

## ›Säkularisierung‹ und ›Wiederkehr der Religion‹

Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne

---

ALBRECHT KOSCHORKE

### 1. HEGEMONIALE WAHRHEITEN

Die Annahme, dass Säkularisierung ein allgemeines Bewegungsgesetz moderner Gesellschaften sei, hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten einen rapiden Plausibilitätsverlust erlitten, auch wenn sie nach wie vor starke Befürworter hat (vgl. als prominente Stimme Taylor 2007). In systematischer Hinsicht bestand ein Hauptangriffspunkt der Kritik darin, dass der Begriff der Säkularisation mehrere Prozesse miteinander vermengt, die nicht notwendigerweise synchron verlaufen. José Casanova etwa insistiert auf der Unterscheidung dreier Aspekte: »*decline of religious beliefs and practices in modern societies*«, »*privatization of religion*« und »*differentiation of the secular spheres* (state, economy, science), usually understood as ›emancipation‹ from religious institutions and norms« (Casanova 2006: 6, in Zusammenfassung seines Buches *Public Religions in the Modern World* [Chicago 1994]). In historischer Hinsicht geht die einschränkende Nuancierung der Säkularisationsthese mit dem Abbau der Vorstellung einher, dass Europa dem Rest der Welt die Richtung vorgebe. War anfangs noch die Zusatzhypothese eines amerikanischen Exzeptionalismus notwendig, weil in den USA – einem kolonialen Ableger Europas und unzweifelhaft modernen Land – schwerlich von einem Rückgang des Religiösen gesprochen werden kann, erschien nach und nach die europäische Situation selbst als weltgeschichtlicher Ausnahmefall. Auch diese letzte Bastion der Säkularisierungstheoretiker hat sich jedoch nicht halten können, als deutlicher wurde, wie sehr innerhalb von Europa nationale und konfessionelle Be-

sonderheiten zu berücksichtigen sind und unterschiedliche Entwicklungspfade bedingen. Am Ende hatte also nicht einmal die These vom säkularen Europa Bestand.

Kurz gefasst, ist das Gesamtbild in dem Maß diffuser geworden, in dem es sich nicht mehr um die Idee einer einheitlichen europäischen Entwicklungsnorm zentrierte. Das Theorem der Säkularisierung teilt damit das Schicksal der Modernisierungstheorien im Allgemeinen, die, aus ihrer Verankerung im Evolutionsdenken und in der Geschichtsphilosophie des europäischen Kolonialismus gerissen, gewissermaßen heimatlos durch die Welt irren. Das Stichwort heißt hier: »multiple modernities«. Der Gesellschaftstheorie stellt sich folglich die Aufgabe, den sukzessiven Machtverlust Europas – erst politisch-ökonomisch, dann ideell beziehungsweise ideologisch – in ihren Modellannahmen nachzuvollziehen. Alternativen sind jedoch nicht leicht beizubringen. Denn jenseits der welthistorischen Definitionsmacht, die sich der europäisch-nordatlantische Raum über Jahrhunderte hinweg aneignen konnte, ist vorerst keine globale Einheitssemantik in Sicht, die stark genug wäre, um Kollektivsingulare wie *die* Geschichte oder *die* Moderne zu etablieren.

Wie in einem Lehrstück lässt sich in einer solchen Situation das Verhältnis zwischen Macht und Wahrheit studieren. Ohne den Schutz eines Hegemons und ohne die zugehörigen Bildungseinrichtungen, Kommunikationsnetze und Infrastrukturen kann keine Einheitssemantik dauerhaft über weite Zeit- und Raumspannen hinweg navigieren. Weder verfügt sie dann über eine hinreichende Kraft zur Verallgemeinerung noch über das Vermögen zu selektiver Ignoranz. Beide sind nötig, um Grandiositätsvorstellungen – des Typs, dass Vernunftgebrauch eine exklusiv abendländische Angelegenheit ist, dass sich in Preußen erst die Aufklärung und dann der Weltgeist vollenden und dass der Europäer an der Spitze der biologischen und kulturellen Evolution steht – mit dem kollektiven Kredit auszustatten, der sie von individuellen Wahnphantasien unterscheidet. Auch wenn solche Größenvorstellungen nur selten explizit ausformuliert und noch seltener ganz geglaubt werden, bieten sie doch einen Rahmen für Wahrheitsprogramme (Veyne 1987: 40ff. und passim), die unter günstigen Umständen eine immense performative Wirksamkeit entfalten. Das Säkularisationstheorem, das über fast zwei Jahrhunderte ein erfolgreiches Distinktionsmittel wissenschaftlich gebildeter, fortschrittlicher, liberaler, protestantischer, männlicher westlicher Eliten war, ist mit solchen Hintergrundvorstellungen auf symbiotische Weise verbunden. Es gedeiht auf

dem Nährboden einer abendländischen Zivilisierungsmission, die sich gleichermaßen nach außen wie nach innen richtet.

Wenn wissenschaftliche Wahrheiten an das Ende ihrer historischen Laufzeit gelangen, werden sie als narrative Konstruktionen entzifferbar. Sie können die Kontraevidenzen, die ihnen bis dahin erstaunlich ungefährlich waren, nicht länger aus dem Blickfeld rücken; die Sprecherposition, von der aus sie konstruiert wurden, gewinnt klarere Konturen, und es wird zugleich offensichtlich und anzweifelbar, dass sie eine bestimmte Wirkgruppe begünstigt, von der andere ausgeschlossen bleiben. Solange es noch nicht möglich ist, vom festen Boden eines neuen Paradigmas aus zu argumentieren, bleibt auch die Analyse des alten bis zu einem gewissen Grad unentschieden und zwitterhaft, weil man epistemische Bedingungen, die man teilt, niemals in Gänze zu durchschauen vermag. Ist aber ein Paradigma einmal vollständig überwunden, erscheint es im Rückblick leicht als irrational, als bloßes Phantasiespiel ohne Verwurzelung in der Empirie.<sup>1</sup> Deshalb mag der beste Moment einer narratologischen Analyse die Phase des Übergangs sein. Eine solche Analyse soll im Folgenden skizziert werden: eine Analyse, die nicht in erster Linie einen historischen Tatbestand rekonstruieren oder richtigstellen will, sondern nach der Beschaffenheit des Narrativs als solchem und ihrer den Erzählstoff präformierenden Wirksamkeit fragt.

## 2. ZUR FUNKTIONSWEISE EINER GROSSEN ERZÄHLUNG

Zu den großen Mythen der europäischen Moderne gehört bekanntlich die Idee, dass die europäische Moderne eine durch Entmythologisierung gekennzeichnete Epoche sei. In den Modernisierungstheorien des 20. Jahrhunderts ist das Leitbild einer rationalen und innerweltlich auf sich selber gestellten Moderne, das seine philosophische Ausprägung in der Aufklärung und im Wissenschaftspositivismus des 19. Jahrhunderts erfuhr, zum Grundgerüst gesellschaftlicher Selbstbeschreibung geworden. Moderni-

1 | »Das Wissen war zu allen Zeiten für die Ansichten jeweiliger Teilnehmer systemfähig, bewiesen, anwendbar, evident. Alle fremden Systeme waren für sie widersprechend, unbewiesen, nicht anwendbar, phantastisch oder mystisch« (Fleck 1980: 34).

sierung – der Bequemlichkeit halber sei aus einer Studie von Friedrich Wilhelm Graf zitiert – wurde

»in Mustern einer – zumeist als Emanzipationsgewinn begrüßten – Niedergangsgeschichte der Religion gedeutet [...]. Die konfliktreichen Prozesse der Durchsetzung der modernen bürgerlichen Gesellschaft [...] wurden weithin in teleologischen Fortschrittsnarrativen erzählt, in denen Modernisierung mit der Erosion traditionaler Bindungen und einem Gewinn an Gestaltungschancen emanzipierter Individuen gleichgesetzt wurde. In solchen modernisierungstheoretischen Sprachspielen konnte Religion primär nur als eine jener Traditionsmächte wahrgenommen werden, die in den Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung zunehmend ihre einstmals zentrale kulturelle Prägekraft verloren hatten. Fortschreitende Modernisierung wurde häufig als progressive Rationalisierung gedeutet, als mit der Steigerung wissenschaftlich-technischer Zweckrationalität verbundener Siegeszug humaner Vernunft überhaupt. Religion wirkte dann irgendwie archaisch, ein Relikt aus alten, vormodernen Zeiten.« (Graf 2007: 104)

Anders als das Zitat nahelegt, hat dieses Narrativ keine eindeutig vorherrschende Wertrichtung. Denn neben der optimistischen Version gibt es eine ebenso machtvolle kulturpessimistische Variante, die denselben Vorgang als Verfallsgeschichte erzählt – Verlust von Transzendenz und metaphysischer Geborgenheit, Schwund des Heiligen, spirituelle Verödung oder, mit Max Webers prägnantem Begriff, »Entzauberung« (Weber 1995: 19). Ganz offensichtlich hat es zum Erfolg des *grand récit* der irreligiösen Moderne beigetragen, dass er die tiefe Gespaltenheit dieser Epoche im Verhältnis zu sich selbst mitartikuliert und *beiden* Tendenzen, die ohnehin oft unauflöslich ineinandergewirkt sind: der Fortschrittsfreude *und* der Zivilisationskritik, einen Resonanzboden verleiht. Was in Europa nach der napoleonischen Ära den Namen »Säkularisierung« erhalten hat, kann begrüßt oder beklagt werden, ohne dass dies den Status des Narrativs selbst angreifen würde.

Aus diesem Sachverhalt lässt sich schon eine erste allgemeine Beobachtung zur Funktionsweise von Narrativen ableiten: dass sie nämlich umso stabiler sind, je mehr und je weiter auseinanderliegende Optionen sie in sich vereinigen. Auch ein zweiter für die Stabilität des Narrativs maßgeblicher Faktor ist schnell zu ermitteln. Wie alle evolutionistischen Konstruktionen ruht auch die Rede von der säkularisierten Moderne einer *zugleich exkludierenden und inklusiven Asymmetrie* auf und gestaltet sie mit:

Sie gesteht dem Religiösen durchaus einen Ort zu, nur eben nicht im Zentrum des Fortschritts, sondern an seiner entweder zeitlich überwundenen oder räumlich zurückgebliebenen Peripherie. *Exkludierend* ist diese Asymmetrie, insofern sie die in religiösen Befangenheiten verstrickten Anderen aus der Wir-Gruppe ausgrenzt, wie sie die implizite Sprecherposition des Narrativs vorsieht; *inklusiv*, insofern es auch die Unaufgeklärten in den Einzugsbereich der Modernitätssnormen versetzt. Für beide Fälle gilt, dass die säkulare Selbstdefinition der Moderne sich durch den Fortbestand religiöser Phänomene zunächst einmal nicht irritieren lassen muss, weil sie über einen Mechanismus verfügt, mit dem es solche Phänomene gewissermaßen aus der Zone der Relevanz »wegsortiert«. Als hegemoniales Konzept gewinnt sie ihre Elastizität gerade dadurch, dass sie auch ihre eigene Negation mitgestaltet und zahlreiche Rubriken für mangelnde Modernität bereitstellt (die durch die teleologische Ausrichtung automatisch als *Vormoderne* erscheint), in die unter anderem alle aus Sicht der »Modernen« devianten Zeugnisse von religiösem Irrationalismus eingruppiert werden.

Dieses Verfahren der einschließenden Ausschließung hat den paradoxen Effekt, dass sogar ein der Idee fortschreitender Säkularisierung widersprechender Augenschein zu deren normativer Festigung dienen kann. Der Fanatismus der Anderen (vorzugsweise Orientalen) stärkt dann die Modernen nur in ihrer Selbsteinschätzung, aufgeklärt und modern zu sein. Entsprechend ist, weitgehend erfolgreich, noch mit dem militanten Islam der Gegenwart verfahren worden, der in der Weltordnung der westlichen Moderne dadurch seinen Platz findet, dass man ihn über die Figur der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ins Mittelalter zurückverweist. So wird bis heute eine Denkform des europäischen Kolonialismus perpetuiert, und zwar in einer doppelten Hinsicht. »Zum einen«, schreibt Reinhard Schulze in seiner *Geschichte der islamischen Welt*, »war Europa nicht willens oder nicht in der Lage, die islamische Welt genauso säkularisiert zu sehen wie sich selbst. Tatsächlich endete der Horizont der Wahrnehmung des Säkularismus an den durch die europäische Identität gestifteten Grenzen. Zum anderen beschrieb Europa, auch um seine eigene Unvergleichlichkeit zu erhalten, die islamischen (aber auch andere) Welten stets mit den Mitteln der Diachronie« – ein Interpretationsmuster, das in den Kolonien rezipiert, angeeignet und gegen seine westlichen Erfinder gekehrt wurde: und genau dies »kann als die eigentliche Geburtsstunde des sogenannten islamischen Fundamentalismus angesehen werden« (Schulze 2002: 14f.).

Wie effizient der allochrone Sortiermechanismus entlang der Linie modern/nicht-modern ist, zeigt sich jedoch stärker noch an der Alterisierung des Eigenen als an derjenigen des Fremden. In dieser Hinsicht sind Aussagen zum christlichen Fundamentalismus in den USA besonders interessant. Auch wenn hier die Argumentationen subtiler scheinen, lässt sich doch eine Tendenz ausmachen, den Evangelikalen Modernitätsdefizite zu bescheinigen, die diesmal nicht an der äußeren Peripherie der westlichen Kultur, sondern inmitten einer hochmodernen Gesellschaft entstehen. Das Chicagoer *Fundamentalism Project*, mit seinen fünf Bänden ein regelrecht enzyklopädisches Unternehmen, porträtiert die christlichen Radikalen als konservativ, antiurban, tendenziell bildungsfern und damit letztlich als Modernisierungsverlierer; es kommt verallgemeinernd zu dem Schluss: »This marginality to the modern in the sense of social status and education may be characteristic of fundamentalist movements across religious traditions and cultures« (Marty/Appleby 1995: 436). Fundamentalistische Strömungen werden zwar als eine durchaus moderne Reaktionsbildung auf Säkularisierungsprozesse, das heißt als *Retraditionalisierung* und nicht – wie es die Gläubigen zumeist selber tun – als Fortleben von Tradition gedeutet.<sup>2</sup> Aber es wird doch nahegelegt, dass sie Symptome einer Überforderung sind und insofern ein inadäquates Verhalten darstellen.

Im Hintergrund steht dabei eine sozialpsychologische Begründungsfigur, derzufolge die beschleunigten Wandlungsprozesse der Moderne bei den Menschen Verunsicherungen und Orientierungsdefizite auslösen, die sie durch ihren religiösen Glauben zu kompensieren versuchen. *Kompensation* ist das Schlüsselwort, durch das die Zuflucht zu starken Glaubensgemeinschaften in das Dispositiv der Modernisierung eingefügt wird. Den Glaubenssuchern geht es dann wahlweise darum, eine verfallene Gemeinschaftlichkeit, Identität, einen lang entbehrten Sinn- und Lebenszusammenhang wiederzugewinnen. Sie wollen Modernisierungsschäden ausgleichen oder streben überhaupt danach, eine Sehnsucht zu stillen, die das moderne Leben nicht befriedigen kann. Und so fügen sich sogar die Erklärungsmodelle, die der Erneuerung religiöser Praktiken gewidmet sind, in den *grand récit* der Säkularisation ein. Denn auch in solchen Modellen ist die Religion – oder jedenfalls die Bedürfnisse, auf die sie Antworten bietet – eine letztlich anachronistische Angelegenheit; sie

2 | »The defining and distinctive structural cause of fundamentalist movements is secularization« (Marty/Appleby 1995: 441).

stammt *eigentlich* aus einer anderen Zeit, die von ihr erfüllt war; in der Gegenwart stellt sie ein Heilmittel für die Teile der Bevölkerung dar, die in der Gefahr sind, hinter ihrer Zeit zurückzubleiben. Dass sich religiöse Orientierungen sozusagen entgegen dem geschichtlichen Sinn wieder breit machen können, wird in einen kausalen Zusammenhang mit den Defiziten des Projekts der Moderne gebracht und bleibt so in der Spur jener sentimentalischen Moderne-Erzählung, die wie ein dunkler Zwilling die Geschichte vom Fortschritt und der Emanzipation der Menschheit begleitet. Selbst Darstellungen, welche die Zeitgemäßheit religiöser Erweckungsbewegungen nicht verleugnen, tun sich schwer, auf einprägsame Weise einen *positiven* Zusammenhang zwischen Modernisierung und intensivierter Frömmigkeit herzustellen.

### 3. DIE RELIGIOSITÄT DER ANDEREN

Für das Narrativ der Säkularisierung lassen sich in einer ersten Annäherung und zunächst vergleichsweise abstrakt zwei Erfolgsbedingungen angeben. Erstens ist es imstande, das ambivalente Selbstverhältnis der Moderne in sich auszutragen; es lässt sich gleichermaßen unter das Vorzeichen des Fortschritts wie des Verfalls stellen. Zweitens erzeugt es eine Asymmetrie, die sogar offenbare Gegentendenzen zum Säkularisationsprozess in sich einschließt, und zwar dadurch, dass es ihnen einen Platz an den Rändern des Hauptstroms der Entwicklung zur Moderne zuweist. (Ganz allgemein bemisst sich die Durchsetzungskraft eines Narrativs daran, inwieweit es durch bestimmte Klauseln und Umkehrfiguren auch Kontraevidenzen einzubeziehen vermag und sich so gegen einfache Widerlegungen abdichtet.)

Das Gefälle, das dem Narrativ der Säkularisation innewohnt, bringt nun allerdings in beiden Richtungen erhebliche Konstruktionszwänge mit sich. In der behaupteten Prozessrichtung der Moderne führt es, wie eben angedeutet, dazu, dass fortbestehende oder sich sogar intensivierende religiöse Bewegungen in das Generalschema der Verdiesseitigung eingeleitet werden müssen. Das kann entweder durch Alterisierung (aktuell über den Begriff des Fundamentalismus, der ja immer der Fundamentalismus der anderen ist) oder durch sozialpsychologische Begründungsfiguren wie etwa Kompensation erfolgen. Eine komplementäre Notwendigkeit ergibt sich in der umgekehrten Zeitrichtung. Hier muss der *grand récit* der Sä-

kularisation von der einstmalen oder anderswo herrschenden Frömmigkeit und Geborgenheit im Glauben erzählen. Asymmetrische Narrative vollziehen ja immer eine Doppelbewegung, sie organisieren ihren Erzählstoff sozusagen gleichzeitig vorwärts und rückwärts, auf das imaginierte Endziel hin und von ihm weg. Und so steht der Vision einer ganz und gar verweiltlichten Zukunft das Panorama vormaliger, noch unerschütterter Glaubensformen gegenüber.

Die Rechnung ist einfach: Wenn die Menschheit wahlweise immer aufgedärter oder gottloser wird, dann muss sie zuvor unmündiger oder gottesfürchtiger gewesen sein.<sup>3</sup> Es handelt sich hier um eine allein aus der Logik des Narrativs abgeleitete Darstellungsnotwendigkeit, die zunächst einmal nichts mit empirischen Sachverhalten zu tun hat. Im Gegenteil ist es faszinierend zu beobachten, wie dieser narrative Zugzwang sich aus sich selbst heraus die Suggestion von Evidenz schafft. Und dies gilt keineswegs nur auf der Ebene der Alltagsmythologie – also jener geläufigen Rede davon, wie es früher war, die den Wechsel der Generationen skandiert –, sondern in gleicher Weise im wissenschaftlichen Diskurs. Denn auch die heute gebräuchlichen kulturgeschichtlichen Periodisierungen leben von der Suggestivkraft eines ›noch nicht‹ oder ›nicht mehr‹, das zwar seltener als noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein im großen Stil der Geschichtsphilosophie daherkommt, aber in einer grammatikalisch miniaturisierten, dadurch fast unkenntlich gemachten Schwundform fortwirkt.

Die europäische Literaturgeschichtsschreibung jedenfalls scheint sich solcher Konstruktionen nicht enthalten zu können, die wie ein Stafettenlauf das Signum der Gläubigkeit an die jeweils voraufgehende Epoche weiterreichen. Kaum eine Monografie über die ästhetischen Revolutionen um 1900 kommt ohne den Hinweis auf eine metaphysische Krisenerfahrung

3 | In prägnanter Formulierung bei Charles Taylor: »[...] why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?« (Taylor 2007: 25) – »Naïveté is now unavailable to anyone, believer or unbeliever alike.« (Ebd.: 21) Dieser letzte Satz liest sich fast wie Schiller in seiner Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung*, wobei sich aus Schillers Argumentationsgang immerhin erschließen lässt, dass das naive Bewusstsein eine perspektivische Konstruktion des sentimentalischen ist. Vgl. dagegen den Ansatz von Paul Veyne (1987), der sich mit der *Kopräsenz* von Glauben und Skepsis in alten wie in neuen Zeiten befasst.

aus, was ja impliziert, dass es davor einen Zustand metaphysischer Sicherheit gab. Das Stichwort ›Transzendenzverlust‹ ist aber schon aus den Überblicksdarstellungen über die Epochenschwelle um 1800 nicht wegzudenken – gern wird ja überhaupt das ausgehende 18. Jahrhundert unter das Zeichen einer Erschütterung der Theodizee (nach dem Erdbeben von Lissabon von 1755) gestellt. Im kontrastierenden Rückblick erscheint dadurch das Barock als Zeitalter christlicher Frömmigkeit; doch nicht erst seit Walter Benjamin gilt für das Barock die Diagnose einer zerstörten und melancholisch betrauten Heilsgewissheit. Das macht es nötig, wenigstens den Menschen des Mittelalters religiöse Geborgenheit zu attestieren – mit der ironischen Pointe, dass sich die Theoretiker fortschreitender Verweltlichung ihr Mittelalterbild von sehr parteiischer Seite, nämlich von den *ordo*-Modellen des schriftmächtigen katholischen Klerus jener Jahrhunderte, diktieren lassen. Und so geht es weiter, jeweils bis an den Rand der eigenen disziplinären Zuständigkeit, bis schließlich die Kette der Rückwärts-Fiktionen in einem Phantasma des mythischen Zeitalters und der mythischen Denkweise mündet.

Mit bewundernswerter Folgerichtigkeit haben insbesondere die im Bann des Evolutionismus stehenden Kulturtheorien um 1900, die das koloniale Wissen über sogenannte primitive Kulturen oder Naturvölker verarbeiten, dieses Schema einer retrospektiven Heiligung der Welt durch-exerziert. Die Grundlage bildet eine Anthropologie der Angst, wie sie noch Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* bemühen werden.<sup>4</sup> »Alles, was seltsam [im Sinn von: ungewohnt] ist«, so formuliert es Lévy-Bruhl in seinem Buch *Das Denken der Naturvölker*, »ist für den Eingeborenen ein Gegenstand der Angst [...]« (Lévy-Bruhl 1921: 55). Angst lässt alle Erscheinungen zu übermächtigen Eindrücken werden, die sich mit einer fluiden, noch präanimistischen Ahnung eines allgegenwärtig Heiligen verbindet. Auf dieser Stufe ist die Welt voller Geistwesen und Götter, die entstehen und vergehen, so flüchtig wie die Impressionen der noch ganz unverstandenen Natur. Gleichzeitig ist in einer solchen Durchseelung der Welt schon der Keim eines geistigen Fortschritts angelegt. Mit den Worten von Ernst Cassirer:

4 | »Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen« (Horkheimer/Adorno 1984: 19).

»Ein beliebiger Vorstellungsinhalt, ein beliebiger Gegenstand kann, sofern er in noch so flüchtiger Art das mythisch-religiöse Interesse erweckt und auf sich lenkt, zum Rang eines eigenen Gottes, eines Dämons erhoben werden. Daneben aber verläuft eine andere Bewegung, die darauf gerichtet ist, die äußeren Dämonen in innere, die Augenblicks- und Zufallsgötter in schicksalhafte Wesen und Gestalten umzuwandeln.« (Cassirer 1925: 208f.)

Cassirer stützt sich teilweise auf Hermann Useners *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* von 1896, wo der Entwicklungsgang von der anfangs undifferenzierten »masse der sondergötter« zu »persönliche[n] götter[n] umfassenderen machtbereichs«, die Träger von festen Eigennamen sind, beschrieben wird (Usener 1896: 323). Damit ist der Pfad eingeschlagen, der über verschiedene Stufen der Entmythologisierung zu einer allmählichen Scheidung des Heiligen vom Profanen, zu religiöser (insbesondere: monotheistischer) Systembildung und schließlich zur wissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit führen wird. Die »schlichte Ergriffenheit« durch den Gegenstand, die »Intensität« und »unmittelbare Gewalt, mit der das mythische Objekt für das Bewußtsein da ist« (Cassirer 1925: 96), verwandelt sich Schritt für Schritt in die distanzierende Objektivität rationaler Erkenntnis. Auch in solchen Konstruktionen steht der Gewinn- eine Verlustrechnung gegenüber; am deutlichsten bei Lévi-Bruhl, einem der Begründer der Ethnologie:

»Verglichen mit der Unwissenheit, wenigstens mit der bewußten Unwissenheit, ist die Erkenntnis zweifellos im Besitz ihres Objekts. Aber verglichen mit der Partizipation, welche die prälogische Geistesart realisiert, ist dieser Besitz immer nur unvollkommen, unzureichend und gleichsam äußerlich. Erkennen heißt im allgemeinen objektivieren, gegenständlich machen; etwas objektivieren heißt, es nach außen zu projizieren als etwas Fremdes, das erkannt werden muß. Welch intimes Gemeinschaftsbewußtsein zwischen den Wesen, die aneinander partizipieren, flößen hingegen die Kollektivvorstellungen der prälogischen Geistesart ein!« (Lévi-Bruhl 1921: 343f.)

Lévi-Bruhl will das mythische, von ihm als »prälogisch« bezeichnete Denken als ein Denken eigenen Rechts verstanden wissen und tritt insofern aus einem simplen teleologischen Schema heraus. Das Denken der »Primitiven« hat ihm zufolge seine Stärke darin, dass es ein Verhältnis der mystischen Partizipation zwischen den Menschen und ihrer Umwelt stiftet, und

zwar gleichermaßen in der Sach- wie in der Sozialdimension. Der Mangel an Individuierung, der einer Erkenntnis des einzelnen Gegenstandes im Wege steht, erscheint so, anders akzentuiert, als ein Reichtum an kollektiver Teilhabe. So ist der »Primitive« den Dingen näher verbunden, auch wenn er sie nicht begrifflich durchdringt; sie stehen ihm nicht »als etwas Fremdes« gegenüber; und zugleich ist er gegenüber seinen Mitmenschen weniger isoliert, weil ein »intimes Gemeinschaftsbewußtsein« ihn trägt. Im Umkehrschluss führt der Moderne ein zwar von elementarer Naturfurcht befreites, aber seelenloseres, abstrakteres, kälteres und letztlich einsames Leben.

#### 4. ZUM PROBLEM DER FALSIFIKATION DES SÄKULARISIERUNGSNARRATIVS

Es kostet Mühe, der Versuchung nicht nachzugeben, an dieser Stelle in einen Exkurs zu dem vitalistischen Unterstrom des Säkularisationsnarrativs einzutreten, der sich in dem eben angeführten Zitat aus Lévi-Bruhl zeigt und der überhaupt dem Denken des (verlorenen) Heiligen in der Moderne, von Nietzsche bis Bataille, mächtige Energien zuführt. (Auch Max Webers Diagnose der Entzauberung speist sich aus diesen Energien.) Den inneren Zusammenhang der verschiedenen, auf den ersten Blick ganz disparat scheinenden Verlustanzeigen der Moderne nachzuzeichnen – im Hinblick auf das Heilige, die Gemeinschaft, das Leben, den Trieb und nicht zuletzt auf das Reale –, wäre ein außerordentlich lohnendes Unterfangen, für das hier jedoch kein Raum ist.

Stattdessen soll die Frage erörtert werden, welche Umstände die Große Selbsterzählung von der säkularen Moderne ermöglicht haben und was dazu geführt haben könnte, dass diese Selbsterzählung in jüngster Zeit von einem anderen Narrativ abgelöst oder zumindest abgewandelt wurde – der »Wiederkehr der Religion«. Dabei ist festzuhalten, dass »Wiederkehr der Religion« die von europäischen Erfahrungen her auf die gesamte zivilisierte Menschheit hochgerechnete »Säkularisierung« ja nicht wirklich revidiert, sondern auf dem Vorgängernarrativ gleichsam aufsattelt. Dies gilt auch dann, wenn man die Formel von der Wiederkehr der Religion als rhetorische zuspitzende Verkürzung deutet, mit der eigentlich so etwas wie die Wiederkehr der Religion im öffentlichen (westlichen) Bewusstsein gemeint ist. Auch in diesem Punkt zeigt sich die Beharrungskraft des Sä-

kularisationsgedankens, einschließlich der in ihm als Sedimentschicht abgelagerten eurozentrischen Perspektive.

Was hat die Große Erzählung von der fortschreitenden Verweltlichung der Welt anfechtbar gemacht? – Zunächst eine Klarstellung, wo die Antwort *nicht* zu suchen ist. Die Krise des Säkularisierungsnarrativs hat *nicht* mit dem Auftauchen neuer Evidenzen zu tun, seien sie aktueller oder historischer Natur. Sie lässt sich deshalb auch nicht daraus erklären, dass Forschung und öffentliche Wahrnehmung inzwischen zu einer kritischeren, differenzierteren Betrachtungsweise gelangt sind.<sup>5</sup> Dem ist ganz allgemein die These entgegenzustellen, dass sich erfolgreiche, das heißt kulturell wirkmächtige Narrative, die entsprechende kollektive Energien an sich binden, nicht durch vereinzelte widerständige Tatsachen außer Kraft setzen lassen – so wenig wie Denkstile bei Ludwik Fleck (1980) oder wissenschaftliche Paradigmen in dem Modell von Thomas Kuhn (1976). Wie bereits ausgeführt, sind starke Narrative aufgrund bestimmter Vorkehrungen gegenüber einer sozusagen frontalen Falsifikation weitgehend immun. Mit Sicherheit besteht eine solche eingebaute Immunität gegenüber derjenigen politischen Entwicklung, die derzeit am häufigsten mit der Idee einer ›Wiederkehr der Religion‹ in Verbindung gebracht wird: nämlich dem Aufkommen eines terroristischen Islamismus, der sich unter Zuhilfenahme verfügbarer Orientalismus-Klischees leicht in ein von Modernisierungsnormen geprägtes Weltbild einpassen ließe.

Das stärkste Argument gegen die Annahme, dass das Säkularisierungsnarrativ durch Nicht-Übereinstimmung mit den Fakten in die Krise geraten sei, bezieht sich aber nicht auf die Gegenwart, sondern auf seine Entstehungsgeschichte. Denn diese Annahme würde ja voraussetzen, dass der *grand récit* vom Rückzug der Religion sich seinerzeit im Einklang mit den tatsächlichen Gegebenheiten befand. Das ist aber, wenn überhaupt, nur in einem äußerst eingeschränkten Sinn der Fall. Mittlerweile wurde in großer Breite belegt, dass das 19. Jahrhundert nicht einmal in Westeuropa, und schon gar nicht im Weltmaßstab gesehen, ein Jahrhundert verminderter religiöser Tätigkeit war. Im Gegenteil: Die neuere *global history* hat überreiches Material zusammengetragen,

5 | Das legt, sehr wortreich, Friedrich Wilhelm Grafts oben zitierte Studie nahe.

›um zu zeigen, wie im 19. Jahrhundert in zahlreichen unterschiedlichen Zusammenhängen ›revivalist‹ movements und neue Kirchen aufkamen, welche mobilisierende Kraft nicht nur die christliche Mission entfaltete, wie neue Trägerschichten des Religiösen auftraten, wie ›imperial religions‹ für und auch gegen Imperien politisch instrumentalisiert wurden und wie überhaupt erst am Ende des 19. Jahrhunderts der Begriff der ›Weltreligionen‹ (im Plural) entstand.« (Osterhammel [2005: 14] in Rezension Baylys [2006: 400ff.])

Wäre es rein um wissenschaftlich eruierbare Fakten gegangen, so hätte man auf vielen Feldern ein *Miteinander*, nicht ein Gegeneinander von intensivierter Religiosität einerseits, gesellschaftlicher Modernisierung andererseits feststellen müssen.

Statt also die Krise des Konzepts von der wesentlich säkularen Moderne zu erklären, lässt die inzwischen freiere Sicht auf die Fakten umgekehrt dessen über 200-jährige Dominanz rätselhaft werden. Was hat es möglich gemacht, einen aus vielfältigen Quellen gespeisten aufklärerischen Antiklerikalismus, der sich im 17. und 18. Jahrhundert in Ländern des nordatlantischen Raumes – vor allem in England, Frankreich und Deutschland – ausbildete, zu einer einheitlichen Zielvorgabe oder, anders akzentuiert, zum Schicksal der gesamten Menschheitsgeschichte zu verallgemeinern? Wenn man nur die deutsche Entwicklung dieses Diskurses berücksichtigt, gewinnt man den Eindruck, es habe sich anfangs um eine eher regionale, nämlich protestantische und näherhin preußisch-protestantische Angelegenheit gehandelt, die ihren doppelten Ursprung in der Kritik am Papsttum und am katholischen Bilderdienst einerseits, der Klage über Besucherschwund, Unkirchlichkeit und Freigeisterei in der eigenen Konfession andererseits nahm (vgl. Graf 2007: 76ff. und passim) und dann gleichsam in eine weltgeschichtliche Dimension hochkopiert wurde. Die Idee einer fortschreitenden Verweltlichung gründet sich hier weniger auf entsprechende Erfahrungen im Weltmaßstab als vielmehr auf eine bestimmte Dynamik innerhalb eines kulturell produktiven und Ton angehenden protestantischen Milieus – desselben Milieus, aus dem später der Kulturprotestantismus erwuchs. Vor allem im deutschen Bildungswesen des 19. Jahrhunderts zeigt sich eine Tendenz des Protestantismus zur Selbsttransformation von einer religiösen in eine philosophisch-weltanschauliche Bewegung, die zu seiner kulturellen Breitenwirkung beitrug, ihn in seiner amtskirchlichen Verfasst-

heit jedoch nachhaltig schwächte.<sup>6</sup> Tatsächlich ist ja die akademische Religionskritik in Deutschland zu einem großen Teil das Werk von, wenn man so will, protestantischen ›Dissidenten‹ gewesen.

Diese Dialektik aus kultureller Suprematie und Selbstschwächung betrifft indessen nicht nur den Protestantismus, sondern wohnt dem christlichen Monotheismus insgesamt inne – und zwar über die besonderen Bedingungen im nördlichen Europa hinaus auch in seiner weltweiten Mission. Denn die Missionstätigkeit, die der kolonialistischen Expansion Europas teils vorausging und sie teils ideologisch flankierte, war ja ihrerseits zur guten Hälfte nichts anderes als ein Säkularisierungsprogramm. Bevor Missionare und Kolonialoffiziere die europäische Zivilisation in fernen Weltteilen ausbreiten konnten, mussten sie erst die einheimischen Kulte unterdrücken, Altäre umstürzen, Götzenbilder zerstören und Priester als Scharlatane enttarnen.<sup>7</sup> Monotheistische Religionen, die die Götter der anderen nicht mehr als andere Götter gelten lassen, sondern mit der »mosaischen Unterscheidung« (Assmann 2003) zwischen dem einen richtigen und den vielen falschen Göttern Ernst machen, lassen in ihrer Theologie immer schon einen halbierten Atheismus mitlaufen und tragen insofern den Keim der Säkularisierung in sich. Ihre Kritik an Priestertrug und Idolatrie gibt die intellektuellen Werkzeuge für eine verallgemeinerte Skepsis gegenüber Religion überhaupt an die Hand. Wenn sich diese spekulative Herleitung erhärten lässt, dann wäre die Große Erzählung von der Säkularisierung als Weltprozess nicht einfach nur Ausdruck eines selbstbewussten aufklärerischen Eurozentrismus, sondern ginge vielmehr aus einem zumindest partiellen *Zusammenbruch der Asymmetrie zwischen Europa und dem Rest der Welt*, zwischen der einen wahren Religion und den vielen falschen Kulturen hervor. Die ›Entzauberung der Welt‹, die zum Pro-

6 | Zu der in das kulturelle Zentrum des Protestantismus, nämlich das Pfarrhaus, schon eingebauten Säkularisierungstendenz vgl. die klassische Studie von Albrecht Schöne (1968).

7 | Es ist bezeichnend, in welchem Maß der Gegensatz der Konfessionen innerhalb von Europa die koloniale Wahrnehmung überseeischer Völker bestimmte. So werden im protestantischen Reiseschrifttum der Frühen Neuzeit immer wieder Parallelen zwischen den Wilden Amerikas und den als heidnisch denunzierten Katholiken gezogen (vgl. Mahlke 2005).

gramm der europäischen kolonialen Mission gehörte, hätte sich am Ende gegen ihre christlichen Urheber gewendet.<sup>8</sup>

Lenkt man den Blick auf die konkreten Entstehungsumstände der Säkularisierungstheorie, dann fällt auf, wie stark sie von den inneren Verhältnissen einiger europäischer Staaten geprägt wurde. Manuel Borutta hat in einer glänzenden Studie dargelegt, dass diese Theorie sich in den europäischen Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts ausformte, in denen es, vor allem in Auseinandersetzung mit der katholischen Amtskirche, »um den Ort und die Bedeutung der Religion in der Moderne« ging (Borutta 2010). Der Schwerpunkt dieser Kämpfe änderte sich, je nachdem, welche Kontrahenten sich gegenüberstanden. Aber alle ließen sich unter denselben Generalnenner bringen, wodurch ›Säkularisierung‹ zu einem überdeterminierten und umso machtvolleren Globalkonzept wurde:

»Die Liberalen wollten eine Differenzierung von Politik und Religion, eine Privatisierung der Religion, eine Unterordnung der Kirche unter den Staat und eine Verweltlichung öffentlicher Institutionen wie der Schule, aber auch eine Befreiung von kirchlichem Zwang und religiöser Diskriminierung erreichen. Demokraten und Radikale, später auch Sozialisten und Anarchisten, Freidenker und Positivisten forderten mehr: Staat und Kirche sollten getrennt, Glauben durch Wissen ersetzt werden. All diesen – zum Teil verfeindeten – Kräften ging es um eine Säkularisierung der Gesellschaft, unter der sie freilich Unterschiedliches verstanden: eine Privatisierung der Religion, ihre Differenzierung von anderen Sphären, eine Rationalisierung der Welt.« (Borutta 2010: 351)

8 | Es wäre sicher ergiebig, in diesem Zusammenhang den Werdegang einiger Schlüsselbegriffe genauer zu untersuchen, die aus dem Kulturkontakt zwischen Europäern und indigenen Völkern entstanden. Zu denken ist an die Begriffsgeschichte des Fetisch, der ursprünglich als Vehikel für die Asymmetrie zwischen vernünftiger Religion einerseits, abergläubischer Beseelung von Unbeseeltem andererseits diente und erst später eine wachsende Rolle in der kulturellen Selbstkritik der Europäer zu spielen begann; im Kontrast dazu die Karriere der polynesischen Lehnwörter *mana* und *tabu* um 1900, die bald als universelle Konzepte diskutiert wurden, um im Licht ethnografischer Befunde bestimmte Funktionsweisen der eigenen Gesellschaft besser zu verstehen. – Anregungen hier zu verdanke ich einem Gespräch mit Erhard Schüttelpelz im Kreuzlinger Park am 28.5.2009.



Zur Karriere des Konzepts hat möglicherweise gerade die Tatsache beigetragen, dass die antikirchlichen Bewegungen in Europa ihr Programm nur in einem begrenzten Ausmaß durchsetzen konnten. Stattdessen nahm sich die Wissenschaft seiner an und erklärte zur historischen Norm, was in der historischen Realität nicht ohne Weiteres zu bewerkstelligen war. Das wiederum hatte zur Folge, dass das Narrativ einer auf vollständige Verweltlichung zustrebenden Moderne *als Narrativ* unsichtbar wurde:

»Während die praktische Umsetzung der Säkularisierung – nicht nur in Deutschland – scheiterte, hatte sie auf einer anderen Ebene Erfolg: Von einer Selbstbeschreibung progressiver, bürgerlich-männlicher Eliten wurde sie nach 1900 zur Selbstbeschreibung der westlichen Moderne, zum Definitionsmerkmal moderner westlicher Gesellschaften. Als wissenschaftliche Theorie wurde die große Erzählung von der Säkularisierung durch die Religionssoziologie institutionalisiert, wo sie noch immer viele Anhänger hat. Klassiker wie Max Weber und Émile Durkheim erklärten Säkularisierung, unter der sie Verschiedenes verstanden, zum Kern des Modernisierungsprozesses. [...] Indem die Säkularisierungstheorie mit den Sozialwissenschaften letztlich auch die historische Kulturkampf-Forschung prägte, verwischte sie ihre Spuren.« (Borutta 2010: 375)

## 5. HEGEMONIALE SEMANTIKEN UND RADIKALISIERTE GEGENSTREBUNGEN

Ob man die Entchristianisierung Europas im Fortschrittsdenken des 19. Jahrhunderts als nicht-intendierte Spätfolge des religionskritischen Potenzials der christlichen Mission selbst oder als theoretisches Surrogat eines unvollendeten politischen Programms mit liberal-kulturprotestantischem Akzent deutet, sie bleibt insoweit eine innerchristliche Angelegenheit. Im Gegensatz dazu wirkt sich der andere Teil des Moderne-Diskurses, die Rede von der Gläubigkeit der Nicht-Modernen, in erheblichem Maß auf den Rest der Welt aus. Weil sich daraus später auch die Geschichte von der Wiederkehr der Religion ableiten wird, ist es ratsam, diesem Gesichtspunkt eingehendere Aufmerksamkeit zu schenken. Einige allgemeine Betrachtungen zur Funktionsweise hegemonialer Semantiken seien vorausgeschickt. Solche Semantiken erschöpfen sich nicht darin, dass sie ein Bedeutungsmonopol zu errichten versuchen. Vielmehr macht es einen Großteil ihrer Wirksamkeit aus, dass sie *Redepositionen* festlegen, die über

eine größere oder geringere Teilhabe am hegemonialen Sinn entscheiden. Das schließt ein, dass sie auch die Abweichungen vorbestimmen; jede hegemoniale Semantik ist zugleich das Bezugssystem für mehr oder minder radikale Gegenbildungen und Anti-Narrative.

In einem schematischen Aufriss ist zunächst zwischen der *Zugehörigkeit* zu einer hegemonialen Kultur und der *Akzeptanz* ihrer Normen und Werte zu unterscheiden. Es gibt diesbezüglich nicht nur zwei mögliche Positionen, sondern vier: Man kann einer dominierenden Kultur oder Sozialsphäre angehören und ihre Wertvorstellungen teilen (Position 1), man kann davon ausgeschlossen sein und auch seine Zustimmung zu der angeblich universellen Geltung der entsprechenden kulturellen Semantik verweigern (Position 4). Das sind die einfachsten Möglichkeiten. Komplizierter – und interessanter – sind die in sich unstimmgigen Positionen: Man kann als Angehöriger einer hegemonialen Kultur deren Ideologie kritisieren (Position 2), wie es etwa bei vielen westlichen Protestbewegungen in den siebziger Jahren der Fall war, die sich mit antiimperialen Positionen der Dritten Welt solidarisiert haben. Und man kann von der Partizipation an der hegemonialen Gesellschaft ausgeschlossen sein und sich doch ihre Wertvorstellungen zu Eigen machen (Position 3) – das ist, zumindest für lange Zeit, das Drama nichteuropäischer Eliten gewesen.

		Anerkennung einer hegemonialen Wertordnung (normative Dimension)		
		ja	nein	
Zugehörigkeit ↔ Nicht- zugehörigkeit zur hegemo- nialen Kultur	Zugehörigkeit	1	2	Inklusion
	Nicht- zugehörigkeit	3	4	Exklusion

(Soziale Dimension)

Wie schon ein so simples Vier-Felder-Schema zeigt, ist Hegemonie weniger ein stabiler Zustand als ein durch permanenten Grenzverkehr geprägter *Prozess*. Das wird deutlich, wenn man den Quadranten in zwei Diagonalen zerlegt, die eine von links oben nach rechts unten, die andere von links unten nach rechts oben. Die Positionen 1 und 4 sind unproblematisch und insofern auch undynamisch: Position 1 ist immer »innerhalb«, Position 4 immer »außerhalb«, und zwar jeweils in Übereinstimmung mit

sich selbst. Die Achse der Felder 2 und 3 dagegen führt Unruhe in das Schema ein, weil die hier einzutragenden Positionen hybrid sind: halb drinnen, halb draußen.

Position 2 ist der logische Ort der Dissidenz. Sie erlaubt es, innerhalb eines Systems dessen Exklusivitätskriterien anzuzweifeln. Dies ist das Feld, von dem Innovationen ausgehen, das die jeweilige Ordnung in Widerspruch zu sich bringt. (Drastischer gesprochen: aus diesem Feld rekrutieren sich die Revolutionäre. Ohne die Mitwirkung von inneren Gegeneliten, die dieses Feld besiedeln, wird keine hegemoniale Ordnung zu stürzen sein.)

Noch wichtiger aber scheint die Funktion von Feld 3: das Operationsfeld derjenigen, die eine Kultur anerkennen, aber ihr nicht angehören. Vermutlich ist dies die Position, die das hegemoniale Dispositiv wirklich stabilisiert. Nur wenn die Zahl derjenigen, die Teilhabe verlangen, größer als die Zahl der faktischen Teilhaber ist, entfaltet eine hegemoniale Ordnung so etwas wie einen Sog, der ihr affektive Aufladung verschafft und sie zum Objekt eines überschießenden *Begehrens* macht.

Zum Dynamismus dieses Vier-Felder-Schemas trägt bei, dass die radikalen Gegenströmungen, die sich im Einzugsbereich hegemonialer Ordnungen ausbilden, sich ihrerseits in hegemoniale Semantiken verwandeln oder in ihnen aufgehen können. Historisch dürfte dies eher die Regel als die Ausnahme sein. Ein für die Geschichte der politischen Imagination folgenreiches Beispiel ist die biblische Moses-Erzählung, die in vielen Zügen als eine Erzählung »zur Abwehr des ideologischen Anspruchs der assyrischen Hegemonialmacht« entzifferbar ist (vgl. Otto 2006: 104). Über zwei Jahrtausende später wird das Buch Exodus bei den Puritanern, die in Nordamerika ein neues Israel gründen, zum Vehikel einer kolonialen Landnahme riesigen Ausmaßes und zum Basisnarrativ eines religiösen Sendungsbewusstseins, das sich im Lauf der Zeit in imperiale Dimensionen ausweitet. Vor Kurzem hat Jan Philipp Reemtsma die Reformation insgesamt als eine »fundamentalistische Regression« gekennzeichnet, die auf eine Expansionskrise des katholischen Europas reagierte, bevor sie selbst hegemoniale und expansionistische Züge annahm (Reemtsma 2008: 74). Und bekanntlich geht schon das antike Christentum aus einer radikalen Gegenerzählung hervor, die von der Peripherie des Imperium Romanum ins Machtzentrum vordrang und dort zur Staatsreligion wurde.

Dieser »Seitenwechsel« ist vor allem deshalb von Belang, weil die etablierten Herrschaftssemantiken Elemente des anfänglichen Widerstands

konservieren (und instrumentalisieren), so dass sie selbst denen, die sie bedrücken, im Gewand eines Freiheitsversprechens entgegenreten. Dieses Gemisch aus Nötigung und Verheißung entfaltet eine Bindekraft eigener Art. Ohne dass darauf hier weiter eingegangen werden kann, sei die Behauptung riskiert, dass solche *double binds* einen Großteil der hegemonialen Wirksamkeit ausmachen.

Hegemoniale Semantiken und radikale Gegenströmungen sind sich dadurch verbunden, dass sie von zwei Seiten her eine asymmetrische Beziehung gestalten. Was den Hegemon angeht, so wird er sich weigern, seinen Widerpart als gleichrangig anzuerkennen. Er wird in die herrschende Semantik *Reziprozitätsblockaden* einbauen und gegenläufigen Strömungen nicht nur ihre Berechtigung, sondern geradezu ihre *Rationalität* streitig machen. Die hegemoniale Semantik scheint dabei nur eine abhängige Variable der faktischen Machtungleichheit zu sein. Herfried Münkler hat das am Beispiel der Kriegsbegründung von Imperien illustriert, die sich vorzugsweise auf das Konzept des *gerechten Krieges* berufen:

»imperiale Kriege wurden demnach nicht aus symmetrischen Rechtsgründen – also nach dem Muster von Duellen – ausgetragen, sondern sie galten als eine Form des Vorgehens gegen Gesetzesbrecher. Die Idee des gerechten Krieges fußt auf einer Asymmetrie der Rechtsgründe. Dieser Gedanke zieht sich durch die Geschichte imperialer Kriegführung wie ein roter Faden [...]. In solchen Kriegen lässt sich eine starke Tendenz zur Kriminalisierung des Gegners beobachten; der Feind wird grundsätzlich nicht als Gleicher und damit auch nicht als legitime Kriegspartei anerkannt, was zur Folge hat, dass selten nach den Regeln des Kriegsvölkerrechts gefochten wird.« (Münkler 2005: 192)

Der Feind an der Peripherie, dem ein Platz *innerhalb* der normativen Ordnung des Imperiums verweigert wird, muss darauf mit einer entsprechenden Gegenerzählung reagieren. Er sieht sich dazu gezwungen, zur Beglaubigung seines Handelns semantische Ressourcen in Anspruch zu nehmen, die nicht schon vom Hegemon erfolgreich vereinnahmt worden sind. Er wird der Macht des Allgemeinen das Recht des Besonderen entgegenhalten und sich dabei typischerweise auf lokale beziehungsweise regionale Sitten, Rechte und Glaubensformen berufen. Zumindest in der Moderne ist deshalb die Berufung auf Autochthonie eine wichtige Widerstandsquelle geworden. Wobei stets der Effekt zu berücksichtigen ist, dass die antihegemonialen Strebungen sich ihren semantischen Ort oft *ex ne-*

*gativo* von der hegemonialen Ordnung zuweisen lassen. Im Widerspiel zwischen Selbst- und Fremddefinition richten sie sich im Raum der Auslassungen, Selbstzweifel, Utopien, in den Barbarismen, Romantizismen, Exotismen und Orientalismen des Diskurses der Herrschenden ein (Feld 2 im aussagelogischen Schema). Ob sie wollen oder nicht, bleiben sie bis zu einem gewissen Grad an die überlegene semantische Formation gekettet, die sie bekämpfen.

Auf das Dispositiv des gerechten Krieges, das dem Störer der imperialen Ordnung nur die Rolle eines zu bestrafenden Kriminellen zubilligt, wird dieser Störer dadurch reagieren, dass er seinem Handeln eine gewissermaßen exterritoriale ideologische Rechtfertigung gibt. Wenn ihm in dieser Welt kein Platz eingeräumt wird, muss er sich auf eine außerweltliche, das heißt außerhalb der Reichweite der hegemonialen Semantik liegende Legitimationsquelle berufen. Es liegt nahe, dies auf dem Weg einer *sakralen* Selbstautorisierung zu tun. Und so steht dem *gerechten* Krieg des Hegemons idealtypisch der *heilige* Krieg des aus der hegemonialen Ordnung Ausgeschlossenen gegenüber.

Auf eine solche Weise ließe sich, sehr verkürzt, die Genese militanter Fundamentalismen rekonstruieren. Akzeptiert man dieses Beschreibungsmodell, dann erübrigt sich die Rede von einer einseitig religiös-kulturell *motivierten* Gewalt. Die Bezugnahme auf Religion erscheint dann nicht als Ursache, sondern als *Effekt* eines Kampfes zwischen zwei Gegnern, die sowohl militärisch als auch im Hinblick auf die Dimension der *soft power* extrem ungleichgewichtig sind.<sup>9</sup> Zum Mittel der Heiligkeit – zumal einer apokalyptisch dramatisierten Heiligkeit – greift, wer keine anderen Mittel verfügbar glaubt und in jeder innerweltlichen Form von Eskalation notwendig verlieren müsste. Heiligkeit ist eine prinzipiell un-

9 | Vgl. Münkler (2005: 204f.) Münkler identifiziert einen neuen Typus von Bürgerkriegen, der nicht mehr um materielle Ressourcen, sondern »um die kulturelle Identität der Menschen geht« (204). Was von den »antiimperialen Akteuren [...] dabei hauptsächlich abgelehnt und bekämpft wird, ist die aus den imperialen Zentren in die Peripherie diffundierende weiche Macht [...]. Tatsächlich nimmt *soft power* einen wesentlich größeren Einfluss auf die Lebensweise von Gesellschaften als *hard power*: Letztere tangiert nur die Machtverhältnisse, Erstere verändert die Identität. Fundamentalismus in seinen unterschiedlichen Spielarten ist vor allem Widerstand gegen die weiche Macht eines imperialen Zentrums« (205).

endliche Ressource für diejenigen, die nicht über die offiziellen, institutionell standardisierten und mit entsprechender Sanktionsmacht ausgestatteten Legitimationsgründe verfügen. Sie bietet überdies eine geeignete Trägersemantik, mit deren Hilfe sich ein weites Netz von Solidarbeziehungen knüpfen und aufrechterhalten lässt. Dieses Beziehungsnetz mag die Infrastruktur der globalen Waren-, Geld- und Nachrichtenströme nutzen, aber es stellt sie in den Dienst einer partikularistischen Gegen-Identität.

## 6. RESÜMEE

Die vorstehende Diskussion zweier Großer Erzählungen – erst von der säkularisierten Moderne, dann von der Wiederkehr der Religion – ist in vielen Hinsichten unvollständig geblieben. Sie hat wichtige Faktoren außer Betracht gelassen: demografische, familiengeschichtliche und geschlechterpolitische Entwicklungen; die Rolle des Bildungswesens, nicht zuletzt der Universitäten als Träger säkularer Gedankenguts, in den verschiedenen Etappen der Globalisierung; die Korrelation zwischen der Aushöhlung von Staatsfunktionen und dem Bedeutungszuwachs religiöser Einrichtungen;<sup>10</sup> überhaupt die prägende Kraft von karitativen, pädagogischen und politischen Infrastrukturen, die in vielen Ländern nicht nur der Dritten Welt mehr und mehr in die Obhut von Religionsgemeinschaften übergehen.

Stattdessen hat sich dieser Beitrag auf eine im weiteren Sinn narratologische Analyse konzentriert. Sein Anliegen bestand darin, der *Eigenlogik* kultureller Erzählungen im Hinblick auf die Betrachtungsweise von Religion ein angemessenes Gewicht zuzuerkennen. Wenn man so vorgeht, dann richtet sich das Interesse nicht auf den Schwund oder die Zunahme irgendeiner religiösen Substanz im gesellschaftlichen Bewusstseinshaus. Vielmehr hängt es von den jeweils verfügbaren *narrativen Optionen* ab, wie Mangelsituationen und Spannungslagen von den involvierten Parteien wahrgenommen, dargestellt und sozial verhandelt werden. Kulturel-

10 | Michel Foucault hat bekanntlich Säkularisierung nicht in erster Linie auf die Trennung von Staat und Kirche, sondern auf die Ausweitung der pastoralen Funktionen des Staates zurückgeführt. Umgekehrt hat der Bedeutungsgewinn religiöser Heilsversprechen damit zu tun, dass das Versprechen des säkularen Staates in vielen Teilen der Welt nicht eingelöst wurde (vgl. Juergensmeyer 2009).

le Erzählungen üben die Definitionshoheit darüber aus, ob die Beteiligten einen Konflikt auf materielle, ethnische oder eben religiöse Ursachen zurückführen, welche Erinnerungen sie aktivieren und in das kollektive Erzählgut aufnehmen, welche Traditionen sie weiterführen oder versiegen lassen. Insofern stellen Narrative so etwas wie Formatierungsvorlagen dar, nach deren Maßgabe Solidaritäten erzeugt, aber auch Grenzen gezogen und sogar Kriege geführt werden können. Was ihre Entstehung und Durchsetzung angeht, hängen derartige Großerzählungen zwar von äußeren Umständen und vor allem von institutionellen Rahmenbedingungen ab, aber sie bilden ihrerseits die Grundlage für das Selbstverständnis von sozialen Gruppen, das sich wiederum institutionell sedimentiert.<sup>11</sup> Denn Institutionen sind, wie an anderer Stelle zu zeigen wäre, letztlich nichts anderes als kommunikativ verfestigte und gegebenenfalls apparativ ausgestattete Narrative.

Die Selbsterzählung der europäischen Moderne zeichnete sich durch ihren asymmetrischen Universalismus aus: Als ausgeprägtes Wir-Narrativ stellte sie die anderen, insbesondere die Bildungseliten nicht-europäischer Länder, vor die Alternative, entweder aufgeklärt-säkular auf der Höhe der Entwicklung zu sein oder das Los einer peripheren Unzeitgemäßheit zu tragen. Lange war die Attraktionskraft dieser Erzählung so groß, dass selbst die postkoloniale Emanzipation von Europa sich europäischer Modelle – Nationalismus, Demokratie, Sozialismus – bediente. Spätestens seit 1989 jedoch, als mit dem Ende des Kalten Krieges die noch auf Europa zentrierte Nachkriegsordnung zusammenbrach und damit auch die Epoche der Entkolonialisierung zu ihrem endgültigen Abschluss kam, scheinen sich die semantischen *terms of trade* geändert zu haben. Wie insbesondere das Beispiel des radikalen Islam zeigt, ging man in großen Teilen der nicht-westlichen Welt dazu über, der wirtschaftlichen, militärischen, ideologischen und konsumkulturellen Hegemonie des Westens die ohnmächtige Macht der eigenen, autochthonen Identität entgegenzusetzen. Und weil der Westen in religiösen Dingen ein doppeltes Antlitz zeigt – er gibt sich teils verweltlicht (in feindseliger Diktion: gottlos), teils christlich-missionarisch –, muss auch die genaue Antwort auf ihn schwankend sein. Sie besteht wechselweise darin, durch erneuerten religiösen Eifer dem Mangel

11 | Eingehendere Überlegungen zu diesem Transformationismus zwischen Erzählung und Realität finden sich in Koschorke 2009 – dieser Aufsatz überschneidet sich mit dem vorliegenden in einigen Passagen.

an Spiritualität zu begegnen oder sich in Abgrenzung vom Christentum westlicher Prägung auf die eigene Religiosität zu besinnen. Doch auch diese Selbstbesinnung gehorcht bis zu einem gewissen Grad noch dem Schema der Moderne-Erzählung, selbst wenn sie in subversiver Absicht deren Vorzeichen umkehrt. So wie die Modernen sich in ihrem narrativen Selbstporträt säkular *gemacht* haben, *machen* sich die Retraditionalisierer religiös; sie ziehen gleichsam Optionsscheine auf Frömmigkeit, nicht zuletzt weil damit die derzeit größten Distinktions- und Feindschaftsgewinne erzielt werden können.

## LITERATUR

- Assmann, Jan. 2003. *Die Mosaikische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*. München.
- Bayly, Christopher A. 2006. *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914*. Frankfurt a.M.; New York.
- Borutta, Manuel. 2010. Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne. *Geschichte und Gesellschaft* 36: 347-376.
- Casanova, José. 2006. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review* 8: 6-23.
- Cassirer, Ernst. 1925. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Berlin.
- Fleck, Ludwik. 1980. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Hg. Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt a.M.
- Graf, Friedrich Wilhelm. 2007. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. 1984. Dialektik der Aufklärung. In *Gesammelte Schriften*. Theodor W. Adorno, Band. 3. Frankfurt a.M.
- Juergensmeyer, Mark. 2009. *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*. Hamburg.
- Koschorke, Albrecht. 2009. Wie werden aus Spannungen Differenzen? Feldtheoretische Überlegungen zur Konfliktsemantik. In *Kulturen der Differenz – Transformationsprozesse in Zentraleuropa nach 1989*. Hg. Heinz Fassmann, Wolfgang Müller-Funk und Heidemarie Uhl, 271-285. Göttingen.

- Kuhn, Thomas. 1976. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1921. *Das Denken der Naturvölker*. Hg. in dt. Übers. W. Jerusalem. Wien; Leipzig.
- Marty, Martin E. und R. Scott Appleby (Hg.). 1995. *Fundamentalisms Comprehended*. The Fundamentalism Project, Band 5. Chicago.
- Mahlke, Kirsten. 2005. *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*. Frankfurt a.M.
- Münkler, Herfried. 2005. *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. Berlin.
- Osterhammel, Jürgen. 2005. Baylys Moderne. Rezension von C.A. Bayly: *Birth of the Modern Word. 1789-1914. Neue Politische Literatur* 50: 7-17.
- Otto, Eckart. 2006. *Mose. Geschichte und Legende*. München.
- Reemtsma, Jan Philipp. 2008. *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburg.
- Schöne, Albrecht. 1968. *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne*. Göttingen.
- Schulze, Reinhard. 2002. *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge; London.
- Usener, Hermann. 1896. *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn.
- Veyne, Paul. 1987. *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft*. Frankfurt a.M.
- Weber, Max. 1995. *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart.