³ auf vorhandene Religionen stützen und sich integrieren konnte. Davon sind die protestantische Nationalreligion und die Kriegsreligion des Ersten Weltkriegs die wichtigsten Pfeiler. Diese sind verstärkt durch eine nationale Eschatologie und den Antisemitismus (der teils in der wissenschaftlichen Rationalreligion des Darwinismus, teils im christlichen Antijudaismus seine Wurzeln hat) sowie durch den Antikommunismus und die Bestreitung der Aufklärung. Schließlich gehört auch eine Zivilreligion in einer nicht-konfessionellen parachristlichen öffentlichen Ansprache in diese religionswissenschaftliche Beschreibung des Nationalsozialismus.¹⁴

3. Genealogie der pejorativen und der positiven Anwendungen der säkularen Religion

Da sich der Beitrag von Thomas Auwärter in diesem Sammelband mit der Ambivalenz von Staatskirche mit ihrer Zensur und Sanktion einerseits, dem Aufgehen des Kulturprotestantismus in der Kultur des 19. Jahrhunderts andererseits befasst, nenne ich hier nur einen Namen: Der Theologieprofessor in Heidelberg im liberalen Großherzogtum Baden, Richard Rothe, sah mit der Demokratisierung (die Revolution von 1848) die Werte und Ziele des Protestantismus im Kulturstaat so weit verwirklicht, dass Religion überflüssig werde.¹⁵ Die Dialektische Theologie im 20. Jahrhundert machte den Unterschied zwischen Kultur/Politik und Religion/Theologie wieder so weit, dass sie auch im NS Staat kräftig widersprechen konnte.¹⁶ – Umgekehrt machen sich vor allem katholische Intellektuelle dafür stark, eine eigene Stimme für *Die Macht des Heiligen*¹⁷ zu geben. Das

¹² Gailus, *Gläubige Zeiten* 2021. Dazu die Rezension Auffarth, *Religion im Nationalsozialismus* 2022.

¹³ Oben in der Einleitung ausgeführt im Anschluss an Wolfgang Ebbach.

¹⁴ Der Rechtswissenschaftler Axel Montenbruck hat in einem vierbändigen Werk *Zivilreligion* (2016) beschrieben: 163–183. Zur Trennung von diesseitigem Humanum und religiösem Jenseits setzt er sich auseinander mit Luckmann, Oevermann, Luhmann, Joas. Er verwendet auch den Begriff „Säkulare Zivilreligion“.

¹⁵ Zum historischen Kontext Kuhlehn, *Bürgerlichkeit und Religion* 2001. Tiefgreifend Fischer, Rothe 2020. Von Ernst Troeltsch als Vorbild geehrt. Im Kreis um Trutz Rendtorff intensiv diskutiert, u.a. Graf, Art. *Rothe* 1994. Wagner, Art. *Rothe* 1998. Krötke, *Selbstbewußtsein und Spekulation* 1999. Albrecht, *Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis* 2000, 147–198.

¹⁶ Auffarth, *Parteiungen im Totalitarismus* 2022.

¹⁷ Joas, *Die Macht des Heiligen* 2017. Schlette, *Idealbildung, Sakralisierung, Religion* 2022.

Zweite Vatikanische Konzil, das sich der Aufgabe widmete, sich den Anforderungen der Moderne zu stellen (*aggiornamento*), habe die „Protestantisierung“ der Katholischen Kirche vollzogen, meinen seine Kritiker, nicht nur die Piusbrüder. Statt das Heilige als Kontrapost in die Welt zu stellen, was nicht von dieser Welt sei, löse man es auf in weltliche Zeichen und Medien, vollziehe die Desakralisierung der Botschaft der Kirche. Dass Botschaft und Realgestalt der Kirche auseinanderklaffen, war schon in der Reformation der Anstoß zur Forderung, die Kirche an Haupt und Gliedern radikal zu reformieren und die Lebensführung in das Innere der Individuen einzupflanzen (die ‚Geburt des Gewissens‘).¹⁸ Zu diesem – kritisch gemeinten – Etikett der Protestantisierung sind zwei Einwände angebracht: (1) Die Religion aus einer Sphäre des Ganz Anderen, des Sakrosankten, der ewigen Gültigkeit, des Verbotes der Blasphemie und Kritik und damit als Teil von autoritärer Herrschaft auf die Ebene der gemeinsamen Arbeit an Religion als Teil der Gesellschaft, nicht aber der Tagespolitik zu setzen, ist ein Weg, den gerade Jüdinnen und Juden praktizieren. Religion ist nicht Vorschrift, sondern Streit um das bessere Argument. Die Schriftlichkeit der Zehn Gebote als Vertrag zwischen Gott und Menschen sei das Modell der Verfassung.¹⁹ Der Gesellschaftsvertrag ist nicht nur eine Absprache über den Ausgleich von aktuellen Interessen, sondern verankert sich in übergeordneten Werten, wie soziale Verpflichtung von Reichtum (‚Sozialstaat‘) und Generationenvertrag im nationalen Rahmen, Menschenrechte und Demokratie wenigstens im regionalen Rahmen, Recht auf Asyl, Bewahrung der Lebenswelt in globalem und kosmischem Rahmen (‚Klimaziele‘). Und das steht in ständigem Konflikt mit Durchsetzung partikularer Interessen. Eßbach verwendet für diese Form den Begriff der Rationalreligion. (2) Eine protestantische globale Zusammenkunft beleuchtet die sog. Protestantisierung. Als kulturelles Programm parallel zur Weltausstellung des technischen Fortschritts in Chicago 1893, 400 Jahre nach der ‚Entdeckung‘ Amerikas durch Columbus, luden die protestantischen Unitarier zu einem „Weltparlament der Religionen“ ein, auf dem Höhepunkt des Imperialismus. Die Religi-

¹⁸ Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens* 1991. ‚Lebensführung‘ ist einer der vielen Begriffe aus dem Wortschatz des Pietismus, der zu einem Begriff der Soziologie wurde. Dabei verändert sich das Subjekt: aus Gott, der mein Leben führt (‚Führe mich, o Herr, und leite meinen Weg nach Deinem Wort!‘ 1632 und viele andere Lieder der protestantischen Frömmigkeit im Evangelischen Gesangbuch. Als biblischer Vers Exodus 23,20) wird der Mensch als Subjekt, der seinen Lebensweg gestaltet entsprechend seinen Werten.

¹⁹ Den Gedanken entwickelt schon 1854 Heinrich Heine in den *Geständnissen* 1982, 45 [Orthographie des Originals]: „Es ist für den beschaulichen Denker ein wunderbares Schauspiel, wenn er die Länder betrachtet, wo die Bibel schon seit der Reformazion ihren bildenden Einfluss ausgeübt auf die Bewohner, und ihnen in Sitte, Denkungsart und Gemüthlichkeit jenen Stempel des palästinensischen Lebens aufgeprägt hat, das in dem alten wie in dem neuen Testamente sich bekundet. [...] Das Echte, Unvergängliche und Wahre, nemlich die Sittlichkeit des alten Judenthums, wird in jenen Ländern [des protestantischen Nordeuropas und Nordamerikas] ebenso gottfreulich blühen wie einst am Jordan und auf den Höhen des Libanons.“

onswissenschaftlerin Tomoko Masuzawa (Ann Arbor) kam in ihrer Analyse zu dem Schluss, dass dieser Rahmen Buddhismus, Hinduismus, Islam und Judentum zu einer Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert im Religionsdiskurs geführt habe.²⁰ Meine eigene Analyse kam zu dem Ergebnis, dass die Gastgeber durchaus ihr dogmenloses Christentum als die der Moderne am besten passende Religion herausstellen wollten, aber ein gegenteiliges Ergebnis (mit-)verursachten. Denn ein junger Hindu, Swami Vivekananda, stellte den Hinduismus (den man bis dahin als ‚Volksreligion‘ einer abgehängten Nation mit Kastwesen, Witwenverbrennung und Heiligen Kühen verstand) als die Religion dar, die den Defiziten der westlichen Welt mit ihrer Atomisierung des Individuums, gehetzter Zeit und Umweltzerstörung entgeht durch Einheit von göttlicher Natur und Zivilisation, Gemeinschaftserfahrung. Das freilich begründete eine neue Religion, den Neo-Hinduismus. Statt Vereinheitlichung des globalen Diskurses und des Sieges der besten Religion Protestantismus, vervielfältigten sich die „Weltreligionen“. Religion steht mehr für Diversität in der Globalisierung.²¹

Die Debatte um die *laïcité* in Frankreich ist ein gutes Beispiel für dieses Problem, die ich an dieser Stelle nur andeuten kann.²² Die *laïcité* als Bestreitung der Berechtigung jeder Religion ist dabei eine Minderheitenmeinung. Aber da die katholische Kirche gegen das Prinzip der *laïcité* als Trennung von Staat und Kirche ihre Gläubigen zum Widerstand gegen die Republik aufrief und ein tiefer Riss die Gesellschaft spaltete, wurde sie zum Glaubensbekenntnis. Religion auf der einen Seite steht das Bekenntnis zur Aufklärung und zur Rationalität gegenüber. Damit wird ein Gegensatzpaar konstruiert, das viele Französischen und Franzosen gar nicht so empfinden und dem das Gesetz von 1905 einen gangbaren Weg eröffnen wollte, dass man beides praktizieren kann.

Schließlich gehört hierher die Auflösung der kulturspezifischen Religion in die jeweilige Kultur. Programmatisch hat das im ersten Band des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* der Vertreter der Scuola di Roma, Dario Sabbatucci, formuliert:²³ „Die Geschichte der Forschung, so ist zu schließen,

²⁰ Lüddeckens, *Das Weltparlament der Religionen* 2002. Masuzawa, *The Invention of World Religions* 2005 (vgl. jedoch die Einschränkung 264). Mein Beitrag (Auffarth, ‚Weltreligion‘ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus 2005) erschien im gleichen Jahr wie Masuzawa – ohne Kenntnis voneinander. – Reinhard Schulze verwendet den Begriff für die vom säkularen Staat geforderte Reformation des Islam: Schulze, *Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen* 2010, 53–55.

²¹ Bauer, *Die Vereindeutung der Welt* 2018 hat einerseits recht mit der Beobachtung, dass Diversität abnehme, aber Religionen sind ein wichtiger Identitätsanker für Diversität, zumindest außerhalb Europas.

²² Ausgezeichnete Darstellung der verschiedenen Verständnisse des Begriffs in Frankreich Baubérot, *Les 7 laïcités françaises* 2015. Toscer-Angot, *Genealogie* 2008.

²³ Sabbatucci, *Kultur und Religion* 1988, 57 unter der Überschrift „Auflösung des Religionsbegriffs im Kulturbegriff“. Widerspruch bei Enders, *Ist „Religion“ wirklich undefinierbar?* 2004, 63.

führt mehr oder weniger offen zur Auflösung des religiösen Specificums im kulturellen Allgemeinen, man spreche nun tatsächlich von Kultur oder von Gesellschaft oder von kollektiver Mentalität.“ Das entsprach allerdings nicht der Meinung der Herausgeber. Gladigow fand die Formel „Religion in der Kultur – Kultur in der Religion“.²⁴ Ähnlich versteht das das Leipziger Programm der ‚multiple secularities‘ *Religion in Relation/religion in relation*. Religionen müssen sich so weit in die Ordnung des Verfassungsstaates einfügen, dass dessen Grundordnung gewährleistet ist, andererseits bringen sie sowohl als Institution wie als Religiosität der einzelnen Bürger:innen als politische Akteure die Werte ihrer jeweiligen Religion und Überzeugungen in die politische Entscheidungsfindung ein.²⁵

4. Säkulare Muslime: Religion im Verfassungsstaat

Um dieses Problem geht es auch in dem nun folgenden Fall, der Forderung der *Deutschen Islamkonferenz(en)* nach einer ‚säkularen Religion‘. Hier wird also der Negativbegriff zu einer positiven Maxime an alle Religionen im Verfassungsstaat erhoben. Da die anderen Religionen diese schon durchlaufen hätten, sei es nun an der Zeit, dass sich auch die Muslime noch in diesem Sinne reformieren müssten.²⁶ Dazu eröffnete der deutsche Staat ein Diskussionsforum und gründete Institutionen, die die Religionsfreiheit unter der Maxime der Toleranz ermöglichen soll: Der Staat garantiert die freie Religionsausübung unter den Voraussetzungen, (1) dass diese im Rahmen der Gesetze bleibt und dass eine verbindliche Repräsentation der verfassten Religionsgemeinschaft als Vertragspartner die Einhaltung garantiert und durchsetzen kann. (2) Bei Religion geht es um die Freiheit des Glaubens, in der Tendenz also um Innerlichkeit und ‚private‘ Überzeugungen, die die Religionsgemeinschaft auch frei ausüben darf. Im Sinne des Säkularismus ist seit der Formulierung der Religionsfreiheit schon im Preußischen Landrecht 1794 die negative Religionsfreiheit hinzugekommen. Der Staat hat ein doppeltes Interesse an der Einhegung der Religionen, nämlich einerseits geht es ihm um ein positives Verhältnis der Migranten zum Staat, Verwaltung, zur Verfassung und zur Demokratie. Andererseits ist er misstrauisch, dass aus der Religion ein Kampfinstrument wird gegen die Verfassung und radi-

²⁴ Zur Diskussion und Weiterentwicklung unter dieser Titelformulierung Auffarth/Grieser/Koch (Hg.), *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion* 2021.

²⁵ Wichtig die Unterscheidung Klinkhammer/Neumaier, *Religiöse Pluralitäten* 2022. – Bezüglich Asad ist darauf hinzuweisen, dass der Staat für viele aus dem Nicht-Westen nicht für Verfassung und Moral steht, sondern man ihm als Korruptionsmaschine misstraut.

²⁶ Die Kontoverse um den Essay (des Althistorikers Prof.) Egon Flaig, *Der Islam will die Welteroberung* (15. September 2006 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*) und weiterer Pamphlete, wie der Islam sich reformieren müsse, ist gut dokumentiert im Wikipedia-Artikel zum Autor.

kalisierte Muslime die offene Gesellschaft nutzen, um Terror hineinzutragen.²⁷ Die Anschläge vom 11. September 2001 und die Ausrufung des *war on terrorism* eröffneten eine Einschätzung des Islam als Religion der blutigen Gewalt, die auf der Seite der liberalen Staaten staatliche Gewalt als Polizei, Überwachung, Militäreinsätze nötig mache und legitimiere.²⁸ Wenn im Oktober 2022 im Iran Demonstrationen gewaltsam und teils mit scharfen Waffen unterdrückt werden vom Religionsrat und seiner ‚Sittenpolizei‘, dann spricht das Europäische Parlament und der Deutsche Bundestag Sanktionen aus gegen die Gewalttäter; der Iran wertet das als Eingriff in die inneren Angelegenheiten. Das Nationalstaatsprinzip stehe über den ‚westlichen‘ Menschenrechten.²⁹

Zurück zu den Auseinandersetzungen zwischen den Prinzipien der Religionen gegenüber den Prinzipien des liberalen Verfassungsstaates. In einer Untersuchung der Deutschen Islamkonferenz beurteilen 2020 die Soziologen Luis Manuel Hernández Aguilar und Zubair Ahmad die Forderung an die Islamkonferenz nach säkularen Muslimen.³⁰ Die Islamkonferenz habe dabei zwei Lesarten des Koran einander gegenübergestellt: Die ‚orthodoxen‘ Muslime läsen den Text als unmittelbare Gebote zum Handeln, dem sie verpflichtet seien. Das sei aber eine archaische Lesart.³¹ Im modernen Verfassungsstaat müsse diese aufgegeben werden; die anderen Religionen hätten dies längst umgesetzt (Dabei werden fundamentalistische Christentümer nicht erwähnt). Statt den Koran als Heiligen Text zu lesen, der für heute Gültigkeit beansprucht, müsse man ihn historisch-kritisch in seinem damaligen Kontext verstehen.³² Von daher sei die Geschlechterungleichheit, die Ehrenmorde, das Apostasieverbot (gegen die individuelle Religionsfreiheit) zu korrigieren und die Trennung von Staat und Religion unter den Bedingungen der Moderne zu vollziehen. Aufrufe zu Gewalt, Islam als einzige Religion, als militärische Religion könne die Demokratie nicht dulden. Die beiden Soziologen behandeln die Ziele der Deutschen Islam-Konferenz unter der Hermeneutik des Verdachts und als Instrument der Gouvernamentalität, mit der

²⁷ Isensee, *Zivilreligion in der Demokratie* 2010 behauptet pauschal, der Islam sei fremd in Deutschland und die Migranten integrationsresistent. Der deutsche Staat wolle einen „Teuto-Islam züchten“ durch die Einrichtung der Islamischen Theologie an den Universitäten. Dabei argumentiert der Jurist religiös und nicht juristisch.

²⁸ Zu Wandlung der Wahrnehmung des Islam in der Bundesrepublik hat Konrad, *Umdeutungen des Islams* 2022 eine historische Studie unternommen. Methodisch grundlegend zu „der Islam“ als Kollektivsingular Trein, *Begriffener Islam* 2015.

²⁹ Zur augenblicklichen Lage s. Iran Menschenrechte | Aktuelle Entwicklungen & Aktionen (<https://www.amnesty.de/informieren/laender/iran>) (letzter Zugriff 10.07.2023). Zur schiitischen Religion besonders im Iran Amipur, *Der schiitische Islam* 2015. Eine Kritik der ‚Islamischen‘ Menschenrechte von Wahied Wahdat-Hagh, *Iran und die Erklärung der Menschenrechte* (2011) (https://www.achgut.com/artikel/iran_und_die_erklaerung_der_menschenrechte) (letzter Zugriff 10.07.2023).

³⁰ Aguilar/Ahmad, *A Dangerous Text* 2020.

³¹ Ebd., 89 und öfter.

³² Ebd., 89f.

der Staat den Islam zu einer säkularen Religion und zur Reformation im Sinne der Aufklärung drängt. Dem Ansatz fehlt es am Vergleich und an historischer Tiefe sowohl was andere Religionen angeht wie in der Entwicklung der deutschen Verfassung und den Bedingungen von Religionsfreiheit als einem Vertrag zwischen Staat und Religionsgemeinschaft.³³ Und es fehlt an einem Vergleich mit anderen Staaten, für welche gerade eine Untersuchung der Religionssoziologen Erika Willander aus Uppsala und David Thurffjell aus Stockholm vorliegt, das die säkularen Muslime vergleicht mit den schwedischen Lutheranern. Danach äußern sich die schwedischen Muslime viel säkularer als die an Gesprächsforen teilnehmenden Christen.³⁴

Auch wenn die Kritik an der Deutschen Islamkonferenz richtige Punkte von staatlicher Paternalität anspricht,³⁵ so sollte man doch auch anerkennen, dass hier ein Prozess in Gang gesetzt wurde, der angesichts dessen, dass es keine verbindliche Vertretung aller Muslime in Deutschland gibt, eine breite Einbeziehung von Religionsgemeinschaften und gesellschaftlichen Akteuren ermöglicht und zueinander in Beziehung setzt. Vor einer Generation noch sahen die Behörden und die Justiz keine Veranlassung, für die Muslime in Deutschland religiöse Institutionen zu etablieren. Das Rückkehrhilfegesetz von 1983 sah die Muslime in Deutschland als „Gastarbeiter“, die mit dem Ruhestand wieder in die Türkei zurückkehren würden, während gesellschaftlich genau das Gegenteil geschehen war. 1973 wurde zwar ein Anwerbestopp ausgesprochen, aber die relativ kleine Zahl der Arbeitsmigranten vervielfachte sich durch den Familienzusammenzug und damit in zwei Richtungen: Für die Familien wurde die Religion (statt der eher kemalistisch-laizistischen Arbeiter) ein wichtiger Teil von Identität und mit den Kindern wurzelte eine neue Generation. Die brauchte einen Religionsunterricht und Religionslehrte. Im Unterschied zu den Schulbehörden (Kultus ist Ländersache) brachte die DITIB die Imame nach Deutschland und der Unterricht wurde auf Türkisch gegeben bzw. der Koran auf Arabisch gelehrt – durchaus im Sinne der von der BRD damals gewollten Rückkehr.³⁶ Die Justiz verstand den Islam nicht als Religionsgemeinschaft, weil ihr das Merkmal der ‚Dauer‘ fehle.³⁷ Islam in Deutschland war für die Richter ein vorübergehendes Phänomen.

Im Vergleich dazu ist die Situation der Muslime in Frankreich interessant. Die französische laizistische Verfassung gesteht den Religionsgemeinschaften nicht so weitgehende Privilegien zu wie die deutschen Verfassungen (WRV und GG).

³³ Kippenberg, *Regulierungen der Religionsfreiheit* 2019.

³⁴ Thurffjell/Willander, *Muslims by ascription* 2021.

³⁵ Tezcan, *Das muslimische Subjekt* 2012. Tezcan, *Die Subjekte der Islampolitik* 2021. Aguilar, *Governing Muslims and Islam in Contemporary Germany* 2018. Für die Schweiz Aeschbach, *Politisierung von Kultur, Religion und Geschlecht* 2022. Differenzierter Nagel, *Interreligiöser Dialog zwischen Begegnung und Beherrschung* 2013.

³⁶ Die Entwicklung ist gut dokumentiert bei Konrad, *Umdeutungen des Islams* 2022, 255–269. Muckel, *Muslimische Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts* 2017.

³⁷ Konrad, *Umdeutungen des Islams* 2022, 224–231; 244–255, bes. 254f.

Im Unterschied zu den Muslimen in den Vorstädten (Banlieues) der Großstädte gilt die ‚Große Moschee‘ in Paris unter der Leitung von Dalil Boubakeur als Modell eines Islam, der sich der säkularen laizistischen Gesellschaft anpasst. Ricarda Stegmann hat diesen Fall untersucht.³⁸

Die große Moschee in Paris wurde 1926 eingeweiht. Sie befindet sich im Quartier Latin. Nach den Kriegen um die Dekolonisierung versuchten verschiedene ehemalige Kolonialstaaten die Kontrolle über diese Einrichtung zu gewinnen. Seit den 1980er Jahren kann Algerien, auch dank seiner finanziellen Beteiligung, den Rektor und das Führungsteam bestimmen – in Absprache mit der französischen Regierung – und die Imamausbildung im angeschlossenen Institut *Al-Ghazali* organisieren. Als Kulturinstitut eingetragen in das Vereinsregister, gilt die Große Moschee als Zentrum eines moderaten Islam, der den radikal-islamischen Tendenzen wehre.³⁹ Die Moschee war „nicht lediglich als Moschee, sondern als eine muslimisch-orientalische Stadt auf kleinem Raum konzipiert worden, die neben Gebetsaal ein Hamam, ein Restaurant, ein Café, mehrere Geschäfte, Bibliotheken und Gärten enthielten“⁴⁰ sowie die Wohnung des Rektors und seiner Familie. In der postkolonialen Aushandlung neuer Identitäten stellte sich die Große Moschee als Gegenstück zum radikalen (militanten) Islam dar, als der republikanische Islam. Von französischer Regierungsseite war dieser Islam akzeptabel, aber gleichwohl essentialistisch ein Fremdkörper. Auch der moderate oder republikanische Islam gilt nicht als Teil des französischen Kontextes. Es werden weiter koloniale Ideen ausgesprochen. Umgekehrt begreift Algerien staatlich kontrollierte religiöse Autoritäten in Analogie zu katholischen Priestern für notwendig, die die islamische Lebensweise von körperlicher Reinheit und Ernährung lehren. Die Entsendung algerischer Imame sei vorzuziehen gegenüber den an der Großen Moschee ausgebildeten Autoritäten. „Die in Europa immer noch weit verbreitete Fiktion einer unidirektionalen Integrationsgeschichte (wird) verworfen, die stets danach fragt, ob und wie sich islamische Praktiken an die Strukturen und Prozesse eines europäischen Landes anpassen.“⁴¹ Ricarda Stegmann fasst zusammen: „Die Rede von grundsätzlichen Unterschieden zwischen ‚islamischen‘ und ‚westlichen‘ Werten ist also nicht Ausdruck einer tatsächlich existierenden dichotomen Andersartigkeit, sondern sie kann sich als Reproduktion orientalistisch-kolonialgeschichtlicher Diskurspositionen und damit als Teil europäischer Geschichte erweisen.“⁴² Mit dieser Bewertung fällt sie aber hinter die eigene Untersuchung zurück. Denn sie hat erstens gezeigt, wie die

³⁸ Stegmann, *Verflochtene Identitäten* 2018. Die Moschee steht seit den 1980er Jahren unter der Kontrolle des französischen Staates in Absprache mit Algerien (zur Entwicklung 115–128).

³⁹ Ebd., 71–78 wird das Gebäude und die Institution beschrieben. ‚Moderater Islam‘ 159–190. Zur staatlich gewollten Imam-Ausbildung und der innermuslimischen Debatte darüber 191–200.

⁴⁰ Ebd., 282.

⁴¹ Ebd., 291.

⁴² Ebd.

große Moschee eine französisch-algerische Verflechtungsgeschichte abbildet, die zwar auf den kolonialen Axiomen fußt als Entwicklungspfad einer Genealogie, aber sie wird von algerischer wie von französischer Seite in neuen Kontexten auch weiterentwickelt. Sie kann zweitens bezüglich der deutsch-türkischen Parallele nicht auf eine analoge koloniale Disposition verweisen. Postkoloniale Geschichte ist nicht als unilaterale Fortsetzung, sondern als Verflechtung historischer Konfigurationen handelnder Personen zu untersuchen. Genau das ist Stegmann auch in ihrer Forschung gelungen. Das Fazit passt nicht dazu.⁴³

5. Der säkulare Staat als religiöser Akteur

Mit der Forderung der Islamkonferenz nach einer historisch-kritischen Hermeneutik des Koran als Heiligem Text orientiert sich die deutsche Seite an einer Schriftreligion, wie sie sich aus dem protestantischen Christentum seit etwa 1800 herausgebildet hat. Genauer gesagt ist das Verständnis seither nicht mehr das protestantische Schriftprinzip, nach dem das „Wort Gottes“ in kodifizierter Form in der Bibel niedergelegt ist. Aus der Bibel destilliert sind die ‚Bekenntnisschriften‘, die einen Kanon im Kanon zugrunde legen und andere Teile der Bibel für geltungslos erklären. Damit ist die Bibel nicht biblizistisch in jedem Wort gültig, sondern zum ‚Text‘ geworden, den man in seinem historisch-kritischen Kontext erst verstehen muss, bevor man ihn für die aktuelle Handlungsebene hermeneutisch erschließen kann. Reinhard Schulze hat dargestellt, wie dieses neue Prinzip seit dem 19. Jahrhundert als Forderung an ‚den‘ Islam herangetragen wurde.⁴⁴ Inner-Islamisch steht seitens der Schia der Vorwurf im Raum, dass der Koran (in seinem sunnitischen Kanon) verfälscht sei.⁴⁵ In der Pragmatik der Religionsdefinition hat die deutsche Rechtsprechung das protestantische Schriftprinzip verwendet und den Koran als die verbindliche Grundlage der Religion des Islam zugrunde gelegt. (Juristen haben einen Codex vorliegen, dessen genauen Wortlaut sie auf eine bestimmte Situation anwenden). Als die ersten Asylanträge der Jesiden für die Juristen ein Rätsel darstellten, eine Religion ohne Schrift, hat der Religionswissenschaftler Gernot Wießner ein Gutachten erstellt, nach dem die Jesiden eine Religionsgemeinschaft darstellen, die um ihrer Religion willen verfolgt würde und damit dem Artikel 16 des Grundgesetzes entsprechen.⁴⁶ Politisch Verfolgte genießen das Recht auf Asyl. Das Kriterium der Schrift ist hier nicht

⁴³ Wiedemann, *Am Anfang war Migration* 2020, 393–411 mit Bezug auf das Verhältnis von Kolonialismus und ‚Orientalismus‘ in den Wissenschaften.

⁴⁴ Schulze, *Der Koran und die Genealogie des Islam* 2015, 9–107.

⁴⁵ Amipur, *Der schiitische Islam* 2015, 48–55.

⁴⁶ Vgl. Rechtsprechung Nds. Landesjustizportal - Dokument: VG Hannover I. Kammer, 1 A 3097/06, Urteil, Widerruf der Asylanerkennung von Yeziden aus der Türkei, § 43 Gutachter Wießner (<https://openjur.de/u/321886.html>) (letzter Zugriff am 10.07.2023).

anwendbar. Eine andere Quelle der Tradition im Islam sind die Hadithe. Während Worte Jesu außerhalb des Kanons einen sehr geringen Umfang ausmachen, sind Worte des Propheten, die den oft umschreibenden Wortlaut des Korans präzisieren, in großer Fülle überliefert. Diese Quelle ist vielfältig, ist gewuchert, widersprüchlich, stellt aber die (zweite) Quelle der Scharia dar. Die Hadith-Wissenschaft ist eines der Grund-Fächer in der Ausbildung für Islamische Theologie an den deutschen Universitäten: Welche Hadithe können Gültigkeit beanspruchen, welche sind „schwach“? In einer Monographie hat Ulvi Karagedik für dieses Fach eine Art Handbuch verfasst, das in seinem Anwendungsteil das Problem der Religionsfreiheit oder religiös gesagt, der Apostasie vom Islam behandelt.⁴⁷ Karagedik behandelt die zwei Hadithe, die für oder gegen die Todesstrafe an Apostat:innen angeführt werden. 1. „Wer seine Religion wechselt, den tötet!“⁴⁸ Dieser Hadith wird als „schwach“ gewertet. Er gehöre nicht in die Überlieferungskette aus der Umgebung des Propheten, sondern sei die Meinung einer der Parteien in der Auseinandersetzung zur Zeit des vierten Kalifen. Das von Muhammed überlieferte Verhalten gegenüber Apostaten unterscheide sich davon. 2. „Es ist nicht erlaubt, einen Muslim zu töten, außer in einem von drei Fällen: eines verheirateten Ehebrechers [...], eines absichtlich tötenden Mörders [...] und eines Mannes, der den Islam verlässt und Krieg gegen Allah, den Mächtigen und Erhabenen, und seinen Gesandten führt [...]“⁴⁹ Die historisch-kritische Lesart macht eine fundamentalistische Umsetzung als Todesstrafe für jede und jeden, die oder der den Islam verlässt, unmöglich. Über dieser Fehlinterpretation steht „das koranische Konzept der Freiheit von Zwang [in der Religion]“.⁵⁰

Ohne die Bedeutung und Reichweite dieser Hadith-Hermeneutik abschätzen zu können, zeigt sich hier doch ein alternativer Weg, sich nicht der paternalistischen Aufforderung der Religionsreform durch einen säkularen Akteur zu unterwerfen. Vielmehr nimmt Karagedik die Überlieferung ganz ernst, liest sie aber nicht fundamentalistisch als Gebot für heute, sondern prüft sie durch alle Schritte.

⁴⁷ Karagedik, *Hadith-Hermeneutik* 2022. Zur Apostasie/Religionsfreiheit 30–32; 183–274.

⁴⁸ Die Schritte der Erschließung 218. Der Hadith 219–248. Zur Apostasie Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam* 2003, 121–160. Schirmacher, *Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen* 2015, 113–250. Rohe, *Das islamische Recht* 2009, 134f., 266–268.

⁴⁹ Karagedik, *Hadith-Hermeneutik* 2022, 248–274 mit allen Regeln der Kunst. Der Kontext verweist (1) ausschließlich auf Männer, (2) die dritte Kategorie betrifft Männer, die in das feindliche Heer übergewechselt sind. Diese gelten dann trotzdem noch als „Muslime“. Vgl. auch Neuwirth, *Der Koran* 2021, 120–202 zu Sure 17,33.

⁵⁰ Karagedik, *Hadith-Hermeneutik* 2022, 273.

6. „Staat ohne Religion“

In einem bedeutenden Buch hat der Verfassungsrechtler Horst Dreier zum Thema *Religion in der säkularen Moderne* unter dem Titel *Staat ohne Gott* argumentiert, dass die Neutralität des Staates die Voraussetzung dafür ist, dass sich Religionen entfalten und entwickeln können. Grundwegs lehnt er den Vorschlag des Heidelberger Staatsrechtlers Paul Kirchhoff, ab: „Der Staat darf für die Förderung [...] unterscheiden, welche kirchlichen Lehren und Lebensformen seine Kultur entfaltet haben und gegenwärtig stützen, welche Religionen ihn anregen und bereichern, aber auch welche Lehren ihn in seiner Verfasstheit verändern wollen.“⁵¹ Obwohl dieser als Beispiel nur die Zeugen Jehovas nennt, ist sicher der Islam gemeint. Dem setzt Dreier entgegen, Kirchhoff verkenne,

daß die Freiheit der Religionen und die Neutralität des Staates gerade auf dem Ausschluß irgenwelcher Nützlichkeitsabwägungen gründen. Der Staat hat hier keine Noten zu vergeben [...] sondern muß die verschiedenartige und selbstzweckhafte Entfaltung des Sinnsystems ‚Religion‘ hinnehmen – dies im übrigen im eigenen Interesse wie in dem der Religionsgesellschaften selbst.

Dennoch trauen die Regierungen dem Christentum nicht nur die Vertretung der Interessen ihrer jeweiligen Kirche zu, sondern auch das Eintreten für den Konsens der Gesamtgesellschaft. Das spiegelt auch die Einschätzung des Tübinger evangelischen Professors für systematische Theologie Eilert Herms – übrigens der Übersetzer von James, *Varieties of religious experience* 1901. Er definiert:

Zivilreligion ist der Begriff eines wesentlichen Aspektes jeder Religion, nämlich der Begriff der Bedeutung, den jede Religion für das bürgerliche Gemeinwesen besitzt, und der Verantwortung, die jede Religion für es trägt. So verstanden gilt: Jede Religion ist auch eine Zivilreligion.⁵²

Die Reichweite dieser Aussage hat er in seiner apodiktischen Redeweise nicht bedacht. Aber das Christentum und vor allem der Protestantismus bildeten dann den Idealtyp der säkularen Religion. Kommt die Sonderstellung des Christentums aber auch dem Islam zu? Das Beispiel der Einrichtung des Islamunterrichts an den öffentlichen Schulen⁵³ und mit Verzögerung der Ausbildung der Lehrer und Imame an Instituten für islamische Theologie an deutschen Universitäten ist zu bewerten. Formal beschäftigte sich der Wissenschaftsrat mit allen religionsbezogenen Fächern.⁵⁴ Geld wurde aber nur für die Einrichtung der islamischen Theologie (und der Rabbinerausbildung in Potsdam und auf dem Trittbrett der Islamischen Theologie an der Humboldt Universität verlangten die Katholiken

⁵¹ Kirchhoff [2005], zitiert bei Dreier, *Staat ohne Gott* 2018, 127. Dort auch das folgende Zitat 218.

⁵² Herms, *Kirche in der Gesellschaft* 2011, XIII.

⁵³ Konrad, *Umdeutungen des Islams* 2022, 255–269.

⁵⁴ Zur folgenden Kritik Auffarth/Döbler, *Religionswissenschaft* 2016.

die Einrichtung einer katholischen Fakultät) ausgelobt. Das Ergebnis war aber auch die Bestätigung des Status quo der Sonderrechte der katholischen wie evangelischen Fakultäten, nämlich die Ausbildung von kirchlichen Beamten durch Professoren, die auch dann als Beamte weiterbeschäftigt werden, wenn ihnen die Prüfungserlaubnis entzogen wird. Denn die Kirchen verfügen über ein Vetorecht bei der Besetzung von Professuren bzw. können die Prüfungsberechtigung entziehen. Obwohl es keine Institution analog zur Kirche gibt, wurde das gleiche Recht muslimischen Verbänden zugestanden. Ein religiöser Beirat kann darüber befinden, ob eine Person, die nach wissenschaftlichen Kriterien die beste für dieses Fachgebiet ist, nach religiöser Einschätzung für die Stelle ungeeignet ist. Und die Bedingungen für die Islamische Theologie gingen sogar über die Kriterien für eine wissenschaftliche Theologie hinaus: Denn das Studium der Theologie beginnt nicht nur mit dem Erlernen der biblischen Ursprachen, sondern auch mit einer wissenschaftlichen Propädeutik, dem Philosophicum. Das fehlt im Curriculum der Islamischen Theologie ebenso wie eine vergleichende Religionswissenschaft.⁵⁵

Mit der Bestätigung der Privilegien der Kirchen in der universitären Ausbildung hat der Staat den muslimischen Religionsgemeinschaften, soweit sie sunnitisch sind, die gleichen Privilegien zugestanden, v.a. staatlich finanzierte Professoren, ohne die Vorbedingungen der Trennung von Staat und Kirche einzufordern.⁵⁶ Der Staat wird zum religiösen Reformator durch die Ausbildung der Imame und Religionslehrer:innen an staatlichen Universitäten,⁵⁷ sorgt aber weder für Religion unter den Bedingungen von Pluralität (Religionswissenschaft als Teil der Ausbildung) noch für die Einhaltung der wissenschaftlichen Kriterien *vor* den religiösen.

7. Der säkulare Aspekt von Religion

Säkularisierung ist nach José Casanova in drei zu unterscheidenden Fragestellungen zu analysieren.⁵⁸ Zur abnehmenden Praktizierung und Privatisierung von Religion sind zwei gegenläufige Bewegungen für die hier diskutierten Fälle von Bedeutung. Als Ausdruck von Identität ist Religion für Immigranten stärker geworden. Der Staat reagiert – nach langer Vernachlässigung dieses Aspekts der

⁵⁵ Im Curriculum der Islamischen Theologie an der Humboldt Universität ist ein Bereich „Vergleichende Theologien“ vorgesehen. In den anderen Curricula fand ich keine vergleichende Religionswissenschaft.

⁵⁶ Schieder, *Die Inszenierung einer Tragödie* 2016. Schieder, *Wie viel Religion verträgt Politik – wie viel Politik verträgt Religion?* 2021.

⁵⁷ Das Beispiel Baden-Württemberg untersucht Stahmann, *Wie Religionspolitik Islam prägt* 2020.

⁵⁸ Zu Casanova siehe die Einleitung oben, 13.

Identität – durch Förderung eines reformierten, dem Staat angepassten Islam in Gestalt des Religionsunterrichts und der Ausbildung der Lehrer an staatlichen Universitäten einerseits, der polizeilichen Kontrolle von Moschee-Gemeinden andererseits.

Auf der Seite der Aufnahmegesellschaft ist bemerkenswert, dass immer noch so viele Menschen Mitglied der Kirche bleiben, und das bedeutet, dass sie über die staatliche Steuer hinaus einen Betrag an die Kirchen regelmäßig abgeben, obwohl viele die Angebote der Kirchen nicht nutzen. Religion hat eine weitere Bedeutung als die der Frömmigkeit. Die Studie über die schwedischen Muslime macht dazu eine wichtige Bemerkung:

It is likely that Swedish secularization can be described as a combination of a shift in practice and a semantic shift. The latter semantic aspect should not be forgotten. It moves the discussion about secularization away from a sole focus on beliefs, practices, and societal organization into the realm of language, rhetoric, discourse, and self-image.⁵⁹

Religionen sind als institutionalisierte Religionen Teil der Zivilgesellschaft und ihrer Werte, wie sie im Grundgesetz bzw. den Verfassungen repräsentiert sind. Aber sie entwickeln auch eigene soziale Handlungspraxen, die sich nicht decken mit diesen Werten, ja können als *public religion* neue Werte setzen (oder auch Vertrauen verspielen). Die Rolle von Christen und Kirchen im Nationalsozialismus sind ein Beispiel dafür.

Im 21. Jahrhundert geht es nicht mehr um den vermeintlichen Gegensatz von religiös und säkular, sondern auch um die Verschränkung (*entanglement*, *Corpus permixtum*)⁶⁰ und den säkularen Aspekt von Religionen. In seinen Privilegien für die Kirchen gewährt der deutsche Staat die gleichen Privilegien auch für die Islamische Theologie ohne eine den Kirchen entsprechende Institution, die die Bedingungen durchsetzen könnte. Der deutsche Staat hat sich in ein Dilemma manövriert. Im Vergleich zu Frankreich zeigt sich, dass andere Optionen für das Verhältnis von säkular/religiös möglich sind. Aber auch dort greift der Staat indirekt über den Vertrag mit einem anderen Staat reformierend in eine Religion ein, kann aber die Entwicklung von ‚Religion‘ in der Subkultur von Immigrant*innen kaum beeinflussen. Mit dem ‚säkularen‘ Grundsatz der Religionsfreiheit hat der demokratische Staat ein Prinzip geschaffen, das ‚der Religion‘ auch jenseits des Christentums, das sich von der Ablehnung zum Befürworter der Demokratie entwickelt hat, freie Religionsausübung garantiert, gleichwohl Religion säkular begrenzen muss.

⁵⁹ Thurfjell/Willander, *Muslims by ascription* 2021, 311 mit Verweis auf einen Vortrag von David Voas 2019 „Thinking about Religion in Numbers“ auf dem Symposium *Large datasets in the Study of religion*, Uppsala University.

⁶⁰ Lamirande, Art. „*Corpus permixtum*“ 1996–2002.

Literaturverzeichnis

- Aeschbach, Mirjam, „Politisierung von Kultur, Religion und Geschlecht. Die Kulturalisierungen eines verweigerten Handschlags in Deutschschweizer Medien“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 29 (2021), 60–82.
- Aguilar, Luis Hernández, *Governing Muslims and Islam in Contemporary Germany. Race, Time, and the German Islam Conference*, Leiden: Brill 2018.
- Aguilar, Luis Hernández/Zubair, Ahmad, „A Dangerous Text: Disciplining Deficient Readers and the Policing of the Qur’an in the German Islam Conference“, in: *ReOrient* 6/1 (2020), 86–107.
- Albrecht, Christian, *Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- Amipur, Katajun, *Der schiitische Islam*, Ditzingen: Reclam 2015.
- Auffarth, Christoph: „Weltreligion‘ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus“ in: Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Stuttgart: Steiner 2005, 17–36.
- , „Religion im Kriegszustand“ (2.3.2018), Rezension zu Gertraud Grünzinger, *1938–1945: Die Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten (März 1938–März 1945)*, Gütersloh: GVH 2016, <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2018/03/02/religion-im-kriegszustand/> (17.7.2023).
- , „Mysticism in Modernity, a Longue Durée and Innovations: the Idea of the Third Reich between Lessing and Hitler“, in: Annette Wilke (Hg.), *Constructions of Mysticism as a Universal. Roots and Interactions Across the Borders*, Wiesbaden: Harrassowitz 2021, 137–151.
- , „Theologie als Religionskritik: wissenschaftliche Distanz und religiöse Sinnpflege“, in: Richard Faber/Horst Junginger (Hg.), *Religions- und kulturhistorische Religionskritik. Von europäischem Christentum über arabischen Islam und chinesischen Konfuzianismus bis zum weltweiten Buddhismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2021, 125–141.
- , „Religion im Nationalsozialismus: kein Widerspruch, aber auch keine feindliche Übernahme“ (3.1.2022), Rezension zu Manfred Gailus, *Gläubige Zeiten. Religiosität im Dritten Reich*, Freiburg: Herder 2021, <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2022/01/03/glaebige-zeiten-religiositaet-im-dritten-reich/> (19.07.2023).
- , „Die Pastoren in Schleswig-Holstein in der NS-Herrschaft“ (12.11.2022), Rezension zu Helge-Fabien Hertz, *Evangelische Kirchen im Nationalsozialismus. Kollektivbiografische Untersuchung der schleswig-holsteinischen Pastorenschaft*, 3 Bände, Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2022, <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2022/11/12/pastoren-schleswig-holstein-in-der-ns-herrschaft/> (19.07.2023).
- , „Parteiungen im Totalitarismus: Christenheiten und Ideologien im ‚Dritten Reich‘“, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 7 (2023), 239–263.
- Auffarth, Christoph/Grieser, Alexandra/Koch, Anne (Hg.), *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel*, Tübingen: Tübingen University Press 2021.
- Auffarth, Christoph/Mohr, Hubert, Art. „Religion“, in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*, Bd. 3, Stuttgart: Metzler 2000, 160–172.

- Auffarth, Christoph/Döbler, Marvin, „Religionswissenschaft – ein notwendiger Komplementär zu den Theologien“, in: Gerhard Krieger (Hg.), *Bekennnisorientiert und wissenschaftlich. Zur Zukunft der Theologie im Spannungsfeld von Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg: Herder 2016, 309–329.
- Baubérot, Jean, *Les 7 laïcités françaises. Le modèle français de la laïcité n'existe pas*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme 2015.
- Bauer, Thomas, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen: Reclam 2018.
- Dreier, Horst, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München: Beck 2018.
- Enders, Markus, „Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff“, in: Markus Enders/Holger Zaborowski (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg i. Br.: Alber 2004, 49–87.
- Fischer, Konrad, „Richard Rothe“, in: Johannes Ehmann (Hg.), *Heidelberger Universitäts-theologie* (Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert, Band 3) Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur 2020, 100–159.
- Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Gailus, Manfred, *Gläubige Zeiten. Religiosität im Dritten Reich*, Freiburg: Herder 2021.
- Gentile, Emilio, *Le religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi*, Rom: Laterza 2001, 2006.
- Graf, Friedrich Wilhelm, „Richard Rothe“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 8, 1994, 759–823.
- , „Richard Rothe“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7, 42004, 646–649.
- Grünzinger, Gertraud, *1938–1945: Die Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten (März 1938–März 1945)*, Gütersloh: GVH 2016.
- Heine, Heinrich, „Geständnisse“ [1854], in: Manfred Windfuhr (Hg.), *Heinrich Heine, Sämtliche Werke. Düsseldorf Ausgabe*, Bd. 15, Hamburg: Hoffmann und Campe 1982, 9–57.
- Hermes, Eilert, *Kirche in der Gesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Hertz, Helge-Fabien, *Evangelische Kirchen im Nationalsozialismus. Kollektivbiografische Untersuchung der schleswig-holsteinischen Pastorenschaft*, 3 Bände, Berlin: De Gruyter 2022.
- Hockerts, Hans Günther, „War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells“, in: Hildebrand, Klaus (Hg.), *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*. München: Oldenbourg 2003, 45–71.
- Isensee, Josef, „Zivilreligion in der Demokratie“ [2010], in: Ansgar Hense (Hg.), Josef Isensee, *Staat und Religion. Abhandlungen aus den Jahren 1974–2017*, Berlin: Duncker & Humblot 2019, 191–207.
- Joas, Hans, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Karagedik, Ulvi, *Hadith-Hermeneutik. Methoden, Grundlagen und Praxis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022.
- Kippenberg, Hans G., *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck 2008.
- , *Regulierungen der Religionsfreiheit. Von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu den Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte*, Baden-Baden: Nomos 2019.

- Kittsteiner, Heinz D., *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- Klinkhammer, Gritt/Neumaier, Anna, *Religiöse Pluralitäten. Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*, Bielefeld: transcript 2020.
- Konrad, Alexander, *Umdeutungen des Islams: Bundesdeutsche Wahrnehmungen von Muslim*innen 1970–2000*, Göttingen: Wallstein 2022.
- Krötke, Heike, *Selbstbewußtsein und Spekulation. Eine Untersuchung der spekulativen Theologie Richard Rothes unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Anthropologie und Theologie*, Berlin: De Gruyter 1999.
- Kuhlemann, Frank-Michael, *Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Lamirande, Emilien, Art. „Corpus permixtum“, in: Cornelius Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Bd. 2, Basel: Schwabe 1996–2002, 21–22.
- Lüddeckens, Dorothea, *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin: De Gruyter 2002.
- Maier, Hans u. a. (Hg.), *Totalitarismus und Politische Religion*, 3 Bände, Paderborn: Schöningh 1996–2003.
- Maier, Hans, *Politische Religion*, München: Beck 2007.
- , *Politische Religion. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg: Herder 1995.
- Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions: Or, how European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press 2005.
- Mommsen, Hans, „Der Nationalsozialismus als säkulare Religion“, in: Gerhard Besier (Hg.), *Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression*, München: Oldenbourg 2001, 43–54.
- Montenbruck, Axel, *Zivilreligion. Eine Rechts- als Kulturphilosophie*, Bd. 3: *Weltliche Zivilreligion. Idee und Diskussion, Ethik und Recht*, Berlin: Freie Universität ³2016.
- Muckel, Stefan, „Muslimische Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts“, in: Peter Antes/Rauf Ceylan (Hg.), *Muslims in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, Wiesbaden: Springer VS 2017, 77–113.
- Nagel, Alexander-Kenneth, „Interreligiöser Dialog zwischen Begegnung und Beherrschung. Zur Governance religiöser Vielfalt in interreligiösen Aktivitäten“, in: Ludger Pries (Hg.), *Zusammenhalt durch Vielfalt? Bindungskräfte der Vergesellschaftung im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: Springer VS 2013, 233–249.
- Neuwirth, Angelika, *Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung. Band 2.2*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2021.
- Reuter, Astrid, „Säkularität und Religionsfreiheit: ein doppeltes Dilemma“, in: *Leviathan* 35 (2007), 178–192.
- Rohe, Mathias, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München: Beck ²2009.
- Sabbatucci, Dario, „Kultur und Religion“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer 1988, 43–58.
- Schieder, Rolf, „Die Inszenierung einer Tragödie. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer Trauerfeier im Kölner Dom am 17. April 2015“, in: Benedikt Kranemann/Britgitte Benz (Hg.), *Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2016, 140–154.
- , „Wie viel Religion verträgt Politik – wie viel Politik verträgt Religion?“, in: *Theologische Zeitschrift* 77 (2021), 206–216.

- Schirmmacher, Thomas, *Säkulare Religionen. Aufsätze zum religiösen Charakter von Nationalsozialismus und Kommunismus*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 2002.
- , *Hitlers Kriegerreligion*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 2007
- Schirmmacher, Christine, „Es ist kein Zwang in der Religion“ (*Sure 2:256*): *Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten*, Würzburg: Ergon 2015.
- Schlette, Magnus u. a. (Hg.), *Idealbildung, Sakralisierung, Religion. Beiträge zu Hans Joas' Die Macht des Heiligen*, Frankfurt a. M.: Campus 2022.
- Schmidt, Alexander, „Eric Voegelin, Die politischen Religionen (1938)“, in: Christel Gärtner/Gerd Pickel (Hg.): *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, Cham: Springer 2019, 173–180.
- Schulze, Nora Andrea, *Hans Meiser: Lutheraner – Untertan – Opponent*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021.
- Schulze, Reinhard, „Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert“, in: Lothar Gall/Dietmar Willoweit (Hg.), *Judaism, Christianity and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, München: Oldenbourg 2010, 53–55.
- , *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel: Schwabe 2015.
- Stahmann, Christian, „Wie Religionspolitik Islam prägt. Religionswissenschaftliche Vermessungen zum Islamischen Religionsunterricht in Baden-Württemberg“, in: Klaus Hock (Hg.), *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*, Leipzig: EVA 2020, 297–315.
- Stegmann, Ricarda, *Verflochtene Identitäten. Die große Moschee in Paris zwischen Frankreich und Algerien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018.
- Tezcan, Levent, *Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Konstanz: Konstanz University Press 2012.
- , *Die Subjekte der Islampolitik - Beiträge zu einer Soziologie des Islams*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2021.
- Thurfjell, David/Willander, Erika, „Muslims by ascription: on post-Lutheran secularity and Muslim immigrants“, in: *Numen* 68 (2021), 307–335.
- Toscer-Angot, Sylvie, „Zur Genealogie der Begriffe ‚Säkularisierung‘ und ‚Laizität‘“ in: Matthias Koenig/Jean-Paul Willaime (Hg.), *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Edition 2008, 39–57.
- Trein, Lorenz, *Begriffener Islam. Zur diskursiven Formation eines Kollektivsingulars und zum Islamdiskurs einer europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte*, Würzburg: Ergon 2015.
- Voegelin, Eric, *Die Politischen Religionen*, München: Fink 2007 [1938].
- Völkel, Evelyn, *Der totalitäre Staat - das Produkt einer säkularen Religion? Die frühen Schriften von Frederick A. Voigt, Eric Voegelin sowie Raymond Aron und die totalitäre Wirklichkeit im Dritten Reich*, Baden-Baden: Nomos 2009.
- Wagner, Falk, „Rothe, Richard (1799–1867)“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 29, 1998, 436–441.
- Wiedemann, Felix, *Am Anfang war Migration. Wanderungsnarrative in den Wissenschaften vom Alten Orient im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020. Rezension Auffarth: <https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2021/12/03/am-anfang-war-migration/> (3.12.2021).
- Wohlrab-Sahr, Monika/Zemmin, Florian, „Die Relevanz der Säkularisierungstheorie im globalen Zeitalter“, *Soziologische Revue* 44/4 (2021), 506–517.

„Säkularisierte Religion“ im Kulturschub um 1900: Das Beispiel des Bremer Goethebundes*

Thomas Auwärter

1. Einleitung

Wer Religionsgeschichte aus Perspektive der Religionswissenschaft schreiben will, benötigt Material, das eine solche Zugangsweise rechtfertigt. Fündig wird man im Bereich lokal orientierter Reformbewegungen an der Epochenschwelle um 1900. Nimmt man etwa das Beispiel des sogenannten ‚Bremer Radikalismus‘, so stellt man fest, dass die Religionsforschung das Phänomen bisher als Randerscheinung des Kirchenlebens bzw. der Theologie- und Kirchengeschichte interpretiert hat. Ob es sich bei dem, was von dort kam, überhaupt um Religion handele, wurde von Gegnern des religiösen Radikalismus stets bezweifelt. Diese Herangehensweise entspricht weder den Selbstverständnissen der untersuchten Reformen, noch den jüngsten Einsichten der Religionssoziologie in den Prozess der Religionsgenese. Die älteren Forschungsansätze sind womöglich einer verzerrten Sichtweise geschuldet, die, als Folge von Rekonfessionalisierungstendenzen der letzten Jahrzehnte, selbst ein Problem darstellt, das es theoretisch zu erfassen gilt. Die Religionswissenschaft kann im Rückgriff auf ein innovatives Methodenrepertoire vermeintlich randständige Aspekte der Kirchengeschichte anders sehen lernen: als Versuche der Neuschöpfung von Religionen. Verdeutlichen will ich dies am Beispiel einer konkreten Fallstudie. Ich greife dazu auf die bisher unveröffentlichten Tagebuchaufzeichnungen eines sozialdemokratischen Redakteurs der Bremer Bürger-Zeitung, Franz Diederich (1865–1921), zurück und ergänze dieses Material um weitere, teils schwer zugängliche gedruckte Quellen aus dessen Hand. Inhaltlich geht es in dem Material um Aktivitäten des Bremer Goethebundes auf dem Feld des religiösen Experimentierens an einer

* Revidiertes Vortragsmanuskript vom 14. September 2021 zur DVRW-Jahrestagung „Religion in Relation“, Panel: Transformationen der Religion nach der ‚Säkularisierung‘, zusammen mit Christoph Auffarth und Lorenz Trein, denen ich an dieser Stelle meinen herzlichen Dank für den Austausch und die Organisation ausspreche.

mit den Jahren ab ca. 1890 beginnenden, für die Religionsgenese höchst wichtigen Epochenschwelle.¹

Im April 1901 notierte Diederich anlässlich eines Vortrages, den der Schriftsteller Wilhelm Bölsche vor dem Bremer Goethebund gehalten hatte in sein Tagebuch: Bölsche habe die Bremer mit einer neuen säkularen, ästhetisch-monistischen Religion bekannt gemacht, und es sei ein „herrlich[es]“ Zeichen gewesen, dass ein protestantischer Pastor Bölsche „vor das Publikum führte.“ Er meinte damit Albert Kalthoff (1850–1906, ab 1888 Pastor der St. Martini-Gemeinde in der Hansestadt), der der vielleicht „erstaunlichste Prediger“ sei, den Deutschland besitze.²

Solche Experimente seien wohl außerhalb Bremens kaum möglich, meint Diederich.³ Auch unter hiesigen Bedingungen stellte der Redakteur sich allerdings die Frage, ob „man Kalthoff ungeschoren lassen“ werde.⁴ Als potentielle Quelle der Kritik an solchem neureligiösen Laborieren macht er „die Orthodoxen“ aus, die Bremer Vertreter des konservativen Protestantismus.⁵

Ich will ein wenig mehr über die Tätigkeit Kalthoffs, nicht als Pastor, sondern als Vorsitzender des Goethebundes und damit auch über die Möglichkeiten der Genese neuer Religionen im Milieu einer nichtkirchlichen Bewegung berichten. Die Ergebnisse der Fallstudie sollen im zweiten Teil des Aufsatzes religionstheoretisch und -methodisch reflektiert werden – wo nötig unter Rückgriff auf weiteres Quellenmaterial. Der vorliegende Aufsatz ist somit auch als Beitrag zum Diskurs um Methoden und Theorien einer religionswissenschaftlichen Religionsgeschichtsschreibung zu verstehen.

2. Die Goethebünde als klassenübergreifende (auch religiöse) Sammlungsbewegung

Goethebünde wurden als Antwort auf ein geplantes Gesetz, das die Erregung öffentlichen Ärgernisses durch, wie es hieß, „unzüchtige“ Darstellungen in Kunst, Literatur und Theater unter Strafe stellen wollte, in vielen deutschen Städten gegründet. Kalthoff bemühte sich zusammen mit Gleichgesinnten, organisatorische Bedingungen aufzubauen, in deren Rahmen sich das damals in bürgerlichen Re-

¹ Zum Bremer Radikalismus, seinen Protagonisten, Aktionsfeldern, Beziehungsnetzwerken und Konflikten im Kulturschub um 1900 sowie zur Anwendung der angesprochenen Theorien und Methoden einer religionswissenschaftlichen Religionsgeschichtsforschung auf die Thematik vgl. ausführlicher: Auwärter, „*Die Wiederentdeckung der Religion“ und die Humanisierung des Christentums* 2020. Zum Goethebund vgl. dort ausführlich Kap. III. 15 und III. 16.

² Diederich, *Tagebuch*, Eintrag vom 29.4.1901.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

formkreisen kursierende avantgardistische Gedankengut wirksam machen ließe. Die Vereine gehörten insofern in den Kontext antiwilhelminischer kultureller Protest- und Sammlungsbewegungen.⁶ Für Kalthoff umfasste das Projekt aber auch die Pflege einer freien Religion außerhalb der Kirchen im Ausgleich mit der Idee eines humanen und demokratischen Sozialismus.

Hinter diesem Gedanken stand für Kalthoff die ‚soziale Frage‘. Sie war für ihn nicht nur ökonomisch bedingt, sondern war ihm gleichzeitig eine Bildungs-, Kultur- und Religionsfrage. Als solche wurde sie für ihn zu einer epochalen Herausforderung religiöser Entwicklung, die darin bestand, die Arbeiterbewegung als selbsttätigen Faktor im historischen Prozess in Beziehung zu emanzipatorischen Kultur- und Religionsreformbewegungen zu setzen, mit dem Ziel einen künftigen sozialen Kulturstaat zu gestalten und ihm neue, einem säkularen und gleichzeitig religionsbewussten Gemeinwesen angemessene Werte zu geben. Die religiöse Komponente des Goethebundprojektes deutete ich in diesem Sinne als Reaktion auf Herausforderungen, die sich im langen 19. Jahrhundert der Revolutionen (1789–1919) ab einem bestimmten Zeitpunkt stellten, nämlich seit den 1890er Jahren, als erstmals einer Mehrheit der damaligen Generation religiöser Intellektueller das soziale Elend der proletarischen Unterschichten zu Bewusstsein kam. Kalthoff stellte sich dieser Herausforderung in radikaler Weise.

Auch in der Arbeiterbewegung vollzog sich in diesen Jahren ein bedeutsamer Wandel. Nach der Erfahrung des politischen Betätigungsverbotens in der Bismarckära und der damit einhergehenden gesellschaftlichen Marginalisierung suchte man nun bewusst den Anschluss an andere Bevölkerungsschichten „durch den Beweis einer sachkundigen Mitarbeit“, wie Franz Diederich sagte. Er sprach von der „Generation 1890“ und sah sie besonders in Friedrich Ebert verkörpert, der diese Aufbruchsjahre in Bremen mitgestaltete und der übrigens auch große Sympathie für die Arbeit des Goethebundes hegte.⁷ In diesem Zuge entwickelte sich im Goethebundvorstand eine Arbeitsgemeinschaft zwischen kooperationswilligen Sozialdemokraten und bürgerlichen Linksliberalen. Beide Seiten einte die Suche nach neuen sozial integrativen Ideen. Kalthoffs Radikalität bestand darin, dass er konsequent die Arbeiterbewegung als eine „von unten auf“ *selbstständig* wirkende gesellschaftliche Kraft ernst nahm, sie also nicht als eine Größe, die auf fremde Hilfe einsichtiger Wohltäter angewiesen wäre, verstand. Das war selbst unter kirchenkritisch eingestellten religiösen Intellektuellen keine

⁶ Vgl. Simon-Ritz, *Die Organisation einer Weltanschauung* 1997, 12, 155, 159f., vgl. 166ff., 173. Weiterhin Auwärter, „*Die Wiederentdeckung der Religion“ und die Humanisierung des Christentums* 2020, Kap. III. 13.4 sowie III. 15.1 u. ö.

⁷ Diederich, *Fritz Ebert* 1919, 5, 10. Zum Beginn der Beziehung Kalthoff-Ebert in den 1890er Jahren sowie zu Bildungsprojekten vor 1900 vgl. Auwärter, „*Die Wiederentdeckung der Religion“ und die Humanisierung des Christentums* 2020, Kap. II. 5.5.2ff.

Selbstverständlichkeit.⁸ Den religiösen Aspekt dieses Brückenschlages zwischen den Klassen will ich exemplarisch anhand von Diederichs Bemerkungen zu Bölsches Goethevortrag verdeutlichen, die er als Goethebundvorstand festhielt.

3. Religionsgenese am Beispiel eines Goethevortrages. Eine neue Religion im Zeichen Goethes

Von Diederich erfahren wir wertvolle Details über die religionsreformerischen Ambitionen, die sich mit dem Goethevortrag Wilhelm Bölsches im Frühjahr 1901 verbanden. Wir sehen, wie Goethe zum Referenz- und Fixpunkt eines oppositionellen Bildungsprojektes ‚von unten‘ und darüber hinaus zum Paradigma eines neureligiösen Offenbarungsglaubens wurde. Über Bölsches Wirkung auf das Publikum schreibt Diederich: Er „hat Saat gestreut. Er hat Religion gegeben.“⁹ Bölsche stellte Goethe vor den 1500 Hörern aus allen Schichten der Bevölkerung als eine exemplarische Persönlichkeit dar, die jeder Einzelne sich zum Vorbild der Erweckung seiner religiösen Entwicklungspotentiale nehmen könne.¹⁰ In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er Goethe als „eine Offenbarung der Menschheit“, als „Auferstandener unserer Zeit“ oder als „Signatur einer ganz bestimmten Entwicklungshöhe des menschlichen Geschlechts“ bezeichnete. Die Beschäftigung mit Goethe könne den Kontakt zu einer immanenten Gottesgegenwart vermitteln. Der zukünftige Mensch bekomme durch Goethes Vermittlung die Möglichkeit, schließlich „selbst ... die Realität seines liebenden Gottes-Ideals“ zu werden. „Wir leben noch nicht im vollen Schnittpunkt ... von Ideal und Wirklichkeit. Aber wer will leugnen, dass wir drauf los gehen.“¹¹

In der gedruckten Version eines früheren Goethe-Vortrages griff Bölsche zur Verdeutlichung der Entwicklungsperspektiven des Menschen der Zukunft auch auf die Christus-Symbolik zurück. Dabei vollzieht er eine positionelle Umkehrung. Nicht mehr die Einzigartigkeit und historische Einmaligkeit des großen vorbildhaften Menschen Jesus, dem es nachzueifern gelte, steht im Fokus, sondern alle zukünftigen Menschen mit ihren Kreativitätspotentialen:

Der ganze Kern der Christuslehre lag schon in diesem Punkt: der neue Mensch hat nicht da, dort einmal gelebt, – in jedem von Euch soll er geboren werden, soll das Brot brechen, soll gekreuzigt werden und soll auferstehen. Und so soll auch Goethe, wieder ein Idealtypus der

⁸ Vgl. Franz Diederichs Kritik an Zola, der seine Sozialisten wie unselbständige Marionetten darstelle: *Zola als Utopist* 1902, hier 329 f. D. beruft sich hierfür auf Marx' Einstufung von Fourier als Beispiel für den vormärzlichen, eher paternalistischen Frühsozialismus.

⁹ Diederich, *Tagebuch*, Eintrag vom 27.4.1901.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Diederich, *Goethebund (Wilhelm Bölsche über Goethe)* 1901. Der genaue Wortlaut des Vortrages ist nicht bekannt und wird nach den Angaben Franz Diederichs zitiert.

Menschheit, einwachsen und auferstehen in jedem von uns. Jeder soll werden wie er. [...] Dann ist die Menschheit nicht in Goethe, [...] dann ist Goethe in der Menschheit.¹²

Kalthoff bekundete, dass der Goethebund eigentlich erst mit diesem Vortrag seine „Taufe empfangen habe.“¹³ Man kann genauer verstehen, was er damit meinte, wenn man seine an anderem Ort gehaltene Rede über das Verhältnis von Volk und Kunst liest. Danach sollte der *Goethebund* ein lebendiges Denkmal sein, in dem der Geist des „Propheten“ Goethe seine Wirkung in allen Schichten des Volkes entfalten könne.¹⁴

Den Gast aus Berlin-Friedrichshagen verglich er mit einem Prediger oder rechnete ihn unter die „Apostel“ und „Propheten“ neuer Formen „säkularisierter Religion“.¹⁵ Als Prophetenarbeit wurde Bölsches Auftreten auch von Franz Diederich gedeutet. Sein anfänglicher Zweifel, ob Bölsche auch Angehörige der Arbeiterschicht für seine Gedanken gewinnen könne, legte sich bald. In der sozialdemokratischen *Bürger-Zeitung* schrieb er: Der Redner habe die Hörer mit seiner Absage an kirchliche Dogmen wie „das alte Bild Gottes“ oder den „Begriff der Schuld“ gebannt und die Erfahrung einer „neuen Religion der Freude“ und die Aussicht auf eine Erlösung von „der Schuld durch die That“ vermittelt.¹⁶

Der Bölschevortrag war insofern ein Beispiel für die gelungene Zusammenarbeit von Sozialdemokraten und bürgerlichen Linksliberalen. Die Begriffe Volk – Kunst – Religion wurden im Milieu des Goethebundes Bezugspunkte einer nichtelitären Kulturreligion, die auf die besagte Versöhnung der sozialen Gegensätze zielte. Deswegen können wir gleichzeitig von einer sozialen Religion sprechen. Bei Kalthoff hieß sie ‚Sozialtheologie‘.

1905 endete in Bremen die Phase der ästhetischen Klassenversöhnung im Zeichen Goethes mit dem Rückzug der Arbeitervertreter aus dem Verein. Anlass war der parteiinterne Richtungsstreit zwischen den kooperationsbereiten Sozialdemokraten (den Revisionisten) und solchen Linken, die die Spaltung vom Bürgertum wollten, also auf die Desintegration der Gesellschaft zielten. Diederich erinnerte sich später, wie Ebert noch versuchte, die Arbeit des Goethebundes gegen diese revolutionären Bestrebungen zu verteidigen. Explizit erwähnt er in diesem Kontext die besondere Wertschätzung, die Ebert Kalthoff entgegenbrachte.¹⁷

Die Linke setzte sich mit ihrer Strategie einer Verschärfung des Klassenkampfes zwar durch. Allerdings war mit dem Rückzug der Sozialdemokraten aus

¹² Goethe im zwanzigsten Jahrhundert. Ein Vortrag, Berlin 1900, 74. Zit. n. Boatin, *Die Gemeinde des Olympiers, Goethekult und Goethe-Gesellschaft* 2006, hier 235.

¹³ Diederich, *Tagebuch*, Eintrag vom 29.4.1901.

¹⁴ Kalthoff, *Volk und Kunst* o. J., 17.

¹⁵ Kalthoff, *Säkularisation der Religion* o. J., bes. 88, 93f.

¹⁶ Diederich, *Tagebuch*, Eintrag vom 27.4.1901. Diederich, *Goethebund (Wilhelm Bölsche über Goethe)* 1901.

¹⁷ Diederich, *Fritz Ebert* 1919, 10.

dem Verein das bisher gültige Gedankengut nicht über Nacht aus den gesellschaftlichen und politischen Debatten verschwunden. Es wirkte selbst noch nach dem Ende des Kaiserreichs fort. Es ist nicht gänzlich ausgeschlossen, dass Friedrich Ebert sich an die Intentionen der damaligen Protagonisten erinnerte, als er 1919 die integrative Kraft der Klassiker als geistiges Moment der Republikgründung, als Symbol einer alle sozialen Schichten übergreifenden, mit anderen Völkern versöhnten „republikanischen Volksgemeinschaft“ beschwor. Ob der „Geist von Weimar“, der Geist Goethes und Schillers¹⁸, im Denken Eberts als Ingrediens einer Weimarer Zivilreligion fungierte (und welche Rolle dabei eventuell seine Bremer Erfahrungen spielten), bedürfte allerdings einer eigenen Untersuchung. Bleiben wir bei den Jahren nach 1900 und fragen danach, welchen Beitrag unsere exemplarische Analyse zum Diskurs um Theorien und Methoden einer religionswissenschaftlichen Religionsgeschichtsforschung liefern kann.

4. Religionswissenschaftliche Reflexion des Fallbeispiels. Theorien und Methoden einer neuen Religionsgeschichtsforschung

4.1. *Goethianische Bildungsreligion oder neue demokratische Religion des Volkes?*

Wolfgang Eßbach meinte im Rahmen seiner monumentalen Religionssoziologie, den Goethekult könne „man vielleicht als ‚Bildungsreligion‘ bezeichnen“, jedoch fehle hier „oftmals das kunstreligiöse Proprium einer Offenbarung oder Prophezeiung des Göttlichen durch die Kunst. [...] Bildung und Arbeit gelten in der Welt des Bürgertums zweifellos als moralische Werte [...]. Aber ihnen eignet nicht die Qualität des Absoluten.“¹⁹

Unser Beispiel zeigt indes, dass im Milieu des Goethebundes der Klassikerkult weder elitär war, noch der Merkmale einer kommenden neuen Religion ermangelte. Wir sehen, wie in der sozialen Wirklichkeit historischer Diskurse über die Möglichkeiten einer säkularen Religion der Zukunft verhandelt wurde. Damit wird Eßbachs Kritik am „Finalismus“ einer unterstellten, die Religion zum Verschwinden bringenden „Modernisierungszwangsläufigkeit“, mit dem die „Säkularisierungsthese“ arbeitet, also weiter untermauert.²⁰ Es zeigt sich in diesem Kontext der Nutzen von Detailstudien. Religionstheoretische Vorannahmen lassen sich überprüfen, die Theorie neu justieren.

Wie aber ließe sich das religionstheoretische Problem auflösen, das sich aus der von mir vorgeschlagenen, von Eßbach abweichenden Interpretation der goe-

¹⁸ Vgl. Ebert, *Rede zur Eröffnung der Weimarer Nationalversammlung* 1920, 1–3.

¹⁹ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 478.

²⁰ Vgl. auch die Einleitung oben.

thianischen Religion ergibt? Ich schlage vor, von zwei Perioden der deutschen Goetherezeption auszugehen: einer frühen bildungsbürgerlichen und einer späteren nicht elitären, zum Sozialismus hin offenen. Kalthoffs Bewunderung für Bölsches Goethevortrag als etwas Neues deute ich als Reflex dieses Wandels. Er selbst vertrat vorher noch die ältere Sichtweise: 1886, in einem Zeugnis aus der ersten Rezeptionsperiode, war ihm die „Religion Goethe’s“ noch „der Glaube der modernen *gebildeten* Laien.“²¹ Diese Sichtweise hatte er nun aufgegeben.

Andere Bremer Intellektuellenkreise vollzogen diesen Wandel jedoch nicht. Auch 1901 gab es in Bremen noch Vertreter der älteren bildungselitären Sichtweise. Von ihnen ging Widerstand gegen Bölsches Goethebild aus. Dieses im 19. Jahrhundert tief verwurzelte elitenbürgerliche Establishment verehrte in Goethe das Vorbild für das bürgerliche Lebensideal, nicht zuletzt aber auch dessen paradigmatische Bedeutung als Bezugsgröße für den gesellschaftlich-kulturellen Führungsanspruch der etablierten, überwiegend protestantischen bürgerlichen Eliten.²² Diese Bildungsreligion war kompatibel mit liberal-konservativen Spielarten des Protestantismus. Wir können durchaus von der legitimatorischen, besitzstand- und statussichernden Funktion dieses Goethe-Mythos sprechen, die er im Rahmen eines bildungs- und elitenreligiösen Kultes (im Sinne Eßbachs) erfüllt. Allerdings konnte auch diese Rezeption transzendent-religiöse Züge annehmen und einen Kontrapunkt zum religiös indifferenten Materialismus und Positivismus setzen – so 1886 bei Kalthoff, bei dem allerdings bereits damals die sozial-legitimierende Intention fehlte.

Bei Bölsche zeigte sich eine neue Sicht auf Goethe, die den elitären Persönlichkeitsbegriff der früheren Periode gleichsam demokratisierte, den idealen Goethe der Eliten vom Sockel stieß und damit zur Emanzipation der sozialpolitisch selbstbewussten, neu heranwachsenden Segmente der Unterschichten vom Bildungsbürgertum und dessen von Überlegenheitsgefühlen durchtränkten paternalistisch-protektionischem Anspruch beitrug, mit dem sich auch ein rebellischer Geist wie Kalthoff nicht anzufreunden vermochte – Franz Diederich bemerkt mit Genugtuung den hohen Anteil von Proletariern an der Zuhörerschaft des Bölsche-Vortrages und in vielen Einträgen seines Tagebuches auch Kalthoffs Abneigung gegen den Dünkel des herrschenden Bremer Bürgertums.²³ Die angeführten Belege zeigen, wie Goethe zum Zentrum einer populären Bewegung gemacht werden konnte, in deren Horizont die Entstehung neuer integrativ-klassenüberwindender religiöser Symbole erhofft wurde. Die Zusammenarbeit zwischen Kalthoff und Bölsche setzte sich in den Folgejahren fort. 1905 war Bölsche

²¹ Kalthoff, *Die Religion Goethe's* 1886, vgl. 217, 220. Hervorhebung von mir.

²² Zum religiösen Goethekult des Bürgertums vgl. Boatin, *Gemeinde des Olympiers, Goethekult und Goethe-Gesellschaft*, 232f., 240–251.

²³ Diederich, *Tagebuch* Eintrag vom 27.4.1901. Diederich, *Goethebund (Wilhelm Bölsche über Goethe)* 1901. Zur paternalistischen Mentalität des Bremer gehobenen Bürgertums im 19. Jahrhundert vgl. Schulz, *Vormundschaft und Protektion* 2002.

etwa zusammen mit Bruno Wille an Planungen des Pastors und seines Bremer Umfeldes zur Gründung einer „Gesellschaft für lebendige Religion“ beteiligt.²⁴

Betrachten wir das Goethebundprojekt insgesamt als Beispiel für den ab ca. 1890 einsetzenden Epochenschub, so können wir unterschiedliche Perspektiven erkennen: Sozialdemokraten bemühten sich in erster Linie darum, die gesellschaftliche Spaltung auch auf kulturellem Gebiet zu überwinden. Für sie war der Goethebund ein soziokulturelles Projekt. Der religiöse Aspekt wurde nur gelegentlich gesehen. Kalthoff konnte hingegen den seit Aufhebung der Sozialistengesetze spürbaren Willen der Arbeiterschaft zu kulturpolitischer Zusammenarbeit mit anderen Bevölkerungsschichten auch als Manifestation der erwachenden religiösen „Volksseele“ interpretieren.

Solche Aspekte werden in der Forschung bisher kaum in ihrem Zusammenhang gesehen. Die Beteiligung der Sozialdemokratie wird normalerweise der Politikgeschichte zugerechnet. Das ist nur teilweise berechtigt. Denn die Arbeit im Goethebund war aus Sicht der Arbeitervertreter zwar primär sozialpolitisch bestimmt, konnte wie gezeigt aber eben auch religiös konnotiert sein. Aus einer kirchengeschichtlichen Perspektive wird die in Rede stehende Phase oft als „Kampf um die Leitkultur“ betrachtet, etwa bei Kurt Nowak, der das Ringen der Staatskirche um Behauptung ihrer bisherigen kulturhegemonialen Stellung beschreibt.²⁵ Die Kirche bildet also das Zentrum der Betrachtung. Hierbei ist immer die Gefahr einer binären Codierung des religiösen Feldes gegeben: Hier die Bekenntnisreligion als die eigentliche Religion und da das weite säkulare Feld. Dass dazwischen jedoch in der Wirklichkeit der Diskurse neue Religionen entstehen, die von ihren Protagonisten keinesfalls als Randerscheinung betrachtet wurden, sondern als avantgardistische Neuerungen und aus ihrer Sicht zukünftig hoffentlich dominierende religiöse Modelle, verschwindet leicht im blinden Fleck des unterscheidenden Beobachters.

4.2. „Säkularisierte Religion“ aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Eine religionswissenschaftlich orientierte Geschichtsschreibung kann dazu beitragen, die zuvor dargestellten isolierten Betrachtungsweisen zusammenzuführen und so bisher übersehene Entwicklungsphasen und -bedingungen nichtkonfessioneller Religion zu identifizieren. Bezogen auf unser Beispiel heißt dies: Gerade in der Wechselwirkung säkularer und religiöser Selbstverständnisse entstand etwas Neues, das religionstheoretisch als Durchbrechung einer finalistischen Auslegung der Säkularisierungsthese gewertet werden kann. Auch wenn sozialistische Politiker in erster Linie Sozialpolitik betrieben, so war doch ihre kooperationsbereite Öffnung zum bürgerlichen Milieu eine Bedingung dafür,

²⁴ Dazu Auwärter, „Die Wiederentdeckung der Religion“ und die Humanisierung des Christentums 2020, 810–815.

²⁵ Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland* 1995, 149–204, bes. 181f.

dass religiöse Intellektuelle wie Kalthoff in diesem eine ganze Generation prägenden Mentalitätswandel überhaupt erst die Chance zur Etablierung einer neuen „säkularisierten Religion“ erblicken konnten. Dieser zeitgenössische Begriff impliziert bereits ein Bewusstsein für das Problem der binären Codierung des religiösen Feldes sowie gleichzeitig eine deutliche Kritik an der kulturhegemonialen Stellung der christlichen Kirchen. Deren übermächtiger Einfluss habe dazu geführt, dass sich ausschließlich das kirchliche Religionsverständnis durchsetzen konnte und die Bevölkerung blind für außerkirchliche Religion geworden sei: In einer „säkularisierten, dem ganzen Getriebe des Lebens organisch eingegliederten Gestalt“ sei außerkirchliche Religion dem in kirchlichen Verhältnissen herangewachsenen Menschen „so fremd geworden, dass er sie kaum zu erkennen vermag. Er kann sich Religion ohne eine Menge theologischer Fragen, vor allem ohne die Frage, welche Glaubensformel die richtige, welche Kirchengemeinschaft die wahre sei, nicht denken.“²⁶

Obwohl diese kritische Sichtweise ein zeitgenössisches Selbstverständnis widerspiegelt, stellt sie für die Religionswissenschaft eine methodisch-theoretische Herausforderung dar. Zunächst, weil der Begriff der säkularen Religion insofern provoziert, als er den Bekenntnisreligionen gegenüber Gleichrangigkeit, in vieler Hinsicht sogar Überlegenheit behauptet, und ferner weil er, gegen die Deutungsmacht der zeitgenössischen etablierten Religionsexperten, voraussetzt, dass kulturelle Erscheinungen *gleichzeitig* säkular und religiös sein können. Für die Bremer Protagonisten des Goethebundes war das Säkulare keineswegs das Gegenteil des Religiösen. Nach einer Entweder-Oder-Logik ist ein Begriff wie das Säkularreligiöse indes ein hölzernes Eisen. Wenn die gegenwärtige Religionswissenschaft dazu Stellung beziehen will, verschwindet diese Provokation auch dann nicht, wenn „nur“ die Konkurrenzen und Grenzüberschreitungen zwischen beiden Feldern in ihrer historischen Genealogie und in ihren verschiedenen Kontexten sichtbar gemacht werden sollen. Das provokative Moment wird auch in solche Darstellungen übernommen, was wiederum einen methodisch-theoretischen Paradigmenwechsel erfordert: Gegen die Bestimmung des Säkularen als Nichtreligion soll nicht mehr die Unterscheidung Religion/Nichtreligion entscheidend sein, sondern die *Beziehungen* zwischen beiden – so wie dies oben schon angedeutet wurde.²⁷ Eine Religionswissenschaft auf solchen Wegen kann methodisch reflektiert und in Distanz zur Kirchengeschichtsschreibung Grenzverschiebungen zwischen den Bereichen beschreiben. Sie muss dazu ohne Definitionen auskommen (schon gar solche, die wertende Differenzierungen zwischen „echter“ und „Ersatzreligion“ implizieren) und stattdessen gewohnheitsmäßige definitivische Parzellierungen des in Rede stehenden Übergangsfeldes als Resultate teils asymmetrischer Machtkonflikte, Allianzen, Abgrenzungen, Austausch- und Aushandlungsbeziehungen zwischen Akteuren darstellen, die sich mit ver-

²⁶ Kalthoff, *Säkularisation der Religion* o. J., 88.

²⁷ Siehe auch die Einleitung zu diesem Band oben.

schiedensten Auffassungen über Religion, mit diversen Interessen, Motivationen und Legitimitätsansprüchen in die Diskurse um die Religion und ihre Verhältnisbestimmung zu anderen gesellschaftlichen Teilbereichen einbringen.²⁸ Damit wird Religionswissenschaft konsequent als eine Kulturwissenschaft verstanden, die zwar (wie jede andere Wissenschaft auch) keine völlig (wert)neutrale Beobachtungsperspektive einnehmen kann, andererseits aber auf eine aus der Orientierung an einer Religionsdefinition resultierenden Zentralperspektive verzichtet und weiterhin an die Stelle einer binären Logik die Möglichkeit pluralistischer Optionen setzt, ohne diese als wahrer oder besser als andere Optionen einzustufen. Wir gehen also von den Selbstverständnissen der Akteure aus, jedoch in erster Linie in den Formen, wie diese in den *öffentlichen* Diskurs einfließen.²⁹ Das hat wiederum Konsequenzen für unser Verständnis säkularer Religion.

Bemerkenswert an dem in diesem Aufsatz vorgestellten Selbstverständnis ist eben der Umstand, dass Religion danach nicht – wie im Fall der Schütz/Luckmannschen Strukturanalyse von Lebenswelten – in einer ansonsten weithin säkularisierten Gesellschaft in die Verborgenheit bestimmter privater Bereiche der mittleren Transzendenz abgedrängt wird (die Welt der Anderen und die Beziehung zu ihr, z. B. in Freundschaft, Liebe und Familie),³⁰ sondern als eine Form der *public religion* auftreten kann, die zwar aus einer Minderheitenposition heraus, aber dennoch laut vernehmbar, Anerkennung fordert und auch z. B. von einem säkularen Sozialisten wie Franz Diederich als solche anerkannt wird und gleichzeitig vom Protestantismus der „Orthodoxen“ abgegrenzt wird. Geht es bei Luckmann um das Unsichtbarwerden von Religion im Gefolge der Säkularisierung,³¹ so stellt sich im Bremer Kontext im Gegenteil die Aufgabe der Sichtbarmachung alternativer Religion – eine Aufgabe gleichsam in Konkurrenz zu einer Argumentationslogik, nach der postsäkulare Religion nur als vagierende, im Grunde sozial nicht fassbare bzw. öffentlich unsichtbare Religion im Privaten existieren könne und beliebig sei (insofern es so viele säkulare Religionen wie Individuen geben könne, weswegen sie von „echter“ Religion unterschieden werden müsse).

Auf solche Wertungen gilt es wie gesagt zu verzichten – und zwar nicht nur um der Annäherung an das Ideal der wissenschaftlichen Neutralität willen. Gegen die Annahme der Möglichkeit beliebiger Konstruktionen eines ‚heiligen Kosmos‘ sprechen die klaren Konturen neuer Religionen und die Nichtbeliebig-

²⁸ Vgl. zu diesem *cultural turn* zur Diskursanalyse: Kippenberg/von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft* 2003, 11–16. Ebd. 11: „Die Erkenntnis, dass Kultur etwas Öffentliches ist, soll uneingeschränkt auch auf die Religionen angewendet werden. Das heißt, dass Glaubensanschauungen und Handlungen nicht isoliert von der öffentlichen Kommunikation über sie Gegenstand der Religionswissenschaft werden können.“

²⁹ Zum Ausgang von den Akteuren vgl. Keller, *Diskursforschung* 2011.

³⁰ Vgl. Schütz/Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* 1994 [1979], Bd. 2, 139ff., 151ff.

³¹ Luckmann, *Die unsichtbare Religion* 1991, 168f.

keit der Bedingungen ihrer Genese.³² An die Stelle der vagen Konzeption einer unsichtbaren oder vagabundierenden Religion lässt sich auf Grundlage des in der aktuellen Religionsforschung erarbeiteten Methodenrepertoires eine differenzierte Typologie neuer Religionen setzen. Eine Typologie ist keine Definition, sondern lediglich ein hermeneutisches Hilfsmittel bzw. methodisch-analytisches Instrument. Diese Auffassung ist nicht neu. Der Typus (hier genauer der Religionstypus) war schon für Max Weber ein „Orientierungsmittel“, das er in seiner Religionssoziologie gebraucht hat, um die „Darstellung der sonst unübersehbaren Mannigfaltigkeit zu erleichtern“.³³

Im Rückgriff auf Weber vertritt in jüngster Zeit Wolfgang Eßbach den Standpunkt, neue Religionen seien in eine überschaubare typologische Ordnung zu bringen. Die von ihm entwickelte Religionstypologie setzt er im Kontext seiner Grundthese ein, nach welcher jede Zeit auf neue, die Epoche prägende Erfahrungen auch mit der Hervorbringung neuer Religionen reagiere.³⁴ Eine scheinbar individualistische Religionsbildung (wie sie sich im Rahmen des dargestellten Bremer Projektes einer Demokratisierung der goethianischen Religion präsentiert) antwortet auf spezifisch neue soziale, politische, ökonomische, kulturelle Herausforderungen. Ihre letzte Referenz sind damit eben nicht individuell-private Bedürfnisse, sondern die Anliegen einer in unserem Fall primär von den Unterschichten getragenen sozialen, aber auch kulturreligiösen Bewegung – letzteres zumal für einen Sozialtheologen wie Kalthoff. Sie gehört damit zum Typus einer öffentlichen Kultur- und Bildungsreligion, die individuelle Religiosität und soziale Verantwortung in Beziehung setzt und somit keineswegs die Möglichkeiten der religiös-gesellschaftlichen Partizipation der hier aktiven Menschen aufgrund eines unterstellten Verlustes der gemeinschaftsstiftenden Funktion der Religion im Zuge der Säkularisierung limitiert.³⁵

4.3. Schluss: Die „Generation 1890“ als produktiver Faktor der europäischen Religionsgeschichte

Entscheidender Anknüpfungspunkt für eine solche typologische Einstufung sind kollektive, nicht zuletzt mentalitätsgeschichtliche Wandlungsprozesse an der Epochenschwelle vor 1900, die in linksliberalen religiös-intellektuellen Milieus als Bedingung der Genese säkularer Religion gewertet werden konnten; hier ge-

³² Für die Spiritualität um 1900 vgl. meine entsprechenden historisch-epistemologischen Potentialanalysen: Auwärter, *Spiritualität um 1900* 2006.

³³ Vgl. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1920, 536f. (Zwischenbetrachtung).

³⁴ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 15–17; 20–22 u. ö. Zur Kritik an Luckmann vgl. dort 451. Dazu Auwärter, „Die Wiederentdeckung der Religion“ und die Humanisierung des Christentums 2020, 383f.

³⁵ Ausführlich Auwärter, „Die Wiederentdeckung der Religion“ und die Humanisierung des Christentums 2020, 388–448.

nauer das Auftreten und die Selbstwahrnehmung einer neuen proletarischen Generation, die sich ihre Handlungsmöglichkeiten nach dem Außerkrafttreten der Sozialistengesetze am 30.9.1890 (trotz neuer antisozialistischer Gesetze, die an deren Stelle traten) nicht mehr nehmen ließ. Diese selbstbewusste „Generation 1890“ hatte eines ihrer Zentren in Bremen, war aber – wie sich denken lässt – kein regionales und auch kein ausschließlich deutsches Phänomen. Vielmehr gehört es in Wechselwirkung mit Arbeiterbewegungen anderer europäischer Länder zum grenzüberschreitenden Prozess von deren Bewusstwerdung, Emanzipation, Selbstermächtigung und Selbstorganisation als mächtiger historischer Faktor. Insofern stellt die mit dieser Arbeit vorgelegte Erschließung regionalgeschichtlicher Bezüge einen Baustein zu einer umfassenderen europäischen Religionsgeschichte der Epoche zwischen 1890 und dem Ende der Zwischenkriegszeit dar, einer Zeit, die in besonderer Weise Quelle religionsproduktiver Kreativität war. Die „europäische Generation“ von 1890 brachte extreme, teils nahezu unüberwindliche Gegensätze hervor. Dazu gehörte der Konflikt zwischen antidemokratisch links- und rechtsautoritär eingestellten Intellektuellen³⁶ auf der einen Seite und Protagonisten von Demokratisierungstendenzen (für die unser Bremer Beispiel exemplarisch steht) auf der anderen Seite. Einen Vorgeschmack auf die künftig eingeschränkten Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Sozialdemokraten und Linksliberalen gab in Bremen 1905 die Aufkündigung dieser Zusammenarbeit durch den revolutionären Flügel, der die Führung in der Partei übernommen hatte. Die Absicht der Goethebundaktiven, 1905 Friedrich Schiller aus Anlass von dessen hundertstem Todestag so wie Goethe als integrative, klassenüberwindende Symbolfigur tiefer im öffentlichen Bewusstsein zu verankern, scheiterte daran.³⁷ Die sich in den Folgejahren entspinnde Konfliktgeschichte in ihren Auswirkungen auf die Genese neuer säkularer Religionen darzustellen (dazu gehört die Lockerung der Beziehungen zwischen Religion und Demokratie, Renaissance des Mythos und irrationaler Gewaltlegitimationen sowie religionsgeschichtlich wirksame Links-Rechts-Konversionen) und diese Entwicklungen typologisch in angemessener Weise darzustellen, wäre jedoch eine Aufgabe späterer Untersuchungen.

³⁶ Dazu: Kamphausen, *Charisma und Heroismus* 1993, 221–246. K. führt als Vertreter kontroverser Positionen Georges Sorel, Gustave Le Bon, Vilfredo Pareto, Robert Michels, Gaetano Mosca, Carl Schmitt und ausdrücklich auch Max Weber an. Da der Verfasser aus der Perspektive einzelner Intellektueller schreibt, berücksichtigt er Bewusstseinsbildungsprozesse innerhalb der europäischen sozialistischen Bewegungen nicht. Das (Vor)urteil der von ihm untersuchten Protagonisten, wonach die „sich neu formierende Arbeiterklasse politisch unreif sei“ (222), ist jedoch kein hinreichendes Kriterium für den Ausschluss linker politischer Bewegungen aus dem Kreis der Generation von 1890.

³⁷ Vgl. Auwärter, „Die Wiederentdeckung der Religion“ und die Humanisierung des Christentums 2020, 433–435.

Literaturverzeichnis

- Auwärter, Thomas, *Spiritualität um 1900. Historisch-epistemologische Untersuchungen der protestantischen Pneumatologie der Religionsgeschichtlichen Schule* (Diss.), online-Ressource: media.suub.de 2006.
- , „Die Wiederentdeckung der Religion“ und die Humanisierung des Christentums. *Zeit, Leben, Werk und Religiosität Albert Kalthoffs (1850–1906)*, online-Ressource: media.suub.de 2020.
- Boatin, Janet, „Die Gemeinde des Olympiers, Goethekult und Goethe-Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich“, in: Michael Geyer/Lucian Hölscher (Hg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft: Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland*, Göttingen: Wallstein 2006, 229–252.
- Diederich, Franz, *Tagebuch* (unveröff. Manuskript: Familienarchiv Jan Diederich, Berlin).
- , Art. „Goethebund“ (Wilhelm Bölsche über Goethe), in: *Beilage zur Bremer Bürger-Zeitung* No. 100 vom 30.4.1901.
- , „Zola als Utopist“, in: *Die Neue Zeit* 20. Jahrg. (1901–1902), Bd. 1 (1902), 324–332.
- , „Fritz Ebert“, in: *Führer des Volks*, Heft 1 (1919).
- Ebert, Friedrich, „Rede zur Eröffnung der Weimarer Nationalversammlung am 6.2.1919“, in: *Verhandlungen der verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung*, Bd. 326. Stenographische Berichte. Berlin 1920, 1–3.
- Eßbach, Wolfgang, *Religionssoziologie I. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn: Wilhelm Fink 2014.
- Kalthoff, Albert, „Die Religion Goethe's“, in: *Deutsches Protestantenblatt*, XIX. Jahrg., Nr. 27 (3. Juli 1886), 214–220; Nr. 28 (10. Juli 1886), 222–228; Nr. 29 (17. Juli 1886), 215.
- , *Volk und Kunst, Reden und Aufsätze*. Hrsg. vom Bremer Goethebund, Bremen: Rolandverlag H. Bösking (o. J.).
- , „Säkularisation der Religion“, in: *Volk und Kunst, Reden und Aufsätze*. Hrsg. vom Bremer Goethebund, Bremen: Rolandverlag H. Bösking (o. J.), 86–94.
- Kamphausen, Georg, „Charisma und Heroismus. Die Generation von 1890 und der Begriff des Politischen“, in: Winfried Gebhardt/Arnold Zingerle/Michael N. Ebertz (Hg.), *Charisma. Theorie, Religion, Politik*, Berlin: De Gruyter 1993, 221–246.
- Keller, Reiner, *Diskursforschung. Eine Einführung für die Sozialwissenschaft*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 42011.
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München: C. H. Beck 2003.
- Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Nowak, Kurt, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20 Jahrhunderts*, München: C. H. Beck 1995.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas, *Strukturen der Lebenswelt*, 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994 (1979).
- Schulz, Andreas, *Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750-1880*, München: R. Oldenbourg Verlag 2002.
- Simon-Ritz, Frank, *Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verl.-Haus, 1997.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 1920.

Gaia-Theorie, ‚Gaianismus‘ und Entzauberung: Wissenschaft und Religion nach der Säkularisierung

Judith Neunhäuserer

1. Dialektik der Entzauberung: Religiöse Funktionen der Gaia-Theorie

„Die Erde einfach als Geschenk Gottes zum Nutzen der Menschen anzusehen, reicht nicht aus. [...] Gaia bietet indes eine geeignete Alternative zu dem blinden Glauben an die Menschheit.“¹ James Lovelock, gemeinsam mit Lynn Margulis Urheber der Gaia-Hypothese in den 1970er Jahren, klassifiziert die weit bekannt gewordene Theorie zwanzig Jahre später einerseits als geeignet, um die mangelhafte „biblische Einstellung“ zur Umwelt zu ergänzen, die mit verantwortlich am ökologischen Desaster unserer Zeit sei. Respekt und Liebe, die „in der Vergangenheit“ Gott entgegengebracht wurden, sollen nun auf Gaia erweitert oder gar verschoben werden. Andererseits sei sie ein geeignetes Weltbild für Menschen mit agnostischer Haltung, die zur moralischen Führung nicht auf religiöse Traditionen zurückgreifen möchten und kompensiere die „Leere“ wissenschaftlicher Weltbilder; sie widerstehe der modernen Funktion der Wissenschaft, Quelle des Wissens zu sein ohne zugleich ein Ethos mitzuliefern.² Als kosmologischer Entwurf verstanden, bietet die Gaia-Theorie,

was uns die Wissenschaft entzogen hat. Nämlich eine Art größeres Sein außerhalb von uns, das uns das Gefühl gibt, zu etwas zu gehören. Uns ein Gefühl gibt für gut und schlecht, das die Wissenschaft uns fast entzogen hat. Wenn also durch den zu großen wissenschaftlichen Erfolg die herkömmliche Religion verdrängt wurde, dann könnte Gaia aus der postmodernen Wissenschaft etwas sein, was diese Lücke ausfüllt.³

¹ Lovelock, *Das Gaia-Prinzip* 1991, 12f.

² O. A., *From God to Gaia* 1999.

³ Lovelock, *Die Erde ist ein lebender Organismus* O. J. In den Bereich der Religion fallen bei Lovelock die christliche Tradition und Theologie sowie naturreligiöse, „heidnische“ Praktiken, des Weiteren aber alle irrationalen bzw. spekulativen Lehren, die nicht „Fakten“ als Grundlage haben. Er stellt wissenschaftlichen Fakten „Werte“ gegenüber, die moralisch urteilen lassen, aber nicht begründbar seien. Er folgt bei der Abgrenzung von Wissenschaft und Religion der Unterscheidung zwischen deskriptiven und normativen Sachverhalten und bringt Wissen und Glauben in einen Gegensatz; gerade diese Abgrenzungen sollen im vorliegenden Aufsatz hinterfragt werden.

Die in der Wissenschaftsgemeinde anerkannte Version der Gaia-Theorie beschreibt die Interdependenz aller Lebewesen in der kritischen Zone des Planeten Erde, die darüber hinaus ebenso mit ihrer jeweiligen unbelebten Umwelt wechselwirken. Dieser große Zusammenhang wurde von Lovelock und Margulis „Gaia“ genannt. Die Trennung der Menschheit und ihres Planeten in autonome Einzelteile wird abgelehnt – zu Gaia pilgern bedeute sich als Teil von ihr zu erfahren und geschehe etwa bei einem Spaziergang an der Küste Englands, Lovelocks Lebensmittelpunkt.⁴ Dies fördere als Konsequenz einen rücksichtsvollen Umgang mit der Umwelt – der Grundlage ökologisch vertretbaren Handelns – und somit notwendige Reaktionen auf die Umweltzerstörung und die ökologische Krise in unserer Zeit.

Im Folgenden wird besprochen, inwiefern Gaia als ein neues Bild für das Leben auf unserem Planeten die von Hans Kippenberg angesprochene Grenze der Entzauberung demonstriert: „Natur“ wird durch den Zugriff der Naturwissenschaften zwar als berechenbar und „sinnlos“ verstanden, gleichzeitig aber zur Sinnggebung, zur Orientierungsrichtlinie für die individuelle Lebensführung, genutzt.⁵ Zurückgehend auf Max Weber benennt der Entzauberungsbegriff einen für alle Bereiche der modernen Kultur konstitutiven Rationalisierungsprozess, den die Wissenschaft grundlegend mit verantwortet. Der Glaube an die prinzipielle Berechenbarkeit der Welt lasse bestimmte religiöse Formen zurückgehen und mündet Weber folgend in einem Wandel von „objektiver“, institutionalisierter Religion in Religiosität, das heißt in eine innerliche, private und „subjektive“ Angelegenheit.⁶ Das moderne Individuum habe zugleich die Freiheit und den Zwang, sich für ein Weltbild zu entscheiden bzw. es selbst zu komponieren – und müsse dabei nicht kohärent vorgehen. Gleichzeitig betont „Entzauberung“ den Aufstieg der wissenschaftlich-technischen Lebenswelt, innerhalb derer die Objektivität des jeweiligen Weltbildes gewahrt zu sein scheint.

In den zitierten Aussagen von James Lovelock hat Gaia die doppelte Kompensationsfunktion, sowohl ein traditionelles religiöses Weltbild zu korrigieren als auch ein wissenschaftliches Weltbild zu ergänzen, indem es mit einer Art Handlungsanleitung aufgeladen oder ein gewisser Lebensstil vorgeschlagen wird. Die angesprochene „Lücke“, die im Weltbild der Gaia-Theorie geschlossen wurde, begründet dessen Kategorisierung als religiös: Gaia stiftet Zugehörigkeit und stellt einen moralisch-politischen Kompass zur Verfügung. Das in der Gaia-Theorie formulierte holistische Modell verspricht ein Sinngefüge anstatt einzelner Sinnprovinzen, wie sie in einer funktional ausdifferenzierten modernen Gesellschaft zu erwarten gelernt wurden, und naturalisiert diese Struktur mit einer Notwendigkeit „außerhalb von uns“. Indem die Gaia-Theorie Aussagen über die Ordnung der Welt und den Platz des Menschen in ihr trifft, vermag sie das Indi-

⁴ Vgl. Lovelock, *Gaian Pilgrimage* 2005.

⁵ Vgl. Kippenberg, *Dialektik der Entzauberung* 2016, 106.

⁶ Vgl. Kippenberg, *Religionsgeschichte in der entzauberten Welt* 1999, 45.

viduum in der Welt zu integrieren – und übernimmt damit eine Funktion von „Religion“. „Religion“ wird weit gefasst erstens als Sinn- und Orientierungssystem verstanden sowie zweitens in die Argumentationsfigur hineingelegt, die deskriptive und normative Aspekte von Weltbildern wechselseitig legitimiert und daher schlussendlich unauflösbar verbindet. Auf diese Weise werden religiöse Funktionen der diskursiven Bezugnahmen auf Gaia mitunter über die Selbstbeschreibung der Akteure hinweg bestimmt und die Rede von einer entzauberten Moderne herausgefordert.

So demonstriert Gaia die „Dialektik der Entzauberung“: Der Rationalisierungsprozess aller Bereiche der Kultur in der Moderne lasse nicht nur Religionen verschwinden, sondern auch neue religiöse Formen entstehen.⁷ Weil in der entzauberten Welt die Dinge nur noch sind (und nichts mehr bedeuten), soll das Sinndefizit der Umgebung in einem sinnvollen Leben kompensiert werden.⁸ Über die konkrete Art der Kompensation kann oder muss das einzelne Individuum entscheiden, daher wird der praktische Weltbezug, das Ethos, subjektivistisch. Das subjektiv als sinnvoll legitimierte Handeln ist ausschlaggebend – nicht mehr Religion, sondern Religiosität –, wobei gerade im Fall Gaias zu prüfen ist, inwiefern die Legitimationsverantwortung in eine als objektiv empfundene Sphäre verlagert wird. Die Versachlichung der Welt eröffnet dem modernen Individuum also neue Freiräume, wodurch Entzauberung – dialektisch – auch als Beschleunigung eines Religionsschubs wirkt.⁹

Dieser Aufsatz beobachtet am Beispiel des Weltbildes Gaia als einer modernen Form von Religion, die durchgehend Berührungspunkte mit der Wissenschaft aufweist, wie die Grenzziehung zwischen den sozialen Bereichen Wissenschaft und Religion verläuft beziehungsweise an welchen Stellen die Grenze verwischt. Der Begriff des Weltbildes als klassisch religiöser Topos meint sowohl „Fakten“ als auch „Werte“, d.h. er vereint die angesprochene Spaltung von Weltzugängen in eine objektive und eine subjektive Sphäre, denen unterschiedliche soziale Bereiche zugeordnet werden. Auf dieser Basis werden deren Konfigurationen in den einzelnen ausgewählten Diskursbeiträgen untersucht und nach konzeptuellen Konsequenzen für „säkulare Religion(en)“ gefragt.

⁷ Vgl. Kippenberg, *Dialektik der Entzauberung* 2016, 93.

⁸ Vgl. ebd. 97f. Es geht dabei nicht um eine objektive „Richtigkeit“ dieses Sinns – etwas kann auch falsch sein und trotzdem in der Weltbeziehung des Subjekts zweckrational –, Handlungen können unabhängig von ihrer Richtigkeit zur rationalen Manifestation von Religiosität werden. Religiosität zeichnet sich besonders durch ihre Unverbindlichkeit aus.

⁹ Vgl. Kippenberg, *Religionsgeschichte der entzauberten Welt* 1999, 45f.

2. Gaia, die Natur im Anthropozän: durch und durch immanent?

Die Parallelisierung von Gaia mit „Mutter Erde“, von der sich Lovelock und Margulis später distanzieren, war gemeinsam mit dem von einer Göttin des griechischen Pantheons übernommenen Namen ein Grund für die anfängliche starke Kritik an der Theorie aus den Reihen der Naturwissenschaftler:innen. Mittlerweile wird die große Leistung der Gaia-Theorie von der naturwissenschaftlichen Rezeption in einer Reformulierung der Darwin'schen Evolutionstheorie gesehen. Die Mikrobiologin Lynn Margulis forderte das Konzept des Wettbewerbs in der klassischen Evolutionstheorie mit der Rede von Kooperationen zwischen Lebewesen und Umwelt heraus, die sie beide zu Autoren der natürlichen Selektion erklärt: Leben entwickelt sich in Abhängigkeit von Umwelteinflüssen, aber die Umwelt verändert sich auch in Abhängigkeit von der Entwicklung des Lebens.¹⁰ Darüber hinaus besagt eine starke Version der Gaia-Theorie, dass die Biosphäre, die Gesamtheit aller Lebewesen auf der Erde, die Bedingungen zu ihrer eigenen Existenz aufrechterhält.¹¹ Beispielsweise wird die außergewöhnliche Persistenz – die diachrone Gleichförmigkeit – der Erdatmosphäre, sowohl in der chemisch gesehen eigentlich instabilen Gaszusammensetzung als auch hinsichtlich der annähernd gleichen Temperatur trotz Steigerung der Sonnenaktivität, aus dem Vergleich mit Nachbarplaneten und der Frühgeschichte des Planeten festgestellt und durch eine Einflussnahme der Biosphäre erklärt. Die Anomalie der Erde, Anlass zur Behauptung eines neuen Geozentrismus, wird zur Evidenz für ein komplexes, planetenumfassendes Gleichgewicht; eine solche Beständigkeit trotz Veränderung der äußeren Parameter heißt „Homöostase“.

Dieser letztgenannte Bestandteil der Hypothese ist umstritten: Dadurch enthalte Gaia die teleologische Vorstellung einer Zielgerichtetheit natürlicher Prozesse und damit einhergehend eines Urhebers – eines Schöpfers –, der zumindest das Ziel definiert und den Prozess angestoßen haben müsste. Um diesen Religionsverdacht zu entkräften, der im innerwissenschaftlichen Diskurs die Seriosität der Theorie anzugreifen scheint, führte Lovelock an seinem Modell „Daisyworld“ vor, dass es kein Bewusstsein für Selbstregulation braucht und dem Weltbild Gaia entsprechend keine Intentionalität inhärent sei. Gesetzmäßigkeiten können, so auch Margulis, durch unbewusste, wiederholte Abläufe entstehen, die keines „Gehirns“, keiner Ordnungsinstanz bedürfen. Sie lehnt dezidiert die Idee einer „Harmonie des Weltganzen“ und jedwede Interpretation ab, die „unsere Sehnsucht nach Sinn in einem kurzen irdischen Leben [stillt]“,¹² und argumen-

¹⁰ In ihrem Denken und bei Anhängern der Gaia-Theorie ist der Begriff der Symbiose zentral.

¹¹ Vgl. Lovelock/Margulis, *Biological Modulation* 1974, 471.

¹² Margulis, *Der symbiotische Planet* 2017, 158.

tiert gegen eine Vorstellung von Gaia als singulärem Organismus und personifizierte Auffassungen, für den naturwissenschaftlichen Nutzen der Theorie.¹³

Für Bruno Latour, einen prominenten Vertreter der Gaia-Theorie aus den Geistes- und Sozialwissenschaften, ist gerade die fehlende Superstruktur zentral, um Gaia zu einer „endlich profane[n] Gestalt der Natur“¹⁴ zu erklären. Gaia wird von ihm als begriffliche Ressource für den kulturellen Widerstand fruchtbar gemacht, gegen die ökologische Gewalt der Globalisierung und als Spiegel für die Menschheit in ihrer Not, bevor der Klimawandel zu weit fortgeschritten ist.¹⁵ Gerade im Anthropozän – die aktuelle erdgeschichtliche Epoche, in der die Menschheit ein entscheidender geologischer Faktor ist – sind nach Latour Religion und Wissenschaft eng miteinander verschmolzen: Religion basiere auf Dualismen wie Gott/Welt, Materie/Geist oder Körper/Seele, die mit Schuld an der ökologischen Krise seien, und ähnele darin der Wissenschaft, die von einer Trennung in Kultur/Natur sowie Subjekt/Objekt ausgehe.¹⁶ Der Gott der Religion und die Natur der Wissenschaft seien jeweils außen, universell und unzerstörbar, in der symmetrischen Kosmologie der Gaia-Theorie werde aber jede höhere Ebene vernichtet.¹⁷ Die Hoffnung auf Ganzheitlichkeit soll nach Latour aufgegeben werden: Gaia hat keine Dualismen an ihrer Basis und löst den alten Naturbegriff ab, indem sie der Menschheit keine unbelebte Objektwelt gegenüberstellt und zugleich die Vorstellung verabschiedet, dass die Wissenschaft Natur erkennt und sich dadurch der Religion entgegensetzt.¹⁸

Für Latour ist Gaia trotz ihres Namens „wahrscheinlich *die am wenigsten religiöse Entität*, die je von der okzidentalen Wissenschaft produziert wurde.“¹⁹ Er nennt sie nicht „säkular“, um „Religion“ als Gegenbegriff zu vermeiden – sie sei

¹³ Vgl. ebd. 166ff. Margulis spricht von der Wirkmacht Gaias als Regulierungsaktivität auf verschiedenen Ebenen, sodass Leben fortbesteht. „Gaia ist kein einzelnes Lebewesen“ (Margulis, *Der symbiotische Planet* 2017, 162), sondern die Erdoberfläche *verhalte sich* vielmehr in bestimmter Hinsicht *wie* ein physiologisches System. Sie zeige Merkmale, etwa Stoffwechselprodukte, die der Tätigkeit von Lebewesen entstammen. (Vgl. ebd. 163.) „Gaia ist die Summe interagierender Ökosysteme, die auf der Erdoberfläche ein einziges gewaltiges Ökosystem bilden. Mehr nicht.“ (Ebd., 159.)

¹⁴ Latour, *Kampf um Gaia* 2017, 133.

¹⁵ Vgl. Clarke, *Rethinking Gaia* 2017, 5.

¹⁶ Nach Clarke ist die übergeordnete, wiederkehrende These in Latours Philosophie, dass Forschungspraxis ebenso politisch ist wie religiöse Praxis; Latour selbst ist selbsterklärt weder an Lobpreisungen Gottes noch an Lobpreisungen wissenschaftlicher Objektivität interessiert. (Vgl. ebd., 10.)

¹⁷ Vgl. Latour, *Kampf um Gaia* 2017, 288f.

¹⁸ Vgl. ebd., 256f. Wissenschaft und Religion hätten dieselbe Vorstellung von unbelebter Materie, die kausalen Naturgesetzen folgt; die Wissenschaft habe nicht die Welt entzaubert, sondern andere „Zaubersprüche“ vorgesungen. (Vgl. ebd., 128.) Die einzige Differenz von Wissenschaft und Religion ist nach Latour, dass dem unbelebten Teil der Welt von Seiten der Religion eine Absicht und ein Ziel zugeschrieben wird.

¹⁹ Ebd., 153. Hervorhebung im Original.

vielmehr weltlich, irdisch, eine *diesseitige* Auffassung der Erde. Wenn aber, wie in der Einleitung dieses Bandes argumentiert, nicht allein die Dichotomie Diesseits-Jenseits als Marker von Transzendenz und damit von Religion dient, kann dem Weltbild Gaia, durchaus konträr zu Latours Lesart, die Immanenz abgesprochen werden:²⁰ Die für Gaia zentrale Idee eines Netzwerks aller Lebewesen überschreitet sowohl den Ort der individuellen Existenz wie deren endliche Zeitspanne. Eine wesentliche Schwierigkeit von angemessenen Reaktionen auf die aktuelle Umweltkrise besteht gerade in der Transzendierung der menschlichen Verantwortung jenseits der Gegenwart und ihre Auflösung, für kommende Generationen und Organismen aller Größenordnungen. Auch die Folgen von Handlungen zeitlich und in ihrer Tragweite abzuschätzen bedarf im Falle ökologischer Zusammenhänge einer Transzendierung der direkten Umwelt – und ein Vertrauen auf diejenigen sozialen Akteure, die sie am ehesten prognostizieren können.

Die radikale Egalität aller Lebewesen wirft Anschlussfragen nach dem menschlichen Aktionsradius in Gaia auf: Ist die Menschheit eher Nervensystem oder Krebsgeschwür im Netzwerk aller Lebewesen? Kann sie Gaia „heilen“, die Evolution des Superorganismus und des Planeten intentional beeinflussen „wie ein Steuermann auf dem Raumschiff Erde“? Oder ist ein Überblick unmöglich, die Idee zielgerichteten Handelns in Gaia eine Hybris und wir sollten unsere Lebensumstände im eigenen Interesse an Umwelteinflüsse anpassen, etwa Städte versetzen und Wälle bauen wegen des Meeresspiegelanstiegs? Sowohl Lovelock als auch Latour treffen widersprüchliche Aussagen zu den Möglichkeiten eines rationalen, zweckgerichteten Eingreifens in Gaia; zuletzt hat eher die Auffassung Überhand gewonnen, die Zukunft von Gaia und des Planeten sei unverfügbar und somit im Sinne des menschlichen Überlebens reine Schadensbegrenzung zu betreiben.²¹ Latour legt Gaia einer „politischen Ökologie“ zugrunde, die er seit Jahrzehnten propagiert, um auf die Herausforderungen der Gegenwart zu reagieren: Die in der Gaia-Theorie formulierte relationale, symmetrische Kosmologie sei das passende Weltbild für das Anthropozän. Bei Latour ergibt sich ein Zirkel von „Wir leben schon in Gaia“ und „Wir müssen Gaia politisch herstellen“.²²

²⁰ Siehe Einleitung, 2: „Transzendenz ist ein zentraler Begriff in fast allen Definitionen von Religion.“ Die kosmologische Frage nach der Stellung des Menschen und der Erde im jeweiligen Weltbild und nach den Grenzen der Einsicht darin identifizieren die Gaia-Theorie von vornherein als mit Transzendenz und damit mit religiösen Themen befasst.

²¹ Siehe Latour/Lenton, *Gaia 2.0* 2018. Während Lovelock früher optimistischerweise davon ausging, dass sich Gaia selbst reguliert und die eigenen Lebensbedingungen stabil hält (dabei ist präsent zu halten, dass ein Überleben Gaias kein stabiles Set an bestimmten Arten erfordert, sondern ein globales Netzwerk an Lebewesen meint), warnt er heute vor der Gefahr, dass der Klimawandel durch Gaia zusätzlich verstärkt werden könne. Mittlerweile zeichnet Lovelock also ein düsteres Bild von einer Gaia, die Naturkatastrophen und angelaufene Prozesse potenzieren kann (siehe Lovelock, *Climate change on a live earth* 2011).

²² Vgl. Sprenger, *Das Außen des Innen* 2018, 84ff.

Vertreter:innen der Gaia-Theorie wie Latour koppeln die epistemische Frage nach dem richtigen Weltbild mit der ethischen hinsichtlich entsprechender Handlungskonsequenzen dergestalt, dass sie alternativlos scheint: Ausgehend von den eigenen Werten wird über Rückgriff auf die wissenschaftliche Theorie die Notwendigkeit eines bestimmten Lebensstils herausgestellt. Die individuelle Idee davon, wie die Welt sein soll, wird begründet mit einem außerindividuellen Bild davon, wie die Welt wirklich ist – gezeichnet von der Wissenschaft.

3. Gaianismus: eine Dunkelgrüne Religion, ein Ganzheitsglauben

Für Bron Taylors Kategorie Dunkelgrüner Religion ist ein solcher Umgang mit Weltbildern als Kombination von kosmologischen Vorstellungen mit besonderem Fokus auf den menschlichen Platz im Kosmos und einem damit verknüpftem Ethos ausschlaggebend.²³ Er bezieht sich dabei auf die kulturwissenschaftliche Religionsdefinition von Clifford Geertz: Das Charakteristikum von Religion sei es, die Idee von der allgemeinen Seinsordnung mit einer Aura von Faktizität auszustatten, sodass dauerhafte Stimmungen und Motivationen in Menschen geschaffen werden, die völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.²⁴ „Gaian Earth Religion“ als eine Form Dunkelgrüner Religion begeht nach Taylor den naturalistischen Fehlschluss, aus einem Sein ein Sollen abzuleiten. Die Annahme, alle Menschen seien natürlicherweise Teil von Gaia und sollten deshalb auf eine klar bestimmte Art handeln, ist in ihrer scheinbaren Notwendigkeit eine (logisch) unzulässige Folgerung von Normen und Gesetzen aus deskriptiven Tatsachenbeschreibungen der natürlichen Umwelt.²⁵ Die Beschreibung der Erde und

²³ Vgl. Taylor, *Dark Green Religion* 2010, ix f. Der Name „Dunkelgrüne Religion“ soll anklingen lassen, dass die beschriebenen religiösen Strömungen auch in die Irre führen und Gewalt hervorrufen können. Laut Taylor bergen beispielsweise holistische Weltbilder die Gefahr, dass (individuelle) Menschenrechte zugunsten des „großen Ganzen“ vernachlässigt werden. (Vgl. ebd., 12.) Ein „ökofaschistisches“ Beispiel dafür ist Lovelocks antihumanistische Forderung, zum Erhalt Gaias die Zahl von Menschen zu reduzieren (vgl. ebd., 38f.).

²⁴ Dunkelgrüne Religion gründet sich auf Weltbilder, die als wissenschaftlich verstanden werden, aber oft aus wissenschaftlicher Methodik unzugänglichen Erfahrungsräumen stammen und mystische oder intuitive Formen von Wissen bemühen (vgl. ebd., 14).

²⁵ „Gaian Earth Religion, in my lexicon, stands firmly in the organicist tradition. It understands the biosphere (universe or cosmos) to be alive or conscious, or at least by metaphor and analogy to resemble organisms with their many interdependent parts. Moreover, this energetic, interdependent, living system is understood to be the fundamental thing to understand and venerate. Such a perspective takes the whole, usually but not always understood scientifically, as a model. Gaian Earth Religion thus defies the naturalistic fallacy argument in ethics (the assertion that one cannot logically derive a value from a fact) by suggesting that nature itself provides models and natural laws to follow. Furthermore, Gaian Earth Religion relies on metaphors of the sacred to express its sense of the precious quality of the whole.“ (Ebd., 15f.).

des Lebens in der Gaia-Theorie wird in der „Gaian Earth Religion“ also zur Anleitung für eine bestimmte Lebensweise.²⁶

Dafür wird hier die Webseite *gaianism.org* mit dem Untertitel „A Philosophical Path through an Ecologically Unstable Time“ als Beispiel angeführt. Die auf *gaianism.org* formulierte Lehre entspricht den drei grundlegenden Werten Dunkelgrüner Religion: (1) die gefühlte Verbindung von allem Leben, die oft durch den gemeinsamen Ursprung im darwinistischen Sinne begründet wird; (2) ein Gefühl von Demut und eine Kritik des Anthropozentrismus durch den Verweis auf die wissenschaftliche Einsicht in die Größe des Universums und die Bedeutungslosigkeit der Erde darin; (3) eine Metaphysik des Zusammenhangs und der wechselseitigen Abhängigkeit.²⁷ Auf *gaianism.org* ist das folgende „Glaubensbekenntnis“ veröffentlicht:

We believe that the Earth, Gaia, is a living being. That Gaia is at the same time composed of the vast diversity of life and is alive in Her own right. We understand that we depend completely and utterly on Gaia and are part of Gaia. We recognize that current human actions are fundamentally altering Gaia and that if pushed too far, Gaia will shift from Her current state to one inhospitable to humans and millions of other species. *Therefore*, we commit to living radically sustainable lives – even to an extent that it may alienate us from our kin, our communities, our cultures. We commit to sharing our philosophy and bringing others to understand and embrace their relationship with Gaia and help heal Gaia – and in the process, themselves, their families, and their communities.²⁸

Die frei mit „Gaianismus“ ins Deutsche übersetzte „religious philosophy“ wird als „ecocentric spiritual but scientifically-grounded“ bezeichnet. Um ihre Inhalte konkret zu benennen, wird auf Begriffe und Begründungsfiguren aus etablierten religiösen Traditionen zurückgegriffen. Gaia wird Heiligkeit zugeschrieben, was sie automatisch als zu schützendes höchstes Gut einstuft. Menschen seien Zellen Gaias und sollten leben wie Zellen Gaias, d.h. sich die eigene Winzigkeit, Abhängigkeit und Herkunft von Gaia eingestehen und sich selbst und den größeren Organismus erhalten. Die Vorstellung von Gaia als einem aus Lebewesen zusammengesetzten und selbst lebenden Wesen sowie von der darin eingebetteten Menschheit ist die kosmologische Basis, von der ausgehend der Autor eine Endzeitstimmung kreiert („few years left before the rapid shift“, „horrors that we are unleashing“, „terrible changes coming“). Diese soll die Menschen zu einem be-

²⁶ Vgl. ebd., 10.

²⁷ Vgl. ebd., 13.

²⁸ So lautet „the Gaian creed“ auf der Webseite *gaianism.org* (Hervorhebung JN) (zuletzt aufgerufen am 06.12.2022). Auch alle weiteren Zitate dieses Abschnitts kommen von <http://gaianism.org/> und können über das Suchfeld der Webseite gefunden werden. Als Autor lässt sich Erik Assadourian ermitteln. Die Webseite wurde 2016 zuerst veröffentlicht, seit 2019 bettet er Twitter-Posts über verwandte Themen ein (am 06.12.2022 hat @GaianWay 2882 Follower, @ErikAssadourian 676 Follower auf Twitter). Assadourians berufliches Profil wurde von LinkedIn abgeleitet: Er hat nach eigener Aussage Psychologie, Anthropologie und „Religion“ (ohne nähere Angaben) studiert. Er äußert sich wachstums- und konsumkritisch.

stimmten Handeln motivieren, „away from the Earth-consuming dominant cultures and toward a Gaian culture“. Das Glaubensbekenntnis zeigt die Radikalität der geforderten Transformation der Lebensweise: Diese könne sogar dahin führen, dass sich Gaianisten von ihrer sozialen und kulturellen Umgebung entfremden. Gaianismus könne von außen „as a cult“ wirken und fordere Bekenntnis. Das zentrale Anliegen von *gaianism.org* ist es, Anhänger:innen zu finden: Menschen sollen zum Gaianismus bekehrt werden. Gaianismus soll kein privater Glaube sein, sondern ein geteiltes und missionierendes Glaubenssystem an der Basis einer Glaubensgemeinschaft.²⁹

Religiöse Fragen im Sinne des Gaianismus werden durch Religionsvergleiche beantwortet: Der Kern des gaianistischen Ethos sei etwa eine symbiotische Beziehung mit „Parent-Planet“ Gaia, die von einem Pflichtgefühl getragen werde wie sie Konfuzius für das Verhältnis von einem Kind zu seinen Eltern beschreibt. Der Abschnitt zur Kosmologie auf *gaianism.org* erwähnt nur in einem Satz die Gaia-Theorie, wissenschaftliche Paradigmen wie die Vorläufigkeit von Theorien werden vernachlässigt. Laut *gaianism.org* hatte Lovelock eine Epiphanie – eine Erscheinung wird somit zum epistemischen Herkunftsort des Weltbildes –, wobei aber gleichzeitig erklärt wird, dass Gaia weder prophetischem Wort noch dem Wort Gottes entstammt: „It draws on science not magic or mysticism.“ Die „Tatsache“, dass wir Teil eines planetaren, mit Persönlichkeit und Handlungsmacht ausgestatteten Superorganismus sind, habe eine „numinose oder spirituelle Kraft“. Eine Reihe von Artikeln beschreibt gaianistische Praxis, zum Beispiel die „Sei ein Baum-Meditation“. Um Kinder gaianistisch zu erziehen, solle man mit ihnen „raus in die Natur“ gehen, Körper und Geist durch Kampfsport und Meditation schulen und „jeden Tag heiligen“; das passiere bereits durch das Bewusstsein, dass man alles von Gaia bekomme. Gebetsähnliche Rituale werden vorgeschlagen, etwa ein Dank an Gaia vor jeder Mahlzeit, und Festtage im Jahreslauf, darunter Sonnenwende und Tagundnachtgleiche sowie eine Fastenzeit im Frühling. Der große Weltbildentwurf Gaia wird also mit dem Alltäglichen verbunden, die theologische Dimension zugunsten der lebensweltlichen vernachlässigt. Die normativen Ableitungen aus den sporadisch angeführten deskriptiven Teilen der Kosmologie sind implizit naturalisiert und werden nicht zur Debatte gestellt, indem etwa andere mögliche Konsequenzen angeführt werden.

Wolfgang Eßbach ordnet gaianistische Lehren in seiner auf einer Diskursanalyse basierenden Religionssoziologie in eine umfassendere „religiöse Suchbewegung“ der Gegenwart ein, die er als „Ganzheitsglauben“ betitelt. In dieser Klassifikation ist die holistische Idee bei Gaia zentral: die Überzeugung es gebe ein großes Ganzes, man sei ein Teil davon und es befinde sich zudem in einem ho-

²⁹ Das Ziel einer von der Gaia-Theorie abgeleiteten Lebensweise ist insofern nicht eine rein individuelle Angelegenheit, als dass viele mitmachen müssten, um die Realisierung zu bewirken: Viele Menschen, die nicht umweltbewusst leben, schränken die umweltbewussten Individuen ein, indem sie deren Lebensraum mit zerstören.

möostatischen Zustand.³⁰ Die Erfahrung des globalen Ausmaßes von Umweltzerstörungen habe das Gefühl eines planetarischen Maßstabs hervorgerufen und den Glauben an die Verbundenheit aller Lebewesen auf der Erde bestärkt.³¹ Desse Triebkraft definiert Eßbach also als „Ganzheitshoffnung“, die aus der Einsicht in globale ökologische Zusammenhänge resultiert und die der Glaube an die Selbstregulation des Lebens zu befriedigen verspricht.³²

Daß es ums Ganze gehen könnte, um Weltvernichtung durch Atomkrieg und Umweltzerstörung – Katastrophen, die im planetarischen Maßstab nie zuvor in der Geschichte von Menschen befürchtet werden mußten – hat die Suchbewegungen nach Formen einer Sakralisierung der Natur vorangetrieben.³³

Auch Eßbach beschreibt, dass die heilige Gaia laut ihren Anhänger:innen durch umweltfreundliches Handeln verehrt werden soll, durch Bewusstseinsbildung in Meditation und Gemeinschaftsritualen, Missionierung und verändertem Konsumverhalten.³⁴ Zusammengefasst handelt es sich beim Gaianismus laut Eßbach um eine genuin neue, „unfertige“ Religion des 20. Jahrhunderts, einen Ganzheitsglauben an eine globale Entität in homöostatischem Zustand, der infolge von Erschütterungen gewohnter Ganzheitsvorstellungen durch Ängste und Erwartun-

³⁰ Die homöostatische Denkfigur beruhe in einem Systemvertrauen, das mit dem Aufkommen der Kybernetik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stark anstieg. Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie 2* 2019, 1230. In Bezug auf Gaia kann man die Frage nach der Genealogie auch hinsichtlich der Ansätze der Monisten und Freidenker stellen, die ein nicht dualistisches Weltbild im Gegensatz zum biblischen Weltbild entwarfen. Weitere ideengeschichtliche Anknüpfungspunkte finden sich etwa im Begriff des Anthropozän bei Heckel (1866) und der Frage nach dem Eingriff des Menschen in die Natur im Kontext des Ersten Weltkrieges.

³¹ Die Ganzheit des Planeten wird seit den 1970er Jahren durch das Foto der Erde von außen, geschossen bei den ersten Mondmissionen, repräsentiert, das auch gaianistische Bewegungen häufig abbilden. Das Bild der „Blauen Murmel“ zeigt unseren Planeten als Einheit und dessen Besonderheit im Vergleich mit den Nachbarn im Weltall: die Erde hat als einziger der Menschheit bekannter Planet Leben hervorgebracht.

³² Eine weitere Erschütterungserfahrung im 20. Jahrhundert, die vor allem in Diskursen von Intellektuellen und der Wissenschaft stattfand und ein anderer Auslöser für religiöse Suchbewegungen nach Ganzheit war, betrifft nach Eßbach den Wandel des physikalischen Weltbildes durch Relativitätstheorie und Quantenmechanik. Er löste eine grundlegende Skepsis gegenüber dem bis dato gültigen Weltbild und der Möglichkeit von Objektivität überhaupt aus: Durch die Grundlagenkrise moderner Wissenschaft konnte man das Universums als Ganzes nicht mehr wie bisher deuten. (Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie 2* 2019, 1129f.) Die Rede von „Ganzheitlichkeit“ geht auf religiöse Bewegungen der 1960er Jahre zurück, in denen die Selbsterfahrung des Individuums als „ganzer Mensch“ mit einem Weltbild, das die Zersplitterung des spezialisierten Wissens über den Kosmos zusammenführt, verknüpft werden sollte (vgl. ebd., 1124).

³³ Ebd., 1266.

³⁴ Vgl. ebd., 1421.

gen von Weltvernichtung wie der Vernichtung der Lebensgrundlage durch Umweltzerstörung entstand.³⁵

4. Gaias Geschenk: Theologie als Erdwissenschaft

Doch beziehen sich ebenso „kontinuierliche Religionen“ – wie bei Eßbach etablierte religiöse Traditionen heißen, die in der Moderne fortbestehen – auf Gaia, um für ökologische Reformen und Gebote ökologischer Lebensführung zu argumentieren. Die katholische Theologin Anne Primavesi wird beispielhaft für eine aktuelle theologische Position referiert, die sich intensiv mit Gaia auseinandersetzt. Von der Gaia-Theorie übernimmt sie die Idee der Interdependenz aller Lebewesen und deren Gleichwertigkeit: In der Erfahrung am Leben zu sein, seien alle Lebewesen gleich, d.h. dem Menschen wird der Status als Sondergeschöpf Gottes entzogen. Dass die Menschen nicht unabhängig von chemischen, biologischen und geologischen Prozessen „geschaffen“ wurden, erschüttere die Auffassung menschlicher Superiorität und die damit einhergehende Legitimation der menschlichen Dominanz.³⁶ Wie alle anderen Lebewesen auch sei der Mensch „Humus“ des Planeten, das sei der revolutionäre Perspektivwechsel in Gaia.³⁷ Sie stellt Lovelock als dritten Schritt der Weltbild-„Korrektur“ in eine Kontinuitätslinie mit Kopernikus und Darwin. Das „reale“ Weltbild, das den Menschen ihren „richtigen“, „existentiellen“ Platz zeige, sei das größte „Geschenk“ der Gaia-Theorie.³⁸

Die Argumentation verläuft dabei folgendermaßen: Von der wissenschaftlich erkannten Stellung des Menschen in Evolutionsgeschichte und Kosmos erwächst die politische Verpflichtung – in dem Fall wird kein naturalistischer Fehlschluss begangen –, die menschliche Dominanz zu hinterfragen. Denn umgekehrt sei die Vorstellung menschlicher Unabhängigkeit auf der Erde gefährlich ignorant, wobei die Gefahr in vom Menschen induzierten Umweltkatastrophen besteht.³⁹ Primavesi greift die Annahme einer (männlichen) allmächtigen Gottesfigur, die einer (männlichen) menschlichen Elite die Herrschaft übergab, was den Gebrauch

³⁵ Vgl. ebd. „Unfertige Religionen“ nach Eßbach nehmen Elemente unterschiedlicher Traditionen in sich auf, montieren diese und bilden Hybridformen. (Vgl. ebd., 987.) Die Integration von und Argumentation mit Begriffen etablierter religiöser Traditionen auf *gaianism.org*, etwa das auf Gaia übertragene konfuzianische Gebot der „kindlichen Pietät“, unterstützt diese Diagnose.

³⁶ Vgl. Primavesi, *Gaia's Gift* 2003, 6.

³⁷ Vgl. ebd., 4f.

³⁸ Vgl. ebd., 3f. Primavesi reiht die Gaia-Theorie in die von Freud konstatierten Kränkungen der Menschheit: Der Mensch auf seinem Planeten war aus dem Zentrum des Universums verschoben und in eine Entwicklungslinie mit Tieren gestellt worden. Mit der „Entdeckung“ des Unbewussten wurde ihm die Herrschaft über den eigenen Geist entzogen und nun ist er im großen Zusammenhang nur noch gleich wichtig wie ein Mikroorganismus. (Vgl. ebd., 2.)

³⁹ Vgl. ebd., 7.

von Natur und Umwelt zu menschlichen Zwecken nach sich gezogen habe, aus ökofeministischer Perspektive an.⁴⁰ Das Ziel einer sozial gerechten Welt vor allem hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses und der Umweltschutz gehen miteinander einher. Primavesis Kritik von Androzentrismus, Anthropozentrismus und der Arroganz des westlichen Denkens verurteilt den Beitrag des Christentums zur Einsetzung und Aufrechterhaltung des alten Weltbildes, das eine parallellaufende Ausbeutung von Frauen und Natur mit bedingte. Ein Weltbildwandel ist ihr zufolge grundsätzlich mit der Frage nach der Deutungshoheit der Welt verbunden, welche den etablierten Machtpositionen entrissen werden muss. Daher soll theologische Theoriebildung innerhalb des neuen Weltbildes Gaia nicht mehr nur die Beziehung Gott-Mensch beschreiben, sondern von Gott mit der Erde als Ganzer.

Die Hierarchie von Wissenschaft und Religion ist hier klar: „Theology is a second step.“⁴¹ Primavesi versucht der Theologie zu einer starken – intellektuellen, religiösen und kulturellen – Relevanz zu verhelfen, indem sie sie als Geowissenschaft etablieren und das Christentum an die gültige Kosmologie anpassen will.⁴² Primavesi benennt explizit, dass die Theologie seit Kopernikus die Machtposition an die Naturwissenschaft verloren hätte; seitdem müsse sie Weltbildwandel begleiten und somit die Anerkennung des Weltbildes Gaia fördern, das Wohlergehen der gesamten Biosphäre im Blick. Dazu wird die Gottesvorstellung modifiziert: Gott ist nicht länger ein anthropozentrischer Herrscher oder Richter, sondern derjenige, der die Fundamente der Erde legte, Lebewesen hervorbrachte und darunter keine Lieblinge hat.⁴³ Würde und Freiheit sollen konsequenterweise auch auf die nichtmenschliche Welt ausgedehnt werden.⁴⁴

Da Primavesi ihre normativen Forderungen offen als Entscheidungen markiert, handelt es sich zwar von vornherein und selbsterklärt um „Religion“, aber nicht durch die argumentative Verbindung von wissenschaftlichem Weltbild und Lebensstil, wie sie im Falle des Gaianismus besprochen wurde. Ihre theologische Position bestätigt vielmehr die Diagnose von Burkhard Gladigow in Bezug auf Religion im Wandel der Kosmologien:

In der Post-Moderne werden *die* Religionen gefunden – oder erfunden –, die zu den dominanten Weltbildern passen, sie tragen, kompensieren oder mit Sinn erfüllen. Nicht die Religionen bestimmen nun die Weltbilder – so scheint es mir –, sondern die Weltbilder die Religionen.⁴⁵

Das biblische *dominium terrae* wird aber, so Gladigow, nur in einem dualistischen Weltbild, das Gott außerhalb der Welt setzt und Natur damit entsakrali-

⁴⁰ Vgl. Conradie, *Creation and salvation* 2012, 207.

⁴¹ Ebd., 208.

⁴² Vgl. ebd., 209.

⁴³ Vgl. Primavesi, *Gaia's Gift* 2003, 5f.

⁴⁴ Vgl. Conradie, *Creation and salvation* 2012, 209.

⁴⁵ Gladigow, *Welche Welt paßt zu welchen Religionen* 1999, 31.

siert, zum Herrschaftsauftrag. Mit anderem Vorzeichen gelesen kann es durchaus zu einem „greening“ von religiösen Traditionen genutzt werden und zu mehr Naturschutz und einer Pflege der anvertrauten Umwelt auffordern.⁴⁶ Bei Primavesi wird als „dauerhaftes Heilmittel gegen den religiösen Anfangsfehler“⁴⁷ eine theologische Interpretation auf der Basis des neuen wissenschaftlichen Weltbildes versucht, um der ökologischen Krise adäquat zu begegnen.⁴⁸ Gaianismus kann als „Wissenschaftsreligion“ bezeichnet werden, indem der Glaube an die Wissenschaft eine Voraussetzung ihrer Anerkennung – des „Glaubens an Gaia“ – zu sein scheint.⁴⁹ Das bestätigt die in der Einleitung zu diesem Band angesprochene Dynamik, dass Wissenschaftsgläubigkeit ein zentraler Punkt in der Religion der Moderne ist und Wissenschaft heute nicht mehr durch den Rahmen religiöser Vorgaben begrenzt wird, dieser Umstand aber gleichzeitig nicht das Ende von Religion bedeutet.

5. Systemtransfers zwischen Wissenschaft und Religion im Diskurs um Gaia

Grant H. Potts zufolge argumentieren alle Teilnehmenden am Diskurs um Gaia, auch die religiös Ambitionierten, wissenschaftlich, um sich die wissenschaftliche Legitimität zu borgen. Die Bezugnahme auf Gaia sei bereits dadurch immer wissenschaftlich, dass durchgängig wissenschaftliche Begriffe mit genannt werden und sie häufig innerhalb etablierter wissenschaftlicher Institutionen stattfindet.⁵⁰ Es gebe keine unwissenschaftliche, rein religiöse Gaia.⁵¹ Die Hegemonie ortho-

⁴⁶ Vgl. Gladigow, Art. „Natur/Umwelt“ 1999, 540f. Beispielhaft führt er Moltmann, *Gott in der Welt* 1985 an, der Gott eben als Teil der Welt (Natur) anerkennt und so einen respektvollen Umgang damit begründet.

⁴⁷ Ebd., 542.

⁴⁸ Gladigow stellt die Frage nach der Zeitlichkeit der Heilserwartung auch in Bezug auf den in gaianistischen Bewegungen anzutreffenden Mechanismus, „die Natur zur göttlichen Person [werden zu lassen], die als Ganzes gerettet werden muß und damit Priorität vor ihren Teilen hat (deep ecology).“ (Ebd., 543) Wenn das Ganze gerettet werden muss, wird als Konsequenz „eine Bilanzierung auf das Ende verschoben“ (Ebd.). Gegen diesen letztlichen Aufschub von Rettung scheint er eine pragmatischere „Naturethik in den Grenzen der Vernunft“ zu präferieren, die eine mittlere Reichweite im Blick hat und somit produktiver zu sein vermag (vgl. ebd.).

⁴⁹ Evident ist, dass in dem Zusammenhang von der kognitiven Dimension von Religion gesprochen wird, während in gaianistischen Bewegungen auch andere religiöse Dimensionen aufzufinden sind. Zum Beispiel könnte die ästhetische Dimension des Gaianismus sowohl anhand des „Pilgers zu Gaia“ bei einem Strandspaziergang, wie es Lovelock vorschlägt, als auch die Erfahrung von Gaianisten bei Meditationen in der Natur untersucht werden. Auch auf *gaianism.org* angestrebte Vergemeinschaftungsformen und die textliche sowie grafisch-bildliche Gestaltung der Webseite wären weitere Untersuchungsgegenstände.

⁵⁰ Vgl. Potts, *Imagining Gaia* 2003, 41.

⁵¹ Vgl. ebd. 32.

doxer wissenschaftlicher Erklärungen der Biosphäre sei durch ein Weltbild ersetzt worden, das wissenschaftliche und deskriptive sowie religiöse und normative Implikationen hat. Auch Eßbach stellt bei Lovelock und bei Latour eine Ambiguität zwischen wissenschaftlicher und religiöser Rhetorik fest.⁵² Mit diskursanalytischem Blick lässt sich also eine Verflechtung von Wissenschaft und Religion als verschiedene Arten von Institutionen und Formensprachen zum geteilten Gegenstand, Gaia, feststellen.⁵³ Weil Akteure im Diskursfeld beiden Bereichen zuzurechnen sind, legt Gaia es nahe, eine dichotome Gegenüberstellung von Religion und Naturwissenschaft aufzugeben und als zwei „Wissensformen“, die Beiträge zum gleichen Thema leisten und diskutieren, zu analysieren.⁵⁴ Für eine entsprechende Untersuchung bietet sich die von Kocku von Stuckrad vorgeschlagene Perspektive an:

Anstatt mit klaren Abgrenzungen operiert dieser Zugriff mit der Idee der Systemtransfers zwischen Religion und Naturwissenschaft, mit der Pluralität von Wissensformen, die in kritischer Interaktion zueinander stehen, und mit der Vorstellung, dass unterschiedliche kulturelle Systeme auf demselben diskursiven Feld kommunizieren können.⁵⁵

Die Autorität im Diskursfeld Gaia ist klar verteilt, denn auch die sich im Bereich der Religion verortenden Akteure wollen das naturwissenschaftliche Weltbild nicht herausfordern, sondern nutzen es: Die Sinnhaftigkeit des Weltbildes scheint mit Rekurs auf eine „objektive“ Wissenschaft leichter zu legitimieren, weil die Verantwortung dafür nicht mehr rein subjektiv ist und weg vom Individuum geschoben wird. Zwar hat Gaianismus keine institutionalisierte Form, aber die gaianistische Religiosität bewegt sich durch den Verweis auf Wissenschaftlichkeit ein Stück weit „nach außen“.⁵⁶ In der Europäischen Religionsgeschichte sind „vertikale Transfers“ aus der Wissenschaft in den Bereich der Religion, wie sie in der Rezeptionsgeschichte der Gaia-Theorie auftreten, geradezu typisch. „Interferenzen“ zwischen den beiden kulturellen Systemen, die laut Gladigow in der Moderne in „kognitiver Systemkonkurrenz“ zueinanderstehen, sind nicht überraschend, sondern zu erwarten. In der Moderne wird aus „Weltdeutung“ („Naturdeutung“, „Geschichtsdeutung“) „Sinn“ gewonnen, indem Orientie-

⁵² Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie 2* 2019, 1235ff.

⁵³ Vgl. Potts, *Imagining Gaia* 2003, 43f.

⁵⁴ Nicht nur die Definition von „Religion“ ist zu verhandeln, sondern „Natur“ als Gegenstand der Naturwissenschaften wird ebenso sozial bestimmt und ist auch Gegenstand anderer kultureller Bereiche. (Vgl. Stuckrad, *Naturwissenschaft und Religion* 2009, 461.)

⁵⁵ Stuckrad, *Naturwissenschaft und Religion* 2009, 445.

⁵⁶ Religiöse Interpretationen im Bereich der Wissenschaft scheinen hingegen aus der Innenperspektive eher ein Problem darzustellen, sodass stärkere Abgrenzungsversuche zu beobachten sind. Beispielhaft sei an den erwähnten Teleologievorwurf gegen die frühe, starke Version der Gaia-Hypothese und an Lovelocks Reaktion mit dem Daisyworld-Modell erinnert.

rung aus wissenschaftlichen Theorien herausgelesen wird; James Lovelock und Lynn Margulis wurden zu Sinnproduzent:innen erkoren.⁵⁷

Dieser ‚vertikale Transfer‘ von Ergebnissen der Geistes- und Naturwissenschaften in den Bereich von ‚Religion‘ scheint ein Charakteristikum der europäischen Religionsgeschichte zu sein. Auch Geschichte der Naturwissenschaften und Religionsgeschichte sind in diesem Sinn eng miteinander verknüpft. Seit ‚Sinn‘ in zunehmendem Maße über die Deutung von ‚Welt‘ gewonnen wird, treten Naturwissenschaftler als ‚Sinnproduzenten‘ auf – oder werden über den Mechanismus der Popularisierung dazu gemacht.⁵⁸

Schließlich aber ist die Kategorie „Religion“ für viele Diskursteilnehmende selbst nicht relevant, solange die ihres Erachtens richtigen ethisch-politischen Konsequenzen folgen: eine explizit religiöse Interpretation der Gaia-Theorie ist ebenso wünschenswert wie eine als rein wissenschaftlich empfundene, sofern sie das Erreichen der Ziele befördert und die Rettung näher bringt. Der oben bei Latour festgestellte Zirkel in der Argumentation, Gaia ist bereits unsere Lebensrealität und wir müssen sie politisch noch herstellen oder vermitteln, erinnert an eine eschatologische Zeitstruktur,⁵⁹ die sich aufspannt zwischen dem schon eingetretenen Anbrechen des Gottesreiches und seiner noch ausstehenden Vollen- dung. In diesem Zwischenzustand werden Fragen der Lebensführung drängend, in Bezug auf den Beispielfall etwa: Lässt sich angesichts der Klimakrise überhaupt handeln und welche Handlungsmodelle werden zugrunde gelegt? Was sind die konkreten Herausforderungen und warum versagen tradierte Modelle?

6. Gaia, eine säkulare Religion?

„All for the earth. All for life. All for Gaia.“⁶⁰ Das Ideal der Nachhaltigkeit in der individuellen Lebensführung und der politisch-ökonomischen Ausrichtung der Gesellschaft kann als kleinster gemeinsamer Nenner sogar derjenigen Unternehmen und Projekte gelten, die „Gaia“ im Namen tragen, aber über die ökologische Orientierung hinaus nichts mit der Gaia-Theorie zu tun haben.⁶¹ „Gaia“ scheint

⁵⁷ Die Sinnproduktion wurde in der Europäischen Religionsgeschichte nach Gladigow an die veränderten Bedingungen der Modernisierungsprozesse angepasst, die Plausibilitätsstrukturen erweitert: „Sinn“ wird dann nicht mehr über ‚Offenbarung‘ gesichert und vermittelt, sondern über Naturdeutung, Geschichtsdeutung, Weltdeutung“ (Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 37f.).

⁵⁸ Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte* 1995, 19.

⁵⁹ Siehe dazu auch im Beitrag Lorenz Trein oben, 32.

⁶⁰ Das japanische Elektronikunternehmen Sanyo wirbt mit diesem Slogan für wieder aufladbare Batterien im Rahmen seiner „Think Gaia Corporate Philosophy“, die zu einer Lebensweise in Harmonie mit dem Planeten führen soll. (Vgl. Taylor, *Dark Green Religion* 2010, 214f.)

⁶¹ Es gibt weltweit eine unüberschaubare Menge an Unternehmen mit unterschiedlichsten Produkten, die Gaia heißen, von Restaurants über Energieanbieter und Forschungseinrichtungen, die Energieerzeugung revolutionieren wollen, und einer Marke für Kräuteresenzen bis zu einer On-

zu einem Namen für ein bestimmtes Wertepaket geworden zu sein. Weil angesichts der Klimakatastrophe die Routine bisheriger Lebensweisen fehlschlägt, ist in der Gegenwart ein zusätzlicher Orientierungsbedarf vorhanden: „Wenn man Kosmologien auch als Medium einer kosmischen Legitimation sozialer Organisation und ihrer Hierarchien betrachtet, somit als autoritative Systeme, brechen unter bestimmbareren Bedingungen gleichzeitig Plausibilität und Normativität zusammen.“⁶² An Teilnehmenden im Diskurs um Gaia ist zu beobachten, wie eine allgemeine Seinsordnung mit der Aura der Faktizität ausgestattet wird, um dauerhafte Stimmungen und Motivationen zu kreieren, die vollständig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen. Gaia ist eine auch religiöse Antwort auf das ökologische Desaster unserer Zeit, das im sechsten großen Massensterben besteht und der Menschheit ein baldiges Ende ihrer Spezies prophezeit. Die „Ganzzeithoffnung“ ist mit der Hoffnung auf einen Richtungswechsel in der vorhergesagten Entwicklung der Umwelt verknüpft: Die gegenwärtige Umweltkrise hat die Gaia-Theorie eschatologisch ausgerichtet. Gaianistische Tendenzen können als eschatologische Ausrichtung des Anthropozäns verstanden werden, indem sie als Folge der Anerkennung des entscheidenden menschlichen Einflusses auf den Planeten diesen heilsbringend wenden wollen.⁶³ Dabei ist Erlösung hier nicht weltflüchtig: die gaianistische Heilserwartung betrifft vielmehr die Integrität des (menschlichen) Lebens auf dem Planeten Erde.⁶⁴

In einem größeren religionswissenschaftlichen Rahmen sprechen die identifizierten religiösen Funktionen der Gaia-Theorie gegen die These der fortschreitenden Säkularisierung in der Moderne im Sinne eines Rückgangs von Religion. In diese Richtung argumentieren die für Gaia fruchtbar gemachten methodischen Perspektiven: einerseits Gladigows Konzept der Europäischen Religionsgeschichte, das über einen weiten Religionsbegriff religiöse Funktionen von Sinngebung und Orientierung in anderen kulturellen Systemen – darunter der Naturwissenschaft – beobachtbar und zu Gegenständen der Religionswissenschaft macht, andererseits die Religionssoziologie von Eßbach, die in Diskursen des zeitgenössischen Europas einen lebendigen religiösen Pluralismus bestehen

line-Plattform zur „Bewusstseinsveränderung“ mit Achtsamkeitstraining, Yoga- und Meditationsvideos. Auch das Weltraumteleskop der Europäischen Weltraumbehörde ESA heißt „Gaia“. Siehe etwa <https://www.gaia.com/us/de>, <https://www.gaiaherbs.com/>, <https://gaia-group.com/de/>, <https://gaia-energy.org/>, <https://gaia-energy.group/>, <https://gaia-restaurants.com/>, https://www.esa.int/Science_Exploration/Space_Science/Gaia (alle zuletzt aufgerufen am 06.12.2022).

⁶² Gladigow, *Welche Welt paßt zu welchen Religionen?* 1999, 18. „Die Zuschreibung von Sinn ist offensichtlich dann unter besondere Anforderungen gestellt, wenn Routine fehlschlägt, Kohärenzmuster versagen, konkurrierende Deutungssysteme in Kontroversen, Alternativen oder Paradoxien einmünden.“ (Ebd., 14.)

⁶³ Anschlussfähig ist u. a. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), in dessen Ablehnung eines „kollektiven Selbstmords“ der Menschheit.

⁶⁴ Diese Analyse des Gaianismus widerspricht Kippenberg darin, dass Entzauberung weltablenkende Religiosität favorisiert. (Vgl. Kippenberg, *Dialektik der Entzauberung* 2016, 93.)

sieht.⁶⁵ Im säkularisierten modernen Nationalstaat ist Gaia eine religiöse Form, die sowohl unverbindlich als auch gemeinschafts- und sinnstiftend sein kann. Der Platz des Menschen in der Welt wird neu definiert und zeigt nun sowohl den bisherigen Denkfehler sowie eine angemessene Reaktion auf existierende Bedrohungen auf. Durch die Verbindung zum Bereich der Wissenschaft hat das Weltbild als „Wissenschaftsreligion“ eine hohe Plausibilität sogar für „wissenschaftsgläubige“ Individuen. Daran zeigt sich die Hierarchie von Religion und Wissenschaft im Säkularismus: Säkulare Religion widerspricht wissenschaftlichen Dogmen nicht, sondern integriert vielmehr das aktuell gültige wissenschaftliche Weltbild – oder limitiert sich selbst auf einen Zuständigkeitsbereich und gesteht der Wissenschaft ihre Expertise zu.

Demgegenüber kann die Wertfreiheit der Wissenschaft entgegen einem generellen Wertfreiheitspostulat im Diskurs um Gaia nicht bestätigt werden, zumindest vertreten die untersuchten Beiträge explizit oder implizit ein relativ klar definierbares Bündel an Werten, das mit Fakten (scheinbar) begründet wird. Am Beispiel der Gaia-Theorie zeigt sich, dass die gegenwärtige Wissenschaft eine Orientierungsfunktion für Individuen und Gesellschaften erfüllt. Weiterführend kann untersucht werden, ob in säkularen Gesellschaften eine allgemeine Orientierungserwartung an Wissenschaft besteht, d.h. ob nicht nur ausnahmsweise moralische Deutungen von Sachverhalten oder politische Beratungen zu Problemen von wissenschaftlichen Theorien und Akteuren abgefragt werden. Die im eingangs angeführten Zitat von Lovelock angesprochene Funktion der modernen Wissenschaft, Quelle von Wissen zu sein ohne zugleich ein Ethos mitzuliefern, ist nach eingehender Betrachtung der Rezeption seiner eigenen Theorie nicht haltbar.⁶⁶ Säkulare Religion als Religion in der Gegenwart scheint also mit dem Bereich der Wissenschaft zumindest insofern verknüpft zu sein, indem sie die „Leere“ wissenschaftlicher Weltbilder ausfüllt.

Literaturverzeichnis

- Assadourian, Erik, *What is Gaianism?*, <http://gaianism.org/what-is-gaianism/> (zuletzt aufgerufen am 08.12.2022)
- Clarke, Bruce, „Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis“, in: *Theory, Culture & Society* 34/4 (2017), 3–26.
- Conradie, Ernst M., *Creation and salvation, volume 2: A companion on recent theological movements*, Berlin: LIT-Verlag 2012.

⁶⁵ Vgl. Eßbach, *Religionssoziologie* 2 2019, 1423.

⁶⁶ Siehe auch im Beitrag von Lorenz Trein oben, 36: „Auch die Wissenschaften sehen sich heute mit Orientierungserwartungen konfrontiert, die mitunter quer zum Selbstverständnis der Disziplinen liegen. So hat die bei Latour aufgerufene Debatte über den Klimawandel viel mit Fragen des moralisch Gebotenen, der Lebensführung und von Gerechtigkeit zu tun.“

- Eßbach, Wolfgang, *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen*, Paderborn: Wilhelm Fink 2019.
- Gladigow, Burkhard, „Europäische Religionsgeschichte“, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: Diagonal 1995, 21–42.
- , Art. „Natur/Umwelt“, in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart - Alltag - Medien*, Bd. 2, Stuttgart: Metzler 1999, 539–545.
- , „Welche Welt paßt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von ‚religiösen Weltbildern‘ und ‚säkularen Religionen‘“, in: Dieter Zeller (Hg.), *Religion im Wandel der Kosmologien*, Frankfurt a. M.: Europäischer Verlag der Wissenschaften 1999, 13–31.
- Kippenberg, Hans G., „Religionsgeschichte in der entzauberten Welt“, in: Dieter Zeller (Hg.), *Religion im Wandel der Kosmologien*, Frankfurt a. M.: Europäischer Verlag der Wissenschaften 1999, 33–46.
- , „Dialektik der Entzauberung. Säkularisierung aus der Perspektive von Webers Religions-systematik“, in: Thomas Schwinn/Gert Albert (Hg.), *Alte Begriffe, neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 81–116.
- Latour, Bruno, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime [Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime]*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017 [2013].
- Lenton, Timothy M./Latour, Bruno, „Gaia 2.0“, in: *Science* 361/6407 (2018), 1066–1068.
- Lovelock, James/Margulis, Lynn, „Biological Modulation of the Earth’s Atmosphere“, in: *Icarus* 21 (1974), 471–489.
- Lovelock, James, *Das Gaia-Prinzip: die Biographie unseres Planeten [The Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth]*, Zürich/München: Artemis & Winkler 1991 [1988].
- , „Gaian Pilgrimage“, in: Taylor, Bron (Hg.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, London/New York: Continuum International 2005, 683–685.
- , „Climate change on a live earth“, in: *Contributions to Science* 7/1 (2011), 17–20.
- , *Die Erde ist ein lebender Organismus*, in: <https://tiefenoekologie.de/12-politik-des-herzens/11-james-lovelock-die-erde-ist-ein-lebender-organismus> (zuletzt aufgerufen am 08.12.2022).
- Margulis, Lynn, *Der symbiotische Planet oder wie die Evolution wirklich verlief [The Symbiotic Planet]*, Frankfurt a. M.: Westend 2017 [1999].
- N.N, *From God to Gaia. James Lovelock explains why his scientific hypothesis on evolution offers hope to agnostics*, in: <https://www.theguardian.com/society/1999/aug/04/guardiansocietysupplement5> (zuletzt aufgerufen am 08.12.2022).
- Potts, Grant H., „Imagining Gaia: Perspectives and Prospects on Gaia, Science and Religion“, in: *Ecotheology* 8/1 (2003), 30–49.
- Primavesi, Anne, *Gaia’s Gift. Earth, Ourselves and God After Copernicus*, London: Routledge 2003.
- Sprenger, Florian. „Das Außen des Innen: Latours Gaia“, in: Alexander Friedrich/Petra Löffler/Niklas Schrape/Florian Sprenger (Hg.), *Ökologien der Erde: Zur Wissensgeschichte und Aktualität der Gaia-Hypothese*, Lüneburg: meson press 2018, 63–92.
- von Stuckrad, Kocku, „Naturwissenschaft und Religion. Interferenzen und diskursive Transfers“, in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 441–467.
- , *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin: De Gruyter 2014.
- Taylor, Bron, *Dark Green Religion: Nature Spirituality, and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press 2010.

Religionskonforme Säkularität: Zur Tiefenstruktur von Religion und Politik in Äthiopien*

Jörg Haustein

Zinash Tayachew kniet vor einem Kreuz und singt: „Wenn deutlich wird, dass die Welt in einer Krise steckt und sie von schlechten Nachrichten erschreckt wird, dann wollen wir weinend vor Dir niedersinken; Deine Gnade wird uns retten“.¹ Zinash ist nicht nur eine bekannte Gospel-Sängerin in der größten Pfingstkirche des Landes, sondern auch die Frau des äthiopischen Premierministers, und sie zeigt sich so in dem Musikvideo für ihre neue Single „Marän“ ጠገን („Erbarme Dich unser“). Veröffentlicht am 7. April 2020, als die Corona-Pandemie welle bedrohlich auf Äthiopien zurollte, fleht ihr Video um Gottes Gnade und trägt in Schwarz-Weiß-Optik und getragenen Ton den Charakter einer kollektiven Fürbitte. Am nächsten Tag wird Zinashs Mann den nationalen Notstand ausrufen und die angesetzten Nationalwahlen auf unbestimmte Zeit verschieben. Die davon mit verursachte konstitutionelle Krise sollte das Land nur wenige Monate später in den blutigen Tigray-Krieg stürzen.

Es handelt sich hier nur um ein Beispiel einer scheinbar neu erwachten religiösen Symbolik in der äthiopischen Politik, die seit dem Amtsantritt Abiy Ahmeds im Jahr 2018 zahlreiche politische Beobachter und Journalisten beschäftigt hat.² Die Faszination des Einflusses pfingstlicher Politik in diesem traditionell orthodoxen und muslimischen Land ist verständlich, doch hat sie zu wenig hilfreichen Fixierungen auf Abiy persönlichen Glauben, auf das „Wohlstandsevan-

* Dieser Artikel ist eine überarbeitete Übersetzung von Jörg Haustein, „Religion in Empire, Marxism and Democracy: Formations of the Secular in Ethiopia“, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46/2 (2020), 364–81.

¹ Z. B. Prophet Madhanit Tadesse, *Maren- ጠገን - Zinash Taychew Mezmur - Ethiopian First Lady Song - New Ethiopian Gospel Song 2020*. Hochgeladen am 7. Mai 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=Kr6t8sG04lg> (zuletzt aufgerufen am 9. Mai 2020). Bekele Atoma Boru, „Ethiopia’s first lady calls for mercy in gospel song“, *BBC Horn of Africa*, 8. April 2020, <https://www.bbc.co.uk/news/topics/cwlw3xz047j/ethiopia>.

² Siehe u.a. DeCort, *Christian Nationalism Is Tearing Ethiopia Apart* 2022; *God Will Make You Prosper* 2018; *Make Me a City* 2022. Galindo, *Religion and Politics Prove a Heady Mix for Abiy* 2022. Rémy, *Abiy Ahmed* 2021. Schaap, *Der Auserwählte* 2021.

gelium“ oder auf transatlantische evangelikale Politik geführt.³ Während all diese Faktoren freilich eine gewisse Rolle spielen, ist die weitaus bedeutsamere Frage, wie Abiys religiöse Identität und Rhetorik in einer äthiopischen Öffentlichkeit Resonanz finden konnten, die überwiegend weder pfingstlich noch evangelikal ist. Zur Beantwortung dieser Frage ist es wichtig, die Tiefenstruktur der äthiopischen Religionspolitik zu erhellen, wodurch deutlich werden wird, dass es sich bei Abiys Verwendung religiöser Rhetorik um mehr als persönliche Präferenz oder die illegitime „Wiederkehr der Religion“ in die „säkulare“ Sphäre der Politik handelt.⁴

Das soll freilich nicht bedeuten, dass die äthiopische Politik nicht (oder „noch nicht“) als säkular im „westlichen“ Sinne verstanden werden kann. Vielmehr geht es gerade darum, am Beispiel Äthiopiens das normative Modell des politischen Säkularismus zu hinterfragen, das in seiner vorausgesetzten – aber fast immer unvollständig implementierten – Trennung von Kirche und Staat in Afrika lediglich Defizienz („noch nicht“) oder Differenz („multiple Moderne“) entdecken kann. Dieses Modell verliert leicht den Blick dafür, wie die gegenwärtigen Konzepte von „Religion“ und „Säkularität“ in einer globalen Verflechtungsgeschichte entstanden sind und so im Zusammenspiel von lokalen und transregionalen Einflüssen die Begriffs- und Alltagsgeschichte des politischen Säkularismus in Europa sowie in Afrika prägen.⁵ Daher soll hier afrikanische Politik in die Geschichte der Säkularität zurückgeschrieben werden, um ein besseres Verständnis dafür zu gewinnen, wie sich bestimmte globale Setzungen mit äthiopischer Geschichte und politischer Institutionalisierung verschränken.

1. Säkulare Schatten und Formierungen der Religion

In einem programmatischen Aufsatz hat der Ethnologe Matthew Engelke festgestellt, dass große Teile der Forschung Afrika in einen „säkularen Schatten“ gestellt haben, indem sie den Kontinent als einen Ort fassen, wo die Säkularisierungsthese schlechthin nicht zutrifft.⁶ Engelke interessiert sich für die dabei vorausgesetzten Konzepte des Säkularismus, etwa als Gegenüberstellung von Transzendenz und Immanenz oder als eine bestimmte Form von Kritik, mit der dann Afrika „beleuchtet“ wird und als entwicklungsmäßig ungleichzeitiger oder

³ So wurde zum Beispiel Abiys Teilnahme an den amerikanischen Prayer Breakfasts als Beleg für seine Einbindung in evangelikale und konservative transatlantische Politik gelesen, siehe Verhoeven/Woldemariam, *Who Lost Ethiopia?* 2022. Doch das erste Prayer Breakfast in Äthiopien wurde bereits 1971 von Haile Selassie veranstaltet, „Prayer Breakfast Introduced in Ethiopia“, *New York Times*, 17. Januar 1971, 2.

⁴ Siehe hierzu Haustein/Feyissa, *The Strains of ‚Pente‘ Politics* 2022.

⁵ Zur theoretischen Grundlegung dieses Programms einer globalen Religionsgeschichte, siehe Bergunder, *Umkämpfte Historisierung* 2020.

⁶ Engelke, *Secular shadows* 2015.

„niemals säkularer“ Schatten erscheint. In dieser Figur des Mangels versteckt sich eine historisch sedimentierte Synthese aus Kolonialismus, Moderne und Säkularisierung, die nur dann angemessen verstanden wird, wenn man ihrer Diagnose gerade nicht folgt und stattdessen fragt, wie Immanenz, Fortschritt, und Kritik in afrikanischen Lebenswelten konstruiert werden. Das Säkulare muss laut Engelke somit von den Schatten her erfasst werden, die es auf Afrika wirft.⁷

Mit dieser Formulierung zitiert er Talal Asads *Ordnungen des Säkularen*, in der jener eine konzeptuelle Genealogie des Säkularismus entwirft. Asad argumentiert, dass das Säkulare derart eng mit „unserem modernen Leben“ verwachsen ist, dass es sich nicht direkt erfassen lässt, sondern „gewissermaßen über seine Schatten aufgespürt“ werden muss.⁸ Aus diesem Grund liefert Asad keine einfache Begriffsgeschichte, sondern beschäftigt sich hauptsächlich mit dichten Genealogien zu Schmerz, Folter, Menschenrechten, Muslimen in Europa, dem Nationalstaat und dem Kolonialrecht in Ägypten. Diese historischen Formationen erzeugten laut Asad ein bestimmtes Regime des Säkularen, dessen „Liberalismus“ nur ein scheinbarer ist und zahlreiche diskriminierende Effekte produziert. Asad versteht Säkularität dabei „als einen Begriff, der bestimmte Formen des Verhaltens, des Wissens und des Empfindens zu dem konfiguriert, was als modernes Leben aufgefasst werden kann.“⁹ Als solches ist das Säkulare weder „in einem Kontinuum“ mit dem Religiösen (als dessen letzte Entwicklungsphase) noch „ein einfacher Bruch mit ihm“ (als Gegenteil von Religion), sondern ein epistemisches Regime, das sich in einer Reihe diskursiver Grammatiken *neben* dem Religiösen entwickelt hat und sich darum „in bestimmten Hinsichten [...] mit dem Religiösen offenkundig überschneidet.“¹⁰

Mit Asad lässt sich also eine Genealogie des Säkularen zeichnen, die sich nicht in einer flachen Konfliktgeschichte von „Religion“ und „Säkularismus“ erschöpft. Beide sind stattdessen koexistierende Konzepte bzw. epistemische Regime, die sich in der Institutionalisierung einer konkreten sozialen Ordnung gegenseitig beeinflussen, bestärken und bekämpfen. Hierin liegt ein entscheidender Punkt für die Integration Afrikas oder anderer angeblich „nie säkularer“ Orte in die Geschichte der Säkularität. Denn wenn das Nullsummenspiel von Säkularismus und Religion einmal überwunden ist, in dem sich Staatsordnungen nur auf einem eindimensionalen Spektrum zwischen Theokratie und säkularer Demokratie abbilden lassen, dann werden angeblich „uneindeutige“ Konfigurationen neu lesbar. Eine äthiopische Verfassung, die Religionsfreiheit erklärt und zugleich die Orthodoxie zur Staatskirche macht, oder ein sozialistischer Staat, der zugleich muslimische Feiertage schafft und orthodoxe Patriarchen kooptiert, sind somit keine defizitären oder unvollständige Implementierungen von säkularer

⁷ Ebd., 89.

⁸ Asad, *Ordnungen des Säkularen* 2017, 25.

⁹ Ebd., 33.

¹⁰ Ebd.

Politik, sondern partizipieren voll an der Genealogie des Säkularen und der Religion zugleich. Nicht zuletzt darum hält Asad am Ende seines Buches die folgenden Überlegungen fest:

Für einen säkularen Staat ist nicht religiöse Indifferenz oder rationale Moral charakteristisch – oder politische Toleranz. Er ist ein komplexes Gefüge aus rechtlicher Logik, moralischer Praxis und politischer Autorität. Dieses Gefüge ist nicht einfach das Ergebnis des Kampfes säkularer Vernunft gegen den Despotismus religiöser Autorität.¹¹

Zu dieser Aufzählung ließen sich im Hinblick auf Äthiopien noch weitere kontextuelle Faktoren ergänzen, wie z.B. die politische Mobilisierung ethnischer Identitäten oder der traditionelle Staatsmythos der äthiopisch-orthodoxen Kirche. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, bestimmen solche kontextuellen Parameter die spezifische Form in der das Land und seine Politik am globalen Diskurs der Säkularität partizipieren.

2. „Glauben ist Privatsache“: Der Verfassungsstaat Haile Selassies

Ras Täfäri, der Äthiopien ab 1916 zunächst als Regent und ab 1930 als Kaiser Haile Selassie regierte, wird oft als Modernisierer Äthopiens angesehen, auch wenn er seinerseits von den modernisierenden Kräften der Revolution von 1974 gestürzt wurde. In Bezug auf Religion schien sein Modernismus die Religionsneutralität des Staates zu umfassen, wie an einem ihm zugeschriebenen Sprichwort deutlich wird: „Religion ist privat, der Staat ist gemeinschaftlich“ (haymanot yägəll näw, agär yägara näw).¹² Doch ganz so eindeutig und wegweisend war der Modernismus Haile Selassies nicht, gerade in Religionsfragen. Denn zum einen hatten schon seine Vorgänger erkannt, dass die Expansion und Konsolidierung des Vielvölkerstaat Äthopiens nicht ohne Weiteres unter der alten abessinischen Allianz zwischen (orthodoxem) Christentum und Staat erfolgen konnte und hatten darum insbesondere bezüglich des Islams eine gewisse Öffnungspolitik betrieben.¹³ Zum anderen darf Haile Selassies Spruch nicht mit seiner tatsächlichen Religionspolitik verwechselt werden. Islam und Protestantismus unterlagen weiterhin einer klaren Diskriminierung, denn des Kaisers Säkularismus speiste sich aus einer ganz anderen Quelle als dem Ideal der Religionsneutralität.

¹¹ Ebd., 307.

¹² Ministry of Information, *Religious Freedom in Ethiopia* 1965, 16. Vgl. Abbink, *Religion in Public Spaces* 2011, 259. Für das Amharische, siehe Makki, *Empire and Modernity* 2011.

¹³ Man darf hier keine geradlinige Integrationspolitik vermuten, denn oft erfolgte die Zuwendung zu Muslimen aus rein taktischen innen- wie außenpolitischen Gründen und wurde von der orthodoxen Hegemonie hart bekämpft. Eine noch immer wegweisende Einführung in diese Zeit, die auch die Religionspolitik berücksichtigt, findet sich bei Marcus, *The Life and Times of Menelik II* 1975.

Als Regent unter der konservativen Kaiserin Zewditu hielt sich der aufstrebende Ras Täfäri an die intellektuellen Reformer des Landes, die eine rapide Transformation des Landes von der feudalistischen Ordnung zu einem modernen Nationalstaat anstrebten.¹⁴ Gleich nach seiner Krönung zum Kaiser im November 1930 beauftragte Haile Selassie einen dieser Reformer mit der Erarbeitung einer Verfassung. Diese wurde 1931 ausgerufen¹⁵ und beruhte zu großen Teilen auf der Meiji-Verfassung Japans, die ihrerseits an die preußische Verfassung angelehnt war.¹⁶ Die konstitutionelle Gestalt des äthiopischen Nationalstaates war somit eine absolutistische und zentralistische Kreation, und übertraf darin sogar noch ihre Vorbilder. Die Einrichtung eines unabhängigen Parlamentes wurde übergangen, wie auch die Zusicherung von Bürgerrechten, einschließlich der Religionsfreiheit. Der äthiopische Nationalstaat der 1931er Verfassung beruhte stattdessen einzig und allein auf der „Würde des Kaisers“ (Art. 3 und 5), der die legislativen Kammern „einrichtete“ (Art. 7) und elementare Rechte und Pflichten bei seinen Untertanen „erkannte“ (Art. 18–27).

Hinsichtlich der Religionspolitik stellte die neue Verfassung allerdings eine deutliche Abkehr vom überlieferten Verständnis des äthiopischen Staates dar, die auf dem Nationalmythos *Käbrä Nägäst* und dem Gesetzbuch des *Faṭṣa Nägäst* beruhte. Denn die äthiopisch-orthodoxe Kirche, die schon im vierten Jahrhundert zur Staatskirche Axums erhoben worden war und seither mehr oder weniger konstant die äthiopischen Herrscher krönte, wurde in der Verfassung überhaupt nicht erwähnt, ebenso wenig wie das Christentum oder Religion im Allgemeinen. Doch diese Auslassung bedeutete nicht, dass Haile Selassies modernistische Verfassung den Staat nicht länger in religiösen Mythen begründen wollte oder der orthodoxen Kirche abschwor. Vielmehr bündelte er die religionspolitische Erzählung des *Käbrä Nägäst*, die spätestens seit dem 13. Jh. die göttliche Erwählung Äthiopiens im Mythos der Königin von Saba begründete, in seiner Person als Kaiser, „dessen Abstammung sich ohne Unterbrechung von der Dynastie Menelik I., dem Sohn von König Salomon von Jerusalem und der Königin von Saba, herleitet“ (Art. 3).

Die säkularisierende Tendenz der äthiopischen Verfassung bestand also nicht in der Abkehr von Religion, sondern in einer Neubestimmung des Staatsoberhauptes als Ankerpunkt aller Souveränität und Religionspolitik, analog zur Rolle des Tenno in der japanischen Verfassung. Das entscheidende Instrument dafür war die modernitätskonforme, schriftliche Niederlegung des Grundgesetzes, die den Kaiser als Rechtsperson begründet und somit den abessinischen Erwählungsmythos des Herrscherhauses in die Form des Nationalstaates presste.

¹⁴ Bahru Zewde, *A History of Modern Ethiopia* 2001, 110.

¹⁵ *The Constitution of Ethiopia* 1931.

¹⁶ Bahru Zewde, *Pioneers of Change in Ethiopia* 2002, 65. Clarke, *Seeking a Model for Modernization* 2004.

Die Konsequenz dieses imperialen Säkularismus war eine Neubestimmung des Verhältnisses von (orthodoxer) Kirche und Staat, indem letzterer zur obersten regulierenden Gestalt in Religionsfragen wurde. Bereits vor der italienischen Okkupation des Landes von 1936 bis 1941 erließ der Kaiser Gesetze zur Reformierung der Kirche, insbesondere zu Landeigentum und Finanzen.¹⁷ Nach seiner Rückkehr aus dem Exil folgten die ausführlichen „Regularien für die Administration der Kirche“ von 1942,¹⁸ und zudem drängte der Kaiser auf die Autokephalie (d.h. Selbstbestimmung und Unabhängigkeit) der äthiopisch-orthodoxen Kirche von der Koptischen Kirche, die 1951 mit der Patriarchen-Weihe des Abunä Baslios erreicht wurde. Die äthiopische Staatskirche war zur *National*kirche geworden – unter dem Zepter des verfassungsgemäßen Kaisers.

Für Religionsneutralität oder gar Religionsfreiheit war in diesem Staatskonzept wenig Platz. Die italienischen Besatzer vor und während des Zweiten Weltkrieges hatten versucht, sich die Loyalität der äthiopischen Muslime durch die Anerkennung islamischer Gerichte und Schulen sowie die Unterstützung der Pilgerfahrt zu sichern. Haile Selassie übernahm keines dieser Zugeständnisse nach seiner Rückkehr. Bezüglich der weitaus kleineren Gruppe der Protestanten verfolgte er eine zaghafte Öffnungspolitik, nicht zuletzt um sich westliche Entwicklungskapazitäten und politisches Wohlwollen zu sichern. Dies schlug sich im „Reglement für die Aktivitäten von Missionen“ von 1944 nieder, das eine erste rechtliche Grundlage für die seit dem 19. Jahrhundert wirkenden protestantischen Missionen bereitstellte und die Unterteilung des Landes in „Gebiete der äthiopischen Kirche“, wo ausländische Missionen auf Entwicklungsarbeit beschränkt waren, und „offene Gebiete“, in denen auch Konversionen erlaubt waren, vorsah.¹⁹ Doch diese offizielle Anerkennung konnte auch diskriminierende Wirkungen entfalten, da sie nun orthodoxen Gegnern der Missionen Rechtsmittel in die Hand gab, um tatsächliche oder vermeintliche Verstöße gegen das Reglement zu verfolgen.²⁰

Die Verfassungsrevision von 1955 änderte wenig an dieser allgemeinen Lage, wenngleich sich die rechtlichen Parameter zu Religion signifikant verschoben. Die traditionelle Allianz zwischen Kirche und Kaiserhaus wurde nun doch in Verfassungsartikel gegossen (insbes. Art. 10, 16, 20, 21 und 23), die jedoch in keiner Weise die grundlegende Souveränität des Kaisers berührte (Art. 26). Zugleich wurde auch erstmals die religiöse Pluralität des Land anerkannt, denn Artikel 40 sicherte eine unbeeinträchtigte Religionsausübung zu, allerdings limitiert

¹⁷ Siehe Shenk, *The Development of the Ethiopian Orthodox Church* 1972, 71–79.

¹⁸ Ebd., 220–227.

¹⁹ Siehe Amyro Wondmagegnehu/Motovu, *The Ethiopian Orthodox Church* 1970, 171–174.

²⁰ Siehe Hege, *Beyond Our Prayers* 1998, 128–131. Etana Habte Dinka, *Resistance and Integration in the Ethiopian Empire* 2018, 297–298.

von sehr breit aufgestellten Ausnahmeklauseln.²¹ Diese Klauseln verdankten sich der Tatsache, dass die Verfassungsreform die 1952 geschlossene Föderation mit Eritrea abbilden sollte, wo derartige Grundrechte bereits garantiert waren. Zudem zeigt sich hier auch der Einfluss des US-amerikanischen Beraters John Spencer, der den ursprünglich englischen Entwurf auf Basis der amerikanischen Verfassung schuf.²² Das 1960 verabschiedete Bürgerliche Gesetzbuch Äthiopiens nahm die Verfassungsvorgaben zu Religion auf und konstruierte einerseits eine privilegierte Körperschaftsform für die äthiopisch-orthodoxe Kirche, während es andererseits religiöse Diskriminierung verbot und die Registrierung von anderen Religionsgemeinschaften erlaubte.

Die erste Kirche, die diese neuen Bestimmungen einem Test unterzog, war die in den 1960er Jahren von äthiopischen Studenten gegründete erste Pfingstkirche des Landes, die *Ethiopian Full Gospel Believers' Church*.²³ Eine von Missionen unabhängige und von äthiopischen Jugendlichen geleitete christliche Gemeinschaft passte jedoch offensichtlich nicht in das vorgesehene Paradigma einer rechtlich anerkennungswürdigen Religionsgemeinschaft. Die Registrierung wurde mit Verweis auf die Wahrung der öffentlichen Ordnung verweigert, was automatisch die Schließung der Versammlungen zur Folge hatte. Die äthiopischen Jugendlichen hielten sich zunächst an diese Anordnung und suchten Unterschlupf bei pfingstlichen Missionen, während sie mit den zuständigen Autoritäten verhandelten. Doch dieser Versuch lief ins Leere und als die Studenten auf ihre verfassungsmäßige freie Religionsausübung beharrten und eine große öffentliche Versammlung im Juli 1972 abhielten, wurde diese von der Polizei geschlossen und die ca. 250 anwesenden Personen verhaftet. Versuche über die äthiopischen Gerichte, die internationale Presse und den Weltkirchenrat eine Änderung der Lage zu bewirken schlugen fehl, sodass sich die Kirche in den Folgejahren nur in kleineren, geheimen Treffen versammeln konnte.²⁴

Für die viel größere Religionsgemeinschaft der äthiopischen Muslime war die Rechtslage umgekehrt: ihre Institutionen blieben in der Praxis weitgehend ungestört, aber hatten keine rechtliche Grundlage. Ein Entwurfskapitel für das Bürgerliche Gesetzbuch, das besondere Bestimmungen für Muslime enthielt, wurde von der Endversion ausgeschlossen, und das in den mehrheitlich muslimischen Gebieten grundlegende islamische Gerichtswesen fand keine Erwähnung im Prozessrecht.²⁵ Schulen, Moscheen, und religiöse Stiftungen existierten weiterhin auf Gewohnheitsbasis und hätten ihre rechtliche Anerkennung nur über die Re-

²¹ „...insofern solche Riten nicht für politische Zwecke gebraucht werden oder nachteilig für die öffentliche Ordnung oder Moral sind.“

²² Spencer, *Ethiopia at Bay* 1984, 258.

²³ Zur Geschichte der äthiopischen Pfingstbewegung, siehe Haustein, *Writing Religious History* 2011. Haustein, *Historical Epistemology and Pentecostal Origins* 2013. Tibebe Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia* 2009, 169–189.

²⁴ Haustein, *Writing Religious History* 2011, 137–187.

²⁵ Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation?* 2006, 9–10.

gistrierung eines Religionsverbandes erlangen können – ein *Procedere* das für Muslime kaum akzeptabel war und nicht ihrer dezentralen Organisationsform entsprach.

Der Säkularismus Haile Selassies fand also vor allem in einer rechtlichen Grundordnung seinen Ausdruck, die sich in der Souveränität des Kaisers begründete und modernitätskonforme Zugeständnisse an religiöse Pluralität machte. Da das historische Erbe und die politischen Institutionen des Kaiserreichs aber eng mit der äthiopisch-orthodoxen Kirche verbunden waren, verbarg sich hinter diesen Prämissen wenig mehr als eine Neujustierung des Verhältnisses von Kaiser und Kirche, während die freie Religionsausübung keinesfalls garantiert war, sondern weiterhin der wechselhaften Dynamik der „Tolerierung“ religiöser Minderheiten unterlag. Doch zugleich sollte die Grundstruktur einer grundgesetzlichen Rechtsgarantie nicht unterschätzt werden: Die Verfassung schuf den säkularen Nationalstaat als Garant religiöser Grundrechte und Pluralität, wenngleich auch als noch uneingelöstes Versprechen in der Ausführung.

3. „Die Revolution über alles!“: Religion im äthiopischen Sozialismus

Im Jahr 1974 wurde Haile Selassie von einer Revolution gestürzt, die sich aus Streiks, studentischen Protesten und Militärrevolten ergab. Die Forderung nach Religionsfreiheit spielte hierbei ebenso eine wichtige Rolle als eine große Demonstration von ca. 100 000 Muslimen und einigen Christen die Trennung von Kirche und Staat forderten. Die Revolution wurde bald vom Militärregime des Dergs abgelöst, der in einer seiner ersten öffentlichen Verlautbarungen den Sozialismus zur Staatsphilosophie erklärte. Diese neue politische Doktrin wurde jedoch nicht als radikaler Bruch mit äthiopischer Tradition und Religion gefasst, sondern als deren Konsequenz:

Die politische Philosophie, die aus unseren großen Religionen hervorgeht, welche die Gleichheit des Menschen lehren, sowie aus unserer Tradition des gemeinsamen Lebens und Teilens und aus unserer Geschichte so reich an nationalem Opfer, ist HIBRETTESEBAWINET (äthiopischer Sozialismus).²⁶

Diese Idee eines äthiopischen Sozialismus fand zunächst starke Unterstützung in allen Religionsgemeinschaften des Landes. Orthodoxe Geistliche wiesen auf die Ähnlichkeit der Lehren Jesu mit dem Sozialismus hin,²⁷ Muslime feierten ihre ersten nationalen Feiertage,²⁸ und der Generalsekretär der lutherischen Mekane

²⁶ „Ethiopia Tikdem“, zitiert nach Scholler/Brietzke, *Ethiopia* 1976, 141–150, hier 146 (Übersetzung JH).

²⁷ Teferra Haile-Selassie, *The Ethiopian Revolution 1974–1991* 1997, 154.

²⁸ Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation?* 2006, 11.

Yesus Kirche, Gudina Tumsa, schrieb einen Hirtenbrief zur Unterstützung des Sozialismus, in dem er versprach, die karitativen Einrichtungen der Kirche an den Staat zu übertragen, da sich dieser nun endlich um die Nöte der Menschen kümmere.²⁹

Die bald einsetzende Gleichschaltung und Unterdrückung religiöser Institutionen hat Unterstützer und Kritiker des Dergs gelegentlich dazu verleitet, schon ganz am Anfang des Militärregimes finstere ideologische Pläne zur Zerstörung von Religion in Äthiopien zu vermuten.³⁰ Doch eine derart vereinfachende Sicht auf den äthiopischen Sozialismus verstellt den Blick auf die Tiefenstruktur von Staat und Religion im Land. Das vom Derg übernommene politische Erbe Haile Selassies war das eines zunehmend zentralistischen Nationalstaats, der ein ethnisch und religiös plurales Land beherrschte. Die neuen Machthaber lösten zwar die Bindung zwischen Kirche und Staat, aber sie übernahmen dieselbe grundlegende Position wie Haile Selassie: die Regierung beanspruchte die Macht, alle religiösen Angelegenheiten zum Wohl des Landes zu regeln. Wie auch schon zur Kaiserzeit resultierte dies in einer Mischung aus Vereinnahmung, Regulierung und Unterdrückung.

Die orthodoxe Kirche wurde schnell und gewaltsam angeglichen, beginnend mit der Landreform von 1975, die ihr die wirtschaftliche Grundlage entzog und sie von staatlicher Zuwendung abhängig machte.³¹ Die klerikale Hierarchie widersetzte sich zunächst den Reformbestrebungen, doch 1976 wurde Patriarch (Abunä) Theophilus im Zusammenspiel innerkirchlicher Konflikte und staatlichen Eingreifens abgesetzt,³² verhaftet und drei Jahre später vom Regime ermordet. Sein Nachfolger wurde der eher weltfremde Mönch Abunä Täklä Haymanot, von dem der Staat wenig zu befürchten hatte. Neben Konfliktvermeidung ging es dabei aber auch darum, die Kirche nicht als Machtinstrument zu verlieren. Mengistu Hailemariam, der sich in einer Serie von blutigen Konflikten an die Spitze des Dergs gekämpft hatte, mag zwar ursprünglich angestrebt haben, den Staat gegen die alte christliche Ordnung von seinen ethnischen und religiösen Rändern her neu aufzubauen. Doch angesichts des fortwährenden Unabhängigkeitskampfes in Eritrea, einer Revolte in Afar und des Ogadenkrieges von 1977 benötigte das Regime einen starken nationalen Sammelpunkt, den es in der orthodoxen Kirche finden konnte.³³ Dieses politische Arrangement blieb für die gesamte

²⁹ Haustein, *Navigating Political Revolutions* 2009, 126. Für eine vergleichbare Unterstützung des Sozialismus in der größten protestantischen Kirche, der *Kale Heywet Church*, siehe Haustein, *Writing Religious History* 2011, 195–196.

³⁰ Teferra Haile-Selassie, *The Ethiopian Revolution 1974–1991* 1997, 154. Schwab, *Ethiopia* 1985, 92–93. Vgl. Bonacci, *Ethiopia 1974–1991* 2000.

³¹ Haustein, *Navigating Political Revolutions* 2009, 122.

³² Siehe Wudu Tafete Kassu, *The Ethiopian Orthodox Church* 2006, 310–323.

³³ Haile Mariam Larebo, *The Orthodox Church and the State in the Ethiopian Revolution* 1986, 152.

Zeit der Derg-Diktatur erhalten, und trotz verschiedener Beschränkungen und Einflussnahmen gelang es der Kirche, beträchtlich zu wachsen.³⁴

Der Islam wurde auch vom Staat kooptiert und fungierte nun gewissermaßen als ausgleichendes Gegengewicht gegen orthodoxe Privilegien in der sozialistischen Religionspolitik. Im Jahr 1976 wurde der Oberste Äthiopische Rat für Muslimische Angelegenheiten geschaffen, was eine langjährige Forderung erfüllte, aber zugleich dem Staat einen zentralen Hebelpunkt für politische Einwirkung gab. Eine rechtliche Anerkennung blieb dem Rat zudem verwehrt und sein erster Vorsitzender erlitt einen brutalen Angriff auf seine Familie.³⁵ Die Pilgerfahrt und der Import religiöser Literatur wurden eingeschränkt, ebenso wie Sufi-Praktiken und Gebete zu offiziellen Anlässen. Der Ausbau des staatlichen Schulwesens verdrängte zudem die traditionellen muslimische Schulen, aber beförderte in seinem Bildungsmodernismus zugleich islamische Reformbewegungen.³⁶ Äthiopische Muslime erinnern die Religionspolitik des Derg daher eher als lediglich symbolische Anerkennung ihrer Religion: bei allen Zugeständnissen blieb die abessinisch-christliche Hegemonie im Land erhalten.

Auf protestantischer Seite bot sich ein ambivalentes Bild. Größere Kirchen wurden gewaltsam gleichgeschaltet, angefangen mit der Ermordung von Gudina Tumsa im Jahr 1979, dessen konstruktiv-engagierte Politik und familiäre Verbindungen zum Befreiungskampf der Oromo als Bedrohung galten. Liegenschaften dieser und anderer Kirchen wurden beschlagnahmt und zahlreiche lokale Gemeinden geschlossen, doch ab Mitte der 1980er Jahre kam es zu Kompromissen mit größeren Kirchen. Protestantische Vertreter nahmen zusammen mit der orthodoxen Kirche und dem Obersten Rat der Muslime an Beratungen über die neue Verfassung teil und wurden in das Parlament gewählt.³⁷ Marginale Protestanten, wie Mennoniten und Pfingstler, waren jedoch keine interessanten Partner für den Staat und erlitten nahezu universelle Schließungen und Repressalien. Insbesondere Pfingstler wurden als politische Störkraft gesehen und als erstes angegriffen. Obwohl sie zumeist politisch uninteressiert waren, stießen sie oft mit Kadern aneinander, wenn sie ihren Glauben über die Anforderungen des Regimes stellten, etwa im Fernbleiben von sonntäglichen sozialistischen Versammlungen oder in der Verweigerung, bestimmte Slogans mit zu rufen. Ihre effizienten Netzwerke geheimer Versammlungen machten sie zudem zum Inbegriff „illegaler“ Religion. In seinem Kampf gegen diese Gruppen begann der Derg den abfälligen Namen „Pente“ (für Pentekostal) auf alle nicht-konformen evangeli-

³⁴ Wudu Tafete Kassa, *The Ethiopian Orthodox Church* 2006, 296–305.

³⁵ Østebø, *Localising Salafism* 2012, 199–200. Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation?* 2006, 12.

³⁶ Østebø, *Localising Salafism* 2012, 226–235.

³⁷ Eide, *Revolution and Religion in Ethiopia* 2000, 241–245. Haustein, *Writing Religious History* 2011, 192–197. Haustein, *Navigating Political Revolutions* 2009, 124–130. Fargher, *The Origins of the New Churches Movement* 1996, 306–309.

schen Christen auszudehnen, was der Grund für die heutige breite Anwendung des Begriffs auf äthiopische Protestanten ist.³⁸

Der Säkularismus der sozialistischen Derg-Diktatur ist somit weniger als ideologischer Generalangriff auf Religion zu verstehen als vielmehr eine radikalisierte Version von Haile Selassies politischem Projekt eines zentralisierten Nationalstaats, der auch die Religion regiert. Freilich gab es auf allen Regierungsebenen marxistische Ideologen, die Glauben durch „wissenschaftlichen Sozialismus“ ersetzen wollten,³⁹ aber die politische Hauptenergie richtete sich darauf, die äthiopischen Religionsgemeinschaften dem leninistischen Staatsprojekt zu unterwerfen. Obgleich verfassungsmäßig säkular und atheistisch in der Ideologie, erhielt und erweiterte der Staat somit die politische Bedeutung von Religion durch seine Übergriffe. Wo er sich kooptierter religiöser Leiter bediente, gestand er die bleibende gesellschaftliche Bedeutung von Religion ein, und in der Unterdrückung anderer Religionsformen beförderte er die Bildung alternativer politischer Gemeinschaften unter dem Vorzeichen der Religion – sei es in pfingstlichen Untergrundkirchen, in der protestantischen Unterstützung für den Befreiungskampf der Oromo, oder im Aufkommen islamischer Reformbewegungen.⁴⁰

4. Selektive Zuwendung: Religion und Ethnoregionaler Föderalismus

Der Derg wurde 1991 von einer Koalition aus Befreiungsarmeen gestürzt, die unter der Führung der Tigrayan People's Liberation Front (TPLF) stand. Die TPLF verfolgte eine ähnliche politische Ideologie wie der Derg, denn ihr Führer Meles Zenawi schwor dem Marxismus-Leninismus erst 1990 ab – etwa zur selben Zeit wie Mengistu Hailemariam.⁴¹ Wie auch schon der Derg, ließ es sich die TPLF von ihrer ideologischen Neigung nicht nehmen, religiöse Akteure und Institutionen in ihre politische Bewegung einzubinden. Orthodoxe Priester wurden in ihrer Religionsausübung nicht gestört, sondern für den Befreiungskampf rekrutiert, und auch von muslimischer Seite wuchs der TPLF angesichts der Repressalien des Dergs vermehrt politische Unterstützung zu.⁴² Zugleich nahm die TPLF bezüglich der in ihren Gebieten dominanten orthodoxen Kirche die klassische Staatsposition der aktiven Regulierungsinstanz ein, etwa in der Organisa-

³⁸ Haustein, *Writing Religious History* 2011, 231–232. Donham, *Marxist Modern* 1999, 144–145.

³⁹ Siehe z.B. Østebø, *Localising Salafism* 2012, 199.

⁴⁰ Haustein, *Navigating Political Revolutions* 2009, 128–129. Østebø, *Localising Salafism* 2012, 220–235.

⁴¹ Andargachew Tiruneh, *The Ethiopian Revolution 1974–1987* 1993, 362.

⁴² Young, *Peasant Revolution in Ethiopia* 1997, 174–178.

tion von kirchlichen Konferenzen und dem Drängen auf Strukturreformen, oder in der Forderung, sich von der klerikalen Hierarchie in Addis Ababa loszusagen.

Nach ihrem Einzug in Addis Ababa etablierte die TPLF eine neue Regierungsformel in Form eines ethnischen oder „multi-nationalen“ Föderalismus. Anders als unter Haile Selassie und dem Derg sollte der äthiopische Staat nun nicht mehr in dem tendenziell zentralistischen Konstrukt *einer* Nation verankert werden, sondern wurde als Verfassungsvertrag zwischen den „Nationen, Nationalitäten und Völkern Äthiopiens“ aufgestellt.⁴³ In politischer Hinsicht hatte dies die Aufstellung einer Regierungskoalition aus ethnischen Parteien zur Folge, die Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front (EPRDF). Die Administration des Landes wurde auf ethnisch definierte Regionen umgestellt, denen unter anderem eigene Landessprachen und sogar Schriftsysteme zugestanden wurden. Im Staatsfernsehen und im öffentlichen Raum wurde die alte Betonung der kulturellen Einheit Äthiopiens (oft unter dem Vorzeichen amharischer Kultur) durch die Zelebrierung ethnischer Vielfalt und kultureller Tänze abgelöst. Doch dieses Projekt einer Einheit durch Vielfalt hatte seine realpolitischen Grenzen. Zum einen zog die ethnische Definition politischer Gemeinschaften künstliche Grenzen, wo Vielfalt herrschte oder wo sich größere administrative Einheiten nicht primär unter ethnischen Vorzeichen gewinnen ließen.⁴⁴ Zum anderen setzte sich die Dynamik der politischen Zentralisierung des Landes ungebrochen fort. Die weitgehend unangefochtene Hegemonie der TPLF-geführten EPRDF über das Parlament und die Wirtschaft des Landes, die systematische Unterdrückung von Oppositionsparteien und Presse, sowie eine ausufernde Bürokratie und militärische Mobilisierung in in- und ausländischen Konflikten zementierten die Konzentration der Staatsmacht in wenigen Händen.⁴⁵

Bezüglich der Religion bot die EPRDF eine ähnlich ambivalente Mischung aus Ermöglichung von Pluralität und zentraler Steuerung. Die neue Verfassung bot robuste Garantien für Religionsfreiheit, die erstmals auch in die Praxis umgesetzt wurden, sodass die meisten Religionsgemeinschaften Äthiopiens endlich offiziellen Rechtsstatus erlangten, wenngleich auch weiterhin nicht unter dem gesetzlich privilegierten Körperschaftsstatus der orthodoxen Kirche. Doch zugleich übertrat der Staat an mehreren Stellen sein eigenes Bekenntnis zur Religionsneutralität.⁴⁶ Der 1988 vom Derg als Nachfolger des verstorbenen Täklä Haymanot eingesetzte Abunä Merkorios wurde gezwungen abzutreten und ging ins Exil. Dies hatte eine Spaltung der äthiopisch-orthodoxen Kirche im Ausland zur Folge, aber gab der TPLF einen (ebenfalls tigrayischen) Patriarchen zur

⁴³ *The Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia* 1995.

⁴⁴ Merera Gudina, *Contradictory Interpretations of Ethiopian History* 2006. Fisseha, *Theory Versus Practice* 2006.

⁴⁵ Vaughan, *Federalism, Revolutionary Democracy and the Developmental State, 1991–2012* 2015.

⁴⁶ Haustein/Østebø, *EPRDF's Revolutionary Democracy and Religious Plurality* 2013.

Hand, der im Land die Machthaber treu unterstützte. Während es hinsichtlich der orthodoxen Kirche bei diesem Eingriff blieb, waren Muslime anhaltenden Einflussnahmen ausgesetzt, die meist mit dem „Anti-Terror-Kampf“ begründet wurden.⁴⁷ Dabei förderte der Staat oft ungewollt, was er bekämpfen wollte, etwa in seinem Bemühen, eine bestimmte Form des Sufismus (al-Ahbash) als „äthiopischen Islam“ zu etablieren, was den Obersten Rat der Muslime untergrub und anti-sufischen Reformbewegungen Nährboden gab.⁴⁸

Als zunächst verhältnismäßig kleine Gruppe waren Protestanten keiner nennenswerten politischen Einflussnahme ausgesetzt und profitierten am meisten von der Religionspolitik des EPRDF. Ihr Bevölkerungsanteil wuchs von etwas mehr als fünf Prozent auf über zwanzig Prozent.⁴⁹ Dies ging einher mit einer deutlichen Fragmentierung der kirchlichen Landschaft, zumeist angetrieben von pfingstlich-charismatischen Frömmigkeitsformen.⁵⁰ Pfingstler sahen in ihrem Wachstumserfolg die Frucht der langjährigen Unterdrückung und eine Rechtfertigung ihrer apolitischen Strategie: Freiheit und Wachstum waren nicht durch Teilhabe an „weltlicher“ Politik gekommen, sondern durch „spirituelle“ Standhaftigkeit angesichts staatlicher Repressalien. Dieses Vermächtnis der Verfolgung begünstigte zunächst eine anhaltende Distanzierung von Politik zu Gunsten der Betonung persönlicher Bekehrungen für eine bessere Zukunft des Landes. Doch zugleich hatten Pfingstler in ihrem Streben nach persönlicher Verbesserung eine gewisse systematische Affinität mit der Entwicklungsrhetorik des EPRDF-Regimes: ihr Geschäftsdrang und ihre Betonung von ethischen Werten machte sie zu Modellbürgern des ausgerufenen neuen Äthiopiens.⁵¹

In seiner pluralisierenden Logik und Betonung einer Trennung von Kirche und Staat hatte der Säkularismus des EPRDF-Regimes also eine gewisse Affinität mit dem pfingstlich geprägten Protestantismus und begünstigte sein fragmentierendes Wachstum. Doch als vermehrt pfingstliche Politiker durch die Ränge der Partei aufstiegen, wurde erkennbar, dass die von Märtyrer-Nostalgie genährte Politik-Abstinenz an ihre Grenzen stoßen würde. Abiys ebenfalls pfingstlicher Vorgänger, der Premierminister Hailemariam Desalegn, war bereits klarer Ausdruck eines heraufdämmernden Dilemmas zwischen Anspruch und Realität in der pfingstlichen Hoffnung auf spirituelle Erneuerung des Landes. In Interviews kehrte Hailemariam seinen Glauben heraus und erklärte die Berufung zu seinem

⁴⁷ Ebd., 166–167. Mohammed Dejen Assen, *Contested Secularism in Ethiopia* 2016, 222.

⁴⁸ Østebø, *Islam and State Relations in Ethiopia* 2013.

⁴⁹ Der mittlerweile überholte letzte Zensus von 2007 kam auf 18,6% Protestanten im Land, doch die seither durchgeführten, repräsentativen Umfragen des „Ethiopian Health and Demographic Survey“ legen weiteres Wachstum nahe. 2016 waren es knapp 23% und der (nur unter Frauen zwischen 15 und 49 Jahren durchgeführte) letzte Survey von 2019 kommt auf 27,4%. Für eine genauere Diskussion der protestantischen Religionsstatistik, siehe Hausteine, *Pentecostal and Charismatic Christianity in Ethiopia* 2014, 121.

⁵⁰ Hausteine/Fantini, *Introduction: The Ethiopian Pentecostal Movement* 2013.

⁵¹ Freeman, *Development and the Rural Entrepreneur* 2012. Fantini, *Go Pente!* 2015.

Amt als Gottes Werk. Doch zugleich bekannte er sich fest zur Trennung von Kirche und Staat und diente ohnehin kaum zur Galionsfigur einer neuen „gottgemäßen“ Politik. Als Technokrat und loyaler Parteipolitiker galt er als blasser Mann des Systems und vermochte die Probleme des Landes nicht zu lösen. Zudem hatte er noch den „Fehler“ der Zugehörigkeit zu einer weithin geächteten Untergruppe der Pfingstbewegung, die das trinitarische Gottesbekenntnis ablehnt.⁵² Die Gestalt des pfingstlichen Erneuerers blieb daher seinem Nachfolger vorbehalten.

5. Fazit: Abiys religiöse Rhetorik und die Tiefenstruktur des äthiopischen Säkularismus

Im Februar 2018 erklärte Hailemariam Desalegn überraschend seinen Rücktritt und stürzte die EPRDF und das Land in eine tiefe Krise. Nach einigen Monaten politischen Taktierens wurde Abiy zum Kandidaten der Koalition gewählt.⁵³ Er war zu diesem Zeitpunkt noch ein weithin unbekannter Politiker, aber als Kandidat der Oromo-Partei die einzige vermittelbare Gestalt angesichts der Tatsache, dass Hailemariams Rücktritt von einer dreijährigen Protestwelle der Oromo erzwungen worden war, deren Eindämmung dem Regime trotz massiver Brutalität nicht gelungen war. Sehr bald wurde jedoch klar, dass Abiy kein Mann des Regimes war, sondern eine grundlegende Neuordnung der politischen Ordnung anstrebte – weg von ethnischer Politik und hin zu einer Vision von Einheit in Pluralität, die er in seiner Regierungsphilosophie „Mädämär“ ማደማር (Synergie) grob umriss.⁵⁴ Politisch ergab dies durchaus Sinn, denn nur so konnte er sich von den machtvollen EPRDF-Eliten im Hintergrund befreien und hoffen, seine Machtbasis auf andere Ethnien des Landes zu erweitern.

Die Schnelligkeit und das Ausmaß seiner demokratischen Reformen überraschte viele Beobachter und trug maßgeblich zu seiner anfänglich starken Popularität bei, die mit der Verleihung des Friedensnobelpreises im Herbst 2019 ihren Höhepunkt erreichte. Doch bald häuften sich die Probleme. Unter ethnischen und religiösen Vorzeichen kam es vermehrt zu gewaltsamen Zusammenstößen im Land, welche die Erosion des staatlichen Gewaltmonopols verdeutlichten.⁵⁵ Die Integration der TPLF in Abiys neue Partei, die Prosperity Party, misslang, und die aufgrund von COVID auf unbestimmte Zeit verschobene Wahl führte zu einem Verfassungskonflikt mit der Tigray-Region, die turnusgemäß die Nationalwahl abhielt. Der im November 2020 ausgebrochene Krieg ließ Abiys Friedensnobelpreis in neuem Licht erscheinen, zumal dieser für seinen Friedens-

⁵² Haustein, *The New Prime Minister's Faith* 2013. Haustein, *Pentecostalism in Ethiopia* 2016.

⁵³ Haustein/Dereje Feyissa, *The Strains of 'Pente' Politics* 2022, 485–486.

⁵⁴ Hussein Ahmed, ማደማር (Synergy) 2019.

⁵⁵ Østebø et al., *Religion, Ethnicity, and Charges of Extremism* 2021.

vertrag mit Eritrea, dem Erzrivalen der TPLF, verliehen worden war, das Abiy im Kampf nun maßgeblich unterstützte. Der von äußerster Brutalität gegen die Zivilbevölkerung gezeichnete Krieg währte zwei Jahre, und seine sozialen, ökonomischen und politischen Folgen haben das Land in eine schwere Krise gestürzt, zumal neue Konflikte im Westen und in der Amhara-Region ausgebrochen sind.

Aufgrund seiner pastoralen Rhetorik und seinem Hang zu symbolischen Gesten liegt es nahe, Abiys kühnes und kurzsichtiges Reformprogramm seinem religiösen Eifer zuzuschreiben, der kühle Realpolitik unter dem Glauben an die Führung durch Gottes Geist verblasen lässt. Doch dies unterschätzt das strategische Kalkül seiner Politik, das von Anfang an in den Religionen des Landes ein brachliegendes Mobilisierungs-Kapital erkannte und prominent in Stellung brachte.⁵⁶ Sowohl Derg wie auch EPRDF hatten eine instrumentalisierende Religionspolitik betrieben, in der der Staat die religiöse Pluralität im Lande in seinem Sinne regelte, aber das ideologische Potenzial von Religion weitgehend ungenutzt ließ. Abiy hingegen griff in seiner Rhetorik und Symbolpolitik auf die alte äthiopisch-orthodoxe Figur der göttlichen Erwählung Äthiopiens zurück, wobei er diese politische Verheißung in einem pfingstlichen Stil vortrug und auf alle Christen, Muslime, und sogar traditionelle Religionen erweiterte. Die Stärke dieser religionspolitischen Rhetorik zeigte sich in der initialen Begeisterung für Abiy, die ihm aus allen Ethnien und Religionen mehrheitliche Unterstützung zutrug und selbst in schweren Krisen nicht völlig verschwand. Seine Schwäche wurden allerdings ebenso offensichtlich: Abiys Rhetorik von Erwählung, Vergebung und Frieden scheiterte an der Realität ethnischer und religiöser Konflikte, die regelmäßig zeigten, dass religiöse Identitäten im Land leichter trennend denn einigend zu mobilisieren sind.

Hat Abiy somit eine Re-Religionisierung des äthiopischen Staates betrieben? Was auf der Seite der Rhetorik so aussehen mag, ist aus institutioneller Sicht zu verneinen. In diesem Sinne ist sogar eher von einer zunehmenden Säkularisierung der äthiopischen Politik im hier diskutierten Zeitrahmen zu sprechen. Haile-Selassies Verfassungen hatten den Staat als religionsunabhängige Regulierungsstruktur etabliert, die jedoch allein die äthiopisch-orthodoxe Kirche als voll legitime Religionsgemeinschaft anerkannte. Der Derg radikalisierte dieses Programm in seinen selektiven Unterdrückungsmechanismen, und hob doch mehr als eine Religion auf das Podest der gleichgeschalteten Politik. Unter dem offiziell religiös neutralen EPRDF-Regime verschwanden diese Repressalien, aber dennoch griff der Staat manipulierend auf die orthodoxe Kirche und den Islam zu und schuf keine völlige Gleichstellung der Religionsgemeinschaften vor dem Recht. Unter Abiy ist die staatliche Reglementierung von Religionen auf dem niedrigsten Niveau der äthiopischen Geschichte angelangt, und mit den jüngsten Reformen in der Religionsgesetzgebung erlangten Muslime wie Protestanten so-

⁵⁶ Haustein/Dereje Feyissa, *The Strains of 'Pente' Politics* 2022, 488–491.

gar erstmals denselben religiösen Körperschaftsstatus wie die orthodoxe Kirche. Und doch hat bei dieser fortschreitenden institutionellen Säkularisierung Äthiopiens die politische Bedeutung von Religionen im Land deutlich zugenommen, und nur in diesem Sinne stellt Abiys Politik einen neuen Höhepunkt dar.

Doch auch diese Gegenüberstellung von Rhetorik und Institution und die damit verbundenen Diagnose von Zu- bzw. Abnahme des Säkularismus ist zu vereinfachend und tendiert weiterhin dazu, Religion und Säkularisierung in der Form eines Nullsummenspiels zu quantifizieren. Stattdessen muss es darum gehen, die Tiefenstruktur staatlicher Säkularität in Äthiopien in ihrer eigenen Komplexität zu verstehen, die nicht einfach in der „Abwehr“ von Religion besteht. Freilich waren Ideen von verfassungsmäßiger Religionsfreiheit, wissenschaftlichem Fortschritt oder der weltanschaulichen Neutralität des Staates in Äthiopien wie überall auf der Welt ein fester Bestandteil des Diskurses um Säkularität. Aber der säkulare Staat hatte, wie gezeigt worden ist, hier zugleich mit der bleibenden politischen Rolle von Religion zu rechnen. Die äthiopische Ordnung politischer Säkularität besteht damit eher aus dem Problem, wie angesichts der starken ethnischen und religiösen Pluralität des Landes und seiner wechselhaften Geschichte eine Staatsidee artikuliert werden kann, in der Religion als politisch bindende statt erodierende Kraft erscheint. Kurzum, es geht um die Schaffung einer religionskonformen Säkularität.

Die jüngere Religionsgeschichte Äthiopiens stützt somit die zentrale These dieses Bandes, dass sich das Säkulare nicht einfach als Nichtreligion fassen lässt, sondern mit Talal Asad als eine epistemische Ordnung verstanden werden muss, die Religion zwar beeinflusst, aber nicht einfach ersetzt oder auslöscht. Aus dieser epistemischen Ordnung des Säkularen ergeben sich vielmehr bestimmte Anforderungen an Religionen „nach der Revolution“ (Wolfgang Eßbach):⁵⁷ Unterordnung unter die Souveränität des Nationalstaates und seiner jeweiligen politischen Ideologie, eine (wenigstens prinzipielle) Anerkennung religiöser Pluralität und Konformität mit gesetzlichen Organisationsformen und Verwaltungspraktiken. Das Beispiel Äthiopiens zeigt daher auch, dass es sich bei diesem normativen Prozess der Säkularisierung keineswegs um ein rein europäisches Problem handelt, sondern um ein globalgeschichtliches. Äthiopien nahm monarchische, sozialistische und liberale Konstrukte des Säkularen auf und partizipierte darin an ihrer Universalisierung. Zugleich sollte Universalisierung nicht als Homogenisierung missverstanden werden. Von Haile Selassie bis Abiy Ahmed war durchgängig evident, wie globale Konstrukte von Religionsfreiheit, Säkularismus oder Nationalstaatlichkeit im äthiopischen Kontext reflektiert und gebrochen wurden.

In dieser Bedeutung lokaler Parameter liegen zwei wichtige Einsichten für das in diesem Band behandelte Thema der säkularen Religion. Erstens wird einmal mehr deutlich, dass säkulare Ordnungen keine monolithischen Einheiten sind,

⁵⁷ Siehe dazu die Einleitung oben.

sondern je nach Kontext verschiedene Ausprägungen annehmen. Bekannte Formen des Säkularen, wie Liberalismus oder Sozialismus, traten in Äthiopien anders in Erscheinung als in Europa und produzierten verschiedene Effekte für verschiedene Religionen. Zweitens lag in diesen lokalen Brechungen des Säkularen oft das politische Kapital von Religionen, insbesondere hinsichtlich lokal marginalisierter Glaubensgemeinschaften. Deren Mobilisierung als Widerstand (unter Haile Selassie und dem Derg), als Ausdruck von Pluralisierung (EPRDF) oder als politische Ressource (Abiy Ahmed) zeigt, wie Säkularisierung und Religio-nisierung eines politischen Systems Hand in Hand gehen können. Religionen reagieren somit nicht einfach nur passiv auf eine Ordnung des Säkularen (etwa per Abwehr oder Anpassung), sondern sind an deren Ausformung aktiv beteiligt.

Literaturverzeichnis

- Abbink, Jon, „Religion in Public Spaces. Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia“, in: *African Affairs* 110/439 (2011), 253–274.
- Andargachew Tiruneh, *The Ethiopian Revolution 1974–1987. A Transformation from an Aristocratic to a Totalitarian Autocracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- Asad, Talal, *Ordnungen des Säkularen: Christentum, Islam, Moderne*, Konstanz: Konstanz University Press 2017.
- Assefa Fisseha, „Theory Versus Practice in the Implementation of Ethiopia’s Ethnic Federalism“, in: David Turton (Hg.), *Ethnic Federalism. The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, Oxford: James Currey 2006, 131–164.
- Aymro Wondmagegnehu/Motovu, Joachim, *The Ethiopian Orthodox Church*, Addis Ababa: Ethiopian Orthodox Mission 1970.
- Bahru Zewde, *A History of Modern Ethiopia 1855–1991*, Addis Ababa: Addis Ababa University Press 2001.
- , *Pioneers of Change in Ethiopia. The Reformist Intellectuals of the Early Twentieth Century*, Oxford: James Currey 2002.
- Bergunder, Michael, „Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von ‚Religion‘ und ‚Esoterik‘ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte“, in: Klaus Hock (Hg.), *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 47–131.
- Bonacci, Giulia, „Ethiopia 1974–1991. Religious Policy of the State and Its Consequences on the Orthodox Church“, in: Baye Yimam et. al. (Hg.), *Ethiopian Studies at the End of the Second Millennium: Proceedings of the XIVth International Conference of Ethiopian Studies November 6–11, 2000, Addis Ababa*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University 2000, 593–605.
- Clarke, J. Calvitt, „Seeking a Model for Modernization. Ethiopia’s Japanizers“, in: *Selected Annual Proceedings of the Florida Conference of Historians* 11 (2004), 35–51.
- DeCort, Andrew, „Christian Nationalism Is Tearing Ethiopia Apart“, in: *Foreign Policy*, 18. Juni 2022, <https://foreignpolicy.com/2022/06/18/ethiopia-pentecostal-evangelical-abiy-ahmed-christian-nationalism/>.
- , „God Will Make You Prosper: Charismatic Christianity is Transforming Ethiopia“, in: *The Economist*, 24. November 2018, 50.

- , „Make Me a City: Power and Planning in Ethiopia“, in: *The Economist*, 18. Juni 2022.
- Donham, Donald L., *Marxist Modern. An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley: University of California Press 1999.
- Eide, Øyvind M., *Revolution and Religion in Ethiopia: Growth and Persecution of the Mekane Yesus Church, 1974–85*, Oxford: Currey 2000.
- Engelke, Matthew, „Secular shadows: African, immanent, post-colonial“, in: *Critical Research on Religion* 3/1 (2015), 86–100.
- Etana Habte Dinka, *Resistance and Integration in the Ethiopian Empire: The Case of the Macca Oromo of Qellem (1880s–1974)*, PhD Thesis, SOAS University of London, 2018.
- Fantini, Emanuele, „Go Pente! The Charismatic renewal of the Evangelical movement in Ethiopia“, in: Gérard Prunier/Éloi Ficquet (Hg.), *Understanding Contemporary Ethiopia: Monarchy, Revolution and the Legacy of Meles Zenawi*, London: Hurst & Company 2015, 123–146.
- Fargher, Brian, *The Origins of the New Churches Movement in Southern Ethiopia, 1927–1944*, Leiden: Brill.
- Freeman, Dena, „Development and the Rural Entrepreneur: Pentecostals, NGOs and the Market in the Gama Highlands, Ethiopia“, in: Dies. (Hg.), *Pentecostalism and Development: Churches, NGOs and Social Change in Africa*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2012, 159–180.
- Galindo, Antoine, *Religion and Politics Prove a Heady Mix for Abiy*, in: *Africa Intelligence*, 21. März 2022, 1–7.
- Haile Mariam Larebo, „The Orthodox Church and the State in the Ethiopian Revolution, 1974–84“, in: *Religion in Communist Lands* 14/2 (1986), 148–159.
- Haustein, Jörg, „Navigating Political Revolutions: Ethiopia’s Churches During and After the Mengistu Regime“, in: Klaus Koschorke (Hg.), *Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity*, Wiesbaden: Harrassowitz 2009, 117–136.
- , *Writing Religious History: The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*, Wiesbaden: Harrassowitz 2011.
- , „The New Prime Minister’s Faith: A Look at Oneness Pentecostalism in Ethiopia“, in: *PentecoStudies* 12/2 (2013), 183–204.
- , „Historical Epistemology and Pentecostal Origins. History and Historiography in Ethiopian Pentecostalism“, in: *Pneuma* 35/3 (2013), 345–365.
- , „Pentecostal and Charismatic Christianity in Ethiopia: A Historical Introduction to a Largely Unexplored Movement“, in: Eliese, Hatem (Hg.), *Multidisciplinary Views on the Horn of Africa*, Köln: Rüdiger Köppe 2014, 109–127.
- , „Pentecostalism in Ethiopia: A Unique Case in Africa“, in: Vinson Synan/Amos Yong/Kwabena Asamoah-Gyadu (Hg.), *Global Renewal Christianity. Vol. 3: Africa*, Lake Mary, FL: Charisma House 2016, 128–146.
- Haustein, Jörg/Dereje Feyissa, „The Strains of ‚Pente‘ Politics: Evangelicals and the Post-Orthodox State in Ethiopia“, in: Jean-Nicolas Bach (Hg.), *Routledge Handbook on the Horn of Africa*, New York: Routledge 2022, 481–494.
- Haustein, Jörg/Fantini, Emanuele, „Introduction: The Ethiopian Pentecostal Movement – History, Identity and Current Socio-Political Dynamics“, in: *PentecoStudies* 12/2 (2013), 150–161.
- Haustein, Jörg/Østebø, Terje, „EPRDF’s Revolutionary Democracy and Religious Plurality: Islam and Christianity in post-Derg Ethiopia“, in: Jon Abbink/Tobias Hagmann (Hg.), *Reconfiguring Ethiopia: The Politics of Authoritarian Reforms*, Abingdon: Milton Park 2013, 159–176.

- Hege, Nathan B., *Beyond Our Prayers. Anabaptist Church Growth in Ethiopia, 1948–1998*, Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press 1998.
- Hussein Ahmed, „Coexistence and/or Confrontation? Towards a Reappraisal of Christian-Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia“, in: *Journal of Religion in Africa* 36/1 (2006), 4–22.
- Makki, Fouad, „Empire and Modernity: Dynastic Centralization and Official Nationalism in Late Imperial Ethiopia“, in: *Cambridge Review of International Affairs* 24/2 (2011), 265–286.
- Marcus, Harold G., *The Life and Times of Menelik II: Ethiopia 1844–1913*, Oxford: Clarendon Press 1975.
- Merera Gudina, „Contradictory Interpretations of Ethiopian History: The Need for a New Consensus“, in: David Turton (Hg.), *Ethnic Federalism. The Ethiopian Experience in Comparative Perspective*, Oxford: James Currey 2006, 119–130.
- Ministry of Information, *Religious Freedom in Ethiopia*, Addis Ababa 1965.
- Mohammed Dejen Assen, *Contested Secularism in Ethiopia: The Contention Between Muslims and the Government*, PhD Thesis, Addis Ababa University, 2016.
- Østebø, Terje, *Localising Salafism. Religious Change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*, Leiden: Brill 2012.
- , „Islam and State Relations in Ethiopia: From Containment to the Production of a ‚Governmental Islam‘“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 81/4 (2013), 1029–1060.
- Østebø, Terje et al., *Religion, Ethnicity, and Charges of Extremism: The Dynamics of Inter-Communal Violence in Ethiopia*, Brussels: European Institute of Peace 2021.
- Rémy, Jean-Philippe, „Abiy Ahmed, chef de guerre avec un prix Nobel de la paix“, in: *Le Monde*, 4. Februar 2021, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/02/04/abiy-ahmed-premier-ministre-d-une-ethiopie-entre-guerre-et-paix_6068696_3212.html.
- Schaap, Fritz, „Der Auserwählte“, in: *Der Spiegel*, 23. Oktober 2021.
- Schwab, Peter, *Ethiopia. Politics, Economics and Society*, London: Frances Pinter 1985.
- Scholler, Heinrich/Brietzke, Paul, *Ethiopia: Revolution, Law, and Politics*, München: Weltforum 1976.
- Shenk, Calvin E., *The Development of the Ethiopian Orthodox Church and Its Relationship with the Ethiopian Government from 1930 to 1970*, New York: New York University, PhD thesis 1972.
- Spencer, John H., *Ethiopia at Bay. A Personal Account of the Haile Sellassie Years*, Algonac, Michigan: Reference Publications 1984.
- Teferra Haile-Selassie, *The Ethiopian Revolution 1974–1991. From a Monarchical Autocracy to a Military Oligarchy*, London: Kegan Paul International 1997.
- The Constitution of Ethiopia. Established in the Reign of His Majesty Haile Selassie I. July 16, 1931*, 1931, http://www.worldstatesmen.org/Ethiopia_1931.txt.
- The Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia*, in: *Federal Negarit Gazeta of the Federal Democratic Republic of Ethiopia* 1, 21. August 1995.
- Tibebe Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia. Resistance and Resilience*, Waco, Texas: Baylor University Press 2009.
- Vaughan, Sarah, „Federalism, Revolutionary Democracy and the Developmental State, 1991–2012“, in: Gérard Prunier/Éloi Ficquet (Hg.), *Understanding Contemporary Ethiopia: Monarchy, Revolution and the Legacy of Meles Zenawi*, London: Hurst & Company 2015, 283–311.

- Verhoeven, Harry/Woldemariam, Michael, „Who Lost Ethiopia? The Unmaking of an African Anchor State and U.S. Foreign Policy“, in: *Contemporary Security Policy* 43/4 (2022), 622–650.
- Wudu Tafete Kassu, *The Ethiopian Orthodox Church, the Ethiopian State, and the Alexandrian See: Indigenizing the Episcopacy and Forging National Identity, 1926–1991*, PhD Thesis, University of Illinois 2006.
- Young, John, *Peasant Revolution in Ethiopia. The Tigray People's Liberation Front, 1975–1991*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.

Die operative Schließung der Religion und ihre
semantische sowie sozialstrukturelle Varianz:
Anmerkungen zu Wolfgang Eßbachs
Religionssoziologie in differenzierungstheoretischer
Hinsicht*

Volkhard Krech

1. Einleitung

Die ebenso monumentale wie gelehrte Religionssoziologie Wolfgang Eßbachs macht sich daran, eine Revision der „Bipolarität zwischen Christentum und Säkularismus [...] zu begründen und die Mehrfältigkeit sowie die Struktur der europäischen Religionen aufzuzeigen, die zwischen christlichen Konfessionen und religiöser Indifferenz entstanden sind“.¹ Der Autor hat ganz Recht damit, dass es notwendig ist, „das Untersuchungsfeld vorläufig zu strukturieren, um überhaupt anfangen zu können“.² Das kann man auf verschiedene Weise tun. Wolfgang Eßbachs Vorschlag, nicht bei den sogenannten positiven, sichtbaren Religionen – auch Weltreligionen genannt – anzusetzen, leuchtet ein. Denn der Ansatz bei festen religiösen Traditionen festigt nolens volens die besagte Bipolarität zwischen Christentum (sowie anderen positiven Religionen) und Säkularität/Säkularismus, und diese Dichotomie erklärt nicht die Persistenz bzw. notorische Wiederkehr des Religiösen sowie die Präsenz des Themas Religion in der Öffentlichkeit.

Wolfgang Eßbach strukturiert das Material anhand historischer Erfahrung. Es ist klug, eine Antwort auf die Frage, warum Religion – in welcher Gestalt auch immer – in der Gegenwart Bestand hat oder wiederkehrt, mit Blick auf die Präsenz der Religion in mannigfacher historischer Erfahrung zu suchen. Nur so können Muster und deren Kontexte identifiziert werden, die dabei helfen, sich nicht in der bisweilen aufgeregten Aktualität zu verlieren. Die gesellschaftlich herrschenden Zeiterfahrungen, auf die sich der Autor bezieht, sind der Glaubens-

* Der Beitrag ist eine veränderte und ergänzte Version von Krech, *Operative Durchlässigkeit* 2019 – unter Berücksichtigung des zwischenzeitlich in zwei Teilbänden erschienenen zweiten Bandes von Eßbachs *Religionssoziologie*.

¹ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 14. Hervorhebung im Original.

² Ebd., 13.

krieg³ und die Revolution⁴ sowie – im zweiten Band – die Erfahrung entfesselter Marktwirtschaft⁵ und die Artifizierung der Lebenswelt⁶. Damit ist der Akzent auf die historisch-morphogenetische Seite der von Wolfgang Eßbach so genannten morphologisch-strukturalen Perspektive gesetzt. Systematik und historische Entwicklung zusammenzubringen, ist ein ebenso ambitioniertes wie notwendiges Unterfangen jeder historischen Soziologie. Bekanntlich legte bereits Max Weber seine Untersuchungen historisch-systematisch an und unterschied zwischen Ideen und Interessen.⁷ Mit diesem Verfahren benennt Wolfgang Eßbach folgende Religionstypen: Bekenntnisreligion und Rationalreligion, Kunstreligion und Nationalreligion, Wissenschaftsreligion und ritual-technische Verfahrensreligion. Diese Idealtypen, „in poststrukturalistischer Theoriesprache Dispositive“, weist der Autor als „mit historischer Soziologie gesättigte Instrumente“ aus.⁸

Es dürfte schwierig sein, an Wolfgang Eßbachs stupendes Wissen heranzukommen. Das will ich erst gar nicht versuchen. Stattdessen schlage ich zum Eßbach'schen Unternehmen eine meines Erachtens komplementäre Perspektive vor, indem ich beim gesellschaftsstrukturellen Merkmal funktionaler Differenzierung ansetze und die von Wolfgang Eßbach identifizierten Religionstypen von dort aus re-interpretiere. Der Autor macht „einen Differenzierungsprozeß in der europäischen Moderne“ aus. Aber seines Erachtens handelt es sich dabei

weniger um funktionale Differenzierung als vielmehr um eine Abstand nehmende *kompetitive Differenzierung*, bei der das je neue Gesicht der Religion die Situation grundlegend verändert und die älteren Gesichter der Religion zu Antworten nötigt. Nicht von der operativen Geschlossenheit des sozialen Systems Religion kann für den europäischen Religionsprozeß ausgegangen werden, vielmehr zeigen sich die in der Sequenz ihres Auftretens konkurrierenden Religionstypen als operativ durchlässig.⁹

Die von Eßbach konstatierte operative Durchlässigkeit bezieht sich sowohl auf die Verbindung der Religionstypen untereinander (andernfalls wären es kategoriale Unterscheidungen) als auch auf das Verhältnis der Religion zu anderen gesellschaftlichen Sonderbereichen – wie etwa im Falle der Nationalreligion zur Politik, im Falle der Kunstreligion zur Kunst und im Falle der Wissenschaftsreligion zur Wissenschaft. Meine an das umfangreiche Werk herangetragene Frage ist, wie sich Religion formen und von außen identifiziert werden kann, wenn nicht über operative Geschlossenheit als Voraussetzung einerseits für interne, segmentäre Pluralisierung und andererseits für – mit Georg Simmel formuliert – Wechselwirkungen mit ihrer systemintern repräsentierten Umwelt. In einer sys-

³ Eßbach, *Religionssoziologie 1* 2014, 33–378.

⁴ Ebd., 379–742.

⁵ Eßbach, *Religionssoziologie 2a* 2019.

⁶ Eßbach, *Religionssoziologie 2b* 2019.

⁷ Vgl. Lepsius, *Interessen und Ideen* 1990. Schluchter, *Interessen, Ideen, Institutionen* 2008.

⁸ Eßbach, *Religionssoziologie 1* 2014, 27.

⁹ Ebd., 26f. Hervorhebung im Original.

temtheoretisch gehaltenen funktionalen Perspektive, die Schließung über einen systeminternen Code (bei zugleich bestehender informationeller Offenheit) und eine gesellschaftliche Funktion annimmt, wird das Verhältnis von Religion zu anderen gesellschaftlichen Sonderbereichen gesellschaftsstrukturell verortet, wie auch Wolfgang Eßbach das beabsichtigt. Aber im Unterschied zu ihm gehe ich davon aus, dass es sich bei Religion in der modernen Gesellschaft um ein funktional ausdifferenziertes System handelt, und frage von dort aus nach dem möglichen analytischen Erkenntnisgewinn dieser Annahme für historische Analyse. Damit folge ich einer retrospektiven Genealogie, wie das auch Reinhard Schulze mit Blick auf den Islam tut.¹⁰

Ausgangspunkt von Wolfgang Eßbachs Ansatz sind „Gliederungen“ als „Sinngeneratoren, die helfen, verwirrende Problemverschlingungen zu sortieren“.¹¹ Während Wolfgang Eßbach „Verschlingungen“ zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Sonderbereichen in den Blick nimmt und somit von „operativer Durchlässigkeit“ zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen ausgeht, möchte ich den Blick auf die Voraussetzungen der Verschlingungen richten; denn Verschlingungen, gleich welcher Art, setzen Differenzierung voraus. Dasselbe gilt für „Knoten von Magie-Technik-Kultur-Religion“¹². Mit Michel Serres frage ich: „Sollte es sein, daß Getrenntes sich eher verknoten läßt als Untrennbares?“¹³ Selbstverständlich ist Religion die vornehmliche Instanz für das Verbindende: „Wie eine gewaltige Klammer verbindet die Religion auf einer vertikalen Achse Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz. Auf horizontaler Ebene verbindet sie auch die Menschen, zu Gruppen, Prozessionen, Versammlungen.“¹⁴ In der Religion geht es ums Ganze, aber keinesfalls um alles. Daher formt sie – wie Georg Simmel herausstellt¹⁵ – eine Welt *in toto*, die aber neben anderem steht und somit in der Sphäre des Sozio-Kulturellen nicht alles bestimmt.¹⁶ Deshalb ist sie gerade als Verbindendes nur differenziell auszumachen.

¹⁰ Schulze, *Der Koran und die Genealogie des Islam* 2015.

¹¹ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 145.

¹² Eßbach, *Religionssoziologie 2a* 2019, 1040.

¹³ Serres, *Die fünf Sinne* [1985] 1994, 99.

¹⁴ Serres, *Das Verbindende* 2021, 105.

¹⁵ Mit der spezifischen Formung des Stoffes „deutet sich die Vielheit und die Einheit der geistgestalteten Welten: formende Kategorien, deren jede ihrem Motiv nach eine ganze, eigengesetzliche, aus einheitlichem Grundtrieb in sich beschlossene Welt bedeutet“ (Simmel, *Die Religion* [1906/2/1912] 1995, 43). Zu diesen Welten gehört auch Religion.

¹⁶ Mit Blick auf Simmels Philosophie und Soziologie im Allgemeinen und seine Religionstheorie im Besonderen notiert Dominika Motak zurecht: „‘Totality’ suggests understanding of ‘the whole’ as an aggregate formed by collections of particulars, whereas ‘unity’ suggests a synthesis, oneness, concord“ (Motak, *Religion and Monetary Culture in the Sociology of Georg Simmel* 2014, 132).

Wolfgang Eßbach spricht an verschiedenen Stellen von „Symbiose“; so etwa mit Blick auf den Typus der Bekenntnisreligion hinsichtlich der Staatsgewalt¹⁷, in Bezug auf die Territorialisierung des Radius von Kirche als Symbiose von Religion und Herrschaft¹⁸, beim Verhältnis von Konfessionalisierung und Staatenbildung¹⁹ sowie bei der Beziehung zwischen „revolutionäre[m] Erwecken und reaktionäre[r] Erweckung“ im Falle Deutschlands²⁰. An anderer Stelle ist von der „Verzahnung von Religion und Politik“²¹ bzw. von deren „Vermischungen“²² sowie von der „Vereinigung von Kunst und Religion“²³ die Rede. „Austauschbewegungen“²⁴ zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Sonderbereichen klingt meines Erachtens plausibler, weil der Begriff eine Beziehungsart benennt, ohne die symbiotische Identität dessen, was in Beziehung steht, zu behaupten.²⁵ Dennoch suggeriert „Austauschbewegungen“, dass ‚etwas‘ (beispielsweise Information) von einem gesellschaftlichen Bereich in einen anderen transferiert werden kann, was – zumindest in systemtheoretischer Perspektive – nicht möglich ist. Diese Schwierigkeit birgt auch der Begriff der ‚Übertragung‘ innerhalb der Informationstheorie: Das, was ‚von einer Instanz auf eine übertragen‘ wird, verschwindet ja nicht in derjenigen Instanz, von der der Prozess ausgeht. Wohl aber können sich Systeme wechselseitig und je systemspezifisch als Umwelt beobachten, wobei der Vorgang des Beobachtens im Sinne von Luhmann das „auf Grund einer Unterscheidung etwas Bezeichnen“ meint²⁶ und folglich nur Systeme beobachten können, weil sie sich von ihrer äußeren Umgebung unterscheiden und ihre spezifische Umwelt systemintern repräsentieren.²⁷ Während die äußere Umgebung eines Systems amorph ist, enthält die systemintern repräsentierte Umwelt Informationen, die für das System relevant sind. Ich sehe mich darin ermutigt, die Perspektive der funktionalen Differenzierung einzunehmen, weil Wolfgang Eßbach im oben angeführten Zitat immerhin den Komparativ benutzt, demzufolge es sich „weniger um funktionale Differenzierung als vielmehr um eine Abstand nehmende *kompetitive Differenzierung*“ handelt.²⁸ Vielleicht

¹⁷ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 89.

¹⁸ Ebd., 90.91.

¹⁹ Ebd., 127.134.

²⁰ Ebd., 587.

²¹ Ebd., 97.

²² Ebd., 717.748.

²³ Ebd., 433.

²⁴ Ebd., 453.

²⁵ Das wäre allein schon logisch nicht möglich. Wenn man etwa behauptete, dass Religion und Politik – wann und wo auch immer – nicht voneinander zu unterscheiden seien, sind die Wörter „Religion“ und „Politik“ in dieser Behauptung bar jeglichen Sinns.

²⁶ Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft* 1995, 67.

²⁷ Die Unterscheidung zwischen äußerer, amorpher Umgebung und systemspezifischer Umwelt geht zurück auf Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* [1921] 2014.

²⁸ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 26. Hervorhebung im Original.

ist mehr funktionale Differenzierung in Kraft, als Wolfgang Eßbach vorschwebt; und möglicherweise ist das Kompetitive, das er betont, ein Ausdruck der gesellschaftlichen Herausforderung, die verschiedenen Funktionsanforderungen, denen die gesellschaftlichen Sonderbereiche jeweils nachkommen, zu koordinieren.

Der Autor geht nicht von einer festen Definition von Religion aus, sondern behandelt „das Verhältnis von dem, was jeweils als Religion gehandelt wird, zu anderen gesellschaftlichen Phänomenen als Frage“.²⁹ Das entspricht im Großen und Ganzen einem diskursanalytischen Ansatz und hilft, einen Essentialismus sowie Ahistorizität zu vermeiden. Wolfgang Eßbachs „diskursanalytischer Ausgangspunkt ist das Gesagte und Geschriebene“.³⁰ Aber was davon? Hält man sich nur an diejenige Semantik, die das Substantiv ‚Religion‘ oder das Attribut ‚religiös‘ mit sich führt, kommt man in die übliche Bredouille der Begriffsgeschichte, die mit der Beschränkung auf das Bezeichnende nicht das ohne entsprechende Begriffe sachlich Bezeichnete in den Blick bekommen kann.³¹ Daher gibt der Autor ein Kriterium für seine Suchbewegung an, nämlich die Orientierung an Kontingenzerfahrung, die nicht mit gewohnten Mitteln bearbeitet werden kann, wie in der leitenden These zum Ausdruck kommt: „*Dominierende gesellschaftliche Zeiterfahrung erlittener, ungelöster Probleme und die Wiederkehr des Interesses an Religion, das Streben nach einer anderen Religiosität und das Bewußtsein ihrer Fraglichkeit gehen Hand in Hand, das ist die übergreifende These dieser Religionssoziologie.*“³² Diese These ist mit einer funktionalen Perspektive vereinbar, die davon ausgeht, dass Religion Kontingenz bearbeitet – einschließlich ihrer eigenen historischen Bedingtheit. Allerdings kann Kontingenz gesellschaftlich auf mannigfache Weise behandelt werden, etwa durch Recht, Technik, Politik, Bürokratie, Versicherungen usw. Als Spezifikum der Religion kommt die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz hinzu, nämlich in Gestalt prinzipiell nicht darstellbarer Transzendenz, die mit immanenten, bekannten

²⁹ Ebd. 17.

³⁰ Ebd., 18

³¹ In der Perspektive der Begriffsgeschichte, die sich am Substantiv ‚Religion‘ oder am Attribut ‚religiös‘ orientiert, befinden sich poststrukturalistische Dekonstruktionen der Konstruktion von Religionsgeschichte. Aufgrund der Beobachtung, dass die entsprechende Semantik ausdrücklich erst seit der frühen Moderne in Europa vorkommt, wird bestritten, dass es in der vormodernen Geschichte Europas und außerhalb Europas überhaupt Religion als einen distinkten Sachverhalt gegeben habe bzw. gibt. Aus der zahlreichen Literatur vgl. nur McCutcheon, *Manufacturing Religion* 1997. King, *Orientalism and Religion* 1999. Fitzgerald, *Ideology of Religious Studies* 2000. Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity* 2007. Peterson/Walhof, *Invention of Religion* 2002. Dubuisson, *Western Construction of Religion* 2003. Masuzawa, *Invention of World Religions* 2005 und, mit Blick auf das Judentum, Barton/Boyarin, *Imagine No Religion* 2016.

³² Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 21. Hervorhebung im Original. Vgl. auch ebd., 141, mit Bezug auf Grzeszick, *Verfassungstheoretische Grundlagen* 2007.

Mitteln dargestellt werden muss.³³ Indem Religion Kontingenz mittels der Unterscheidung immanent/transzendent bearbeitet, überführt sie „die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils“.³⁴ Bezieht man sich bei der Suche nach Religion nur auf die Bearbeitung von Kontingenz, erscheint entweder alles als religiös oder nichts.³⁵ Zieht man dagegen lediglich die Unterscheidung immanent/transzendent in Betracht, erliegt man ebenso der Gefahr der Inflationierung, denn Transzendieren gehört zu den Grundoperationen der sozio-kulturellen Wirklichkeit überhaupt; neben Religion insbesondere zu Zeichenprozessen im Allgemeinen, zu Geschichte, Zukunft, Sozialität (das Bewusstsein Alter Egos), idealen Ordnungsvorstellungen, Träumen, überraschenden Ereignissen und mit ihnen einhergehenden Erfahrungen³⁶, Kunst usw.³⁷ Die soziale Ubiquität des Transzendierens liegt am transzendierenden Charakter der Sprache im Allgemeinen als dem elementaren sozialen Kommunikationsmedium.³⁸ Das dürfte auch, bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, der größte gemeinsame Nenner der philosophischen Anthropologie (insbesondere Helmuth Plessner) und der sozialphänomenologisch orientierten Soziologie (Alfred Schütz, Peter L. Berger und Thomas

³³ Luhmann, *Funktion der Religion* [1977] 1982. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* [2000] 2002. Pollack, *Was ist Religion?* 1995. Krech, *Wo bleibt die Religion?* 2011; ders., *Evolution der Religion* 2021.

³⁴ Luhmann, *Religion als System: Thesen* 1972, 11. Diese Funktionsbestimmung von Religion bleibt im gesamten Werk Luhmanns konstant: Im Buch *Funktion der Religion* bezeichnet Luhmann Religion als diejenige soziale Sinnform, in der das „Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit“ wirksam wird (Luhmann, *Funktion der Religion* [1977] 1982, 30, 36) und im religionssoziologischen Spätwerk heißt es: „Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* [2000] 2002, 127).

³⁵ Vgl. auch Pollack/Rosta, *Religion in der Moderne* 2015, 65: „Das Kontingenzproblem selbst kann wohl kaum als religiös bezeichnet werden [...], denn Sinnlosigkeit, Leid und Zufälligkeit oder auch Glück und Erfolg stellen Dimensionen der menschlichen Existenz dar, die nicht als solche religiös sind, und es gibt die verschiedensten Formen des Umgangs mit Kontingenzproblemen.“ Allerdings ist die Unterscheidung immanent/transzendent ebenso wenig allein für die Identifikation von Religion brauchbar, was die Autoren jedoch annehmen und ihrer Untersuchung zugrunde legen.

³⁶ Wolfgang Eßbach schreibt im Zusammenhang der Erstmaligkeit von „außergewöhnliche[m] In-Erscheinung-Treten von etwas Besonderem, Erhabenem, Katastrophischem, Extremem, Transzendenterm, Numinosem etc., dem sich irgendwelche religiösen Stimmungen beimischen“ (Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 22).

³⁷ Rentsch, *Die Universalität der Transzendenz* 2015 unterscheidet die folgenden Dimensionen von Transzendenz: die ontologische und kosmologische Transzendenz, die menschliche Existenz sowie die Sprache.

³⁸ Rentsch, *Transzendenz und Sprache* 2003.

Luckmann sowie Hans-Georg Soeffner) sein.³⁹ Nur beide Bestimmungsmomente zusammen, nämlich Kontingenzbearbeitung unter Rückgriff auf die Unterscheidung transzendent/immanent, ermöglichen es, dass sich Religion selbst identifizieren und sie von außen identifiziert werden kann. Während die Unterscheidung transzendent/immanent die interne Systemreferenz von Religion konstituiert, weist die Kontingenzbearbeitung Religion als eine gesellschaftliche Funktion aus. Die Eigenständigkeit von Religion besteht ausschließlich in der Kombination von Systemreferenz (= Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz) und gesellschaftlicher Funktion (= Kontingenzbearbeitung).

Was das empirische Material angeht, so hält sich Wolfgang Ebbach, wie bereits notiert, an „das Gesagte und Geschriebene“⁴⁰. Dies steht im Einklang mit der Auffassung, dass das Soziale im Allgemeinen und somit auch Religion im Besonderen aus sprachlicher (mündlicher und schriftlicher) Kommunikation bestehen und dass Sprache das Referenzmedium für nonverbale (gestische oder/und objektzentrierte) Kommunikation ist. Daher liegt es nahe, die linguistisch übliche Trias von Syntax, Semantik und Pragmatik aufzunehmen. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Unterscheidung transzendent/immanent als *syntaktischer* Code fassen, während religiöse *Semantik* um den Terminus der Heiligkeit (samt Familienähnlichkeiten⁴¹) kreist und die Funktion der Kontingenzbearbeitung die *pragmatische* Dimension von Religion betrifft. Anhand der Syntax und Pragmatik lassen sich Semantiken bestimmen, die als spezifisch religiös gelten können. Um gesellschaftliche Prozesse zu erkennen, darf man sich also nicht nur an Semantiken halten, sondern muss auch soziale Strukturen berücksichtigen, die sich zwischen Codierung (Syntax) und funktionalem Gebrauchskontext (Pragmatik) bewegen.⁴²

³⁹ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* 1981. Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* 1932. Berger/Luckmann, *The Social Construction of Reality* 1966. Soeffner, *Zur Soziologie des Symbols und des Rituals* 1991; ders., *Symbolische Formung* 2010.

⁴⁰ Ebbach, *Religionssoziologie I* 2014, 18.

⁴¹ Siehe etwa Benveniste, *Indo-European Language and Society* 1973, 445–469. Lutzky, *On a Concept Underlying Indo-European Terms for the Sacred* 1993. York, *Toward a Proto-Indo-European Vocabulary of the Sacred* 1993. Colpe, *Art. Heilig* 1993. Williger, *Hagios* 1922. Aufarth, *Wie kann man von Heiligkeit in der Antike sprechen?* 2012. Pongratz-Leisten, *Reflections on the Translatability of the Notion of Holiness* 2009. Jurczyk, *The Notion of „Holy“ in Ancient Armenian Texts* 2022.

⁴² Das entspricht dem Luhmann'schen Programm der Analyse des Verhältnisses zwischen Semantik und Gesellschaftsstruktur. Stichweh, *Semantik und Sozialstruktur* 2006, 163 hat den Vorschlag gemacht, die Verselbständigung der Produktion von Semantik mit dem Diskursbegriff zu bezeichnen. Dem schließe ich mich an. Beispielsweise liegt ein gewichtiger Unterschied darin, ob das Verhältnis zwischen Religion und Recht diskursiv (etwa in der medialen Öffentlichkeit) behandelt wird, oder ob vor Gericht eine religionsrechtliche Entscheidung getroffen wird; siehe beispielsweise Reuter, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft* 2014. Ebbach, *Religionssoziologie 2a* 2019, 5 spricht von „Diskursen“ oder „diskursiven Tatbeständen“ einerseits, die andererseits „in eine jeweilige ‚Ordnung des Diskurses‘ (Michel Foucault) eingebettet sind“.

Somit ist der Blick auf die Funktion zwar nicht hinreichend, um Religion zu bestimmen, gibt aber immerhin eines der drei Kriterien dafür ab, um Religion ausmachen zu können. Zu den Vorzügen einer funktionalen Perspektive gehört die Vergleichsmöglichkeit. Der mit Funktionalisierung angestrebte Gewinn liegt nicht

in der Problemlösung selbst (denn es kann sich ja auch, ja es wird sich zumeist um längst gelöste Probleme handeln), sondern im Hinweis auf eine *Mehrheit* von funktional äquivalenten Problemlösungen, also in der Etablierung von Alternativität oder funktionaler Äquivalenz. Das kann sich, muß sich aber nicht, praktisch als Substitutionsmöglichkeit auswirken; es mag auch als Anreiz der Suche nach anderen Möglichkeiten dienen. In diesem Seitenblick auf Ersatzmöglichkeiten liegt denn auch die Brisanz der Frage nach der Funktion der Religion.⁴³

Der Funktionsbezug wird „als *Entfaltung eines Paradoxes* erkennbar, nämlich des Paradoxes der Selbigkeit (hier: funktionalen Äquivalenz) des Verschiedenen“⁴⁴, und eignet sich daher besonders gut für den Vergleich mit Blick auf gleich/ungleich. Mit Anwärtern auf funktionale Äquivalenz von Religion hat es (nicht nur) die europäische Kultur- und Sozialgeschichte zuhauf zutun, und auf diese Sachverhalte bezieht sich meiner Interpretation zufolge der religionssoziologische Ansatz Wolfgang Eßbachs. Je nachdem, welche konkrete Gestalt die Bearbeitung von Kontingenz im Allgemeinen annimmt, fallen Kandidatinnen für die funktionale Äquivalenz von Religion anders aus.⁴⁵ Nimmt die Kontingenz-

⁴³ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* [2000] 2002, 116f. Hervorhebung im Original.

⁴⁴ Ebd., 117. Hervorhebung im Original.

⁴⁵ An funktionalen Bestimmungen von Religion mangelt es nicht. Zudem ist es in der Soziologie „üblich, bei der Erörterung von Funktionssystemen wie Recht, Wirtschaft, Politik, Familie, Religion ganze Listen von Funktionen aufzustellen. Das kann man tun, denn das Unterscheidungsschema Problem/Problemlösung läßt sich auf sehr verschiedene Weisen anwenden. So kann man es als Funktion der Religion ansehen, Trost zu spenden, Ängste zu besänftigen, Sinnfragen plausibel zu beantworten, Gemeinschaft in kultischem oder auch Glauben bestätigendem Handeln herzustellen. Das alles und mehr. Allerdings verdünnt sich dann die Einheit der Religion zur Einheit einer solchen Liste, die unterschiedlichsten funktionalen Äquivalente brechen das auseinander, was noch als Kernfunktion der Religion gelten kann, und die Frage, ob die Einheit der Liste eine religiöse Einheit ist, müßte mit der Auskunft beantwortet werden, daß die Funktion der Religion eben die Herstellung der Einheit der Liste der religiösen Funktionen sei. Oder man verzichtet an dieser Stelle auf die Angabe einer Superfunktion und setzt statt dessen auf religiösen „Sinn“ (ebd. 119f.). Beispielsweise fasst Franz-Xaver Kaufmann die entsprechende Diskussion zusammen und führt folgende Funktionen an: „(1) *Identitätsstiftung*, (2) *Handlungsführung*, (3) *Kontingenzbewältigung*, (4) *Sozialintegration*, (5) *Kosmisierung*, (6) *Weltdistanzierung*“ (Kaufmann, *Religion und Modernität* 1989, 85. Hervorhebung im Original). Einem Religionskonzept der „funktionalen Mehrdimensionalität“ gemäß seien soziale Phänomene dann als religiös zu qualifizieren, wenn „sie *mehrere* der sechs genannten Funktionen *zugleich* erfüllen können“ (ebd., 88. Hervorhebung im Original). Allerdings lassen sich die angeführten Funktionen und weitere, in der Literatur diskutierte Funktionsbestimmungen aus der Bearbeitung von Kontingenz ableiten; sie stellen, falls

bearbeitung beispielsweise Züge der Identitätsbildung an, die auf personale Integritätskontinuität zurechnet, kommt das ins Spiel, was Wolfgang Eßbach Bekenntnisreligion nennt. Geht es eher um Kosmisierung und Rationalisierung der Welt, kann sich – mit den Worten von Wolfgang Eßbach – Rationalreligion oder Wissenschaftsreligion ausbilden. Und wenn es sich um kollektive Erregung (Durkheims „Efferveszenz“⁴⁶) handelt, liegen politische Religion – bzw. spezifischer das, was Wolfgang Eßbach Nationalreligion nennt – oder Kunstreligion nahe. Die genannten Weisen der Kontingenzbearbeitung bilden gleichsam den Nährboden für Religion. Mit Simmel lässt sich von „religioiden“ Dispositionen oder von „religiösen Halbprodukten“ sprechen, die sich zu selbstreferenzieller Religion formen können, aber nicht müssen⁴⁷; heute ist die Rede von der „Emergenz der Religion“⁴⁸ aus gesellschaftlichen Sachverhalten heraus, ohne zu etwas anderem als zu einem Bestandteil der sozio-kulturellen Wirklichkeit zu werden (also weder zu einem bewusstseinsförmigen noch zu einem metaphysischen Sachverhalt). Die Frage ist aber, ob sich Formen wie die genannten zentrieren und strukturell auf Dauer halten können, oder nur in diskursiv-semantischer Weise ereignis- bzw. episodenförmig und eher diffus auftreten. Hier liegen meines Erachtens die Grenzen der Diskursanalyse und insbesondere der Untersuchung von Intellektuellendiskursen Eßbach'scher Prägung. Wo ist beispielsweise der Kirchenbau der Kunstreligion? Die Oper oder das Museum werden allenfalls feuilletonistisch als „Tempel“ bezeichnet. Wie organisiert sich Rational- und Wissenschaftsreligion? Das Vorhaben etwa Auguste Comtes, eine „positivistische Kirche“⁴⁹ zu begründen, und Henri de Saint-Simons Versuch einer „Reorganisation der Gesellschaft durch Wissenschaft“⁵⁰ blieben eine Episode. Worin bestehen die dauerhaften Rituale einer Nationalreligion? Das, was Zivilreligion genannt wird, dient zumeist der Vergewisserung kollektiver Identität, zielt aber kaum auf „,Transcendence‘ (with a capital ,T‘) or ‚Absolute Transcendence“⁵¹ als Fluchtpunkt selbstreferenzieller Religion. Fragen dieser Art ließen sich mehren. Sie weisen auf die grundlegende Frage nach der *sozial- und gesellschaftsstrukturellen* Etablierung der von Wolfgang Eßbach ausgemachten Religionstypen über ihr diffuses sowie ereignis- und episodenhaftes Auftreten hinaus. In evolutionstheoretischer Hinsicht geht es um die dauerhafte Formenbildung, um die morphologisch-strukturelle (Re-)Stabilisierung von Religion vor dem Hintergrund diskursiv-semantischer Variation. Damit steht die evolutionstheoretische Rekonstruktion sozio-kultureller Zeitverläufe nicht unbedingt gegen

es sich um Religion handelt, Konkretionen der Bearbeitung von Kontingenz unter Rückgriff auf die Unterscheidung immanent/transzendent dar.

⁴⁶ Durkheim, *Die elementaren Formen religiösen Lebens* [1912] 1981, 300.

⁴⁷ Simmel, *Die Religion* 1995, 60f.

⁴⁸ Turner et al., *The Emergence and Evolution of Religion by Means of Natural Selection* 2017.

⁴⁹ Eßbach, *Religionssoziologie 2a* 2019, 137.

⁵⁰ Brose, *Die soziale ‚Religion‘ Saint-Simons* 1975, 7.

⁵¹ Dalferth, *The Idea of Transcendence* 2012, 155.

übliche Weisen der Geschichtsschreibung, ist aber jedenfalls mit dieser nicht ohne Weiteres kongruent.⁵²

Im Folgenden re-interpretiere ich die Eßbach'sche Religionstypologie vor dem Hintergrund dreier Arten der Differenzierung (3). Zuvor ist jedoch ein kurzer evolutionstheoretischer Blick hilfreich, um Differenzierungsprozesse zu begreifen (2). In einem weiteren Schritt werde ich die Systemreferenzen von Religion genauer betrachten, um die Differenzierung gegenüber und die Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Sonderbereichen besser zu verstehen (4). Abschließend seien zwei Arten von Sakralisierung thematisiert, weil ich vermute, dass sie implizit auch der Eßbach'schen Religionstypologie zugrunde liegen oder diese sich zumindest mit der zweifachen Sakralisierung verstehen lässt (5).

2. Evolutionstheoretische Erwägungen

Am Anfang nicht nur der Natur, sondern auch des Psychischen und Sozialen steht die Evolution. Mehr noch ist die allgemeine Evolution dafür zuständig, dass sich die Sphären des Natürlichen, Psychischen und Sozialen gegeneinander sowie intern differenzieren konnten und somit überhaupt erst eine Existenz mit je spezifischen Strukturen haben. Die allgemeine Evolutionstheorie hat es daher mit *Strukturbildung* zu tun.

Mit Blick auf Strukturbildung geht die Evolutionstheorie in ihrer allgemeinen, formalen Fassung von drei evolutionären Mechanismen aus: Variation, Selektion und (Re-)Stabilisierung.⁵³ Während Variation einzelne Vorgänge (im Übrigen auch segmentäre Differenzierung) betrifft, sorgt Selektion für Strukturbildung, und (Re-)Stabilisierung ist für die Grenzen eines Systems zu seiner Umgebung zuständig. Diese Mechanismen können allerdings nur in Kraft sein, wenn sie un-

⁵² Zum Verhältnis von Evolutionstheorie und Geschichtsschreibung siehe etwa Luhmann, *Evolution und Geschichte* 1975. Humphreys, *Evolution and History* 1977. Mises, *Theory and History* 1985. Nitecki/Nitecki, *History and Evolution* 1992. Russell, *Evolutionary History* 2011.

⁵³ Siehe dazu Gerald Edelmans Liste der Mindestbestandteile jeder Evolutionstheorie (formuliert im Zusammenhang einer Theorie des menschlichen Gehirns): „variable repertoires of elements whose sources of variation are causally unrelated to subsequent events of selection or recognition, opportunities for encounter with an independently changing environment permitting the selection of one or more favored variants, and, finally, a means of differential reproduction or amplification with heredity of the selected variants in a population“ (Edelman, *Neural Darwinism* 1987, 9). Grundlegend für die Theorie sozio-kultureller Evolution: Campbell, *Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution* 1965; ders., *Evolutionary Epistemology* 1974. In der Evolutionsbiologie, Chemie und Psychologie ist statt (Re-)Stabilisierung auch von Retention die Rede. In der Psychologie meint Retention die Leistung des Gedächtnisses in Bezug auf Lernen, Reproduzieren und Wiedererkennen. In der Chemie wird darunter der Konfigurationserhalt verstanden. In der Evolutionsbiologie wird von selektiver Retention (oder selektiver Stabilisierung) gesprochen, wenn die Individuen einer Population über viele Generationen hinweg unter konstanten Umweltbedingungen leben.

abhängig voneinander sind. Daher nimmt die Evolutionstheorie zwei Trennungsvorgänge an, nämlich die Trennung der Selektion von Variation und die Trennung der (Re-)Stabilisierung von Selektion. Mit Blick auf gesellschaftliche Evolution im Allgemeinen und religiöse Evolution im Besonderen ist diese doppelte Trennung nur möglich, weil sich die drei Mechanismen auf verschiedene Komponenten des Gesellschafts- und somit auch seines religiösen Subsystems beziehen: die Variation auf die Elemente, das heißt auf die einzelnen Kommunikationsereignisse (Semantik); die Selektion auf die Strukturen, also auf die Bildung von Anschlussfähigkeiten und den Gebrauch von Erwartungen (Syntax); und (Re-)Stabilisierung auf die Grenzziehung des Systems zu seiner Umwelt (Pragmatik). Diese doppelte Trennung ist zunächst mit gesellschaftlicher Kommunikation im Allgemeinen in Verbindung zu bringen, um dann zu rekonstruieren, wie sich Religion als eine spezifische Kommunikationsform ausdifferenziert hat.

Die Bedeutung der Unterscheidung von Variation, Selektion und (Re-)Stabilisierung ist auch für die Entwicklung von Religion als einem sozialen Sachverhalt kaum zu überschätzen. Mit dieser Unterscheidung lässt sich verstehen, dass und wie Religion mittels Selektion eigene Strukturen ausbildet (Transzendenz/Immanenz als syntaktischer Code), dabei aber semantisch variationsreich ist, um sich intern differenzieren und sich an sich verändernde Umwelterfordernisse anpassen zu können (fremdreferenzielle Pragmatik), sich aber zugleich qua (Re-)Stabilisierung von anderen gesellschaftlichen Sonderbereichen abzugrenzen in der Lage ist (selbstreferenzielle Pragmatik). Bei all dem geht es um Morphogenese, also um Formbildung. Dabei ist das ‚Was‘ (Semantik) durchaus relevant, aber es ist eingebettet in die Oszillation zwischen dem ‚Wie‘ (Syntax) und dem ‚Wann‘ (pragmatischer Anlass).

3. Dreierlei Differenzierung und Grenzarbeiten

Wenn es um Strukturbildung geht, handelt es sich um Differenzierung. Differenzierung wiederum ist die Unterbrechung des Kontinuums von Materie und Energie (die physikalisch bekanntlich äquivalent sind). Anders ausgedrückt: Es kann nicht immer und in sämtlichen Zusammenhängen alles von Bedeutung sein, sondern nur je und je etwas *als* etwas *in* bestimmter Hinsicht. In soziologischer Perspektive lassen sich (unter anderem) drei Arten der Differenzierung unterscheiden und aufeinander beziehen:

- gesellschaftliche (auch funktionale oder ‚horizontale‘) Differenzierung,
- sozialstrukturelle (auch ‚vertikale‘, Ebenen- oder ‚Mikro‘-, ‚Meso‘- und ‚Makro‘-) Differenzierung
- sowie schichtungsförmige (auch stratifikatorische) Differenzierung.

Mit Blick auf diese drei Differenzierungsarten geht es um die Frage, in welcher Beziehung sich einzelne Kommunikationsereignisse und die umfassende Gesellschaftsstruktur befinden, wie die Relationen zwischen verschiedenen Funktions-

systemen geregelt werden und welche Modi der Inklusion von Personen bestehen. Während funktionale Differenzierung das Verhältnis der gesellschaftlichen Sonderbereiche (Politik, Recht, Wirtschaft, Kunst, Gesundheit, Erziehung, Religion, etc.) betrifft, handelt es sich bei der Schichtungsdifferenzierung um die Zurechnung auf Personen. Dazu gehören insbesondere die Merkmale Alter, Geschlecht, ökonomische Lage, ethnische, kulturelle und eben auch religiöse Zugehörigkeit. Innerhalb der sozialstrukturellen Differenzierung schließlich vermitteln Sozialformen (von der Interaktion unter Anwesenden über Rollen, Gruppen, Bewegungen und Netzwerken bis zu formalen Organisationen) zwischen einzelnen Kommunikationsereignissen und der umfassenden Gesellschaftsstruktur.

Im Folgenden re-interpretiere ich die von Wolfgang Eßbach ausgemachten Religionstypen vor dem Hintergrund der Herausbildung einer Gesellschaftsstruktur auf Basis der funktionalen Differenzierung, der Ebenendifferenzierung gemäß der Luhmann'schen Trias von Interaktion, Organisation und Gesellschaft sowie schichtungsförmiger Differenzierung.⁵⁴ Da die Gesellschaftsstruktur im Verlauf der frühen Neuzeit von stratifikatorischer oder schichtungsförmiger Differenzierung auf funktionale Differenzierung umstellt⁵⁵, ohne dass damit die beiden Differenzierungsarten der stratifikatorischen und der segmentären Differenzierung verschwinden⁵⁶, gilt es auch sie mit einzubeziehen. Somit sind die Befunde Wolfgang Eßbachs mit Blick auf eine mehrfache Differenzierung zu re-interpretieren.

3.1. Bekenntnisreligion

Die von Wolfgang Eßbach so genannte Bekenntnisreligion ist der erste von ihm identifizierte moderne Religionstypus. Bekenntnisreligion bringt religiöse Wahrheitsfragen mit der Haltung von Personen in Verbindung. In systemtheoretischer Hinsicht sind Personen nicht Menschen im Sinne einer physisch-organisch-psychisch-sozialen Einheit, sondern Adressierungsinstanzen innerhalb von Kommunikation, die psychische, organische und physische Prozesse zur Umwelt hat;⁵⁷ das gilt auch für religiöse Kommunikation. Personen können etwa als Bekannte, Freunde, Fremde, mit Blick auf Gender, sozialen Status, Ethnie, Nationalität, Berufsrolle, aber eben auch hinsichtlich ihrer bestehenden oder nicht bestehenden Religionszugehörigkeit adressiert werden. Die Bekenntnisreligion als zuletzt ge-

⁵⁴ In Bezug auf Ebenendifferenzierung siehe Luhmann, *Interaktion, Organisation, Gesellschaft* 1975. Luhmann, *Ebenen der Systembildung* 2015. Zur Diskussion siehe Heintz/Tyrell, *Einleitung* 2015. Tyrell, *Niklas Luhmann und die Soziologie der Nachkriegszeit* 2015. Schmidt, *Differenz oder Interdependenz* 2015. Mit Blick auf Religion siehe Krech/Schlamelcher/Hero, *Typen religiöser Sozialformen* 2013. Heiser/Ludwig, *Sozialformen der Religionen im Wandel* 2014.

⁵⁵ Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität* 1991, 23–37.

⁵⁶ „Segmentary, stratificatory and centre-periphery differentiation may persist simultaneously with functional differentiation“ (Müller, *Some Observations* 2006, 177).

⁵⁷ Luhmann, *Die Form ‚Person‘* 1995.

nannte Zurechnungsweise ist Wolfgang Eßbach zufolge im Wesentlichen das Resultat kriegerischer Auseinandersetzungen am Beginn der Neuzeit und somit eng mit politischen Prozessen verknüpft. Zugleich entspricht die Bekenntnisreligion den Bedingungen frühneuzeitlicher Gesellschaft, die Rudolf Schlögl als Anwesenheitsgesellschaft charakterisiert (wie es zuvor auch die Antike und das Mittelalter waren).⁵⁸ Bekenntnisreligion ist demnach ein Produkt sowohl der Zurechnung auf Personen (frühneuzeitlich nicht nur, aber vor allem unter Anwesenheitsbedingungen) als auch der Wechselwirkungen zwischen Politik und Religion, wobei Wechselwirkung in systemtheoretischer Perspektive als systeminterne Beobachtung eines Systems durch ein anderes zu verstehen ist. Religion beobachtet politische Prozesse beispielsweise als apokalyptische Anzeichen oder als Ausdruck göttlichen Willens, und Politik beobachtet Religion etwa als Ressource zur Erlangung einer politischen Mehrheit oder als Irritation innerhalb politischer Entscheidungsprozesse. Allerdings ist die Bekenntnisreligion nicht nur ein Resultat gesellschaftsstruktureller Bedingungen, sondern zugleich auch eine treibende Kraft für gesellschaftliche Entwicklung. Beispielsweise sind mit dem *sola fide*-Prinzip als einem Grundelement der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung sowie mit der Auffassung vom Priestertum aller Gläubigen innerreligiöse Momente benannt, die eine Bekenntnisreligion befördern und von dort aus zur Forcierung von Individuation beitragen. Dass Religion nicht nur ein Ergebnis gesellschaftsstruktureller Entwicklungen ist, sondern sie ebenso beeinflusst, steht auch Wolfgang Eßbach vor Augen: „Was *challenge-and-response* angeht, kann Religion [...] beides sein“.⁵⁹ Beispielsweise sind die disziplinierenden Folgen der reformatorischen Religionen für Personen sowohl in religiösen als auch in nicht religiös bestimmten Handlungskontexten kaum zu überschätzen.⁶⁰ Ich komme auf die Wechselwirkungen zwischen Religion und ihrer systemintern repräsentierten Umwelt wiederholt zurück. Sie können nur erfolgen, wenn es sich wenigstens in Ansätzen um funktionale Differenzierung handelt, die Spannungen zwischen verschiedenen Rationalitätsanforderungen erzeugt. Bereits Max Webers „Zwischenbetrachtung“ lässt sich in dieser Hinsicht lesen.⁶¹

Im Typus der frühneuzeitlichen Bekenntnisreligion überlagern, durchkreuzen sich teilweise und konkurrieren verschiedene Differenzierungsweisen, nämlich hinsichtlich der Gesellschaftsstruktur stratifikatorische und funktionale Differenzierung und mit Blick auf die Ebenendifferenzierung die zunehmende Differenzierung der Systemtypen Interaktion, Organisation und Gesellschaft. Auf der Seite der Ebenendifferenzierung macht sich Bekenntnisreligion für kommunikativ registrierte psychische Anforderungen im Zusammenhang der sich allmählich herausbildenden gesellschaftlichen Individualisierung kompatibel. Das ge-

⁵⁸ Schlögl, *Anwesende und Abwesende* 2014.

⁵⁹ Eßbach, *Religionssoziologie 1* 2014, 22. Hervorhebung im Original.

⁶⁰ Gorski, *The Disciplinary Revolution* 2003.

⁶¹ Tyrell, *Die Religion der Zwischenbetrachtung* 2017, 351.

schieht organisatorisch, zum Beispiel in Gestalt der Kirchengzucht⁶², aber auch, wie dann in Erweckungsbewegungen pietistischer und später evangelikaler sowie pfingstlerischer Prägung, in interaktionsnahen Gemeinschaften.⁶³ Das kommunikativ adressierte innere Selbst wird im Laufe der Neuzeit zunehmend zu einer Instanz religiöser Erfahrung, Entscheidung und Disziplinierung; eine Entwicklung, die in der Religionsgeschichte seit Langem angelegt ist⁶⁴, sich aber neuzeitlich, insbesondere, was die Disziplinierung der Lebensführung angeht⁶⁵, besonders stark zu entfalten beginnt. Auf der Seite hin zur Gesellschaftsstruktur, die im Verlauf der frühen Neuzeit von der alten Ständeordnung auf funktionale Differenzierung umstellt⁶⁶, passt sich Religion in Gestalt der Bekenntnisreligion an politische Erfordernisse an und erbringt, systemtheoretisch gesprochen, Leistungen unter anderem für die Politik. Im Zusammenwirken von innerreligiösen und gesellschaftsstrukturellen Faktoren fungiert die Bekenntnisreligion als ein Identitätsmarker innerhalb der noch in vielen Teilen stratifikatorisch strukturierten frühneuzeitlichen Gesellschaft, namentlich gemäß der alten Ständeordnung mit verschiedenen Klassifikationen und Nomenklaturen.⁶⁷ „Eine ständische Ordnung trennt [...] Rangpositionen voneinander, die in der Regel durch ihnen zukommende symbolische Güter wie Achtung und vor allem *Ehre* voneinander unterschieden werden“⁶⁸ – inklusive sekundärer Absicherung durch etwa „privilegierte Rechtspositionen und ständisch gesonderte Rechtsprechung, die Exemption von Steuerzahlungen, präferentiellen Zugang zu Ämtern, ständisch differenzierte Einkaufsmöglichkeiten etc.“⁶⁹. In der funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur werden Personen dagegen über je bestimmte Systemrationalitäten inkludiert, indem sie an den Leistungen der einzelnen Funktionssysteme partizipieren

⁶² Schilling, *Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung* 1994. Febvre, *Life in Renaissance France* 1977, 74 beschreibt die Situation des dörflichen Lebens in Frankreich der frühen Neuzeit folgendermaßen: „All men’s actions from birth to death were permanently controlled by religion; it regulated the smallest details of one’s work, one’s leisure, what one ate and how one lived; as surely as the church bells rang to signal prayers and offices, religion regulated the rhythms of human life.“ Diese Beschreibung mag überzeichnet sein. Unbestreitbar aber dürfte sein, dass die kirchliche Kontrolle in der frühen Neuzeit erheblich größer war als sie in der modernen Gesellschaft umfassend möglich ist.

⁶³ Ohlemacher, *Gemeinschaftschristentum in Deutschland* 2000. Lüddeckens/Walther, *Religiöse Gemeinschaft* 2018.

⁶⁴ Kippenberg/Kuiper/Sanders, *Concepts of Person* 1990. Shulman/Stroumsa, *Self and Selftransformation* 2002. Rüpke, *The Individual in the Religions* 2013.

⁶⁵ Gorski, *Disciplinary Revolution* 2003.

⁶⁶ Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität* 1991, 23–37.

⁶⁷ Mittelalterlich etwa: *populus*, *militia*, *clerus*; oder frühneuzeitlich beispielsweise bei Thomasius, *Chur-Brandenburgischer Unterthanen doppelte Glückseligkeit* [1690] 1705, 11–20: geistlicher Stand, weltlicher Stand, Hausstand.

⁶⁸ Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität* 1991, 28. Hervorhebung im Original.

⁶⁹ Ebd., 30.

und darin von anderen Systemen exkludiert sind.⁷⁰ Im Zuge der Reformation wurde die bis dahin dominante Form der Religionszugehörigkeit zum Problem, und zwar zum einen wegen religionsinterner Pluralisierung und zum anderen aufgrund zunehmender funktionaler Differenzierung etwa zwischen Religion, Recht, Politik und Wirtschaft. Mit dem Rechtsprinzip des Augsburger Reichs- und Religionsfriedens von 1555, das später *ius reformandi* genannt wurde und in der Formel *cuius regio eius religio* ihren prägnanten Ausdruck fand⁷¹, wurde religiöse Zugehörigkeit auf der Basis des Territorialprinzips geregelt. Der frühneuzeitliche religionspolitische Konflikt und dessen Befriedung sind als Teil der sich herausbildenden funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur zu verstehen, innerhalb derer die verschiedenen Systemrationalitäten von Religion, Politik und Recht zu vermitteln waren und bleiben. Auf gesellschaftsstruktureller Ebene blieb mit dem Augsburger Frieden

[d]ie religiöse Wahrheitsfrage [...] in der *Schwebe*. Sie wurde suspendiert und neutralisiert, um in dieser rechtlichen Eingrenzung ihre politische Sprengkraft zu verlieren. [...] Das Reich behielt so im Prinzip die *Verbundenheit* mit der Kirche, nahm aber den Bekenntniszwiespalt hin als einen unausgetragenen innerkirchlichen Lehrkonflikt, den es unentschieden ließ. So fiel im Rechtsbereich des Reichskirchenrechts keiner der beiden Teile unter den suspendierten Häresievorwurf bis zur – aufgeschobenen, aufgetragenen – Klärung des Glaubenszwistes. Die Einheit des Glaubens und der Kirche im Reich wurde somit im Prinzip gewahrt und zugleich die Zweiheit der zwistigen Konfessionen in der Praxis gesichert.⁷²

Mit diesem Rechtsprinzip war eine Tendenz gestärkt, die Helmut Zander⁷³ als Merkmal der gesamten europäischen Religionsgeschichte ausmacht, nämlich als Merkmal der Entscheidung – als religionspolitische Entscheidung vonseiten der Politik, und als persönlich-konfessorische Entscheidung vonseiten der Religion. Allerdings galt das Territorialprinzip in der frühen Neuzeit nicht in jeder Hinsicht: „[A]uf territorialer Ebene blieb die religiöse Entscheidung mit dem Prinzip des ‚cuius regio, eius religio‘ ein Exklusivrecht des Herrschers, aber seit dem 16. Jahrhundert gab es im Prinzip wieder Alternativen für eine (inner-)religiöse Entscheidung“.⁷⁴ So wurde etwa mit dem *ius emigrandi*, das dem fürstlichen *ius reformandi* im Augsburger Religionsfrieden an die Seite gestellt und im Westfälischen Frieden von 1648 bestätigt wurde, Untertanen das Recht eingeräumt, ihr Land zu verlassen.⁷⁵ Überdies führte das Territorialprinzip nur im protestanti-

⁷⁰ Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* 1997, 618–634.

⁷¹ Die Formel wurde vom Greifswalder Rechtsprofessor Joachim Stephani in seiner Schrift *Institutiones iuris canonici* (1604/21612) geprägt (Klueting, *Das konfessionelle Zeitalter* 2007, 198).

⁷² Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* [1983] 2001, 45. Hervorhebung im Original.

⁷³ Zander, „Europäische“ *Religionsgeschichte* 2016.

⁷⁴ Ebd., 86.

⁷⁵ May, *Entstehung der hauptsächlichen Bestimmungen* 1988. Auf die Bedeutung des *ius emigrandi* in diesem Zusammenhang hat mich Hartmann Tyrell aufmerksam gemacht.

sehen Landeskirchentum zu einer in räumlicher Hinsicht bestehenden Einheit von Religion und Politik. Im Fall des Römischen Katholizismus ist die europäische Religionsgeschichte seit dem Hochmittelalter in geographischer Hinsicht von einer Inkongruenz zwischen Religion und Politik geprägt, was der (noch) räumliche Ausdruck zunehmender funktionaler Differenzierung ist. Auf der einen Seite existiert *eine* gemeinsame Kirchenorganisation mit römischem Zentrum, auf der anderen Seite stehen *viele* König- und Fürstentümer. Katholischerseits war auch nach 1555 der eigene Fürst/Herr die eine Zurechnungsinstanz, der zuständige Bischof bis hin zum Papst – mit Ausnahme der geistlichen Fürstentümer – eine andere. Auch für das gallikanische Frankreich blieben römische Entscheidungen (etwa im Jansenistenstreit) von Bedeutung.⁷⁶ Während die Religionspolitik im Rahmen des Nationalstaates im 19. und noch im 20. Jahrhundert in vielen Teilen vom Territorialprinzip geprägt war, mehren sich die Anzeichen dafür, dass die religiöse Lage im Verhältnis zu ihrer Umwelt in der funktional differenzierten Gesellschaft der Gegenwart nicht mehr nach dem Territorialprinzip des Augsburger und Westfälischen Friedens strukturiert ist.⁷⁷

Bekenntnisreligion ist Ausdruck wachsender religiöser Individuation und forciert sie zugleich, etwa als religiös gedeutete Biographie, persönliche religiöse Erfahrung, als Glauben im Sinne einer religiösen Überzeugung, die persönlich zugerechnet wird, und als religiös bestimmte Lebensführung. Aber Bekenntnisreligion betreibt – auch im Europa der frühen Neuzeit – keine gesellschaftliche Totalinklusion der Person. Bekenntnisreligion strukturiert neuzeitliche Gesellschaften über religiöse Zugehörigkeit, aber nicht nur. Beispielsweise blieben Ständeordnung und Geschlecht in der Neuzeit noch immer eine wichtige Strukturierung von Zugehörigkeit. Auf gesellschaftsstruktureller Ebene schritt in der europäischen Neuzeit die funktionale Differenzierung voran, so dass ein Nebeneinander von stratifikatorischer und funktionaler Differenzierung bestand. Mit Blick auf die Rollendifferenzierung kam es aufgrund dieses Nebeneinanders nicht selten zu Irritationen im Verhältnis zwischen der personalen Integrität des Rollenträgers und der religiösen Rolle. Beispielsweise empörte sich 1605 der katholische Bischof im schweizerischen Chur in seiner Schrift *Decreta et constitutiones* darüber, dass sich viele Priester seiner Diözese als Chirurgen, Ärzte, Gastwirte, Schlachter, Jäger, Magier und Wahrsager betätigten.⁷⁸ Bekenntnisreligion hatte unter anderem zur Folge, dass die – etwa bereits als Resultat des antiken Donatistenstreits erzielte – Unterscheidung zwischen Amt und Person oftmals nivelliert wurde.⁷⁹

⁷⁶ Auch auf diesen Sachverhalt hat mich Hartmann Tyrell hingewiesen.

⁷⁷ Beyer, *Questioning the Secular* 2013.

⁷⁸ Pfister, *Pastors and Priests* 2000, 43.

⁷⁹ Hingegen war die Unterscheidung zwischen Amt und Person wenigstens ansatzweise und formal in den calvinistisch geprägten Niederlanden bereits frühneuzeitlich ausgebildet: Gorski, *Disciplinary Revolution* 2003, 71.

Von der stratifikatorischen Ordnung, zwar nicht unabhängig, aber doch unterschieden, wurde mit Blick auf die Gesellschaftsstruktur, namentlich auf das Verhältnis von Politik und Religion beispielsweise „[d]em Grundsatz nach [...] die Entscheidung über Krieg und Frieden in der Westfälischen Ordnung gemäß den *Interessen* der Staaten und nicht unter Bezug *auf Wertbindungen* oder *religiöse Verpflichtungen* getroffen“⁸⁰, auch wenn in der Ausnahmesituation des Dreißigjährigen Kriegs „Identität und Werte, Ambitionen und Verpflichtungen, Machtgier und religiöse Solidarität ineinander verschränkt“ waren.⁸¹ Aber selbst für diesen Krieg gilt: „Die konfessionellen Fronten des Dreißigjährigen Kriegs waren keineswegs so eindeutig, wie die Bezeichnung als Konfessionskrieg es nahelegt; immer wieder kam es zu Koalitionsbildungen über die Glaubensbekenntnisse hinweg. Schon das macht es schwer, den Konflikt wesentlich als Religionskrieg zu sehen.“⁸² Ein Krieg lässt sich unter anderem aus Religion und anlässlich von Religion führen, aber schwerlich nur mit Gebeten, Predigten und Liturgien gewinnen. Zu den Anlässen des Dreißigjährigen Krieges gehörte neben der religionspolitischen Frage der Religionszugehörigkeit auch ein Verfassungskonflikt. Dementsprechend stellt Michael Stolleis, den auch Wolfgang Eßbach zitiert, heraus, „daß die These von der Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation vorwiegend eine Juristenthese ist, während die These vom engen Zusammenhang zwischen Staatsbildung und Konfessionalisierung eher den Historikern zuzurechnen ist“.⁸³ Nimmt man beide Perspektiven zusammen, ist das Verhältnis von Religion und Politik in Europa Ausdruck einer der für frühneuzeitliche Gesellschaften typischen Formen der Hierarchiebildung, nämlich ein „Muster *hierarchischer Opposition*, das Universalitätsansprüche, die an sich einander ausschließen, gewissermaßen funktional voneinander trennt, indem es ungleichartige Bereiche identifiziert und jedem der Antagonisten in einem dieser Bereiche Superiorität zuerkennt“.⁸⁴ Religion besitzt in Heilsfragen Superiorität, nicht aber in Fragen politischer Herrschaft und *vice versa*. Das Verhältnis von Religion und Politik wird innerhalb der Politik repräsentiert, was zu einer doppelten Relation führt. Zum einen bedient sich der herausbildende moderne Staat religiöser Mittel, um politische Ordnung herzustellen. Zum anderen grenzt sich Politik in Gestalt der Religionspolitik von Religion ab und macht sie zu einem Gegenstand politischer Regulierung. In beiden Fällen ist Michael Stolleis zu-

⁸⁰ Münkler, *Der Dreißigjährige Krieg* 2017, 23. Hervorhebung im Original.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 26. Siehe auch Burkhardt, *Religionskrieg* 1997.

⁸³ Stolleis, *Religion und Politik im Zeitalter des Barock* 1995, 24. Diese fachliche Differenz mag darin begründet sein, dass die Rechtsgeschichte auf Religion in ihrer Beziehung zu einem anderen speziellen gesellschaftlichen Bereich, nämlich zum Recht, blickt, während die Geschichtswissenschaft im Allgemeinen Religion in multiplen Kontexten unter Einschluss sozialer Schichtung untersucht.

⁸⁴ Stichweh, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität* 1991, 24. Hervorhebung im Original.

folge „die tendenziell sich säkularisierende weltliche (staatliche) Seite der eigentliche Sieger gewesen“.⁸⁵ Das „konfessionelle Zeitalter“⁸⁶ war zwar in vielerlei Hinsicht von Religion geprägt, aber Politik nicht von Religion dominiert.⁸⁷ Säkularisierung – ein Begriff, dem Wolfgang Eßbach skeptisch gegenüber steht und den er für „untauglich“ hält⁸⁸ – ist in dem Sinne zu verstehen, dass sich die Gesellschaftsstruktur von der hierarchischen religiösen Dominanz unter stratifikatorischen Bedingungen forciert zu lösen begann und Religion dadurch in die Lage versetzt wurde, sich stärker auf sich selbst zu konzentrieren. Der Prozess der Loslösung von religiöser Prägung gilt für die Politik ebenso wie für das Recht, die Kunst und andere gesellschaftliche Bereiche. So kommen Klaus Große Kracht und Vít Kortus in ihrem Überblick zur europäischen Religionsgeschichte der Neuzeit zu dem Schluss: „Um die Mitte des 17. Jahrhunderts zeichnete sich eine Entflechtung von Religion und Politik dergestalt ab, dass die Religion nicht mehr die Agenda des politischen Handelns bestimmt hat, sondern dieses sich primär an der Staatsräson orientierte“.⁸⁹ Das bedeutet aber nicht, dass andere Bereiche an die Stelle der Religion als der Dominanz beanspruchenden Instanz treten, auch wenn dazu immer wieder Versuche erfolgen. Funktionale Differenzierung erfolgt heterarchisch. Im Übrigen sind Aussagen über das Verhältnis von Religion und Politik im Europa der frühen Neuzeit wie die genannten generalisierender Natur. Je mehr Details man berücksichtigt, desto heterogener wird die Sachlage. Beispielsweise weisen der englische Puritanismus, der württembergische Pietismus und der preußische Pietismus in der frühen Neuzeit hinsichtlich des Verhältnisses von Politik und Religion einige Unterschiede auf, wie Mary Fulbrook (1983) in ihrer detaillierten Studie aufzeigt und tabellarisch wie folgt resümiert: Während im Falle des englischen Puritanismus die Kirche mit der politischen Herrschaft verbunden ist („linked“), aber Interventionen durch Laien sowie Ambiguitäten zu registrieren sind, ist die Kirche im Falle des württembergischen Pietismus unabhängig, aber mit Ländereien und höheren sozialen Rängen alliiert; im Falle des preußischen Pietismus ist die Kirche von regionalen Ländereien und lokalen Adligen abhängig, aber die politischen Herrscher versuchen, Kontrolle über die Kirche zu gewinnen.⁹⁰

3.2. Rationalreligion

Der zweite von Wolfgang Eßbach identifizierte Religionstypus, die Rationalreligion, ist ein Kontrasttypus zur Bekenntnisreligion. Bei diesem Gegensatz geht

⁸⁵ Stolleis, *Religion und Politik im Zeitalter des Barock* 1995, 32.

⁸⁶ Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung* 1983. Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich* 1988. Klüeting, *Das konfessionelle Zeitalter* 2007.

⁸⁷ Haag, *Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter* 1997.

⁸⁸ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 134–137.

⁸⁹ Große Kracht/Kortus, *Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit* 2018, 2.

⁹⁰ Fulbrook, *Piety and Politics* 1983, 175.

es um die „Zähmung der religiösen Kräfte durch ihre Verwandlung in eine Rationalreligion, die Normen für eine gesunde, sittliche Lebensführung begründet“⁹¹. In der Perspektive der sich herausbildenden modernen, funktionalen Gesellschaftsstruktur lässt sich dieser Vorgang als Reaktion auf die stratifikatorische Gewichtung im Falle der Bekenntnisreligion lesen. In dieser Hinsicht kommt es nicht so sehr darauf an, dass der mit der Rationalreligion einhergehende neue Glaube „tief in die Menschenbrust gejagt“ wird, wie Wolfgang Eßbach nahelegt. Beispielsweise richten sich Physikotheologie und Neologie, die dem Typus der Rationalreligion zuzurechnen sind, eher an der Norm der *curiositas* aus, die sich im Gegensatz zu Augustins Verdikt der Weltverfallenheit seit der Renaissance zu derjenigen Wissensform ausdifferenziert, die wir heute Wissenschaft nennen.⁹² Mit der zunehmenden Schließung des Wissenschaftssystems formt sich die *curiositas* zu wissenschaftlichen Werten aus wie etwa Objektivität, Vernunft, Nachprüfbarkeit und Reproduzierbarkeit von Erkenntnissen, mit denen methodisch abgesicherte Wahrheiten angestrebt wurden.⁹³ Gerade die Physikotheologie lässt sich als spezifisch religiöse Reaktion auf die Empirisierung der Naturphilosophie in Richtung Wissenschaft verstehen. Zugleich aber stimuliert die Physikotheologie die sich verselbständigende, das heißt: von Fragen der personalen Identität unabhängig machende, *curiositas*. Ich beziehe mich erneut auf Wolfgang Eßbachs Diktum: „Was *challenge-and-response* angeht, kann Religion [...] beides sein“.⁹⁴ Spinozas *Deus sive Natura*⁹⁵ lässt sich als prägnante Formel für diesen sich immer stärker herausbildenden Parallelismus als Folge funktionaler Differenzierung verstehen. Das von Augustinus erstmals so genannte „Buch der Natur“ und die biblische Offenbarung treten mehr und mehr auseinander, und zugleich stimulieren sich die mit beiden „Büchern“ einhergehenden Leseweisen wechselseitig – nicht erst, aber in der frühen Neuzeit verstärkt, wie Hans Blumenberg zeigt.⁹⁶ In funktionaler Perspektive lässt sich die Reaktion auf die Bekenntnisreligion in Gestalt der Rationalreligion als Gegenbewegung zur schichtungsförmigen Bindung von Religion in Gestalt der Bekenntnisreligion verstehen, nämlich als zunehmende Funktionsspezifikation von Religion in der Auseinandersetzung mit der sich herausbildenden Wissenschaft und *vice versa*.

⁹¹ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 311.

⁹² Krüger, *Curiositas* 2002.

⁹³ Gaukroger, *The Natural and the Human* 2016.

⁹⁴ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 22. Hervorhebung im Original.

⁹⁵ Spinoza, *Ethik* 2010, 374, 388. Siehe Schröder, *Deus sive Natura* 2009.

⁹⁶ Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* 1981.

3.3. Kunst- und Nationalreligion

Die nächsten beiden von Wolfgang Eßbach identifizierten Religionstypen, die Kunstreligion und die Nationalreligion, sind als „Zwillingsgeschwestern“⁹⁷ und gemeinsam als „eine zweite Schicht“⁹⁸ ebenfalls polar gegeneinander ausgerichtet und bedingen sich darin wechselseitig. „Religion ist, wofür sich einer begeistert, wo Epiphanie geschieht“.⁹⁹ Kunstreligiös gewendet: im „Glauben an die Ewigkeitswerte großer Kunst, der stillen Andacht in den Museen oder in den göttlichen Extasen von Rock und Pop“,¹⁰⁰ nationalreligiös geformt: „im Glauben an die Heiligkeit der Nation als ‚Diesseitsreligion‘“.¹⁰¹ Sowohl die Kunstreligion als auch die Nationalreligion entspringen Eßbach zufolge „dem revolutionären Enthusiasmus“¹⁰² und sind „schwebende, Irdisches und Göttliches fusionierende, verschmelzende, synthetisierende Religionen. [...] Die neuen Religionen dieser zweiten Schicht leben in dem Widerspruch, das Absolute im Relativen zu erkennen und zur Geltung zu bringen“.¹⁰³ Die in diesem Zitat verwendeten Ausdrücke „Irdisches“ und „Göttliches“ sowie „Absolutes“ und „Relatives“ lassen sich, wenn es auch im zweiten Unterscheidungspaar um Religion geht, problemlos als semantische Konkretion der modaltheoretischen Unterscheidung von Immanenz („Irdisches“, „Relatives“) und Transzendenz („Göttliches“, „Absolutes“) verstehen. Aber, wie gesagt, kann diese modaltheoretische Unterscheidung nur zusammen mit der gesellschaftlichen Funktion der Kontingenzbearbeitung das Kriterium dafür abgeben, die Grenze zwischen Politik und Religion sowie zwischen Kunst und Religion auszumachen. Kontingenzbearbeitung funktioniert nur, wenn sie sich dauerhaft in institutionelle Muster einbettet und sich organisiert. Das erfolgt in der Politik anders als im Recht, in der Erziehung anders als in der Wirtschaft und in der Kunst anders als in der Religion. Freilich sind die genannten Grenzen – wie jede Grenze – nur erfahrbar, wenn sie überschritten werden. Die Frage ist nur, von welcher Seite aus die Grenzen zwischen Politik und Religion sowie zwischen Kunst und Religion überschritten werden, um jeweils eine Einheit herzustellen. Sollten die Grenzen jedoch überhaupt nicht bestehen, so wäre es schwierig, Religion und im Übrigen aber auch Politik und Kunst auszumachen.

⁹⁷ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 431.

⁹⁸ Ebd., 29.

⁹⁹ Ebd., 451.

¹⁰⁰ Ebd., 29.

¹⁰¹ Ebd., 453. An anderer Stelle heißt es jedoch: „Unzureichend ist ebenso die Rede von der Nationalreligion als einer ‚Diesseitsreligion‘, der die Jenseitsorientierung als einem wesentlichen Charakteristikum von Religion überhaupt fehle. Wir werden dagegen zeigen, daß das Modell eines Göttlichen in der Welt der allgemeineren Figur der Inkarnation folgt, die nicht nur auf das Christentum zu beschränken ist“ Ebd., 744.

¹⁰² Ebd., 497.

¹⁰³ Ebd., 744.

Für den Fall der Nationalreligion gilt es zwischen der Sakralisierung der Nation und der Nationalisierung der Religion zu unterscheiden.

Die Sakralisierung der Nation meint die Übertragung von Funktionen und Ausdrucksformen von der Religion auf die Nation, in deren Ergebnis eine Strukturanalogie zwischen der modernen Nation und der Religion entsteht. [...] Dagegen bezeichnet der Begriff der Nationalisierung der Religion einen Anpassungsprozeß, in dessen Folge der religiöse Mensch auch das Wertesystem der Nation in sein Denken und Handeln aufnimmt.¹⁰⁴

Strukturanalogien stellen Gleichheiten in bestimmter Hinsicht in Differenz zu anderen Merkmalen her. Gleichheit ist eben keine Identität, sondern ergibt sich aus der wechselseitigen Beobachtung mit Blick auf gleich/ungleich – in diesem Fall aus der wechselseitigen Beobachtung von Politik und Religion. Politische Religion – bzw. spezifischer: Nationalreligion – als entdifferenzierende Symbiose von Religion und Politik ist die Ausnahme und eher ein diskursiv-semantischer als ein gesellschaftsstruktureller Sachverhalt. Beispielsweise kommt die deutsche Formulierung „heiliger Krieg“, auf die sich Wolfgang Eßbach an einigen Stellen bezieht, im Verlauf des 18. Jahrhunderts¹⁰⁵ sowie zu Anfang des 19. Jahrhunderts auf und hat in den antinapoleonischen Freiheitskriegen eine Konjunktur erfahren, aber mit dieser Formel allein lässt sich weder Krieg führen noch auf Dauer Politik machen.¹⁰⁶ Der Ausdruck „heiliger Krieg“ dient eher als „Mobilisierungsformel“¹⁰⁷ und legitimatorischen Zwecken. Gleiches gilt für Begriffe wie „heiliger König“ und „heilige Nation“ oder „heiliges Volk“; sie gehören eher zum Arsenal nationaler Mythologien¹⁰⁸, als dass sie konkrete Praxis strukturieren. Semantiken dieser Art haben zwei Seiten: eine politische und eine religiöse. Vereindeutigt werden sie – auch bereits frühneuzeitlich – gesellschaftsstrukturell und in bestimmten Sozialformen. Wenn stratifikatorische und funktionale Differenzierung aufeinandertreffen, kann es zu völkischer Religion kommen. Aber auch das bleibt unter europäisch-neuzeitlichen Bedingungen, wie etwa im Nationalsozialismus¹⁰⁹, die Ausnahme.

Für die Kunstreligion gilt Ähnliches. Während es sich bei der Sakralisierung der Kunst darum handelt, Kunst mit religiösen Mitteln zu auratisieren, reichert sich im Falle der religiösen Ästhetisierung Religion mit künstlerischen Elementen an. Von außen gesehen, ist die Kunstreligion somit der Formulierung Ernst

¹⁰⁴ Schulze Wessel, *Einleitung* 2006, 7.

¹⁰⁵ Belege bei Graf, *Götter global* 2014, 219.

¹⁰⁶ Das wussten im Übrigen auch bereits die Kreuzzügler. Der Aufruf zum „heiligen Krieg“ hatte zwar eine religiöse Bedeutung (Bysted, *The Crusade Indulgence* 2014), diente aber ebenso der Legitimation anderer Zwecke. Die Kreuzzüge hatten zahlreiche, darunter auch wirtschaftliche, Motive und Folgen. Die wirtschaftlichen Interessen der Söldner führte zu Irritationen und entsprechenden Reaktionen kirchlicherseits (Jaspert, *The Crusades* 2006, 18f.).

¹⁰⁷ Graf, *Götter global* 2014, 218.

¹⁰⁸ Weichlein, *Ursprungsmythen in unvordenkbarer Vergangenheit* 2012.

¹⁰⁹ Auffarth, *Drittes Reich* 2015.

Müllers gemäß eine „*Amphibolie* (Verwechselbarkeit, Doppeldeutigkeit) des *Ästhetischen* und *Religiösen*“.¹¹⁰ Der Diskurs um sie ist jedoch – mit Peter Harrison¹¹¹ gesprochen – von „vocalational tensions“ *zwischen* Kunst und Religion sowie zuweilen von der Philosophie als Mittlerin bestimmt.¹¹² Diese Spannungen gründen in einer „Bruchlinie“, die mit der Opposition von Nachahmungsästhetik und Ästhetisierung von Offenbarungswahrheiten beginnt.¹¹³

Sowohl im Falle der politischen Religion als auch bei der Kunstreligion handelt es sich um Grenzarbeiten zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen; und zwar um Grenzarbeiten von beiden Seiten der jeweiligen Grenze aus, etwa im Fall des Verhältnisses zwischen Religion und Politik von der Seite der Religion aus auf Politik und von der Seite der Politik aus auf Religion. In der Perspektive funktionaler Differenzierung ist es kein Zufall, dass diese Grenzarbeiten verstärkt während der Neuzeit und am Beginn der Moderne anfallen, denn seit dieser Zeit beginnt die funktionale Differenzierung, die Gesellschaftsstruktur forciert zu bestimmen (ohne dass freilich segmentäre und stratifikatorische Differenzierung gänzlich eliminiert werden).

3.4. *Wissenschaftsreligion*

Die dritte Schicht mit den Religionstypen der Wissenschaftsreligion und der ritual-technischen Verfahrensreligion wird von Wolfgang Eßbach am Schluss des ersten Bandes seiner *Religionssoziologie* angedeutet und sind ausführlicher Gegenstand der beiden Teilbände des zweiten Bandes.¹¹⁴

In Bezug auf die Wissenschaftsreligion führt Wolfgang Eßbach die historische Erfahrung der entfesselten Marktwirtschaft an. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

war nicht nur ein Markt für Arbeit, Boden, Geld entstanden, sondern die Warenform bemächtigte sich auch der Religionen selbst. Sie fanden sich als Konkurrenten auf einem Religionsmarkt wieder. Die neue geistige Autorität, die auf diesem Markt erschien, war die Wissenschaft. Sie war attraktiv, weil sie das zu bieten versprach, was Marktteilnehmer über den Geldbesitz hinaus vor allem nötig haben, nämlich solides, verlässliches Wissen. Die *Wissenschaftsreligion* zwang alle anderen Religionen untereinander in Konkurrenzverhältnisse auf dem Gebiete des Geistigen.¹¹⁵

Diese Interpretation scheint derselben Gefahr zu unterliegen, wie das religionsökonomische Ansätze häufig tun, nämlich der Gefahr, das Prinzip der Konkurrenz mit den Mechanismen des wirtschaftlichen Marktes gleichzusetzen. Selbstverständlich verändert sich Religion, wenn sie eher nationalstaatliche oder

¹¹⁰ Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion* 2004, IX. Hervorhebung im Original.

¹¹¹ Harrison, *Physico-Theology and the Mixed Sciences* 2005, 165.

¹¹² Buchenau, *Kunstreligion und Vernunftabstraktion* 2010.

¹¹³ Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion* 2004.

¹¹⁴ Eßbach, *Religionssoziologie 2a* 2019; ders., *Religionssoziologie 2b* 2019.

¹¹⁵ Eßbach, *Religionssoziologie 1* 2014, 30. Hervorhebung im Original.

her marktwirtschaftliche Bedingungen in ihr Umwelt registriert und mit religiösem Sinn ausstattet,¹¹⁶ aber sie wird dann, wenn sie Religion bleibt, nicht zu einem politischen beziehungsweise wirtschaftlichen Sachverhalt. Religion kann mit anderen Bereichen der Sinnproduktion auf vielfache Weise in Konkurrenz stehen, aber Religion *als* wirtschaftliches Gut ist eine andere Sache. Konkurrenz und Wettbewerb sind allgemeine soziale Sachverhalte, die sich in und zwischen den gesellschaftlichen Sonderbereichen der Politik, des Rechts, der Wissenschaft, der Erziehung, der Wirtschaft, der Kunst, der Religion und nicht zuletzt des Sports unterschiedlich zeigen.

Dass Wissenschaft selbst zu einer Religion wird,¹¹⁷ lässt sich meines Erachtens nur *diskursiv* verstehen. Den Diskursbegriff verwende ich im Sinne selbstständiger Produktion von Semantik – allerdings einer Semantik, die ein Repertoire an Unterscheidungen nutzt, ohne sich auf einen primären Code festzulegen und sich sozialstrukturell zu organisieren. Als diskursiver Sachverhalt können Wissenschaften mit der Religion durchaus Allianzen eingehen, aber doch nur diskursiv und somit etwa außerhalb der Labore.

Der Typus der Wissenschaftsreligion ist leicht innerhalb der Grenzarbeiten zwischen Religion und Wissenschaft zu verorten und der Rationalreligion an die Seite zu stellen. Für die noch im Bann der Theologie stehende Naturforschung des Mittelalters war es undenkbar gewesen, Sein und Erkenntnis auf derselben Stufe zu sehen. Die gottgeschaffene Natur und die *curiositas* der erkennenden Philosophie sowie der empirischen Naturforschung galten als zwei unterschiedene Sachverhalte auf unterschiedlichen Ebenen. Dass ab der frühen Neuzeit Sein und Erkenntnis auf derselben Ebene liegen können, basiert auf der Voraussetzung, dass der Wissenschaft zunehmend die Evidenz für Weltwissen zugeschrieben wird. Diese Evidenz wird, wie im Abschnitt über Rationalreligion bereits angedeutet, durch kognitive Werte wie Objektivität, Vernunft, Nachprüfbarkeit, Reproduzierbarkeit von Erkenntnissen und methodisch abgesicherte Wahrheiten angestrebt.¹¹⁸

Auch wenn sich die Philosophie im „Streit der Fakultäten“ gegenüber der Theologie hat behaupten und konturieren können, ist die Theologie im Sinne des Anspruchs religiöser Reflexion auf Religion als Teil des Wissenschaftskanons (noch) nicht verschwunden. Auch darüber hinaus kann man die diskursive *und* strukturelle Abgrenzung zwischen Religion und Wissenschaft an vielen Themen verfolgen: von der weltanschaulichen Umstrittenheit der Evolutionstheorie um 1900 bis zum heutigen *Intelligent Design*.¹¹⁹ Der sogenannte wissenschaftliche Atheismus – gegenwärtig prominent vertreten etwa von Richard Dawkins¹²⁰ –

¹¹⁶ Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation* 2020.

¹¹⁷ Eßbach, *Religionssoziologie 2a* 2019, 137–272.

¹¹⁸ Gaukroger, *The Natural and the Human* 2016.

¹¹⁹ Dixon, *Science and Religion* 2008, 81–103.

¹²⁰ Dawkins, *The God Delusion* 2006.

einerseits und der wissenschaftliche Anspruch der Theologien als Selbstreflexion von Religion andererseits sind kein Argument gegen funktionale Differenzierung, sondern Ausdruck der Grenzarbeiten zwischen Religion und Wissenschaft. Nicht erst, aber forciert seit der frühen Neuzeit in Europa, hat sich ein Differenzierungsprozess zwischen Religion und Wissenschaft durchzusetzen begonnen,¹²¹ der seit geraumer Zeit auch global – freilich in regional verschiedenen Ausprägungsgraden – um sich greift. Die Umstrittenheit der Auffassung von einer notwendig konstitutiven Rolle religiöser oder antireligiöser Motive von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern für die Religionsforschung kennzeichnet zahlreiche, in Geschichte und Gegenwart geführte wissenschaftstheoretische Debatten und in ihnen vertretene Positionen und ist als Durchkreuzung von funktionaler und schichtungsförmiger Differenzierung zu verstehen. Das Spektrum reicht von der von Rudolf Otto in seinem Buch *Das Heilige* geäußerten Bitte, nicht weiterzulesen, falls die Leserin und der Leser nicht in der Lage seien, bei sich selbst religiöse Gefühle zu evozieren¹²², bis zu gegenwärtigen Auseinandersetzungen um das Verhältnis zwischen Theologien, die einer je bestimmten religiösen Tradition verpflichtet sind, und anderen Disziplinen der Religionsforschung, die das nicht sind.¹²³ Die Tatsache, dass das Verhältnis von Wissenschaft und Religion umstritten ist, ist als Indikator dafür zu verstehen, dass persönliche Motive und die Herstellung von Evidenz wissenschaftlichen Arbeitens auch in der Religionsforschung *de facto* differenziert sind. Die Differenzierung von schichtungsförmiger und funktionaler Differenzierung ist die Voraussetzung dafür, dass einige beanspruchen können, persönliche, etwa religiöse, Motive und wissenschaftliches Arbeiten aufeinander zu beziehen¹²⁴ oder gar in Kongruenz zu bringen, und andere das Gegenteil reklamieren. Konfessionell geprägte wissenschaftliche Vereinigungen wie etwa die Görres-Gesellschaft sind das organisatorische Komplement zur Abstimmung von wissenschaftlichem Arbeiten mit persönlichen Motiven und Überzeugungen. Differenzierung und Umstrittenheit sind selbstverständlich nicht dasselbe, aber diskursive Umstrittenheit ist ein empirischer Indikator für gesellschaftsstrukturelle Grenzarbeiten zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen sowie zwischen ihrer jeweiligen Rationalität und personaler Integrität. Die Differenzierung zwischen Wissenschaft (funktional) und der sie betreibenden Personen samt ihren Überzeugungen (schichtungsförmig) hat einen langen Vorlauf, und die frühe Neuzeit ist Teil dieses Vorlaufs. Die forcierte Differenzierung zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen und den sie betreibenden Personen in der frühen Neuzeit Europas macht sich unter anderem in Unterschieden zwischen philosophischen For-

¹²¹ Vgl. statt vieler Dixon/Cantor/Pumfrey, *Science and Religion* 2010.

¹²² Otto, *Das Heilige* [1917] 1963, 8.

¹²³ Vgl. statt vieler McCutcheon, *Manufacturing Religion* 1999 sowie, auch mit Blick auf das Fach Islamische Theologie an deutschen Universitäten, Krieger, *Zur Zukunft der Theologie* 2017.

¹²⁴ So etwa jüngst Joas, *Die Macht des Heiligen* 2017, 12.

schungsprogrammen des 18. Jahrhunderts bemerkbar. Während beispielsweise Christian Wolff der Vernunft als einer in jedem einzelnen Menschen liegenden Begabung verpflichtet war, wollte der Marquis de Condorcet die Rationalität kollektiven Verhaltens unabhängig von einzelnen Personen und Kontexten ergründen.¹²⁵ Die Frage nach der *conditio humana* wurde aus dem philosophischen Verstehen herausgenommen und, so etwa bei David Hume, in die persönliche Entscheidung verlagert.¹²⁶

3.5. Ritual-technische Verfahrensreligion

Den Typus der ritual-technischen Verfahrensreligion korreliert Wolfgang Eßbach mit der „Erfahrung der Artifizierung der Lebenswelt“¹²⁷ und stellt ihn ausführlich im zweiten Teilband des zweiten Bandes vor.¹²⁸ Als eine der Formen von diesem Typus macht Wolfgang Eßbach „frei wählbare *Weltanschauungsreligionen*“ aus.¹²⁹ Als erfahrungsförmigen Hintergrund für diesen Religionstypus gibt der Autor die „Legitimation durch Verfahren“, die „Magie der Performativität“ und „die Letztinstanz der technisch-konstruktiven und ökologisch eingebetteten Ordnung“ an.¹³⁰ Die ersten beiden der genannten Merkmale deuten auf die Organisationsförmigkeit der Religion hin, die wiederum mit der Bedeutung von Organisationen in der modernen Gesellschaft korreliert.¹³¹ Somit lässt sich die ritual-technischen Verfahrensreligion mit Bezug auf die Organisationsform innerhalb zunehmender Ebenendifferenzierung verorten. Anzeichen für die zunehmende Organisationsförmigkeit von Religion sind formalisierte Mitgliedschaft oder als Äquivalent spezifische Zugangsbedingungen zu religiöser Praxis¹³² sowie die Verkirchlichung derjenigen Religionen, die die Sozialform der Kirchen nicht kennen; prominentes Beispiel dafür ist der Islam in westlichen Gesellschaften.¹³³ Parallel dazu sakralisieren sich auch außerhalb des religiösen Bereichs operierende Organisationen, die auf der Legitimation durch Verfahren und der Performanz beruhen, ohne damit zu einer religiösen Organisation zu werden.¹³⁴ Aktionärsversammlungen oder Parteitage folgen so manches Mal einer ‚rituellen Liturgie‘, aber deshalb sind sie noch lange nicht dasselbe wie eine römisch-katholische Messe. Umgekehrt erarbeiten christliche Kirchen Marketing-

¹²⁵ Gaukroger, *The Natural and the Human* 2016, 26.

¹²⁶ Ebd., 51.

¹²⁷ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 30.

¹²⁸ Eßbach, *Religionssoziologie 2b* 2019, 1267–1418.

¹²⁹ Ebd., 1267. Hervorhebung im Original.

¹³⁰ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 31.

¹³¹ Jäger/Schimank, *Organisationsgesellschaft* 2005.

¹³² Hero, *Das Prinzip Access* 2009.

¹³³ Vgl. für den deutschen Fall Chbib, *Organisation des Islams in Deutschland* 2017.

¹³⁴ Demerath et al., *Sacred Companies* 1998.

programme, und Gemeindemitglieder mutieren zu Kunden.¹³⁵ Im Ergebnis befinden sich organisationsförmige Anbieter auf einem „Religionsmarkt“¹³⁶, der aber nicht mit dem wirtschaftlichen Markt zu verwechseln ist.¹³⁷ Religion wird nicht und bleibt nicht Religion, wenn sie als wirtschaftliches Gut behandelt wird, sondern bekommt in diesem Fall einen Warencharakter.¹³⁸ Die verfahrensmäßige sowie konkurrenzförmige Organisation von Religion einerseits und die Sakralisierung von nicht-religiösen Organisationen sowie wirtschaftlicher Prozesse andererseits stehen in einer Beziehung wechselseitiger Beobachtung, gehen aber nicht ineinander auf. Auch hier gilt ein weiteres Mal das Eßbach'sche Diktum: „Was *challenge-and-response* angeht, kann Religion [...] beides sein“.¹³⁹

4. Die Systemreferenzen von Religion

Die Organisationsförmigkeit von Religion sowie die Individuenreligion, die sich zur Bekenntnisreligion gesellt, sind meiner Interpretation nach sozialstrukturelle Korrelate funktionaler Differenzierung, in deren Kontext die anderen vier Religionstypen stehen. Allerdings neigt insbesondere die Nationalreligion von der Seite der Politik aus im Zusammenspiel mit auf Personen zurechnender sowie organisationsförmiger Religion dazu, Religion innerhalb schichtungsförmiger Differenzierung zu verorten, die quer zu funktionaler Differenzierung liegt; davon zeugen noch heute oder heute wieder zahlreiche Facetten der allgegenwärtigen ‚identity politics‘, die sich zumindest teilweise als Ausdruck schichtungsförmiger Zurechnung verstehen lässt, insofern sie unter anderem auf ethnische und religiöse Zugehörigkeit abstellt, die quer zu funktionaler Differenzierung liegt.¹⁴⁰

Im Folgenden sei die gesellschaftstheoretische Perspektive zusammengefasst, vor deren Hintergrund meine Re-Interpretation der Eßbach'schen Religionstypologie erfolgt. In systemtheoretischer Hinsicht sind bei gesellschaftlichen Teilsystemen, zu denen Religion gehört, drei Beziehungen relevant, die jedes System zu berücksichtigen hat: Funktion, Reflexion und Leistung (Abbildung 1). Die Funktion beschreibt das Verhältnis der Religion zur Gesellschaft; die Reflexion bezeichnet die Selbstbeobachtung der Religion als System im Unterschied zu ihrer Umwelt; die Leistung bezieht sich auf das Verhältnis der Religion zu anderen gesellschaftlichen Subsystemen.¹⁴¹

¹³⁵ Schlamelcher, *Ökonomisierung der protestantischen Kirche* 2013.

¹³⁶ Eßbach, *Religionssoziologie 2a* 2019, 1419 et pass.

¹³⁷ Hero, *Die neuen Formen des religiösen Lebens* 2010.

¹³⁸ Carrette/King, *Selling Spirituality* 2005.

¹³⁹ Eßbach, *Religionssoziologie 1* 2014, 22. Hervorhebung im Original.

¹⁴⁰ Croucher, *Globalization and Belonging* 2003.

¹⁴¹ Luhmann, *Funktion der Religion* 1982, 56f.

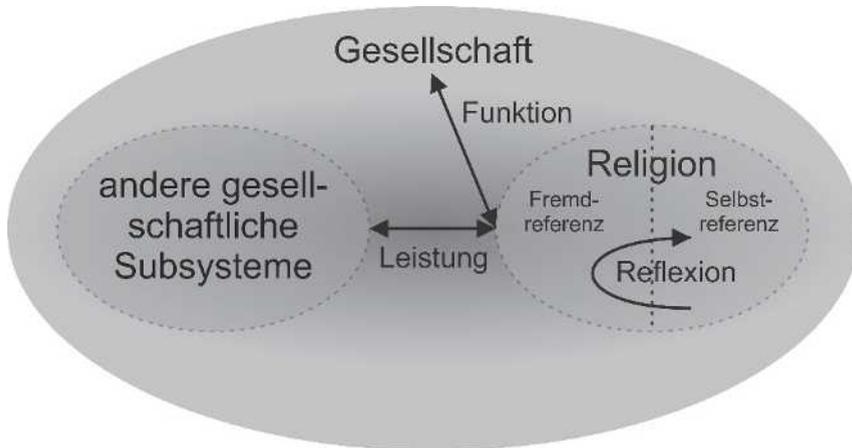


Abbildung 1: Die drei Beziehungen der Religion.

a) *Funktion*: In religionssoziologischer Perspektive ist klar, dass Religion ein sozialer und näherhin, falls ein Gesellschaftsbegriff angelegt wird, ein gesellschaftlicher Sachverhalt ist. Insofern ist Religion in gesellschaftstheoretischer Hinsicht eine gesellschaftliche Funktion – etwa die Funktion der Bearbeitung prinzipiell unbestimmbarer Kontingenz. Die in der Literatur gelegentlich zu lesende Formulierung, Religion „habe eine Funktion“, ist irreführend. Etwas als Teil einer Funktion zu sehen, entsubstantialisiert die entsprechende Entität und versteht sie als Teil innerhalb einer Relation, die Funktion genannt wird. Allenfalls kann etwas eine Funktion „erfüllen“, nämlich in dem Sinne, dass sie ihrer Position innerhalb der Funktion entspricht. Religion als eine gesellschaftliche Funktion zu sehen, heißt demnach, dass Religion innerhalb von Gesellschaft eine bestimmte Position einnimmt und einer entsprechenden gesellschaftlichen Aufgabe nachkommt.

b) *Reflexion*: Zugleich aber kann Religion eine gesellschaftliche Funktion nur dann erfüllen, wenn sie sich zu einem eigenständigen gesellschaftlichen Bereich ausdifferenziert und als solcher sich selbst sowie auch von außen als solcher erkennbar ist – wissenschaftlich ebenso wie von anderen gesellschaftlichen Bereichen aus. Die Eigenständigkeit der Religion ist an der Unterscheidung (systemtheoretisch: Code) immanent/transzendent orientiert. Die Doppelstellung, die aus der gesellschaftlichen Funktion und der Eigenständigkeit von Religion resultiert, ist nicht mit der aristotelischen Teil-Ganzes-Beziehung zu fassen; die Systemtheorie Luhmann'scher Provenienz beschreibt sie als die doppelte Systemreferenz von Selbst- und Fremddferenz.

c) *Leistung*: Das Verhältnis zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen stellt schließlich die Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Subsys-

temen dar. Unter den gesellschaftsstrukturellen Bedingungen forciert Individualität, das heißt: der zunehmenden Adressierung von Personalität, kommt die Referenz auf kommunikativ registrierte psychische Anforderungen hinzu.

Die von mir genannten Grenzarbeiten sind im Zusammenhang der Leistungen von Religion für andere soziale Systeme und für psychische Systeme zu verorten, und hier scheint mir zudem der gesellschaftsstrukturelle Platz der Eßbach'schen Typen der Bekenntnisreligion, der Rationalreligion, der Nationalreligion, der Kunstreligion, der Wissenschaftsreligion und der ritual-technischen Verfahrensreligion zu sein. Diese Religionstypen können sowohl Teil der segmentären Differenzierung des Religionssystems sein und unterschiedliche Entwicklungen in der Umwelt von Religion verarbeiten als auch Teil der Beobachtung von Religion durch andere gesellschaftliche Subsysteme sein. Die von Wolfgang Eßbach ausgemachten Religionstypen sind somit Ausdruck der Grenzarbeiten zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Sonderbereichen. Innerhalb der Religion gilt: „Auch das System der Religion findet sich segmentär differenziert in eine Vielzahl von Religionen“.¹⁴² Doch anders als die segmentär differenzierten positiven Religionen konzentrieren sich die von Wolfgang Eßbach identifizierten Religionstypen auf einzelne Aspekte der Bearbeitung von Kontingenz mittels der Unterscheidung immanent/transzendent. Im Verhältnis zur Wissenschaft fokussiert Religion im Typus der Rational- und der Wissenschaftsreligion die Kosmisierung und Rationalisierung der Welt; in der Beziehung zur Politik konzentriert sich Religion im Typus der Nationalreligion auf die kollektive Erregung, in Relation zur Kunst auf die individuelle Erregung; und im Verhältnis zur Bürokratie nimmt Religion im Typus der ritual-technischen Verfahrensreligion speziell die Performativität in den Blick. In dieser Perspektive ließen sich vielleicht noch weitere Religionstypen im Sinne Eßbachs ausmachen; etwa Gemeinschaftsreligion, die die Gemeinschaft auratisiert,¹⁴³ Intimreligion, die im Verhältnis zur romantischen Liebe entsprechende Emotionen sakralisiert, Warenreligion, die in Relation zur Wirtschaft Austauschbeziehungen und Waren mit religiösen Elementen versieht¹⁴⁴, und Individuen-Religion, die eine „Sakralisierung des Ich“¹⁴⁵ betreibt und sich darin nicht, wie die Bekenntnisreligion, auf Zugehörigkeit beschränkt, sondern das psychische Innenleben als transzendent adressiert – bis hin

¹⁴² Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* 2002, 272. Vgl. auch Stichweh, *Weltreligion oder Weltreligionen* 2001, 119.

¹⁴³ Vgl. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* 1922, 554 demzufolge in seiner Zeit „nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im pianissimo, jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte“.

¹⁴⁴ Man denke an den von Karl Marx so genannten „Fetischcharakter der Waarenwelt“ (Marx, *Das Kapital* 1987, 103); zum Kapitalismus als Religion siehe etwa Deutschmann, *Die Verheißung des absoluten Reichtums* 1999, und zur entsprechenden These Walter Benjamins vgl. Baecker, *Kapitalismus als Religion* 2003.

¹⁴⁵ Knoblauch, *Die Verflüchtigung der Religion* 1991, 31.

zum „Shilaismus“; eine Bezeichnung, die Robert Bellah et al. in Anlehnung an den Namen einer Befragten (Shila) wählen, um einen Religionstypus zu bezeichnen, der die singuläre Religion einer/eines je Einzelnen meint.¹⁴⁶ Die Eßbach'schen Religionstypen können aber ebenso Ausdruck dafür sein, dass andere gesellschaftliche Subsysteme Religion beobachten, was mich zum letzten Abschnitt dieses Artikels führt.

5. Sakralisierung

Im Verlauf dieses Beitrags war mehrfach von Sakralisierung die Rede. Dieses Stichwort sei zum Schluss näher beleuchtet. Mit dem Konzept der Sakralisierung lässt sich nicht nur verstehen, wie Religion auf andere gesellschaftliche Bereiche und psychische Befindlichkeiten reagiert, sondern auch umgekehrt, wie andere gesellschaftliche Bereiche religiöse Elemente in Anspruch nehmen. Der Vorgang der Sakralisierung beschreibt zwei Richtungen und somit gleichsam zwei Seiten derselben Medaille. Das war bereits im Zusammenhang der Grenzarbeiten zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen angedeutet. Religion beschreibt die ganze Welt auf Basis der Unterscheidung transzendent/immanent und sakralisiert mit dieser Unterscheidung auch ihre systemintern repräsentierte Umwelt. Umgekehrt beobachten andere gesellschaftliche Bereiche sich selbst und ihre jeweilige Umwelt mit Hilfe systemspezifischer Codes; etwa die Politik mit dem Code Macht/Ohnmacht, das Recht mit dem Code Recht/Unrecht, das Gesundheitssystem mit dem Code gesund/krank usw. Zu der jeweils systemintern repräsentierten Umwelt kann auch Religion gehören. Kommt sie in prominenter Weise in den Blick, kann es von der anderen, nicht-religiösen Seite aus zu Sakralisierungen kommen, ohne dass damit Religion in einem morphologisch spezifischen Sinn gegeben wäre. Das sei im Beispiel des Verhältnisses von Religion und Kunst anhand folgender Grafik veranschaulicht (Abbildung 2). Religion sakralisiert ihre systemintern repräsentierte Umwelt, indem sie ihren Code transzendent/immanent auf sie anwendet und dadurch in systemspezifische Information überführt. Zur systemintern repräsentierten Umwelt von Religion gehört auch Kunst, die als religiöse Kunst der Ästhetisierung von Religion dient. Umgekehrt ist unter anderem Religion Teil der systemintern repräsentierten Umwelt von Kunst. Kunstreligion übernimmt religiöse Semantiken sowie Formelemente und wendet sie zum Zwecke der ästhetischen Auratisierung an, um Kunstwerke der Kontingenz zu entziehen.

¹⁴⁶ Bellah et al., *Habits of the Heart* 1996, 221.

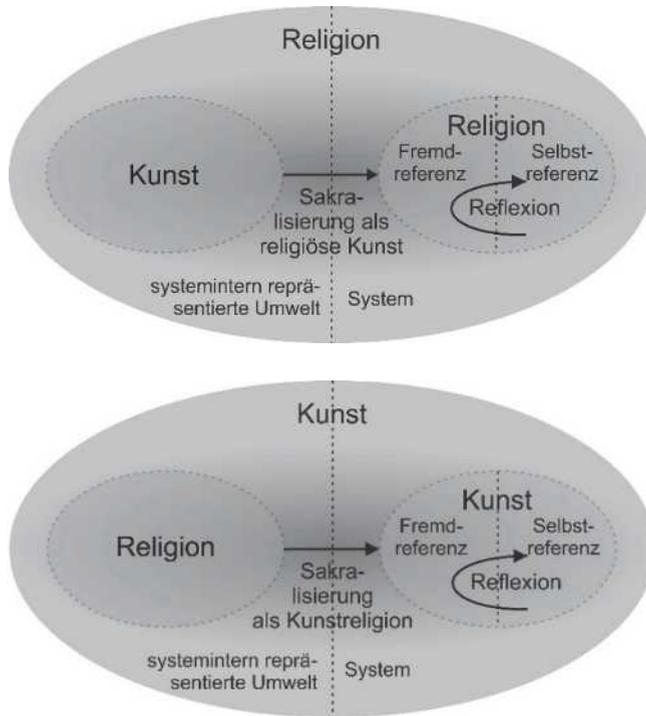


Abbildung 2: Zweifache Sakralisierung am Beispiel des Verhältnisses von Religion und Kunst.

In der Perspektive der zweifachen Sakralisierung sei nochmals ein Blick auf das geworfen, was Wolfgang Eßbach „Verschlingungen“ und „Symbiose“ nennt. Der Autor meint in seiner Religionssoziologie, „die eingeübten Bipolaritäten von Glauben und Wissen, von Kirche und Wissenschaft, von Irrationalismus und Rationalismus etc. fortlaufend in Reinform zu erhalten, enttäuschen“ zu müssen.¹⁴⁷ Ich erlaube mir, etwas salopp zu entgegnen: Mich hat die Lektüre gerade in der gesellschaftstheoretischen Perspektive funktionaler Differenzierung nicht enttäuscht. Vielmehr sehe ich große Teile der Eßbach'schen Analysen entgegen seiner ausdrücklichen Intention als Beleg dafür, dass die sich herausbildende Moderne – wie auch bereits die europäische Religionsgeschichte (und nicht nur sie) zuvor – mit teils enormen Grenzarbeiten im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen zu tun hat. Vielleicht liegt der entscheidende Unterschied zwischen beiden Interpretationen des empirischen Materials in der Frage, wie Sakralisierung zu verstehen ist. Ich halte es analytisch für überaus wichtig, eine religionsinterne und eine religionsexterne

¹⁴⁷ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 743f.

Weise der Sakralisierung zu unterscheiden, und zwar deshalb, weil Sakralisierung nicht in Religion aufgeht. Religion hat zwar eine Spezialzuständigkeit für Heiligungsprozesse, ebenso wie Kunst eine Spezialzuständigkeit für das Ästhetische und die Politik eine Spezialzuständigkeit für Fragen der Macht hat. Aber Bearbeitungsweisen des Sakralen sind ebenso wenig auf Religion beschränkt, wie das Ästhetische auf Kunst und Macht auf Politik. Somit gilt es insgesamt zwischen religionsinterner und religionsexterner Sakralisierung zu unterscheiden.¹⁴⁸ Religionsintern kondensiert das Sakrale semantisch – durch die Syntax codiert und pragmatisch vereindeutigt – „gewissermaßen an der Grenze, die die Einheit der Unterscheidung von transzendent und immanent darstellt“.¹⁴⁹ Auf diese Weise kommt es zu ‚Verkörperungen‘ von Religion in Gestalt der kommunikativen Adressierung von menschlichen Körpern und ihrem Verhalten, von Texten, Bildern, Bauten und anderen artifiziellen Objekten sowie von natürlichen Ereignissen und Sachverhalten; dieser Vorgang wird in letzter Zeit vom Ansatz der ‚materiellen Religion‘ betont.¹⁵⁰ Bei religionsexterner Sakralisierung handelt es sich hingegen um jenen Prozess, „in dem eine nichtreligiöse Kommunikation von sich aus auf religiöse Sinngehalte zurückgreift oder sie erzeugt und dadurch ‚profane‘ Sachverhalte mit einer religiösen Aura ausstattet“¹⁵¹, ohne aber zu selbstbezüglicher Religion zu werden. Bei der religionsexternen Sakralisierung handelt es sich vielmehr, wie gesagt, um „religioide“ Sachverhalte, um „religiöse Halbprodukte“¹⁵² oder um ‚immanente Transzendenz‘ (ein Ausdruck, den auch Wolfgang Eßbach verwendet, allerdings nur im Kontext des Verhältnisses zwischen Rationalität und Ritus, das er am Beispiel der Freimaurer erörtert¹⁵³). Mit der Unterscheidung von religiösen Halbprodukten und ausdifferenzierter selbstreferenzieller Religion ist kein normativer Anspruch im Sinne von ‚reiner Religion‘ im Unterschied zu ‚Ersatz-‘ oder ‚Pseudoreligion‘ verbunden, sondern nur die analytische Absicht, sich den Blick für Entwicklungspfade von Sakralisierungsprozessen offen zu halten, die diesseits der Alternativen von Systemzwang und Diffusion sowie Säkularisierung und Wiederkehr liegen, um die immer wieder erfolgende Emergenz von selbstreferenzieller Religion aus allgemeinen Sakralisierungsprozessen heraus zu verstehen. Sakralisierung bedeutet nicht mangelnde Differenzierung, auch nicht zwangsläufig Entdifferenzierung, sondern nur, dass sich Religion und andere gesellschaftliche Funktionsbereiche wechselseitig und ohne letztinstanzliche Hierarchisierung beobachten und in Anspruch nehmen. Somit lassen sich die von Wolfgang Eßbach ausgemachten Re-

¹⁴⁸ Schlette/Krech, *Sakralisierung* 2018.

¹⁴⁹ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* 2002, 82.

¹⁵⁰ Siehe etwa Houtman/Meyer (Hg.), *Things* 2012. Bredholt Christensen/Tae Jensen, *Religion and Material Culture* 2017. Hutchings/McKenzie, *Materiality and the Study of Religion* 2017.

¹⁵¹ Krech, *Wo bleibt die Religion?* 2011, 245.

¹⁵² Simmel, *Die Religion* 1995, 60f.

¹⁵³ Eßbach, *Religionssoziologie I* 2014, 297–300.

ligionstypen als Ausdruck der segmentären Pluralisierung des Religionssystems verstehen, einer Pluralisierung, mit der Religion auf je spezifische Entwicklungen in ihrer systemintern repräsentierten Umwelt reagiert (etwa auf Wissenschaft, Politik und Kunst) und *zugleich* als Indikatoren für religionsexterne Sakralisierung interpretieren, mit der andere gesellschaftliche Bereiche Religion beobachten und sich religiöse Mittel zu eigen machen, um sich zu auratisieren, ohne aber die jeweilige Systemrationalität zu vernachlässigen. Die religionsexterne Sakralisierung hängt damit zusammen, dass kein gesellschaftliches Subsystem, obgleich jedes von ihnen autopoietisch entsteht und verfährt, sich aus sich selbst heraus begründen kann und somit gesellschaftsstrukturell der unbestimmbaren Kontingenz ausgesetzt ist; dieser Sachverhalt kommt beispielsweise mit Blick auf Politik und Recht im berühmten Böckenförde-Diktum zum Ausdruck: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*“.¹⁵⁴ Mit unbestimmbarer Kontingenz umzugehen, ist wiederum Sache der Religion. Die religionsexterne Sakralisierung ist eine Art, in der Leistungsofferten der Religion von anderen gesellschaftlichen Subsystemen angenommen werden, ohne zu Religion zu werden. Damit liegt ein Hinweis auf die Frage vor, wie Gesellschaft die verschiedenen Anforderungen ihrer Subsysteme heterarchisch koordiniert. Die gesellschaftliche Koordination erfolgt teils als „analoge (parallellaufende) Verhältnisse“¹⁵⁵ oder, linguistisch gesprochen, als *Äquivokationen*, mit denen unterschiedliche Semantiken beim selben Sprachgebrauch zugleich nebeneinander bestehen, und teils als *Metaphern*, mit denen unterschiedliche Bereichssemantiken¹⁵⁶ syntaktisch (also innerhalb von bestimmten Kommunikationsstrukturen) miteinander in Beziehung gebracht und parallele Analogien jeweils systemintern in einen spezifischen Code transformiert werden.¹⁵⁷ Beispielsweise kann im Zusammenhang des Klimawandels von „apokalyptischen Ausmaßen“ die Rede sein, um die Dringlichkeit entsprechender politischer Entscheidungen zu betonen und eine Mehrheit für die entsprechende politische Position zu erhalten, ohne damit aber religiöse Kommunikation zu sein. Zu einer Metapher innerhalb der Religion kann diese Redeweise werden, wenn der Klimawandel – etwa im Anschluss an Mt 25,31–46 – als Anzeichen des nahenden göttlichen Weltgerichts gedeutet wird. Die doppelte Richtung der Sakralisierung betrifft die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft einschließlich ihres historischen Vorlaufs während der frühen Neuzeit. Doch die Keime funktionaler Differenzierung und der zweifachen Sakralisierung liegen in

¹⁵⁴ Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit* 1976, 60. Hervorhebung im Original.

¹⁵⁵ Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* 1997, 101.

¹⁵⁶ Die Linguistik spricht von Domänen: „[A] metaphor is a structural mapping from one domain of subject matter (the source domain) to another (the target domain)“ (Lakoff, *The Meaning of Literal* 1986, 294).

¹⁵⁷ Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* 1997, 238 spricht in diesem Zusammenhang vom Vorgang des „Hineincopierens“.

der Achsenzeit¹⁵⁸, nämlich im ersten Jahrtausend v.u.Z. als der Zeit „einer schleifenförmigen Entwicklung, eines Wechselspiels von Differenzierung und Entdifferenzierung“, dem „die Erkenntnisse, die wir über den soziopolitischen Strukturwandel im ersten vorchristlichen Jahrtausend besitzen“, entsprechen.¹⁵⁹ Somit sind die ‚Moderne‘ und die ‚Vormoderne‘ nicht nur, aber auch mit Blick auf die Evolution des Religiösen im Sinne von Potenzial und dessen Realisierung miteinander ins Verhältnis zu setzen. Dann ist vielleicht die Moderne gar nicht so modern, wie sie sich in ihren Selbstbeschreibungen wähnt;¹⁶⁰ oder umgekehrt ist die ‚Vormoderne‘ möglicherweise moderner, als es uns die übliche Geschichtsschreibung mit ihren epochalen Zäsuren glauben machen will.

Literaturverzeichnis

- Armstrong, Karen, *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*, New York/Toronto: Alfred A. Knopf 2006.
- Auffarth, Christoph, „Wie kann man von Heiligkeit in der Antike sprechen? Heiligkeit in religionswissenschaftlicher Perspektive“, in: Peter Gemeinhardt/Katharina Heyden (Hg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*. Berlin: De Gruyter 2012, 1–33.
- , „Drittes Reich“, in: Lucian Hölscher/Volkhard Krech (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum: Bd. 6/1*, Paderborn: Schöningh 2015, 114–134.
- Baecker, Dirk, *Kapitalismus als Religion*, Berlin: Kadmos 2003.
- Barton, Carlin A./Boyarin, Daniel, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York: Fordham University Press 2016.
- Bellah, Robert N. et. al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press 1996.
- Benveniste, Émile, *Indo-European Language and Society*. Summaries, table and index by Jean Lallot. Translated by Elizabeth Palmer, London: Faber & Faber 1973.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Doubleday 1966.
- Beyer, Peter, „Questioning the Secular/Religious Divide in a Post-Westphalian World“, in: *International Sociology* 28/6 (2013), 663–679.
- Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Bredholt Christensen, Lisbeth/Tae Jensen, Jesper (Hg.), *Religion and Material Culture. Studying Religion and Religious Elements on the Basis of Objects, Architecture, and Space*, Turnhout: Brepols 2017.
- Breuer, Stefan, „Kulturen der Achsenzeit: Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts“, in: *Saeculum* 45/1 (1994), 1–33.

¹⁵⁸ Stichweh, *Funktionale Differenzierung der Weltgesellschaft* 2010, 301f. Mit Blick auf die großen religiösen Traditionen vgl. Armstrong, *The Great Transformation* 2006.

¹⁵⁹ Breuer, *Kulturen der Achsenzeit* 1994, 6.

¹⁶⁰ In diesem Sinne Latour, *Wir sind nie modern gewesen* 1995.

- Brose, Karl, „Die soziale ‚Religion‘ Saint-Simons“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 4/1 1975, 6–25.
- Buchenau, Stefanie, „Kunstreligion und Vernunftabstraktion: Zur Genealogie des Konzepts vor 1800 (Baumgarten, Kant, Schleiermacher)“, in: Albert Meier/Alessandro Costanza/Gérard Laudin (Hg.), *Kunstreligion: Ein ästhetisches Konzept der Moderne in seiner historischen Entfaltung* Bd. 1, Berlin: De Gruyter 2010, 89–102.
- Burkhardt, Johannes, „Religionskrieg“, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 28, Berlin: De Gruyter 1997, 681–687.
- Bysted, Ane, „The Crusade Indulgence: Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades“, in: *History of Warfare* 103 (2014), 1095–1216.
- Campbell, Donald Thomas, „Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution“, in: Herbert R. Barringer/George I. Blanksten/Raymond W. Mack (Hg.), *Social Change in Developing Areas: A Reinterpretation of Evolutionary Theory*. Cambridge, MA: Schenkman Publishing Company 1965, 19–48.
- , „Evolutionary Epistemology“, in: Paul Arthur Schilpp (Hg.), *The Philosophy of Karl Popper. Book 1*, LaSalle, Ill.: Open Court, 413–463.
- Carrette, Jeremy R./King, Richard, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London: Routledge 2005.
- Chbib, Raida, *Organisation des Islams in Deutschland: Diversität, Dynamiken und Sozialformen im Religionsfeld der Muslime*, Würzburg: Ergon 2017.
- Colpe, Carsten, Art. „Heilig (sprachlich)“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart: Kohlhammer 1993, 74–80.
- Croucher, Sheila L., *Globalization and Belonging: The Politics of Identity in a Changing World. New Millennium Books in International Studies*, Lanham: Rowman & Littlefield 2003.
- Dalferth, Ingolf U., „The Idea of Transcendence“, in: Robert N. Bellah/Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press 2012, 146–188.
- Dawkins, Richard, *The God Delusion*, London et al.: Bantam Press 2006.
- Demerath, Nicolas J. et al. (Hg.), *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*, New York: Oxford University Press 1998.
- Deutschmann, Christoph, *Die Verheissung des absoluten Reichtums: Zur religiösen Natur des Kapitalismus*, Frankfurt: Campus 1999.
- Dixon, Thomas M., *Science and Religion: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press 2008.
- Dixon, Thomas M./Cantor, Geoffrey /Pumfrey, Stephen (Hg.), *Science and Religion: New Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- Dubuisson, Daniel, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 2003.
- Durkheim, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981 [1912].
- Edelman, Gerald M., *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Group Selection*, New York, NY: Basic Books 1987.
- Eßbach, Wolfgang, *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn: Fink 2014.
- , *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen*, zwei Teilbände, Paderborn: Fink 2019.

- Febvre, Lucien, *Life in Renaissance France*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1977.
- Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- , *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Fulbrook, Mary, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia*, Cambridge: Cambridge University Press 1983.
- Gaukroger, Stephen, *The Natural and the Human: Science and the Shaping of Modernity, 1739–1841*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- Gauthier, François, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, London: Routledge 2020.
- Gorski, Philip S., *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago: University of Chicago Press 2003.
- Graf, Friedrich W., *Götter global: Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München: C.H. Beck 2014.
- Große Kracht, Klaus/Kortus, Vit, „Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit“, Clio-online 2018 (<https://guides.clio-online.de/guides/themen/europaeische-religionsgeschichte-der-neuzeit/2016>) (12.03.2024).
- Grzeszick, Bernd, „Verfassungstheoretische Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Religion“, in: Hans M. Heinig/Christian Walter (Hg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 131–152.
- Haag, Norbert, „Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter – system- und diskurstheoretische Überlegungen am Beispiel der Lutherischen Erneuerung in Württemberg und Hessen“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History* 88 (1997), 166–198.
- Harrison, Peter, „Physico-Theology and the Mixed Sciences: The Role of Theology in Early Modern Natural Philosophy“, in: Peter R. Anstey/John A. Schuster (Hg.), *The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*, Dordrecht: Springer 2005, 165–183.
- Heckel, Martin, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* [1983], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Heintz, Bettina/Tyrell, Hartmann, „Einleitung“, in: Bettina Heintz/Hartmann Tyrell (Hg.), *Interaktion – Organisation – Gesellschaft revisited: Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen*, Stuttgart: Lucius & Lucius 2015, ix–xvii.
- Heiser, Patrick/Ludwig Christian (Hg.), *Sozialformen der Religionen im Wandel*, Wiesbaden: VS Springer 2014.
- Hero, Markus, „Das Prinzip Access: Zur institutionellen Infrastruktur zeitgenössischer Spiritualität“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17/2 (2009), 189–211.
- , *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität*, Würzburg: Ergon 2010.
- Houtman, Dick/Meyer, Birgit (Hg.), *Things. Religion and the Question of Materiality*, New York: Fordham University Press 2012.
- Humphreys, Sarah C., „Evolution and History. Approaches to the Study of Structural Differentiation“, in: Jonathan Friedman/ Michael J. Rowlands (Hg.), *The Evolution of Social Systems. Proceedings of a Meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects Held at the Institute of Archaeology*, London University, London: Duckworth, 1977, 341–371

- Hutchings, Tim/McKenzie, Joanne (Hg.), *Materiality and the Study of Religion. The Stuff of the Sacred*, London: Routledge 2017.
- Jäger, Wieland/Schimank, Uwe (Hg.), *Organisationsgesellschaft: Facetten und Perspektiven*, Wiesbaden: VS Springer 2005.
- Jaspert, Nikolas, *The Crusades*, New York/London: Routledge 2006.
- Joas, Hans, *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp 2017.
- Jurczyk, Thomas, *The Notion of „Holy“ in Ancient Armenian Texts from the Fifth Century CE. A Comparative Approach Using Digital Tools and Methods*, Bielefeld: Bielefeld University Press/transcript 2022.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr Siebeck 1989.
- King, Richard, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‚the Mystic East‘*, London: Routledge 1999.
- Kippenberg, Hans G./Kuiper Yme B./Sanders Andy F. (Hg.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Berlin: De Gruyter 1990.
- Klueping, Harm, *Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte*, Darmstadt: Primus-Verlag 2007.
- Knoblauch, Hubert, „Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion“, in: Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 7–41.
- Krech, Volkhard, *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld: transcript 2011.
- , „Operative Durchlässigkeit oder Schließung der Religion? Eine differenzierungstheoretische Lesart der *Religionssoziologie* von Wolfgang Eßbach“, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3/1 (2019), 103–130.
- , *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss*, Bielefeld: transcript 2021.
- Krech, Volkhard/Schlammelcher, Jens/Hero, Markus, „Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65 (2013), 51–71.
- Krieger, Gerhard (Hg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*. Freiburg: Herder 2017.
- Krüger, Klaus (Hg.), *Curiositas: Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit*, Göttingen: Wallstein 2002.
- Lakoff, George, „The Meaning of Literal“, in: *Metaphor and Symbolic Activity* 1 (1986), 291–296.
- Latour, Bruno, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie Verlag 1995.
- Lepsius, M. Rainer, „Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber“, in: ders., *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1990, 31–43.
- Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan 1967.
- Lüddeckens, Dorothea/Walther, Rafael, „Religiöse Gemeinschaft“, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS Springer 2018, 467–488.
- Luhmann, Niklas, „Religion als System: Thesen“, in: Karl W. Dahm/Niklas Luhmann/Dieter Stoodt (Hg.), *Religion: System und Sozialisation*, Darmstadt: Luchterhand 1972, 11–13.

- , „Interaktion, Organisation, Gesellschaft: Anwendungen der Systemtheorie“, in: ders. (Hg.), *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1975, 9–20.
- , „Evolution und Geschichte“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1975, 150–169.
- , *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.
- , „Die Form ‚Person‘“, in: ders. (Hg.), *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1995, 142–154.
- , *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.
- , *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.
- , *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
- , „Ebenen der Systembildung – Ebenendifferenzierung (unveröffentlichtes Manuskript 1975)“, in: Bettina Heintz/Hartmann Tyrell (Hg.), *Interaktion – Organisation – Gesellschaft revisited: Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen*, Stuttgart: Lucius & Lucius 2015, 6–39.
- Lutzky, Harriet, „On a Concept Underlying Indo-European Terms for the Sacred“, in: *Journal of Indo-European Studies* 21 (1993), 283–301.
- Marx, Karl, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* [Hamburg 1872], Berlin: Dietz Verlag 1987.
- Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press 2005.
- May, Georg, „Die Entstehung der hauptsächlichen Bestimmungen über das ius emigrandi (Art. V §§ 30–43 IPO) auf dem Westfälischen Friedenskongreß“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 74 (1988), 436–494.
- McCutcheon, Russell T, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York: Oxford University Press 1997.
- , (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader. Controversies in the Study of Religion*, London: Cassell 1999.
- Mises, Ludwig von, *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*. Preface by Murray N. Rothbard: Reprint. New Rochelle, N.Y.: Arlington House 1985.
- Motak, Dominika, „Religion and Monetary Culture in the Sociology of Georg Simmel“, in: Andrew M. McKinnon/Marta Trzebiatowska (Hg.), *Sociological Theory and the Question of Religion*, Farnham: Ashgate 2014, 129–149.
- Müller, Anne F., „Some Observations on Social Anthropology and Niklas Luhmann’s Concept of Society“, in: Michael King/Christopher J. Thornhill (Hg.), *Luhmann on Law and Politics: Critical Appraisals and Applications*, Oxford: Hart 2006, 165–185.
- Müller, Ernst, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin: Akademie-Verlag 2004.
- Münkler, Herfried, *Der Dreissigjährige Krieg: Europäische Katastrophe, deutsches Trauma 1618–1648*, Berlin: Rowohlt 2017.
- Nitecki, Matthew H/Nitecki, Doris V. (Hg.), *History and Evolution*, Albany: SUNY Press 1992.
- Ohlemacher, Jörg, „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“, in: Ulrich Gäbler (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 393–464.
- Otto, Rudolf, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C.H. Beck ³⁵1963 [1917].

- Peterson, Derek R./Walhof, Darren R. (Hg.), *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, New Brunswick/NJ: Rutgers University Press 2002.
- Pfister, Ulrich, „Pastors and Priests in the Early Modern Grisons: Organized Profession or Side Activity“, in: *Central European History* 33 (2000), 41–65.
- Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Pollack, Detlef, „Was ist Religion?“ in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), 163–190.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely, *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a.M.: Campus 2015.
- Pongratz-Leisten, Beate, „Reflections on the Translatability of the Notion of Holiness“, in: Mikko Luukko/Saana Svård/Raija Mattila (Hg.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, Helsinki: Finnish Oriental Society 2009, 409–427.
- Reinhard, Wolfgang, „Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), 257–277.
- Rentsch, Thomas, „Transzendenz und Sprache: Der Mensch im Verhältnis zu Grenze und Sinngrund der Welt“, in: Florian Uhl/Artur R. Boelderl (Hg.), *Die Sprachen der Religion*, Berlin: Parerga 2003, 13–30.
- , „Die Universalität der Transzendenz. Systematische Thesen“, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 1 (2015), 122–127.
- Reuter, Astrid, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Rüpke, Jörg (Hg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press 2013.
- Russell, Edmund, *Evolutionary History. Uniting History and Biology to Understand Life on Earth*, Cambridge, New York: Cambridge University Press 2011.
- Schilling, Heinz, „Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620“, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), 1–46.
- , (Hg.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin: Duncker & Humblot 1994.
- Schlamelcher, Jens, *Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus*, Würzburg: Ergon 2013.
- Schlette, Magnus/Krech, Volkhard, „Sakralisierung“, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS Springer 2018, 437–463.
- Schlögl, Rudolf, *Anwesende und Abwesende: Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Konstanz: Konstanz University Press 2014.
- Schluchter, Wolfgang, „Interessen, Ideen, Institutionen. Schlüsselbegriffe einer an Max Weber orientierten Soziologie“, in: Steffen Sigmund/Gert Albert/Agathe Bienfait/Mateusz Stachura (Hg.), *Soziale Konstellation und historische Perspektive. Festschrift für M. Rainer Lepsius*, Wiesbaden: VS Springer 2008, 57–80.
- Schmidt, Johannes F. K., „Differenz oder Interdependenz? Das Verhältnis von sozial- und gesellschaftstheoretischer Differenzierung in Luhmanns Theorie der Gesellschaft“, in: *Soziale Systeme* 20 (2015), 387–419.

- Schröder, Winfried, „Deus sive Natura. Über Spinozas so genannten Pantheismus“, in: *Deutsche Zeitung für Philosophie* 57/3 (2009), 471–480.
- Schulze, Reinhard, *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel: Schwabe Verlag 2015.
- Schulze Wessel, Martin, „Einleitung: Die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im östlichen Europa“, in: ders. (Hg.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart: Steiner 2006, 7–14.
- Schütz, Alfred, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt: Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie*, Wien: Springer 1932.
- Serres, Michel, *Die fünf Sinne: Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*, Frankfurt: Suhrkamp ²1994 [1985].
- , *Das Verbindende. Ein Essay über Religion*, Berlin: Suhrkamp 2021.
- Shulman, David D./Stroumsa Guy G., *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford: Oxford University Press 2002.
- Simmel, Georg, „Die Religion“, in: Michael Behr/Volkhard Krech/Gert Schmidt (Hg.), *Philosophie der Mode (1905) Die Religion (1906^β1912) Kant und Goethe (1906^β1916) Schopenhauer und Nietzsche (1907)* = Georg Simmel Gesamtausgabe 10, Frankfurt: Suhrkamp 1995, 39–118.
- Soeffner, Hans-Georg, „Zur Soziologie des Symbols und des Rituals“, in: Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast (Hg.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, Stuttgart: Kohlhammer 1991, 63–81.
- , *Symbolische Formung: Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*, Weilerswist: Velbrück 2010.
- Spinoza, Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat = Sämtliche Werke Bd. 2, Hamburg: Meiner ³2010.
- Stichweh, Rudolf, *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung (16.–18. Jahrhundert)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- , „Weltreligion oder Weltreligionen?“, in: *Soziale Systeme* 7 (2001), 118–124.
- , „Semantik und Sozialstruktur: Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung“, in: Dirk Tänzler/Hubert Knoblauch/Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*, Konstanz: UVK 2006, 157–171.
- , „Funktionale Differenzierung der Weltgesellschaft“, in: Gert Albert/Steffen Sigmund (Hg.), *Soziologische Theorie kontrovers*, Wiesbaden: VS Springer 2010, 299–306.
- Stolleis, Michael, „Religion und Politik im Zeitalter des Barock: ‚Konfessionalisierung‘ oder ‚Säkularisierung‘ bei der Entstehung des frühmodernen Staates“, in: Dieter Breuer (Hg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden: Harrassowitz 1995, 23–42.
- Thomasius, Christian, „Chur-Brandenburgischer Unterthanen doppelte Glückseligkeit / So sie wegen des durch Churfürstliche scharffe Edicta verbesserten Geistlichen und Weltlichen Standes zugenießen haben“, in: ders. (Hg.), *Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schriften*, Halle: Renger 1705 [1690], 1–75.
- Turner, Jonathan H./Maryanski, Alexandra/Petersen, Anders K./Geertz, Armin W., *The Emergence and Evolution of Religion by Means of Natural Selection. Evolutionary Analysis in the Social Sciences* 1, London: Routledge 2017.
- Tyrell, Hartmann, „Interaktion, Organisation, Gesellschaft – Niklas Luhmann und die Soziologie der Nachkriegszeit“, in: *Soziale Systeme* 20 (2015), 337–386.
- , „Die Religion der Zwischenbetrachtung: Max Webers ‚spezifisch religiöse Liebesgesinnung‘“, in: Heidemarie Winkel/Kornelia Sammet (Hg.), *Religion soziologisch denken*:

- Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, Wiesbaden: Springer 2017, 347–384.
- Uexküll, Jakob Johann von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Hg. v. Florian Mildenberger und Bernd Herrmann, Berlin: Springer 2014.
- Weber, Max, „Wissenschaft als Beruf“, in: ders. (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck 1922, 524–555.
- Weichlein, Siegfried, „Ursprungsmythen in unvordenkbarer Vergangenheit: Die soziale Konstruktion von Zeit in der nationalen Mythologie“, in: Dimiter Daphinoff (Hg.), *Unsterblichkeit: Vom Mut zum Ende*, Heidelberg: Winter 2012, 19–32.
- Williger, Eduard, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, Giessen: Töpelmann 1922.
- York, Michael, „Toward a Proto-Indo-European Vocabulary of the Sacred“, in: *Word* 44/2 (1993), 235–254.
- Zander, Helmut, „Europäische“ *Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich*, Berlin: De Gruyter Oldenbourg 2016.

Das Torhaus: Auschwitz und das Sakrale*

Michael Stausberg

1. Das Sakrale und die Religion

Bei der Konzeptualisierung von (etwas als) sakralem Raum ist vieles eine Frage von Annahmen, Vorurteilen und Meinungen. Zum Beispiel wird das Attribut „sakral“ oft als identisch mit dem Religiösen oder als eindeutig an die religiöse Sphäre gebunden angesehen. Mit anderen Worten: Der sakrale Raum ist der religiöse Raum. Obwohl dieses Vorurteil weit verbreitet ist, ist es irreführend. Betrachten wir den umgekehrten Fall: Ist jeder religiöse Raum automatisch ein sakraler Raum? Mir fallen viele Beispiele ein, bei denen dies nicht der Fall zu sein scheint. Einige protestantische Kirchen oder Versammlungsstätten beispielsweise haben nicht die Absicht, ein sakraler Raum zu sein; sie sind nicht geweiht, und der Raum als solcher wird nicht als von Natur aus sakral angesehen. Gläubige könnten sich beleidigt fühlen, weil die Idee des sakralen Raums in ihren Augen ein Kennzeichen der Anderen, nämlich der Katholiken ist. Es ist alles eine Frage der Definition: Wenn Religion als sakrale Sache verstanden wird – und das Heilige oder Sakrale von Natur aus mit dem Religiösen verbunden¹ –, dann macht es keinen Sinn, das Sakrale vom Religiösen zu unterscheiden. Dieses enge Vorverständnis verfehlt aber in meinen Augen das Potenzial sinnvoller Unterscheidungen. Einige Kollegen haben bereits vom „säkularen Sakralen“ gesprochen.² Um zwischen dem Heiligen und dem Religiösen zu unterscheiden, könnte man beide Begriffe definieren. Dies wäre eine unmögliche Aufgabe, wenn man konsensuale oder erschöpfende Definitionen anstreben würde.³ In diesem Aufsatz werde ich eine andere Strategie verfolgen. Ich werde einen der ikonischsten und bedeutendsten Orte des zwanzigsten Jahrhunderts diskutieren – einen Ort,

* Dieser Beitrag stellt eine überarbeitete deutsche Fassung eines Aufsatzes dar, der zunächst in *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 71/2 (2021), 319–339 erschienen ist. Für die Vorbereitung der deutschen Fassung danke ich Christoph Auffarth.

¹ Für eine partielle Genealogie siehe Stausberg, *The Sacred, the Holy, the Numinous* 2017. In diesem Beitrag verwende ich sakral/das Sakrale statt heilig/das Heilige, da dieses Begriffspaar für meine Ohren den Zuschreibungs- und Konstruktcharakter besser hörbar macht und die Distanz von der spezifisch deutschen Diskurstradition des Heiligen markiert.

² Siehe z. B. Lynch, *The Sacred in the Modern World* 2012. Knott, *The Secular Sacred* 2013. Äystö, *The Sacred Orders* 2017.

³ Zur Diskussion mit neuem Vorschlag siehe Stausberg/Gardiner, *Definition* 2016.

der typischerweise nicht, jedenfalls nicht in erster Linie als religiöser Ort betrachtet wird –, um zu sehen, wie die Kategorie des Sakralen analytisch eingesetzt werden kann.⁴ In dem, was ich hier „diskursive Metatopographie“ nenne, werde ich einige gängige Konzeptualisierungen des Sakralen auf einen bestimmten Ort projizieren. Im weiteren Verlauf wird die Kategorie des Religiösen auftauchen; im Gegensatz zum Sakralen betrachte ich das Religiöse hier nicht als allgemeine Kategorie, sondern als ein Attribut, das sich auf religiöse Institutionen oder Traditionen bezieht, nämlich das Judentum und den Katholizismus.

In diesem Artikel werde ich Auschwitz, das allgemein als einer der grauenvollsten Orte der Menschheitsgeschichte gilt,⁵ neu beleuchten, indem ich auf ein Repertoire theoretischer Tropen zurückgreife, die mit dem Konzept des Sakralen verbunden sind. Ich beginne also nicht mit einem chronologischen Abriss von Auschwitz; im Laufe des Artikels werden indes verschiedene Facetten seiner Geschichte beleuchtet. Auschwitz ist Vieles: „ein Ort der Massengräuel, ein Museum, ein Friedhof, [...], ein touristisches ‚Must-see‘ und ein Ort, an dem komplexe Verhandlungen über Identität und Moral stattfinden.“⁶ Auschwitz ist ein prominenter Erinnerungsort,⁷ und als solcher existiert es nicht außerhalb medialer Darstellungen, gleichsam unvermittelt; Auschwitz ist eingebettet in verschiedene Diskurse und Darstellungsweisen, denen es unterworfen ist. Das historische Auschwitz des Holocaust ist verschwunden, eine Angelegenheit der Vergangenheit, der Erinnerung, und doch ist es allgegenwärtig, und wie wir sehen werden, spielt es in verschiedenen historischen Meistererzählungen eine Rolle. Besuche in Auschwitz sind Teil einer breiteren touristischen Infrastruktur und werden vom Museum sorgfältig inszeniert, um ein bestimmtes Narrativ zu vermitteln. Dieses Narrativ hat sich jedoch seit der Gründung des Museums im Jahr 1947 verändert.⁸ Es gibt einige wiederkehrende Bezugspunkte in diesen laufenden Prozessen der imaginären Neupräsentation dieser „Metropole des Todes“⁹ (um eine der vielen Metaphern hervorzuheben). Zunächst einmal gibt es Fotografien aus verschiedenen Teilen der komplexen räumlichen Struktur. In diesem Artikel werde ich ein ikonisches Foto als Ausgangs- und Bezugspunkt verwenden – denn wenn man von Auschwitz spricht, hat man es auch mit diesem Bild zu tun (Abbildung 1).

Wer hat dieses Bild nicht schon einmal gesehen? Und wer würde sich nicht sofort daran erinnern, was es darstellt? Es zeigt einen übriggebliebenen Teil eines

⁴ Eine Inspirationsquelle (auch wenn meine Agenda eine andere ist) ist Engler/Gardiner, *Semantics and the Sacred* 2017.

⁵ Ich habe viel gelernt von Steinbacher, *Auschwitz* 2004 und Auffarth, *Auschwitz* 2015.

⁶ Pettitt, *Introduction* 2019, hier 6: „Auschwitz is a site of mass atrocity, a museum, a cemetery, a focal point of Holocaust memory, a place of education, a town in south west Poland, a tourist ‘must-see,’ and a place where complex negotiations of identity and morality take place.“

⁷ Reichel, *Auschwitz* 2002.

⁸ Siehe (z. B.) Pettitt, *Introduction* 2019.

⁹ Dov Kulka, *Landschaften der Metropole des Todes* 2013.

Vernichtungslagers, das wiederum Teil einer räumlichen Konfiguration von anderen Lagern und Fabriken mit verschiedenen Hilfskonstruktionen war; über diesen spezifischen komplexen Ort hinaus evoziert es einen noch größeren Komplex: den Völkermord, insbesondere den Holocaust/die Shoah, einen Abgrund menschlicher Geschichte. In diesem Sinne ist das Bild eine Metonymie.



Abbildung 1: Torhaus KZ-Auschwitz-Birkenau, Stanislaw Mucha, Februar/März 1945, Wikipedia.

2. Das Sakrale als das Unausprechliche

Das metonymische Bild führt die Gedanken des Betrachters nach „Auschwitz“, benannt nach dem deutschen Namen der nahe gelegenen Stadt mit dem polnischen Namen „Oświęcim“. Auschwitz war Teil eines sich ständig weiterentwickelnden Netzes von Tausenden von Konzentrationslagern, die das nationalsozialistische Deutschland in Deutschland selbst und in den von Deutschland besetzten Gebieten errichtet hatte und in denen Häftlinge als Zwangsarbeiter und Gefangene gehalten, misshandelt und ausgehungert wurden. Darüber hinaus war Auschwitz eines von etwa zehn Vernichtungslagern, in denen Menschen unmittelbar nach ihrer Ankunft massenhaft getötet wurden. Allein im Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau wurden über eine Million Menschen ermordet, etwa 90 Prozent von ihnen waren Juden. Industriell durchgeführte Massentötungen dieses Ausmaßes hatte es in der Geschichte der Menschheit zuvor noch nicht gegeben.

Auschwitz ist also nicht nur ein Ort und ein Raum, sondern auch ein historischer Bruch. Der deutsche Historiker Christian Meier hat es einen „mythischen Ort“ genannt.¹⁰ Auschwitz steht für einen Moment in der Zeit, nach dem die Geschichte nicht mehr so aussieht wie zuvor. Sie stellt ein ganz besonderes und einzigartiges Ereignis dar, einen Bruch, eine neue Epoche. Es ist nicht das *illud tempus* der mythischen Zeit, das nach Wiederholung strebt, sondern eine bedrohliche Vergangenheit, die ‚Nie wieder!‘ eintreten darf.

Dies führt mich zum ersten Ansatzpunkt des Begriffs des Sakralen: seine unaussprechliche Qualität. Der Holocaust ist ein Verbrechen jenseits aller Vorstellungskraft. Etwas, das man nicht begreifen kann. Die Vernunft kapituliert, und es gibt keine adäquate Repräsentation. Das Ereignis und Auschwitz als sein indexikalisches Zeichen machen uns sprachlos, ebenso wie das Heilige oder das Numinose, so einige seiner Theoretiker, unter denen Rudolf Otto der bekannteste Protagonist ist. Es liegt außerhalb unseres rationalen Zugriffs und entzieht sich unserer diskursiven Sprache. Otto fordert den Leser auf, wer nicht „einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Ergriffenheit“ erlebt hat, „nicht weiterzulesen“.¹¹ Elie Wiesel stellte eine ähnliche Behauptung der begrenzten Mittelbarkeit auf: „Nur diejenigen, die Auschwitz erlebt haben, wissen, was es war. Andere werden es nie erfahren“.¹² Gillian Rose nannte diesen Verweis auf das Unaussprechliche, diese Mystifizierung von etwas, das wir nicht zu verstehen wagen, „Holocaust-Frömmigkeit“.¹³

Peter Reichel hat Auschwitz als „den wortlosen Ort“ bezeichnet.¹⁴ Die Außergewöhnlichkeit der in Auschwitz begangenen Verbrechen evoziert die außergewöhnliche Qualität des Sakralen, als das, was mit gewöhnlichen Mitteln nicht gemessen werden kann. Das Geschehen erscheint, um eine von Otto geprägte Metapher aufzugreifen, als *Mysterium* – als „Geheimnis im Sinne des Fremdartigen, Unverstandenen und Unerklärten“,¹⁵ „jenseits von Begriff und Verstand“ –, insbesondere im Modus des *Tremendum*, des Schrecklichen, Bedrohlichen, Schauervollen.¹⁶ Es bleibt ein Mysterium, das abgrundtief beängstigend, furchtbar und dämonisch ist, entsetzlich, aber auch als Schrecken faszinierend. Otto spricht von einer seltsamen „Kontrastharmonie“ und einem „Doppelcharakter“ des Faszinierenden und Abstoßenden, das wir auch für Auschwitz konstatieren

¹⁰ Meier, *Vierzig Jahre nach Auschwitz* 1990.

¹¹ Otto, *Das Heilige* 1917, 8.

¹² „Only those who experienced Auschwitz know what it was. Others will never know“. Zitiert bei Reynolds, *Postcards from Auschwitz* 2018, 58.

¹³ Rose, *Mourning Becomes the Law* 1996, 43. Rose lehnt diesen Diskurs ab und fördert das, was sie als „Holocaust-Ethnographie“ bezeichnet, siehe auch Schick et al., *A Good Enough Justice* 2012, 74.

¹⁴ Reichel, *Auschwitz* 2002, 618.

¹⁵ Otto, *Das Heilige* 1917, 29.

¹⁶ Ebd., 14–21.

können.¹⁷ Die Szene, die wir uns in dem obigen Bild vorstellen, bleibt unausschöpflich. Es ist das Verbrechen, das die Quelle der Empfindung des Unausprechlichen ist, aber das Verbrechen ist nicht von dem Tatort zu trennen, an dem es ausgeführt wurde; das Verbrechen ist in den Ort eingeschrieben, in Auschwitz, der der Inbegriff des *Numinosen* ist. Auschwitz ist der Extremfall des Unbegreiflichen.

Warum hat Auschwitz diesen herausgehobenen, einzigartigen Status in unserer Erinnerungslandschaft erlangt, so dass die Leugnung, dass diese Verbrechen in Auschwitz geschehen konnten, der Leugnung des Holocaust gleichkommt?¹⁸ Was unterscheidet es von Chelmno, Treblinka, Sobibor, Majdanek und Belzec – um die anderen nationalsozialistischen Vernichtungslager zu nennen, die sich auf dem Gebiet des Nachkriegspolen befanden? Zunächst einmal wurden in keinem anderen Lager so viele Menschen ermordet, wenngleich auch andere Lager enorme Zahlen verzeichnen. In Treblinka zum Beispiel wurden zwischen 800.000 und 850.000 Menschen ermordet. Es gibt noch einige weitere Gründe für die mnemotechnische Bedeutung von Auschwitz. Da Auschwitz eine integrierte Reihe von Lagern mit unterschiedlichen Funktionen war – Auschwitz II (Birkenau) war das Vernichtungslager –, gab es hier die meisten Überlebenden. Es gab mehr als 10.000 Überlebende, in Treblinka hingegen weniger als 100. Während in Belzec schätzungsweise 500.000 Menschen ermordet wurden, überlebten weniger als 10 Menschen. Daher gab es mehr Stimmen aus Auschwitz, die Zeugnis ablegen und die Welt an ihr Leiden und die begangenen Verbrechen erinnern konnten. Ein weiterer Grund dafür ist, dass Treblinka, Majdanek und Belzec bereits 1943 abgebaut wurden, nachdem die meisten Juden Polens getötet worden waren. In Belzec und Majdanek hatte es im August und Oktober 1943 Aufstände gegeben, die zur endgültigen Ermordung aller Insassen führten. Daher sind von der Tötungsinfrastruktur dieser Lager nur noch wenige Spuren übrig, wenngleich es die SS, die durch den schnellen Vormarsch der Roten Armee überrascht wurde, in Majdanek versäumt hatte, die Gaskammern und Häftlingsbaracken zu zerstören. So wurden bereits im August 1944 Bilder von der Vernichtung in US-Zeitschriften veröffentlicht. In Auschwitz-Birkenau dagegen begann die systematische Tötung der Juden zwar bereits 1942, das Lager wurde aber erst 1943 als Zentrum der Massenvernichtung in Betrieb genommen.

Erst im Spätsommer bis Herbst 1944 begann die SS mit der Auflösung von Auschwitz. Himmler ordnete im November 1944 die Beendigung der Vernichtungsaktionen im gesamten Reich an; etwa zur gleichen Zeit schon richteten die Russen in Majdanek ein Gedenkmuseum ein. Bis Mitte Januar 1945 versuchte die Lager-SS, alle schriftlichen Beweise für den Massenmord in Auschwitz zu beseitigen. Die Tötungsanlagen wurden abtransportiert oder zerstört, die Gebäude verbrannt. Doch als die Rote Armee schließlich am 27. Januar eintraf –

¹⁷ Ebd., 39.

¹⁸ Siehe Zubrzycki, „*Oświęcim*“, „*Auschwitz*“ 2015, hier 17.

zufälligerweise an einem Sabbat! – fand sie mindestens 600 Leichen vor, und etwa 7.000 Häftlinge waren noch am Leben. Mit Hilfe einer Widerstandsgruppe war es Häftlingen des Sonderkommandos – Häftlinge, die gezwungen waren, der SS bei der Beseitigung von Gaskammeropfern zu helfen – gelungen, einige Bilder aus dem Lager zu schmuggeln, die im September 1944 die Widerstandsgruppe in Krakau erreichten. Eines dieser Bilder zeigt Frauen, die sich unter freiem Himmel ausziehen, bevor sie in die Gaskammer gehen. Auf einem anderen sieht man, wie Häftlinge des Sonderkommandos neben einem Haufen brennender Leichen stehen, die auf dem Boden verstreut liegen.¹⁹ Nach der Befreiung des Lagers baten die sowjetischen Behörden den polnischen Fotografen Stanislaw Mucha (1895–1976), das Lager zu fotografieren. Er machte 100 Bilder, von denen er 38 in ein Album eintrug, das er dem Museum Auschwitz schenkte. Darunter befindet sich auch die oben abgebildete Aufnahme vom Torhaus von Auschwitz-Birkenau.

Wir können sehen, dass es an einem grauen, kalten Wintertag aufgenommen wurde. Die Farben und der Bildausschnitt vermitteln auf effiziente Weise die düstere Bedrückung des Szenarios, die unser Vorwissen effektiv in unseren Blick einfließen lässt. Dieses Pfortnerhaus wurde 1943 gebaut, als die Vernichtungsaktivitäten intensiviert wurden.

3. Das Sakrale als Etablierung und Überschreitung von Grenzen

Muchas Bild wurde unzählige Male reproduziert, und fast alle Bilder, die ich im Internet fand, gaben seine Zentralperspektive wieder, bei der die Eisenbahnschienen den Blick auf den Durchgang lenken.²⁰

Die Eisenbahnschienen lassen den Raum der Vernichtung perspektivisch über das Gelände hinauswachsen. Die Gleise verbinden die Innen- mit der Außenwelt. Der Eisenbahnanschluss von Auschwitz war ein Hauptgrund dafür, dass dieser Ort überhaupt als Standort für das Konzentrations- und spätere Vernichtungslager ausgewählt wurde. Die Eisenbahnverbindung ist ein weiterer Grund, warum Auschwitz einen spezifischen Erinnerungsort bildet. Während Majdanek und Sobibor vor allem zur Ermordung von Juden aus den Ghettos der umliegenden Städte genutzt wurden, hatte Auschwitz einen europäischen Radius. Selbst Juden aus einem so weit entfernten Ort wie meinem Wohnort (Bergen/Norwegen) wurden dorthin gebracht. Daher ist Auschwitz ein relevanter Bezugspunkt und Erinnerungsort für Juden aus ganz Europa.

¹⁹ Yegane Arani, *Holocaust* 2009.

²⁰ Für eine Analyse des Bildes, das die folgenden Ausführungen inspiriert hat, siehe Hamann, *Torhaus Auschwitz-Birkenau* 2009.

Das Foto von Mucha zeigt eine Grenze, die durch das Torhaus markiert wird. Das Torhaus nimmt fast die gesamte horizontale Achse ein, mit einigen Stacheldrahtstangen ganz rechts, fast um die Undurchdringlichkeit der Grenze hervorzuheben. Selbst die Gleise, die aus dem Bild herausführen, sind jenseits des Tores nicht mehr sichtbar und vermitteln die Botschaft, dass es keinen Ausweg gibt. Gleichzeitig erwecken sie den Eindruck einer teleologischen Gerichtetheit²¹ – der Endgültigkeit eines Prozesses. Das Torhaus mit dem erhöhten Wachturm markiert die Grenze zwischen Innen und Außen. Der wolkenverhangene Himmel erlaubt dem Betrachter keinen Blick ins Freie; er gibt keine Hoffnung.

Es gibt eine Theorielinie des Sakralen, die es als ein binäres Phänomen ansieht, so dass es nicht losgelöst von seinem grundlegenden Gegensatz zu seinem dialektischen Anderen, dem Profanen, verstanden werden kann. Das Sakrale ist das, was das Profane nicht ist, auch wenn das Sakrale profaniert und das Profane sakralisiert werden kann. Man denke an die berühmte Aussage von Émile Durkheim: „Eine noch ausgeprägtere Gegensätzlichkeit gibt es zwischen heiligen und profanen Dingen. Sie stoßen sich gegenseitig ab und widersprechen einander mit einer solchen Kraft, dass der Verstand sich weigert, sie gleichzeitig zu denken. Sie verjagen sich gegenseitig aus dem Bewusstsein.“²²

Ich meine, dass wir dies in Muchas Fotografie hineinlesen können – und dass dies eine Interpretation der faszinierenden Qualität des Bildes eröffnet. Was wir darin sehen können, ist die Grenze zwischen dem Humanen und dem Unmenschlichen, zwischen Zivilisation und Barbarei, zwischen Leben und Tod, zwischen Mitgefühl und Grausamkeit, zwischen dem Alltäglichen und dem Außergewöhnlichen, zwischen Kleidung und Nacktheit, dem Gekämmten und dem Kahlen, dem Gekochten und dem Rohen. Das Lager ist ein „Raum der Ausnahme“, „eine Zone der Ununterscheidbarkeit“.²³ Man beachte die Reste von Geschirr im Vordergrund: Die menschliche Zivilisation wird beim Betreten dieses Raumes verlassen. Abgesehen von dem zerbrochenen Geschirr sind keine Spuren menschlichen Lebens zu entdecken. Weder Opfer noch Täter sind zu sehen, aber ihre vergangene Präsenz ist allgegenwärtig. Die Inkommensurabilität der Verbrechen entzieht sich einer anthropomorphen Darstellung. Die unbewegte Szene wirkt geräuschlos und still: Grabesstille. Es besteht eine völlige Unvereinbarkeit zwischen den beiden Sphären. Erinnern wir uns an die letzten beiden Sätze des Durkheim-Zitats. Das Bild verweist auf diesen sich gegenseitig ausschließenden Gegensatz.

²¹ Ebd., 684.

²² Durkheim, *Les formes élémentaires* 1912, 230: „Une opposition encore plus marquée est celle qui existe entre choses sacrées et choses profanes. Elle se repoussent et se contredisent avec une telle force que l'esprit se refuse à les penser en même temps. Elles se chassent mutuellement de la conscience.“ Vgl. Durkheim, *Elementare Formen* [1912] 1981, 326.

²³ Agamben, *Homo sacer* 2005 [1995], 189, 191. Siehe auch Giaccaria/Minca, *Topographies/Topologies of the Camp* 2011.

4. Die Ambiguität des Sakralen

Dies bringt mich zu einem weiteren charakteristischen Merkmal des Sakralen: seine Ambiguität.²⁴ Durkheim lobt Robertson Smith für diese Einsicht.²⁵ Durkheim spricht von zwei Arten religiöser Kräfte: wohlwollende vs. böse; während erstere Respekt hervorrufen, verursachen letztere Gefühle mit „einem Beigeschmack des Erschreckens“. Das religiöse Leben bewegt sich für ihn „um zwei entgegengesetzte Pole herum“;²⁶ das eine geht nicht ohne das andere, so dass es „in der Tat einen gewissen Schrecken in der religiösen Ehrfurcht gibt, besonders wenn sie sehr intensiv ist“.²⁷ Etwas später verlagert er den Schwerpunkt vom Religiösen auf das Sakrale. Wie gesagt, steht ja das Sakrale in einem grundlegenden Gegensatz zum Profanen, aber innerhalb des Bereichs des Sakralen, so Durkheim, gibt es wieder je zwei Gegensätze – zum Beispiel Glück und Unglück, Unreinheit und Reinheit –, und die Mehrdeutigkeit des Sakralen bezieht sich auf die Möglichkeit, das eine in das andere zu verwandeln.²⁸ Es ist sicherlich nicht angebracht, von Auschwitz als einem wohltätigen oder glücklichen Ort zu sprechen, aber in einer Deutung als sakraler Raum kann die Bedeutung von Auschwitz in der Möglichkeit einer Umwandlung liegen: In diesem Sinne ist es nicht nur ein Ort der Erinnerung an eine schreckliche Vergangenheit, sondern auch ein Ort der Hoffnung auf eine bessere Zukunft (z.B. durch Bildung); die auf Muchas Bild gezeigten Eisenbahnschienen führen in das Lager hinein, sie könnten aber auch einen Weg zur Befreiung weisen. Wir werden im Folgenden einen solchen Weg der Verwandlung in einem katholischen Versuch der Sakralisierung beispielhaft aufzeigen.

²⁴ Agamben, *Homo sacer* 2005 [1995], 83 weist diese Idee als wissenschaftliches Mythologem („un mitologema scientifico“) zurück. Ich bin mir nicht sicher, ob ich Agambens Argumenten folgen kann, aber von einem metatheoretischen Standpunkt aus könnten alle anderen Facetten des Sakralen, auf die sich dieser Artikel bezieht, ebenfalls als „Mythologeme“ bezeichnet werden, in dem Sinne, dass sie eine präzise moderne Genealogie haben.

²⁵ Dieser Abschnitt seines Buches stützt sich auf den Aufsatz über das Opfer von Hubert/Mauss aus dem Jahr 1899, die ebenfalls von „religiösen Kräften“ sprechen. Hubert und Mauss sprechen von der „Zweideutigkeit“ des „Mechanismus des Opfers“ und „der religiösen Kräfte selbst“: Hubert/Mauss, *Sacrifice* 1964, 60. NB: Hubert und Mauss sprechen hier nicht von der Mehrdeutigkeit des Sakralen, aber in der Einleitung erwähnen sie „den mehrdeutigen Charakter der sakralen Dinge, die Robertson Smith so bewundernswert herausgestellt hat“ (3). Zur späteren Rezeption der Idee durch Caillois siehe Falasca-Zamponi, *The Ambiguity of the Sacred* 2017.

²⁶ Durkheim, *Les formes élémentaires* [1912], 391: „En résumé, les deux pôles de la vie religieuse correspondent aux deux états opposés par lesquels passe toute vie sociale.“ Vgl. Durkheim, *Elementare Formen* [1912] 1981, 554.

²⁷ Durkheim, *Les formes élémentaires* [1912], 388: „Et en effet, il y a de l'horreur dans le respect religieux, surtout quand il est très intense, [...]“ Vgl. Durkheim *Elementare Formen* [1912] 1981, 549.

²⁸ Durkheim, *Les formes élémentaires* [1912], 389f.

5. Das ansteckende Sakrale

Dies ist ein weiterer Punkt, der mit dem Sakralen zusammenhängt: Die räumliche Differenz und die polare ontologische Transformation können in Begriffen der Ansteckung verstanden werden. Durkheim sprach von der „außerordentlichen Ansteckungskraft“ des Sakralen.²⁹ Was immer das Profane berührt, wird profan, und Profanität bedeutet Gleichgültigkeit. Wir können uns dies in räumlichen Begriffen vorstellen. Wie durch eine räumliche Ansteckung verlässt derjenige, der die Machtsphäre des Lagers betritt, den Orbit der Menschlichkeit. Alle Maßstäbe menschlicher Moral verlieren unwiderruflich ihre Gültigkeit und Verlässlichkeit und werden in den Strudel des Abgrunds hineingezogen; innerhalb des Lagers ist der Ausnahmezustand der Normalzustand. Die Fähigkeit des Lagers als Anlage zur Vernichtung übersteigt unermesslich das Ausmaß des Normalen, um andere Metaphern aus dem Diskurs des sakralen Raums zu übernehmen.

Die Nazis verfolgten das Projekt der Germanisierung von Auschwitz, das zu einer Art Modellstadt ausgebaut werden sollte. Hier trafen, wie Steinbacher betont, zwei große Ideen der NS-Ideologie räumlich aufeinander: die Vernichtungspolitik und die Eroberung von Lebensraum. Seit Beginn des Krieges, der unweit der Stadt ausgelöst wurde, war Auschwitz Teil des Deutschen Reiches. Anders als Belzec, Sobibor, Majdanak und Treblinka befand sich Auschwitz nicht im Generalgouvernement. Und das Lager befand sich ganz in der Nähe einer Stadt, die historisch gesehen genau an der Trennlinie zwischen germanischen und slawischen Bevölkerungsgruppen lag (dazu weiter unten).

Die Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem ist häufig mit Diskursen und Ideologien der Reinheit und Verunreinigung verbunden, die ebenfalls häufig zur Unterscheidung und Abgrenzung verwendet werden.³⁰ In der nationalsozialistischen Ideologie wurde die Vernichtung der Behinderten, für die die Technik der Vergasung zuerst erprobt wurde, dann an den Juden und den Sinti und Roma, als ein Weg zur „Reinigung“ des „Volkskörpers“ und des Bodens, auf dem dieses Volk leben sollte, konzipiert. Dementsprechend wurden die Insassen als unrein behandelt, und die Vokabeln der drohenden Unreinheit sind zahlreich: Menschen sind Läuse, unter- und nichtmenschlich. Dass der vergiftende Akt des Tötens, das Herauspressen der Lebensluft aus den Körpern, in einem Raum vollzogen wurde, in den die Menschen scheinbar zum Duschen gebracht wurden, war aus dieser Sicht nicht nur eine Täuschung, sondern untermauerte die entmenschlichende Ideologie der Unreinheit, die durch Waschen gesühnt werden könnte, aber durch Tod und Vernichtung in den Gaskammern und Krematorien beseitigt werden sollte. Dieser Prozess wurde jedoch vor der Öffentlichkeit verborgen und verheimlicht, er war hinter der Absperrung und wurde unter Ausschluss der Öffentlichkeit vollzogen.

²⁹ Durkheim, *Les formes élémentaires* [1912], 308.

³⁰ Der *locus classicus* ist Douglas, *Purity and Danger* 1966.

In einem Aufsatz über die Wirtschaft aus dem Jahr 1906 stellte Durkheim fest, dass die Dinge nicht einen Wert an sich haben. Auch die Sakralität der menschlichen Person, die er als Eckpfeiler der modernen Gesellschaft propagiert, sei dem Menschen nicht angeboren: „Es ist die Gesellschaft, die sie ‚sakralisiert‘ hat – und diese ‚Aureole‘, die den Menschen umgibt und vor ‚frevelhaftem Übertreten‘ schützt, ist keine natürliche Gegebenheit“.³¹ Die Gesellschaft, die Durkheim als Akteur begreift, könnte also nicht nur die Sakralität des menschlichen Personseins konstituieren, sondern auch den Menschen entweihen und profanieren. Diese Befürchtung äußerte Durkheims langjähriger Mitarbeiter Marcel Mauss bereits 1938. Die Idee des sakralen Charakters der menschlichen Natur, schrieb er, sei unter Beschuss geraten, sogar in dem Land, in dem dieses Prinzip zuerst etabliert worden war.³² Offensichtlich dachte er dabei nicht an Frankreich, sondern an Deutschland, da er sich in diesem Zusammenhang auf Kant und Fichte bezog. Mauss befürchtete, dass die Idee des sakralen Charakters der menschlichen Person innerhalb einer Generation verschwinden würde. Tatsächlich löste sie sich kurz nach der Niederschrift seines Kommentars in den Lagern von Auschwitz in Luft auf.³³

Werfen wir noch einen weiteren Blick auf Muchas Fotografie. Die Innen-Außen-Grenzen, die ich oben kommentiert habe, werden vom Fotografen auf subtile Weise behandelt, indem das Bild selbst zunächst nicht erkennen lässt, ob wir uns als Betrachter innerhalb oder außerhalb des Lagers befinden. Die Illusion, dass wir uns an beiden Punkten befinden könnten, macht das Betrachten des Fotos für mich zu einer beängstigenden Erfahrung. Aber durch unsere Hintergrundinformationen wissen wir, dass wir uns innerhalb des Lagers befinden. Die Gleise laufen nicht zusammen, bevor sie in das Lager führen, sondern sie fächern sich erst innerhalb des Lagers auf. Wir wissen, dass wir am Rande der Rampe stehen, wo hinter unserem Rücken die Selektion der Häftlinge unmittelbar nach ihrer Ankunft über ihr Schicksal entscheiden würde. Diese Rampe war jedoch erst seit Mai 1944 in Betrieb. Die Praxis der Selektion hingegen wurde ab Juli 1942 regelmäßig angewandt und markierte den Beginn der systematischen Vernichtung.

Der Bau des IG-Farben-Werks und die Ansiedlung von Arbeitskräften aus dem Deutschen Reich in Auschwitz waren Teil des Projekts der Germanisierung der Stadt. In Auschwitz-Birkenau wurden etwa 20 Prozent eines Häftlingstransportes zum Arbeitseinsatz unter härtesten Bedingungen geschickt, was faktisch ein Tod auf Raten war, der sich über einige Monate hinzog. Damit komme ich zum fünften Grund für die Besonderheit von Auschwitz, nämlich der engen Verknüpfung von Vernichtung und Industrialisierung, die wir hier finden. Nicht nur, weil die Vernichtung im industriellen Stil durchgeführt wurde – das Lager wird gemeinhin als „Todesfabrik“ bezeichnet –, sondern auch, weil die SS eine stra-

³¹ Durkheim, *Sociology and Philosophy* 1965, 58 f.

³² Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain* 1938.

³³ Vgl. Stausberg, *The Sacred, the Holy, the Numinous* 2017, 571.

tigische Partnerschaft mit der Großindustrie einging, in erster Linie mit dem Pharma- und Chemiekonzern IG Farben, der in Auschwitz eine der größten und expansivsten Fabriken des Deutschen Reiches errichtete.³⁴ Der Zugriff auf unbezahlte Zwangsarbeit war neben dem Zugang zu natürlichen Ressourcen und dem Schienennetz einer der Gründe, warum das Werk an diesem Standort errichtet wurde. Die IG Farben war jedoch bei weitem nicht das einzige Unternehmen, das sich in Auschwitz ansiedelte; schließlich wurden etwa 30 Außenlager des Konzentrationslagers errichtet. Auschwitz dehnte seinen räumlichen Wirkungsbereich enorm aus, die SS erwarb ganze Dörfer, Wälder, Teiche und Ackerland. „Im Ergebnis führte der Arbeitseinsatz langfristig ebenso zum rassendogmatischen Ziel physischer Vernichtung wie Massenerschießung und der Mord in den Gaskammern – dies aber in einer für die Wirtschaft des Deutschen Reiches rentablen Form“, schreibt Sybille Steinbacher.³⁵ Auch die körperlichen Überreste der Vernichteten wurden profitabel gemacht:

Zahngold wurde eingeschmolzen und barrenweise an die Reichsbank überstellt. Menschenhaar ließ sich zu Garn spinnen und zu Filz für die Kriegsindustrie verarbeiten, vermutlich diente es auch zur Herstellung von Matratzen und Seilen; [...]. Asche wurde nicht nur als Dünger ausgebracht, sondern auch als Füllmaterial beim Straßen- und Wegebau und zur Wärmeisolation für Lagerbauten verwendet. Menschliches Knochenmehl verkaufte die SS an eine Düngemittelfirma in Strzemieszyce.³⁶

Anstatt die sterblichen Überreste rituell auf Friedhöfen zu bestatten, wurde die profane, untermenschliche, untergeordnete und erniedrigende Stellung der Getöteten damit *post mortem* noch einmal bekräftigt.

6. Jüdisches Oświęcim: Vom nachgebauten Jerusalem zum Tourismuszentrum

An dieser Stelle sollten wir uns auf einen kleinen Umweg über die Stadt Auschwitz oder Oświęcim und ihre politische und religiöse Geschichte begeben.³⁷ Die Geschichte von Oświęcim ist seit dem späten zwölften Jahrhundert dokumentiert. Der Name leitet sich von dem polnischen Wort *wity* ab, was „heilig“ bedeutet. Seine Etymologie verbindet die Stadt mit der Geschichte der Christianisierung dieser Region. Im Laufe der Jahrhunderte wurde die Stadt unter böhmischer Herrschaft in das Heilige Römische Reich eingegliedert. Im Jahr 1772 wurde sie österreichischer Besitz (als Teil Galiziens), trat dem Deutschen Bund bei und unterstützte 1866 die Habsburger bis zum Untergang dieser Monarchie

³⁴ Die industrielle Ansiedlung wurde nach dem Krieg fortgesetzt, als die NS-Industrieanlagen zu einer der größten Fabriken des kommunistischen Polens wurden.

³⁵ Steinbacher, *Auschwitz* 2004, 50.

³⁶ Ebd., 82.

³⁷ Die folgenden Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf Steinbacher, *Auschwitz* 2004.

im Jahr 1918. Dementsprechend waren die Amtssprachen Deutsch, Tschechisch, wieder Deutsch und schließlich Polnisch. 1866 nahm die Stadt wieder ihren polnischen Namen an, während sie von den habsburgischen Verbindungen profitierte.

Während dieser Zeit blühte die jüdische Gemeinde auf. Die Anwesenheit von Juden wurde erstmals in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts erwähnt. Anders als in den umliegenden Gebieten gab es kein Gesetz, das den Juden verbot, dort zu leben und Handel zu treiben. Es gab weder Pogrome noch Massenhinrichtungen, und die Juden mussten nicht in einem Ghetto leben. Nach 1866 erlangten sie den Status gleichberechtigter Bürger. Die Stadt wurde zu einem intellektuellen Zentrum des orthodoxen Judentums, aber auch zu einem Zentrum zionistischer Vereinigungen. Juden sprachen stolz von ihrer Stadt als „Oświęcimer Jerusalem“.³⁸ Dies ist ein gutes Beispiel dafür, wie sakraler Ort vervielfältigt werden kann. Namen, Muster oder andere Zeichen werden räumlich übertragen und schaffen so ein zusammenhängendes Netz von sakralen Orten. So schufen beispielsweise Menora-Leuchter eine Beziehung zwischen Wohnhäusern und Synagogen und imaginierten den Jerusalemer Tempel vor Ort.

Um die Jahrhundertwende waren die Juden wirtschaftlich so erfolgreich, dass sie die Christen übertrafen. Der Bürgermeister der Stadt musste jedoch ein Christ sein. Im Jahr 1900 wurde Oświęcim zu einem Eisenbahnknotenpunkt, was den Ort ein halbes Jahrhundert später als Standort für ein Konzentrationslager und für die industrielle Entwicklung attraktiv machte. Gleichzeitig war die Stadt ein Ziel für arbeitssuchende Migranten, die als „Sachsengänger“ bezeichnet wurden, eine umgangssprachliche Bezeichnung für Wanderarbeiter. Schließlich wurde ein Sachsengänger-Lager errichtet. Es bestand aus 22 Backsteinhäusern mit Walmdächern und 90 Holzbaracken für 12.000 Arbeitssuchende. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde dieses Lager von polnischen Flüchtlingen genutzt, die aus den Teilen Schlesiens flüchteten, die durch den Versailler Vertrag an die Tschechoslowakei abgetreten worden waren. Das ehemalige Sachsengänger-Lager bildete die Keimzelle des Konzentrationslagers, das auch als Auschwitz I oder Stammlager bekannt ist. Die wirtschaftliche Misere in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg belastete die jüdisch-katholischen Beziehungen, und der jüdischen Bevölkerung wurden einige Beschränkungen auferlegt. So war es ihnen beispielsweise verboten den Stadtpark zu betreten. Dennoch wuchs die jüdische Bevölkerung – und wuchs auch nach der Annexion der Stadt durch die Deutschen weiter, da sie zu einem Sammelpunkt für Juden wurde, die aus anderen Teilen des besetzten Polen deportiert wurden, wo 1940 das Herrschaftsprojekt der Germanisierung begann. Eine jüdische Gemeinde bestand auch nach der Einrichtung des Konzentrationslagers weiter in Oświęcim.

Erst nachdem die SS den Vertrag mit der IG Farben geschlossen hatte, in dessen Folge die Stadt Auschwitz germanisiert und umgestaltet werden sollte, wurde

³⁸ Ebd., 11.

die jüdische Bevölkerung deportiert. Im April 1941, in der Pessachwoche, wurden die Auschwitzer Juden gezwungen, zum Bahnhof zu marschieren und wurden von dort aus zu den etwa 30 Kilometer entfernten Großsammelstellen und dann weiter nach Oberschlesien verschleppt. Die Juden von „Oświęcim Jerusalem“ wurden also nicht in Auschwitz ermordet.

Heute leben nur noch sehr wenige Juden in der Stadt Oświęcim, die nie auch nur annähernd die Hoffnung haben, wieder ein neues Jerusalem zu errichten. Trotzdem ist Auschwitz zu einem wichtigen Bezugspunkt für jüdische Identitäten und zu einem Reiseziel für Juden aus vielen Ländern geworden, vor allem aus Israel und den Vereinigten Staaten. Das sichtbarste Ereignis ist der „Marsch der Lebenden“, ein Bildungsprogramm, das seit 1988 hauptsächlich jüdische Studenten aus verschiedenen Ländern nach Polen bringt, wo sie verschiedene Stätten besuchen, die etwas mit der Shoah zu tun haben. Aufgrund der Besonderheit des Reiseziels und des besonderen Charakters der Reise werden diese Reisenden oft als „Pilger“ bezeichnet.³⁹ Das Hauptereignis findet am Holocaust-Gedenktag (Yom HaShoah) im jüdischen Kalender statt, wenn Tausende von Auschwitz I nach Auschwitz II (Birkenau), dem Vernichtungslager, marschieren. Dadurch ereignet sich eine doppelte performative Inversion: Der leere Raum der Getöteten wird von den Lebenden neu bevölkert und der Todesmarsch, auf den die letzten verbliebenen Häftlinge vor der Befreiung des Lagers durch die Rote Armee gezwungen wurden, wird durch den Marsch der Lebenden ersetzt (von innen nach außen bzw. von außen nach innen). Einige Teilnehmer hüllen sich in Fahnen des Staates Israel. Nach dem Besuch der Gedenkstätten in Polen reisen die Teilnehmer weiter nach Israel, wo sie den Jom HaZikaron (Israels Gedenktag) und den Jom HaAtzmaut (Israels Unabhängigkeitstag) begehen. Diese Einbindung in den Festkalender⁴⁰ vermittelt die Botschaft, dass Auschwitz die Lebenden auf einen Marsch zum Staat Israel schickt. In den letzten Jahren haben führende israelische Politiker Auschwitz besucht. Dies steht im Einklang mit der veränderten Stellung und Präsenz des Holocaust im politischen Leben Israels. Erst seit den 1980er Jahren und mehr noch seit den 1990er Jahren ist die Behauptung, dass der Holocaust eine zentrale Stellung im jüdischen Leben einnimmt, zu einem wichtigen Bestandteil des politischen Diskurses geworden. Neben den „Pilgerfahrten“ zu den Vernichtungslagern zeigt sich dies in Feiern, Reden, Publikationen, Museen, Schulbüchern und ähnlichen Formen der „Holocaustia“.⁴¹

³⁹ In der Literatur wird meist zwischen drei Arten von Touristen unterschieden: Pilger, Bildungsreisende und Gelegenheitstouristen (Hodgkinson, *The Concentration Camp* 2013); ein Gelegenheitstourist/Profantourist, ein ideologischer Tourist, ein Pilger (Polzer, *Durkheim's Sign Made Flesh* 2014). Der Platz erlaubt es mir nicht, auf die von westdeutschen Organisationen (Aktion Sühnezeichen und Sozialistische Jugend Deutschlands) organisierten Reisen einzugehen, die als Pilgerfahrten und „Sühne“ bezeichnet werden, in: Huener, *Antifascist Pilgrimage* 2001.

⁴⁰ Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* 1999.

⁴¹ Lustick, *The Holocaust in Israeli Political Culture* 2017.

Das Versprechen, einen weiteren Holocaust zu verhindern, ist ein wichtiges Legitimationsmerkmal des Staates Israel. Dies gilt auch für die israelischen Verteidigungskräfte, die nicht nur den Staat Israel schützen sollen, sondern auch eine Kraft für die mögliche Verhinderung eines Holocaust sein sollen. Im Jahr 2013 führte der Chef der israelischen Verteidigungsstreitkräfte den Marsch der Lebenden in Auschwitz an und wurde dort mit den Worten zitiert: „Der Staat Israel bietet die Sicherheit, dass sich eine solche Gräueltat nicht wiederholen wird. Die IDF ist der Schutzschild für die nationale Heimat – der sichere Hafen für das jüdische Volk“.⁴² In separaten Zeremonien fliegt die israelische Luftwaffe ihre Jets über Auschwitz als eine Art leeres extraterritoriales sakrales Zentrum des Staates Israel.⁴³

7. Das Sakrale als Bedeutungsüberschuss

Der Staat Israel ist nicht der einzige Akteur, der Ansprüche auf Auschwitz erhebt. Dies bringt mich zu einem weiteren Merkmal, das dem Sakralen zugeschrieben wird: der Bedeutungsüberschuss, den es erzeugt, was zu Aushandlungen und Kämpfen um den Besitz von Instanzen des Sakralen, einschließlich des sakralen Raums, führt.⁴⁴ Das Sakrale ist eingebettet in die Arbeit von Diskursen und Interpretationen. Auschwitz ist ein gutes Beispiel. Unter jüdischen und christlichen Denkern signalisiert allein der Name Auschwitz eine breite Palette von Versuchen, ihre Vorstellungen von Gott und dessen oder deren Platz in der Welt zu überdenken. Auschwitz ist ein Kürzel für das Problem der Theodizee, das durch die Gräueltaten, Verbrechen und das Leid, die an diesem Ort stattfanden, aufgeworfen wurde. Dieses Leid gehört der Vergangenheit an; man kann es nicht mehr sehen, aber es ist noch da. Man würde sich wünschen, es hätte nie stattgefunden, aber es darf nicht vergessen werden. Dies erfordert Arbeit an der Erinnerung.

Die Erinnerungsarbeit hat unterschiedliche Ansprüche an Auschwitz gestellt, die die Konstellationen, Entwicklungen und Wendungen der Nachkriegsgeschichte widerspiegeln. In Polen wurde sogar das, was vom jüdischen Leben nach der Shoah übriggeblieben war, aufgrund von Pogromen und anhaltenden antisemitischen Einstellungen weiter marginalisiert. Dennoch wurde Auschwitz bald nach dem Krieg (1947) auf der Grundlage eines Gesetzes „über das Geden-

⁴² „The state of Israel is the security that an atrocity like this will not happen again. The IDF is the shield for the national home – the safe haven for the Jewish people“. Winer, *Armeechef in Auschwitz* 7. April 2013, <https://www.timesofisrael.com/israel-shield-against-second-shoah-armychief-says-in-auschwitz/> (Zugriff am 1. Juni 2020).

⁴³ Flugzeuge der israelischen Luftwaffe überfliegen auch Masada; die letzte Bastion gegen die Römer. Wie Auschwitz nimmt Masada einen wichtigen Platz in israelischen Identitätsdiskursen und Gedenkpraktiken ein.

⁴⁴ Chidester, *Authentic Fakes* 2005, 19. Zu dieser Idee in Bezug auf den sakralen Raum siehe Kugele, *Kultort als sakraler Raum* 2016, hier 38 f.

ken an das Martyrium der polnischen Nation und anderer Nationen in Oświęcim“ in ein Museum umgewandelt. Im Einklang mit dem Gesetz wurde es zu einer Stätte des Gedenkens an das nationale (polnische) Leid und das Martyrium während des Krieges und der nationalsozialistischen Besatzung und des Terrors. Jonathan Huener hat auf die polnischen nationalistischen Wurzeln dieses „Martyrer-Ideals“ hingewiesen, das gleichzeitig christliche Züge trug.⁴⁵ Habbo Knoch hat argumentiert, dass der polnische Umgang mit Auschwitz Züge der katholischen männlichen Religion aufweist. So erinnern der Stacheldraht oder die hinter Glas ausgestellten Haare der Opfer an Reliquien und die vorgegebenen Wege, beginnend mit dem Eingangstor und dem eisernen Motto „Arbeit macht frei“, an die *Via Crucis* (Kreuzweg).⁴⁶

Diese Anklänge an katholische Formen des sakralen Raums waren zwar implizit, aber die hegemoniale Erzählung war eine national-polnische und eine kommunistische, wobei die Befreiung des Lagers durch die Rote Armee gleichzeitig die Befreiung Polens durch den Kommunismus bedeutete. Das Leiden der Juden wurde zwar auch zur Kenntnis genommen, aber nicht hervorgehoben; wie Geneviève Zubrzycky beobachtet hat, stand es in der Struktur der Ausstellungen im Museum an letzter Stelle.⁴⁷ Die frühe offizielle polnische Auschwitz-Erinnerung beschäftigte sich mit der ersten Periode des Lagers, der Zeit des Konzentrationslagers von 1940 bis 1942, in der Juden nur eine Minderheit der Häftlinge bildeten. Die Mehrheit waren „Mitglieder ehemaliger polnischer Parteien und Organisationen, Angehörige der Intelligenz sowie alle potenziellen Träger nationalpolnischen Widerstands, vor allem Lehrer, Wissenschaftler, Geistliche und Ärzte.“⁴⁸

Während des Kalten Krieges kamen die meisten Besucher, abgesehen von Polen, aus den Ländern des ehemaligen so genannten Ostblocks. Als Super-Signifikant – eben etwas Sakrales – war das Lager ein fester Bestandteil der touristischen Reiseprogramme. Nach dem Fall der Mauer wurden jüdische und westliche Touristen zu den wichtigsten Besuchergruppen, und in der Stadt Oświęcim entstanden zahlreiche Restaurants, Hotels und andere touristische Einrichtungen. Die Besucherzahlen stiegen sprunghaft an. Im Einklang mit dieser Entwicklung änderte sich auch der Fokus auf die Darstellung der Vergangenheit im Museum. Die Juden, bei weitem die größte Opfergruppe, nahmen einen viel prominenteren Platz in der Erzählung der Ausstellung ein. Dies spiegelt allgemeinere Veränderungen in der Konstruktion der Erinnerung an Auschwitz in Polen seit 1995 wider, wie die Umfrageforschung zeigt. Während die Zahl der Polen, die Auschwitz

⁴⁵ Huener, *Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration* 2003. Man beachte, dass das hebräische Wort für Opfer (*korban*) Anklänge an die Opfersprache hat. Auffarth, *Opfer* 2023, 26.

⁴⁶ Knoch, *Die Tat als Bild* 2001, 774 f.

⁴⁷ Zubrzycki, „Oświęcim“/„Auschwitz“ 2015.

⁴⁸ Steinbacher, *Auschwitz* 2004, 26.

als „vor allem einen Ort des Märtyrertums der polnischen Nation“ betrachteten, leicht zurückging (von 47 Prozent im Jahr 1995 auf 39 Prozent im Jahr 2010), gab es einen starken Rückgang bei universalistischen Interpretationen wie „ein Ort des Märtyrertums von Menschen verschiedener Nationalitäten“ (von 26 auf 2 Prozent); gleichzeitig nahm die Ansicht, dass Auschwitz „vor allem ein Ort der Vernichtung von Juden“ ist, massiv zu (von 8 auf 47 Prozent).⁴⁹ In Polen wird diese Verschiebung mitunter als „Entpolonisierung“ und „Judaisierung“ des Auschwitz-Diskurses bezeichnet (und letztere findet ihre sichtbare Bestätigung u.a. im Marsch der Lebenden).⁵⁰

Die Popularität von Auschwitz als öffentlicher Ort ist auch mit seiner weltweiten Kanonisierung verbunden. Im Jahr 1979 wurde Auschwitz – genauer gesagt das Museum, das zu der Stätte gehört – nach einigen für diese Art von Verfahren typischen Aushandlungsprozessen in die Liste des UNESCO-Welterbes aufgenommen. Dies geschah unter Berufung auf das Kriterium 6, das verlangt, dass die Bewerber für diesen Status „direkt oder greifbar mit Ereignissen oder lebendigen Traditionen, mit Ideen oder mit Glaubensvorstellungen, mit künstlerischen und literarischen Werken von herausragender universeller Bedeutung verbunden sind“.⁵¹ Dieses Kriterium sollte zwar vorzugsweise in Verbindung mit anderen Kriterien angewandt werden, aber im Fall von Auschwitz schien keines der anderen fünf Kriterien (wie z. B. „ein Meisterwerk des Genius der Menschheit“) anwendbar zu sein; daher wurde für Auschwitz eine Ausnahme vom üblichen Verfahren gemacht. Die universelle Bedeutung schien offensichtlich genug; in einer sich selbst verstärkenden Rückkopplungsschleife wurde sie durch die Aufnahme in die Liste weiter verankert.⁵²

Auch dies trägt zur Besonderheit von Auschwitz bei, da kein anderes polnisches Lager in die Liste aufgenommen wurde, ebenso wenig wie ein Konzentrationslager in Deutschland. Dies könnte den Eindruck erwecken, Polen sei das Land der Vernichtung gewesen. Um einer solchen Identifizierung entgegenzuwirken, beantragten die polnischen Behörden angesichts der Zugehörigkeit Polens zur NATO und zur EU sowie der Anerkennung der jüdischen Präsenz und Ansprüche eine Änderung des Namens der UNESCO-Stätte von „Konzentrationslager Auschwitz“ in „Auschwitz-Birkenau: Deutsches Nazi-Konzentrations- und Vernichtungslager (1940–1945)“. Diese 2007 vorgenommene Änderung

⁴⁹ Kucia, *Auschwitz in the Perception of Contemporary Poles* 2015.

⁵⁰ Dass in Auschwitz auch Sinti und Roma ermordet wurden, war über sechzig Prozent der polnischen Befragten im Jahr 2010 bekannt; dass Homosexuelle und Zeugen Jehovas in das Lager geschickt wurden, wussten rund 30 Prozent der Studienteilnehmer. Ebd., 194.

⁵¹ The World Heritage Convention (2016), <https://www.icomos.org/en/icomos-and-world-heritage/the-world-heritage-convention?start=1> (Zugriff am 26. Juni 2020).

⁵² Unglücklicherweise übernimmt Kucia, *Auschwitz in the Perception of Contemporary Poles* 2015 diese Begriffe in der Zusammenfassung seines Artikels, die zu seiner Argumentation nicht wirklich passen. Für eine kritische Perspektive siehe auch Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz* 2006.

trägt zwar der Ausweitung des Erinnerungsortes von einer hauptsächlich polnischen zu einer hauptsächlich jüdischen Opferrolle Rechnung, macht aber auch deutlich, dass das Lager keineswegs eine polnische Angelegenheit ist und betont die deutsche Schuld. Auschwitz ist ein Ort, ein Raum, der es nötig macht, Grenzen zu definieren. Diese Tendenz hat sich in jüngster Zeit noch verstärkt, als das Gesetz über die Institution des Nationalen Gedenkens von 1998 geändert wurde. Ungeachtet nationaler und internationaler Proteste stellt dieses Gesetz die Behauptung unter Strafe, dass Polen für die Verbrechen der Nazis verantwortlich war und die Bezeichnung von Vernichtungslagern als „polnisch“.⁵³ Obwohl dieses Gesetz Auschwitz nicht erwähnt, kam es trotz internationaler und insbesondere jüdischer und israelischer Proteste zu nationalistischen Beschimpfungen gegen das Museum, seine Verwaltung und die Museumsführer. Dem Museum wurde vorgeworfen, „unpolnisch“ geworden zu sein. Dies spiegelt eine Kritik wider, die im Laufe der Jahre immer lauter wurde, nämlich dass die Stätte „entpolonisiert“ und „entchristlich“ worden sei (auch wenn diese Kritik meist Veränderungen im allgemeinen Gedächtnisraum widerspiegelt).

8. Katholische Sakralisierungen

Nach der Betrachtung von Auschwitz als jüdischem, deutschem und polnischem Ort – mit einigen Rivalitäten zwischen der polnischen und der jüdischen Identifikation – stellt sich die Frage: Was ist mit dem Christentum, oder besser gesagt, dem Katholizismus? In der Anfangszeit des Lagers befanden sich unter den Häftlingen auch Vertreter der katholischen Kirche, darunter auch Priester. Die katholischen Ansprüche an Auschwitz verstärkten sich seit den 1970er Jahren. Eine wichtige Rolle spielte dabei der Erzbischof von Krakau, Karol Józef Wojtyła. (Auschwitz liegt in der Diözese Krakau.) 1972 feierte der Erzbischof eine öffentliche Messe in Auschwitz-Birkenau. In der Predigt erklärte er, dass die polnische Kirche „die Notwendigkeit [...] einer Opferstätte, eines Altars und eines Heilig-

⁵³ Vollständiger Text des umstrittenen polnischen Holocaust-Gesetzes, „Artikel 55a. 1. Wer öffentlich und faktenwidrig der polnischen Nation oder dem polnischen Staat die Verantwortung oder Mitverantwortung zuschreibt für die durch das Dritte Reich begangenen nationalsozialistischen Verbrechen nach Art. 6 der Charta des Internationalen Militärtribunals, Annex zum Internationalen Gesetz über die Verfolgung und Bestrafung der Hauptkriegsverbrecher der Europäischen Achse, das am 8. August 1945 in London unterzeichnet wurde (Gesetzblatt von 1947 Artikel 367), oder für andere Verbrechen gegen den Frieden, Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder Kriegsverbrechen, oder wer auf andere Weise die Verantwortung der wirklichen Täter dieser Verbrechen massiv herabmindert, unterliegt einem Bußgeld oder einer Freiheitsstrafe von bis zu drei Jahren.“ https://de.wikipedia.org/wiki/Gesetz_%C3%BCber_das_Institut_des_Nationalen_Gedenkens_%E2%80%93_Kommission_f%C3%BCr_die_Verfolgung_von_Verbrechen_gegen_das_Polnische_Volk#Quellen (aufgerufen am 14. Januar 2024).

tums“ gesehen habe, genau in Auschwitz.⁵⁴ Als Papst Johannes Paul II., der erste Papst aus Polen, kehrte Wojtyła 1979 in sein Heimatland zurück – ein Besuch, der manchmal sogar als einer der Faktoren gilt, die zum Niedergang und schließlich zum Untergang des Ostblocks führten.⁵⁵

Die christliche Sakralisierung des sakralen Ortes entzog ihn der Vorherrschaft der kommunistischen Behörden.⁵⁶ Das geschah auf mehreren Ebenen. Auf einer rituellen Ebene, vor allem durch die Feier einer Messe (zusammen mit 200 Priestern, die ehemalige Häftlinge des Konzentrationslagers waren), verwandelte die päpstliche Zeremonie Auschwitz in einen christlichen Ort. Die Messe wurde wie 1972 auf der Rampe in Birkenau zelebriert, wo die Selektion der Häftlinge stattfand (und von wo aus das Foto von Mucha aufgenommen wurde). Zu diesem Anlass wurde ein großes Kreuz errichtet. Als der Papst, der jeden ausdrücklichen Bezug auf die Juden vermied, Auschwitz als „Golgatha unserer Zeit“ bezeichnete, wurde es auf der universellen Landkarte des Erlösungsraums identifizierbar. Auf institutioneller Ebene, wo die Erinnerung in Charisma transformiert wurde, sollte das Lager außerdem zum Wohnort zweier katholischer Heiliger werden, deren Ermordung die beiden Funktionsweisen als Konzentrations- bzw. Vernichtungslager widerspiegelt: Pater Maksymilian Kolbe und Schwester Edyta Stein. Beide Entscheidungen waren umstritten. Kolbes Zelle im so genannten Todesblock des Konzentrationslagers, in der er im August 1941 ermordet wurde, hatte bereits eine gewisse Aura; Kolbes Seligsprechung (1971) und seine Heiligsprechung (1982) machten sie zu einer Art Heiligtum. In seiner Predigt von 1972 hatte Wojtyła „auf das Wirken Pater Kolbes für die Bekehrung der Juden hingewiesen“ (so wie Auschwitz in eine christliche Stätte konvertiert werden sollte).⁵⁷ Kolbes heiliger Ruf wurde jedoch in Frage gestellt, wenn nicht gar zerstört, als bekannt wurde, dass Kolbe vor dem Krieg Herausgeber einer Zeitschrift mit ausgesprochen antisemitischem Profil gewesen war. Die Heiligsprechung der gelehrten Karmelitin Edyta Stein (Teresa Benedicta a Cruce) war bei den jüdischen Gemeinden umstritten. Denn Stein wurde im August 1942 im Vernichtungslager ermordet, weil sie eine Jüdin war nach der offiziellen Definition der Nazis und unter dieser Begründung ermordet wurde, trotz ihrer Konversion zum Katholizismus. Ihre katholische Identität war also nicht der Grund für ihre Ermordung. Ihr den Status einer christlichen Märtyrerin zuzuerkennen, schmälerte, könnte man meinen, das Ausmaß des jüdischen Martyriums.⁵⁸ Die Bedeutung von Auschwitz für den weltweiten Katholizismus wurde von den beiden

⁵⁴ Charlesworth, *Contesting Places of Memory* 1994, hier 585. Huener, *Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration* 2003.

⁵⁵ Bösch, *Zeitenwende 1979* 2019, 78–84.

⁵⁶ Siehe Huener, *Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration* 2003.

⁵⁷ Charlesworth, *Contesting Places of Memory* 1994, 585.

⁵⁸ Auffarth, *Auschwitz* 2015, 494.

Nachfolgern des polnischen Papstes, Benedikt XVI. und Franziskus, bestätigt, die beide Auschwitz einen offiziellen Besuch abstatteten.

1983 wurde ein Gebäude in Auschwitz-Birkenau, das als Büro des SS-Kommandanten gedient hatte, in eine Kirche umgewandelt.⁵⁹ Konflikte mit den jüdischen Ansprüchen an Auschwitz spitzten sich 1984 zu, als ein Karmeliterinnenkloster eingerichtet wurde, zwar außerhalb des Museumskomplexes, aber immer noch auf dem Gelände des ehemaligen Lagers, an einem Ort, an dem Häftlinge arbeiteten, zudem in einem Gebäude, in dem das Giftgas Zyklon-B gelagert wurde. Gegen den Willen der Nonnen wurde das Kloster 1993 auf Anordnung des Papstes umgesiedelt. Diese Entscheidung, die auf einer Vereinbarung zwischen Vertretern der polnischen katholischen Kirche und Repräsentanten des Judentums aus dem Jahr 1987 beruhte, löste Reaktionen von katholischen Meinungsmachern aus, die „in Inhalt und Ton oft unverhohlenen antisemitisch“ waren.⁶⁰ In der Zwischenzeit hatte die Kontroverse eine neue Dimension erreicht. Sie ist bekannt als der Streit der Kreuze, der von 1998 bis 1999 tobte.⁶¹ 1988 war das riesige Kreuz, das während der von Johannes Paul II. 1979 zelebrierten Messe verwendet worden war, auf dem Grundstück beim Kloster aufgestellt worden, jedoch so vor der Umgrenzungsmauer, dass es von außen deutlich sichtbar war. Das Kreuz war in einem Keller gelagert worden und wurde von einem Priester und einer Gruppe ehemaliger katholischer Gefangener dorthin gebracht. Das Kreuz, das später als „päpstliches Kreuz“ bezeichnet wurde, wies auf die päpstliche Präsenz hin und beanspruchte das Gelände als Teil des katholischen Auschwitz. Als sich Gerüchte über die geplante Entfernung des Kreuzes verbreiteten, begannen selbsternannte „polnische Katholiken“, Hunderte von Kreuzen im Hof des Klosters aufzustellen, der durch Gebetswachen, Messen, Demonstrationen und nationalistische Reden zu einer Arena umfassender Ritualisierung wurde. Die Regierung versuchte zunächst, sich nicht einzumischen, musste es aber schließlich doch tun. Im Mai 1999 wurde ein neues Gesetz zum „Schutz ehemaliger Nazilager“ erlassen, eine Pufferzone um Auschwitz eingerichtet und alle Kreuze entfernt – mit Ausnahme des „päpstlichen Kreuzes“, das stehen blieb.

9. Das Sakrale als das Unverhandelbare

Erinnern wir uns an das oben zitierte Welterbe-Kriterium der „herausragenden universellen Bedeutung“. Meines Ermessens erfüllt Auschwitz dieses Kriterium in einer Weise, die wiederum mit den wissenschaftlichen Interpretationen des Sakralen zusammenhängt. Gordon Lynch zum Beispiel definiert das Sakrale als

⁵⁹ Charlesworth, *Contesting Places of Memory* 1994, 589.

⁶⁰ Zubrzycki, „*Oświęcim*“, *Auschwitz* 2015, 22.

⁶¹ Eine detaillierte Analyse bietet Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz* 2006.

„das, was Menschen kollektiv als absolute, nicht-kontingente Realitäten erleben, die unhinterfragbare moralische Ansprüche erheben“.⁶² Ich denke, wir können dies in räumliche Begriffe übersetzen und auf Auschwitz anwenden. In einer räumlichen Version dieser Aussage erscheint Auschwitz als genau der Raum, in dem moralische Ansprüche und Werte – wie die Achtung des menschlichen Lebens, die Unversehrtheit des menschlichen Körpers und überhaupt das nackte Leben –, die normalerweise als unhinterfragbar und absolut angesehen werden, entzogen, verweigert und verletzt wurden.

In einer viel zitierten Definition verwendet Veikko Anttonen ein ähnliches Sprachspiel, wenn er von Sakralität als „einer eigenen Kategorie zur Abgrenzung von Dingen mit nicht verhandelbarem Wert im Unterschied zu Dingen, deren Wert ständig ausgehandelt werden muss“, spricht.⁶³ Wenn wir dies auf den sakralen Raum ausweiten, könnten wir von einem „Grenzraum“ sprechen. Auschwitz verweist auf die Grenzen zwischen Zivilisation und Barbarei, zwischen dem Menschlichen und dem Unmenschlichen. Das Unverhandelbare schwingt in der Überzeugung des „Nie wieder!“ mit. Umgekehrt erweist sich Auschwitz als genau der Raum, in dem „Dinge mit nicht verhandelbarem Wert“ auf radikal beispiellose Weise behandelt wurden als „Dinge, deren Wert ständig gehandelt wurde“. Wie wir oben gesehen haben, wurde zum Beispiel die IG Farben mit Zwangsarbeitern beliefert und machte sogar Profit mit den Leichen der Häftlinge.

Betrachten wir eine weitere Behauptung von Anttonen:

[E]s ist wichtig, das Sakrale als eine eigene Kategorie zu begreifen, die nur in sozialen Situationen wirksam wird, wenn die Unverletzlichkeit von Kategorien wie Person, Geschlecht, Ehe, Nation oder Recht, Freiheit, Reinheit, Anstand bedroht ist und Gefahr läuft, ihre legitimierende Autorität als moralische Grundlage der Gesellschaft und des sozialen Lebens zu verlieren.⁶⁴

Diese relationale Konstellation kann für unseren Fall verräumlicht werden: Auschwitz ist genau der Ort, an dem „die Unantastbarkeit grundlegender sozialer Kategorien wie Person, Gerechtigkeit, Freiheit, Reinheit, Anstand“ „ihre legitimierende Autorität als moralische Grundlagen der Gesellschaft und des sozialen Lebens“ verloren haben. Diese theoretische Sicht auf das Sakrale – im Sinne von nicht verhandelbaren, unverletzlichen und absoluten Grundkategorien menschlicher Existenz – schwingt in Auschwitz mit, allerdings in negativer, in umgekehrter Weise: Auschwitz ist ein bemerkenswerter umgrenzter Bereich, an dem das

⁶² Lynch, *On the Sacred* 2014, 32.

⁶³ Anttonen, *Sacred* 2000, hier 281: „a category-boundary to set things with non-negotiable value apart from things whose value is based on continuous transactions“.

⁶⁴ Ebd., 276f.: „[I]t is important to conceptualize the sacred as a category-boundary which becomes actual only in social situations, when the inviolability of such categories as person, gender, marriage, nation, or justice, liberty, purity, propriety, are threatened and in danger of losing their legitimating authority as moral foundations of society and social life.“

Sakrale als radikal entweiht erscheint. Auschwitz ist ein sakraler Raum durch Umkehrung und Negation. Und als ein solcher sakraler Raum darf Auschwitz seine sakrale Bedeutung nicht verlieren. Denn gleichzeitig kann Auschwitz als heiliger Raum gelten, der als Wachturm über die künftige Nichtüberschreitung der Grundwerte der Menschheit wacht.

In diesem Sinne trägt Auschwitz eine sehr schwere Last. Auschwitz nicht ernst zu nehmen, könnte den Anschein erwecken, die wertvollsten Grundlagen unserer menschlichen Welt zu bedrohen. Auschwitz ist kein Ort, den man mal eben besucht. Dies wird durch den Status von Birkenau als unfreiwilliger Friedhof noch verstärkt; der Verweis auf den „größten Friedhof der Welt ohne einen einzigen Grabstein“ ist eine wiederkehrende Metapher. Dies erfordert ein bestimmtes Verhalten vor Ort, das sich in der „Besucherordnung des Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau“ widerspiegelt. Die erste Vorschrift lautet wie folgt: „Auf dem Gelände des Museums sollen sich die Besucher mit der gebotenen Ehrfurcht und Respekt verhalten und ihre Kleidung soll angemessen zu einem derartigen Ort sein.“⁶⁵ Dieses und ähnliche Verbote werden in kultischen oder religiösen Gebäuden, die von Touristen besucht werden, in ähnlicher Weise durchgesetzt. Erinnern wir uns noch einmal an Gillian Roses oben zitierten Begriff der „Holocaust-Frömmigkeit“. Führungen werden ebenfalls in „ehrfürchtiger Weise“ durchgeführt.⁶⁶ Dies erfordert die Unterlassung von gewöhnlichem oder „profanem“ Verhalten, das den sakralen Raum entweihen könnte. Ein bekanntes Beispiel sind Selfies, die an touristischen Stätten durchaus üblich sind. Während die Aufnahme von Selfies an einigen wenigen touristischen Stätten wie dem Trevi-Brunnen in Rom verboten ist, wird diese Tätigkeit an vielen religiösen Orten als unangemessen betrachtet, und in vielen bedeutenden religiösen Tempeln oder Kirchen ist sie sogar untersagt. In Auschwitz gab es Kontroversen über Selfies mit dem von Mucha fotografierten Torhaus, das als beliebter Hintergrund diente.⁶⁷ Hier zeigt sich eine weitere Resonanz zwischen Auschwitz einerseits und einigen Varianten des sakralen Raums andererseits. Ein Verhalten, das als gewöhnlich/profan gilt, kann eine Gefährdung für die außergewöhnliche/sakrale Qualität eines Raums darstellen.

⁶⁵ „On the grounds of the Museum, visitors should behave with the appropriate solemnity and respect, and dress in a manner befitting a place of this nature“: Besucherordnung des Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau, <https://visit.auschwitz.org/regula-min-zwiedzania-panstwowego-muzeum-auschwitzbirkenau.html?lang=de> (Zugriff am 24. Juni 2020).

⁶⁶ Mitschke, *The Sacred, the Profane, and the Space in Between* 2016, hier 234.

⁶⁷ Ein Beispiel dafür: Frazer, *Pictures at Auschwitz* 16. September 2019. Die Autorin drückt eine weit verbreitete Meinung aus, wenn sie schreibt: „So here goes: it is legitimate to cry at a concentration camp, even if you had no personal connection, because it is completely human to feel appalled by the horrors that took place. It is not legitimate to pose for smiling selfies as a way of validating your visit. This is not a nightclub where you get a rubber stamp on your hand – no matter your gender.“ <https://blogs.timesofisrael.com/pictures-at-auschwitz-is-a-matter-of-selfie-respect/> (Zugriff am 25. Juni 2020).

10. Rekapitulation

Dieser Beitrag lädt die Lesenden dazu ein, über das Sakrale nicht als eine Entität, sondern als ein analytisches Konzept nachzudenken. Beispielhaft für ein solches Vorgehen habe ich das Sakrale als analytisches Konzept verwendet, indem ich es auf den Raum projiziert habe, wie er in Stanislaw Muchas Bild des Torhauses von Birkenau sich darstellt. Ich bin dabei so vorgegangen, dass ich den Begriff des Sakralen in eine Reihe von Haupttropen zerlegt habe: nämlich das Sakrale als das Unaussprechliche, als binäre/oppositionelle Kategorie, als das Ansteckende und seine transformative Ambiguität, als Grenzkategorie, als Bedeutungsüberschuss, als das Nicht-Verhandelbare und Unverletzliche. Es geht mir hier weder darum, wie und ob diese verschiedenen Tropen zu einer Theorie des Sakralen zusammen zu führen sind, noch darum, ob eine dieser Tropen in dem Sinne wahr ist, dass so etwas wie das Sakrale wirklich existiert. Ich habe es als ein vieldeutiges, vielschichtiges theoretisches Konstrukt behandelt. Aber wenn man es auf unseren Fall anwendet – Auschwitz, seine Geschichte, seine historische Bedeutung und seine Darstellung in Muchas Bild –, ergeben einige der mit dem Sakralen verbundenen Tropen eine sinnvolle und aussagekräftige Analyse. (Ob diese begriffliche Taktik, sich auf die Analyse des Begriffs zu konzentrieren, in anderen Fällen funktionieren kann, muss von Fall zu Fall geprüft werden.) Um es so deutlich wie möglich zu machen: Ich möchte nicht den politischen Anspruch erheben, dass Auschwitz als sakraler Ort anerkannt werden sollte, sondern ich habe zu zeigen versucht, dass ausgewählte Merkmale, die dem Sakralen von Theoretikern zugeschrieben werden, für Auschwitz und Muchas Bild einen Sinn ergeben können. Die metonymische Besonderheit von Auschwitz schwingt in vielerlei Hinsicht in der diskursiven Topographie des Sakralen mit. Darüber hinaus habe ich versucht, den Begriff des Sakralen von dem des Religiösen zu entkoppeln. Anstatt das Religiöse und das Sakrale von vornherein gleichzusetzen, sollten wir ihr Zusammenspiel betrachten und religiöse und politische Ansprüche, diskursive und rituelle Aneignungen berücksichtigen, die wir hier als Sakralisierungen bezeichnet haben.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer: Il potere sovrano e la vita nuda*, Turin: Einaudi 2005 [1995].
- Anttonen, Veikko, „Sacred“, in: Willi Braun/Russell T. McCutcheon (Hg.), *Guide to the Study of Religion*, London/New York: Cassell 2000, 271–282.
- Auffarth, Christoph, „Auschwitz: Der Gott, der schwieg, und vorlaute Sinndeuter. Eine europäische Religionsgeschichte fokussiert auf einen Erinnerungsort“, in: Adrian Hermann/Jürgen Mohn (Hg.), *Orte der europäischen Religionsgeschichte*, Würzburg: Ergon 2015, 463–501.
- , *Opfer. Eine Europäische Religionsgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023.

- Äystö, Tuomas, „The Sacred Orders of Finnish Political Discourse on the Revision of the Blasphemy Law“, in: *Numen* 64 2/3 (2017), 294–321.
- Bösch, Frank, *Zeitenwende 1979: Als die Welt von heute begann*, München: C. H. Beck 2019.
- Charlesworth, Andrew, „Contesting Places of Memory: The Case of Auschwitz“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 12/5 (1994), 579–593.
- Chidester, David, *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*, Berkeley: University of California Press 2005.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge 1966.
- Dov Kulka, Otto, *Landschaften der Metropole des Todes: Auschwitz und die Grenzen der Erinnerung und der Vorstellungskraft*, München: DVA 2013.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris: Alcan 1912. Zitiert nach http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse.pdf (17.01.2024; Text nach ⁵1968). [Nicht verwendet ist die deutsche Übersetzung von Ludwig Schmidts, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt: Suhrkamp 1981].
- , *Sociology and Philosophy*, London: Cohen & West 1965.
- Engler, Steven/Gardiner, Mark Q., „Semantics and the Sacred“, in: *Religion* 47/4 (2017), 616–640.
- Falasca-Zamponi, Simonetta, „The Ambiguity of the Sacred: Revisiting Roger Caillois’s L’Homme et le sacré“, in: *Journal for the Academic Study of Religion* 30/1 (2017), 3–21.
- Frazer, Jenni, „Pictures at Auschwitz is a Matter of Selfie Respect“, in: *Jewish News: the Blogs* (16. September 2019).
- Giaccaria, Paolo/Minca, Claudio, „Topographies/Topologies of the Camp: Auschwitz as a Spatial Threshold“, in: *Political Geography* 30/1 (2011), 3–12.
- Hamann, Christoph, „Torhaus Auschwitz-Birkenau: Ein Bild macht Geschichte“, in: Gerhard Paul (Hg.), *Das Jahrhundert der Bilder: 1900 bis 1949*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 682–689.
- Hodgkinson, Sarah, „The Concentration Camp as a Site of ‚Dark Tourism‘“, in: *Témoigner: Entre histoire et mémoire* 116 (2013), 22–32.
- Hubert, Henri/Mauss, Marcel, *Sacrifice: Its Nature and Function*, Chicago: The University of Chicago Press 1964.
- Huener, Jonathan, „Antifascist Pilgrimage and Rehabilitation at Auschwitz: The Political Tourism of Aktion Sühnezeichen und Sozialistischer Jugend“, in: *German Studies Review* 24/3 (2001), 513–532.
- Huener, Jonathan, *Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration: 1945–1979*, Athens/OH: Ohio University Press 2003.
- Knoch, Habbo, *Die Tat als Bild: Fotografien des Holocaust in der deutschen Erinnerungskultur*, Hamburg: Hamburger Edition 2001.
- Knott, Kim, „The Secular Sacred: In between or both/and?“, in: Abby Day/Giselle Vincett/Christopher R. Cotter (Hg.), *Social Identities Between the Sacred and the Secular*, Farnham: Ashgate 2013, 145–160.
- Kucia, Marek, „Auschwitz in the Perception of Contemporary Poles“, in: *Polish sociological Review* 190 (2015), 191–206.
- Kugele, Jens, „Kultort als sakraler Raum: Überlegungen zu Begriff, Konzept und Theorie“, in: Matthias Egeler (Hg.), *Germanische Kultorte: Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge*, München: Herbert Utz 2016, 11–48.

- Lustick, Ian S., „The Holocaust in Israeli Political Culture: Four Constructions and Their Consequences“, in: *Contemporary Jewry* 37/1 (2017), 125–170.
- Lynch, Gordon, *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- , *On the Sacred*, London/New York: Routledge 2014.
- Mauss, Marcel, „Une catégorie de l’esprit humain: La notion de personne celle de ‘moi’“, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 68 (1938), 263–281.
- Meier, Christian, *Vierzig Jahre nach Auschwitz: Deutsche Geschichtserinnerung heute*, München: C. H. Beck 1990.
- Mitschke, Samantha, „The Sacred, the Profane, and the Space in Between: Site-specific Performance at Auschwitz“, in: *Holocaust Studies* 22/2–3 (2016), 228–243.
- Otto, Rudolf, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Wrocław: Trewendt & Granier 1917.
- Pettitt, Joanne, „Introduction: New Perspectives on Auschwitz“, in: *Holocaust Studies* (2019), 1–11.
- Polzer, Natalie C., „Durkheim’s Sign Made Flesh: The ‘Authentic Symbol’ in Contemporary Holocaust Pilgrimage“, in: *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie* 39/4 (2014), 697–718.
- Rappaport, Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Reichel, Peter, „Auschwitz“, in: Etienne François/Hagen Schulze (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte* Bd. 1, München: C. H. Beck 2002, 600–621.
- Reynolds, Daniel P., *Postcards from Auschwitz: Holocaust Tourism and the Meaning of Remembrance*, New York: New York University Press 2018.
- Rose, Gillian, *Mourning Becomes the Law: Philosophy and Representation*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Schick, Kate et al., *A Good Enough Justice*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2012.
- Stausberg, Michael/Gardiner, Mark Q., „Definition“, in: Michael Stausberg/Steven Engler (Hg.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2016, 9–32.
- Stausberg, Michael, „The Sacred, the Holy, the Numinous – and Religion: On the Emergence and Early History of a Terminological Constellation“, in: *Religion* 47/4 (2017), 557–590.
- Steinbacher, Sybille, *Auschwitz. Geschichte und Nachgeschichte*, München: Beck 2004.
- The World Heritage Convention (2016), <https://www.icomos.org/en/icomos-and-world-heritage/the-world-heritage-convention?start=1> (Zugriff am 26. Juni 2020).
- Winer, Stuart, „Army Chief in Auschwitz: IDF ‘Shield’ Against Second Shoah“, in: *The Times of Israel* (7. April 2013), <https://www.timesofisrael.com/israel-shield-against-second-shoah-armychief-says-in-auschwitz/> (Zugriff am 1. Juni 2020).
- Yegane Arani, Miriam, „Holocaust: Die Fotografien des ‚Sonderkommandos Auschwitz‘“, in: Gerhard Paul (Hg.), *Das Jahrhundert der Bilder: 1900 bis 1949*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 658–665.
- Zubrzycki, Geneviève, *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago: University of Chicago Press 2006.
- , „Oświęcim’/Auschwitz’: Archeology of a Mnemonic Battleground“, in: Erica T. Lehrer/Michael Meng (Hg.), *Jewish Space in Contemporary Poland*, Bloomington/IN: Indiana University Press 2015, 16–45.

Dekonstruktion von ‚Religion‘ als Kulturmuster: „Säkulare“ Funktionen des Klosters Sveti Naum

Evelyn Reuter

1. Einleitung

Die kritische Hinterfragung der Bedeutung von Religion und die Entdeckung des Säkularen eröffnen die faszinierende Perspektive, auch in Kontexten, die üblicherweise als vorrangig religiös betrachtet werden, säkulare Funktionen und Dimensionen aufzuspüren. Orte, Personen oder Gegenstände sind dabei zunächst deutungsoffen für Zuschreibungen durch Akteur:innen zu betrachten. Zum Beispiel können an einem Kloster wie dem von Sveti Naum (im heutigen Nordmazedonien), also einem vermeintlich religiösen Ort, auch nicht-religiöse Dimensionen ausgemacht werden. Das Naum-Kloster weist derzeit auch politische, touristische und wirtschaftliche Facetten auf. Der vorliegende Beitrag verfolgt anhand dieses Fallbeispiels die Frage, wie vermeintlich religiöse Orte zu bestimmen sind, wenn es doch keine ‚religiösen‘ Orte per se gibt.

Der Analyse werden zwei Konzepte zu Grunde gelegt. Zunächst stelle ich Anne Kochs Religionstheorie vor, die zwischen Religion als „Kulturfaktor“ bzw. „Kulturelement“ und Religion als „Kulturmuster“ unterscheidet. Während sie ersteres auf der Objektebene verortet, zielt sie mit letzterem auf die Metaebene ab. Daran schließt sich das Konzept der Mehrdeutigkeit an, welches Kochs Ansatz konkretisiert, um das Säkulare von religiösen Orten zu deuten: ‚Mehrdeutigkeit‘ als Analysebegriff problematisiert die Unterscheidung ‚religiös-säkular‘ und eröffnet eine Perspektive für die Verflechtung der religiösen, politischen, touristischen und wirtschaftlichen Dimensionen des Klosters.

Im Anschluss an diese theoretische Verortung werden die Kulturelemente identifiziert, welche das Naum-Kloster im Kulturmuster Religion verorten. Dadurch ist es möglich, zu erklären, wodurch das Naum-Kloster hauptsächlich als religiöser Ort gelesen wird. Bisher wurde das Kloster vorrangig in Bezug auf seine Geschichte¹ und als geteilter religiöser Ort untersucht.² Die Kategorisier-

¹ Celakoski, *Starite Pečati i Predanijata za Sveti Naum Ohridski* 2004. Celakoski, *Letopis – 1100 Godini Sv. Naum Ohridski* 2010. Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015. Koco, *Rezultatite od Arheološkite Iskopavanja na Naumovata Crkva* 1974.

² Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* 1929, 70, 583. Koneska, *Shared Shrines in Macedonia* 2013. Reuter, *Die Mehrdeutigkeit geteilter religiöser Orte* 2021.

nung als ‚geteilter religiöser Ort‘ basiert auf der Beobachtung, dass dieses Kloster von der lokalen christlichen und muslimischen Bevölkerung aufgesucht wird und legt damit den Fokus allein auf die religiöse Bedeutung des Ortes. Sie vernachlässigt dabei, dass die „Heiligkeit“ von Orten und Räumen als konstruiert zu betrachten ist³ sowie weitere soziale Facetten, die dort sichtbar werden. Konkret ist das Kloster offen für die Bedeutungen, die ihm von lokalen und internationalen Besucher:innen, am Kloster Tätigen und anderen Akteur:innen zugeschrieben werden und die die Deutungsvielfalt des religiösen Tourismus nicht treffen. Die Daten für die Dekonstruktion des Naum-Klosters als religiöser Ort wurden mittels Feldforschung und Interviews zwischen 2016 und 2018 erhoben.⁴

2. Religion als Kulturelement

Die angestrebte Dekonstruktion wird mithilfe von Anne Kochs konzeptueller Unterscheidung von Religion als „Kulturmuster“ und „Kulturelement“ vorgenommen. Grundlage ihres Ansatzes bildet das Kulturverständnis nach Dodd, weil „es viele Faktoren einbezieht und eine erste Sortierung der Kulturelemente vornimmt“.⁵ Koch problematisiert mit ihrem Ansatz das gängige Verständnis von Religion, welches sich auf traditionelle Religionsgemeinschaften in ihren institutionalisierten Formen bezieht, um Aussagen über Religion per se zu treffen. Koch definiert Religion nach diesem Verständnis als „Kulturfaktor“ bzw. „Kulturelement“. Dieses Konzept unterscheidet unter anderem „institutionelle Formen“ wie die im Untersuchungsfeld anzutreffenden Religionsgemeinschaften und gewollte von praktizierten Formen.⁶

Diese fehlende Unterscheidung findet sich in Studien zu religiösen Aspekten in Südosteuropa, zu denen auch Untersuchungen von Pilgerorten und geteilten religiösen Orten gehören. Letztere hinterfragen die von Eliade eingeführte Dichotomie „heilig“ (als Synonym zu „religiös“) und „profan“, indem sie die Prozesse der Zuschreibung aus konstruktivistischer Perspektive analysieren.⁷ Allerdings werden dabei „heilig“ und „religiös“ tendenziell weiterhin unhinterfragt synonym zueinander verwendet. Bowman zum Beispiel diskutiert die Terminologie nicht, sondern verweist lediglich darauf, dass „holy places“ zentrale Momente für die Identität derjenigen sind, die diesen Orten eine identitäts- und gemeinschaftsstiftende Bedeutung zuschreiben.⁸ Häufiger verwendet Bowman den

³ Knott, *Religion, Raum und Ort* 2015, 209.

⁴ Reuter, *Die Mehrdeutigkeit geteilter religiöser Orte* 2021, 185–211.

⁵ Koch, *Körperwissen* 2007, 23.

⁶ Ebd., 26.

⁷ Vgl. Sing, *(How) Do We Share the Sacred?* 2019, 13–14. Grundlegend Michael Stausberg in diesem Band.

⁸ Bowman, *Nationalizing the Sacred* 1993, 431–432.

Ausdruck „shrine“, womit er die religionswissenschaftlich zu hinterfragenden Attribute vermeidet und gleichzeitig die religiöse Konnotation des physischen Ortes impliziert.⁹ Auch andere, die sich in die Debatte um „shared sacred/religious places“ einbringen, erklären selten, was sie mit „sacred“ oder „religious“ implizieren, sondern verwenden die Ausdrücke als Merkmal der Zugehörigkeit zu einer konkreten Religionsgemeinschaft synonym zueinander.¹⁰ Eine Bedeutungsverschiebung findet sich dagegen in einer Studie über „heilige“ Steine, die mit keiner Religionsgemeinschaft verbunden sind und von Personen verschiedener Religionsgemeinschaften aufgesucht werden. Dragica Popovska bestimmt den Terminus „sacred [as] some combination of mystical, divine, religious or spiritual“, der weitere Ideen wie „positive, good, healing“ und „restrictive taboos“ impliziert.¹¹ Die synonyme Verwendung von „heilig“ und „religiös“ wird zusammen mit der Konstruiertheit von Orten durch menschliche Zuschreibungsprozesse selten problematisiert. Im Gegenteil greifen die Studien eher Vokabular aus dem Untersuchungsfeld auf und bleiben damit auf der Objektebene. Was genau „heilig“ im Kontext verschiedener Religionsgemeinschaften bedeutet, legt dabei jede Gemeinschaft selbst fest.¹² Für die Analyse auf der Metaebene hat die fehlende Unterscheidung keinen Bedeutungszugewinn.

Auch im Bereich der Südosteuropastudien werden vorrangig die größeren, institutionalisierten Religionsgemeinschaften wie das orthodoxe Christentum oder der sunnitische Islam für die Bestimmung herangezogen, was als „religiös“ zu betrachten ist.¹³ Auch in gegenwärtigen Studien gelten diese Religionsgemeinschaften normgebend, was zu Abwertung von Gruppen führt, die von dieser Norm durch ihre Praktiken, Glaubensvorstellungen und Positionen abweichen. Dies deckt sich mit dem in Südosteuropa vorfindlichen Verständnis, was Religion sei. Beispielsweise sind die Begriffe „Religion“ (mazedonisch *religija*/albanisch *fe*) sowie „Glaube“ (maz. *vera*/alb. *besim*) mit sich explizit religiös verstehenden institutionalisierten Gemeinschaften verbunden und werden demzufolge undifferenziert durch die Forschung von der Objektebene in die Metaebene übernommen. Dazu gehört in allen Gemeinschaften der Glaube an (nur einen) Gott, Bestimmungen von Zeit, Ort und Art zu beten und Feste zu feiern. All diese

⁹ Vgl. Bowman, *Nationalizing the Sacred* 1993. Bowman, *Hasluck Redux* 2013. Bowman, *Orthodox-Muslim Interactions at ‚Mixed Shrines‘ in Macedonia* 2010. Bowman, *Introduction: Sharing the Sacra* 2012. Bowman, *Shared Shrines and the Discourse of Clashing Civilisations* 2019.

¹⁰ Vgl. Hayden, *Antagonistic Tolerance* 2002. Albera/Couroucli, *Sharing Sacred Spaces* 2012. Barkan/Barkey, *Choreographies of Shared Sacred Sites* 2014.

¹¹ Popovska, *Macedonian Sacred Stone Sites as Pilgrimage and Tourist Attraction* 2014, 65.

¹² Einen Überblick über die Entwicklungen und die Unterschiede innerhalb der drei größeren monotheistischen Religionen bietet Schmitz, *Konzepte von Heilig und Sakral in Judentum, Christentum und Islam* 2017.

¹³ Ein Überblick über die Verwendung von Religion und der Bewertung von religiösen Gruppen in den Südosteuropastudien findet sich in: Reuter, *‚Religion‘ in Südosteuropastudien* 2021.

Aspekte sind mit Koch als Kulturfaktoren zu bestimmen, die zusammengenommen ein Sinnangebot zur Reduktion der lebensweltlichen Komplexität und den damit zusammenhängenden Unsicherheiten bereithalten.¹⁴

Koch distanziert sich vom Religionsbegriff der reinen Objektebene, indem sie im Anschluss an J. Z. Smith die Aufgabe der Religionswissenschaft darin sieht, den zu untersuchenden Gegenstandsbereich als religiös zu definieren:

Dieser pragmatische Ansatz einer religionswissenschaftlichen Gegenstandsbestimmung ist von der Verwendung von ‚Religion/Religionen/religiös‘ auf der Objektebene der Religionen, von Religionskritikern oder anderen nicht religionswissenschaftlichen Bezugnahmen zu unterscheiden.¹⁵

Die Abgrenzung von „anderen nicht religionswissenschaftlichen Bezugnahmen“ lässt sich auf die vorangegangenen Ausführungen übertragen: Die Verwendung der diskutierten Begriffe gemäß der auf Südosteuropa fokussierten Regionalstudien sowie der Forschung zu diesen ist deswegen problematisch, weil sie sich nicht reflektiert von den vorgegebenen Begriffen der Objektebene distanziert. Es gehört jedoch nicht in den vorrangigen Aufgabenbereich „nicht religionswissenschaftlicher“ Forschungsrichtungen, eine Religionsdefinition vorzulegen, wohl aber religionswissenschaftliche Konzepte heranzuziehen.

Um die Ereignisse am Naum-Kloster, das als religiöses Objekt ein Kulturelement darstellt, zu verstehen, reicht die Analyse der Objektebene nicht aus. Denn diesem Verständnis nach bleibt Religion dabei „nur in der Oberflächenbetrachtung ein eigener Kulturfaktor“, so Koch.¹⁶ Daher müssen die Bezeichnungen und Zuschreibungen, deren Verflechtung mit den Interessen und Handlungen der Akteur:innen auf der Metaebene betrachtet werden. Dieses gelingt mit Kochs Ansatz, Religion als Kulturmuster zu interpretieren.

3. Religion als Kulturmuster

Kochs konstruktivistischer Gegenentwurf basiert auf Dodds Kulturkonzept, das sie wie folgt zusammenfasst:

Dodd legt um ein Zentrum von besonders impliziten und hintergründigen Überzeugungen zwei Ringe von weniger ausdrücklichen kulturprägenden Elementen. Zum Zentrum gehören die Kulturgeschichte und Identität einer Gesellschaft und ihre Überzeugungen, Werte und ihr Weltbild. Im ersten Ring um dieses Zentrum siedelt Dodd Rituale, Regeln, Belohnung/Bestrafung, Raumzeit, soziale Rollen und Beziehungen sowie Technologien (Essen, Kleidung, Werkzeuge) und Kunst, Wandlungsfähigkeit, nonverbale und sprachliche Interaktion an. Im zweiten, äußeren Ring ist der Ort von Institutionen oder allgemeiner von Sys-

¹⁴ Vgl. Koch, *Religionsökonomie* 2014, 108.

¹⁵ Koch, *Körperwissen* 2007, 29.

¹⁶ Ebd., 27.

temen: Bildungssystem, Ökonomie und Verwandtschaftssystem, Arbeitswelt, Gesundheitswesen, politisches System und religiöse Systeme.¹⁷

In ihrem konstruktivistischen Gegenentwurf definiert Koch Religion als Kulturmuster, das sie wie folgt bestimmt: „In einer vollständigeren metasprachlichen Rekonstruktion ist Religion ein Bild, das erst sichtbar wird mit dem Blick auf das besondere Zueinander der Kulturelemente“.¹⁸ Religionswissenschaftliche Analysen betrachten daher Religion als „Gegenstand der Metaebene“ und somit als „das Bezugssystem eines bestimmten Sets von Kulturelementen aus allen Gliederungsebenen von Kultur und ihrer Beziehungen untereinander“.¹⁹

Religion als Kulturmuster kann verschiedene Funktionen übernehmen, zum Beispiel „Werte verstärk[en], ästhetische Kanons entwickel[n oder] die Agenda der Regeln des Zusammenlebens aufstell[en]“ und dadurch eine bestimmte Kultur prägen.²⁰ Wie das Muster aussieht, muss für jede Kultur individuell an einer „bestimmte[n] sich als zusammengehörig identifizierende[n] Gruppe und deren Überzeugungs- und Praktikenmenge entschieden werden“.²¹ Abhängig von der Individualisierung bzw. Pluralität der Gesellschaft hat Religion verschiedene Bedeutungen, so etwa als „Festtagsgestaltung“ oder als „Lebensinnlieferantin“.²² Als Kulturmuster ist Religion kein abgrenzbarer Lebensbereich, sondern durchzieht verschiedene Gesellschaftsbereiche, weswegen religiöse Ereignisse, Aktivitäten, Gegenstände oder andere Elemente immer aus unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten sind.

In der kulturwissenschaftlichen Konzeptionalisierung von Religion als Kulturmuster liegt eine weitere Stärke gegenüber anderen Modellen, die Religion nur auf ihre Sinn- und Orientierungsleistungen reduzieren. Koch kritisiert, dass eine derartige Reduktion

erstens zu inhaltlich gefüllt [wäre], [...] zweitens in der Gefahr einer Rationalisierung von Religion (der Funktion, Orientierung zu geben) [stünde] und [...] drittens im weiten Sinne, nach dem alles Mögliche Orientierung bieten kann, so unspezifisch [wäre], dass er nicht nützlich ist.²³

Als Kulturmuster verstanden, geht Religion über diese Bestimmung hinaus. Mit Blick auf den Forschungskontext des zu betrachtenden Fallbeispiels und vor dem Hintergrund der Sozialismuserfahrung Südosteuropas ist anzumerken, dass auch

¹⁷ Ebd., 23.

¹⁸ Ebd., 27. An anderer Stelle verwendet Koch auch den Ausdruck „Konfiguration“ für Muster, Koch, *Religionswissenschaft als Theorienschmiede* 2007, 33–52.

¹⁹ Koch, *Körperwissen* 2007, 26. Die Unterscheidung in „Objekt- und [...] Metaebene“ hinterfragt Koch an anderer Stelle zugunsten von mehreren Reflexionsebenen, Koch, *Religionswissenschaft als Theorienschmiede* 2007, 34–35.

²⁰ Koch, *Körperwissen* 2007, 26.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd., 29.

politische Ideologien als Sinn- und Orientierungsleistungen betrachtet werden können – selbst dann, wenn sie sich explizit von institutionalisierter Religion (als Kulturelement) distanzieren. Auf der Objektebene sind religiöse Traditionen und institutionalisierte Religionsgemeinschaften von politischen Ideologien wie dem Sozialismus zu unterscheiden. Da Akteur:innen sowohl politisch als auch religiös handeln oder politische und religiöse Akteur:innen sich gegenseitig beeinflussen können, ist die Grenze zwischen Religionen und politischen Ideologien jedoch auszuhandeln.

Dieses Religionsverständnis bietet sich auch an, um eine Bewertung dessen zu vermeiden, was als in verschiedenen Kulturen als religiös wahrgenommen wird. Vor dem Hintergrund der Definitionsweite von Religion als Kulturmuster kann für die Untersuchung religiöser Aspekte in Südosteuropa Religion im *engeren Sinne* gemäß Clifford Geertz als Symbolsystem betrachtet werden.²⁴ In diesem existieren verschiedene Codes, die beteiligte Akteur:innen situativ und individuell abrufen können. In Südosteuropa sind die Codes eng mit den traditionellen Religionsgemeinschaften verbunden, also der orthodoxen und der katholischen Kirche sowie dem sunnitischen Islam. Allerdings schließen sie auch Codes nonkonformistischer Systeme wie das des Bektaschi-Ordens mit ein. So werden bestimmte Gebäude religiös gelesen, zum Beispiel als Kirche, Kloster oder Moschee, und mit entsprechendem Habitus betreten, wie durch das Tragen bestimmter Kleidung oder durch bestimmte Gesten. Hier gilt es zu betonen, dass Religionen nach Koch keinesfalls *allgemein* als Symbolsysteme zu verstehen sind. Symbolsysteme sind dagegen als eine Spezifizierung von religiösen Systemen und somit als Kulturelement im zweiten Kreis des Kulturkonzepts von Dodd zu verorten.

Laut Koch lassen sich soziale Systeme insofern als „religiös“ bestimmen, als es dem Selbstbild der Systeme entspricht, das mit „einer Selbstbezeichnung der Gruppe/n als ‚religiös‘, als ‚Gemeinschaft‘ oder ‚Weg‘ usw. oder im Sinne eines Systems, das lebensausrichtende Sinnvorgaben macht bzw. in dem diese ausgetragen werden[,]“ einhergeht.²⁵ Selbstbild und Selbstbezeichnungen sind dabei jeweils auf der Objektebene zu verorten. Indem Koch „religiös“ so bestimmt, widerspricht sie nicht ihrem Ansatz, Religionen auf der Metaebene zu analysieren. Vielmehr grenzt sich diese Definition gegenüber der oft anzutreffenden Idee ab, Religion würde sich von anderen Gesellschaftsbereichen durch einen Bezug zu einer überweltlichen Transzendenz unterscheiden.²⁶ Der Transzendenzbezug ist in den etablierten Religionsgemeinschaften des Forschungsfeldes Südosteuropas zwar zu erkennen, allerdings bezieht sich Kochs Begriffsbestimmung nicht

²⁴ Geertz, *Dichte Beschreibung* 2007, 49–54. Gladigow, *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft* 1988, 33.

²⁵ Koch, *Körperwissen* 2007, 22–23.

²⁶ Zur Frage der Wechselwirkung gesellschaftlicher Bereiche vgl. grundlegend den Beitrag von Krech, zur Frage der Transzendenz auch die Einleitung zu diesem Band.

auf diese konkreten Gemeinschaften. Vielmehr positioniert sie sich mit dem Ausschluss des Transzendenzkriteriums in der religionswissenschaftlichen Debatte darüber, wie Religion zu verstehen ist, wenn es auch religiöse Traditionen ohne Transzendenzbezug gibt, und zielt somit auf eine allgemein gültigere Definition ab.

4. Säkulare Kulturmuster vs. Mehrdeutigkeit religiöser Orte

Oftmals werden in Analysen von religiös-konnotierten Elementen der religiösen Dimension nicht-religiöse Dimensionen gegenübergestellt. Diese Unterscheidung, die in der Religionswissenschaft umstritten ist, wird mit den Begriffen „religiös“ und „säkular“ erfasst. Daran anschließend stellen sich die Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Säkularität in Kochs Ansatz und ob es auch ein säkulares Religionsmuster gibt. Um diese Fragen differenziert zu beantworten, sind zunächst exemplarisch einige religionswissenschaftliche Ansätze zu skizzieren, die Säkularität definieren.

Ein Ansatz, der die gängige Unterscheidung aufgreift, stammt von Christoph Kleine, der im Anschluss an Luhmanns Religionsverständnis nicht-religiöse Gesellschaftssysteme mit dem Attribut „säkular“ überschreibt.²⁷ Sein Verständnis fasst Kleine wie folgt zusammen: „Das, was nicht religiös ist, kann man als ‚säkular‘ bezeichnen. Bei den Begriffen ‚religiös‘ und ‚säkular‘ handelt es sich dann um Differenzbegriffe oder relationale Begriffe, die voneinander abhängen“.²⁸ Detaillierter definiert Kleine Säkularität als „institutionell und kulturell-symbolisch verankerte Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen“.²⁹ Dieses Verständnis liegt auch dem Ansatz der Leipziger Forschungsgruppe „multiple secularities“ zugrunde, zu deren Initiator:innen Kleine gehört.³⁰

Ähnlich betont Christoph Bochinger, dass ‚religiös‘ und ‚säkular‘ nur in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander zu bestimmen sind³¹ und definiert „Säkularität“ im Sinne einer nicht-religiösen weltanschaulichen und lebensprakti-

²⁷ Kleine, *Religion als begriffliches Konzept* 2013, 225–235.

²⁸ Kleine, *Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular* 2012, 65.

²⁹ Kleine, *Religion als begriffliches Konzept* 2013, 254, eigene Hervorhebung.

³⁰ Vgl. Kleine/Wohlrab-Sahr, *Research Programme* 2016, 3. In dem Konzept wird „Säkularität“ außerdem von „Säkularismus“ und „Säkularisierung“ abgegrenzt: „secularism [...] refers equally to institutional arrangements for separating politics and religion, and to their ideological legitimisation“ und „secularisation [...] indicates a process, as part of which distinctions are institutionalised and the influence of religion on other societal sub-domains is lessened (and vice versa) (Chaves 1994) [and] this term encompasses the decline of religious belonging, belief and participation, as well as the privatisation of the religious (Casanova 1994)“, Kleine/Wohlrab-Sahr, *Research Programme* 2016, 2–3.

³¹ Bochinger, *Das Verhältnis zwischen Religion und Säkularität* 2013, 17.

sehen Orientierung“.³² Auch Kim Knott folgt dieser Trennung, obgleich sie die scharfe Trennung von religiösen und säkularen Deutungsperspektiven als hinfällig kritisiert.³³ Ihrer Meinung nach handele es sich dabei um einander ausschließende Positionen innerhalb eines Deutungsfeldes, das in modernen westlichen Gesellschaften erkennbar ist. Im Vergleich zu Bochingers und Knotts Definition scheint das Leipziger Konzept nach Kleines Kriterien ausgereifter, weil es Religion und „Säkularität“ nicht auf das problematische Verständnis einer Orientierungsleistung reduziert, was – wie bereits gezeigt – auch Koch in ihrem Konzept problematisiert.

Den genannten Ansätzen ist gemeinsam, dass sie „Säkularität“ in Abgrenzung zu „Religion“ negativ bestimmen, als das Nichtreligiöse. Damit wird Säkularität gleichzeitig analog zum gängigen Verständnis von Religion als Kulturelement entwickelt und bleibt auf der Objektebene. Im Sinne von Kochs Ansatz greift dieser Säkularitätsbegriff zu kurz, um nicht-religiöse Kulturfaktoren zusammenzufassen, weil er Religion und damit auch Säkularität auf einen Kulturbereich oder einen Kulturfaktor reduziert und somit Religion eine Sonderstellung unter allen Kulturfaktoren und -bereichen zuschreibt. Zudem kann diese strikt dichotome Definition die Querverbindungen verschiedener Gesellschaftsbereiche nicht erklären.

Mit Kochs Religionsverständnis ist es möglich, die häufig anzutreffende Polarität „religiös“ vs. „säkular“ aufzulösen, da die musterbildenden Kulturelemente ihres Ansatzes kulturabhängig interpretiert werden. Infolgedessen schlage ich vor, in Anlehnung an Kochs Differenzierung von Religion als Kulturelement und Kulturmuster, auch andere (vermeintliche) Bereiche von Gesellschaft wie Wirtschaft, Politik oder Bildung in Elemente oder Muster zu unterscheiden. Als ausgereifte Systeme gehören diese Bereiche in den zweiten Kreis der Kulturelemente nach Dodd. Was jedoch zum Beispiel politisch ist, ist folglich abhängig von dem jeweiligen Kulturmuster „Politik“, das sich analog zum Kulturmuster Religion ebenfalls aus den Beziehungen einzelner Kulturelemente zueinander ergibt. Auf der Metaebene sind einzelne Akteur:innen, Handlungen, Gegenstände, Gebäude und Ideen zunächst als eigenständige Elemente zu bestimmen, ohne sie ausschließlich einem bestimmten Kulturmuster zuzuordnen. Gleiches gilt für Elemente der Gesellschaftsbereiche Tourismus, Wirtschaft, Bildung oder Medizin. Trennscharfe Unterscheidungen sind höchstens auf der Objektebene möglich, müssen aber im Anschluss an das kulturwissenschaftliche Religionskonzept auf der Metaebene reflektiert und auf das Muster hin analysiert werden, das sich aus den einzelnen Elementen ergibt.

Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass sich einzelne Elemente in verschiedenen Kulturmustern wiederfinden und sich daher Muster überschneiden. Folglich können Objekte, die vermeintlich dem religiösen Kulturmuster zuzuordnen sind,

³² Ebd., 41.

³³ Knott, *The Location of Religion* 2005, 124–126.

auch im Kontext nicht-religiöser Kulturmuster interpretiert werden. Um diese Interpretationsvielfalt zu erfassen, verwende ich „Mehrdeutigkeit“ als Analysebegriff. Damit zeige ich eine Möglichkeit auf, die binäre Unterscheidung ‚religiös-säkular‘ mit einer Verflechtungsperspektive konkreter gesellschaftlicher Dimensionen zu erklären, indem andere Kulturmuster bei der Analyse berücksichtigt werden. Mit „Mehrdeutigkeit“ wies Bowman bereits in einer Studie von 1993 darauf hin, dass religiöse Orte sowohl für religiöse als auch lokale, nationale oder soziale Identitäten relevant sein können.³⁴ In dieser Studie untersuchte er, wie sich Mehrdeutigkeit in Krisensituationen oder Momenten der Bedrohung reduzieren und sich dann eine Perspektive verfestigen kann. Auch in dem 2012 von ihm herausgegebenen Sammelband geht es ihm um soziale Felder, die Orte mit hervorbringen und die dort folglich auch zu erkennen sind.³⁵ In Kombination mit Kochs Ansatz der Kulturmuster trage ich dazu bei, die Entstehung der Mehrdeutigkeit zu erklären. Dieses wird im Folgenden am Beispiel des Naum-Klosters demonstriert.

5. Die Mehrdeutigkeit des Klosters Sveti Naum

Um das Kloster Sveti Naum zu analysieren, welches vornehmlich zum Kulturmuster Religion gehört, werden zunächst die Beziehungen zu anderen Elementen betrachtet, die es religiös erscheinen lassen. Anschließend werden exemplarisch weitere vermeintlich „säkulare“ Facetten beleuchtet, die sich gegenwärtig an diesem Fallbeispiel deutlich abzeichnen. Dazu gehören die politischen, touristischen und wirtschaftlichen Dimensionen des Klosters. Vorwegnehmend lässt sich festhalten, dass das Kloster diese Dimensionen nicht von Anfang an aufwies, sondern erst im Laufe der Zeit mit weiteren Kulturelementen verbunden wurde, die es auch zum Bestandteil anderer Kulturmuster machten. Entsprechend werden sich die folgenden Darstellungen punktuell überschneiden.

Die Erweiterungen lassen sich mit Veränderungen der politischen Machtkonstellationen in Verbindung bringen, die sich grob wie folgt zusammenfassen lässt: Das religiöse Muster wurde im Zuge der osmanischen Eroberung Ohrids im 14. Jahrhundert nachhaltig erweitert, als die muslimische Bevölkerung dem Kloster Bedeutung zumaß und dadurch auch mit islamischen Elementen verknüpfte. Durch die Aufteilung des historischen Makedoniens und die Grenzziehung zwischen den Nationalstaaten nach den Balkankriegen und dem Ersten Weltkrieg wurde das Kloster stärker Teil des Politikmusters. Die Antireligionspolitik in den sozialistischen Staaten trug dagegen eher im Zuge der säkularisierenden Enteignung zum Ausbau der touristischen und wirtschaftlichen Facette bei. Dieser Pro-

³⁴ Bowman, *Nationalizing the Sacred* 1993, 431–432, 453–545.

³⁵ Bowman, *Sharing the Sacra* 2012, 4–5.

zess kann auch als Desakralisierung bezeichnet werden.³⁶ Seit dem Zusammenbruch der sozialistischen Regime sind alle genannten Facetten des Klosters weiterhin erkennbar, allerdings betont die kirchliche Verwaltung zunehmend wieder die Stellung des Klosters im religiösen Kulturmuster. Die neu an das Kloster angegliederten nicht-religiösen Elemente erfahren dadurch eine Aufwertung im religiösen Muster. Dieser Prozess kann entsprechend als Re-Sakralisierung des Orts betrachtet werden.³⁷

5.1. Naums Grab als religiöser Kern

Um das Kloster als Ort im religiösen Kulturmuster zu verstehen, reicht es nicht, auf das christliche Vokabular zu verweisen, das den Gebäudekomplex bezeichnet. Vielmehr muss geklärt werden, wie es entstand und mit welchen bereits bestehenden Kulturelementen es sich verbunden hat. Errichtet wurde das Kloster von Naum, einem Schüler der sogenannten Slawenapostel Kyrill (Konstantin) und Method (Michael). Über sein Leben gibt es nur wenig gesicherten Fakten, die sich auf folgende beschränken:

Naum tritt wie Klemens mit Konstantin und Method 867 die Romreise an, wird dort wahrscheinlich zum Priester geweiht, gerät nach dem Tod Methods (6. 4. 885) sowie dessen anderem Schüler in Gefangenschaft, gelangt 886 nach der Vertreibung mit Klemens und Angelar über Belgrad nach Preslav, wird 893 von Zar Simeon als Lehrer [ins südwestliche] Makedonien gesandt, erbaut vermutlich im Jahre 900 ein Michael-Kloster am Ochridsee und stirbt als Mönch am 23.12.910.³⁸

Dieser kurzen Beschreibung ist zu entnehmen, dass Naum sich durch seine berufliche Tätigkeit als „Priester“ und „Mönch“ in den Dienst der Kirche gestellt hat. Die Kirche als Institution ist im zweiten Kreis nach Dodd Kulturkonzept zu verorten. Naum aufgrund seiner Lehrtätigkeit als „Lehrer“ im Kulturmuster „Bildung und Wissenschaft“ zu verorten, wäre ein ahistorischer Nachtrag, da das Bildungssystem zu seiner Zeit nicht staatlich organisiert wurde. Zudem gilt zu vermuten, dass Naum sich selbst aufgrund seiner Entscheidung „Mönch“ zu werden, also ein Leben mit und für Gott zu führen zu wollen, nicht vorrangig als Lehrer im Bildungssystem sah. Damit ist „Lehre“ in diesem Kontext als Ausbildung von Kirchenpersonal zu werten. Die anderen Naum charakterisierenden Kulturelemente werden auf der Objektebene als religiös verstanden und gehören auch auf der Metaebene zum religiösen Kulturmuster. Aufgrund von Naums Beziehungen zu den ihn charakterisierenden Kulturelementen gehören er und sein Kloster folglich auch zum religiösen Kulturmuster.

³⁶ Gregorič Bon, *Secular Journeys, Sacred Places* 2014, 148.

³⁷ Giakoumis, *From Religious to Secular and Back Again* 2014.

³⁸ Trapp, *Die Viten des hl. Naum von Ochrid* 1974, 173–175, 179. In den Regionalsprachen wird der latinisierte Name „Klemens“ mit „Kliment“ wiedergegeben, den ich im Folgenden verwende.

In seinen Heiligenviten wird über die Wundertätigkeit von Naums Asche berichtet.³⁹ Da es sich bei Viten um offizielle Dokumente der Kirche handelt, ist diese posthume Anmerkung als von der Kirche unterstützte Erweiterung der lückenhaft bekannten Biographie zu beurteilen. Diese Erweiterung ist in Wechselwirkung mit der Ausbreitung des Naum-Kults durch seine Ikonen und mit seiner zunehmenden Verehrung durch die Bevölkerung zu verstehen.⁴⁰ Die Verehrung Naums als Wundertäter führte dazu, dass auch das von ihm errichtete Kloster, das ursprünglich nicht seinen Namen trug, wie das obige Zitat belegt, zunehmend an Bedeutung gewann.⁴¹ Die Beziehung zwischen Kloster und Erbauer wurde dadurch verstärkt, dass Naum in seinem Kloster begraben wurde. Genauer gesagt, befand sich das Grab ursprünglich südlich der Vorhalle der Klosterkirche und wurde erst durch die Errichtung einer Grabkapelle im Jahr 1799 Teil der Kirche.⁴² Damit war der Glaube der Wundertätigkeit Naums von Beginn an mit dem Grab als Bestandteil des Klosters verbunden. Gegenwärtig zeugt davon die von der lokalen Bevölkerung tradierte Überzeugung, dass Menschen, die ihr Ohr auf die Grabplatte Naums legen, sein Herz schlagen hören können, weswegen er auch als „lebendiger Heiliger“ (*maz. živ svetec*) bezeichnet wird.

Viten haben auch liturgische Funktion, da sie in Gottesdiensten zur Erinnerung an die jeweilige Person eingesetzt werden. Gottesdienste für Heilige finden vorrangig an deren Todestag statt. Naums Todestag ist – wie aus dem obigen Zitat hervorgeht – der 23. Dezember, wobei Trapp den julianischen Kalender meint. 1727 wurde der Feiertag vom 23. Dezember auf den 20. Juni des julianischen Kalenders verschob, das heißt vom 5. Januar auf den 3. Juli des gregorianischen Kalenders.⁴³ An beiden Tagen finden Gottesdienste statt, die von einer Andacht am Vorabend begleitet werden. Im Winter werden nach der Andacht Brot und gekochter Weizen verteilt und der Abt lädt im Anschluss daran zum Abendessen ein, das aufgrund der Fastenzeit vor Weihnachten nach strenger Vorschrift ohne tierische Produkte, Öl und Alkohol gereicht wird. Nach dem Gottesdienst, bei dem Wasser geweiht wird, werden wieder Brot und gekochter Weizen verteilt sowie geweihtes Wasser abgefüllt, um es mit nach Hause zu nehmen. Bei dem Sommerfeiertag finden sich die gleichen liturgischen Elemente, allerdings können die wenigsten Besucher:innen teilnehmen, weil die kleine Klosterkirche nicht ausreichend Platz dafür bietet. Außerdem gehen die liturgischen Angebote angesichts weiterer Aktivitäten – die im Winter fehlen – unter. Im Sommer sticht besonders hervor, dass Menschen Naum ein Lamm darbrin-

³⁹ Trapp, *Die Viten des hl. Naum von Ochrid* 1974, 166.

⁴⁰ Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 57–60.

⁴¹ Der erste schriftliche Nachweis über den Namenswechsel ist ein Brief aus dem Jahr 1631, ebd., 73.

⁴² Koco, *Proučuvanja i Arheološki Ispitivanja na Crkvata na Manastirov Sv. Naum* 1958, 72–79. Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 141.

⁴³ Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis* 1996, 170.

gen, welches sie drei Mal um die Kirche führen, wobei sie auf Wunsch von einer Gruppe Roma-Musiker begleitet werden.

Naum ist insbesondere als Heiler von Kopf- und Geisteskrankheiten bekannt.⁴⁴ Dies belegen zahlreiche Legenden und Berichte jüngerer Datums von Augenzeug:innen, die nicht nur von Heilungen christlicher Kranker, sondern auch muslimischer Kranker erzählen.⁴⁵ Darunter ist auch eine albanische Version der Gründungslegende des Klosters, die im Kern besagt, dass Naum die Tochter eines reichen Mannes heilte, der ihm zum Dank das Stück Land schenkte, auf dem das Kloster errichtet wurde.⁴⁶ Laut der albanischen Version soll die Tochter ohne Haare gewesen sein, die erst wieder lang und schön gewachsen sind, nachdem Naum sie ihr mit Quellwasser gewaschen habe.⁴⁷ Ein muslimischer Albaner, der in Ohrid arbeitete, meinte, er habe früher regelmäßig das Naum-Kloster oder ein *türbe* genanntes Mausoleum in einem benachbarten Dorf wegen Schwindelgefühlen (*maz. vrtoglavica*) aufgesucht, was ihm ein wenig geholfen habe. Seit er begonnen hat, fünf Mal am Tag das Pflichtgebet zu verrichten, nehme er jedoch Medikamente gegen die Beschwerden.

Das Kloster wurde aufgrund der Natur, von der es umgeben ist, bereits im Mittelalter mit Heilkräften verbunden.⁴⁸ Im Zuge des Ausbaus wurde das Kloster deswegen auch um eine Krankenstation erweitert, die allerdings im Jahr 1925 zerstört wurde. Der Ruf des Klosters als Ort der Krankenstation hielt noch bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg an, woran sich eine ältere Bewohnerin aus dem Nachbardorf Ljubaništa erinnerte. Bis in die Gegenwart soll es Menschen geben, die in der Kirche schlafen, weil sie sich davon Heilung versprechen.

Der Glaube an Wunder ist in diesem Kontext ein Element, das zum religiösen Kulturmuster gehört und durch welches auch das Kloster in dieses Muster stärker eingebunden wurde. Die Wunder sind oftmals Heilungswunder, wodurch das Kloster auch mit dem Kulturmuster „Medizin“ verbunden ist, selbst wenn sie aus heutiger Perspektive eher der Alternativmedizin als der Schulmedizin zugeordnet würden. Die medizinische Facette analysiere ich an diesem Beispiel nicht eigenständig, weil sie gegenwärtig nicht so ausgeprägt ist wie an anderen Orten.⁴⁹

⁴⁴ Diese Zuschreibung leitet sich möglicherweise von der Bedeutung seines Namens ab: Das slawische Wort *um* bedeutet „Verstand“ oder „Gedanke“, die Präposition *na* dagegen „an“ oder „auf“ und kann im Mazedonischen auf einen Dativ oder Genitiv verweisen.

⁴⁵ Risteski, *Čudata na Sveti Naum* 2009.

⁴⁶ Ebd., 57–62.

⁴⁷ Gusho, *Mbi Përhapjen e Krishtërimin dhe të Kishave në Rrethin e Pogradecit* 2000, 139.

⁴⁸ Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 10.

⁴⁹ Ein Beispiel ist das Kloster von Sveti Erazmo, der in Ohrid wie Naum vor allem wegen seiner Heilungswunder bekannt ist. Das nach ihm benannte Kloster, das sich nordwestlich von Ohrid Richtung Struga befindet, wurde im Jahr 2000 um eine ihm geweihte Krankenhauskapelle erweitert, die wenige Meter südlich des Klosters Sveti Erazmo liegt, dazu Risteski, *Čudata na Sveti Erazmo* 2015, 19–20. Die Kapelle gehört zum Krankenhaus für Orthopädie und Traumatolo-

Die bereits genannte Erweiterung der Klosterkirche um die Grabkapelle fand nicht nur unter osmanischer Herrschaft statt, sondern wurde auch von osmanischen Beamten gefördert. Dabei blieb die Architektur weitgehend ohne osmanische Einflüsse.⁵⁰ Lediglich die Form der Fenster erinnert an die Architektur des Osmanischen Reichs.⁵¹ Einige der Beamten sind namentlich bekannt und auch ihr Beitrag ist überliefert: Der Lokalherrscher Ali Pascha ordnete infolge seines guten Kontakts zum Kloostervorsteher den Bau einer Kuppel über der Grabkapelle an, die ab 1806 mit der ganzen Kapelle ausgemalt wurde.⁵² Während die Kuppeln nebyzantinischen Stils sind, weisen die Fresken postbyzantinischen Charakter auf.⁵³ Darüber hinaus ließen namentlich bekannte, einflussreiche Osmanen weitere Bauelemente errichten: Den noch heute erhaltenen Brunnen stiftete 1818 Ismail Bey und Celadin Bey, der Herrscher von Ohrid, ließ 1820 einen *kiosk*, eine Art kleine Säulenhalle bauen, in der er sich mit seiner Frau erholte.⁵⁴

Neben Naums Ruf als Wundertäter gibt es für Muslim:innen der Region weitere Gründe, das Kloster aufzusuchen: Vor allem auf albanischer Seite sind sich einige muslimische Personen ihrer christlichen Vorfahr:innen bewusst und besuchen christliche Orte daher aus Tradition. Darüber hinaus gibt es einige muslimische Gruppen, allen voran den nonkonformistischen Sufi-Orden der Bektaschis, denen zufolge im Kloster nicht Naum, sondern Sari Saltuk begraben liegt.⁵⁵ Sari Saltuk war ein vorosmanischer Kämpfer aus dem 13. Jahrhundert, der mit der Verbreitung des Islams assoziiert wurde.⁵⁶ Er erfährt bei Sufis als *evliya*, als Freund Gottes, ähnlich den Heiligen im orthodoxen und katholischen Christentum besonderen Respekt und Verehrung. Einer lokalen Legende zufolge kam Sari Saltuk nach Ohrid, wo es jedoch schon einen Halveti-Scheich gab, und weil es keine zwei Scheiche an einem Ort geben könne, musste er sich einen anderen Ort suchen. Also flog er auf einem Lammfell über den See an die Stelle, an der das Naum-Kloster steht. Dort vollbrachte er bis zu seinem Lebensende Wunder, die auch Naum zugeschrieben wurden. Die bekannteste Wunderlegende ist, dass er einen Bären – alternativ einen Wolf – anstatt eines Ochsens, den dieser zuvor gefressen hatte, in einen Pflug eingespannt habe. Diese Szene findet sich an mehreren Stellen im Kloster als Fresko oder Relief. Sari Saltuk war mit einem Priestergewand gekleidet, so dass die christliche Bevölkerung ihn für Naum

logie, das auf dem enteigneten Gelände des Klosters *Sv. Erazmo* gegründet und 1950 auf Knochen- und Gelenktuberkulose spezialisiert wurde. Erst durch die Weihe der Krankenhauskapelle bekam das Krankenhaus den Beinamen „Sv. Erazmo“, TRAORTOH, *Sv. Erazmo* 2017.

⁵⁰ Koco, *Rezultati od Arheološkite Iskopovanja na Naumovata Crkva* 1974, 154–156.

⁵¹ Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 76.

⁵² Celakoski, *Letopis – 1100 Godini Sv. Naum Ohridski* 2010, 47.

⁵³ Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 77, 135.

⁵⁴ Ebd., 270.

⁵⁵ Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* 1929, 70, 583.

⁵⁶ Rohdewald, *Sari Saltuk im osmanischen Rumelien, der Rus' und Polen-Litauen* 2017, 75–

hielt. Allerdings ging dieses Narrativ bei den Bektaschis in Albanien im atheistischen Sozialismus sowie bei einem Großteil der sunnitischen Bevölkerung in der Region verloren.

Zum Vergessen dieser Tradition trägt auch eine strenge, scheinbar koranbasierte Verurteilung von „Heiligen“- bzw. „Evliya“-Verehrung bei, wozu der Besuch von Gräbern und Orten, die mit religiösen Personen verbunden sind, gehört. Die sicherste Vorkehrung für praktizierende Muslim:innen ist daher, das Kloster nicht zu besuchen. Demnach sind am Aushandlungsprozess um die Bedeutung von Naum und dessen Kloster auch Akteur:innen beteiligt, die nicht gleichzeitig Klosterbesucher:innen sind. Imame, die an einer Universität oder Islamschule (teilweise in der Türkei oder in arabischen Ländern) studiert haben, verbinden anhaltende, scheinbar religiös motivierte Klosterbesuche mit mangelnder Bildung. Sie unterscheiden dabei zwischen wahrhaft gläubigen und nicht-praktizierenden Muslim:innen. Auch diese Trennung von christlichen und islamischen Kulturelementen gehört zum religiösen Kulturmuster.

Alternativ entwickelte sich die Tradition, das ganze Kloster als „heiligen Ort“ (maz. *sveto mesto*; alb. *vend i shenjtë*) zu bezeichnen. Dadurch wird der Fokus von Naums Grab abgeschwächt und betont, dass das Kloster nicht an eine bestimmte institutionalisierte Religion gebunden ist. Anhand weiterer Beispiele „heiliger Orte“ stellt die lokale Bevölkerung oftmals heraus, dass die Menschen alle gleich und die Religionsgemeinschaften gleichwertig seien.

5.2. Naum und sein Kloster als Objekte politischer Interessen

Naum und seinem Kloster wird vor allem auf lokaler Ebene bis in die Gegenwart ein hoher Stellenwert beigemessen, der sowohl für religiöse als auch für politische Interessen beansprucht wird. In den Argumenten spiegeln sich kollektive Bedürfnisse, die verschiedene Akteur:innen miteinbeziehen oder ausschließen. Grundlage der voneinander abweichenden Perspektiven ist die Betonung unterschiedlicher historischer Ereignisse.

Die gesicherten Daten zu Naums Leben deuten die politischen Umstände an, unter denen er wirkte, jedoch geht kein politisches Engagement daraus hervor.⁵⁷ Insbesondere die Stichwörter „Gefangenschaft“ und „Vertreibung“ deuten darauf hin, dass er und seine Kollegen nicht im Interesse der Machthaber handelten, weswegen er das Reich wechselte, um weiter seiner Tätigkeit nachgehen zu können. Aufgrund der Informationslücken in Naums Biographie wurde in der Forschung auch spekuliert, ob er zu Lebzeiten als Berater des bulgarischen Herrschers tätig war, wobei er mit geheim zu haltenden Informationen zu tun hatte, die ihn nicht öffentlich als politischen Funktionär sichtbar werden ließen.⁵⁸ Für

⁵⁷ Trapp, *Die Viten des hl. Naum von Ochrid* 1974, 173–175, 179.

⁵⁸ Oschlies, *Naum von Ohrid* 2011, 1005–1007.

diese Theorie fehlen jedoch jegliche Beweise, abgesehen von der Beziehung zum Element „Herrscher“.

Dennoch gilt Naum heutzutage als zweiter Nationalpatron, obwohl er als Mönch theoretisch kein Potential dafür besaß.⁵⁹ Naum hebt sich jedoch von anderen Mönchen ab, weil er der erste Mönch in der Region war, der aus Südosteuropa, wahrscheinlich aus der slawophonen Region von Thessaloniki (heutiges Griechenland) stammte.⁶⁰ Allerdings wird dieser Aspekt von orthodoxen Geistlichen eher zugunsten von dessen religiöser Bedeutung in den Hintergrund gestellt. Dadurch könne Naum die ethnischen Differenzen überwinden, die zu seiner Zeit auch nicht von Bedeutung waren, zumal die Gegend vermutlich vorrangig slawisch besiedelt gewesen sei. Dafür spreche die Herleitung des Stadtnamens Pogradec (Albanien) aus dem Slawischen als *pod gradec*, was „unter dem Städtchen“ bedeutet und sich auf die Siedlung unterhalb der früheren Burg beziehen könnte.⁶¹

Wichtiger als Naums slawische Herkunft ist dagegen sein lokaler Bezug, also zum Kulturelement „Territorium“: Als Lokalheiliger unterscheidet sich Naum von überregional und transnational verehrten Heiligen aufgrund seiner Verwurzelung in der Region, in der die Menschen seiner Zeit mit ihm Kontakt hatten. Durch seine Lebensführung und seine physische Nähe zur Bevölkerung wurde Naum zum Vorbild für andere christliche Gläubige und erlangte auf diese Weise auch einen besonderen Stellenwert in der Gesellschaft. Im Interview meinte der Regionalbischof der albanischen Stadt Korça, Lokalheilige seien für die Kirche besonders wichtig, weil sie die kirchlichen Dogmen verinnerlicht hätten und sie auf diese Weise lebendig hielten.

Ein weiteres Merkmal für Naum als Lokalheiligen ist die Reichweite seines Wirkens. Naums historische Reichweite in der Region seines Klosters ist nur in Legenden überliefert und reichte demnach ursprünglich von Ohrid (heutiges Nordmazedonien) bis Korça und Berat (heutiges Albanien).⁶² Im Laufe der Zeit wurden Naum weitere Kirchen, Kapellen und Klöster geweiht, die sich vorrangig auf dem Territorium des heutigen Nordmazedonien befinden – ein Zeichen dafür, dass er vom Lokalheiligen zum zweiten Nationalpatron nach seinem Gefährten Kliment aufstieg.

Auch gegenwärtig stellt sich die Frage nach Naums Bedeutung als Lokalheiliger für die albanische und mazedonische Bevölkerung beiderseits der Staatsgrenzen. Dieser Aspekt ist auch deswegen interessant, weil der Großteil der Be-

⁵⁹ Reuter, *From Folk Religion to Church Politics* 2020.

⁶⁰ Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 14. Oschlies, *Naum von Ohrid* 2011, 995.

⁶¹ Gusho, *Mbi Përhapjen e Krishtërimit dhe të Kishave në Rrethin e Pogradecit* 2000, 43. Der erste schriftliche Beleg für den slawischen Ortsnamen stammt zwar aus dem 17. Jahrhundert, aber es ist davon auszugehen, dass Pogradec bereits im Zuge der Einwanderung slawischer Gruppen in Südosteuropa seit dem 6. Jahrhundert slawisch besiedelt war, ebd., 41, 49–51.

⁶² Ebd., 138–139. Risteski, *Čudata na Sveti Naum* 2009, 71.

völkerung sowohl in der Nachbarstadt Pogradec als auch in ganz Albanien traditionell dem Islam angehört. Für ihren Besuch des Naum Klosters führen diese auch Argumente an, die auf historischen Ereignissen basieren und mit dem Kulturelement „Territorium“ verbunden sind.

Naums ursprünglicher Platz ist die Stelle, an der er mit seinem Boot landete, als er den See überquerte. Dieser Ankunftsort liegt westlich des später von ihm errichteten Klosters auf heutigem albanischem Staatsgebiet kurz hinter der Grenze. An dieser Stelle befindet sich eine *najazma* genannte Quelle, aus welcher bis zur Grenzschießung das Wasser für die Wasserweihe an Naums Feiertag stammte. Naum soll dort zehn Jahre lang gelebt haben, weswegen dort zur Erinnerung auch die Naum geweihte kleine Kapelle errichtet wurde, die während des kommunistischen Regimes in Albanien zweckentfremdet und erst nach 1991 optisch, jedoch nicht funktional wieder zurückverwandelt wurde. Die in Albanien vorzufindende Annahme, dass das Naum-Kloster damals unter der Verwaltung von Pogradec gestanden haben soll, ist in Mazedonien eher unbekannt.

Diese unterschiedlichen Deutungen sind das Resultat des langen Grenzziehungsprozesses zwischen Albanien und Serbien, zu dem Mazedonien damals gehörte, durch den beide Seiten ein Stück des Territoriums erhielten, auf welchem Naum wirkte. Naum und sein Kloster wurden dabei auch mit den Kulturelementen Grenze und Nationalität verbunden. Nach dem Zerfall des Osmanischen Reichs entschied die Grenzkommision für Albanien und Serbien, dass das Gebiet „von Lin bis Sv. Naum“ zu Albanien gehören sollte.⁶³ Umstritten war dabei die Frage, ob „bis“ inklusiv oder exklusiv zu verstehen sei. Erst 1925, über zehn Jahre später, einigten sich die Länder auf die bis heute geltende Grenzziehung. Ein Teil der albanischen Bevölkerung versteht das Naum Kloster daher immer noch als albanisch.

Unter der mazedonischen Lokalbevölkerung gilt Naum auch als ein slawisch-mazedonischer Heiliger. Damit wird Naums Bedeutung auch für die Nation geltend gemacht, wofür seine slawische Herkunft und die Lage seines Klosters auf der mazedonischen Seite des Ohridsees als Hinweise angeführt werden. Ein Gesprächspartner aus dem Nachbardorf des Klosters stellte Naum mit Alexander dem Großen als mazedonischen Heiligen auf eine Stufe, ohne die Probleme eines solchen Vergleichs zu berücksichtigen, da Alexander vor der Entstehung des Christentums lebte. Dies zeugt davon, dass für den Gesprächspartner in Naum die lokale und die ethnisch-nationale Zugehörigkeit schwer trennbar miteinander verbunden sind.

Auf keiner Seite gab es jedoch den erfolgreichen Versuch, politische Pilgerreisen zu etablieren, die sich von religiösen Pilgerreisen nur inhaltlich in Abhängigkeit von den Ideologien deutender und gegebenenfalls inszenierender Gruppen unterscheiden. Als politisch gelten Pilgerreisen dann, wenn sie wie zum Beispiel explizit ohne Bezug zu einer Religionsgemeinschaft, aber zur Implemen-

⁶³ Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 287–290.

tierung der staatlichen Ideologie oder einer anderen politischen Idee etabliert wurden, die sich von Religion distanzieren.⁶⁴

Im Zuge der Antireligionspolitik im Sozialismus, der die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts in Mazedonien als Teil Jugoslawiens und in Albanien prägte, schwächte die religiöse Bedeutung des Klosters ab. Albanien schloss 1948 die Grenzen hermetisch ab und verbot 1967 Religion bzw. überschrieb sie mit staatlichem Atheismus, wodurch die Bevölkerung räumlich und praktisch den Bezug zu den Kulturelementen Naum-Kloster und Feiertagstraditionen verlor. In Mazedonien wurde das Kloster 1950 enteignet, wodurch Beziehungen des Klosters zu anderen Kulturelementen aus dem Religionsmuster gekappt wurden. Durch die Umwandlung in ein Museum, also einen säkularisierten Ort, wurde versucht neue Beziehungen zu anderen Kulturelementen zu etablieren, was insbesondere zur „Touristifizierung“ beitrug.⁶⁵

In der sozialistischen Zeit nahm zudem die Zahl der muslimischen Klosterbesucher:innen ab. Neben der Schließung der albanischen Grenze sorgte dafür ein Abkommen für die Auswanderung muslimischer Bürger:innen zwischen Jugoslawien und der Türkei, mit welchem Jugoslawien versuchte den muslimischen Bevölkerungsanteil zu reduzieren.⁶⁶

5.3. Das Kloster als Ausflugsziel

Besuche am Kloster werden von der lokalen Bevölkerung in der Regel als religiös motiviert gedeutet. Dies zeigt sich zum Beispiel in dem mazedonischen Ausspruch „odi na Sveti Naum“ (deutsch „zum Heiligen Naum gehen“). Der Besuch des Klosters ist demnach identisch mit dem Besuch des Heiligen. Die Gleichsetzung ist auf die starke Ausstrahlungskraft des Grabes in der Klosterkirche zurückzuführen, die die Interpretation aller Kulturelemente in der näheren Umgebung beeinflusst. Diese Ausstrahlungskraft lässt aber mit zunehmender Distanz nach, was sich an touristischen Aktivitäten im Klosterkomplex zeigen lässt.

Ein Grund für die Wahrnehmung des Klosterkomplexes als Ausflugsort ist die natürliche Umgebung, dazu gehört Sandstrand, den es im Norden des Sees nicht gibt, klares Wasser, unterirdische Quellen des Schwarzen Drin, sowie saubere Luft, die sich von der Stadtluft in Ohrid unterscheidet. Zudem gibt es seit einigen Jahren Pfauen auf dem Klostergelände. Zu diesen Kulturelementen kommt, dass das Kloster ca. 30 Kilometer von der Stadt Ohrid am Südufer des Ohridsees gelegen und damit der Ausflug dorthin als Erholungsmöglichkeit gesehen wird.

Historisch müssen Ausflüge zum Kloster bereits vor 1727 stattgefunden haben, als der damalige Ohrider Erzbischof Naums Feiertag vom Winter auf den

⁶⁴ Baković, *Brotherhood on the Move* 2023.

⁶⁵ Stausberg, *Religion und moderner Tourismus* 2010, 175. Reuter, *Touristification as a Strategy for Peaceful Coexistence* 2021, 158.

⁶⁶ Clayer/Bougarel, *Europe's Balkan Muslims* 2017, 133–134.

Sommer verschob.⁶⁷ Es ist anzunehmen, dass der offiziellen Verschiebung des Feiertags eine ältere nichtkanonisierte Tradition vorausgeht, wonach die lokale Bevölkerung das Naum-Kloster seltener im Winter, sondern verstärkt im Sommer – also unabhängig vom ursprünglichen Feiertag – aufsuchte.⁶⁸

Bereits zu osmanischer Zeit gab es am Kloster Herbergen (maz. *konak*)⁶⁹, in denen sich die Reisenden vom langen Weg ausruhen konnten, den sie oft zu Fuß bewältigten. Diese errichteten die lokale Bevölkerung damals im jeweiligen Stadtverbund. Auch Osmanen übernachteten im Kloster. Ein Ereignis, das mit der Übernachtung von osmanischen Gästen in die Chroniken des Klosters einging, ist der Brand des Klosters in der Nacht vom 2. auf den 3. Februar 1875.⁷⁰ Dieser verbreitete sich aufgrund von Funkenflug, Unachtsamkeit und mangelnden Sicherheitsvorkehrungen und zerstörte dabei viele Unterkünfte, Speisesäle sowie die Küche und andere Bereiche. Nur die Klosterkirche und die Veranda der Voskopoja-Herberge blieben erhalten.

Zur Zeit Jugoslawiens wurden das Klosterhotel und das Restaurant „Ostrovo“ errichtet sowie die Straße zwischen Ohrid und dem Kloster asphaltiert, wie der damalige Bürgermeister des Nachbardorfs berichtete. Diese Baumaßnahmen etablieren neue Kulturelemente, die noch nicht bedeutungsgeladen mit dem Kloster in Verbindung stehen. Ihre Beziehung zum Kloster färbte sie nicht religiös, sondern im Gegenteil trugen sie nachhaltig zu dessen Umwandlung in ein gut erreichbares Ausflugsziel bei. Bis zur Asphaltierung der Straße war der Besuch des Klosters aufgrund des zurückzulegenden Weges mehr als ein Tagesausflug. Die Umwandlung des Klosters in einen touristischen Ausflugsort in der sozialistischen zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand im Zuge der Enteignung des Klosters und seiner Umwandlung in ein Museum statt. Bis zur Rückgabe Anfang der 1990er Jahre lebten dort keine Mönche und Gottesdienste waren bis Mitte der 1980er Jahre verboten.

Bis in die Gegenwart hält sich der Trend, dass viele Besucher:innen nur einen Tagesausflug zum Kloster unternehmen. Häufig findet dieser als Familie, mit Freund:innen oder Kolleg:innen statt. In diesem Zusammenhang nannten einige Muslim:innen als Grund ihres Besuchs auch Respekt gegenüber ihren christlichen Freund:innen und Kolleg:innen, mit denen sie das Kloster besuchten, und betonten damit explizit die soziale Dimension des Klosterbesuchs.

Im Zuge der Verschiebung des Feiertags entstand zudem mit dem kirchlichen Jahrmarkt (maz. *panaĝur*, alb. *panair*) an Naums Sommerfeiertag, der Menschen

⁶⁷ Peyfuss, *Die Druckerei von Moschopolis* 1996, 170.

⁶⁸ Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 267.

⁶⁹ Das breite Bedeutungsspektrum des aus dem Türkischen übernommenen Begriffs *konak* reicht von Villa und Palast über Herberge bis hin zu Gebäudekomplex mit Schlafräumen der Klosterbewohner:innen.

⁷⁰ Celakoski, *Starite Pečati i Predanijata za Sveti Naum Ohridski* 2004, 18–19. Celakoski, *Letopis – 1100 Godini Sv. Naum Ohridski* 2010, 53. Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 279.

aus der Umgebung anlockt, ein weiteres Kulturelement. Der Jahrmarkt besteht aus mobilen Ständen, die unterschiedliche, nicht-religiöse Waren präsentieren, wie Kleidung, Werkzeuge, Süßigkeiten oder Spielzeuge. Fahrgeschäfte gehören derzeit nicht dazu. Unter den Menschen, die von dem Jahrmarkt angezogen werden, sind bis in die Gegenwart auch Muslim:innen, vor allem aus den Nachbarorten auf albanischer Seite. Ihren Besuch begründen sie auch mit „Vergnügen“ (alb. *qejf*).

Zu den eher touristischen Aktivitäten gehören der Gang über den Jahrmarkt, Picknick oder Restaurantbesuche, Bootsfahrten zu den unterirdischen Quellen, traditionelle Reigentänze sowie im See Baden. Letzteres wird teils von streng orthodoxen Christ:innen als nicht einem Aufenthalt am Kloster angemessen kritisiert. Das touristische Angebot wird überdies durch feste Souvenirstände bereichert, welche vorrangig regionale oder nationale Andenken verkaufen. Darüber hinaus ist das Kloster auch wegen seines kulturhistorischen Erbes – insbesondere für internationale Urlauber:innen – ein beliebtes Ausflugsziel. Sowohl die Architektur der Klosterkirche als auch die Ikonen und Fresken als Kunstwerk sind dabei von Interesse, um sich intellektuell mit Geschichte und anderen Kulturelementen der ihnen fremden Reiseregion zu beschäftigen. Interesse an der eigenen Geschichte wird auch von der lokalen Bevölkerung als Besuchsgrund vorgebracht. Allerdings halten einige Muslim:innen den Besuch von Kirchen und Klöstern für vermeidbar. Zum Beispiel argumentierte eine streng praktizierende muslimische Türkin aus Ohrid, dass sie keine Kirchen besuchen müsse, um Ikonen zu sehen, die sie auch in Büchern anschauen könne. Außerdem strahlt die Szene mit den Lämmern und den Roma-Musikern am Kloster eine touristische Anziehungskraft aus.

Den genannten Aktivitäten gehen die meisten Klosterbesucher:innen unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit nach und kombinieren sie mit vorrangig religiös konnotierten Handlungen, wie Kerzen anzünden an der Klosterkirche. Zudem gibt es bei Pilger:innen neben ‚religiösen‘ Motivationen weitere wie die Gemeinschaft auf dem Weg, die Landschaft, Erholung, etc. All dies gehört auch in das regionale religiöse Muster, wodurch das Kloster in die soziale Lebenswelt und Handlungspraxis verwoben ist. Da sich auch bei Tourist:innen religiöse Handlungen beobachten lassen, können folglich anhand der Aktivitäten keine Rückschlüsse auf die Motivationen der Besucher:innen gezogen werden.⁷¹

Die Ereignisse am Sommerfeiertag bezeichnete ein Paar aus Wien während meiner Feldforschung mit dem Ausdruck „Ohrider Wies’n“. Diese Wahrnehmung basiert auf der Prägung des Klosters im Sozialismus und dem Erhalt der damals geschaffenen Strukturen durch die Orthodoxe Kirche, nachdem sie das Kloster im Zuge der sogenannten Denationalisierung zurückbekam. Trotz der

⁷¹ Motivationen von Pilgernden und Tourist:innen wurden im Kontext von Tourismus und Religion bereits ausführlich herausgearbeitet: Stausberg, *Religion und moderner Tourismus* 2010, 40–59. Zum Fallbeispiel des Naumklosters vgl. auch Reuter, *Visiting St Naum* 2023.

Restitution des Klostergutes, also der De-Säkularisierung, verfestigte die Kirche die touristischen Strukturen am Kloster, wobei sie den „touristische[n] Wildwuchs zurückgestutzt“ hat.⁷²

5.4. Die Wirtschaftlichkeit des Klosters

Eng mit der touristischen Dimension des Klosters ist seine wirtschaftliche Bedeutung verbunden bzw. handelt es sich dabei um zwei Seiten einer Medaille, die einerseits die Perspektive der Konsument:innen und andererseits die der Handelnden betrachtet. Offensichtlich wird dieser Zusammenhang anhand der Entstehung des kirchlichen Jahrmarkts an Naums Sommerfeiertag, der den Bekanntheitsgrad erhöhte und maßgeblich zum materiellen Wohlstand des Klosters beitrug.⁷³ Vorrangig sind die ökonomischen Aktivitäten an religiösen Orten direkt mit den Bedürfnissen der Besucher:innen verbunden.⁷⁴

Der jährliche Jahrmarkt wurde nach der Rückgabe des Klosters an die orthodoxe Kirche um „„ordentliche“ Souvenirbuden“ ergänzt.⁷⁵ Während die Händler:innen auf dem jährlichen Feiertagsmarkt für ein paar Tage aus der ganzen Republik anreisen, kommen die Souvenirhändler:innen – teils als Zugezogene – aus Ohrid und der näheren Umgebung, um in den Reisemonaten Geld zu verdienen. Viele Händler:innen sehen sich dabei auch als religiöse Besucher:innen des Klosters, was sie mit dem Aufsuchen der Kirche, dem Entzünden von Kerzen sowie dem Darbringen von Devotionalien demonstrieren. Die Kirche verdient vor allem am Souvenirhandel direkt mit, da sie die auf ihrem Gelände stehenden Souvenirhütten an die Verkäufer verpachtet.

Die Bekanntheit des Klosters trug dazu bei, dass auch im Umland die Tourismusbranche gefördert wurde, wenn zum Teil auch nur saisonal: Neben dem Hotel direkt am Kloster gibt es weitere Hotels, Pensionen und Zeltplätze, die den Reisenden Unterkunft bieten. Die Besucher:innen nutzen auch Bus- und Taxiunternehmen, um zum Kloster zu gelangen. Es gibt auch geführte internationale Reisegruppen, die mit eigenen Bussen zum Kloster reisen. Internationale Individualreisende überqueren den See zum Kloster auch eher mit dem Schiff als die lokale Bevölkerung, da die Schiffspreise im Vergleich zum lokalen Durchschnittseinkommen verhältnismäßig teuer sind. Allerdings gibt es auch religiös motivierte Gruppen, die den Weg mit dem Schiff über den See wählen. Zum Beispiel begleiteten im Jahr 2002 fünf Geistliche eine Gruppe von 120 Gläubigen im Rahmen eines Glaubenskurses zum Naum-Kloster.⁷⁶ Als das Schiff auf dem See in einen Sturm geriet, bekamen die Passagier:innen Angst, so dass die Geistlichen mit den Gläubigen begannen, für ihre Rettung zu den Heiligen Naum und

⁷² Kempgen, *Die Säulen in der Klosterkirche von Sveti Naum* 2019, 63.

⁷³ Grozdanov, *Sveti Naum Ohridski* 2015, 266.

⁷⁴ Katić/Klarin/McDonald, *Pilgrimage and Sacred Places in Southeast Europe* 2014, 16–17.

⁷⁵ Kempgen, *Die Säulen in der Klosterkirche von Sveti Naum* 2019, 63.

⁷⁶ Risteski, *Šest Zapisi za Čuda na Sveti Naum* 2012, 96–97.

Nikola zu beten. Das erste, was die Reisegruppe nach dem Sturm erblickte, war das Naum-Kloster. Dort angekommen, brachte die Gruppe Geschenke und sang Lieder für Naum. Erschwinglicher für die lokale Bevölkerung sind kleinere Bootstouren am Kloster zu den unterirdischen Quellen sowie zu kleineren benachbarten Klöstern, die schlecht über den Landweg erreichbar sind. Das Kulturelement „Landschaft“, welches mit dem Naum-Kloster verbunden ist, wird hierbei ökonomisch genutzt.

Auch an und in der Klosterkirche wird Handel getrieben, der zum Teil touristisch geprägt ist. Beispielsweise wird Eintritt für den Besuch der Klosterkirche verlangt, was ein Relikt der sozialistischen Zeit ist, als das Kloster als Museum genutzt wurde. Darüber hinaus werden direkt am Kloster Devotionalien und Utensilien für die Frömmigkeitspraxis verkauft, wie Kerzen, Plastikflaschen zum Abfüllen von Weihwasser, kleine Naum-Ikonen sowie Bücher über Naum und andere Heilige. Dieser Handel mit religiös konnotierten Andenken kann als „sacred economy“ bezeichnet werden, der den Glauben von Menschen impliziert, dass

God, through a divine plan, left pieces of the eternal on the earth to help the faithful. [...] That is to say that the petitioners for and purchasers of *Andenken* viewed themselves as vessels, potential recipients of divine favor [sic!] through religious objects: medals, relic silk, rosaries. They believed they could interact with and be part of the eternal.⁷⁷

Dadurch können auch Daheimgebliebene, denen Devotionalien als Andenken mitgebracht werden, an der „sacred economy“ teilhaben.

Ob Waren, die ebenfalls Kulturelemente darstellen, religiös definiert werden, hängt von den Perspektiven der Konsument:innen ab. Beispielsweise werden im Kassenhäuschen am Kloster auch Alkoholika vertrieben, die aus der Umgebung stammen und in Glasflaschen abgefüllt sind, die mit Naum- oder Klostermotivetiketten versehen waren. Eine orthodoxe Informantin aus Ohrid maß einer Flasche Wein aus dem Kloster besonderen Wert bei, weil sie von Sveti Naum stammt. In einem anderen Fall entschied sich eine deutsche Familie nach dem Kirchenbesuch gegen den Kauf einer Flasche aus der Region kommenden Schnapses (maz. *mastika*) in einer der dekorativen Flaschen, weil dieser in jedem Supermarkt erhältlich sei. Während in dem einen Fall der Wein als Devotionalie gewertet wurde, galt der Schnaps im anderen Fall nur als potentiell regionales Mitbringsel, für das im Kloster aber eine Art „Heiligkeitszuschlag“ erhoben wurde.

Ähnlich ist es mit Motivgaben, von denen die Lämmer, mit denen ausschließlich während der Feierlichkeiten des Sommerfeiertags gehandelt wird, besonders hervorstechen. Ursprünglich sind die Lämmer eine besondere Form von Motivgaben für den Heiligen. Heutzutage ist es auch möglich, Lämmer gegen Geld zu leihen, um sie als Gabe für Naum um die Kirche zu führen. Nach dem Feiertag

⁷⁷ Doney, *The Sacred Economy* 2013, 63, eigene Hervorhebung.

wird die Schafherde entweder an einen Schäfer verkauft oder an ein anderes Kloster gegeben, wo mehr Mönche leben und sich um die Tiere kümmern können. Weitere Geschenke an den Heiligen werden direkt auf seinem Grab abgelegt, dazu gehören Öl, Textilprodukte. Die Sachgeschenke werden noch während des Feiertags auf dem Innenhof des Klosters weiterverkauft.

Mit den Geschenken verbinden die Gebenden die Hoffnung, dass Naum (oder Gott) ihnen Wünsche früher oder später erfüllt, die sie im Gebet vor ihn bringen. Die Wünsche sind dabei teils eher abstrakt, wie Gesundheit, oder sehr konkret wie Heiraten und Kinder bekommen. Es handelt sich daher um unsichtbare Geschäfte mit dem Unverfügbaren, die im weitesten Sinne dem Bereich der Dienstleistungen zugerechnet werden können. Religionswissenschaftlich betrachtet sind sowohl der Handelspartner als auch das Verhandelte unverfügbar, weil sie außerhalb des menschlichen Einflussbereichs liegen.⁷⁸ Der Handel selbst ist demnach der Versuch, einen Zugang zu etwas Unverfügbarem zu finden. Die Bittenden binden die Äußerung ihrer Wünsche an konkrete Handlungen, wie Geschenke, Gebete oder angezündete Kerzen, um die Wunscherfüllung positiv zu beeinflussen. Die überlieferten Legenden von Wundern, die Naum bewirkt hat, ermutigt sie dafür in Vorleistung zu gehen. Allerdings berichten einige Gesprächspartner:innen auch von dem umgekehrten Handel: Sie versprechen im Gebet, Naum zum Beispiel ein Lamm zum Kloster zu bringen, nachdem er ihnen einen konkreten Wunsch erfüllt hat. Erfüllt sich ein Wunsch, kann es passieren, dass Menschen diese Handelsbeziehung zu Naum pflegen und ihm jedes Jahr Lämmer bringen, um entweder ihre große Dankbarkeit zu zeigen und somit ihre Art Schulden abzubezahlen oder weitere Wünsche zu äußern. Dadurch wird Naum selbst auch zum Händler in diesem unsichtbaren Tauschgeschäft, obwohl die Interpretation dieses Geschehens als Handel nicht zum Narrativ eines wohlwollenden Wundertäters passt. Zumal die Vorstellung, das Unverfügbare mit Worten, Taten und Geschenken beeinflussen zu können, die theologisch problematische Vorstellung der Bestechlichkeit von Heiligen impliziert.⁷⁹

Schließlich sind noch Dienstleistungen zu nennen, die die Kirchenmitarbeiter:innen verrichten. Sichtbar ist die Tätigkeit des Küsters, der sowohl das Kassenhäuschen besetzt als sich auch um das Innere der Kirche kümmert. Stärker religiös wird jedoch die Tätigkeit des Abtes gewichtet, der neben Sonntagsgottesdiensten auch Trauungen und Taufen durchführt, für die er nach regionalem Standard von den Dienstleistungsempfänger:innen monetär entlohnt wird. Dazu kommen Frauen und Männer, die (zu den Feiertagen) entlohnt oder ehrenamtlich Hilfsdienste leisten.

⁷⁸ Flasche, *Religionswissenschaft-Treiben* 2008, 76–79.

⁷⁹ Zu der – anderen Gesetzen als der Geldökonomie folgenden – Gabenökonomie vgl. Aufarth, *Opfer* 2023, 63–78.

6. Resümee

Der vorliegende Beitrag dekonstruierte basierend auf Kochs Religionskonzept das orthodoxe Naum-Kloster als ‚religiösen‘ Ort. Hintergrund ist die religionswissenschaftliche Diagnose, dass nichts per se als ‚religiös‘ zu betrachten ist. Für die Analyse wurde Kochs Konzept von Religion als Kulturmuster mit der Analysekategorie „Mehrdeutigkeit“ ergänzt. Zusammengefasst kann dadurch, (1.) Religion als ein mit verschiedenen Lebensbereichen verbundener Kulturfaktor (z.B. in Form von Institutionen) und zugleich als ein Kulturmuster betrachtet, sowie (2.) die terminologische Dichotomie zwischen religiös und säkular aufgelöst werden, indem sie eine Möglichkeit bietet, verschiedene miteinander verflochtene nicht-religiöse Perspektiven zu deuten.

Für die Dekonstruktion wurde das Kloster in Beziehung zu verschiedenen Kulturelementen gesetzt. Dabei wurde das regionale religiöse Kulturmuster erkennbar. Gleichzeitig zeigte sich, dass das Naum-Kloster mit Elementen verbunden ist, die eher medizinisch, politisch, touristisch und/oder wirtschaftlich interpretiert werden können. Dadurch weist das Kloster einen mehrdeutigen Charakter auf und ist Teil anderer Kulturmuster. Darüber hinaus wurde deutlich, wie dynamisch diese Muster sind, weil sie sich im Laufe der Jahrhunderte veränderten. Das aktuelle religiöse Kulturmuster ist in der Lage, Elemente zu integrieren oder zu überdecken, die ursprünglich nicht dazu und sogar zum Gegenentwurf der religiösen Lesart des Klosters gehörten.

Diese Mehrdeutigkeit des Klosters ist das Ergebnis der unterschiedlichen Bedürfnisse und Wahrnehmungen, die durch entsprechende Zuschreibungen seine von den unterschiedlichen Akteur:innen behaupteten Bedeutungen als Kloster, Wallfahrtsort, nationales Symbol, Fest, Familienausflug, Jahrmarkt, Schiffsreise und vieles mehr (re-)produzieren oder auch korrigieren. Der Kern des Klosters, Naums Grab, wird jedoch bis heute religiös wahrgenommen, was auch die säkularisierende Umwandlung des Klosters in ein Museum überstand. An das Kloster lagerten sich im Laufe der Geschichte weitere Kulturelemente an, die das Kloster prägen und es in das politische, touristische sowie wirtschaftliche Kulturmuster einbinden. Dadurch wurde der religiöse Charakter des Klosterkomplexes zwar infrage gestellt, der jedoch in den postsozialistischen Transformationsgesellschaften Mazedoniens und Albaniens wieder stärker in die Öffentlichkeit rückte.

Literaturverzeichnis

- Albera, Dionigi/Couroucli, Maria, *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2012.
- Auffarth, Christoph, *Opfer: Eine Europäische Religionsgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023.

- Baković, Nikola, *Brotherhood on the Move: Ritual Mobilities in the Second Yugoslavia*, Zagreb: Srednja Europa 2023.
- Barkan, Elazar/Barkey, Karen, *Choreographies of Shared Sacred Sites: Religion, Politics, and Conflict Resolution*, New York: Columbia University Press 2014.
- Bochinger, Christoph, „Das Verhältnis zwischen Religion und Säkularität als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung“, in: Steffen Führding/Peter Antes (Hg.), *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen: V&R unipress 2013, 15–57.
- Bowman, Glenn W., „Nationalizing the Sacred: Shrines and Shifting Identities in the Israeli-Occupied Territories“, in: *Man* 28 (1993), 431–460.
- , „Hasluck Redux: Contemporary Sharing of Shrines in Macedonia“, in: David Shankland (Hg.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878–1920* Vol. 3, Istanbul: The Isis Press 2013, 229–46.
- , „Orthodox-Muslim Interactions at ‘Mixed Shrines’ in Macedonia“, in: Christopher M. Hann/Hermann Goltz (Hg.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press 2010, 195–219.
- , „Introduction: Sharing the Sacra“, in: Glenn Bowman (Hg.), *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, New York/Oxford: Berghahn Books 2012, 1–9.
- , „Shared Shrines and the Discourse of Clashing Civilisations“, in: Manfred Sing (Hg.), *The Changing Landscapes of Cross-Faith Places and Practices*, Special Issue *Entangled Religions. Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer* 9 (2019), 108–38.
- Celakoski, Naum, *Starite Pečati i Predanijata za Sveti Naum Ohridski*, Ohrid: Fakultetot za Turizam i Ugostitelstvo/Institut za Istraživanje na Turizmot 2004.
- , „Letopis – 1100 Godini Sv. Naum Ohridski“, in: Lenče Andonovska (Hg.), *Zbornik na Naučni Trudovi od Naučnata Sredba „1100 Godini od Smrtta na Sv. Naum Ohridski“*, Bitola: Kiro Dandaro 2010, 37–73.
- Clayer, Nathalie/Bougarel, Xavier, *Europe’s Balkan Muslims: A new History*, London: Hurst & Company 2017.
- Doney, Skye, „The Sacred Economy: Devotional Objects as Sacred Presence for German Catholics in Aachen and Trier, 1832–1937“, in: *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 1 (2013), 62–71.
- Flasche, Rainer, *Religionswissenschaft-Treiben: Versuch einer Grundlegung der Religionswissenschaft*, Berlin: LIT Verlag 2008.
- Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt (Main): Suhrkamp 2007.
- Giakoumis, Konstantinos, „From Religious to Secular and Back Again: Christian Pilgrimage Space in Albania“, in: John Eade/Mario Katić (Hg.), *Pilgrimage, Politics and Place-Making: Crossing the Borders*, Farnham: Ashgate Publishing Limited 2014, 103–118.
- Gladigow, Burkhard: „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer 1988, 26–40.
- Gregorič Bon, Nataša, „Secular Journeys, Sacred Places: Pilgrimage and Homemaking in Himarë/Himara Area of Southern Albania“, in: John Eade/Mario Katić (Hg.), *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe. Crossing the Borders*, Farnham: Ashgate Publishing Limited 2014, 135–149.
- Grozdanov, Cvetan, *Sveti Naum Ohridski*, Skopje: Matica 2015.
- Gusho, Gjergji Taso, *Mbi Përhapjen e Krishtërimt dhe të Kishave në Rrethin e Pogradecit*, Pogradec: D.I.J.A.-Pogradeci 2000.

- Hayden, Robert M., „Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans“, in: *Current Anthropology* 43 (2002), 205–231.
- Hasluck, Frederick William, *Christianity and Islam Under the Sultans*, Oxford: The Clarendon Press 1929.
- Katić, Mario/Klarin, Tomislav /McDonald, Mike, „Pilgrimage and Sacred Places in Southeast Europe“, in: Mario Katić/Tomislav Klarin/Mike McDonald (Hg.), *Pilgrimage and Sacred Places in Southeast Europe: History, Religious Tourism and Contemporary Trends*, Wien: LIT Verlag 2014, 15–23.
- Kempgen, Sebastian, „Die Säulen in der Klosterkirche von Sveti Naum: Ein Projektbericht zur Digitalisierung des sprachlichen Kulturerbes in Makedonien“, in: Bernhard Brehmer/Aage A. Hansen-Löve/Tilmann Reuther (Hg.), *Wiener Slawistischer Almanach* 83, Berlin et al.: Peter Lang 2019, 61–79.
- Kleine, Christoph, „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, Berlin/Boston: De Gruyter 2012, 65–80.
- , „Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan: Polytheistische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien“, in: Peter Schalk et. al. (Hg.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Uppsala: Uppsala Universitet 2013, 225–292.
- Kleine, Christoph/Wohlrab-Sahr, Monika, *Research Programme of the HCAS “Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities”*, Leipzig 2016.
- Knott, Kim, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London/Oakville: Equinox Publishing, 2005.
- , „Religion, Raum und Ort: Der *Spatial Turn* in der Religionsforschung“, in: Martin Radermacher/Judith Stander/Anne Wilke (Hg.), *103 Jahre Religionswissenschaft in Münster: Verortungen in Raum und Zeit*, Münster: LIT Verlag 2015, 199–225.
- Koco, Dimče, „Rezultate od Arheološkite Iskopovanja na Naumovata Crkva“, in: Božidar Vidovski (Hg.), *Predavanja na VII Seminar za Makedonski Jazik, Literatura i Kultura, Skopje i Ohrid, 15. VIII–31. VIII 1974 (7)*, Skopje: Univerzitet Kiril i Metodij 1974, 152–156.
- , „Proučivanja i Arheološki Ispitivanja na Crkvata na Manastir Sv. Naum“, in: *Zbornik* 2 (1958), 56–80.
- Koch, Anne, *Körperwissen: Grundlegung einer Religionsästhetik*, Habilitation, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität München 2007.
- , „Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaft: Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test“, in: Anne Koch (Hg.), *Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg: Diagonal 2007, 33–52.
- , „Zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft: Religionsökonomische Perspektiven“, in: Martin Held/Gisela Kubon-Gilke/Richard Sturn (Hg.), *Ökonomie und Religion*, Marburg: Metropolis 2007, 39–64.
- , *Religionsökonomie: Eine Einführung*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2014.
- Koneska, Elizabeta, „Shared Shrines in Macedonia“, *East European Folklife Center* 2013; <https://eefc.org/post-folklorista/shared-shrines-in-macedonia/> (07.12.2023).
- Oschlies, Wolf, „Naum von Ohrid“, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Ergänzungen 19 (2011), 995–1014.
- Peyfuss, Max Demeter, *Die Druckerei von Moschopolis, 1731 – 1769: Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida*, Wien et al.: Böhlau 1996.

- Popovska, Dragica, „Macedonian Sacred Stone Sites as Pilgrimage and Tourist Attraction“, in: Mario Katić/Tomislav Klarin/Mike McDonald (Hg.), *Pilgrimage and Sacred Places in Southeast Europe. History, Religious Tourism and Contemporary Trends*, Wien: LIT Verlag 2014, 65–77.
- Reuter, Evelyn, „From Folk Religion to Church Politics: Naum’s Significance in Macedonia“, in: *Istorija* 55 (2020), 107–126.
- , *Die Mehrdeutigkeit geteilter religiöser Orte: Eine ethnographische Fallstudie zum Kloster Sveti Naum in Ohrid (Mazedonien)*, Bielefeld: transcript Verlag 2021.
- , „„Religion“ in Südosteuropastudien: Ein Aufruf zum intensiveren interdisziplinären Dialog zwischen Religionswissenschaft und Regionalstudien“, in: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 16 (2021), 1–17.
- , „Visiting St Naum: Blurring Motivations and Activities of Pilgrims and Tourists“, in: Dorina Dragnea et al. (Hg.), *Pilgrimage in the Christian Balkan World: The Path to Touch the Sacred and Holy*, Turnhout: Brepols 2023, 91–108.
- , „Touristification as a Strategy for Peaceful Coexistence: The Case Study of the Sveti Naum Monastery (Macedonia)“, in: Marian Burchardt/Maria Ciara. Giorda (Hg.), *Geographies of Encounter: The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces*, Cham: Palgrave Macmillan 2021, 155–178.
- Risteski, Stojan, *Čudata na Sveti Naum*, Ohrid: Kaneo 2009.
- , „Šest Zapisi za Čuda na Sveti Naum“, in: *Svetiklimentovo Slovo* (2012), 96–99.
- , *Čudata na Sveti Erazmo*, Struga: Iris Print 2015.
- Rohdewald, Stefan, „Sarı Saltuk im osmanischen Rumelien, der Rus’ und Polen-Litauen: Zugänge zu einer transosmanischen religiösen Erinnerungskultur (14.–20. Jh.)“, in: Dietlind Hüchtler/Kerstin S. Jobst (Hg.), *Heilig. Transkulturelle Verehrungskulte vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Göttingen: Wallstein Verlag 2017, 67–97.
- Schmitz, Bertram, „Konzepte von Heilig und Sakral in Judentum, Christentum und Islam“, in: Tsy pylma Darieva/Thede Kahl/Svetoslava Toncheva (Hg.), *Sakralität und Mobilität im Kaukasus und in Südosteuropa*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2017, 107–122.
- Sing, Manfred, „Introduction: (How) Do We Share the Sacred?“, in: Manfred Sing (Hg.), *The Changing Landscapes of Cross-Faith Places and Practices*, Special Issue *Entangled Religions: Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer* 9 (2019), 3–33.
- Stausberg, Michael, *Religion und moderner Tourismus*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010.
- TRAORTOH: JZU Specijalna Bolnica za Ortopedija i Traumatologija „Sv. Erazmo“: *Sv. Erazmo* 2017; <https://www.traortoh.com.mk/> (24.05.2024).
- Trapp, Erich, „Die Viten des hl. Naum von Ochrid“, in: *Byzantinoslavica* 34 (1974), 161–185.

Autorinnen und Autoren dieses Bandes

Christoph Auffarth, Dr. phil., Dr. theol., Professor (emeritus) für Religionswissenschaft an der Universität Bremen

Thomas Auwärter, Dr. habil., Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Fakultät IV, Institut für Philosophie – Geschichte und Theorie der Religion

Jörg Haustein, Dr. habil., Associate Professor in World Christianities, University of Cambridge

Volkhard Krech, Prof. Dr., Professor für Religionswissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum und Direktor des dortigen Centrums für Religionswissenschaftliche Studien (CERES)

Judith Neunhäuserer, Bildende Künstlerin und Religions- und Kulturwissenschaftlerin, München/Mailand

Evelyn Reuter, Dr. phil., Visiting Fellow an der Universität Graz

Michael Stausberg, Dr. phil., Professor für Religionswissenschaft, Universität Bergen

Lorenz Trein, PD Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionswissenschaft (Philosophische Fakultät) an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Namensregister

- Ahmad, Zubair 50
Ahmed, Abiy 95, 110–111
Andijar, Gil 27–29, 34
Anttonen, Veikko 174
Asad, Talal, V, 1, 28–29, 97–98, 110
- Bauer, Thomas 29–30, 48
Bellah, Robert 143
Berger, Peter L. 120
Blumenberg, Hans V, 1, 6, 29, 31, 34, 133
Bochinger, Christoph 185–186
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 146
Bölsche, Wilhelm 64–69
Bowman, Glenn W. 180, 187
Bultmann, Rudolf 10–11, 31
- Cancik, Hubert 12
Casanova, José V, 13, 56
Comte, Auguste 123
Condorcet de, Marquis 139
- Dawkins, Richard 137
Diederich, Franz 63–72
Dreier, Horst 55
Durkheim, Émile 4, 123, 161–164
- Ebert, Friedrich 65–68
Eliade, Mircea 180
Engelke, Matthew 96–97
Eßbach, Wolfgang 9, 47, 68–69, 73, 85–87, 90, 92, 110, 115–147
- Fulbrook, Mary 132
- Gailus, Manfred 45
Geertz, Clifford 83, 184
Gladigow, Burkhard V–VI, 26, 49, 88, 90, 92
Große Kracht, Klaus 132
Grotius, Hugo 9, 14
- Hafner, Johann 2
Haile Selassie, Kaiser (Ras Täfäri) 98–103, 105–106, 109–111
Herms, Eilert 55
Hernández Aguilar, Luis Manuel 50
Huener, Jonathan 169
Hume, David 139
- Jaeger, Paul 3
Jaspers, Karl 10–11
- Kalthoff, Albert 64–73
Kant, Immanuel 2
Karagedik, Ulvi 54
Kelsen, Hans 30–31, 33–34
Kippenberg, Hans 78
Kirchhoff, Paul 55
Kleine, Christoph 185–186
Knoch, Habbo 169
Knott, Kim 186
Koch, Anne 179, 180–187, 201
Kortus, Vít 132
Koselleck, Reinhart 13
- Latour, Bruno 32, 36, 81–83, 90–91
Lincoln, Bruce 33
Lovelock, James 77–78, 80, 82, 85, 87, 90–91, 93
Löwith, Karl 27–34
Luckmann, Thomas V, 4, 72, 121
Luhmann, Niklas 33–34, 118, 126, 141, 185
Lynch, Gordon 173
- Maier, Hans 45
Margulis, Lynn 77–78, 80, 91
Masuzawa, Tomoko 48
Mauss, Marcel 164
Meier, Christian 158
Mucha, Stanislaw 157, 160–164, 172, 175, 176
Müller, Ernst 136

Nowak, Kurt 70

Otto, Rudolf 138, 158

Peterson, Erik 3

Plessner, Helmut 120

Popovska, Dragica 181

Potts, Grant H. 89

Primavesi, Anne 87–89

Reichel, Peter 158

Rose, Gillian 158, 175

Rothe, Richard 46

Sabbatucci, Dario 48

Schleiermacher, Friedrich 3

Schlögl, Rudolf 127

Schmitt, Carl 3

Schulze, Reinhard 53, 117

Schütz, Alfred 4, 72, 120

Serres, Michel 117

Simmel, Georg 116–117, 123

Smith, Jonathan Z. 182

Smith, William Robertson 162

Soeffner, Hans-Georg 121

Spencer, John 101

Stegmann, Ricarda 52–53

Steinbacher, Sybille 163, 165

Stolleis, Michael 131

Stuckrad von, Kocku 90

Taylor, Bron 83

Thurfjell, David 51

Vivekananda, Swami 48

Voegelin, Eric 30, 32

Weber, Max 73, 78, 116, 127

Wiesel, Elie 158

Wießner, Gernot 53

Willander, Erika 51

Zander, Helmut 129

Zubrzycky, Geneviève 169

Sachregister

- Albanien 192–195, 201
- Ambiguität 29–30, 90, 132, 162, 176
- Anthropozän V, 36, 38, 80–82
- Äthiopien 95–111
- äthiopisch-orthodoxe Kirche 98–100, 109
 - äthiopischer Säkularismus 102–103, 108
 - Derg-Diktatur 102–106, 109
 - Tigray-Krieg 95
 - Verfassung 97, 99, 101, 102, 104, 106
- Auschwitz 155–176
- Bedeutung/Deutung V, 31, 34, 36–38, 54–57, 69, 90–93, 105, 110, 125, 130, 139, 159, 162, 168, 170, 172–173, 175–176, 179–183, 186–187, 189, 192–195, 198
- Bedeutungsüberschuss 17, 168, 176
 - Bedeutungsverlust 37
 - Bedeutungsverschiebung 181
 - Deutungshoheit 38, 88
 - Deutungsvielfalt 180
 - Mehrdeutigkeit 37, 162, 179, 185, 187, 201
- Christentum 6, 10, 25–28, 32, 34–38, 44, 48, 53, 55, 88, 99, 115, 171, 191
- orthodox 98, 181, 191
 - Ostkirchen *siehe* Äthiopien, *siehe* (Nord-)Mazedonien
 - Rechtgläubigkeit 3, 64, 72, 197
 - und Säkularismus 2
 - christliche und islamische Kulturelemente 192
- Demokratie 8, 13, 47–50, 57, 74, 97
- Dreißigjähriger Krieg 131
- Entzauberung 77–79
- Rationalisierung(-sprozess) 78–79, 123, 142
- Epiphanie 85, 134
- Erinnerung/Erinnerungsort V, 156, 159, 160, 162, 168, 169, 171–172, 189, 194
- Eschatologie V, 2–3, 14–15, 16, 31–32, 36, 46, 91–92
- und Geschichte 25–26, 32–36
 - Heilsgeschichte 31–32
- Europäische Religionsgeschichte 2–3, 73–74, 90–92, 116, 129, 130, 132, 144
- Evangelikale 96, 128
- Erweckungsbewegung 10, 66, 128
 - Pietismus 47, 132
- Evolution(-stheorie) 1, 80, 82, 87, 123–125, 137, 147
- Fortschritt V, 5, 30, 32, 97, 110
- Fortschritts Glaube 29–30
- Französische Revolution 7, 9, 32
- Gaia 77, 79, 89–90, 92–93
- Gaia-Hypothese 11, 80–83
 - Gaianismus 83–87
 - Gaia-Theorie 77–78, 80, 82, 85, 90
 - Ganzheitsglauben 83–87
- Gesellschaft V–VI, 4, 6, 9, 10, 13, 16, 33, 35–37, 47–48, 55, 65, 72, 78, 93, 115–124, 164, 174, 182
- Differenzierung 35, 116–119, 125–128, 132, 135–136, 138, 140, 142, 144–147
 - Funktionssysteme/Teilbereiche 35, 72, 122, 128, 133, 137–138, 140–143, 183–186
 - Weltgesellschaft 14
- Glaube 3, 9, 15, 28, 32, 35, 45, 49, 66, 69, 78, 83–89, 98–102, 130, 134, 144, 181, 189–190, 199
- Goethebund *siehe* Bildungsreligion
- Grundgesetz (BRD) 5, 12, 15, 53, 57

- das Heilige 7, 46–47, 72, 135, 138, 155, 158, 181
- Heilig/Profan 161, 180
 - heiliger Raum/Ort 175, 192
 - *le sacré* V, VI, 155
- Historisch-kritische Methode 7, 50, 53–54
- Historismuskritik 31
- Holocaust/Shoah 156–159, 167, 168, 171, 175
- Homöostase 80
- Identität 13, 51–52, 56–57, 96, 98, 109, 118, 128, 133, 135, 156, 167, 172, 180, 182
- Immanenz/Transzendenz 2–3, 14–15, 82, 96–97, 117–121, 125, 134, 145
- Diesseits/Jenseits 3–5, 14, 16, 82, 134
 - Innseits 3
 - Transzendenz V, 2–5, 14–16, 32, 45, 72, 82, 96, 117, 184–185
 - transzendent-religiös V, 3–4, 121
 - das Unverfügbare V, 14, 82, 200
- Individuum 3, 48, 78–79, 90, 142
- Individuation 127, 130
 - Individuenreligion 140
- Islam 37, 48, 50–57, 98, 104, 107, 109, 117, 139, 181, 184, 194
- Deutsche Islamkonferenz 49–51, 53
 - Muslime und Musliminnen 1, 6, 15–16, 44, 49–54, 57, 97, 100–104, 107, 109, 191, 192, 196, 197
 - muslimisch 6, 43, 52, 56, 95, 97, 101, 104, 105, 180, 187, 190, 191, 195, 197
 - Sufismus 107, 191
 - sunnitisch 53, 56, 181, 184, 192
- Israel 5, 167–168, 171
- Judentum 48, 156, 166, 173
- Juden und Jüdinnen 8, 44, 47, 157, 159–160, 163, 166–167, 169–170, 172
- Katholizismus 3, 7, 9, 13, 46–47–48, 52, 87, 130, 156, 171–173
- Klimawandel *siehe* Umwelt
- Kolonialismus 8, 9, 53, 97
- Kommunikation 4, 6, 121, 125–126, 145, 146
- Kontingenz 119–121, 122, 141, 143, 146
- Kontingenzbearbeitung 121, 123, 134, 142
 - Kontingenzerfahrung 119
 - Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit 2, 29, 33, 120
- Krise 30, 78, 81–82, 89, 95, 108–109, 187
- Kultur 6, 46, 48–49, 55, 70, 79
- Kultur- und Bildungsreligion 65
 - kulturreligiöse Bewegung 73
 - Kulturelement 180–183
 - Kulturfaktor 182
 - Kulturmuster 182–201
 - Kulturschub/ *fin de siècle* / Jahrhundertwende 65–75
 - Kulturwissenschaft 6, 12, 14, 25–26, 72, 83
- Kultur/Natur 81
- Kunst *siehe* Kunstreligion
- laïcité* 48
- Martyrium 169
- (Nord-)Mazedonien 179, 181, 193–195, 201
- Menschenrechte V, 5, 8, 47, 50, 83, 97
- Moderne V, 1, 7–8, 10–11, 25, 26–29, 47–48, 78–79, 87, 96–99, 116–117, 133, 147
- Differenzierung *siehe* Gesellschaft
 - Modernediagnose 6, 29–32
 - Neuzeit/Neuzeit-Diskurs 1, 6, 27–28, 30, 126–132, 132–136, 137, 138, 146
- Mythos V, 1, 8, 69, 98–99, 158
- Entmythologisierung 10–11
- Nation 5, 36, 106, 110, 169, 171, 174, 187, 193–194, 197, 201
- Nationalreligion 10, 46, 116, 123, 134–136, 140, 142
 - Nationalstaat 1, 9, 13–14, 27, 50, 93, 97, 99, 102–103, 187
- Nationalsozialismus 10, 30, 135, 159, 163, 169
- als säkulare Religion 44–46

- nationalsozialistisches Deutschland 157
- Parteien 45
- Natur 32, 78, 80–83, 85–88, 90–91, 124, 137, 164, 190
 - Naturgesetze V, 4, 81,
 - Naturphilosophie 133
 - Naturmystik 3
 - Naturschutz 89
 - Naturwissenschaft *siehe* Wissenschaft
- Naum-Kloster (Mazedonien) 179–204
- Normen/Werte *siehe* Werte

- Osmanisches Reich 191, 194, 196

- Pantheismus/Panentheismus 2–3
- Performativität 139, 142, 167
- Pfingstbewegung/Pentecostals 95, 96, 101, 104–107, 108
- Physiktheologie 133
- Pluralisierung/Pluralität 17, 38, 56, 90, 108, 111, 129, 183
 - religiöse Pluralität 100, 102, 106, 109, 110
 - segmentäre Pluralisierung des Religionssystems 116, 146
- Politik 15, 30, 33, 36–37, 49, 53, 65, 70, 74, 78, 87, 91, 95–114, 116, 118, 127–132, 134–136, 143, 165, 167, 184, 186, 192–195
 - Parteien 45
 - Anti-/Religionspolitik 49–56, 96, 98–99, 104, 107, 109, 130–131, 187, 195
 - politische Ökologie 82
 - politische Religion 10, 14, 30, 45, 123, 135
 - politische Theologie 3
 - Säkularismus *siehe* Säkularismus
- Popularisierung 17, 91
- Postkolonialismus V, 16, 25, 27, 34, 52–53, 96–98
- Protest-/Sammlungsbewegung 64–65
- Protestantismus/Protestantisierung 3, 7, 46–48, 55, 64, 69, 72, 98, 107
 - Puritanismus 132

- Reformbewegung 64, 104–107
- Religion VI, 1–2, 8–11, 13–16, 25–26, 33–36, 46–49, 55–57, 66–68, 77–79, 83–87, 96–98, 102–105, 121, 140–143, 155–157, 180–185
 - Antike-Religion 10
 - Bekenntnisreligion 70–71, 116, 118, 123, 126–132
 - Bildungsreligion VI, 17, 68–70, 73
 - Diesseitsreligion 134
 - Emergenz der 123, 145
 - Ersatz- oder Quasi-Religion 37, 44, 71, 145
 - Konfessionsreligion 9
 - Kriegsreligion 10, 46
 - als Kulturelement 180–182
 - als Kulturmuster 182–185
 - Kunst- und Nationalreligion 10, 46, 116, 123, 134–136, 140, 142–143
 - Nichtreligion 1, 26, 35, 71, 110
 - Öffentliche Religion/*public religion* 13, 57, 72
 - Rationalreligion 46, 47, 116, 123, 132–134, 137, 142
 - Religionisierung 11, 109, 111
 - Religionsbegriff 17, 29, 34, 36, 92, 182
 - Religionsfreiheit 3, 15, 44, 49, 50–51, 54, 57, 97, 99–102, 106, 110
 - Religionsgemeinschaften 13, 15, 49, 51, 53, 56, 101–102, 105, 106, 109, 180–181, 184, 192, 194
 - Religionsgenese 64–66
 - Religionsgeschichte 10, 27, 33, 63, 110, 128 und *siehe* Europäische Religionsgeschichte
 - Religionsmarkt 136, 140
 - Religionsmuster 185, 195
 - Religionsneutralität 43, 44, 98, 100, 106
 - Religionspolitik 96–99, 104, 107, 109, 130–131
 - Religionstypen 116, 123, 126, 134, 136, 140, 142–143
 - Religiosität 10, 49, 73, 78–79, 90, 119
 - ritual-technische Verfahrensreligion 116, 136, 139, 142
 - säkularisierte Religion 3, 63, 67, 70–73
 - säkulare Religion *siehe* säkulare Religion
 - säkulare Umwelt 2, 33

- theologisch V–VI, 6, 14–16, 25–28, 35–38, 43, 71, 85, 87–89, 200
- Wissenschaftsreligion 89, 93, 116, 123, 136–139, 142
- Zivilreligion 10, 14, 46, 55, 68, 123
- Ritual 85–86, 123, 173

- das Sakrale/Sakralisierung/Sakralität VI, 8, 10–11, 86, 135, 139, 140, 143–147, 155–176
 - Ambiguität des Sakralen 162
 - außergewöhnlich/sakral 161–164, 175
 - als Bedeutungüberschuss 168–171
 - De-Sakralisierung 7, 47, 88–89, 188
 - gewöhnlich/profan 161–164, 175
 - katholische Sakralisierung 171–173
 - religionsinterne/-externe Sakralisierung 145–146
 - Re-Sakralisierung 188
 - sakraler Raum/Ort 155–156, 162, 166, 175, 176
 - Sakralität der Person *siehe* Menschenrechte
 - das Unausprechliche 157–160

- das Säkulare V–VI, 1–2, 11–16, 25–27, 29, 57, 64–65, 81, 93, 96–98, 155, 179
 - als Nichtreligion 1, 12, 26, 35, 71, 110
 - religiös-säkular V–VI, 1–2, 26, 57, 186–187
 - säkulares Feld 70
 - säkulare Kulturmuster 185–187
 - säkulare Muslime 6, 44–61
 - säkularer Staat 6, 13–14, 15, 49–53, 53–55, 55–56, 98, 102, 110
 - säkularreligiös 71
- säkulare Religion VI, 1–2, 11, 13–16, 27, 29–31, 43–44, 44–46, 49–53, 56–57, 71–72, 74, 91–93, 110–111
- Säkularisation V, 7, 37, 67, 71, 131
- Säkularisierung V, 5–8, 11, 25–26, 29, 33–36, 37–38, 73, 92, 109, 132, 145
 - Desäkularisierung 198
 - genealogisch V, 5, 26–28, 34, 35, 38
 - religionssoziologisch V, 13, 33, 56, 72
 - theologisch V, 6–7, 26, 31, 35–36, 37
- Säkularisierungsbegriff V, 28, 34, 38, 132
- Säkularisierungsdiskurs 25, 29, 34
- Säkularisierungsthese V, 1, 5, 68, 70, 96
- Säkularisat 26, 29
- säkularisierte Religion 63–75
- Blumenberg/Löwith V, 1, 27, 28, 29, 31, 34
- Casanova V, 13, 56
- Säkularismus 2, 34, 37–38, 49, 93, 96–100, 102, 105, 107–111, 115
- Säkularität V, 4, 6, 14, 28, 95–111, 115, 185–186
- Serbien 194
- Sinn 12–13, 26, 80, 90–91, 108, 137, 143, 155
 - Sinn- und Orientierungsleistung 183–186
 - Sinn- und Orientierungssystem 79
 - Sinnproduktion 137
- Sozialismus 65, 69, 102–103, 105, 111, 183–184, 192, 195, 197
- Staat 1, 6, 8, 13, 15–16, 29, 37, 44, 46, 49, 51–57, 98–110, 131, 146, 167, 168, 187
 - Staat und Kirche, Trennung von 9, 45, 48, 96, 102, 108
 - Staat und Religion 50, 103, 109
 - staatliches (Gewalt)monopol 8–9, 13, 108
 - staatliche Säkularität 110
 - Staatskirche 45–46, 70, 97, 99–100
- Südosteuropa 180–184, 193
- Symbol 6, 10, 68–69, 95, 201
 - Symbolpolitik 109
 - Symbolsystem V, 184
 - religiöse Symbolik 66

- Theokratie 45, 97
- Theologie 10, 31, 35, 46, 87–89, 137–138
 - Dialektische Theologie 31, 46
 - Historisch-kritische Lesart heiliger Schriften *siehe* historisch-kritische Methode
 - Islamische Theologie 53–57, 138
 - Schöpfungstheologie 87
 - Sozialtheologie 67

- Tourismus (sakraler/profaner) 165–168, 169, 175, 179–180, 186, 187, 195–198, 199
- Transzendenz *siehe* Immanenz/Transzendenz
- Umwelt 77, 78, 80–83, 88, 89
- Umweltkrise/-zerstörung 48, 78, 82, 86–87, 92
 - systemisch 2, 17, 33–34, 116, 118, 125–127, 130, 137, 140, 142–143, 146
 - Klimawandel 17, 32, 35–36, 81, 146
- Weltbild 12, 17, 77–93, 182
- Werte 5–7, 10–13, 46–47, 49, 52, 57, 65, 68, 79, 83–84, 93, 107, 131, 133, 135, 137, 174–175, 182–183
- Wissenschaft 2, 11, 17, 30, 33, 72, 77–79, 81, 83, 88–89, 93, 116, 123, 133, 137–138, 142, 144, 146, 188
- Naturwissenschaft 10, 88, 90, 92
 - und Religion 77, 89, 90, 139
 - wissenschaftliches Weltbild 78
- Wissenschaftsgläubigkeit 11, 89
- Weltparlament der Religionen 47
- Wohlstandsevangelium 95
- Zeiterfahrung 115
- Zweites Vatikanum 7, 47