

Alexander Deeg  
Christian Lehnert (Hrsg.)

# Nach der Volkskirche

**Gottesdienste feiern  
im konfessionslosen Raum**



*Beiträge zu Liturgie  
und Spiritualität*



Nach der Volkskirche

# Beiträge zu Liturgie und Spiritualität

Herausgegeben vom

Liturgiewissenschaftlichen Institut der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig

Band 30

Alexander Deeg | Christian Lehnert (Hrsg.)

# NACH DER VOLKSKIRCHE

Gottesdienste feiern im konfessionslosen Raum



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

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

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Gesamtgestaltung: Zacharias Bähring, Leipzig  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05144-1  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# VORWORT

Die kirchliche Situation in den östlichen Bundesländern stellt die gottesdienstliche Feier vor ganz neue Herausforderungen. Christen bilden hier eine Minderheit in einem gesellschaftlichen Raum, der mit dem Adjektiv »konfessionslos« in aller Offenheit und vorläufig beschrieben werden kann. Zentrale Begriffe liturgiewissenschaftlicher Reflexion geraten hier in eine Schräglage: Was bedeutet Tradition, wenn deren Weitergabe gefährdet ist oder gar abbricht? Wie kann Liturgie »wirken« ohne oder nur mit erodierten religiösen Bildungsgrundlagen? Was für eine liturgische Sprache ist gefordert? Wie können Rituale plausibel werden, wenn sie nicht mehr eingeübt sind?

Vielerorts und vor allem im ländlichen Raum stellen sich auch ganz praktische Fragen, die tiefe theologische Folgen für unser Gottesdienstverständnis haben: Wie steht es um liturgische Rollen und um Ämter, wenn kleinste Gemeinden ohne eine ordinierte Pfarrerin Liturgie feiern? Sollen kaum noch genutzte Kirchen erhalten werden? Wie ist das Engagement von Nichtchristen, die sich für *ihre* Kirche einsetzen, ohne je einen Gottesdienst zu besuchen, theologisch zu bewerten?

Unsere Vermutung ist, dass die Kirchen im Gebiet der ehemaligen DDR angesichts tiefer Säkularisierungsbrüche eine Pionierstellung innehaben in den religiösen Veränderungen in Mitteleuropa. Die Zeit konfessioneller Milieus, auf die sich Gottesdienste in ihrer Gestaltung verlässlich beziehen konnten, ist vorbei. Christliche Gemeinden sind wieder Nischenbewohner geworden. Wie in der Antike gären im Abseits, in Hauskirchen und Gemeinderäumen und in hoher kultureller Pluralität die weltverwandelnden Kräfte der Liturgie.

In Leipzig, einer Stadt, deren überwiegende Mehrheit der Bevölkerung keiner Kirche angehört, wurden zwei Kirchen neu gebaut. Die katholische Propsteikirche St. Trinitatis ist der größte katholische Kirchenneubau im Osten Deutschlands seit 1989. Die Aula/Universitätskirche St. Pauli ist ein Zwitterwesen zwischen Aula und Sakralraum. Viel diskutiert wurde die Glaswand, die für manche den Bereich der Aula von dem Chorraum der Kirche als Sakralraum abtrennt und so das heute schwierige Verhältnis zwischen Religion und einer sich als säkular verstehenden Universität symptomatisch abbildet. Ausgehend von diesen Kirchen und ihrer Gestalt gehen die Essays in diesem Band, der das 20. Fachgespräch des Liturgiewissenschaftlichen Institutes der VELKD

in Leipzig vom 8. bis 10. Februar 2016 dokumentiert, der vielschichtigen Frage nach, wie die veränderten Kontexte religiösen Bewusstseins auf das liturgische Selbstverständnis der Kirchen zurückwirken.

Natürlich ist mit diesen Beiträgen nur ein erster, vorsichtiger Schritt getan und viele neue Fragen eröffnen sich, unbeschränkte Denkwege und Aufgaben. Reflexion fällt schwer, wo wir selbst Teil einer rasanten Bewegung sind, die uns mit sich fortnimmt. So versteht sich dieses Buch als Sensor in einer verwickelten Situation, die in den nächsten Jahren alle liturgiewissenschaftliche Aufmerksamkeit verlangen wird.

Leipzig, im März 2017

*Christian Lehnert*



# INHALTSVERZEICHNIS

*Daniel Weidner*

**Sind wir »säkular« – und wie sind wir es geworden?**

Neue Beiträge zum Problem der Säkularisierung . . . . . 9

*Michael Meyer-Blanck*

**Raum des Unbekannten**

Gottesdienst, Konfession und Konfessionslosigkeit . . . . . 25

*Gregor Giele*

**Die Leipziger Propsteikirche St. Trinitatis als Heterotopie . . . . . 37**

*Peter Zimmerling*

**Die neue Universitätskirche St. Pauli in Leipzig**

Kirche als Aula – Aula als Kirche . . . . . 43

*Stefan Böntert*

**Kirchenbauten der Gegenwart in der Kontroverse**

Eine Spurensuche zwischen theologischem Ideal  
und säkularer Öffentlichkeit . . . . . 59

*Matthias Krieg*

**blue religion**

In der Stadt geht Gott fremd . . . . . 79

*Emilia Handke*

**Berührungen mit einer anderen Welt**

Liturgische Transferprozesse im Kontext  
mehrheitlicher Konfessionslosigkeit . . . . . 111

*Konrad Müller*

**Gottesdienst im »konfessionslosen« Raum**

Pluralität – Herausforderung oder Chance? . . . . . 129

*Alexander Deeg*

**Gottesdienst feiern im konfessionslosen Raum**

Ein Nachwort . . . . . 169

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . . 184



# SIND WIR »SÄKULAR« – UND WIE SIND WIR ES GEWORDEN?

Neue Beiträge zum Problem der Säkularisierung

*Daniel Weidner*

Dass Religion heute wieder intellektuell wichtig geworden ist, bedarf keines Nachweises: Im öffentlichen wie im wissenschaftlichen Diskurs der letzten Jahrzehnte sind Religionsfragen aktuell, so dass man sogar wieder von einem ›religious turn‹ spricht, einer weiteren von jenen Wendungen, die den Diskurs der Theorie und der Kulturwissenschaften bestimmen. Weniger selbstverständlich ist, dass damit auch ein Konzept wieder zentral wird, das schon fast vergessen schien: die ›Säkularisierung‹, deren Resultat die moderne Welt sein soll. Denn selbst wenn man heute eine ›Wiederkehr‹ der Religion konstatiert, impliziert das ja, dass Religion einmal verschwunden war, meist sogar darüber hinaus, dass sich die Religion in der einen oder anderen Weise in dieser Wiederkehr verändert hat, denn jede Wiederkehr ist eine Entstellung. Worin diese Entstellung oder jenes Verschwinden bestand oder besteht, wurde früher mit dem Ausdruck ›Säkularisierung‹ beschrieben, der eine eigenartige Geschichte hat. Gebildet um 1900, prominent geworden in den ideenpolitischen Debatten der Zwischenkriegszeit, dann in den sechziger und siebziger Jahren heftig diskutiert, schien der Begriff für einige Jahrzehnte verabschiedet worden zu sein: Er sei zu unscharf, zu ambig und auch zu tendenziös oder gar, mit einer Formulierung Hans Blumenbergs, eine Kategorie historischen Unrechts. Bis schließlich zeitgleich mit der Wiederkehr der Religionen heute wieder wie selbstverständlich von ›Säkularisierung‹ die Rede ist – als habe es jene Kritik niemals gegeben. Gerade in dieser stillen Wiederkehr, in der Selbstverständlichkeit des Begriffsgebrauchs, scheint freilich ein Problem zu liegen: Jeder wird zustimmen, dass die Moderne eine Epoche der ›Säkularisierung‹ sei, aber jeder wird etwas anders darunter verstehen.

Diese Unschärfe wird dadurch gesteigert, dass ganz verschiedene Diskursstränge der ›Säkularisierung‹ im Spiel sind: Es gibt soziologische und religionswissenschaftliche Diskurse, historische und kulturhisto-

rische Untersuchungen sowie schließlich auch philosophische Debatten, welche je anders von Säkularisierung sprechen. Darüber hinaus zeichnete sich in den letzten fünfzehn Jahren ein deutlicher Unterschied zwischen der europäischen und der nordamerikanischen Diskussion ab, der auch die verschiedenen – und scheinbar paradox verschränkten – Situationen der Religion widerspiegelt: Während in den USA der Staat gegenüber der Religion traditionell neutral ist, die individuelle Frömmigkeit in den letzten Jahrzehnten aber stetig zugenommen hat, gibt es in Europa häufig staatlich geförderte Religionen bei abnehmender individueller Frömmigkeit. Die neue Aktualität der Religion hat nun auch dazu geführt, dass die amerikanische und die europäische Debatte sich wechselseitig wahrnehmen und ihre jeweilige Form der Säkularisierung nicht mehr selbstverständlich als den einzigen oder paradigmatischen Weg in die Moderne voraussetzen – und gerade diese Öffnung könnte vielleicht eine weitere Öffnung nach sich ziehen, die über den Westen hinaus auch andere Religionen und andere Kulturen in den Blick nimmt. Ein großer Teil der hier vorgestellten Bücher sind denn auch Übersetzungen und implizit oder explizit auch Auseinandersetzungen mit der jeweils anderen ›Ausnahme‹ – und man kann hoffen, dass das in der Zukunft dazu führen wird, die Debatte über Säkularisierung aus den jeweiligen Verengungen zu befreien.

## **I. ON THE GROUND: DIE ENTWICKLUNG DER FRÖMMIGKEIT**

Die einfachste Frage, die sich angesichts der gegenwärtigen Debatte stellen mag, scheint zu sein, ob es denn ›wirklich‹ eine Rückkehr des Religiösen gibt. Ist die Frömmigkeit in den letzten Jahrzehnten stärker geworden? Ist eine Zunahme von Religiosität in der Gesellschaft zu beobachten? So einfach die Fragen scheinen, so schwer sind sie zu beantworten, wie das Buch »Die Rückkehr des Religiösen?« des Münsteraner Soziologen Detlev Pollack zeigt, das sich mit dem Wandel der Religion in Europa beschäftigt. Denn was Religion ›wirklich‹ ist, ist so umstritten, dass eine Theorie der Religion überhaupt erst deutlich macht, was religiös sein kann und wie es gemessen werden kann: Praktiken, Einstellungen, Sozialformen? Das ist umso komplexer, als die Theorien, die hierauf eine Antwort geben, ihrerseits die Kategorie der Säkularisierung und ihre Derivate voraussetzen. Das ist etwa bei Thomas Luckmanns Konzept der »unsichtbaren Religion« (darunter fällt alles Letztverbindliche)

der Fall, aber auch bei der von Pollack bevorzugten luhmannianischen Antwort – Religion ist Bewältigung von Kontingenz unter Rückgriff auf die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz –, denn beide beruhen auf der Voraussetzung moderner Kontingenz. Pollack weiß um diese Schwierigkeiten und beginnt daher mit einer Diskussion dreier Modelle des religiösen Wandels: der alten These der Säkularisierung als Bedeutungsverlust, der These der Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen und schließlich des neuerlich gerade mit Blick auf amerikanische Verhältnisse entwickelten Modells des religiösen Marktes, nach welchem gerade die Konkurrenz religiöser Angebote letztlich die Intensität religiösen Lebens belebt. Aber Pollack will es nicht bei einer reinen Theoriedebatte belassen, sondern die Daten sprechen lassen: Anhand einer Fülle von existierenden Erhebungen zu religiöser Praxis und zu religiösen Einstellungen in verschiedenen europäischen Ländern diskutiert er, welche der Theorien die religiöse Situation Europas am besten beschreibe.

Man muss kein besonderer Anhänger von Umfragen sein – à la »Glauben sie an Gott? Wenn ja, mehr oder weniger als vor einem Jahr?« –, um unter den zahlreichen Aufstellungen und Korrelationen Interessantes zu finden: etwa dass 1992 weniger Befragte als 1967 an Jesu Krankenheilungen glaubten, dagegen mehr an ein Leben nach dem Tode. Was die theoretischen Modelle angeht, hat für Pollack jedenfalls die alte Theorie der Säkularisierung immer noch das »relative Recht«, denn die belebenden Wirkungen religiöser Konkurrenz seien in Europa so gut wie gar nicht zu beobachten, und auch die Pluralisierung und die Zuwendung zu neuen, idiosynkratischen Religionen falle recht gering aus und werde letztlich vom Trend der abnehmenden Bedeutung des Religiösen dominiert – das zeige sich etwa in Osteuropa, wo die kurze Welle der Kirchlichkeit wieder abebbe, und zwar umso mehr, je moderner die jeweiligen Länder seien. Das ist freilich insofern weniger bemerkenswert, als sich Pollack nicht nur deutlich an der Modernisierung als Leitkategorie orientiert (der im religiösen Feld eben weitgehend die Säkularisierung entspricht), sondern weil er auch von vornherein und konsequent Religion von den Einzelnen her fasst und die kulturellen Deutungsmuster demgegenüber als sekundär ausschließt. Dadurch kann Pollack zwar ganz überzeugend Indices bilden über die Nähe von Staat und Kirche – aber dann nicht erklären, wieso sowohl im laizistischen Frankreich als auch im traditionell staatskirchlichen Skandinavien der Grad an Säkularisierung so hoch ist – das, würde man wohl intuitiv sagen, sei wohl eine Frage der »Kultur«. Die Begrenzung auf die individuellen Einstellungen mag seine methodische

Berechtigung haben, es spiegelt aber letztlich das Problem wider, das symptomatisch für den soziologischen Religionsbegriff zu sein scheint: dass dieser schwankt einerseits zwischen einer Repräsentation der Gesellschaft als solcher (im Sinne einer Durkheim'schen Zivilreligion) und andererseits der allerprivatesten Einstellung, welche ja durch die Befragungstechniken der isolierten Subjekte immer wieder betont wird. Dass man Religion auch anders konzipieren kann, zeigt der bei Pollack kurz diskutierte Ansatz der französischen Soziologin Danièle Hervieu-Léger: Sie fasst »Religion« gerade als die Tradition, die die Weitergabe von (individuellen) religiösen Vorstellungen sichert; Religion ist also weder der Glaube der Einzelnen noch auch der unterstellte Zusammenhalt des großen Ganzen, sondern eine Kette des Gedächtnisses.

## 2. POLITISCHE RELIGION

Einer der Indikatoren für die Rückkehr der Religionen ist ihre wachsende Bedeutung in der Öffentlichkeit. Die klassischen Säkularisierungstheorien hatten ja – das betonen gerade ihre Verteidiger – nicht notwendig das Verschwinden der Religion vorhergesagt, aber ihre Privatisierung und Individualisierung. Aber stimmt diese Diagnose? In Amerika wird schon länger eine Debatte über Religion in Politik und Öffentlichkeit geführt, die nach Deutschland zu bringen das explizite Ziel der von der Berliner Humboldt-Universität organisierten »Berliner Reden zur Religionspolitik« war, von der nun einige Bände publiziert vorliegen. Paul Nolte, Zeithistoriker aus Berlin, setzt sich in »Religion und Bürgergesellschaft« gerade mit diesem Öffentlich-Werden der Religion in Deutschland auseinander. Auch wenn das öffentliche Interesse an Religion nicht auf eine genuine Frömmigkeit zurückgehe – manches an ihm, so einige Seitenhiebe des Autors, sei wohl eher Ausdruck einer neuen Bürgerlichkeit –, sei es doch nicht nur Reaktion auf äußerliche Anlässe wie die Migrationsgesellschaft und das Erstarken des Islams. Es antworte vielmehr auf das Ende der klassischen Moderne und die gebrochenen Hoffnungen auf stetig wachsenden Wohlstand. Die Religion beerbe gewissermaßen den Staat, weil sie nicht nur wohlfahrtsstaatliche Funktionen erfüllt, sondern entscheidend an der Herstellung des overlapping consensus beteiligt sei, auf den moderne Gesellschaften immer noch angewiesen sind. Weil dieser Konsens sich in der Spätmoderne und unter europäischen Bedingungen nicht mehr durch eine Zivilreligion (oder gar eine Staats-

religion) hervorbringen lasse, sondern eher durch das Nebeneinander unterschiedlicher Religionsgemeinschaften, habe der Staat ein Interesse daran, diese Pluralität aktiv zu fördern.

Dieselbe Frage mit anderer systematischer und historischer Tiefenschärfe erörtert auch Karsten Fischer in »Die Zukunft einer Provokation«. Historisch, weil er auf die Begründung des modernen liberalen Staates durch die Unterscheidung von Politik und Religion zurückgeht, systematisch, weil er die politische Theorie inklusive der Politischen Theologie Carl Schmitts und deren Fortschreibung durch den Schmitt-Schüler Ernst Wolfgang Böckenförde mit im Blick hat. Dieser hatte nicht nur die klassische Beschreibung der Genese des modernen Staates als Resultat von »Säkularisation« gegeben, etwa in der Zurückdrängung des Gottesgnadentums, sondern auch das Paradox formuliert, dass der moderne Staat immer noch gewisse normative Grundlagen voraussetze, die der Religion entstammten und die er gerade deshalb nicht garantieren könne. Dieses Paradox, so Fischer, übersetze sich in der Moderne gerade nicht in die Totalisierung des Politischen und der Entscheidung – das wäre die These Carl Schmitts und der neuerlich zahlreichen Schmittianer –, sondern in das spannungsreiche Verhältnis von Politik und Recht, mit anderen Worten: in ein Dreiecksverhältnis, in dem das Recht seine eigene »Transzendenz« gegenüber politischen Entscheidungen herausbilde, während ihm selbst die Moral bzw. Religion transzendent bleibe. Damit lebt das politisch-theologische Problem der Neuzeit in den Paradoxien des Rechts- und Verfassungsstaates fort – und nebenbei wird ein weiteres Mal deutlich, wie viel fruchtbarer die Beobachtung von Paradoxien gegenüber der Beobachtung von Identitäten sein kann, gerade im Fall des latent substantialistischen Begriffs der Säkularisierung. In diesem Zusammenhang lässt sich dann auch sinnvoll – und vergleichend! – über fundamentalistische Religionspolitik und ihre höchst erfolgreichen Kommunikationsstrategien sprechen und noch einmal betonen, dass im liberalen Staat Religion und Politik einander immer fremd gegenüberstehen und gerade nicht verschmolzen werden können, wie das manche Vertreter eines postsäkularen Ethos glauben. Ob und inwiefern freilich eine solche Fremdheit auch mit einer gewissen Notwendigkeit zu einer gegenseitigen Verkennung von säkularem und religiösem Diskurs führt, wird in dieser klugen Studie nicht erörtert.

### 3. EUROPA UND DIE SÄKULARISIERUNG

Von dieser konstitutiven Verkennung handelt eine dritte der religionspolitischen Reden, das kleine Buch von José Casanova »Europas Angst vor der Religion«. Der Autor hatte bereits 1994 in »Public Religion« die These von der Privatisierung der Religion in Frage gestellt hatte und damit die neuere sozialwissenschaftliche Debatte zur Säkularisierung wesentlich angestoßen. Auch in seinem neuen Beitrag findet sich die geläufige Kritik an der Kategorie und der Versuch, sie präziser zu fassen. Interessanter ist aber der Dreh, den Casanova dem Problem mit der These gibt, »dass das Problem des Verhältnisses von Religion und Demokratie kein intrinsisches Problem der Religion ist, sondern eher ein Problem der verbreiteten, säkularistischen Annahmen über Religion, Demokratie und ihre Beziehungen zueinander«. Denn die europäische Demokratie neige nicht nur dazu, die gegenwärtige Religion zum Undenkbaren zu machen, sie vergesse auch ihre eigene Vorgeschichte und mache »die Religion« zu einer Sache der Anderen, insbesondere des Islam. Mit nur ein wenig historischem Bewusstsein, so zeichnet Casanova prägnant nach, würde man in den heute dem Islam gemachten Vorwürfen dieselben Argumente wiedererkennen, die vor gar nicht langer Zeit dem Katholizismus gemacht wurden: Er würden die Menschenrechte nicht anerkennen, die Frauen unterdrücken und der Moderne feindlich gegenüberstehen. Wer hätte noch vor sechzig Jahren gedacht, dass ausgerechnet die Päpste heute als »Hohepriester einer globalen Zivilreligion« auftreten würden? Die Europäer tendierten dazu, die eigene Herkunft zu vergessen, und damit auch die Religion, wie man auch am permanenten Herunterspielen der christlichen Impulse in der Gründungsphase der Europäischen Union sehen könne: »Die Unfähigkeit, das Christentum offen als eine der konstitutiven Komponenten der kulturellen und politischen Identität Europas anzuerkennen, könnte auch bedeuten, dass die Europäer die historische Gelegenheit verpassen, eine dritte wichtige Aussöhnung den bereits erreichten beiden, nämlich die zwischen Protestanten und Katholiken und die zwischen kriegerischen europäischen Nationalstaaten, hinzuzufügen, indem den alten Kämpfen um Aufklärung, Religion und Säkularismus ein Ende gemacht wird.«

An solchen Überlegungen ist nicht nur der Bezug auf die mehr oder weniger immer mitverhandelte Frage nach dem Islam politisch, sondern auch der Hinweis auf die wechselseitigen Projektionen, die gerade das europäische Reden von der Religion oft noch gefangen halten. Es handelt



sich wohl um konstitutive Verkennungen, um einen systematischen blinden Fleck, der auch durch neue Religionsvergleiche und weitere Studien nicht einfach behoben werden kann, sondern konzeptueller Arbeit bedarf. Sie muss sich nicht zuletzt an der Paradoxie abarbeiten, auf die auch Talal Asad prominent hingewiesen hat – die Übersetzung seiner immer wieder erwähnten Texte und überhaupt der postkolonialen Debatte über die Religion ist überfällig! –, dass nämlich das »Säkulare« seiner Herkunft nach eine uneingestandene theologische Kategorie sei, während »die Religion« eine Konstruktion der wesentlichen Moderne sei.

#### 4. RELIGION DENKEN

In der europäischen Philosophie gibt es in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Versuchen, »Religion« nicht mehr als das »Andere« der europäischen Moderne zu denken bzw. diese Andersheit zu verstehen: Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, Gianni Vattimo und Jean-Luc Marion, und hinter ihnen Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas haben versucht, Religion nicht als Ideologie oder gar als Krönung der Metaphysik zu denken, also nicht mehr als »Ontotheologie«, wie es Heidegger und mit ihm noch der frühe Derrida formulierte, sondern als etwas anderes und Offenes, etwas, das überhaupt erst sichtbar wird, wenn man die Metaphysik und ihre Kategorien – etwa Ewigkeit oder Transzendenz – hinter sich lässt. Es bedarf einer *Dekonstruktion des Christentums*, so der Titel einer Untersuchung von Jean-Luc Nancy, wobei der Genitiv im doppelten Sinne zu verstehen ist: Zum einen gilt es, das Christentum – es geht in diesen Debatten meist explizit um das Christentum, manchmal um »die jüdisch-christliche Tradition«, noch seltener um »den Monotheismus« – aus überkommenen Kategorien und Dichotomien zu lösen, etwa aus der Gegenüberstellung von Athen und Jerusalem. Zum anderen ist, so behauptet Nancy, die dekonstruktive Bewegung selber in gewisser Weise christlich, sie entstamme aus einer christlichen Tradition und gehe auf eine christliche Geste zurück, die eben gerade darin besteht, die Oppositionen von Heidnischem und Jüdischem, Göttlichem und Menschlichem, Heiligem und Profanem zu unterlaufen. Dabei zeigt sich dann – und das freizulegen, ist sicherlich die Fruchtbarkeit der gesamten erwähnten Denkrichtung –, wie fremd und auch wie verstörend »die Religion« ist, wenn wir auf den Anspruch verzichten, sie immer schon verstanden zu haben, und sie als echtes Problem wahrnehmen.

Nancys Ausführungen sind dabei insgesamt zu komplex, um hier detailliert analysiert werden zu können, gleiches gilt für die anderen oben erwähnten Autoren. Das Grundargument der Dekonstruktion des Christentums erinnert allerdings – vor allem wenn der Genitiv als subjectivus verstanden wird – auffällig an den Diskurs der Säkularisierung: Es ist das Argument, dass die Moderne oder in diesem Fall gar die Postmoderne aus einer christlichen Wurzel entstanden ist. Sehr viel deutlicher als Nancy behauptet das Gianni Vattimo, dessen Auseinandersetzung mit René Girard jetzt in einem Band, »Christentum und Relativismus« dokumentiert ist, der Texte von beiden und vor allem Gespräche enthält. Mit Girard – und letztlich mit Hegel – sieht Vattimo das Christentum als Ende der Religion: Indem es die Opfer aufhebt, hebt es auch die heilige Gewalt auf, aus denen sich die Religion speiste. Die Kritik der Opfer ist damit auch eine Kritik der Metaphysik und gleiche damit der Denkbeziehung Heideggers. Das Christentum, so eine andere Formulierung, sei selbst Nihilismus und nehme damit unsere Welt des 21. Jahrhunderts schon vorweg. Allerdings zeigt sich in den Gesprächen mit Girard eine gewisse Spannung, weil dieser sich nicht so recht Vattimos optimistischer Sicht auf ein postmetaphysisches Zeitalter und die Abschaffung aller Opfer anschließen will. Die Überwindung der Gewalt durch das Christentum sei, so Girard, immer riskant, weil die Abschaffung der Opfer die gesellschaftliche Gewalt auch ortlos und unfassbar machen könne und uns damit vielleicht eine umso schlimmere Zukunft bevorstehe. Allerdings bleibt das im Gespräch und das heißt auch: in der Schweben. Das Gesprächsformat hat sicherlich den Vorteil, dass die Texte nicht wirklich esoterisch sind – vorsichtig gesagt. Gerade Vattimos Äußerungen sind im Verhältnis zu dem, worüber sie sprechen – also vor allem Nietzsche, Heidegger – ausgesprochen kolloquial und lose formuliert. So wird etwa innerhalb von wenigen Seiten gesagt, Heidegger »gehöre zur Geschichte der Offenbarung«, seine Philosophie sei als »mehr oder weniger bewusste Umschrift der jüdisch-christlichen Offenbarung« auslegbar, und es gebe eine »enge Verwandtschaft von Heideggers Philosophie und der Bibel« – ohne dass klar wäre, ob diese drei Formulierungen dasselbe meinen sollen, geschweige denn, was sie meinen. Man kann sich des Eindrucks schwer erwehren, dass hier nur noch Gemeinplätze ausgetauscht werden, wenn etwa ein weiteres Mal Nietzsche als großer Theologe oder der Tod Gottes als christliche Figur entdeckt werden. Überhaupt die Theologie: Wo Girard immer wieder betont, er argumentiere als Anthropologe, ist bei Vattimo erheblich schwieriger auszumachen, ob es sich um theologisier-

te Philosopheme oder philosophische Theologie handelt. Nun muss (und vielleicht: kann) man zwischen beiden Diskursen keine scharfe Grenze ziehen. Aber es wäre doch hilfreich für die Schärfung der Gedanken, wenn sich auch die philosophische Debatte auf einen starken theologischen Diskurs beziehen oder wenigstens von ihm wissen würde. Vattimo redet viel von Heidegger – aber niemals von der dialektischen Theologie etwa Rudolf Bultmanns oder Karl Barths, die ja ebenfalls versuchte, Religion unter Absehung von ›metaphysischen‹ Kategorien zu denken, nicht zuletzt auch angeregt durch Heidegger. Sie scheint heute in der philosophischen Renaissance der Religionen vergessen und ist doch untergründig immer präsent, denn noch die Faszination für das ›ganz Andere‹ der Religion und den religiösen ›Anderen‹ ist nicht zuletzt auf sie zurückzuführen. Und ein anspruchsvoller philosophischer Diskurs über die Religion oder gar das Christentum müsste sich gerade deshalb mit ihr auseinandersetzen, weil sie höchst skeptisch gegenüber der philosophischen Rede über die Religion war. Eine solche Auseinandersetzung wäre auch mit anderer aktueller Theologie fällig, etwa mit der theologischen Metakritik der Postmoderne, wie sie die in Deutschland noch kaum rezipierte »Radical Orthodoxy« entworfen hat. Denn das Verstörungspotential, das Religion offensichtlich heute hat, entfaltet sich erst dort wirklich, wo auch die Selbstverständlichkeit einer philosophischen Rede über ›Glauben‹, ›Passion‹ und ›Offenbarung‹ radikal in Zweifel gezogen wird.

## 5. EINE SUMME?

Charles Taylors Buch »Ein säkulares Zeitalter« hat wahrlich ein anderes Format als die schlanken Essays der religionspolitischen Reden und noch als das wahrhaft gelehrte Buch von Pollack. Es ist dicker als alle anderen hier besprochenen Bücher zusammen, und es fühlt sich auch so an. Denn Taylor stellt das Problem der Säkularisierung nicht nur in den Zusammenhang der Frage nach dem Selbstverständnis der Moderne, sondern tut das auch in einer so breiten und wahrhaft erschöpfenden Weise, dass der Leser nicht so genau weiß, was er damit machen soll. Dabei ist der Zusammenhang und Grundansatz des Buches gut und interessant. Taylor unterscheidet klug zwischen verschiedenen Bedeutungen, in denen man von ›Säkularisierung‹ sprechen kann: zwischen dem Rückgang der individuellen Frömmigkeit, der Trennung der Institutionen und der breiten Frage der Denkmöglichkeit des Religiösen. Das kann höchst erhellend

sein und auch anschaulich, etwa wenn die Theorien der Säkularisierung mit einem Haus verglichen werden, bei dem das Erdgeschoss für den momentanen Zustand der Religion, der Keller für dessen Ursachen und der erste Stock für die allgemeinen Gesetze und die von ihnen hervorgebrachte Zukunft stehen – um zu konstatieren, dass man sich zwar über das Erdgeschoss noch einig werden könne, aber von Keller und erstem Stock habe jede Theorie ein anderes Bild. Zentral ist ebenfalls, dass Taylor immer wieder betont, dass die konventionellen Theorien der Säkularisierung auf der (unausgesprochenen) Annahme beruhen, die Religion müsse letztlich untergehen – und das sei nicht nur empirisch nicht der Fall, sondern vergesse auch, dass letztlich gerade über dieser Annahme noch alle diese Theorien an die Religion gebunden seien. Noch der Atheist behandle die Religion als Bezugspunkt: »Unsere westlichen Gesellschaften werden in historischer Hinsicht für immer christlich geprägt bleiben.« Was diese Gegenwart der Vergangenheit bedeutet, wird in dem Buch entfaltet.

Taylors Leitfrage ist dann die des Philosophen: die nach den »Bedingungen der Gläubigkeit«, die sich doch offensichtlich verändert haben. »Wie ist es gekommen, dass wir von einem Zustand, in dem die Menschen der christlichen Welt naiv im Rahmen einer theistischen Deutung lebten, zu einem Zustand übergegangen sind, in dem wir uns alle zwischen zwei Haltungen hin- und herbewegen, in dem die Deutung eines jeden als Deutung in Erscheinung tritt und in dem die Irreligiosität für viele zur wichtigsten vorgegebenen Option geworden ist?« Diese Frage ist so einfach wie einleuchtend und sie lässt sich in zwei Richtungen entfalten, in eine historische Untersuchung und in eine Analyse, was es denn für die Gegenwart bedeutet, in einem solchen Zustand zu leben. Beide Argumentationen richten sich gegen Vereinfachungen, die Taylor treffend als »Subtraktionserzählung« bezeichnet. Nach ihr war die Religion nur ein Firnis des falschen Bewusstseins, nach dessen Abtragung nun endlich die menschliche Wirklichkeit als solche sichtbar werde. Und beide Argumentationen hängen zusammen, denn es könne sein, dass wir unseren Ort in der Gegenwart falsch bestimmen, weil wir den Weg dahin falsch beschrieben haben. Gerade weil die Geschichte komplexer ist und nicht eine reine Emanzipationsgeschichte, müssen wir besser und anders verstehen, was eigentlich die säkulare Wirklichkeit ist, in der wir leben, und wie es dazu kam. Dabei fließen gewissermaßen zwei Traditionen zusammen: Eine Genealogie der Moderne, wie sie Max Weber und Ernst Troeltsch entwickelten, und ein Versuch, der Religion in-

nerhalb der Gegenwart ein Recht jenseits dogmatischer Theologie oder dogmatischem Positivismus einzuräumen – das war das Unternehmen von William James. Wie Weber versucht Taylor, eine lange Geschichte zu beschreiben, in der sich die Moderne aus der Religion heraus entwickelt hat, wie James geht es auch ihm um eine Erfahrung der »Erfüllung«, die auch in der modernen Welt noch möglich sei.

Gerade der Vergleich mit James und Weber zeigt aber auch, dass jene Projekte einhundert Jahre später nicht mehr zu wiederholen sind. Das gilt besonders für die historische Darstellung. Taylor geht es erstens darum, die Erfolgsgeschichte der Säkularisierung zu relativieren bzw. als Erfolgsgeschichte erst sichtbar zu machen: als Gründungserzählung der entstehenden liberalen Gesellschaft, die sich durch Unterscheidung von ihrer Vergangenheit legitimiert. Wie immer entspreche diese Legende nicht der sozialen und kulturellen Wirklichkeit. Denn zweitens betont Taylor (was er REFORM nennt und schon typographisch von der Reformation absetzt) die schon im Spätmittelalter einsetzende Bewegung der Intensivierung der Frömmigkeit, die bis ins frühe zwanzigste Jahrhundert eine wichtige Kraft sozialer Veränderung und entscheidend an der Durchsetzung der modernen Gesellschaft beteiligt ist, und zwar auch dann noch, wenn sie nicht mehr als Religion erscheint. Taylor greift hier die viel diskutierte These von der Konfessionalisierung als Triebkraft der Modernisierung auf, deren Vorform die Weber-These ist: Religion wird in der Moderne eine Triebkraft der Modernisierung. Allerdings ist das nicht das letzte Wort, denn drittens unterscheidet Taylor dieses »Zeitalter der Mobilisierung« von einer weiteren Phase, dem »Zeitalter der Authentizität«, in welchem die Konsumgesellschaft sich weiter individualisiert und die Praktiken und Ethiken religiöser Herkunft ihre Bedeutung verlieren.

Das ist durchaus interessant, und man erfährt eine Menge etwa über die Geschichte des Deismus, über die Entwicklung der Frömmigkeit in Großbritannien, über die Ursachen der Individualisierung (Fernsehen, Individualverkehr etc.) – doch der Eindruck des Beliebigen ist nie fern. Zunehmend fragt man sich, ob so Geschichte noch erzählbar ist, zumal von einem Einzelnen, der doch immer nur manches gelesen hat. Es fehlt die Verdichtung der Weber'schen Texte, es fehlt fast jegliche Disposition, die durch beständige Wiederholung des bereits Gesagten ersetzt wird. Und der lange Atem erschöpft nicht nur, sondern ärgert auch, wenn er nicht hält, was er verspricht. Hat man die ersten 700 Seiten der Geschichte durchgelesen im Ausblick auf ein als systematisch angekündigtes Kapitel, so stößt man hier zunächst auf eine narrative Zusammenfas-

sung des Vorigen von etwa dreißig Seiten, nach deren Ende – die nächste Geschichte beginnt. Dass dabei immer wieder Begriffe irgendwo eingeführt werden, die man erst viel später braucht, dass noch auf den letzten Seiten zwei neue Abkürzungen eingeführt werden, macht die Lektüre nicht gerade einfacher. Allenfalls könnte man den Schlusssatz, man brauche »sowohl die TA als auch die RGE, um die Religion der Gegenwart zu erklären«, als Ironisierung eines pseudoexakten philosophischen Stils ansehen. Allgemein dominiert aber nicht die Ironie, sondern die Behaglichkeit, die sich hier zu nahezu unendlichem Geplauder auswächst, zu einem Universalessay.

Besser passt der essayistische Zugriff zum anderen Teil von Taylors Projekt, zur Reflexion über die Religiosität der Gegenwart, die immer wieder in den historischen Teil eingestreut wird und dann das Schwergewicht des letzten Viertels des Buches ausmacht. Auch hier ist das Panorama breit: Es geht um die Frage der persönlichen Spiritualität und der religiösen Erfahrung, so etwa im Schlusskapitel, welches das Phänomen der »Bekehrung« behandelt, das ja schon für James zentral war. Aber in Taylors Argumentation ist dieses Persönliche auch immer wieder in den sozialen, kulturellen und philosophischen Kontext gesetzt, wenn etwa das Problem der »Grenzen des Humanismus« diskutiert wird: Kann der Mensch seine Bedingtheit transzendieren – oder tut er das nicht immer schon? Ist die dogmatische Beschränkung auf die Immanenz nicht ganz irreführend? Können wir mit dem Bösen oder mit der Frage nach der Gewalt in einer ganz säkularen Welt umgehen, und was bedeutet das für diese Säkularität? Wie ist Solidarität möglich und wie können wir anderen helfen, ohne der Hybris oder dem Ressentiment zu verfallen? Wie kann überhaupt vermieden werden, dass sich edle Ziele selbst zunichtemachen? Das sind zentrale Fragen, und sie ähneln in vielem den Fragen, um die auch Vattimo und Nancy kreisten. Taylor argumentiert dabei grundsätzlich abgewogener, weniger esoterisch, offener – auch um den Preis, dass dabei das Verstörungspotential, das die Religion doch auch hat, ein wenig verschwindet. Wie die Erfahrung der Erfüllung – warum nicht: Entleerung, Entweltlichung? – kommt die Religion hier überhaupt freundlich und vertraut daher, und die Antworten, die Taylor auf die erwähnten Fragen gibt, sind dann auch als solche wenig originell: Es ist die christliche Ethik der Versöhnung mit sich und anderen. Aber diese Antwort ist vielleicht gar nicht so entscheidend, jedenfalls geht es Taylor nicht darum, sie als einzig richtige Antwort zu behaupten – er besteht lediglich darauf, dass man sie nicht von vornherein ausschließen

solle und dass sie sich nicht von vornherein erledigt habe. Denn auch wenn die Religion heute verschwinden würde, jene Probleme würden doch keinesfalls verschwinden, und auch in diesem Sinne werden wir für Taylor immer christlich gewesen sein. Dass diese Fragen nun weit in alle möglichen Diskurse ausstrahlen können, ist ohne Zweifel ein Verdienst des Buches. Dass es sich der einen prägnanten Antwort versagt, ebenso.

## 6. SÄKULARISIERUNG ALS AUFGABE

Die erwähnten Bücher zeigen, dass die Idee der Säkularisierung zentral bleibt für das Selbstverständnis der Moderne, auch und gerade nach dem religious turn. Sie bleibt aber auch vieldeutig, denn letztendlich wird nicht nur das Wort »Säkularisierung« verschieden benutzt – bei Vattimo etwa steht es für die gesamte christliche Geschichte, Taylor beschreibt dagegen nur die letzte Phase seiner Geschichte als »Säkularisierung«. Sondern es wird auch völlig verschieden gedacht, was ihm entspricht, was, im Sinne von Taylors Stockwerken, im Keller und im Obergeschoss stattfindet. Aber vielleicht ist das Interessante an der Idee der »Säkularisierung« gerade, dass sie – um im Bild zu bleiben – die drei Stockwerke zusammendenkt: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; Soziales, Kulturelles, Theoretisches etc. Letztlich ist es wohl gerade die so oft kritisierte Unschärfe des Konzepts »Säkularisierung«, die es gleichermaßen unbefriedigend wie unentbehrlich macht. Denn anders als die Alternativbegriffe, die »Säkularisierung« ersetzen sollten – Modernisierung, Dechristianisierung, Individualisierung – umschließt gerade die Idee der Säkularisierung ganz verschiedene Gegenstandsfelder und Diskurse und hält so ein Problem offen, das sich der disziplinären Einengung gerade entzieht.

So bleibt auch die Debatte einigermaßen unübersichtlich. Trotzdem scheint sich schon wieder so etwas wie ein Konsens abzuzeichnen: Alle vorgestellten Autoren kritisieren die »zu einfache« Vorstellung von Säkularisierung als eines unilinearen, notwendigen, stetigen Prozesses. Aber diese Kritik ist selbst »zu einfach«, die Einigkeit ist nur oberflächlich und verdeckt viel tiefere Verwerfungen hinsichtlich der Frage, wie der Prozess denn beschrieben werden soll, welche Rolle dabei die verschiedenen (philosophischen, soziologischen, historischen) Diskurse haben sollen und welche Positionen den verschiedenen Kulturen und Religionen darin zugewiesen werden. Über Säkularisierung zu sprechen, heißt

manchmal, über die Vergangenheit des Christentums zu philosophieren, und manchmal, dem Islam zukünftige politische Aufgaben vorzuschreiben. Beides geht manchmal ein wenig leichtfertig, aber beides geht auch oft nicht auf, wie ja etwa Fischer und Casanova zeigen. Wenn es heute darum geht, das lange Ungedachte der Religion wieder zu verstehen, dann sind die Probleme der Säkularisierung ein wichtiges Feld, auf dem sich dieses Nachdenken auch in Zukunft vollziehen kann. Nicht, um eine neue Meistererzählung zu finden, aber auch nicht, um sich in der Polemik gegen die Meistererzählung zu verbinden, sondern um ein neues Wissen davon zu gewinnen, was Religion war und ist und inwiefern und wie wir säkular geworden sind.



## LITERATUR

José Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009.

Carsten Fischer, Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat, Berlin 2009.

René Girard/Gianni Vattimo, Christentum und Relativismus, aus dem Italienischen von Christine Boesten-Stengel, Freiburg 2008.

Jean-Luc Nancy, Dekonstruktion des Christentums, aus dem Französischen von Esther von der Osten, Zürich/Berlin 2008.

Paul Nolte, Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat?, Berlin 2009.

Detlev Pollack, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Europa II, Tübingen 2009.

Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009.