

Erste Vorlesung im Rahmen der Ringvorlesung
Mobilisierung von Religion in Europa am 16. Oktober 2007

EUROPA: SCHAUPLATZ VON PLURALISIERUNG DER RELIGIONEN

Prof. Dr. Hans G. Kippenberg, Max-Weber-Kolleg, Erfurt

Wer religiösen Pluralismus zum Thema macht, betritt ein Feld starker Hypothesen. Es sei die Säkularisierung gewesen, so die Sicht des amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger,¹ die zu einem religiösen Pluralismus geführt habe. Auf Grund der Trennung von Staat und Kirche würden Religionen ihre Monopolstellung verlieren und müssten „verkauft“ werden; man werde nicht mehr in eine religiöse Wahrheit hinein geboren, sondern müsse sie jetzt wählen; das Angebot würde entsprechend den Wünschen und Erwartungen der Kunden ausdifferenziert und entsprechend pluralistisch. Der Siegeszug der religiösen Gemeinschaften in den USA, wo Staat und Kirche konsequent getrennt sind, sowie das vibrierende religiöse Leben in ihnen, sei der beste Beweis für diesen Zusammenhang.

Wenn das alles stimmt und Beteiligung an kirchlichen Aktivitäten das Urmeter für die Stärke oder Schwäche von Religion, dann allerdings schneidet Europa schlecht ab. Tatsächlich lässt Peter L. Berger wie auch andere amerikanische Religionssoziologen durchblicken, dass Europa sich für sein verkalktes religiöses Leben eigentlich schämen müsste.

Europa als geschichts- und kulturwissenschaftliches Konzept

Wenn man die Religionsgeschichte Europas betrachtet, wird man nicht auf die Idee kommen, der Pluralismus der Religionen sei erst in der Neuzeit entstanden. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich aber erst etwas zu der Bezeichnung Europa sagen. Im Griechischen, in

¹ Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft (Engl. 1967). Frankfurt 1973, S. 122-146 („Säkularisierung und Plausibilitätsproblem“), Zitat S. 132.

dem das Wort zuerst begegnet, ist Europa jenes Gebiet, das im Westen und damit in Richtung der untergehenden Sonne lag und mit dem man durch Schiffsverkehr verbunden war. Etymologisch scheint die griechische Bezeichnung auf eine semitische Wurzel *ereb* mit der Bedeutung „dunkel“, „Abend“ zurückzugehen. Eine analoge Wortschöpfung, möglicherweise aus derselben Wurzel gebildet, ist das arabische Wort *maghreb* für die Gebiete Nordafrikas, die im Westen lagen.

Eine geographische Bezeichnung macht noch keinen geschichts- und kulturwissenschaftlichen Begriff. Das wird er erst, wenn die Bewohner der so bezeichneten Gebiete sich selber als Teil einer größeren Einheit verstehen, wie rudimentär auch immer ein solches Bewusstsein ausgebildet sein mag. Ein gemeinsames Bewusstsein entstand tatsächlich dadurch, dass die griechische Kultur sowie die Religionen von Judentum und Christentum (später auch Islam) aus den Kulturen des östlichen Mittelmeerraumes in das westliche Gebiet gelangten und ein dauernder Orientierungspunkt der Kultur der Westbewohner geblieben, auch als diese ihren Schwerpunkt vom Mittelmeer zum Atlantik verlagerte. Dieser Sachverhalt hat besondere Begriffsbildungen provoziert. George Steiner spricht von Bikulturalität als einem Spezifikum Europas;² Remí Brague hält Europas Identität für „exzentrisch“, da sie gar nicht in Europa selbst liege, sondern außerhalb.³ Beide Autoren haben dasselbe im Blick: für die Leute im Westen sind Griechen und Juden, Hellenismus und Hebraismus, Athen und Jerusalem kulturelle Orientierungen geworden. Die Europäer haben ihre Autoritäten aus einer Vergangenheit und aus einer Region erkoren, die nicht die ihre war. Und sie hielten zu ihnen respektvolle Distanz. Ob es die griechischen Philosophen oder die hebräische Bibel war: die Schriften wurden zwar übersetzt, aber die Übersetzung trat nicht an die Stelle des Originals. Nicht Anpassung des Fremden an die lokale

² George Steiner, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens* (Engl. 1992). Frankfurt 2004.

³ Remí Brague, *Eccentric Culture. A Theory of Western Civilization* (Franz. 1992). South Bend, Ind. 2002.

Kultur, sondern Bewahrung der Differenz war für dieses Europa bezeichnend.

Mit den Behauptungen von George Steiner oder Remí Brague befinden wir uns mitten in der Problematik des europäischen religiösen Pluralismus. Die Frage stellt sich, was denn diese Pluralität hervorgebracht und am Leben erhalten hat. Drei Schauplätze sind es, auf die man dazu blicken muss: - Verrechtlichung, - Modernisierung und Säkularisierung von Religion.

1. Es ist das Rechtssystem gewesen, das religiösen Pluralismus zu einem Grunddatum der europäischen Religionsgeschichte gemacht hat.
2. Modernisierung hat zur Herausbildung von distinkt religiösen Deutungsmustern von Geschichte und Natur geführt: von Apokalyptik und Esoterik.
3. Säkularisierung als Entkirchlichung wurde zur Triebkraft neuer Sozialformen von Religion.

Verrechtlichung: Die westliche Rechtstradition und die Strukturierung religiöser Vielfalt

Am Anfang einer Rechtstradition, die bis in die Gegenwart nachwirkt, stand das römische Zwölftafelgesetz.⁴ Es hat keinen sakralen Ursprung, sondern war Mitte des 5. Jh. v. Chr. aus politischen Auseinandersetzungen zwischen Plebejern und Patriziern hervorgegangen und regelte privatrechtliche Sachverhalte; das öffentliche Recht blieb ausgespart. Jedoch wurde auch das Privatrecht von der Maxime der Gemeinnützigkeit getragen, wie die Regeln zeigen, die das Zwölftafelgesetz zu privaten Versammlungen und Vereinigungen sowie zur privaten Ausübung von Ritualen aufgestellt hat.

⁴ Grundlegend zur Geschichte der Rechtstradition: Harold J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*. Aus dem Englischen übersetzt von Hermann Vetter. Frankfurt: Suhrkamp 1991; zur Verrechtlichung von Religion siehe Hans G. Kippenberg/Gunnar Folke Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*. Tübingen 2005.

Das Zwölftafelgesetz gab den Bürgern das Recht, eine Vereinigung nach dem Vorbild eines staatlichen Gemeinwesens (*res publica*) zu gründen – vorausgesetzt, es geschah öffentlich. Ein derartiger Verein besaß eine verbindliche innere Ordnung mit eigenen Gesetzen, verfügte über gemeinschaftliches Vermögen (*res communes*) und eine Kasse (*arca communis*) und konnte als Körperschaft vertreten durch einen Repräsentanten (*actor*) gemeinschaftlich handeln (Dig. 3,4,1,1). In der gesamten Antike blieben Privatleute die treibende Kraft bei der Gründung von Vereinen, wobei die Zulassung neuer Vereinigungen im Römischen Reich an Bedingungen geknüpft und häufig nicht gestattet wurde. Man kann sich an Hand von Inschriften über ihre weite Verbreitung im Römischen Reich ein Bild machen: sie gehen in die Tausende.

Die Vereine operierten in dem sozialen Raum zwischen den Häusern auf der einen Seite, und den staatlichen Machthabern und Institutionen auf der anderen Seite. Durch diese Rechtsform traten Religionen an die Öffentlichkeit, ohne dass sie damit zu Staatskulten wurden.⁵ Das alles wird anschaulicher, wenn wir auf die antiken christliche Gemeinden schauen. Der Kirchenvater Tertullian, ein angesehener römischer Bürger Karthago, vielleicht sogar selber Rechtsanwalt, war in den neunziger Jahren des 2. Jh. zum Christentum übergetreten. Er kannte die Vorwürfe, dass die Christen eine illegale Organisation (*factio illicita* - apologeticum 38,1) bzw. eine unerlaubte Vereinigung (*coitio illicita* apol. 39,20) seien und wies sie in seiner Schrift *Apologeticum* zurück. Christen würden nicht auf Ruhm und Würde brennen; nichts sei ihnen fremder als Politisches (*res publica*) (38,3). Sie trafen sich zu Gebeten, die die Fürbitte für den Kaiser einschließen, und um gemeinsam Schriften zu lesen. Die Zusammenkünfte (*conventus*) würden von dem jeweils Ältesten geleitet; es gäbe eine gemeinsame Kasse, in die jeder einmal monatlich einen Beitrag einzahle. Davon werde nichts für Gelage ausgegeben,

⁵ José Casanova (Public Religions in the Modern World. Chicago 1994) behandelt S. 211-234 die ‚Entprivatisierung‘ von Religionen, ihren Ort in der Öffentlichkeit und ihren Beitrag zur Zivilgesellschaft ein.

sondern für den Unterhalt und das Begräbnis Armer, für Jungen und Mädchen, die kein Geld und keine Eltern mehr haben, und für alt gewordene Diener, ebenso für Schiffbrüchige und für jene, die in Bergwerken oder auf Inseln oder in Gefängnissen – wenn sie dort sind wegen ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft Gottes (*secta dei*) – zu Pflegekindern ihres Bekenntnisses werden. (39,5-6)

So beschreibt Tertullian die Christen als eine Gemeinschaft, die - in der paganen Antike beispiellos - sich der Schutzbedürftigen (der Witwen, Waisen, Armen, Reisenden, Gefangenen, Versklavten) annimmt, weshalb sie wohl von den Behörden auch geduldet wurde, obwohl sie nicht offiziell zugelassen waren. Tertullians Forderung nach offizieller Anerkennung wurde erst mehr als hundert Jahre später Wirklichkeit und die christliche Kirche nach den Bedingungen des geltenden Rechts als Vereinigung offiziell zugelassen – was nur möglich war, weil Christen sich die römischen Rechtsdiskurse über Vereinigungen und Rituale bereits zuvor zueigen gemacht hatten.

Als sich das Christentum im Römischen Reich auszubreiten begann, waren sich die heidnischen Autoren Plinius (ep. X 96f), Tacitus (ann. XV 44, 2-5) und Sueton (Nero 16, 2), die alle in dem kurzen Zeitraum zwischen 110 und 122 n. Chr. schrieben, darin einig, dass es sich bei der neuen Religion nicht um eine *religio*, sondern um eine *superstitio* handelt, der die Götter beleidigt. *religio deos colit, superstitio violat*: „Religion ehrt die Götter, Aberglaube beleidigt sie“, heißt es bei Seneca (*de Clementia* II 5,1). Das Kriterium, das dabei ausschlaggebend war, konnten Wahrsagerei, ein ausländischer Ursprung oder schädliche Rituale sein. Es dauerte nicht lange und Christen erhoben ihrerseits den Anspruch, die wahre *religio* zu sein. Tertullian nahm den Begriff *religio* für das Christentum in Anspruch und wertete umgekehrt römische Kulte als *superstitio* ab (*Adversus Marcionem* I 9,2; *Scorpiace* X 6). Sogar die Etymologie deuteten Christen sie um und leiteten *religio* von *religare* her (binden [an Gott]), und nicht von *relegere* (gewissenhaftes rituelles Handeln).

Noch nicht einmal fünfzig Jahre nach Lizenzierung der römisch-katholischen Kirche als einzig wahrer *religio* des Römischen Reiches durch Kaiser Theodosius 380 n.Chr. brachten seine Nachfolger Theodosius II und Valentinianus III das Projekt einer Sammlung aller Konstitutionen (das sind verbindliche Erlasse) christlicher

Kaiser auf den Weg und setzten dabei diese Umwertung mittels Gesetzen fort.⁶ Bei der Redaktion des Gesetzesmaterials wurden Kategorien (Titel) gebildet, in denen man die Ausgangspunkte der Tafel 8 des Zwölftafelgesetzes noch einmal wieder erkennt: Bestrafung von unerlaubten Vereinigungen und schädlichen Ritualen. Ein Kapitel befasste sich mit Magie und Astrologie als verwerflichen Ritualen; die Redaktoren knüpften an die pagane Kriminalisierung bestimmter Arten von Magie und Astrologie an. Nach der Rezeption des Justinianischen Gesetzeswerkes vom 11. Jh. an wurde dieses Gesetz die Grundlage der mittelalterlichen Hexenverfolgungen.

Die Gesetze zu den Vereinigungen wurden im Buch 16 des Codex Theodosianus unter einem Gesichtspunkt zusammengestellt, der von einem der Edikte prägnant formuliert wurde.

Wir wissen, dass unser Gemeinwesen (*res publica*) mehr durch *religiones* aufrechterhalten wird als durch Dienstleistungen (*officia*), körperliche Arbeit oder Schweiß (16, 2, 16; erlassen von Konstantius und Julian im Jahre 361).

Das Gemeinwohl erfordert mehr als gute Verwaltung und Wirtschaft: es hängt ganz von der Religion ab – eine Auffassung, die in der römischen Religionsgeschichte schon vor dem Christentum bezeugt ist, nur dass sie zuvor eine Praxis der Integration von fremden Kulturen in das pagane Pantheon begründete,⁷ jetzt aber ihrer Ausgrenzung. Denn die Religion, die dieses Gemeingut zu erbringen hatte, wurde in Titel 1 exklusiv definiert als der römisch-katholische Glaube, wie ihn der Apostel Petrus den Römern überliefert hatte und wie er auf dem Konzil von Nicaea ausformuliert worden war (16,1,2). Nur diese Vereinigung ist die von den Kaisern anerkannte Körperschaft und besitzt rechtmäßig Vermögen und Gebäude; ihre Kleriker sind von den Leistungen befreit, die Bürger und Dekurionen dem Staat sonst erbringen müssen und genießen gerichtliche Immunität.

⁶ Für die folgende Darstellung habe ich herangezogen John Matthews, "The Making of the Text". In: Jill Harries / Ian Wood (Hg.), *The Theodosian Code*. Ithaca, S. 19-44.

⁷ Zu diesem Mechanismus Richard Gordon, "Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and its Limits". In: Mary Beard/ John North (Hg.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca 1990, S. 235-255.

Aus diesem Rechtsprinzip ergaben sich Klassifikationen, mit deren Hilfe die antike religiöse Vielfalt geordnet wurde.⁸ *Apostaten* verlieren das Recht, eine Erbschaft anzutreten oder ein gültiges Testament zu erstellen. Wer den christlichen Glauben demonstrativ von sich weist, kann nicht einmal mehr Eherecht, Erbrecht und Vertragsrecht in Anspruch nehmen und wird aus dem Rechtsverband verstoßen. Die den *Juden* seit alters gewährten Privilegien der Befreiung von bestimmten Dienstleistungen für Stadt und Staat bleiben zwar bestehen; keiner hat das Recht, ihnen ihre Synagogen zuzunehmen. Neue dürfen sie aber keine mehr bauen. *Heiden* wird es untersagt, zu opfern, nicht nur in den Tempeln, sondern auch daheim. Die Priester heidnischer Kulte verlieren ihre Privilegien. Jedoch dürfen die Tempel nicht zerstört werden. Hauptsächlich aber geht es um die *Häretiker*, die nach der vorausgehenden engen Definition von katholischer Kirche zu einer riesigen und amorphen Kategorie angewachsen waren, die Differenzierungen erforderlich machte. Das zeigt ein Edikt von Kaiser Theodosius aus dem Jahre 428:

Der Wahnsinn der Häretiker muss unterdrückt werden (*haereticorum est reprimanda insania*).... Nicht alle sollen mit derselben Strenge bestraft werden (CTh 16, 5, 65 Prolog und 2).

Der Titel 5 *de hereticis* mit seinen 66 Kaiserkonstitutionen ringt erkennbar mit der Vielfalt von christlichen Vereinigungen, die neben der römisch-katholischen Kirche bestanden und ihrer Rechtsstellung. Einige häretische Gruppen dürfen ein Versammlungsgebäude besitzen, andere dürfen sich nicht öffentlich in den Städten versammeln, noch anderen sind auch private Zusammenkünfte nicht erlaubt. Am äußersten Ende der Verwerflichkeit stehen die *Manichäer*. Sie sind der *maleficia* schuldig, stehen außerhalb der Rechtsordnung, und dürfen sich nirgendwo ver-

⁸ Nacheinander behandelt der Abschnitt: den katholischen Glauben (16,1) – Bischöfe, Kirchen und Kleriker (16,2) – Mönche (16,3) – Religionskritiker (16,4) – Häretiker (16,5) – Wiedertaufe (16,6) – Apostaten (16,7) – Juden, Himmelsverehrer und Samaritaner (16,8) – christliche Sklaven von Juden (16,9) – Heiden, Opfer und Tempel (16,10) – die *religio* (16,11).

sammeln. Sie haben weder das Recht, ein Testament zu machen noch eine Erbschaft anzutreten (16,5 ,7 und 7, 3). Zusammen mit den Donatisten werden sie kriminalisiert, ihre Häresie ist ein *publicum crimen*. Grundbesitzern, die ihnen eine *villa* für ihre Zusammenkünfte zur Verfügung stellen, droht die Enteignung. Anonyme Anklagen gegen Häretiker sind zugelassen, ohne das sonst übliche Risiko für den Ankläger. Kehrt ein Häretiker in die Kirche zurück, bleibt er straffrei. Wie ein roter Faden zieht sich durch den ganzen Abschnitt das Verbot von Versammlungen und die Bestrafung derer, die an *illicitae congregationes* teilnehmen (z.B. CTh 16, 5, 6.1 und 3).⁹ Das Recht differenziert den Beitrag von Religionen zum Gemeinwohl durch Abstufung ihrer Teilhabe an Öffentlichkeit und Sichtbarkeit aus.¹⁰

Die Gesetze zu den religiösen Vereinigungen, die im Codex Theodosianus am Ende standen, wurden im Codex Iustinianus (CI) an den Anfang gestellt.¹¹ Der CI verarbeitet unter dem Titel „Über die Häretiker“ (1,5) den Abschnitt 16, 9 des CTh. Doch die rechtlichen Unterscheidungen, die dort noch gemacht worden waren, sind weitgehend verschwunden; bis auf wenige Ausnahmen ist die Zugehörigkeit zu allen nicht-katholischen christlichen Vereinigungen zu einem *publicum crimen* geworden (CI 1,5,4). Alle Häretiker werden rechtlich den Manichäern gleichgestellt. Zu den

⁹ Weitere Stellen zu den Versammlungsverboten: CTh 16,5,5; 16,5,9; 16,5,12; 16,5,14, 16,5,15; 16,5,20; 16,5,24; 16,5,56.

¹⁰ Während der Codex Theodosianus nicht-christliche Wahrsagung unter der Bedingung erlaubt hatte, sie wird öffentlich praktiziert, hat der Codex Justinianus ihre öffentliche Ausübung grundsätzlich verboten. Dazu: Marie Theres Fögen, Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum Wissensmonopol in der Spätantike. Frankfurt 1993.

¹¹ Das Buch behandelt nacheinander die Trinität, den katholischen Glauben und dass keiner ihn öffentlich in Frage stellen darf (1,1) – das Eigentum und die Privilegien der Kirchen (1,2) – die Kleriker (1,3) – das Bischofsgericht (1,4) – die Häretiker, Manichäer und Samaritaner (1,5) – das Verbot der Wiedertaufe (1,6) – die Apostaten (1,7) – die Ablehnung der Bilderverehrung (1,8) – die Juden und Himmelsverehrer (1,9) – die Heiden, Opfer und Tempel (1,10) – das Kirchenasyl (1,11) – die Freilassungen in Kirchen (1,12). Danach folgen Ausführungen über die verschiedenen Formen der Gesetze der Herrscher sowie des Senates.

Versammlungsverboten und zur Konfiskation von Vereinshäusern traten verschärfte Bestrafungen der Schuldigen. Wer diesen Vereinigungen angehörte, verlor viel: Die Befreiung von bestimmten Leistungen an den Staat; das Recht, zu erben und zu vererben; Verträge abzuschließen. Er wurde als Bürger entrechtet.

Wenn man die wechselseitigen Beziehungen zwischen Recht und religiösen Vereinigungen und Praktiken von Laien in den spätantiken Rechtsbüchern studiert, entfaltet sich vor einem eine reichhaltige Begrifflichkeit, die teilweise noch unser heutiges Sprechen bestimmt: die Kategorien von *religio*, *superstitio*, *magia*, *maleficium*, Kirche, Häretiker, Heiden, Juden, Astrologen u.a. stammen aus dieser Quelle. Alle sind imprägniert von den Juristendiskursen über die Gemeinnützigkeit von Ritualen und religiösen Vereinigungen.

Es ist eine gewisse Paradoxie, dass diese Kategorien, die eigentlich einer Ausschließung falscher Religion dienten, in Wirklichkeit zu ihrer Erhaltung mit beigetragen haben. Dafür gab es mehrere Gründe. Einmal sorgte das Rechtssystem selber dafür. Schließlich entfalteten alle Gesetze nur Wirkung, wenn Leute vor Ort ein Interesse an der Verfolgung hatten und lokale Autoritäten zum Einschreiten bewegten, was den Klagen der Herrschenden zufolge oft nicht geschah. Dazu kam als weiterer Umstand, dass im Westen des Reiches die antike Tradition der Bürgervereinigungen nie erloschen ist. Mittelalterliche Schwurverbrüderungen und Gilden stehen nach den entsprechenden Forschungen von Otto Gerhard Oexle in Kontinuität mit dem antiken Vereinswesen.¹² Ein dritter Grund lag in der katholischen Theologie selber. Es war ein altchristlicher Glaubenssatz, dass Jesus Christus über die heidnischen Götter gesiegt habe und diese damit zu ihm untergeordneten Dämonen geworden seien. Als die Kirche die Überlegenheit des Kreuzes über die Dämonen durch Exorzismen praktisch demonstrierte, setzte sie dabei auch die Fortexistenz der alten bedrohlichen Mächte voraus. Die Dämonisie-

¹² Otto Gerhard Oexle, „Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter“. In: Berent Schwineköper (Hg.), Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter. Sigmaringen 1985, S. 151-213.

rung machte es der paganen Magie möglich, zu überleben.¹³ Alle diese Umstände haben mit dazu beigetragen, dass von der vom Recht bewahrten religiösen Diversität in der Kultur des Mittelalters manches auch praktisch erhalten blieb.

Religiöse Pluralität ist dank der Juristendiskurse ein Grunddatum der europäischen Religionsgeschichte geworden. Denn auch noch die schrittweise Auflösung der Bindungen zwischen Recht und Religion, Bürgerrecht und Glauben nach der Reformation blieb darauf bezogen. In einem ersten Schritt wurde im Zeitalter des Konfessionalismus die Kohabitation rivalisierender Kirchen auf ein und demselben Territorium eines Staates möglich. Man könnte darin einen Schritt zurück von Theodosius Gesetz 380 n. Chr. zu Konstantins Anerkennung der Kirche neben anderen Religionsgemeinschaften sehen. Ein zweiter Schritt erfolgte am Ende der Hexenverfolgungen um 1700. Die Annahme, Menschen könnten mit dem Teufel in einem Pakt stehen und müssten deshalb bestraft werden, wurde zu einem vernunftwidrigen Aberglauben (*superstitio*) erklärt und aus den Gerichtssälen verbannt. Damit wurde das alte Verbotspaket von Religionen, die nicht im öffentlichen Interesse sind, aufgeknüpft und ein Modell religiöser Vielfalt geschaffen, in dem aber die Idee von der richtigen Religion als ein Gemeinschaftsgut fortlebte.

Modernisierung: Der Prozess der Verfestigung von spezifisch religiösen Deutungsmustern von Natur und Geschichte

Was aber ist „Modernisierung“, was „Moderne“ hinsichtlich den „Religionen“? Im Blick auf die europäische Religionsgeschichte liegt es nahe, sich dazu erst einmal in die Begriffsgeschichte zu begeben. Der Begriff der „Moderne“ gewann seine Prägnanz an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert in einem Streit französischer Intellektueller darüber, ob die gegenwärtige Epoche in jeder Hinsicht der

¹³ Valerie Flint, „The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions.“ In: Valerie Flint / Richard Gordon / Georg Luck / Daniel Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe. The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 2.* London 1999, S. 277-348, S. 280f.

Vergangenheit und insbesondere der Antike überlegen war. Dies war die berühmte *Querelle des Anciens et des Modernes*. Gegen die These einer Überlegenheit wurde der Einwand erhoben, dass die antiken Künste ein von der Gegenwart nicht eingeholtes Vorbild und in dieser Hinsicht vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt unberührt sein. Im Verlauf der Auseinandersetzung bildete sich ein Konsens heraus, wonach es in der Kunst keinen messbaren Fortschritt wie im Fall von Technik und Wissenschaft geben könne. Auch in einem technisch und wissenschaftlich fortgeschrittenen Zeitalter behalte die antike Kunst ein eigenes Recht.¹⁴ Als „modern“ muss demnach – ich folge hier einer gelungenen Formulierung des Literaturwissenschaftlers Hans Robert Jauß - eine Kultur gelten, für die ein „Zwiespalt mit der gegenwärtigen Zeit“¹⁵ konstitutiv ist.

Dieses Ergebnis hatte beträchtliche Folgen. Denn nun konnte nicht nur unabhängig von einem Fortschritt in der Geschichte der Eigenwert vergangener oder fremder Kulturen behauptet werden. Es musste darüber hinaus auch geklärt werden, wie beide sich zueinander verhielten. Hier setzte Johann Gottfried Herder (1744-1803) an, der es für vordringlich hielt, Begriffe zu bilden, die das Bleibende mit dem Gegenwärtigen vermitteln.¹⁶ Damit positionierte er sich gegen die Aufklärung. Im Gegensatz zur Forderung nicht zuletzt Immanuel Kants, der Mensch solle sich von der Bevormundung durch die

¹⁴ Fundamental für diese neue Auffassung wurde die Debatte um Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences* (1688). München 1964. Wichtig die Einleitung von Hans Robert Jauß (ebd. S. 8-64) mit dem Hinweis auf das Entstehen eines neuen geschichtlichen Denkens (S. 12). Meine Darlegung stützt sich außerdem auf Hans Ulrich Gumbrecht, „Modern, Modernität, Moderne“. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 4. Stuttgart 1978, S. 93-131.

¹⁵ Zitat aus Hans Robert Jauß, *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität*. In: derselbe, *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a.M. 1974⁵, S. 11-66, Zitat S. 49.

¹⁶ Ich folge Karl Menges, „Herder und die ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘. Eine wirkungsgeschichtliche Replik“. In: Walter Haug/Wilfried Barner (Hg.), *Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*. Tübingen 1986, S. 154-166.

Tradition befreien und allein seiner Vernunft folgen, entfaltete Herder im neunten Buch seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784/5) die These: „Kein einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch [ge]worden“.¹⁷ Während Philosophen der Aufklärung die Emanzipation von der ‚Tradition‘ zum Maßstab echter Bildung machten, entwickelte Herder eine andere Idee, die an der Sprachlichkeit ansetzte. Man darf in Worten nicht nur Bezeichnungen von Gegenständen oder Sachverhalten sehen. Gegen eine solche funktionalistische Auffassung von Sprache setzte er Sprache als eine Macht, die ein Verhältnis zur Welt begründet, in dem nicht-rationale Elemente der menschlichen Existenz bestimmend sind.

Je älter und ursprünglicher die Sprachen sind, desto mehr durchkreuzen sich auch die Gefühle in den Wurzeln der Wörter.

Dieser „Metapherngeist“ komme nicht nur in der so genannten göttlichen Sprache, der hebräischen, vor, sondern in allen Sprachen. Zwar könnten Worte degenerieren und zu einem bloßen Instrumentarium von Bezeichnungen werden. Jedoch lehre spätestens ihre Frühgeschichte die volle Bedeutung. „Je ursprünglicher die Sprache, desto weniger Abstraktionen, desto mehr Gefühle“.¹⁸ Nur durch diese nicht-abstrahierende Sprache kann die Vernunft ihre wahre humane Leistungskraft entfalten.

Auf diesem Wege näherte Herder sich der Religion. Sie sei in ganz besonderer Weise ein Geschenk der Tradition.

Woher kam nun Religion diesen Völkern? Hat jeder Elende sich seinen Gottesdienst etwa wie eine natürliche Theologie erfunden? Diese Mühseligen erfinden nichts; sie folgen in allem der Tradition ihrer Väter. [...] Tradition ist also auch hier die fortpflanzende Mutter, wie ihrer Sprache und wenigen Kultur, so auch ihrer Religion und heiligen Gebräuche.¹⁹

¹⁷ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784/85). In: Ders., *Werke*. Bd. 6. Hrsg. von Martin Bollacher Frankfurt a.M. 1989, S. 338.

¹⁸ Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (zuerst 1772). Hrsg. von Hans Dietrich Irscher. Stuttgart 1989, Zitate S. 63 und S. 69.

¹⁹ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 372.

Das Studium der Religionsgeschichte ermöglicht die Erkenntnis von Weltbildern, die nicht nur vom Fortschritt nicht erfasst sind, sondern die in Gegensatz zu einem Glauben an die Berechenbarkeit von Natur und Geschichte stehen.²⁰ Der Bezug dieser überlieferten Religion auf die Erfahrung von Fortschritt lässt Religiosität reflexiv werden. Auf zwei Fälle dieser reflexiven Religiosität möchte ich näher eingehen.

Esoterische Deutungsmuster von Natur

In demselben Jahrzehnt, in dem Herder seine *Ideen* veröffentlichte, verfasste Friedrich Schiller sein Gedicht *Die Götter Griechenlands* (1788).²¹ In ihm lässt der Dichter die griechischen Götter als Wesen einer Epoche auftreten, in der der Kosmos noch nicht entseelt war:

Da ihr noch die schöne Welt regiertet,
An der Freude leichtem Gängelband
Glücklichere Menschenalter führtet,
Schöne Wesen, aus dem Fabelland!
[...]
Wo jetzt nur, wie unsere Weisen sagen,
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,
Lenkte damals seinen goldenen Wagen
Helios in stiller Majestät.

Diesem harmonischen Einverständnis der Götter mit der Natur hat das Christentum ein Ende bereitet.

*Einen zu bereichern unter allen,
Musste diese Götterwelt vergehen.*

²⁰ Marcia Bunge, Herder's Historical View of Religion and the Study of Religion in the Nineteenth Century and Today. In: Wulf Köpke (Hg.), Johann Gottfried Herder. Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge. Columbia (SC) 1996, S. 232-244; zur Geschichte der Sprachtheorie allgemein und derjenigen Herders im Besonderen: Jürgen Trabant, Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein. München 2006, S. 217-229; zur Wirkung von Herder auf einen der Begründer der Religionswissenschaft siehe Lourens van den Bosch, Friedrich Max Müller. A Life Devoted to the Humanities. Leiden 2002, S. 191 und öfters.

²¹ Friedrich Schiller, Werke und Briefe. Bd. 1: Gedichte. Hrsg. von Georg Kurscheidt. Frankfurt a.M. 1992, S. 285-291.

Die Poesie ist der Ort, an dem die heidnischen griechischen Götter gegen die Mechanisierung der Natur in den Zeugenstand gerufen werden und ihre Stimme gegen den jüdisch-christlichen Schöpfergott erheben.

Schillers kritische Sicht auf den jüdisch-christlichen Schöpfungsmythos erfreute sich im 19. Jahrhundert großer Beliebtheit. Vielen Bildungsbürgern des 19. Jahrhunderts wurde wichtig, dass die europäische Kultur zwei Wurzeln hat: neben der jüdisch-christlichen auch die griechisch-römische, neben *Hebraismus* auch *Hellenismus*. Viele sahen im ‚Hebraismus‘ den Schuldigen an der Entseelung der Natur, im ‚Hellenismus‘ den Anwalt einer Naturmystik, die im Zeitalter des Rationalismus eine Aufwertung verdiene. In England war es Matthew Arnold, ein sensibler und kritischer Beobachter der rasanten Industrialisierung, der beklagte, dass der englische Mittelstand nichts anderes im Sinn habe als praktische Erwerbstätigkeit. Die Gründe für diese einseitige Bevorzugung des Praktischen suchte er in der Religionsgeschichte Englands: sie sei eine Spätfolge der puritanischen Ablehnung der Renaissance. Dabei griff er das Begriffspaar *Hebraism and Hellenism* auf.²² „Hebraismus“ und „Hellenismus“, so Arnold, stünden für zwei verschiedene Fähigkeiten des Menschen: gewissenhaft zu handeln und distanziert zu denken. Nur dann könne man von einer funktionierenden Kultur sprechen, wenn beides im Gleichgewicht sei und einander kontrolliere. Die Kultur des englischen Mittelstandes aber sei aus dem Gleichgewicht geraten und habe den „Hellenismus“ dem „Hebraismus“ geopfert. Interessen dominierten über Erkennen; Anarchie sei die Folge. Die Arbeit sei durch diese Liaison zum Selbstzweck und die Religion zur seelenlosen Maschine verkommen. So rief der britische Sozialkritiker Matthew Arnold ähnlich wie Schiller den „Hellenismus“ in den Zeugenstand gegen den „Hebraismus“, den er für den Hauptschuldigen an der modernen Entseelung der Natur hielt.

²² Matthew Arnold, „Hebraism and Hellenism“. In: Ders.: *Culture and Anarchy. An Essay in Political and Social Criticism* (zuerst 1869). London 1875, S. 128-149.

Die kritische Perspektive auf die jüdisch-christliche Entseelung der Welt hat besonders in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert Gewicht erlangt: erst unter der Bezeichnung *Neumystik*, dann unter *New Age* und heute unter *Esoterik*.²³ Bei der Begriffsbildung haben Erkenntnisse des französischen Forschers Antoine Faivre eine bestimmende Rolle gespielt. Faivre hatte aus der Geschichte europäischer Naturauffassungen eine Denkform herauspräpariert, die symbolische und reale Wechselbezüge zwischen den sichtbaren und den unsichtbaren Teilen des Universums herstellt. Der Mensch als Mikrokosmos und das Universum als Makrokosmos sind auf eine geheimnisvolle Weise durch Sympathie- und Antipathienetze miteinander verbunden. Durch Bilder, Rituale und Symbole kann der Mensch das Unsichtbare im Sichtbaren wahrnehmen. Eine derartige Vergegenwärtigung der Natur als Träger von Geist führt auch zu einer Verwandlung des menschlichen Selbst. A. Faivre hat diese distinkte Denkform *Esoterik* genannt.²⁴

Die Spannung, die zwischen ihr und wissenschaftlichen Konzeptionen von Natur bestehen, ist Max Weber nicht verborgen geblieben. Er hat bekanntlich die jüdisch-christliche Religionsgeschichte als die treibende Kraft der Entzauberung der Welt ausgemacht, nicht jedoch ohne die bleibende Faszination hellenistischer Naturauffassung zu erkennen. Seine Feststellung: „Natur' wird ein Vorgang, wenn wir bei ihm nach einem ‚Sinn‘ nicht fragen“,²⁵ zeigt wunderbar klar, dass die moderne Konzeption von Natur aus einer Verbannung von esoterischen Konzeptionen hervorging. Der Naturbegriff fällt in zwei: in einen mit und einen ohne „Sinn“.

Apokalyptische Deutungsmuster von Geschichte

Der Zwiespalt der Moderne hat schließlich auch zu einer Distanzierung von Geschichte als Fortschritt geführt. Das Fortleben überliefer-

²³ Dazu: Kocku von Stuckrad, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München 2004.

²⁴ A. Faivre, *Esoterik*. Braunschweig. 1996, S.22-32

²⁵ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1968³, S. 332.

ter Apokalyptik endete gleichfalls nicht mit Aufklärung.²⁶ Hier war es die Französische Revolution mit ihrem Vernunftkultus, der in Terror endete, die einen neuen Schub von Endzeitdeutung auslöste. Die geplante Ersetzung des Christentums durch einen heidnischen Kult wurde entsprechend der Offenbarung des Johannes als Beginn der Herrschaft des Antichrists gedeutet. Soziale Wandlungsprozesse eröffneten apokalyptischen Sekten weitere Operationsfelder. England erlebte zur Zeit der Industrialisierung (1790-1850) eine wahre Explosion protestantischer Sekten, die das nahe Ende der Welt erwarteten.²⁷ Der Methodismus verbreitete sich mit Erfolg unter Arbeitern einen „Chiliasmus der Verzweiflung“²⁸. Ebenso nahmen in Deutschland im 19. Jahrhundert religiöse Endzeiterwartungen in Anzahl und Bedeutung zu, auch hier besonders in den Industrievieren.²⁹ Gemeinsam war allen diesen apokalyptischen Sekten die Erwartung, dass das Jüngste Gericht den Gerechten Heil und den Gottlosen Verderben bringen werde. Im 20. Jahrhundert stützten sich der protestantische, der jüdische und der islamische Fundamentalismus auf Konzeptionen von Heilsgeschichte.³⁰ Lucian Hölscher hat in diesem Zusammenhang treffend von einer „Verdoppelung des Zukunftsbegriffes“ gesprochen. Mit dem Aufkommen der Wissenschaft und damit der Fähigkeit, Naturprozesse zu erklären und zu kontrollieren, sei die Zukunft seit dem 18. Jahrhundert in den Bereich des Machbaren gerückt:

²⁶ David S. Katz/ Richard Popkin, *Messianic Revolution. Radical Religious Politics to the End of the Second Millennium*. New York 1998; Bernd U. Schipper/Georg Plasger (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?* Göttingen 2007.

²⁷ Eric J. Hobsbawm, „Arbeitersekten“. In: Ders.: *Sozialrebelln*. Neuwied/Berlin 1971. S.161-190.

²⁸ Edward P. Thompson, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse* (zuerst 1963). 2 Bde. Frankfurt 1987, Bd. 1. S.404-431.

²⁹ Lucian Hölscher, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart 1989, S.74-130.

³⁰ Siehe den von Martin E. Marty/R. Scott Appleby verfassten Band, der aus dem Fundamentalismus-Projekt der Universität von Chicago hervorgegangen ist: *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt 1996.

Die kommende Zeit wurde immer weniger als Endzeit der Menschheit vor dem göttlichen Weltgericht, immer stärker dagegen als offener Erwartungszeitraum vorgestellt, der der Entfaltung der menschlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten diente. Die Zukunft verlor, einmal als der noch ausstehende Teil der Geschichte entdeckt, zunehmend ihren numinosen Charakter.³¹

Zukunft im Sinne der christlichen Theologie wurde vom Ende her: vom Jüngsten Gericht, Zukunft im naturwissenschaftlichen Sinn dagegen von der Gegenwart aus entworfen: als Fortschritt. Beide Zukunftskonzeptionen blieben in der Moderne nebeneinander stehen.

Säkularisierung: Triebkraft neuer Sozialformen von Religion

Individuelle Religiosität und kirchliche Institutionen sind kraft der europäischen Moderne weitgehend entkoppelt worden. Damit kommen Säkularisierungsthesen ins Rutschen, die Teilhabe am religiösen Leben in lokalen Gemeinden zum alleinigen Maßstab von Stärke oder Schwäche von Religion machen. In Deutschland tut das Detlef Pollack, der in der sinkenden Teilnahme von Menschen am kirchlichen Leben einen Bedeutungsrückgang des Religiösen erkennt; oder in Großbritannien Steve Bruce, der einen ungebrochenen Trend von Entkirchlichung und damit einer fatalen Erosion von Religion in allen westlichen Ländern feststellt.³²

‘Säkularisierung’ ist ein Theoriegebäude der Religionssoziologie und kann ganz verschiedene Sachverhalte bezeichnen: den rechtlichen Vorgang des Überganges kirchlicher Güter und Institutionen (Bildung; Wohlfahrt) in staatliche Zuständigkeit; das Verschwinden persönlichen Glaubens; der Rückgang kirchlicher Bindung; die Umwandlung religiöser Anschauungen in kulturelle Selbstverständlichkeiten. Ich möchte auf einen dieser Punkte eingehen: dem der Ent-

³¹ Lucian Hölscher, *Weltgericht oder Revolution*, S. 23, S. 32-34. Hölscher hat seine These weiter ausgearbeitet in: derselbe, *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt 1999.

³² Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003; Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford 1996; vgl. auch ders., *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford 2002.

kirchlichung. Da bereits Ende des 18. Jahrhunderts Pfarrer und Pastoren über schwindende Beteiligung der Gläubigen am kirchlichen Leben klagten, schien dieser Teil der These besonders plausibel. Jedoch konnten Neuzeithistoriker dies so nicht bestätigen. Dass die Säkularisierung eine zwingende Konsequenz der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhundert gewesen sein soll, ist zwar eine in Frankreich beliebte These, steht aber in Widerspruch zum Erstarren des französischen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.³³ Als ähnlich fragwürdig erweist sich die häufig für Deutschland geäußerte Auffassung, Säkularisierung sei eine Folge von Industrialisierung. Auch sie stimmt nicht mit Befunden überein, wonach das 19. Jahrhundert, das Zeitalter der Industrialisierung, ein neues, zweites konfessionelles Zeitalter“ gewesen sei.³⁴

Angesichts dieser Befunde stellt sich die Frage, wann eigentlich die These aufkam, dass Europa ein Kontinent ist, auf dem der Niedergang der Religion unaufhaltbar und fast gesetzmäßig voranschreitet? Vor einigen Jahren hat Callum G. Brown die These von der schleichenden Entkirchlichung zum Gegenstand einer Erklärung gemacht und dabei die Aufmerksamkeit auf die Trägerschicht der Kirchengemeinden gerichtet. Lange wurde christliche Frömmigkeit als männlicher Wert ausbuchstabiert. Um 1800 änderte sich das. Nicht zufällig wurden die Engel, bis dahin männlich, damals weiblich. Mit der Entstehung der bürgerlichen Familie ergaben sich für die Frauen neue Aufgaben. Der „Engel“ daheim übernahm es, die Kinder religiös zu erziehen und den Mann angesichts der moralischen Versuchungen, die Industrialisierung und Großstadt brachten, zu zügeln. Eine Feminisierung des Christentums bestimmte fortan das kirchliche Leben. Als aber in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts Frauen sich

³³ Vgl. Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*. London 1989.

³⁴ Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?* In: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) S. 38-75; derselbe (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen 2002. Die Kontroversen, die um dieses Konzept entstanden, erörtert Friedrich Wilhelm Graf, *Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts*. In: *Journal of Modern European History* 3 (2005) S. 231-256.

emanzipierten und die Moral in Sachen Familie und Sexualität eine andere wurde, zerfiel das Fundament dieser Sozialform von Christentum.

Diese Erklärung fügt sich gut zu zwei Diskrepanzen, die Religionssoziologen in den Religionsstatistiken fast aller europäischen Länder beobachtet haben.³⁵ Die erste betrifft die Beziehung von individuellen religiösen Überzeugungen und Teilhabe an kirchlichen Aktivitäten. Ein Beispiel! In Schweden gehen nur 6% der Christen einmal im Monat zur Kirche. Verbreiteter jedoch, als ihr dürftiger Kirchenbesuch annehmen lässt, sind ihre persönlichen religiösen Anschauungen wie Gottesglaube oder der Glaube an ein Leben nach dem Tode; sie finden sich bei mehr als der Hälfte der Bevölkerung. Doch hier folgt gleich eine weitere Diskrepanz. Obwohl demnach die Hälfte der Bevölkerung dem Atheismus zu neigt, sind doch 70% der Schweden Mitglieder ihrer Kirche geblieben. Diese Diskrepanzen stehen heute im Mittelpunkt europäischer Religionssoziologie. Grace Davie hatte bereits 1994 in einer Studie zu Großbritannien nachgewiesen, dass niedrige kirchliche Bindung durchaus mit einer hohen Verbreitung religiöser Glaubensanschauungen koexistieren kann und dafür die Formel „Believing without Belonging“ geprägt.³⁶ Wie der Fall Schweden zeigt muss man aber auch mit dem Umgekehrten rechnen: „Belonging without Believing“. Dies ist besonders dort zu beobachten, wo die Brüderlichkeitsethik z.B. der Islam zur Triebkraft von sozialen Netzwerken geworden ist, die den Mitgliedern Unterstützung im Bereich von Bildung, Gesundheit und auch persönlicher Sicherheit zukommen lassen – Güter, die sie in bestimmten Regionen dieser Welt vom Staat nicht mehr erhalten, deren Bereitstellung in einer „Parallelgesellschaft“ bzw. „sozialen Enklave“ allerdings eine weitere Schwächung von Staatlichkeit nach sich zieht.

³⁵ Siehe dazu José Casanova, Die religiöse Lage in Europa. In: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt a.M. 2007, S. 322-357.

³⁶ Grace Davie, Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford 1994.

In einer Anschlussstudie ist Grace Davie der Frage nachgegangen, wie es überhaupt möglich sein soll, dass Glaubensanschauungen unter Bedingungen von Entkirchlichung weiter überliefert werden. Die Erklärung fand sie im kulturellen Gedächtnis einer Nation³⁷ – eine Erklärung, die schon Danièle Hervieu-Léger in ihrer Studie *La Religion pour Mémoire* aus dem Jahre 1993 ins Auge gefasst hatte.³⁸ Da Religion auch Teil des kulturellen Gedächtnisses einer Nation ist, studierte Grace Davie Erziehungssysteme, Medien, Recht und Kultur, bis hin zu Synthesen von Pilgerreisen und Tourismus, um herauszufinden, ob und wie derartige soziale Institutionen zur Erhaltung von Glaubensanschauungen beitragen. Das Ergebnis: Entkirchlichung kann teilweise durch das kulturelle Gedächtnis kompensiert werden.

Ein Fall, der damit allerdings nicht mehr erklärt werden kann, ist die Mobilisierung von Religion, wie wir sie heute in Europa sporadisch und punktuell erleben. Umso beachtlicher ist, dass Davie in der Studie von 2002 noch einen weiteren Gesichtspunkt eingeführt hat, der diese Mobilisierung erklären könnte. Die Kirchen seien, so schreibt sie, in Europa heutzutage de facto freiwillige Vereinigungen geworden; sie sind Akteure in der Zivilgesellschaft und können dabei Zustimmung und Unterstützung mobilisieren, ohne dass die Sympathisanten dies mit einer aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben ihrer Gemeinde honorieren: „*vicarious religion*“, „Stellvertreterreligion“. Mit dieser Überlegung betritt Davie einen Weg, den auch José Casanova eingeschlagen hat.

Die Formen religiöser Gemeinschaftlichkeit in Europa sind heute noch diverser, als sie es in der Geschichte bereits waren. Synagoge im Judentum, Kirche im Christentum oder Moschee im Islam waren ja nie die einzige Form religiöser Vergemeinschaftung. Heute jedoch kann sich eine Untersuchung religiöser Gemeinschaftlichkeit mit diesen Institutionen überhaupt nicht mehr begnügen. Sie sind kein alleiniges Maß mehr für Säkularisierung, und zwar aus zwei Gründen. *Erstens* ist auf die Expansion der Zivilgesellschaft hinzuweisen. In dem Raum

³⁷ Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford 2000.

³⁸ Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory* (zuerst frz. 1993). New Brunswick 2000.

zwischen Staat, Wirtschaft und Privatsphäre operiert heutzutage eine Vielzahl von Organisationen, für die alle ein hohes Maß gesellschaftlicher Selbstorganisation kennzeichnend ist und für die es unterschiedliche Rechtsformen gibt. Davon profitieren auch religiöse Gemeinschaften:

Zu den im öffentlichen Raum handelnden zivilgesellschaftlichen Akteuren gehören auch die Religionsgemeinschaften, jedenfalls wenn sie [...] im Plural und damit als Wettbewerber auftreten und nicht als monopolistische Staatskirche.³⁹

Mit diesen Worten weist Gunnar Folke Schuppert darauf hin, dass heutige Rechtsformen für Religionen sich von den überlieferten Typen lösen. In einer „unübersichtlichen Organisationslandschaft“, für die Schuppert eine Skala von privat bis staatlich entwirft, gibt es für Religionsgemeinschaften eine ganze Reihe von Rechtsformen, die sich aus der tatsächlichen oder beanspruchten Erfüllung öffentlicher Aufgaben ergeben.

Zweitens kann man beobachten, dass dank dieser neuen Rechtsformen private Religiosität in die Öffentlichkeit treten kann. Jahrelang haben Religionssoziologen die Privatisierung zum Leitfaden ihrer Untersuchungen von Religion in der modernen Gesellschaft gemacht, bis José Casanova den Spieß umdrehte und nachwies, dass die vermeintlich privatisierten Religionen sich heute nicht mehr mit der Sphäre des Privaten begnügen. Vielmehr artikulieren Religionen in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit Erfahrungen und Ansprüche, die zwar ihren Ursprung im privaten Erleben und Beurteilen haben, aber von anderen geteilt und daher gemeinschaftlich vorgebracht werden. Empörung über Kriege, Proteste gegen Umweltzerstörung u.a. bringen Christen auf die Straße und in NGO's. Diese „Entprivatisierung“ von Religiosität, so Casanova, ist grundlegend für die zivilgesellschaftliche Konstitution von Religionen heute; sie kann teilweise Entkirchlichung kompensieren. Da mit dieser zivilgesellschaftlichen

³⁹ Gunnar Folke Schuppert, „Skala der Rechtsformen für Religion: vom privaten Zirkel zur Körperschaft des öffentlichen Rechts. Überlegungen zur angemessenen Organisationsform für Religionsgemeinschaften“. In: Hans G. Kippenberg/Gunnar Folke Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*. Tübingen 2005, S. 11-35, hier S. 21.

Sozialform von Religion eine neuartige öffentliche Präsenz verbunden ist, die sich von der herkömmlichen Staatsreligion prinzipiell unterscheidet, sollte man besser nicht von einer „Wiederkehr der Religion“ oder „Rückkehr der Götter“ sprechen.