

„Säkularisierung“

Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs

Georg Pfeleiderer

I. Der Säkularisierungsbegriff als Deutungskategorie der Moderne

Als wissenschaftliche Kategorie ist der Säkularisierungsbegriff ebenso überholt wie unverzichtbar. Darin ist er in gewisser Weise seinen weniger spezifischen Konkurrenten „Pluralisierung“ oder „Individualisierung“ nahe verwandt.¹ Der relative und sicherlich unterschiedlich ausgeprägte Anachronismus aller drei religions- und modernitätstheoretischen Leitbegriffe gründet in ihrer notorischen Unschärfe und Vieldeutigkeit.² Eben dies bedingt zugleich wiederum ihren wissenschaftlichen Gebrauchswert; denn dadurch lassen sie sich als kulturelle Selbstdeutungsmuster verstehen, die zwischen den mit ihnen bezeichneten ‚Phänomenen‘ und methodisch-präziser wissenschaftlicher Konstruktion angesiedelt sind.³ Solche Begriffe haben die Kulturwissenschaften offenbar nötig. Sie dienen ihnen wissenschaftsintern zur Verständigung zwischen ihren eigenen positionellen Konstruktionen und zugleich zu deren Rückbindung an die ausserwissenschaftlichen massenmedial vermittelten Diskurse und lebensweltlichen Verständigungen. Der schwebende Charakter dieser Schwellenbegriffe wird durch (notwendige) systematische Differenzierungen nicht wirklich zum Verschwinden gebracht, sondern zugleich auch wieder unterstrichen.

Für den Säkularisierungsbegriff gilt das Gesagte in einem vergleichsweise gesteigerten Mass. Er macht in besonderer Weise sichtbar, dass in allen diesen Begriffen „deskriptive, evaluative und präskriptive oder programmatische Aspekte“⁴ amalgamiert sind. Denn der Nachklang des Juridischen („Säkulari-

¹ Zur Orientierung über diese Leitbegriffe als „Signaturen der Religion in der Moderne“ vgl. *Wolfgang Steck: Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt* (ThW 15), Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 156 ff.

² Mit K. Barheier, G. Marramao und L. Shiner lassen sich fünf verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten von „Säkularisierung“ unterscheiden als „(1) Untergang der Religion“, „(2) Konformität mit der Welt“, „(3) Desakralisierung der Welt“, „(4) Gleichgültigkeit der Gesellschaft gegenüber der Religion“, „(5) ‚Übertragung‘ von Glaubensformen und Verhaltensmuster vom religiösen in den säkularen Bereich“ (*Klaus Barheier: Säkulare Gesellschaft? Zur Diskussion über Säkularisierung und Individualisierung*, in: *Die neue Ordnung* 53 [1999], 273–280, hier: 275). Ob eine solche Liste, die eine systematische Struktur und methodische Differenzierung kaum erkennen lässt, die Unschärfe des Begriffs tatsächlich reduziert, kann hier offenbleiben.

³ Trutz Rendtorff hat schon 1966 die These vertreten: „Die Säkularisierungsthese ist . . . religionssoziologisch nicht mehr materialiter interessant, sondern als ein Moment in der Analyse der gegenwärtigen Selbstausslegung der Gesellschaft und in der Bestimmung der gesamtgesellschaftlichen Verflechtung der Religion.“ *Trutz Rendtorff: Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie* (1966), in: Heinz-Horst Schrey (Hg.): *Säkularisierung* (WdF CDXXIV), Darmstadt 1981, 366–391, hier: 380.

⁴ Dies stellt C. Schwöbel in Bezug auf den Begriff „Pluralisierung“ fest. *Christoph Schwöbel: (Art.)*

sation“) ist aus dem Säkularisierungsbegriff schwerlich zu eliminieren;⁵ auch nicht – und damit einhergehend – der Nachklang des Politisch-Faktizitären, der Macht. „Säkularisierung“ beschreibt keinen distanz von außen forensisch kontrollierten Prozess, sondern einen politischen, dem der Betrachter zugleich sozusagen ein forensisches Auge eingesetzt denkt. Der Säkularisierungsbegriff ist eine notorisch geschichtsphilosophische Kategorie, aber darin eben zugleich eine Urteilkategorie: **„Säkularisierung“ beschreibt keinen von außen kontrollierten Prozess.** Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Man kann es entweder für schon gekommen halten oder für noch ausstehend. In beiden Fällen ist „Säkularisierung“ nicht nur eine neutrale Verlaufsbeschreibung des Prozesses der Moderne, sondern enthält zugleich auch ein interessiertes Urteil.⁶ Darum trennt der Säkularisierungsbegriff, etwas zugespitzt formuliert, seine Benutzer nach dem performativen Schema von Freund und Feind, er ist ein „Kampfbegriff“⁷. Carl Schmitt⁸, Hermann Lübbe⁹ und Hans Blumenberg¹⁰ haben diese zumindest in der Tendenz unvermeidlich ideenpolitische Konnotation des Begriffs herausgearbeitet. Die Schärfe des Streits und zugleich das Gemeinsame der widerstrebenden Positionen gründen darin, dass mit dem Sä-

Pluralismus, II. Systematisch-theologisch, in: TRE 26 (1996), 724–739, hier: 724. In Bezug auf den Individualisierungsbegriff können etwa Ulrich Becks Aufstellungen zur Konzeption eines ‚eigenen Lebens‘ herangezogen werden (vgl. *Ulrich Beck: eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben* [BsR 1199], München 1997). Wiewohl die Forderung ein „eigenes Leben“ zu leben, sich aus den institutionellen Bedingungen des (post-)modernen Lebens selbst ergibt und insofern von den Individuen geradezu erzwungen wird (vgl. a.a.O., 11), ist sie gleichwohl „hoch bewertet“ (a.a.O., 15) und impliziert auch durchaus „ein moralisches Leben“ (a.a.O., 16). Das ganze Buch Becks ist eine Hommage an diese gleichsam phänomen-immanente Wertung und ihre Alltagsprotagonistinnen und -protagonisten.

⁵ Zur Begriffsgeschichte vgl. *Hermann Zabel: (Art.) Säkularisation, Säkularisierung. III. Der geschichtsphilosophische Begriff*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hrsg. v. Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck, Bd. 5, Stuttgart 1984, 809–829; *Ulrich Barth: (Art.) Säkularisierung. I. Systematisch-theologisch*, in: TRE 29 (1998), 603–634; *Hermann Lübbe: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1965. Zur „Hintergrundmetaphorik des Rechtsaktes“ im Gebrauch des Säkularisierungsbegriffs und zur Kritik daran vgl. *Hans Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“*, erster und zweiter Teil, 2. durchges. Aufl., Frankfurt am Main 1983, 32; zur Konnotation von „*Illegitimität* ...“ als „*Proprium des Säkularisierungsbegriffs*“ vgl. a.a.O., 27.

⁶ Auf die selbst in historischen Forschungen zur Dechristianisierung und Rechristianisierung fast nicht zu vermeidenden „Momente des Subjektiven“ macht etwa F. W. Graf aufmerksam. Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf: ‚Dechristianisierung‘. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos*, in: Hartmut Lehmann (Hg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), Göttingen 1997, 32–66, hier: 33.

⁷ A.a.O., 34.

⁸ Vgl. *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1987.

⁹ Vgl. Lübbe 1965, 17 ff., 70.

¹⁰ Blumenberg 1983, 83. Als differenzierte philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Blumenbergs Kernthese und als eigenständigen Entwurf ist zu nennen *Walter Jaeschke: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese* (BevTh 76), München 1976, 34–42.

kularisierungsbegriff die Besetzung der zentralen (Selbst-)Deutungsperspektive des Prozesses der Moderne thematisch ist. Es ist der Begriff der Moderne selbst, der sein Gesicht ändert, wenn über Säkularisierung so oder anders entschieden wird.¹¹

Auf der Ebene der Deutungskategorialität geht es nicht um das Erbe der Religion, sondern um das Erbe der Theologie als Deutungsmacht des Prozesses der Moderne. Je mehr Macht, so wäre Blumenbergs These metakritisch zu wenden, dem Erblasser zugeschrieben wird, desto umfassender scheint der Deutungsanspruch des ‚säkularen‘ Erbes zu sein. Und solche Letztinstanzlichkeitsansprüche sind auch dann noch im Spiel, wenn – wie im Falle des skeptizistischen Begriffsgeschichtlers – die Besetzungspflicht der materialen Leerstellen der Welterklärung zurückgewiesen wird.¹² Die entscheidende Frage wäre darum in der Tat die, ob die Rede vom Projekt der Moderne auf die Säkularisierungskategorie verzichten kann: Dependiert die Moderne nicht vom Konstrukt eines theologisch begründeten starken Anderen, in dessen Überwindung sie zu sich selbst kommt? Gibt es eine sinnvolle Redeweise von „der Moderne“ nach dem (behaupteten) Ende aller Geschichtsphilosophie?¹³ Der Begriff der Moderne könnte dependieren von der – freilich in allen Grenz- und darum Grundsatzfällen notorisch kontrafaktischen – reflexiven Beschreibbarkeit der Welt als erkenntnis-

Dependiert die Moderne nicht vom Konstrukt eines theologisch begründeten starken Anderen?

theoretisch wie praktisch ‚mensen-offener‘ Welt und mithin, sofern man mit guten Gründen von einer Prävalenz der praktischen Vernunft ausgehen will, von einer Beschreibbarkeit der Welt unter der Leitkategorie von Handlungssubjektivität. Eben

diese hat aber zumindest genetisch wiederum eine unverkennbar theologische Struktur;¹⁴ sie hängt zumindest traditionsgeschichtlich gesehen an der Religion und näherhin am Schöpfungsgedanken der biblischen Religionen.¹⁵

¹¹ In dieser modernitätstheoretischen Perspektive der Säkularisierungsthematik liegt das Interesse der hier angestellten Überlegungen. Dass es mögliche Fassungen des Säkularisierungsbegriffs gibt, die Phänomene von ‚Säkularisierung‘ auch außerhalb des neuzeitlichen Kontextes zu identifizieren erlauben, wird im Folgenden nicht erörtert. Die Fragestellung als solche dürfte sich von ihrem wissenschaftsgeschichtlichen Ort, der ein genuin neuzeitlicher ist, nicht ablösen lassen; und nur darauf kommt es mir hier an. Vgl. anders z. B. Lutz E. v. Padberg: Säkularisierung – das Paradigma der Neuzeit? In: Theologische Beiträge 22 (1991), 230–248.

¹² Vgl. Blumenberg 1983, 77–82.

¹³ Vgl. zur stärkeren (aber damit natürlich zusammenhängenden) These vom Ende der Geschichte Francis Fukuyama: The End of History, in: New York Daily News, 3. 2. 1992; vgl. ders.: The End of History and the last Man. 2. Aufl. London 1992.

¹⁴ Mit Recht stellt der Klassiker der Säkularisierungstheorie, Max Weber, zwei handlungskategoriale Weltdeutungsmuster ins Zentrum seiner soziologischen Religionstheorie, nämlich die Theodizeeproblematik und (darin) die Erwählungslehre, und schlägt von hier den Bogen zur „speziell religiös determinierten ‚Lebensführung‘“; vgl. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5., revidierte Aufl., besorgt v. Johannes Winkelmann, Studienausg. 14.–18. Tausend, Tübingen 1980, 314 ff.; Zitat: 320.

¹⁵ Man könnte versuchen, von hier aus Günter Dux’ anthropologisch-erkenntnisgenetische These von der „Universalität des subjektivistischen Schemas“ ihrerseits säkularisierungstheoretisch auf ihren wissenssoziologischen Entstehungsort hin zu dekonstruieren. Günter Dux: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1990, 96.

Wenn es in den letzten Jahren stiller um die Kategorie der Säkularisierung geworden ist, dann dürfte dies letztlich mit den Schwierigkeiten zusammenhängen, in die das reflexive Projekt der Moderne unter den Bedingungen postmoderner Zerstreuung geraten ist. Als Indikator für beides kann die viel, vielleicht zuviel beschworene ‚Wiederkehr der Religion(en)‘ gelten, die eine individualisierungs- und pluralisierungstheoretische Deutung der aktuellen Moderne und ihrer Religion ertragreicher zu machen scheint als eine säkularisierungstheoretische. Möglicherweise hängt der Plausibilitätsverlust der Säkularisierungskategorie aber auch damit zusammen, dass die Schlachten um gesamtkulturelle Hegemonialansprüche derzeit weniger zwischen den verschiedenen Kulturwissenschaften und ihren gesellschaftlichen Referenzinstitutionen Politik, Recht, Kirchen, Medien, als zwischen diesen auf der einen Seite und dem, was man den ‚(bio-)technisch-ökonomischen Komplex‘ nennen könnte, auf der anderen Seite ausgefochten zu werden scheinen. In dieser Szenerie erscheint der Streitbegriff „Säkularisierung“ nachgerade als das Relikt eines kulturwissenschaftlichen Binnendiskurses, der die gemeinsame geschichtsphilosophische Basis der Kulturwissenschaften signalisiert, aber diese gegen die Plausibilitätsmacht der Leitbegriffe ihres Gegenübers „Natur“ – „Evolution“ – „Geld“ nicht mehr oder noch nicht wieder aufzubieten vermag. Freilich ist genau diese Konstellation beim klassischen Kronzeugen der soziologischen Verwendung des Begriffs, bei Max Weber, bereits angelegt. „Säkularisierung“ als Beschreibung des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses transportiert stets die im Projekt der Moderne wohl unvermeidlich eingelagerte strukturelle Ambivalenz des Umschlags von teleologischer Selbststeuerung durch kollektivierte Handlungspotenzen in den anankastischen Wiederholungszwang der Geld- und (wie man inzwischen hinzufügen kann) Gen-Maschinalität.¹⁶ Die Schwelle, die „Säkularisierung“ dann eigentlich bezeichnete, wäre in der Tat die prinzipielle Schwelle des Endes handlungskategorialer und mithin geschichtsphilosophischer Beschreibbarkeit der Welt. Denn die Matrix aller Geschichtsphilosophie ist wohl eben der Monotheismus, respektive die eschatologische Vergeschichtlichung des Monotheismus in den biblischen Religionen und daran angeschlossen im Islam.¹⁷ Die Alternativen dazu sind, wie Max Weber scharf gesehen hat, entweder der – selbst nur als in

**Der Streitbegriff
„Säkularisierung“ erscheint als
das Relikt eines kulturwissen-
schaftlichen Binnendiskurses.**

¹⁶ Ich beziehe mich dabei auf die Schlusspassage von Webers ‚Protestantischer Ethik‘, beginnend mit dem Satz: „Der Puritaner wollte Berufsmensch sein – wir *müssen* es sein“, und namentlich auf Webers metaphorische Beschreibungen des Kapitalismus als „Triebwerk“, „stahlhartes Gehäuse“ und auf dessen „mechanische ... Grundlage“. Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der 2. Fassung von 1920 hrsg. und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, Bodenheim 1993, 153 f.

¹⁷ Vgl. zu dieser auf Ernst Troeltsch zurückgehenden These bekanntlich vor allem Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (1953), 7. Aufl. Stuttgart 1965.

einem „Moralismus existentieller Freiheit“¹⁸ zu vollziehende und mithin von der Reflexion auf seine wissenschaftstheoretischen und kulturellen Möglichkeitsbedingungen abstrahierende – Akt der Epoché des ‚wertfreien‘ wissenschaftlichen Urteils oder ein prinzipieller Polytheismus.¹⁹

So gesehen wären zumindest diejenigen neuen religiösen Bewegungen, deren Kennzeichen ein reduzierter oder ganz eingezogener Universalitätsanspruch (und die Rücknahme der Religion auf das bloß Private) ist, eher ein Epiphänomen

**Das Projekt der Moderne
dürfte an ihrem
Säkularisierungspotenzial
hängen.**

als ein Korrektiv des Vorgangs, den Weber ‚geschaut‘ hat. Dann aber dürfte das Projekt der Moderne in der Tat an ihrem – bleibenden – Säkularisierungspotenzial hängen. Es dürfte nämlich näherhin daran hängen, ob diese Schwelle, die

der Säkularisierungsbegriff als die Wesenssignatur der Moderne bezeichnet, perpetuiert werden kann. Der religiöse Fundamentalismus wäre dann, was ja nichts Neues ist, als ein Binnenphänomen der Moderne zu betrachten, und der Kampf gegen ihn eigentlich ein Kampf mit ihm und dieser via negationis ein Modernitätsgarant. Modernität lebte, anders gesagt, davon, dass es (noch) etwas zu säkularisieren gibt, also „von Voraussetzungen ...“, die sie selbst nicht geschaffen hat und eben darum auch „... selbst nicht garantieren kann.“²⁰

Wenn dem aber so sein sollte, dann sollten philosophische und kulturwissenschaftliche Modernitätstheorien, die ihrerseits nicht abstrakt verfahren wollen, diejenigen kulturellen Umformungstraditionen nicht ignorieren, deren Säkularisate sie nolens volens sind. Eine solche Umformungstradition par excellence ist die neuzeitliche protestantische Theologiegeschichte. Dies wird daran erkennbar, dass in ihr die strukturellen Deutungsalternativen, welche die außertheologischen Auseinandersetzungen um die Präsenz der Religion in der Moderne derzeit beherrschen, gewissermaßen als Reflexionsmomente enthalten und angelegt sind. Namentlich lässt sie sich verstehen als die Reflexi-

¹⁸ Lübbe 1966, 71.

¹⁹ Vgl.: „Die alten vielen Götter ... entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“ *Max Weber: Wissenschaft als Beruf* (1919), in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 2. durchgesehene und ergänzte Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1911, 566–597, hier: 589.

²⁰ Dies scheint mir der tiefere Sinn und zugleich die zeitgemässe Transformation des mit Recht berühmten Diktums von E.-W. Böckenförde zu sein. (Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Ders.: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main 1976, 42–64, hier: 60) Gelegentliche Erwähnung verdient, dass Böckenfördes Satz eine modernisierende und ausweitende Variation der These Hegels ist: „Es ist für nicht mehr als eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinauszusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben.“ Diese These folgt bei Hegel auf die – relative – Anerkennung des säkularen, modernen Staates aus der „erwacht(en) ... *Weltweisheit* im Geiste der Regierungen und der Völker“. Hegels Argumentation gipfelt darin, dass es das christliche und näherhin das „protestantische ... Gewissen“ ist, in welchem der moderne Staat seine optimale „Garantie“ erfährt. (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830]. Dritter Teil. *Die Philosophie des Geistes mit mündlichen Zusätzen* [Werke 10], Frankfurt am Main 1970, [§ 552], 361, 358, 365, 361). Böckenförde stellt diesen Bezug auf Hegel und das Christentum selbst ausdrücklich her, vgl. a.a.O., 88 f.

on desjenigen kulturellen Besonderungsprozesses, der die Virulenz der Säkularisierungsproblematik ebenso anschaulich macht wie erzeugt: „Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft.“²¹

II. Deutungsagentur: Protestantische Theologie als Säkularisierungstheorie

Reflexivität ist dialektisch, also dreiteilig verfasst. Um sie aufzudecken wird die Geschichte der protestantischen Säkularisierungsreflexion im Folgenden in drei kurzen Akten erzählt.

1. Modernisierung: Säkularisierung als Kategorie ‚universalprotestantischer‘ Modernitätsreflexion

„Säkularisierung“ – in seiner transjuridischen Verwendung – ist ein neuzeitlicher Bewegungsbegriff. Er dependiert darin wie alle ähnlichen Begriffe von der fundamentalen neuzeitlich-geschichtsphilosophischen „Bewegungskategorie ‚Fortschritt‘“²², deren Richtungssinn er – je nach Deutungsperspektive – bekanntlich entweder aufnimmt oder konterkariert.

„Der Begriff der ‚Säkularisierung‘ gehört, ähnlich wie die Begriffe ‚Industrialisierung‘ und ‚Demokratisierung‘, zu denjenigen sozialwissenschaftlichen Grundbegriffen, die die Entwicklung moderner Gesellschaften über eine lange Zeitperiode hinweg beschreiben. Drei charakteristische Merkmale sind ihnen gemein: Erstens entstanden sie im Deutschen fast zur selben Zeit im Zuge einer neuen Welle geschichtsphilosophischer Begriffsbildungen an der Wende zum 20. Jahrhundert bzw. nahmen damals ihre moderne, noch heute gängige Bedeutung an. Zweitens wurden sie zunächst nur auf Prozesse in einem Teilbereich der Gesellschaft angewandt (Wirtschaft, Staatsverfassung, Religion), weiteten dann aber schnell ihre Bedeutung aus ... Schließlich handelte es sich, drittens, bei allen dreien um teleologische Zielbegriffe, d. h. um Begriffe, die langfristige Tendenzen der Geschichte auf einen Endpunkt der Entwicklung hin ausrichten.“²³

Zu den Begriffen, die in der von Hölscher beschriebenen „neuen Welle geschichtsphilosophischer Begriffsbildungen“ geprägt werden, gehört auch der substantivische Begriff der Moderne selbst.²⁴ Schon von daher kann der Säku-

²¹ Vgl. *Joachim Matthes*: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964; dazu *Trutz Rendtorff*: Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie (1966), in: Schrey (Hg.) 1981, 366–391, hier: 364 ff.

²² *Reinhart Koselleck*: (Art.) Fortschritt. I. Einleitung, in: Otto Brunner / Werner Conze / ders. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 351–353, hier: 352.

²³ *Lucian Hölscher*: Säkularisierungsprozesse im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Ein Vergleich zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft, in: *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur*, Hrsg. v. H.-J. Puhle, Göttingen 1991, 238–258, hier: 238.

²⁴ Vgl. *Trutz Rendtorff*: Die Religion in der Moderne – die Moderne in der Religion. Zur religiösen Dimension der Neuzeit, in: Ders.: *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung* (Troeltsch-Studien, Bd. 5), Gütersloh 1991, 273–290, hier: 282 f.

larisierungsbegriff als ein Implikat der reflexiv werdenden, nämlich sich selbst in einem Ensemble jener eigentümlichen Bewegungsbegriffe erfassenden Moderne verstanden werden.²⁵

Die Eigenart all jener neuen Begriffsverwendungen, wie sie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert aufkommen, ist ihr empirisch-deskriptiver Anspruch, also die Behauptung, „Säkularisierung“ sei als Beobachtungsbegriff von perspektivischen geschichtsphilosophischen Theorierahmungen oder von ideenpolitischen Interessen weitestgehend unabhängig verwendbar. Zur modernitätstheoretischen Kategorie wird der Säkularisierungsbegriff mithin durch die Suspendierung oder näherhin Ambivalenzierung des normativen geschichtsphilosophischen Urteils, das ihn – freilich der Sache nach unvermeidlich – begleitet.²⁶ Hermann Lübbe hat gezeigt, dass die intendierte Versachlichung und Empirisierung, der sich der Begriff in seiner heutigen soziologisch-deskriptiven Verwendungsweise verdankt, selbst auf Ambivalenzenerfahrungen in der Moderne zurückgeht, wie sie in unterschiedlichen Akzentuierungen für Ferdinand Tönnies, Max Weber, Georg Simmel und auch für Ernst Troeltsch, also für eigentlich alle Klassiker zumindest der deutschsprachigen Soziologie der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert kennzeichnend sind.²⁷ Die spätere – etwa für Gogarten maßgebliche – Unterscheidung von Säkularisierung und Säkularismus schwingt also bereits bei der Entdeckergeneration des Begriffs mit.

Darüber hinaus kann man sagen, dass diese Ambivalenzierung des Säkularisierungsbegriffs, also die systematische oder auch pragmatische Abblendung seines normativen, geschichtsphilosophischen Implikats, gerade die Nähe

Die Moderne gibt es nur ohne Religion – aber ohne Religion gibt es keine Moderne.

des Begriffs zum Begriff der Moderne selbst aufdeckt. Was am Begriff der Moderne als Ambivalenz von transtemporalem Prinzipialitäts- und Aktualitätsanspruch auf der einen Seite, der schon begrifflichen Affinität von Moderne und Modisch-Ephemeren auf der anderen Seite aufscheint, wird im Begriff der Säkularisierung auf das Verhältnis von Moderne und Religion übertragen: Die Moderne gibt es als solche nur ohne Religion – nämlich als Herausdrängung von Religion aus der Begründungsstruktur öffentlich-rechtlichen Handelns – aber ohne Religion – und sei es auch nur als historische Erinnerung (respektive deren Konstrukt) – gibt es zugleich keine Moderne, jedenfalls nicht auf der Ebene reflexiver Deutungs-

²⁵ So erklärte schon im Jahr 1908 der avantgardistische Wiener Burgschauspieler Josef Kainz: „Es gibt keine Moderne mehr“. Zit. n. *Hans-Ulrich Gumbrecht*: (Art.) Modern, Modernität, Moderne, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1978, 93–131, hier: 123.

²⁶ Vgl.: „In Texten deutscher Soziologie begegnet der Begriff der Säkularisierung, nachdem er zuvor Parole der ethisch-kulturellen Emanzipationspropaganda gewesen war, als neutralisierte historische Prozess-Kategorie. Diese Neutralisierung ist eine begriffsgeschichtliche Spiegelung eines ambivalent gewordenen Verhältnisses zur modernen ‚säkularisierten‘ Welt, deren pathetische Feier zum schlichten Willen heruntergestimmt ist, die Freiheiten gegen jene Gefährdungen zu verteidigen, die man als zur Struktur dieser Welt selbst gehörig inzwischen erkannt hat.“ (Lübbe 1965, 73); vgl. auch Zabel 1984, 823.

²⁷ Vgl. Lübbe 1965, 56.

begriffe; und nur auf dieser Ebene dürfte die Rede von der Moderne, wie wiederum die Begriffsgeschichte zeigt, sinnvoll sein.²⁸

Die soziologische „Neutralisierung“²⁹ des Begriffs, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die Basis der heutigen Begriffsverwendung hergestellt hat, wäre nicht möglich gewesen ohne den Vorlauf einer metaphorischen Verwendung des Begriffs, welche die Ablösung von seiner rein juristischen Verwendungsweise einleitet und seine modernitätstheoretische Prinzipialisierung hervorruft.³⁰ Diese ist vor allem in zwei ganz unterschiedlichen Kontexten bereits tief im 19. Jahrhundert vorgenommen worden.

„Die Kirche christianisiert den Staat und entsäkularisiert ihn.“

Zum einen sind hier die positivistischen Freidenkergruppen in Frankreich, England, Deutschland und Nordamerika zu nennen.³¹ In den englischen und französischen Gruppen taucht der Begriff als ideenpolitischer Begriff und Selbstbezeichnung auf. Etwa in den 1860er Jahren in England: „The National Secular Society“³². Einzelne Verwendungen bei dem französischen Schulhaupt, Victor Cousins, lassen sich schon in den vierziger Jahren nachweisen.³³ Das deutsche Pendant ist die 1892 gegründete „Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur“.

Begriffsgeschichtlich als wichtiger zu veranschlagen ist in der Sache die Philosophie Hegels³⁴ und dann vor allem die sie aufnehmende spekulative geschichtsphilosophische „Ethik“ Richard Rothes, wo sich der Begriff explizit und an herausgehobener Stelle findet: „Während in dem Prozesse der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder des christlichen Prinzips auf der einen Seite die Kirche sich immer vollständiger ausbaut, christianisiert diese selbst auf der andern Seite allmählich den Staat und entsäkularisiert ihn.“³⁵ Strukturell ähnliche, in der Sache und Deutungsintention freilich ganz andere

²⁸ In diesem Sinne sind wohl auch die Schlusspassagen von Jürgen Habermas' Dankesrede aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des deutschen Buchhandels zu verstehen, die durchaus eine Selbstkorrektur früherer säkularisierungstheoretischer Überzeugungen des Autors sichtbar machen. Vgl. *Jürgen Habermas: Glauben und Wissen*, in: FAZ 15. 10. 2001, Nr. 239, 9.

²⁹ *Hermann Lübbe: Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft* (1966), in: Schrey (Hg.) 1981, 51–66, hier: 55.

³⁰ Vgl. die Nachweise bei: Zabel 1984, 809–829. Eine metaphorische Verallgemeinerung des Rechtsbegriffs findet sich etwa bei Eichendorff um 1818, vgl. a.a.O., 811 f.

³¹ Vgl. (Ulrich) Barth 1998, 604.

³² Gegründet 1866 von Charles Bradlaugh (1833–1891).

³³ Vgl. Lübbe 1965, 43.

³⁴ S. dazu oben den Hinweis bei Anm. 20.

³⁵ *Richard Rothe: Theologische Ethik*, 3 Bde. (1845–1848), 2. Bd. Wittenberg 1845, 322. Vgl. auch: „In demselben Verhältnis, in welchem der Staat sich entsäkularisiert, säkularisiert sich die Kirche, tritt sie zurück, die nur ein provisorischer, immer ungenügender werdender Notbau für den christlichen Geist ist für die Zeit, bis jene seine eigentliche Behausung ausgebaut ist.“ (*Richard Rothe: Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, Wittenberg 1837, 85) Zur Säkularisierungsthematik bei R. Rothe vgl. auch die allerdings nicht besonders eindringliche Dissertation von *Thomas Schleiff: Gottesgedanke, Freiheitsbewusstsein und Säkularisierung*, Untersuchungen zu Richard Rothe, Hermann Cohen und Friedrich Gogarten, (Diss.-masch. Göttingen) 1980.

Verweltlichungsdiskurse finden sich auch bei den Linkshegelianern Ludwig Feuerbach und Karl Marx.³⁶ Seit Hegel ist in diesen geschichtsphilosophischen Deutungen der Moderne stets die Reformation und damit der Protestantismus das Gegenwartsparadigma der Religion in der Moderne. Der geschichtsphilosophische Säkularisierungsdiskurs ist im 19. Jahrhundert immer auch ein Diskurs über die Legitimität des Christentums, repräsentiert vor allem durch den Protestantismus. Dies gilt auch für dessen Kritiker, etwa für Franz Overbeck oder Eduard von Hartmann.³⁷

In paradigmatischer Weise bündeln sich im Werk von Ernst Troeltsch die verschiedenen Facetten des Säkularisierungsdiskurses des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, der zugleich zumindest als geschichtsphilosophischer Diskurs im deutschen Sprachraum immer auch ein Moderne- und Protestantismuskurs ist. In Troeltschs differenzierter Beantwortung der Frage nach der „Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“³⁸ gewinnt die für die soziologische und darin modernitätsdiagnostische Verwendung des Säkularisierungsbegriffs charakteristische Ambivalenz ihr historisches Fundament: Die die Moderne kennzeichnende funktionale Ausdiffe-

Das Trägersubjekt bewusster Säkularität wird universalisiert.

renzung der gesellschaftlichen Subsysteme liegt zwar grundsätzlich auf der Linie der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre; gleichwohl sind die eigentlich differenzierungsfördernden religiösen Protagonisten der Moderne nicht die orthodoxen protestantischen Epigonen, sondern die heterogenetischen ‚Bastarde‘ der nach Amerika zwangsexilierten protestantischen Sekten und Freikirchen.³⁹ In Gestalt der Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus einerseits,⁴⁰ von modernisierungsfeindlichem Luthertum versus modernisierungsfreundlichem freikirchlichem Calvinismus auf der anderen Seite⁴¹, wird der Ambivalenzbegriff der Säkularisierung bei Troeltsch christentumsgeschichtlich verortet.

Indem die modern-gelebte Religion neuprotestantischer Frömmigkeit bei Troeltsch als eine Religion historischer Bildung konzipiert wird, wird das Trägersubjekt bewusster Säkularität einerseits potentiell universalisiert; andererseits bleibt die Frage nach dessen aktuellem und zukünftigem politisch-gesellschaftlichem Gestaltungspotenzial tatsächlich eher offen. Sie bleibt in der Gegenwart wie der Zukunft der Moderne abhängig von je aktuellen und im Grunde pragmatischen „Kompromissen individueller Lebensführung“⁴², die

³⁶ Vgl. die Belege bei Zabel 1984, 814 f.

³⁷ Vgl. wiederum die Belege bei Zabel, a.a.O., 815 f.

³⁸ Vgl. *Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (Historische Bibliothek, 24. Bd.) Neudruck der Ausgabe 1911, Aalen 1963.

³⁹ Vgl. a.a.O., 85 f u. ö.

⁴⁰ Vgl. *Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, in: Paul Hinneberg (Hg.): *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, Teil I, Abt. IV, 1, Geschichte der christlichen Religion. Mit Einleitung: *Die israelitisch-jüdische Religion*, 2. stark vermehrte und verbesserte Aufl. Berlin und Leipzig 1909, 431–755, 527 ff., 600 ff.

⁴¹ Vgl. *Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 1), 3. Aufl. Tübingen 1923, 597–608; Troeltsch 1909, 528 ff., 552 ff.

⁴² *Ernst Troeltsch: Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Phi-*

aber nach Troeltsch charakteristischerweise das Wesen des Christentums und letztlich aller gelebten Religion ausmachen.

2. Pluralisierung: Säkularisierung als Kategorie performativer Verkirklichung der Theologie

Die Kulturkrise des Ersten Weltkriegs bringt für den theologischen Säkularisierungsdiskurs veränderte Voraussetzungen, die theologiegeschichtlich vor allem in Gestalt der dialektischen Theologie durchschlagend werden. Zwar zählt der Säkularisierungsbegriff keineswegs zu den theologischen Parolen der dialektischen Theologen, wie Modernitätsdiagnosen im allgemeinen zwar unverkennbar das *Movens*, aber dennoch nicht die explizite argumentative Grundlage der neuen theologischen Autopoietiken bilden. Gleichwohl ist das Neue der theologischen Argumentation darin zu sehen, dass die Theologie nun selbst dezidiert den Anspruch erhebt, sich im Zentrum des modernen Säkularisierungsgeschehens zu plazieren; sie präsentiert sich in ihrer eigenen Denkarbeit *als* den Säkularisierungsagenten *par excellence*.⁴³ So zumindest ist – in programmatischer Aufnahme und Umwendung der christentumskritischen These von Franz Overbeck, nach welcher „die Theologie nicht anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christentums“ sei⁴⁴ – das theologische Projekt und Werk der führenden dialektischen Theologen, insbesondere dasjenige von Karl Barth, *mutatis mutandis* aber auch von Friedrich Gogarten, zu entschlüsseln. Denn Theologie, darin sind sich die jungen Krisentheologen einig, darf nicht mehr als beschreibende Explikation der – als ihr äusserlich vorausgesetzt gedachten – Differenz von Religion und Kultur verstanden werden, sondern sie soll so prozedieren, dass ‚Religion‘ und ‚Kultur‘ sich in der theologischen Denkbewegung als ‚von Gott her‘ unter dasselbe Verdikt verabsolutierter und eben darin ‚blosser‘ Weltlichkeit gestellt wahrnehmen sollen. Wenn es angesichts der Kulturkrise, wie Barth 1919 den im Thüringischen Tambach versammelten religiösen Sozialisten zu bedenken gibt, nicht mehr darum gehen könne, „Christus zum soundsovielten Male zu *säkularisieren*“⁴⁵, dann soll damit gerade nicht einfach das alte Lied eines konservativen theologischen Antimodernismus und Antisäkularismus gesungen sein, sondern mit der Feuerbachschen Religionskritik sanktioniert diese ‚revolutionäre‘

losophie (1910), in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften, zweiter Bd.) Tübingen 1913, 837–862, hier: 855.

⁴³ Zu Barth vgl. *Georg Pfeleiderer*: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHTH 115), Tübingen 2000.

⁴⁴ Vgl. Franz Overbeck: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Reprografischer Nachdruck der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Aufl., Leipzig 1903, Darmstadt 1981. Vgl. dazu *Karl Barth*: Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, in: Ders.: Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge, 2. Bd., Zürich 1928, 1–25.

⁴⁵ *Karl Barth*: Der Christ in der Gesellschaft (1919), in: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner (ThB 17/1), 4. Aufl. München 1977, 3–37, hier: 6.

Theologie zugleich auch eine Säkularisierungsthese eigener Art. Deren Spezifikum ist es nämlich, dass sie die ‚empirische‘ Religion in ihrer relativen Differenz von der ‚Kultur‘ durchaus anerkennen, ja gerade in der für die Moderne spezifischen Herauskristallisierung der relativen (!) Differenz von Religion und Kultur den eigentlichen Vorgang der Säkularisierung identifizieren kann, den sie in seinem relativen Recht bejaht: „Behauptet das Heilige heute, und heute erst recht, zu unserem Leidwesen sein Eigenrecht gegenüber dem Profanen, so behauptet das Profane nun ebenso das seinige gegenüber dem Heiligen. Die Gesellschaft *ist* nun beherrscht von ihrem eigenen Logos oder vielmehr von einer ganzen Reihe von gottähnlichen Hypostasen und Potenzen.“⁴⁶

Nicht zu übersehen ist freilich auch, dass Barths anspruchsvolle theologische Reflexionsdialektik, als deren meisterhaftes Dokument sein zweiter Römerbriefkommentar gelten kann,⁴⁷ allen Kautelen zum Trotz eben doch Momente

„Die Gesellschaft ist nun beherrscht von ihrem eigenen Logos.“

einer vergleichsweise unmittelbaren, einfach-negativen Modernitätskritik enthält und entsprechend rezipiert werden kann.⁴⁸ Zumindest im Besitz der notorisch epigonalen Rezipientinnen und Rezipienten kann, ja muss die sublime theologische Dialektik nur allzu leicht umkippen in den Eskapismus des ‚positiven‘ Überlegenheitsgefühls einer theologischen Avantgarde. Da die dialektische Theologie solchermaßen den Anspruch erhebt, eine Säkularisierungstheorie genuin theologischer Art zu genetisieren, welche die soziologischen Modernitäts- und Säkularisierungstheorien gewissermaßen unbesehen aufzunehmen und theologisch zu überbieten reklamiert, leistet sie de facto dem Aufbau einer kognitiven Minderheit Vorschub – eben einer theologischen Avantgarde, die ihren eigenen wissenssoziologischen Ort freilich zunächst noch eigentümlich verwischt.

Solche Spurenverwischung ist freilich auf die Dauer kaum durchzuhalten. Darum drehen die dialektischen Theologien im Lauf der zwanziger Jahre sukzessive in eine kirchliche Theologie ein. Der Anspruch genuin-theologischer Ratifizierung einer anspruchsvollen Säkularisierungsthese als These funktionaler Ausdifferenzierung der Moderne mündet in die Defacto-Anerkennung einer Verkirchlichung der Theologie – respektive in die theologisch-normative Konstruktion eines nur als kirchlichen legitimen neuzeitlichen Christentums. So führt der Anspruch der Theologie, sich selbst im theologischen Agentenzentrum der Säkularisierungsthese zu plazieren, zu einer theologiegeschichtlichen und zugleich auch kirchengeschichtlichen Entwicklung, die ihrerseits durchaus im Rahmen einer wissenssoziologisch gefassten Säkularisierungstheorie beschreibbar ist.

Damit nimmt der Säkularisierungsbegriff als Hintergrundkodierung des Selbstverständnisses der protestantischen Theologie in der Moderne zugleich still-

⁴⁶ A.a.O., 7.

⁴⁷ Karl Barth: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, 15. Aufl., 40.–43. Tsd., Zürich 1989. Vgl. dazu meine Analyse: Pfeleiderer 2000, 337 ff.

⁴⁸ Vgl.: „Die Welt steht nicht bloß neben Gott, sondern sie ist an seine Stelle getreten, sie ist selbst Gott geworden“. Barth 1922, 30.

schweigend eine andere Form an, nämlich eine *pluralisierungstheoretische*. Wo der Agentenstandpunkt erkannt ist, ist immer schon die Pluralität der Agentenstandpunkte miteingeräumt. Diese wird sichtbar daran, dass die Performanz der theologischen Rede – und damit zusammenhängend u. U. auch die Funktion der Polemik –, wie bei Karl Barth zu beobachten, zu ihrem strukturellen Bestandteil wird.⁴⁹ Die Fiktion eines wissenschaftlich neutralisierten Säkularisierungsbegriffs, dem die Empfehlung eines – hinsichtlich seines Trägermilieus als entspezifiziert reklamierten – Kulturprotestantismus als nationaler ‚Leitkultur‘ korrespondiert, wird als unterkomplex erkannt und aufgegeben.

Zugleich macht die solchermaßen vollzogene Verkirklichung der Theologie die Standpunkt- und näherhin Institutionenabhängigkeit aller Modernitäts- und Säkularisierungsdebatten deutlich. Sie demonstriert auf diese Weise die erhellende systemtheoretische Einsicht Niklas Luhmanns, dass „Religion und Säkularisierung nur in einem religiösen Kontext eine Opposition darstellen“.⁵⁰

Wie sehr die durch die dialektische Theologie eingeleitete Versäulung und Verkirklichung der Theologie mit kulturell-politischen Gesamttendenzen, die nicht nur in Deutschland und nicht erst während des Kirchenkampfes, sondern in vielen Ländern Mittel- und Westeuropas im Verlauf der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts zum Durchschlag kommen, korrespondiert, zeigt sich schlaglichtartig an der Tatsache, dass sich, ausgelöst durch eine im Jahr 1928 in Jerusalem stattfindende Tagung des Internationalen Missionsrats, der theologische Begriff, „Säkularismus ...“ als theologische Kampfpapare „... im deutschen Sprachraum wie auch anderwärts als zeitdiagnostische Kategorie von umfassendem zivilisationskritischem Anspruch ein(bürgerte)“⁵¹.

„Säkularismus“ als theologische Kampfpapare „im deutschen Sprachraum“.

Angesichts dessen ist Friedrich Gogartens wichtiges Nachkriegsbuch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“⁵² von 1953 als Aufdeckung und zugleich Korrektur der modernitätstheoretischen Hintergrundkodierung der Wort Gottes-Theologie zu verstehen. Indem Gogarten den Begriff „Säkularismus“, also die polemische Differenzpapare der Verkirklichung der Theologie aufnimmt,

⁴⁹ Vgl. dazu Pfeleiderer 2000, 263 ff.

⁵⁰ Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, hrsg. v. Andre Kieserling, Frankfurt am Main 2000, 283, Anm. 14. Die Tatsache freilich, dass Luhmann selbst unbeschadet dieser Einsicht und der aus ihr gezogenen Folgerung, „(m)it soziologisch-empirischen Untersuchungen kommt man deshalb nicht zu Rande“ (ebd.), die Säkularisierungskategorie als Grundbegriff seiner Religionssoziologie verwendet (vgl. a.a.O., 278 ff., vgl. ders.: Funktion der Religion [stw 407], Frankfurt am Main 1982, 225 ff.), bringt in ihrer Weise auf den Begriff, was die in diesem Aufsatz angestellten Überlegungen plausibilisieren wollen: dass „Säkularisierung“ ein religions- wie modernitätstheoretisch notwendiger Begriff sein könnte und dass sich eben darum die Theologie nicht so einfach säkularisieren lässt.

⁵¹ (Ulrich) Barth 1998, 606.

⁵² Friedrich Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (Siebenstern 1418) (1953), 2. Aufl. Gütersloh 1987. Vgl. dazu und zum Folgenden Klaus Bartl: Schwerpunkte der Säkularisierungsdebatte seit Friedrich Gogarten. Ein Literaturbericht, in: VuF 35 (1990), 41–61.

diesem aber zugleich mit dem Säkularisierungsbegriff ein theologisch positiv besetztes Gegenüber an die Seite stellt, bleibt der Anspruch auf eine genuin theologische Wahrnehmung des Problems, ja auf die theologische Urheber-schaft der Säkularisierungskategorie aufrechterhalten. Zugleich besteht freilich die Pointe der These darin, dass die theologische Reflexion sich selbst auch wiederum gewissermaßen einklammert und zurücknimmt. Wo die Frage nach der Legitimität der Moderne theologisch wieder als offene Frage gestellt wird, ist zumindest implizit die Frage nach dem Ort der Theologie *in* der Moderne, sind damit zugleich aber auch die (Troeltschschen) Fragen nach dem soziologischen Ort und den soziologischen Lebensformen eines genuin modernen, reflektierten Christentums wieder theologisch erkannt und zugelassen.

3. Individualisierung: Säkularisierung als christentumstheoretische Deutungskategorie gelebter Religion

Den durch Gogarten vorbereiteten (Wieder-)Anschluss der Systematischen Theologie an die moderne Religionssoziologie hat in Aufnahme der Arbeitsergebnisse von Thomas Luckmann⁵³ und Joachim Matthes innerhalb der Systematischen Theologie zunächst vor allem Trutz Rendtorff proklamiert und ratifiziert.⁵⁴ Gegenüber Gogarten, der die Erzeugung der Differenz von Säkularismus und Säkularisierung als Funktion des (theologisch konstruierten) Glaubensbegriffs verstanden wissen wollte und damit die Logik des neuzeitlichen Transformationsprozesses der Theologie unmittelbar-normativ wendete,⁵⁵ plädierte Rendtorff für die Rückkehr zu einer expliziten Rekapitulation der Logik dieses Prozesses⁵⁶ und damit zusammenhängend für die Wiederaufnahme der fundamentalen neuzeitlichen Transformationsdifferenz von Theologie und Religion,⁵⁷ mithin für eine Systematische Theologie, die sich als Theorie des geschichtlichen Christentums versteht.

Soziologisch impliziert dies die Forderung nach einer Abkehr von der Kirchensoziologie und einer Zuwendung zur Religionssoziologie.⁵⁸ Kennzeichen der neuen Wendung ist, dass sie sich selbst nicht nur als normative Setzung versteht, sondern sich selbst zugleich auch im Entwicklungsgang des neuzeitlichen Christentums reflektiert verortet, respektive zuordnet: „Die kirchliche Religion versucht heute selber diejenigen Schritte zu tun und in kirchliche Handlungsformen aufzunehmen, die unter anderen Bedingungen als Kennzeichen von Säkularisierung gelten konnten. In einem rapiden Prozess der An-

⁵³ Vgl. dessen frühe Sammelrezension religionssoziologischer Literatur: *Thomas Luckmann: Neue Schriften zur Religionssoziologie*, in: KZSS 12 (1960), 315–326.

⁵⁴ Vgl. *Trutz Rendtorff: Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie* (1966), in: Schrey (Hg.) 1981, 366–391; ders.: *Säkularisierung als theologisches Problem*, in: NZStH 4 (1962), 318–339.

⁵⁵ Vgl. dazu kritisch Rendtorff, a.a.O., 330–335.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 324 ff.

⁵⁷ *Botho Ahlers: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert*, Gütersloh 1980.

⁵⁸ Vgl. Rendtorff 1966, 391.

fassung macht sie sich die soziologischen Urteile über Kirche und Christentum zu eigen und sucht sich nach diesen Urteilen umzubilden.“⁵⁹

Die Bedeutung dieser Analyse liegt darin, dass in ihr eine religions- und zugleich wissensoziologische Deutung des Säkularisierungsbegriffs als Aufgabe der Systematischen Theologie erkannt ist. Weder kann der Säkularisierungsbegriff von der Systematischen Theologie einfach nur als Beschreibungskategorie einer geschichtlichen Wirklichkeit der Religion, die sie als ausserhalb ihrer selbst gegeben denkt, instrumentalisiert werden, noch kann die Theologie den Anspruch erheben, diese Kategorie

Der Säkularisierungsbegriff muss durch eine positive Beschreibung ergänzt werden.

gleichsam *ex suis naturalibus* erzeugen zu können, sondern der theologische Funktionssinn des Säkularisierungsbegriffs besteht darin, die Wechsel-, Austausch- und Umformungsprozesse beobachtbar zu machen und zugleich theoretisch und praktisch mitbeeinflussen zu können, welche eine immer schon theologisch reflexive Form von Religion, eben das neuzeitliche Christentum, kennzeichnen. Wird dieses als eigene und legitime Phase der Geschichte des Christentums begriffen, dann muss der Säkularisierungsbegriff, der von der Vorstellung einer Entpositivierung oder funktionalen Umbesetzung ehemals religiöser Substanz lebt, durch eine positive Beschreibung ergänzt werden.

Es ist der Begriff der *Individualisierung* der Religion, der sich hier geradezu aufdrängt. Diese schon bei den klassischen ‚soziotheologischen‘ Theoretikern genau neuzeitlicher Religion, also insbesondere bei Ernst Troeltsch und Georg Simmel, in den Vordergrund tretende Analysekategorie hat nun freilich in der Gegenwart den Säkularisierungsbegriff so stark zu überformen begonnen, dass sich weithin der doppelte Eindruck einstellte, es handle sich hierbei (a) um konkurrierende Deutungsmuster und (b) sei diese Konkurrenz nunmehr eindeutig zugunsten des Individualisierungs- und gegen das veraltete Säkularisierungsparadigma entschieden.⁶⁰ Obwohl nicht bestritten werden soll, dass sich der Säkularisierungsbegriff so füllen lässt, dass er gegenüber dem Individualisierungsbegriff in seinen Beschreibungsleistungen zu unscharf, in seinen geltungstheoretischen Implikationen zu diffus und in seiner Temporalitätsbezüge zu anspruchsvoll oder zu einseitig ist (einfache Alternative von Deszendenz- versus Aszendenzschema), kann man doch behaupten, dass genau dies alles zugleich auch wiederum seine Vorteile sind. Denn indem im Säkularisierungsbegriff bereits immanent ist, was im Individualisierungsbegriff stets noch hinzugesetzt werden muss, nämlich dass es dabei um Religion geht, deckt der Säkularisierungsbegriff – freilich im Medium seiner positivistischen Einseitigkeiten – die Konstruktionsleistungen auf, die in den Religionsbegriff

⁵⁹ A.a.O., 380.

⁶⁰ Vgl. dazu etwa den Band *Karl Gabriel* (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996. Vgl. hier das instruktive Vorwort und die Einleitung des Herausgebers. Als fundierte religionssoziologische Kritik der These vgl. in diesem Band vor allem *Detlef Pollack: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie*. A.a.O., 57–85.

selbst eingelagert sind. Dem wird im abschliessenden dritten Teil der vorliegenden Überlegungen nachgegangen werden.

Vorab kann jedoch schon festgehalten werden, dass durch die einfache Umstellung von einer Säkularisierungs- auf eine Individualisierungstheorie der Religion keine der Sachfragen zu lösen ist, welche die spezifische Präsenz der Religion in den modernen Gesellschaften aufwirft. Vielmehr ist die Gefahr nicht gering und auch erkannt worden,⁶¹ dass ein unkritisch verwendetes Individualisierungsschema ganz ähnliche ideologische Selbsttäuschungspotenziale freisetzen kann, wie ‚ehedem‘ der Säkularisierungsbegriff. Wo immer etwa religionsanalytisch mit Kategorien wie „Bricolage“⁶², individuellen „Patchwork“⁶³-Religionen, „Synkretismen“⁶⁴ etc. gearbeitet wird, scheint die Kontrastfolie einer homogenen Traditionalität der Religion – oder „reine(r) Ursprünge“⁶⁵ fast unvermeidlich im Spiel zu sein.⁶⁶ Dabei wird möglicherweise nicht nur die quantitative Verbreitung zumindest extremer Formen solcher Bricolagen überschätzt, sondern auch deren nicht selten offenbar doch gegebene Verknüpfung mit kirchlichen Religionsmilieus.⁶⁷ Darüber hinaus kann auch leicht übersehen werden, dass die tradierten Religionsformen der Vergangenheit, die hier den Vergleichsmassstab abgeben, in der Regel nicht mit

Ein unkritisch verwendetes Individualisierungsschema kann Selbsttäuschungspotenziale freisetzen.

derselben Intensität als von Individuen gelebte Religion erforscht worden sind wie die gegenwärtigen Formen. Umgekehrt werden die auf den ersten Blick so bunten, sich mitunter in der Tat aus ganz verschiedenen religiösen Töpfen bedienenden modernen oder postmodernen ‚Synkretismen‘ weniger häufig auf wiederkehrende, typisierbare und vielleicht durchaus sogar konfessionell identifizierbare Schematisierungen hin untersucht, derer sie sich bedienen.

Damit hängt schließlich zusammen, dass Individualisierungstheorien der Re-

⁶¹ Vgl.: „Die Individualisierungsthese könnte man ... als eine Art enttäuschungssichere Selbsttäuschung der Moderne über ihre eigenen Modernisierungsschranken interpretieren.“ (A.a.O., 85). Dieser Deutung hat sich angeschlossen *Michael Krüggeler*: „Ein weites Feld ...“ Religiöse Individualisierung als Forschungsthema. A.a.O., 215–235, hier: 215.

⁶² Vgl. z. B. *Volker Drehsen*: Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jugendliches Protestverhalten, in: Wolfgang Greive / Raul Niemann (Hg.): Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 1990, 114–134.

⁶³ Zum Begriff der „Patchworkidentität“ vgl. *Heiner Keupp*: Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation. Sozialpsychologische Studien, Heidelberg 1988, 146.

⁶⁴ Damit soll natürlich nichts gegen die Fruchtbarkeit und den analytischen Nutzen des Synkretismusbegriffs und der andern genannten Begriffe gesagt, sondern nur ein Problem seiner (respektive ihrer) Verwendung angezeigt sein. Vgl. zum Synkretismusbegriff in Bezug auf die aktuellen religiösen Szenen jetzt die prägnanten Ausführungen bei *Albrecht Grözinger*: (Art.) Synkretismus. VII. Praktisch-theologisch, in: TRE 32 (2001), 556–559; sowie *Volker Drehsen / Walter Sparr* (Hg.): Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996.

⁶⁵ *Walter Sparr*: „Religionsmengerei“? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff. A.a.O., 255–284, hier: 264.

⁶⁶ In der Absicht einer theologischen Bestimmung des Synkretismusbegriffs wendet *Walter Sparr* diesen Gedanken zurück auf das Christentum selbst, wenn er von der „nicht bloß faktische(n) sondern prinzipielle(n) Nicht-Identität mit ‚dem‘ Christentum“ spricht. A.a.O., 263.

⁶⁷ Vgl. *Pollack* 1996, 81.

igion, wie eingangs bemerkt, nicht selten ein geltungstheoretisches und näherhin theologisch-normatives Urteil implizieren oder insinuieren und dabei den Sachverhalt verdecken, dass ‚Individualisierung‘ der Religion als solche noch nichts – oder nicht notwendig etwas – über das darin eingelagerte Potenzial an Selbst- und Identitätsgewinn, an Kommunikations- und Handlungsfähigkeit aussagt. Religiöse Individualisierung lässt sich auch vorstellen als das Sich-Einspinnen in eine autistische und also pathologische Privatsprache, die dem Ich sich selbst und seine Mit- und Umwelt nicht erschließt. Der individuelle Inhaltsreichtum und das Wuchern religiöser Vorstellungswelten kann auch die Folge eines Relevanzverlusts individueller Religion als Sinndeutung von Lebenswirklichkeit sein.

**Religiöse Individualisierung
als das Sich-Einspinnen in
eine autistische Privatsprache.**

Wo von Vertretern einer Theorie religiöser Individualisierung die Probleme einer Säkularisierungstheorie schon durch den ‚Paradigmenwechsel‘ als solchen für vermieden respektive für gelöst betrachtet werden, scheint also Vorsicht geboten zu sein. Umgekehrt dürfte freilich – und unbeschadet solcher Kautelelen – auch kaum zu bestreiten sein, dass Individualisierungstheorien der Religion den entscheidenden Schlüssel zur Spezifikation der Säkularisierungsproblematik bieten und dass sie (darum) nicht umsonst in der Fluchtlinie der entsprechenden Theorieentwicklung der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts liegen.

Im Folgenden soll an drei exemplarischen Theoriezusammenhängen der These Plausibilität verschafft werden, dass – soziologische (3a), auch wissenssoziologisch reflektierte (3b) oder auch einfach historische (3c) – Theorien und Rekonstruktionen der Prozesse religiöser Individualisierung oder (allgemeiner) religiöser Differenzierung von den strukturellen Implikationen des Säkularisierungsbegriffs nicht so einfach abzulösen sind. Der Sinn dieser Nachweise ist ein apologetischer: Via negationis soll deutlich gemacht werden, dass die reflexive und immanente (Selbst-) ‚Säkularisierung‘ der Religion, wie sie von der neueren protestantischen Theologie betrieben worden ist,⁶⁸ religionstheoretisch nicht leicht zu überbieten und auch religionshistorisch nicht einfach zu ignorieren: kurzum, dass sie ihrerseits nicht so einfach zu ‚säkularisieren‘ ist.⁶⁹

⁶⁸ Vgl.: „Der Weg in die Säkularität war ein abendländischer Sonderweg. Man könnte ihn durchaus als einen religionsgeschichtlichen Prozess verstehen“ (*Hans-Martin Barth*: Theologie der Säkularisation heute: Post-säkulare Theologie, in: NZStH 39 [1997], 27–41, hier: 38). Dieser verbreiteten Einsicht ist zuzustimmen. Radikal gedacht ist sie freilich erst, wo erkannt wird, dass in diesen ‚Sonderweg‘ auch die neuzeitliche Theologie und wie im Folgenden argumentiert werden wird, auch die nichttheologischen Religionswissenschaften einzubeziehen sind. Wenn dies erkannt ist, dürfte es schwer sein, dazu wissenschaftlich plausible Alternativen anzugeben. Vgl. zur Sonderwegsthese religionssoziologisch auch z. B. *David Martin*: Säkularisierung in Europa – Glaubensvielfalt in Amerika. Zwei Ausnahmen und keine Regel, in: *Transit. Europäische Revue* 8 (1994), 43–52.

⁶⁹ Von daher bietet die protestantische Theologiegeschichte der Neuzeit das paradigmatische Beispiel für die Möglichkeit einer selbstreflexiven Form dessen, was Thomas Luckmann beobachtet hat: „Die verschiedenen Säkularisierungstheorien haben in den Gesellschafts- und Selbstdeu-

III. Zur säkularisierungstheoretischen Substruktur von Theorie und Erforschung religiöser Differenzierung

1. Zur säkularisierungstheoretischen Substruktur funktionaler Religionstheorie am Beispiel Thomas Luckmanns

Individualisierungstheorien von Religion in Forschungsprogramme übersetzt laufen auf Projekte der Erforschung historischer und sozialer Differenzierung von Religion hinaus. Dabei wird sowohl dem Säkularisierungs- als auch dem Individualisierungstheorem die Funktion einer spezifikationsfordernden Folie zugeschrieben. Im Bereich der Theorien religiöser Individualisierung bietet nach wie vor Thomas Luckmanns funktionale Theorie der „unsichtbaren“ Religion⁷⁰ dafür die beste Grundlage.⁷¹ Denn nach Luckmann „findet sich ...“ Religion „... überall dort, wo das Verhalten der Gattungsmitglieder zum sinnorientierten Handeln wird, wo ein Selbst sich in einer Welt findet, die von seinesgleichen bevölkert ist, mit welchen, für welche und gegen welche es wertend handelt – wissend, dass sein Handeln von den anderen beurteilt wird. ‚Religion‘ findet sich also überall, wo Zugehörige der Gattung Mensch in Handelnde innerhalb einer sie als ‚natürliche‘ Organismen transzendierenden, geschichtlich entstandenen gesellschaftlichen Ordnung verwandelt werden.“⁷² Religion entstehe mithin als subjektiver Reflex der Eingebundenheitserfahrung in überindividuelle, institutionelle Ordnungszusammenhänge. Darin liegt nun aber zugleich, wie Luckmann anzunehmen scheint, ein Moment der Differenz. Denn Religion ist nicht einfach nur der Niederschlag – sozusagen das Sich-Einbrennen – kollektiver Sinndeutungs- und Weltordnungsmuster im individuellen Bewusstsein, sondern offenbar eodem actu der Vorgang der Vermittlung „de(s) jeweiligen institutionell geregelte(n) Handlungsablauf(s)“ mit dem „Sinnszusammenhang der Lebensgeschichte des Einzelnen“⁷³.

So scheint aber der ursprüngliche und gleichsam genetische Ort der Bildung von Religion nach Luckmann genau auf der Grenze zwischen selbstverständlicher und problematischer Vermittlung von kollektiven und individuellen Sinnsynthesen zu liegen. Denn es ist dieses Verständnis von Religion, das bereits vorausgesetzt werden muss, um die sozusagen vollprivatisierten Bedingungen der Moderne beschreiben zu können, unter denen die Individuen „das Fehlen

tungssystemen der Gegenwart im wesentlichen eine mythologische Funktion“. *Thomas Luckmann: Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?*, in: Oskar Schatz (Hg.): *Hat die Religion Zukunft?*, Graz 1971, 69–82, hier: 73.

⁷⁰ *Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt am Main 1991.

⁷¹ Zum Individualitätstheoretischen Skopus von Luckmanns Religionstheorie vgl. auch *Armin Nassehi: Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne*, in: Gabriel (Hg.) 1996, 41–56, hier: 44.

⁷² *Thomas Luckmann: Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*, A.a.O., 17–28, hier: 18.

⁷³ A.a.O., 25.

allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemein menschliche Erfahrungen der Transzendenz“⁷⁴ zu kompensieren versuchen. „Will man das, oder das zusammen mit der Schwächung oder Eliminierung spezifisch und traditionell religiöser Legitimationsbedürfnisse des Gefüges von Institutionen als Säkularisierung bezeichnen, soll es mir recht sein. Dann bezeichnet das Wort aber nicht das Ende der religiösen Grundfunktion, sondern deren Privatisierung.“⁷⁵

Das aber scheint darauf hinzudeuten, dass der Religionsbegriff Luckmanns selbst säkularisierungs- und darin modernisierungstheoretisch verfasst ist: Er lebt von der Spannung zwischen ‚traditionaler‘ (selbstverständlich-kollektiver) und moderner (problematisch-privater) Sinnsynthetic; und eben darin steht er – wie die ganze auf ihn aufbauende Theorie Luckmanns – in der Tradition Max Webers.

Es ist diese Problem- und Theoriestructur, aufgrund derer Thomas Luckmanns Religionstheorie als Matrix der gegenwärtigen Diskurse, die um individualitätstheoretische und historische Differenzierungen des Säkularisierungsparadigmas im Rahmen von Religionstheorien bemüht sind, sich anbietet. Denn zumindest die grundlagentheoretisch orientierten Beiträge unter ihnen thematisieren, wenn ich recht sehe, auf unterschiedliche Weise und von unterschiedlichen Seiten den Sachverhalt oder das Problem, dass die Säkularisierungsproblematik sich aus einem theologisch oder kulturwissenschaftlich funktionalen Religionsbegriff darum nicht so einfach eliminieren lässt, weil ein solcher Religionsbegriff notorisch säkularisierungstheoretisch substrukturiert zu sein scheint; will heißen: Er ist in seiner heutigen Verwendung einer Moderne zugehörig, die sich selbst in einer unstablen und stets krisenhaft spannungsvollen und prekären Gegenwart zwischen einer ‚traditionalistischen‘ Herkunft und einer futurischen ‚Post-Moderne‘ verorten muss, die beide dadurch bestimmt sind, dass die spezifisch moderne Problemlage entweder noch nicht oder nicht mehr besteht.⁷⁶

Der Religionsbegriff ist notorisch säkularisierungstheoretisch substrukturiert.

⁷⁴ A.a.O., 28.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Dies zeigt in besonders prägnanter Weise der vorzügliche Säkularisierungsartikel von Ulrich Barth in der TRE, dem die hier angestellten Überlegungen nicht wenig verdanken. Er arbeitet mit einem anspruchsvollen, an der „Verschränkung des Säkularisierungsbegriffs mit theologischer Aufklärungskritik“ ([Ulrich] Barth 1998, 609) orientierten Religionsbegriff, der „Religion direkt nur mit der Unbedingtheitsdimension von Sinn zu tun“ haben lassen möchte und darum „nicht gleichgesetzt werden (dürfe) mit Akten der Sinnstiftung überhaupt“ (a.a.O., 621). Der normative Druck dieses Religionsbegriffs wird gegen funktionale Religionstheorien wie diejenige von Thomas Luckmann gewendet und führt demzufolge zu einer recht skeptisch getönten „Einschätzung erhöhter gegenwärtiger Krisenhaftigkeit nicht nur der Kirchlichkeit, sondern der Religion überhaupt“ (a.a.O., 624). Das in der Säkularisierungsthematik zusammengezogene Interdependenzgefüge von (normativem) Religionsbegriff, Neuzeittheorie und Einschätzung von Gegenwarts- und Zukunftschancen der Religion bzw. des Christentums lässt sich an U. Barths Artikel geradezu idealtypisch beobachten.

2. Zur säkularisierungstheoretischen Substruktur der Religionswissenschaften

Die säkularisierungstheoretische Substruktur des Religionsbegriffs kommt ans Licht, wo der Religionsbegriff begriffs- und kulturgeschichtlich kontextualisiert wird. Die Grundeinsicht, die in der einschlägigen begriffsgeschichtlichen Studie Ernst Feil ausgearbeitet hat,⁷⁷ besteht darin, dass „es keine kontinuierliche Entwicklung des Terminus ‚religio‘ von seinen Anfängen bis zum heutigen Religionsbegriff gegeben hat“⁷⁸; „Religion“ ist vielmehr ein genuin neuzeitlicher Begriff. Dieses Ergebnis der begriffsgeschichtlichen Arbeit ist inzwischen auch kulturwissenschaftlich fruchtbar gemacht und vertieft worden. In zwei im selben Band erschienenen, inzwischen schon vielzitierten Arbeiten haben Joachim Matthes⁷⁹ und Friedrich H. Tenbruck⁸⁰ die religions-, sozial- und kulturtheoretische Bedeutung und die entsprechenden Implikationen des Sachverhalts herausgearbeitet, „dass wir den Terminus ‚Religion‘ in all dem Gewicht und in all der Bedeutung, die ihm heute zukommt, der christentumsgeschichtlichen Überlieferung verdanken, genauer: der okzidentalen Kulturgeschichte seit der Reformation.“⁸¹ „Religion“, etwa verstanden als Unterscheidung von ‚heilig‘ und ‚profan‘⁸², aber auch und darin als verbunden mit der Konnotation von „etwas ‚Apartem‘“⁸³, basiert eben auf den ganz bestimmten Kulturerfahrungen, gesellschaftlichen und organisatorischen Differenzierungsvorgängen und institutionellen Voraussetzungen, wie sie für die Moderne kennzeichnend sind.⁸⁴ Das religionswissenschaftliche Begriffsinstrumentarium sei mithin als semiotische Verdichtung sehr bestimmter und partikularer kultureller und kulturspezifischer Konzepte zu erkennen, die seine differenztheoretische⁸⁵ oder transkulturelle Anwendung fragwürdig erscheinen ließen: „Was wir heute als ‚Weltreligionen‘ bezeichnen, ist in diesem Vorgang als Gegenstand des For-

⁷⁷ Ernst Feil: *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 36), Göttingen 1986; zweiter Band: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (ca. 1540–1620), Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 70), Göttingen 1997.

⁷⁸ Feil 1986, 16.

⁷⁹ Joachim Matthes: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in: Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur* (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33) Opladen 1993, 16–30.

⁸⁰ Friedrich H. Tenbruck: *Die Religion im Maelstrom der Reflexion*. A.a.O., 31–67.

⁸¹ Matthes 1993, 19.

⁸² Vgl. a.a.O., 22.

⁸³ A.a.O., 23.

⁸⁴ Vgl. mit ähnlicher Argumentation auch Franz-Xaver Kaufmann: *Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion*, in: *Religion-Metaphysik(kritik)-Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, hrsg. von Markus Knapp und Theo Kobusch (TBT 112), Berlin/New York 2001, 85–103, hier: 89 f.

⁸⁵ Vgl. z. B.: „Das Synkretismus-Konzept . . . ist in der Tat selbst ein Paradebeispiel für den nostrifizierenden Charakter, den vergleichende Religionsforschung auf dem Boden definitorischer Kurzschlüsse und kulturgeschichtlicher Ausschlüsse angenommen hat.“ Matthes 1993, 25.

schens erst so entstanden“.⁸⁶ Die Pointe der Argumentationen von Matthes und Tenbruck liegt nun darüber hinaus in der These, dass die modernen religions- und sozialwissenschaftlichen Konzepte nicht nur die Erkenntnis und wissenschaftliche Erfassung von Religion, sondern auch die „Lage und Entwicklung der Religion in Europa beharrlich beeinflusst und ... entscheidend verändert haben und das in Zukunft auch in außereuropäischen Ländern tun werden, die diese Wissenschaften übernehmen.“⁸⁷ Wenn es, wie Matthes pointiert schreibt, so etwas wie eine „Geburt der Religion aus dem Geist der Forschung über sie“⁸⁸ geben sollte, dann hat die Forderung gute Gründe, dass die „vordringlichste Aufgabe für alle Religionswissenschaften, die sich mit der modernen Religion befassen ..., gerade darin (besteht), ihren eigenen Einfluss auf die moderne Entwicklung der Religion gründlich zu untersuchen“⁸⁹.

In einer eindrucksvollen Skizze sucht Tenbruck der These, dass das Aufkommen des Religionsbegriffs „die Religion selbst (verändert habe), weil er sie auf eine neue Stufe der Reflexion zwang“⁹⁰, Plausibilität zu verschaffen. Der wissenschaftstheoretische Sinn dieser Reflexionen ist der einer Ideologiekritik der modernen Religionssoziologie, insbesondere ihrer klassischen Grundlagentheoretiker; denn solche Rekonstruktionen dienen der Aufdeckung des Anspruchs der Religionswissenschaften, selbst die adäquate Form der Reflexion über Religion nicht nur zu behaupten, sondern zugleich auch kulturpraktisch durchzusetzen. Damit ist die säkularisierungstheoretische Struktur der wissenschaftstheoretischen These auf dem Tisch. Und diese ist zugleich in einer starken, nämlich die polemischen Implikationen des Begriffs offenlegenden Form präsent, wenn Tenbruck feststellt, es gehe „letztlich um den Ausgang des Kampfes zwischen Religion und Wissenschaft“⁹¹.

Die Bedeutung dieser beiden wissenschaftstheoretischen und wissenssoziologischen Arbeiten zum religionswissenschaftlichen Begriff der Religion scheint mir darin zu liegen, dass hier die Religionswissenschaften und insbesondere die Soziologie nicht mehr nur als distante Beobachter, sondern als Akteure des reflexiven Umformungsprozesses moderner Religion beobachtet werden. Damit aber wird nichts anderes aufgedeckt als der latent theologische Anspruch der Religions- und (auf die Religion bezogenen) Sozialwissenschaften. Eben an dieser Stelle zeigt sich zugleich, wie ich meine, auch die Grenze der beiden luziden Argumentationen: In ihnen erscheint das Verhältnis von Religion und Religionswissenschaft trotz der Einsicht in deren wechselseitige Beeinflussung in bestimmter Hinsicht – nämlich in Bezug auf die ‚der modernen

„Geburt der Religion aus dem Geist der Forschung über sie.“

⁸⁶ A.a.O., 27.

⁸⁷ Tenbruck 1993, 32.

⁸⁸ Matthes 1993, 26.

⁸⁹ Tenbruck 1993, 36.

⁹⁰ A.a.O., 44.

⁹¹ A.a.O., 63.

Religion' *eigene* Selbstreflexion, mithin in Bezug auf die Theologie – in zweifacher Hinsicht als unterbestimmt. Denn zum einen haben die nichttheologischen Religionswissenschaften die Theologie ja keineswegs einfach abzulösen oder in sich aufzulösen vermocht,⁹² zum andern hat die den Namen verdienende ‚moderne Religion‘ sich ja gerade dadurch gebildet, dass sie den auf religiöse Individualisierung zielenden Umformungsprozess, den Tenbruck als ein Produkt der Fremdeinwirkung von ‚säkularer‘ Wissenschaft auf ‚die‘ Religion wahrnimmt, in Gestalt der modernen Theologie ja eben *selbst* betrieben hat. Eben dies sollte die oben am Leitfaden des Säkularisierungsbegriffs vorgeführte Skizze der neueren protestantischen Theologie demonstrieren. Wenn die Reflexivität der modernen Theologie, und damit des (zumindest) protestantischen neuzeitlichen Christentums mit in die Rechnung Tenbrucks eingegangen wäre, dann hätte sich vielleicht der eigentümlich resignative Schluss seiner Ausführungen vermeiden, bzw. als die – ebenso viele Risiken wie Chancen bietende – Signatur der Moderne selbst erkennen lassen können: „Je mehr über Religion gesprochen wird, desto mehr steht die Frage an, ob noch über Religion gesprochen wird und ob man darüber noch sprechen kann.“⁹³

3. Historische Selbstreflexion des neuzeitlichen Christentums als Aufgabe theologischer Säkularisierungstheorie

Konsequenz der Einsicht in die Verflochtenheit der Säkularisierungsproblematik mit der spezifischen Kulturgeschichte der europäischen Moderne ist die Hinwendung zu einer Forschung, welche mit historischer Tiefenschärfe sich der „Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa“⁹⁴ widmet. Die Überlegung, welche diese Sorte von säkularisierungstheoretischer Forschung leitet, ist diejenige, dass erst eine genaue Erkundung der neuzeitlichen Christentumsgeschichte es an den Tag bringen kann, welche Vorgänge und Prozesse mit wissenschaftlicher Begriffspräzision sinnvoller Weise „Säkularisierung“ genannt zu werden verdienen. Die Stoßrichtung dieser gewissermaßen historischen Spezifizierung und darin ‚Individualisierung‘ der Säkularisierungsthese ist sachlich sicherlich von unbestreitbarer Plausibilität. Allerdings hat etwa F.W. Graf mit Recht darauf hingewiesen, dass auch die mit dem Anspruch auf historische Präzision versehene Rede von De- bzw. Rechristianisierungsprozessen in der Moderne ihrerseits bereits einen – der Sache nach – normativen, nämlich relativ zeit-

⁹² Vgl.: „Die Religionswissenschaften wurden nun zuständig für gültige Aussagen über Religion und benutzten ihre Befunde, um die Selbstaussagen der Kirchen und Theologen entsprechend einzuschränken, wo sie nicht sogar die Umwandlung der Theologie in Religionswissenschaft betrieben.“ A.a.O., 65.

⁹³ A.a.O., 67.

⁹⁴ *Hartmut Lehmann*: Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, in: Ders. (Hg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), Göttingen 1997, 9–16.

und kulturinvarianten Begriff vom „Wesen des Christentums“⁹⁵ impliziert und voraussetzt.⁹⁶ Die aus dem 19. Jahrhundert bekannte Problematik der Bildung eines ‚Wesensbegriffs‘ von der Religion bzw. von der bestimmten Religion des Christentums kehrt hier in einem neuen Gewande wieder. Und eben dies verweist auf den säkularisierungstheoretischen Kern der Aufgabenstellung.

Schon die Auswahl der untersuchten Phänomene lässt diesbezüglich gewisse Vorentscheidungen der betreffenden Forscherinnen und Forscher erkennen. So sind es etwa insbesondere die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts, denen – gerade wenn es um Prozesse der Rechristianisierung geht – besondere Aufmerksamkeit zuteil wird.⁹⁷ Die religions- und christentumstheoretische Vorentscheidung, die hierbei leitend zu sein scheint, ist eine gewisse Bevorzugung besonders

Eine gewisse Bevorzugung besonders ‚expliziter‘ Formen von Religion.

‚expliziter‘ und ‚expressiver‘ Formen von Religion gegenüber den impliziteren, wie sie etwa eine volksskirchliche Frömmigkeit beherrschen. Und diese Bevorzugung wird im Grunde schon durch die Orientierung an „Prozessen“, also an signifikanten religiösen Strömungen nahe gelegt, die eine rekonstruierbare Entstehungs-, Entwicklungs- und Verlaufsgeschichte haben. Weniger interessant scheinen in dieser Perspektive die kontinuierlichen oder sich nur sehr langsam verändernden Formen neuzeitlich-christlicher Frömmigkeit, wie eben etwa insbesondere die unterschiedlichen Modi volksskirchlicher Frömmigkeit. Hinzu kommt, dass besonders expressive und dynamische Frömmigkeitsbewegungen sich sehr oft gerade in den volksskirchlich marginalisierten Schichten und Milieus ereignen und in diesen kompensatorische Effekte zeitigen.⁹⁸ Dass die entsprechenden Frömmigkeitsbewegungen für die religiöse Zeitgeschichte – nicht nur der betreffenden Milieus – hochsignifikant sind, soll nicht bestritten werden. Doch über das Ausmaß und die Art der Frömmigkeit in nichtmarginalisierten Schichten und Milieus sagen sie darum in der Regel wenig aus.⁹⁹

⁹⁵ Vgl. dazu als klassische Arbeit *Ernst Troeltsch*: Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (1903), in: Ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. A.a.O., 386–451. Vgl. zum heutigen Forschungsstand *Markus Schröder*: Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion (BTh 96), Tübingen 1996, 1–11.

⁹⁶ Vgl. die berechtigte Frage und Überlegung von F. W. Graf: „Bringt der Gebrauch der Begriffe [Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung] den Historiker nicht in die fatale Lage, genau angeben zu müssen, was das spezifisch Christliche oder das ‚Wesen des Christentums‘ ist? Bleibt ‚Dechristianisierung‘ nicht immer mit einer extrem unhistorischen Verfallsperspektive verbunden, derzufolge einst, in fernen guten Zeiten vor der Aufklärung, alle Menschen fromm, die Kirchen voll, die Moral christlich, also die Welt von Grund auf in Ordnung war?“ Graf 1997, 34.

⁹⁷ Vgl. exemplarisch nur die Mehrzahl der Arbeiten in dem bereits mehrfach zitierten Informativen, von Hartmut Lehmann herausgegebenen Sammelband (Lehmann 1997).

⁹⁸ Wegen ihrer weiten Verbreitung besonders wichtig sind beispielsweise die Missions- und Ausbreitungserfolge der Methodisten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Daran lassen sich auch die Reaktionen der Landeskirchen auf solche Formen von konkurrierenden protestantischen Frömmigkeitsbewegungen in von ihnen nur noch partiell erreichten Milieus und Schichten studieren, vgl. dazu als Kurzinformation meinen Artikel: Methodismus/Methodisten, II. Kirchengeschichtlich, 1. Allgemein [inkl. Kontinentaleuropa], in: RGG Bd. V, 4. Aufl. [im Druck].

⁹⁹ In welchem Maße sich solche frömmigkeitsgeschichtlichen Rekonstruktionen von De- und Rechristianisierungsprozessen auch semantischer Untersuchungen von Populärtheologie etwa in

Gleichwohl wird man neben allen diesen frömmigkeitsgeschichtlichen Recherchen auch die institutionengeschichtlichen nicht aus dem Blick verlieren dürfen. Seit den Tagen G.W.F. Hegels und Richard Rottes hat die These an Plausibilität nichts eingebüsst, dass die Selbstumformungskraft des neuzeitlichen Christentums wie auch seine kulturelle Prägekraft wesentlich auch in Bezug auf den ‚objektiven Geist‘, also in Bezug auf seine politische, rechtliche, aber etwa auch ökonomische oder ‚kulturelle‘ Potenz hin besteht und zu untersuchen ist.

Aus ähnlichen Gründen sollten auch kirchensoziologische Untersuchungen des neuzeitlichen Christentums nicht einfach als obsolet gelten, insbesondere dann nicht, wenn sie nun auf eine ganz neue Datenbasis gestellt sind. Es ist das Verdienst von Lucian Hölscher und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, in vier voluminösen Bänden ein Datenmaterial¹⁰⁰ gesammelt zu haben, das es jetzt möglich macht, die Entwicklungen der kirchlichen Mitgliedschaft wie auch kirchlicher Frömmigkeit von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in einem sehr viel genaueren Mass zu rekonstruieren, als dies bisher je möglich war. Zwar sind auch solche Daten, die ja auch immer die religionspolitischen Interessen derer spiegeln, die sie ursprünglich

Neuzeitliches Christentum ist selbst-reflexives Christentum.

gesammelt haben, sicherlich nicht über alle ideologiekritischen Zweifel erhaben,¹⁰¹ aber auch dies entwertet solche Sammlungsleistungen nicht, sondern kann und muss seinerseits Gegenstand der Erforschung des neuzeitlichen Christentums werden. Darüber hinaus macht gerade dieser Sachverhalt deutlich, was in vielen Belangen ein Grundproblem der Erforschung des neuzeitlichen Christentums ist: Es ist schon historisch ein selbst-reflexives Christentum, und das bedeutet auch: Es ist besser erforschbar als frühere ‚Christentümer‘, weil zu seiner Signatur gehört, dass es sich selbst zum Thema – und damit immer auch zum Problem – geworden ist.¹⁰²

Predigten bedienen können, kann hier offen bleiben. Dass das allmächtige Zurückweichen von supranaturalistischen Vorstellungswelten (etwa in Predigten des 19. und 20. Jahrhunderts) noch kein Ausweis einer Dechristianisierung, sondern allenfalls der mit einer ‚traditionalistischen‘ Konzeption von Christentum befrachteten ‚Säkularisierungsthese‘ des Analytikers ist, scheint mir festzustehen. Vgl. *Michael N. Ebertz*: Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der ‚Gnadenanstalt‘, in: Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hg.) 1993, 92–125.

¹⁰⁰ *Lucian Hölscher* (Hg.; Mitarbeit: Tilmann Bendikowski / Claudia Enders / Markus Hoppe): Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, 4 Bde., Berlin/New York 2001.

¹⁰¹ Vgl. Graf 1997, 48.

¹⁰² Mit Recht stellt Lucian Hölscher (1991, 255) fest: „Erstens war der Prozess der Entkirchlichung zeitlich möglicherweise begrenzt. Wir wissen wenig über den Kirchenbesuch im 15. und 16. Jahrhundert. Vielleicht war die hohe Beteiligung im 17. und 18. Jahrhundert nur die Spitze einer Kurve ... Ebenso unklar ist, ob sich der Entkirchlichungsprozess in der Zukunft fortsetzen wird ... Zweitens berücksichtigt die Säkularisierungsthese nur in geringem Maß qualitative Veränderungen der Religiosität und Frömmigkeit.“

IV. Säkularisierung und Systematische Theologie

„Die bleibende Stärke religiöser Gefühle, die sich gerade nicht auf einen klar abgegrenzten kirchlichen Bereich beschränken lassen, ist eine empirische Entwicklung, mit der weder die Theologen noch die Sozialwissenschaftler gerechnet haben. Das gängige theoretische Modell zum Verständnis der Religion in der modernen Gesellschaft war die Säkularisierungstheorie. Die empirische Entwicklung der Religion erzwingt aber eine Revision dieser theoretischen Annahmen.“¹⁰³

Die Systematische Theologie braucht die Befriedigung, welche die Persistenz oder die Wiederkehr religiöser Gefühle und neuer religiöser Bewegungen auch bei Theologinnen und Theologen innerhalb und ausserhalb von Kirchenleitungen (inzwischen) auszulösen vermag, sicherlich nicht despektierlich zu betrachten. Gleichwohl scheint mir das spezifische religions- und darum säkularisierungstheoretische Interesse gerade der Systematischen Theologie nicht ein solchermaßen sozusagen ‚quantitatives‘, sondern ein gewissermaßen qualitatives zu sein.

Das besondere Interesse der Systematischen Theologie muss, wie mir scheint, auf der Frage nach den Persistenzchancen solcher Formen des Christentums liegen, die mit seiner neuzeitlichen Verfasstheit in besonderem Maße und also seiner inneren Struktur nach zu tun haben. Und das sind solche, die sich zu seiner neuzeitlichen Signatur nicht in ein bloß äußerlich negierendes und kompensatorisches, sondern in ein reflexives und *darin* affirmatives Verhältnis setzen. Ein solches dürfte dort gegeben sein, wo ein produktiver religiös-praktischer Beitrag zur Bearbeitung der ambivalenten Effekte der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung auf die Selbst-Bildung von kommunikationsoffener individueller Subjektivität erkannt werden kann. Und solche Beiträge werden nur dort nicht ephemere und marginalisiert werden, wo sie für ihre systematisch-theologische Reflexion als Momente im Prozess der neuzeitlichen Christentumsgeschichte zumindest aufgeschlossen sind.

Dies wird freilich aktualiter und künftig nur in dem Maße (noch) der Fall sein können, in dem es der Systematischen Theologie gelingt, sich selbst als die Reflexionsform gelebter Religion, nämlich gelebten neuzeitlichen Christentums in der Vielfalt seiner Lebensformen und Institutionen, auszulegen.¹⁰⁴ In genau dieser Umformungsforderung dürfte die Bedeutung und der Druck der Säkularisierungsthese für eine zeitgemäße Systematische Theologie liegen. Die hier angestellten Überlegungen konnten und wollten zur Lösung dieser Aufgabe nur einige Prolegomena bieten.

¹⁰³ Rolf Schieder: Die Revisionsbedürftigkeit des Säkularisierungstheorems und die Notwendigkeit einer kulturwissenschaftlichen Theologie, in: Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit. Eine Freundesgabe für Günter Altner und Rudolf Borchert, hrsg. von Reinhard Feldmeier u. a., Neukirchen 1996, 123–134, hier: 126.

¹⁰⁴ Vgl. dazu (selbstverständlich neben vielen anderen Arbeiten) den demnächst erscheinenden Band: Albrecht Grözinger, Georg Pfleiderer (Hg.): „Gelebte Religion“ als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie. Zürich 2002.