

Arbeitskreis Kultur und Psychoanalyse

30. Juni 2018

Die Religion in der (sogenannten) säkularisierten Spät-Moderne

Vortrag von Prof. Dr. Susanne Lanwerd / IPU

Hinkende Säkularisierung

Zur Dialektik von Säkularisierung und Sakralisierung¹

Es war besonders ein Wort im Titel dieses Workshops, das mir gefiel: das in Klammern gesetzte Wort „sogenannt“!

Meine, vielleicht genauer unsere, die religionswissenschaftliche Profession fühlte sich davon angesprochen, ja verstanden. Denn wie oft ist man erstaunt, ja irritiert angesichts des so häufig hingesagten Wörtchens „säkular“, mit dem sich die europäischen Gesellschaften ihrer selbst verständigen und dies seit Jahren wieder zunehmend. Obwohl doch zeitgleich, aus unserer Perspektive, Religion stets präsent war und ist, in Form von Symbolen, Architekturen, Bildern, Bekleidungsgeboten, Texten, in der Vielfalt religiöser Sprachen.

Vielleicht verdankt sich dieses Erstauntsein ja einer *déformation professionnelle*? Wer weiss? Denn bereits im Studium an der Freien Universität Berlin, mit seiner außergewöhnlichen, singulären Ausrichtung wurde nicht nur die Psychoanalyse als wesentlicher epistemologischer Schwerpunkt integriert, sondern stets auch nach religiösen Formen in nicht-religiösen Kontexten, also in den Wissenschaften, im Recht, der Politik und Kunst gefragt. Seither widmet sich die religionswissenschaftliche Forschung – neben systematischen und praxeologischen Reflektionen – besonders dem Material der Religionen; dieses Material umfasst Bilder, Objekte, Vorstellungen, Texte und Narrationen, die sich Menschen von ihren Göttinnen oder Göttern machen. Religionen gelten daher auch als das Repräsentationssystem par excellence, dessen Referenzpunkte stets fiktionale, imaginäre Subjekte und Konstellationen von allerdings höchster Handlungsrelevanz sind – eine Perspektive auf Religion, die die Religionswissenschaft mit der Psychoanalyse teilt. Denn im Fokus stehen, hier wie dort Menschen in ihrer Verletzlichkeit, in ihrer körperlichen, psychischen und gesellschaftlich-kulturellen Komplexität, mit ihren Ängsten und Wünschen; sie sind in die Gesellschaft und Kultur hineingeboren, ja hineingeworfen, und es sind deren Bildervorräte, deren Sprache und Vorstellungswelten, die fortan die psychische Realität des Einzelnen bestimmen. Einer meiner Forschungsschwerpunkte richtet sich bis heute auf Bildhaushalte, die religiöse Themen, religiöses Personal zeigen, Bildhaushalte, die nicht nur in den Kirchen, sondern ebenso in Museen stets öffentlich präsent waren und sind!

¹ Ich danke Martin Teising vielmals für die Einladung zu diesem Workshop und Christoph Walker für den Hinweis auf Al-Harîrî, dessen Überlegung zum *Hinken* sowie die Umdeutung Freuds!

Der Forschungsansatz, das Material der Religionen in den Blick zu nehmen, bedingt zugleich ein spezifisches Verständnis von Religionskritik. Wie jede andere Wissenschaft auch, lädt die Religionsforschung zum kritischen Umgang mit ihren Gegenständen ein; es geht ihr nicht darum, Wissen zu predigen, sondern selbstreflexiv differenzierende Zugänge zu Wissensbeständen zu vermitteln. Hinsichtlich ihrer Materialien: der Texte, Bilder und Rituale wählt sie analytische Zugänge: Textanalyse, Bildanalyse, Ritualanalyse, dabei sind es insbesondere die Methoden der Historisierung und Kontextualisierung, die einen verstehenden Zugang zu ihren Phänomenen gewährleisten, also zu den Religionen als komplexe Gebilde mit unbewussten Dimensionen. Ich begreife meine Lehre an der International Psychoanalytical University Berlin als Vermittlung einer *religious literacy* (als Befähigung Religionen lesen, ihre Geschichten entziffern zu können), nicht zuletzt als Strategie, um präzise Kritik üben zu können.

Hinkende Säkularisierung? Zur Dialektik von Säkularisierung und Sakralisierung, um mit dem Wort und Begriff Säkularisierung zu beginnen².

Die etymologische Tiefenbohrung setzt mit dem lat. ‚saeculum‘ ein, in der Bedeutung von Generation oder Zeitalter und umfasst in der Regel einhundert Jahre. Mit Papst Bonifaz VIII (1255-1303) wurden kirchliche Jubiläumsjahre eingeführt (das erste Heilige Jahr um 1300), zunächst alle einhundert, dann fünfzig, dreiunddreissig und schliesslich alle fünfundzwanzig Jahre, die zu Ablasszwecken und Wallfahrten genutzt wurden. Im mittelalterlichen Sprachgebrauch steht der ‚saecularis‘, der weltliche Mensch, dem durch das Mönchsgelübde gebundenen ‚religiosus‘ gegenüber. Seit Ende des 16. Jahrhunderts wird der Begriff ‚saecularisatio‘ von französischen Kirchenrechtlern und Juristen zur Bezeichnung des Übergangs eines Ordensgeistlichen in den weltlichen Stand genutzt; hier erhält der Begriff die Bedeutung eines rechtlichen Vorgangs. Dieser aus dem kanonischen Recht stammende Bedeutungskern der Säkularisierung weitete sich allmählich aus auf den politisch-juristischen Bereich; beispielsweise in den Vorverhandlungen zum Westfälischen Frieden im Jahr 1646: Damals nutzten französische Gesandte den Terminus ‚séculariser‘, um die ins Auge gefasste Entschädigung des brandenburgischen Kurfürsten für die Gebietsabtritte an Schweden durch Einbeziehung kirchlicher Güter zu bewerkstelligen.

² Für den Vortrag habe ich die folgenden Beiträge aktualisiert: Susanne Lanwerd: *Bilder und Bilderpolitik. Repräsentationen des Islam in Printmedien und aktueller Kunst*, in: Pfeleiderer, Georg / Heit, Alexander (Hg.): *Sphärendynamik I. Zur Analyse postsäkularer Gesellschaften*. Zürich 2011, S. 235-314, besonders *Die Dialektik von Sakralisierung und Säkularisierung* (264-272); Susanne Lanwerd: *Anachronistische Säkularisierungs-Konzepte und Neo-Orientalismus*, in: Ditzke, Gabriele / Brunner, Claudia / Wenzel, Edith (Hg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld 2009, S. 201-211; Susanne Lanwerd: *Einige Überlegungen zu Prozessen der Klerikalisierung und der ‚Sanktifikation des Politischen‘*, in: *Religion und Säkularisierung. Rückkehr des Religiösen in die Politik?* Schriften der Grünen Akademie Band 6, Berlin 2006; Insa Eschebach und Susanne Lanwerd: *Säkularisierung, Sakralisierung und Kulturpolitik*, in: metis. Zeitschrift für historische Frauen- und Geschlechterforschung. 9. Jg. (2000), Heft 18.

Säkularisierung, zunächst ein juristischer terminus technicus, wird dann im 19. Jahrhundert zu einer geschichtsphilosophischen bzw. geschichtshistorischen Kategorie ausgebaut und: sie trägt fortan eine doppelte Bedeutung: Einerseits wird Säkularisierung als Emanzipationsvokabel genutzt: In diesem Fall meint sie die Loslösung der Gesellschaft, der Wissenschaft und Künste, aus ihrer kirchlichen bzw. religiösen Vormundschaft (Entklerikalisierung). So wird die zunehmende Entkirchlichung des liberalen deutschen Bildungsprotestantismus – seit Ende des 18. Jahrhunderts ist sie Gegenstand der öffentlichen Diskussion – als befreiender Ausdruck eines „moralischen Tatchristentums autonomer Bürgerinnen und Bürger“ und damit als gelungene Realisierung des christlichen Erbes gedeutet.³ (Hierzu gäbe es einen Exkurs, der den evangelischen Theologen Richard Rothe vorstellt, das ist einer der Vordenker des Kulturprotestantismus!) Andererseits wird Säkularisierung im Sinne einer Verfallsgeschichte interpretiert: Beklagt werden die schwindende Integrationskraft der Religion und eine Verweltlichung vormals genuin religiöser Gehalte. Mit Hans Blumenberg gesprochen: „Da ist etwas weg, was vorher dagewesen sein soll. Es ist damit der Verlust kaum erklärt, sondern nur in den grossen fatalen Schwundbestand mit aufgenommen“.⁴

Blumenberg beschrieb in diesem Zusammenhang die Kategorie der Säkularisierung auch als ein „Fernverschuldungsangebot“. Er bezog sich auf die Tatsache, dass ‚Säkularisierung‘ in den 20er und in den späten 40er Jahren des 20. Jahrhunderts als Zentralvokabel einer konservativen Kulturkritik diene, mit der ein Unbehagen an der Moderne auf den Punkt gebracht werden sollte.

Die mit der historischen Prozesskategorie einsetzende Erfolgsgeschichte der „Säkularisierung“ mag dem Umstand geschuldet sein, dass hier ein Fachbegriff zur Bezeichnung juristischer und politischer Vorgänge zugleich als Inbegriff eines nun mehr auf die ganze Geschichte übertragenen Verlaufsmusters gelesen werden kann. Gesellschaftliche Differenzierungsprozesse – wie beispielsweise die Konfessionalisierung Deutschlands, die Ausbildung der Territorialstaaten, die Genese individueller Religionsfreiheit – erscheinen in dieser Deutungsperspektive als Ausdruck einer Verweltlichung der christlichen Religion. Dem US-amerikanischen Sozialwissenschaftler und katholischen Theologen José Casanova ist schliesslich zu verdanken, dass das in den Wissenschaften zirkulierende, entfaltete Säkularisierungs–Verständnis auf den Punkt gebracht wurde. Heute gelten insbesondere drei Annahmen als zentrale Topoi, diese sind: erstens, dass Säkularisierung die Ausdifferenzierung säkularer und religiöser Sphären bewirke; zweitens, dass Säkularisierung die Abnahme von Religiosität

³ Graf, Friedrich Wilhelm: ›Dechristianisierung‹. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S. 32-66, hier S. 39.

⁴ Hans Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, erster Teil, S. 12 (Frankfurt am Main 1996), nächstes Zitat S. 132

bedinge und drittens, dass Säkularisierung Religion in die private Sphäre verbannt⁵.

Es ist die in diesem Kontext entwickelte, also nicht zuletzt theologische Vorstellung von Säkularisierung, die eine direkte Linie von der Religion zu Moderne und moderner Wissenschaft zieht.

Aus dem Blick geriet und gerät einer solchen Annahme die historische und gesellschaftliche Komplexität, die sich präziser umschreiben lässt als ein synchrones Nebeneinander unterschiedlicher Religionen, Konfessionen und auch nicht-religiöser, bedeutungsgenerierender Symbolsysteme. Mit diesem Befund der kulturhistorisch arbeitenden Religionsforschung geht einher, religiöse Dimensionen folgerichtig auch als entscheidende Teile, nicht als Ganzes der Kultur von Ethnien oder Gesellschaften zu interpretieren. Aus dieser Perspektive können dann Transferprozesse vom Weltlichen ins Geistliche und vice versa in den Blick geraten, zwei Beispiele mögen hier genügen: Im Rahmen der Gründung der Universität Münster im Jahr 1773 löste die katholische Kirche ihr Benediktinerinnenkloster Überwasser auf, die Kirche säkularisierte also eines ihrer Klöster, ein Frauenkloster (sic!), um mit dem Erlös an der neu entstehenden Universität das Fach Theologie finanziell zu stabilisieren. Und das zweite Beispiel: Für das Weihnachtsoratorium griff Johann Sebastian Bach im Jahr 1734 auf Kantaten zurück, die er anlässlich des Geburtstags des sächsischen Kurfürsten geschrieben hatte; er versah sie mit neuen, weihnachtlichen Texten. Diese Praxis nannte man Parodieverfahren, wobei, anders als im heutigen Sprachgebrauch, Parodie keinen verzerrenden, ironischen Charakter aufwies, sondern den Austausch eines ehemals weltlichen in einen geistlichen Text bezeichnete.

Die Forschung geht mittlerweile ebenso davon aus, dass gesellschaftliche Komplexität kein auf die Moderne beschränktes Phänomen ist. Das bedeutet zugleich, dass Angebote an verschiedenen, alternativen, kooperierenden oder komplementären Sinnproduktionen offensichtlich, soweit die Verhältnisse historisch fassbar sind, immer bestanden haben! Auszugehen ist also eher von einer Konkurrenzsituation unterschiedlicher gesellschaftlicher Deutungssysteme, in deren Prozessualität Religion nicht verdrängt, sondern auf eine Metaebene geschoben wurde und wird. Ein solcher Blick auf Religions- und Kulturgeschichten impliziert einen Verzicht auf die Vorstellung linearer Entwicklungsprozesse, wie sie mit Thesen eines ‚Fortschritts‘ z.B. vom Polytheismus zum Monotheismus, von der Vormoderne zur Moderne, von der Religion zur Kunst, zur Wissenschaft, von der Sakralität zur Säkularität, gesetzt werden.

Die Tatsache unterschiedlicher, parallel nebeneinander existierender Deutungssysteme wirft allerdings auch die Frage nach deren Verhältnis zueinander auf, oder, anders formuliert: Was leistet die Religion im Unterschied zur Wissen-

⁵Burchardt, Marian and Becci, Irene: *Introduction: Religion takes place: Producing Urban Locality*, in: Becci, Irene / Burchardt, Marian / Casanova, José (Hg.) (2013): *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*. Leiden, Boston, pp 1-21

schaft, zu Recht und Politik, zur Kunst? Auf diese Frage werden wir, so denke ich, heute sicherlich zurückkommen. Hier zunächst mein Versuch einer Klärung: Im Jahr 2006 sprach Papst Benedikt XVI eine Ermutigung an die katholischen Gläubigen aus. Sie lautete: Mutig der Säkularisierung entgegen! Und ich zitiere den Papst „Wir brauchen keine Angst vor der geistigen Konfrontation mit einer Gesellschaft zu haben, hinter deren zur Schau gestellter Überlegenheit sich doch Ratlosigkeit angesichts der letzten existentiellen Fragen verbirgt“⁶. Diese päpstliche Überlegung hat eine berühmte Vorläuferin. Der Soziologe Niklas Luhmann hatte 1977 in seinem Werk „Funktion der Religion“ ihre wichtigste Funktion eben mit *Kontingenzbewältigung* angegeben: Erfahrungen der Kontingenz, der Zufälligkeit und Ereignishaftigkeit, der Unberechenbarkeit verlangen nach Erklärung oder Bewältigung und eben diese böten die Religionen. Die hier nur verkürzt wiedergegebene Erklärung (oder will man sagen Definition?) einer möglichen Funktion von Religion gehört seither zum Standardrepertoire von Religionssoziologie und Theologie.

So paradox es vielleicht klingen mag: Je säkularer eine Gesellschaft sein will, desto genauer sollte sie die Religionen verstehen. Christina von Braun hat einmal gesagt: Religionen seien zu wichtig, um sie Politikern und Kirchenmännern zu überlassen. Ich schlage daher auch für unsere Diskussion vor, Säkularisierung ohne geschichtstheoretische Aufladung zu nutzen und mit ihr die Trennung von Staat und Kirche, von Politik und Religion zu bezeichnen.

Genau hier tritt dann allerdings ein Umstand auf den Plan, den ich mit *hinkender Säkularisierung* zu beschreiben suche. Was ist damit gemeint: Zum Beispiel die Tatsache, dass Religionen spätestens seit den 1970er Jahren wieder deutlich in die Öffentlichkeit getreten sind: mit der iranischen Revolution ebenso wie mit der Wahl Ronald Reagans dank politisch agierender, religiöser Lobbyisten; und – im Blick auf Europa denke man z.B. an die Einflüsse der Katholischen Kirche in Polen respektive an die dichten Verflechtungen von Katholizismus und den politisch nationalen Narrativen. Gestatten Sie mir noch drei weitere Beispiele, die den Umstand einer *hinkenden Säkularisierung* belegen: in Deutschland betrifft dies zum einen die Tatsache, dass nach wie vor die Kirchensteuer direkt vom Gehalt abgezogen wird, zum anderen dass die kirchlichen Sozialverbände als überaus bedeutsame, wichtige Arbeitgeber fungieren; in Frankreich unterstützen die Regierungen, einerlei welcher politischer Couleur, intensiv die Instandhaltung und Restauration der katholischen Kirchen; berühmt ist die in Paris aufgebaute grosse Moschee, die allerdings vorwiegend aus Algerien finanziert wurde; in England sitzen die immer noch die Bischöfe im House of Lords usw.

Die andauernde Präsenz der Religionen wurde lange Zeit nicht wahrgenommen. Warum nicht? Meine These ist, dass hier eine Selbstverständigungsfigur der eu-

⁶ FAZ, 11.11.2006, S. 8

ropäischen Gesellschaften greift, die sich der geschichtsphilosophischen Implikationen des Säkularisierungstheorems verdankt: dass ein Fachbegriff zur Bezeichnung juristischer und politischer Vorgänge zugleich als Inbegriff eines nun mehr auf die ganze Geschichte übertragenen Verlaufsmusters dienen kann. Hinsichtlich des Bewusstseins, säkularisiert zu sein, wäre zu diskutieren, ob die Metapher des Wandschirmes zur Klärung nützlich sein könnte. Mit ihr hatte einst Sigmund Freud gearbeitet und darunter etwa eine gedankliche Konstruktion gefasst, die, wie ein „Wandschirm“, die Erkenntnis des Objektes, das wären hier historische und gesellschaftliche Zusammenhänge, verstellt⁷.

Säkularisierung, hinkende Säkularisierung – es fehlen noch die Überlegungen zur *Dialektik von Sakralisierung und Säkularisierung*

Um definitorisch zu beginnen: Sakralisierung kann man als Verfahren beschreiben, das darauf zielt, Gegenstände, Personen und / oder Gegebenheiten als Heiliges oder Sakrales zu qualifizieren oder entsprechende Parallelen in den Raum zu stellen. Als Begriff hat *Sakralisierung* keine ideenpolitische Geschichte hinter sich, die der des Begriffs der Säkularisierung entspräche. Gleichwohl ist die Säkularisierung immer wieder als eine treibende Kraft in der Geschichte vorgestellt worden, die so etwas wie eine Sakralisierung von Phänomenen bewirke. Eine frühe Formulierung dieses Zusammenhangs findet sich in dem 1837 erschienenen Werk „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“ des protestantischen Theologen Richard Rothe. Er ging davon aus, dass die Religion im „vollendeten Staat“ aufgehen müsse. Die Entsäkularisierung des Staates meint hier seine Verchristlichung, seine noch zu entwickelnde Eignung als „eigentliche Behausung“ der Religion.⁸

Wenn man nach der Funktion und Bedeutung von Sakralisierungsprozessen in der Gesellschaft fragt, gibt sich Sakralisierung als eine Kulturtechnik zu erkennen. Mit Hilfe dieser Technik wird etwas oder jemanden die Qualität des Heiligen zugeschrieben; Begleiterscheinung dieses Vorgangs kann sein, den Anteil menschlichen Handelns und Vorstellens an diesem Vorgang vergessen zu machen. Das ist der Grund dafür, warum das Sakrale ‚für sich‘ selbst zu sprechen scheint und keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Der soziale Stoff, der ihm zugrunde liegt, wird qua Sakralisierung enthistorisiert, holzschnittartig still gestellt und auf diese Weise einer *Ökonomie des Heils* einverleibt.

Insofern handelt es sich bei der Sakralisierung um eine spezifische Bearbeitung historischen oder gesellschaftlichen Geschehens, eine Bearbeitungsform, die immer auch sozialen und /oder politischen Zwecken dient – seien es die der Kirchen, seien es die anderer gesellschaftlicher Gruppen.

⁷ Freud 1924, *Totem und Tabu*, S. 119

⁸ Vgl. hierzu Susanne Lanwerd *Die ‚Realisierung‘ des Christentums. Kulturprotestantische Traditionen in Deutschland – gestern und heute*, in: Richard Faber (Hg.): *Zwischen Affirmation und Machtkritik*. Zürich 2005, S. 101-113.

Wie gehen wir, die heute über die *Rolle der Religion in der sogenannten säkularisierten Spät-Moderne* diskutieren, mit sakralisierenden Praktiken oder sakralisierender Sprache um: Ich denke in diesem Zusammenhang zum Beispiel an die Umschreibungen Emmanuel Macrons nach seiner erfolgreichen Wahl als ‚Heiland‘ in der ZEIT oder als ‚Gott‘ in der Süddeutschen Zeitung. Sind nicht auch diese Praktiken und Sprachformen Indiz dafür, dass Religionen wieder in aller Munde sind? Dass Suchbewegungen um die Faszinationsfigur Religion oder, in den sozialen Netzwerken, um Spiritualität, heute ebenso präsent sind wie die politische Grosswetterlage hierfür mit entscheidend ist? Denn seit dem 11. September 2001 kursiert – leider als ein weltweites Phänomen – auf der Achse des Bösen auch die Vorstellung einer ‚bösen‘ Religion, die die Suche nach der ‚guten‘ Religion auf den Plan ruft! Das gilt für den Islam als ein *Sicherheitsdispositiv* in Frankreich, Deutschland und Grossbritannien, das gilt für öffentliche Diskussionen, die Spuren des Religiösen im Sich-Entziehenden entdecken, während sich die real erfolgenden, terroristisch motivierten Attentate der ‚bösen‘ Religion tatsächlich unserem Zugriff entziehen. Ist auch dies eine Form der Dialektik? Die Komplexität anderer, zumeist nicht-westlicher Gesellschaften auf das Bild einer Religion zurecht zu stützen bzw. deren Sozialität als Ausdruck einer Kultur zu imaginieren, gehört in diesen Zusammenhang. Auf solche Weise lassen sich schnell Dichotomien aufbauen, eine der populärsten ist zur Zeit eine Dichotomie von Christentum und Islam. Ihre mögliche Funktion springt ins Auge: die Reduktion von Komplexität! Doch ist damit schon alles gesagt? Oder gar geklärt? Sicherlich nicht.

Die Philosophin und Psychoanalytikerin Julia Kristeva führte im Oktober des Jahres 2006 ein Gespräch über „dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben“⁹. Vielleicht war dieses Gespräch nicht unwesentlich daran beteiligt (die deutsche Übersetzung erschien 2014), dass besonders in den letzten Jahren das Verhältnis von Religion und Psychoanalyse neu ausgelotet wurde und wird: im Rahmen von Tagungen und Symposien stehen das *Bedürfnis zu glauben* oder die *Couch ohne Gott* oder *Psychoanalyse, Glaube / Unglaube, Politik* auf dem Prüfstand¹⁰, in Berlin, München, Salzburg, Frankfurt.

Bevor ich mit meinem Vortrag zum Ende komme, möchte ich daher noch einen Moment bei Julia Kristeva verweilen. Allerdings, das sei einschränkend gesagt, thematisiere ich nur ihre Position zu den Religionen Christentum und Islam, die als Konsequenz des oben skizzierten Verständnisses von Säkularisierung gedeutet werden kann. Was ich im Rahmen dieses Vortrags nicht leisten kann, ist die genaue Darlegung ihrer Darstellung des *unglaublichen Bedürfnisses zu glauben*, das sie zum einen mit dem ozeanischen Gefühl, der Suche nach den

⁹ Julia Kristeva *Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben*. Giessen 2014, S. 17-89

¹⁰ Salzburg, Tagung 23./24.2.2018 *Couch ohne Gott*. Sprechen über Psychoanalyse und Religion. Katholische Akademie in Berlin e.V.: Das Bedürfnis zu glauben. Neue Perspektiven auf Psychoanalyse und Religion (Tagung 23.-25.02.2017). Weitere: DPG München 8. *Symposium Religion & Psychoanalyse*, 26./27. Januar 2018. Frankfurter Psychoanalytisches Institut: *Unfassbar. Körper und Traum aus jüdischer, muslimischer und christlicher Perspektive im Dialog mit der Psychoanalyse*. Oktober 2018

primären Bestandteilen der Identität diskutiert, zum anderen mit Problemen von Adoleszenten in Zusammenhang bringt, die ihrem Phantasma einer absoluten libidinösen Befriedigung erliegen (ebd. 26, 28, 30). Vielleicht können wir in der Diskussion darauf zurückkommen. Das Buch ist hier, wir könnten am Text diskutieren ... Ich beginne mit einem Zitat aus dem Gespräch, dass Kristeva mit dem Verleger Carmine Donzelli führte, es geht um den Glauben und die Säkularisierung: für „unsere multikulturellen und vielschichtigen Gesellschaften“ konstatiert sie eine „Baustelle“, deren Ausbau dringlich sei; hierzu schlägt sie vor, ein „prä-religiöses Bedürfnis zu glauben“ ernst zu nehmen, denn dann „könnten wir uns nicht nur vergangenen und gegenwärtigen fundamentalistischen Entgleisungen der Religionen besser entgegenstellen, sondern auch zahlreichen Sackgassen der säkularisierten Gesellschaften. Besonders die Unfähigkeit letzterer, eine Autorität zu etablieren“ (ebd., 27).

Am Ende ihres Gesprächs konkretisiert Julia Kristeva den Gedanken, *eine Autorität zu etablieren*, indem sie sich für eine „Neubegründung der Autorität der griechisch-jüdisch-christlichen Kultur“ ausspricht. Aufrüttelnd, ja dringlich lautet der letzte Satz des Gesprächs: „Nur eine auf solche Weise aufgeklärte ‚neue Politik‘ (die Neubegründung der Autorität der griechisch-jüdisch-christlichen Kultur) kann uns noch retten.“ Die eventuell in den Sinn kommende Frage, welche Rolle andere Religionen und Kulturen in diesem Plädoyer spielen, lässt sich mit ihren Überlegungen zum Islam beantworten. Im Gegensatz zu den Leistungen des Christentums bleibe dem Islam (in Kristevas Worten) „die Bewegung der Vertiefung der Hassliebe, vom und für den Vater, die wir im Christentum vorfinden, fremd“ und: Es sei zu befürchten, „dass einige Besonderheiten des Islam ... eine Diskussion zwischen seinen sunnitischen und schiitischen Strömungen, und noch schwieriger mit den beiden anderen Monotheismen unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich machen“ (ebd. 81).

Solche Konstruktionen eines Islam funktionieren nicht zuletzt aufgrund der Annahme, dass Säkularisierung und Moderne notwendig zusammengehören; die andere Religion wird qua Temporalisierung auf mindestens zweifache Weise bagatellisiert: zum einen über Vorstellungen ihrer vermeintlichen Rückständigkeit, zum anderen über kulturessentialistische Vorstellungen ihres vermeintlich zeitlosen Wesens.¹¹

Der Exkurs zu Julia Kristeva hatte sich vor dem Hintergrund der Frage ergeben, wie sakralisierende Praktiken und Sprachformen einzuschätzen sind, und ob sie als Indiz für eine Suchbewegung nach Religion zu deuten sind. Damit komme ich abschliessend noch einmal auf die dichte Verflechtung des Vorstellungszusammenhangs *Säkularisierung und Moderne* zurück. Ausdruck dieser Verflechtung sind zum Beispiel die Diskussionen um eine Demokratiefähigkeit muslimisch geprägter Gesellschaften wie der Türkei oder des katholischen Polens in-

¹¹ Bielefeldt, Heiner: *Das Islambild in Deutschland*. 2007, S. 8; Plumpe, Gerhard: »Globale Konflikte. Anmerkungen zur Rushdie-Affäre«, in: Regina Göckede/Alexandra Karentzos (Hg.), *Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*, Bielefeld: transcript, 2006, S. 67-81, hier S. 77.

nerhalb Europas. Was, wenn beide, Türkei und Polen, den Vorstellungszusammenhang durchkreuzen und Sakralität und Moderne hier zusammenliefen?¹²

Es scheint also sinnvoll und nicht zuletzt auch den Prozessen der Globalisierung förderlich zu sein, wenn man es unterlässt, Religion und Modernität gegeneinander auszuspielen und andere Religionen durch Temporalisierungen zu stigmatisieren. Dank dieses Verzichts wird man fündig: man entdeckt z.B. Individualisierungsdynamiken des Glaubens und elaborierte Versuche einer Versachlichung der Tradition in muslimischen Gesellschaften, die in Konstruktionen *des* Islam oder *der Religion* gar nicht erst in den Blick geraten.¹³

Die oben bereits erwähnte Aufforderung: Je säkularer eine Gesellschaft sein will, desto genauer sollte sie die Religionen verstehen – geht Hand und Hand mit einer systematischen Erörterung der dialektischen Prozesse von Säkularisierung und Sakralisierung. Apropos Dialektik: ich verstehe darunter eine Denkbeziehung, die zwei (scheinbare) Gegensätze auf ihre Verankerung in der Wirklichkeit hin überprüft. These, Antithese, Synthese: die alte Synthese wäre hier so etwas wie ... das Leben! Noch einmal anders gewendet: Modelle eines Entweder–Oder werfen stets die Frage nach Alternativen auf. Was könnte ein vermittelndes Drittes sein? Der Religionswissenschaftler Klaus Heinrich bestimmte einmal das *tertium*, das in dem logischen Satz *tertium non datur* bestritten wird, als „nichts anderes als unser Leben“¹⁴. *Unser Leben*, mithin die dieses Leben gestaltenden Individuen ernst zu nehmen, gelingt in Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte religiöser Vorstellungen auch im Rückgriff auf das Vokabular der Psychoanalyse, das auf ‚rationaler‘ Analyse beruht und ‚irrationale‘ Momente mitumfasst. Entgegen harmonisierender oder verwerfender Konzepte, wie mit „Religion in der sogenannten säkularisierten Spät-Moderne“ umzugehen wäre, plädiere ich für eine Perspektive der Differenz, für eine Balancearbeit angesichts der global vorhandenen Gleichzeitigkeit des Differenten samt seinen Konflikten.

¹² Vgl. José Casanova: *Religion, Politik und Geschlecht im Katholizismus und im Islam*, in: Ders.: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin University Press 2009, S. 31-81.

¹³ Vgl. hierzu einschlägig das gerade erschienene Buch der Islamwissenschaftlerin Bettina Dennerlein *Religion als Reform. Islah und Gesellschaft in Marokko, 1830-1912*. Berlin 2018

¹⁴ Klaus Heinrich *tertium datur Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a.M./Basel 1981, S. 10