

CHRISTOPH LIENKAMP

Wiederkehr der Religion als Zeichen eines epochalen Umbruchs – Leistung und Grenzen religionssoziologischer Deutungen in philosophischer und systematisch-theologischer Sicht

Seit circa zwanzig Jahren ist unter verschiedenen Vorzeichen die Rede von einer Wiederkehr der Religion(en) oder von einer Rückkehr des Religiösen. Mit dieser Redeweise werden allerdings höchst unterschiedliche Inhalte und Interessen verbunden. Dies hängt nicht allein davon ab, welche Institutionen oder universitären Disziplinen – Religionssoziologie, Religionswissenschaft, Philosophie und Theologie – sich diese Redeweise zu Eigen machen. Eher ist es darauf bezogen, wie diese Wiederkehr charakterisiert wird. Es handele sich nicht, so bereits einige Stimmen zu Beginn dieser Debatte, um eine Wiederkehr von Religion, sondern vielmehr um neue Formen der Religiosität.¹ Das Erstaunen und die Überraschung über diese Wiederkehr ist einer gewissen Ernüchterung über die Entwicklung neuer Formen von Religiosität oder neuer religiöser Bewegungen sowie über die vermeintliche Dynamik und Richtung der Entwicklung nach dem Fall der Berliner Mauer gewichen. Im westeuropäischen Raum wird insbesondere von theologischer Seite diese Ernüchterung über diese neueren Entwicklungen betont. So habe die so genannte Rückkehr der Religion in den Kirchen kaum Spuren hinterlassen und auch keine eigenständigen neuen Sozialformen entwickelt.² Von kulturwissenschaftlicher Seite wird bezweifelt, »dass die sozialen, kulturellen und technologischen Rahmenbedingungen der Moderne den Auf-

¹ Vgl. *Walter Zimmerli*, Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit, in: *Willi Oelmlücker (Hrsg.)*, *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (Colloquium Religion und Philosophie Bd. 1), Paderborn 1984, 12.

² Vgl. *Ingolf U. Dalferth*, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 86. Zur religionssoziologischen und religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Wiederkehr der Religion und Formen neuer Religiosität in den 80er Jahren sowie ihrer theologischen Bewertung vgl. den 1990 abgeschlossenen Forschungsbericht v. Verf.: *Christoph Lienkamp*, *New Religious Movements. A theological evaluation*, in: *Michael A. Fuß (Hrsg.)*, *Rethinking New Religious Movements*. (Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt der F.I.U.C.), Rom 1998, 693–716.

schwung einer neuen – oder auch nur die Wiederbelebung einer alten – Hochreligion ermöglichen.«³

Auch in der Religionssoziologie äußern sich skeptische Stimmen gegenüber der These eines Formenwandels des Religiösen z.B. in Richtung auf Individualisierung: »Wer aus dem Säkularisierungsprozess auf der individuellen Ebene einen Formenwandel des Religiösen zu konstruieren suche, zolle einem durchsichtigen öffentlichen Zeitgeist Tribut, der auf Religion – aus welchem Interesse auch immer – nicht verzichten zu können glaubte.«⁴ Aber auch Religionssoziologinnen wie die Britin *Grace Davie* und die Französin *Danièle Hervieu-Léger*, die einen Formenwandel hin zur Individualisierung diagnostizieren, sind gleichzeitig sehr skeptisch gegenüber dieser Entwicklung, da sie die Überlebensmöglichkeit von Religion (in Europa) in der von ihnen favorisierten Form *kollektiver Erinnerung* gefährde. »Der zunehmende Pluralismus und Individualismus unterminiert die religiösen Institutionen in einem Maße, dass religiöse Praxis und damit auch jede Form religiöser Erinnerung verschwindet.«⁵ Aber Erinnerungen sind nicht nur unsicher, sie können sich auch verändern oder wiederentdeckt werden. »Der Begriff der Erinnerung erlaubt es, die Religion im modernen Europa nicht als Prototyp für die Religion in der Moderne überhaupt, sondern im europäischen Kontext zu sehen.«⁶

³ *Thomas Macho*, Die Faszination des dreizehnten Apostels. Warum die Ausrufung einer Wiederkehr des Religiösen in der postsäkularen Gesellschaft mit Skepsis zu betrachten ist, in: *Literaturen* 11 (2002) 14.

⁴ So *Detlef Pollack/Gert Pickel* (Hrsg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Opladen 2000, in der Darstellung von *Karl Gabriel*, Religionssoziologie: Religion zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung, in: *Soziologische Revue, Sonderheft* 5 (2000), 244–254, 247.

⁵ *Eberhard Harbsmeier*, Religion als kollektive Erinnerung oder die Zukunft der Religion in Europa, in: *Informationes Theologiae Europae: Internationales Jahrbuch für Theologie* 2001, 229–240, 230. Vgl. von den Veröffentlichungen der beiden Religionssoziologinnen: *Grace Davie*, *Religion in Modern Europe*, Oxford 2000; *Danièle Hervieu-Léger*, *La religion pour Mémoire*, Paris: Le Cerf 1993, bes. 178 ff.; engl.: *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge 2000; *dies.* (Hrsg.), *Identités religieuses en Europe*, Paris: La Découverte 1996.

Es ist mehr als erstaunlich, dass das Werk dieser beiden Autorinnen vor dem Hintergrund des Erinnerungsdiskurses und eines stärkeren Aufeinanderzugehens in Europa auch in der Religionsfrage bisher weder ins Deutsche übersetzt noch in den einschlägigen Disziplinen rezipiert wurde. Dies ist angesichts der beherrschenden Stellung eines bestimmten kulturwissenschaftlichen und gesellschaftlichen Erinnerungsverständnisses ein dringendes Desiderat. Vgl. dazu *Christoph Lienkamp*, Die Unverfügbarkeit des Vergangenen – Phänomenologische Erinnerungsethik als Kritik des gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurses, in: *Orientierung* 63 (1999) Nr. 21, 231–234; Nr. 22, 242–245.

⁶ *Harbsmeier* (Anm. 5), 234.

Einer der wenigen Soziologen, die sich in Deutschland mit diesen Thesen auseinander gesetzt haben, teilt diese Einschätzung der Bedeutung von (gemeinsam geteilten) Erinnerungen für die Stiftung eines religiösen Kommunikationszusammenhangs in der Zeit: »Die Leistung der Religion ist, mit Hilfe eines Bezugs auf Nichtsagbares eine Verbindung der Gegenwart mit einer Vergangenheit und einer möglichen Zukunft herzustellen. Religion erlaubt es, mit Tradition zu leben, die Gegenwart und die Zukunft in eine Vergangenheit einzubetten, letztlich: in einer mit anderen geteilten Erinnerung zu leben.«⁷

Wenn wir über den europäischen Kontext hinausschauen, so hat die neuerdings verstärkte Einbeziehung weltweiter Entwicklungen in differenzierten religionssoziologischen Analysen zur Redeweise von der *globalen Rückkehr der Religion* geführt.⁸ Dabei sind Prozesse der Säkularisierung und solche der Revitalisierung von Religion insofern aufeinander bezogen, als trotz der mit der Säkularisierung einher gehenden zunehmenden Weltbeherrschung und *Entcharismatisierung* der Politik neue Dimensionen der Ungewissheit und Machtlosigkeit aufgebrochen und »zur Quelle der Formation neuer religiöser Gruppenbildung und Bewegungen geworden«⁹ sind. Weltweite und insbesondere europäischen Entwicklungen hat neben *Martin Riesebrodt* auch ein anderer bedeutender gegenwärtiger Religionssoziologe, *José Casanova*, verstärkt in den Blick genommen. Casanova spricht in Bezug auf die Entwicklung der 80er Jahre u. a. im Iran oder in Lateinamerika, aber auch in Europa und den USA von der Wiederbelebung alter und neuer Formen *öffentlicher* Religion sowie einer *Entprivatisierung* der Religion und versteht von daher die Wiederkehr von Religion in dem (eingeschränkten) Sinn einer (neuen) Sichtbarkeit alter Religionen, vor allem des Katholizismus und des Islam.¹⁰

⁷ Klaus Eder, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft, in: Berliner Journal für Soziologie 3/2002, 331–344, 332.

⁸ Vgl. Martin Riesebrodt, Die Rückkehr der Religion. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München 2000, bes. 48 f.

⁹ Ebd., 50. Jürgen Habermas spricht in seiner Friedenspreis-Rede (*ders.*, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, 27) von einer Überanstrengung der Vernunft. Zu einer detaillierten Auseinandersetzung vgl. Abschnitt 3. dieses Beitrags.

¹⁰ Zu Casanova: Neben seiner Monographie (Public religions in the modern world, Chicago-London 1994) beziehen sich meine Ausführungen im Folgenden insbesondere auf diese beiden Aufsätze: *ders.*, Private und öffentliche Religion, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hrsg.), Zeitgenössische amerikanische Soziologie, Opladen 2000, 249–280; *ders.*, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt a. M. 1996, 181–212. Zur Darstellung seiner grundlegenden Gedanken vgl. den Beitrag von

Trotz dieser wünschenswerten Ausdehnung der Forschungen auf globale Zusammenhänge, die sich auch auf die Wahrnehmung von Religionen mit einer vor allem außereuropäischen Geschichte in Europa (Diaspora-Situation) ausgewirkt hat,¹¹ bleiben einige Fragen grundsätzlicher Natur in der Debatte über die Wiederkehr von Religion unbeantwortet, teilweise sogar ungestellt. Gerade wenn man zurecht betont, dass der Begriff *Religion* eine europäische Wortschöpfung ist und Europa diesen Begriff in seiner Geschichte auch weiterentwickelt hat,¹² bleibt die Frage, ob das, von dessen Wiederkehr wir sprechen und das wir mit dem Begriff *Religion* bezeichnen, identisch ist mit dem, was verschwunden, verloren, verdrängt oder lediglich in die Privatsphäre abgedrängt war. Dabei gilt bezüglich der Frage, wie sich Begriff und Wirklichkeit der Religion zueinander verhalten, zum einen, dass, »wo dieser Begriff zur Geltung kam, er die Religion veränderte, weil er sie auf eine neue Stufe der Reflexion zwang«¹³, und vice versa, dass die empirische Wirklichkeit der Religion auch ihren Begriff verändert. Vor dem Hintergrund einer beobachteten weltweiten Rückkehr der Religion könnte man dann auch die Frage stellen, ob sich auch deshalb der Begriff der Religion gegenwärtig vielleicht nicht mehr allein europäisch, sondern global definiert; d. h. der Begriff der Religion mag zwar noch europäischer Herkunft sein, Europa hat ihn aber aus sich entlassen und das, was »zurückkommt«, ist weder vom Verständnis noch von der damit beschriebenen Wirklichkeit allein europäisch.

Es war *Joachim Matthes*, der schon vor fünfzehn Jahren auf die Verformung des Phänomens *Religion* durch die europäische Religionssoziologie und auf das Problem der Verwendung des Religionsbegriffs im weltweiten Kontext hingewiesen hat.¹⁴ Auch wenn man diese Problemdiagnose so nicht ohne weiteres teilt, sollte dadurch aber zumindest das

Hermann-Josef Große Kracht in diesem Jahrbuch; außerdem *Gabriel*, Religionssoziologie (Anm. 4), 249f.

¹¹ Zu dieser Perspektive, die in den Beiträgen dieses Jahrbuchs kaum zur Geltung kommen konnte, vgl. *Sean Gill/Gavin D'Costa/Ursula King* (Hrsg.), *Religion in Europe. Contemporary Perspectives*, Kampen 1994. Die Autoren vertreten, »that the most significant changes in the religious map of the continent in recent years has been the growth of indigeneous communities of adherents of other faiths in many parts of western Europe« (ebd., 1).

¹² Vgl. *Friedrich H. Tenbruck*, Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: *Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann* (Hrsg.), *Religion und Kultur* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 33), Opladen 1993, 31–67, 39ff.

¹³ Ebd., 44.

¹⁴ Vgl. *Joachim Matthes*, Religion und Weltkultur, in: *Max Haller* (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft: Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentages*, Frankfurt a.M. 1989, 321–328, bes. 324f.

Problembewusstsein im Umgang mit dem Begriff Religion und in der Rezeption außereuropäischer Arbeit an diesem Begriff und seinem Inhalt geschärft werden.

Im Anschluss an diese Anfragen und Beobachtungen stellt sich der Verdacht ein, dass es sich bei dem mit Wiederkehr der Religion bezeichneten Wandel um einen epochalen Umbruch handelt, der bisher allerdings kaum thematisiert wurde. Diesem Verdacht möchte ich im zweiten und dritten Teil meiner Ausführungen vor allem im Anschluss an einige jüngere Schriften von *Jürgen Habermas* und *Jacques Derrida* weiter auf den Grund gehen. Doch zunächst möchte ich meinen ersten Blick auf die religionssoziologische Debatte in Bezug auf die Ansätze Casanovas und Eders noch ein wenig vertiefen.

1. ENTPRIVATISIERUNG UND NEUE SICHTBARKEIT. DIE DOMINANZ DES GEGENSATZES VON PRIVAT UND ÖFFENTLICH – ANFRAGEN AN DIE RELIGIONSSOZIOLOGISCHE DEBATTE

In der Diskussion der von dem amerikanischen Religionssoziologen *José Casanova* und neuerdings auch in der deutschsprachigen Soziologie von *Klaus Eder* vorgelegten Forschungsergebnisse geht es mir nicht darum, deren empirische Sachhaltigkeit oder normative Ausrichtung zu kritisieren. Im Gegenteil: ich sympathisiere mit der These Casanovas, die wichtigste Aufgabe der Religion in ihrem öffentlichen Eintreten für Solidarität zu sehen. Doch möchte ich im Sinne meines Verdachts der noch nicht zureichend reflektierten Epochalität des mit Wiederkehr der Religion bezeichneten Umbruchs einige von seinen und von Eders Reflexionen teils in Frage stellen, teils aufgreifen und weiterführen.¹⁵

So lautet die erste Anfrage, ob die Deutung dieses Umbruchs mit Hilfe des Begriffs *Entprivatisierung* durch Casanova zureichend ist oder ob sie nicht vielleicht einen wesentlich bedeutsameren Umbruch verdeckt? Oder etwas bescheidener formuliert: Beschreibt *Entprivatisierung* möglicherweise nur ein auch zeitlich begrenzt wahrnehmbares Teilphänomen eines umfassenderen Prozesses? So räumt Casanova ein, obwohl er der Entwicklung einer Entprivatisierung der Religion normativ positiv gegenübersteht, dass die Form einer mobilisierten öffentlichen Religion eventuell auch nur ein Übergangsphänomen eines bestimmten Zeitab-

¹⁵ Auf Eder werde ich allerdings auch noch einmal im Zusammenhang meiner Habermas-Diskussion zurückkommen.

schnitts darstellt, das »je erfolgreicher sich demokratische Regimes konsolidieren, um so mehr ihre Daseinsberechtigung einbüßen wird.«¹⁶ Könnte es deshalb nicht auch sein, dass der Begriff der Entprivatisierung ähnlich etwa wie der der Postmoderne ein Suchbegriff ist, der zwar einige empirisch beschreibbare Entwicklungen zu deuten erlaubt, aber das Neue dieser Entwicklung, wie auch die Vorsilben Post- und Ent- andeuten, begrifflich noch nicht zureichend erfassen kann?

Was die Gedanken Casanovas für die eigenen weiteren Überlegungen so attraktiv macht, ist die Tatsache, dass der amerikanische Religionssoziologe nicht nur die verschiedenen Erscheinungsformen öffentlicher Religion im Blick hat. Er sieht durchaus die paradoxe Verschränkung von Privatisierung und Entprivatisierung der Religion in der Moderne, hofft aber, durch weitere Analysen der Unterscheidung von privater und öffentlicher Religion die Frage zu klären, inwiefern durch öffentliche Religionen einerseits die umstrittenen Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre in der Moderne neu bestimmt und andererseits die ideologische Legitimierung einer bestimmten historischen Form institutionalisierter Moderne in Frage gestellt werden kann.¹⁷ Doch hat Casanova, indem er vor allem diese Auseinandersetzung im Auge hatte, nicht eine andere Unterscheidung vernachlässigt, eine Unterscheidung, die in der Debatte um die Entprivatisierung von Religion verloren gegangen zu sein scheint? Anders gefragt: Könnte es sein, dass Casanova und andere mit ihrer Fixierung auf den Gegensatz öffentlich-*privat* den von der Moderne für unwirksam erklärten, aber nicht nur begriffsgeschichtlich durchaus bedeutsamen Gegensatz öffentlich-*geheim(nishaft)* aus dem Blick verloren haben? Wenn die Dialektik des abendländischen Säkularisierungsprozesses unabgeschlossen ist – und davon gehe ich hier aus –, dann ist nicht nur die Dialektik von öffentlich und privat unabgeschlossen, sondern auch die Dialektik von öffentlich und geheim(nishaft) ist nicht einfach verschwunden. Dabei denke ich nicht nur in einer gewissen Analogie zur Rede von der Privatisierung bzw. Entprivatisierung an eine Art Wiederverzauberung, an einen Auszug aus der entzauberten Welt (*Nobert Bolz*) oder aus dem stahlharten Gehäuse der Moderne (*Max Weber*). Aber wir beobachten in der Gegenwart nicht nur einen Auszug aus der privatisierten Religion, die mit ihrem Kult des In-

¹⁶ *Casanova*, Chancen und Gefahren (Anm. 10), 193. Vgl. auch die wesentlich skeptischere Bemerkung von Casanova, Private und öffentliche Religion (Anm. 10), 266: »Selbst wenn das öffentliche Wiederaufleben der Religion die Uhr des Funktionalismus (sic!) weder stoppen noch zurückdrehen kann, muß das nicht heißen, daß dieses Wiederaufleben nicht doch eine wichtige öffentliche Rolle gespielt hat.«

¹⁷ Vgl. *Casanova*, Private und öffentliche Religion (Anm. 10), 250 f.

dividuums (*Durkheim*) auch zu einer »Entmenschlichung der gesellschaftlichen Strukturen«¹⁸ geführt hat, sondern auch einige Phänomene, die den Geheimnischarakter der Wirklichkeit betonen oder inszenieren (Resakralisierung). Im Unterschied dazu geht es mir um ein fundamentaleres Verständnis des Geheimnisses.

2. DER GEGENSATZ VON ÖFFENTLICHKEIT UND GEHEIMNIS IN DER BEGRIFFSGESCHICHTLICHEN, SOZIOLOGISCHEN UND RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG

Die Begriffsgeschichte lehrt zwar, dass der Begriff des Geheimnisses, seitdem sich der Gegensatz von öffentlich und privat vor etwa 200 Jahren in der politischen Sprache zu etablieren begann, zunächst noch im privaten und häuslichen Kreis positiv konnotiert wurde, später in liberalen Gesellschaften aber nur noch eine negative Kategorie bildete.¹⁹ So sah die liberalistische Geschichts- und Staatstheorie Öffentlichkeit als den »anthropologisch begründbaren Naturzustand des Menschen, Geheimnis als die moralisch und kulturgeschichtlich bedingte zeitweilige Aufhebung dieses Zustandes.«²⁰ Das Dunkel der Geheimniskrämerei sollte in dieser Zeit des Umbruchs – gemeint ist der Übergang vom 17. ins 18. Jahrhundert – ein Ende haben und vom Licht der Öffentlichkeit durchflutet werden.²¹ Als Folge dieser negativen Bewertung des Geheimnisses wurde mit diesem Begriff das historische Feindbild zusammengefasst, strukturierte so zusammen mit dem Begriff der Öffentlichkeit die Welt und unterteilte sie in Gut (öffentlich) und Böse (geheim), in Freund und Feind. Damit kehrte sich die bis ins 18. Jahrhundert geltende Bewertung von Geheimnis und Öffentlichkeit um, denn Geheimhaltung galt bis ins 18. Jahrhundert als notwendig, Staats- und Regierungskünste bildeten als *arcana imperii* das Kernstück der Politik. Das soziale Leben des Mittelalters und der frühen Neuzeit ging keineswegs in dem Gegensatz des Öffentlichen und Privaten auf, und auch der Glaube lebte von der Dialektik von öffentlich und geheim(nishaft). Einerseits drückte sich der Glaube durch das Bekenntnis, den öffentlichen Vollzug kirchlicher Zeremonien und die öffentliche Predigt öffentlich

¹⁸ *Thomas Luckmann*, *The Invisible Religion*, New York 1967, 116, zitiert nach *Casanova*, *Private und öffentliche Religion* (Anm. 10), 263.

¹⁹ Vgl. hier und im Folgenden *Lucian Hölscher*, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1979.

²⁰ *Ebd.*, 127.

²¹ Zu dieser Metaphorik vgl. *ebd.*, 124 ff.

aus. Andererseits bildete das *Geheimnis des Glaubens* das notwendige Gegenstück; denn, so *Hölscher*, »die christliche Botschaft konnte und sollte zwar öffentlich verkündigt werden, wem Gott dadurch jedoch das Herz erleuchtete, entzog sich ihrem Einfluß.«²²

Auf die Gegenwart bezogen könnte man unter Berücksichtigung der hier nur skizzenhaft umrissenen Begriffsgeschichte von öffentlich und geheim(nishaft) bzw. privat auch die gegenwärtige Religionssoziologie einer Relektüre unterziehen. Gibt es in ihr Reflexionen, die, bezogen auf die hier zu untersuchende Dialektik von öffentlich und privat bzw. öffentlich und geheim(nishaft), sowohl die religionsinternen Prozesse als auch die zwischen Religion und Säkularisierung als noch nicht abgeschlossene Entwicklungen begreifen? Dies scheint für die Dialektik von öffentlich und privat in der gegenwärtigen (religions-)soziologischen Diskussion angedeutet zu werden. Ein Sinn für das Geheimnis bzw. die Geheimhaltung als Gegenbegriff zur Öffentlichkeit und auf der Ebene der Sprache für das Schweigen²³ im Unterschied zum (öffentlichen) Reden hat sich in der Religionssoziologie und auch in der Soziologie überhaupt kaum behaupten können und muss erst langsam wieder erarbeitet werden.²⁴ Ob man allerdings so ohne weiteres wieder bei *Georg Simmel*, der dem Geheimnis in seinen Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung ein eigenes Kapitel widmete, anknüpfen kann, ist eine offene Frage.²⁵

²² Ebd., 8.

²³ Vgl. *Alois Hahn*, Soziologische Aspekte von Geheimnissen und ihren Äquivalenten, in: *Aleida und Jan Assmann (Hrsg.)*, Schleier und Schwelle, Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München 1997, 23–40, bes. 31–35; *Petra Gebring*, Das Echo als Schweigen. Zur Phänomenologie des vollständigen Verstummens, in: *Kurt Röttgers/Monika Schmitz-Emans (Hrsg.)*, Schweigen und Geheimnis, Essen 2002, 136–151.

²⁴ Nicht wegweisend ist für die hier verfolgte Intention Niklas Luhmanns Versuch, der zwar einen Bedeutungsverlust des Geheimnisses diagnostiziert, dem aber nur die Zukunft als schlechthinniges Geheimnis im Sinne des noch nicht Bekannten erscheint, weil die Zeit als reflexiv uneinholbar erkannt wird. Vgl. *Niklas Luhmann*, Geheimnis, Zeit und Ewigkeit, in: *ders./Peter Fuchs (Hrsg.)*, Reden und Schweigen, Frankfurt a.M. 1989, 101–137.

Demgegenüber liegen folgende Annäherungsweisen näher bei den Intentionen des Verfassers: *Alois Hahn*, Reden und Schweigen, in: *Jan Assmann/Theo Sundermeier (Hrsg.)*, Schuld, Gewissen und Person. Studien zur inneren Geschichte des Menschen, Gütersloh 1997, 118–141; *Karl Gabriel*, Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen, in: *Edmund Arens/Helmut Hoping (Hrsg.)*, Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?, Freiburg i. Br. 2000, 16–37, hier 19f.; *Bernhard Peters*, Der Sinn von Öffentlichkeit, in: *Friedhelm Neidhardt (Hrsg.)*, Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen, Opladen 1994, 42–76, bes. 43f.

²⁵ Vgl. *Georg Simmel*, Soziologie. Untersuchungen über Formen der Vergesellschaftung, 4. Aufl. 1953, 257–304. Ein kürzerer nicht so häufig zitierter Aufsatz Simmels: *ders.*, Das Geheimnis. Eine sozialpsychologische Skizze, in: *ders.*, Aufsätze und Abhandlun-

Der Forschungslage in der (Religions-)Soziologie entspricht in entgegengesetztem Sinn die in der *Religionswissenschaft*, in der lange von Geheimnis ohne jeden Bezug auf Öffentlichkeit gesprochen wurde. Diese Forschungssituation analysiert zutreffend der Religionswissenschaftler *Hans G. Kippenberg*: »Wenn ›das Heilige‹ eine Erfahrung von Macht und eine Ahnung des gänzlich Anderen ausdrückt, wie G. van der Leeuw und andere Religionsphänomenologen annahmen, gehört es zum Wesen der Religion an sich und entsteht nicht erst durch deren Beschränkung. Da die sog. religiöse Erfahrung sich kategorisch jeder Begreiflichkeit entziehen soll, existiert das Geheimnis vor aller Kommunikation und nicht erst durch deren Beschränkung.«²⁶ Das mit diesem bis vor wenigen Jahren geltenden religionswissenschaftlichen Ansatz nicht die Alternative zu dem in der Religionssoziologie dominanten Vorgehen beschrieben wird, versteht sich von selbst. Es käme darauf an, dass sich Religionssoziologie und Religionswissenschaft gegenseitig für die verschiedenen Diskussionslagen sensibilisieren. Die Religionswissenschaft hat einen Anfang gemacht, auch weil sie keiner Idealisierung des Geheimnisses anheimfällt, sondern zeigt, »that secrecy's effect is not limited to being beneficial. (...) the assertion that the truth is secret encourages both tolerant pluralism in public discourse on religion and [Her- vorh. v. Verf.] violent claims to power.«²⁷ Die in dem von *Guy G. Stroumsa* und *Hans G. Kippenberg* herausgegebenen Band versammelten Forschungsansätze versuchen diese These am religionsgeschichtlichen Material zu erarbeiten.

Doch setzen wir unsere Relektüre der Religionssoziologie fort. Klaus Eder hat in seinen Überlegungen zu Religion und Erinnerung, wie oben

gen 1901–1908 Bd. II, GA Bd. 8, 317–323. Auf die kommunikative Funktion des Geheimnisses im Gegensatz zur ungeselligen Diskretion verweist *Bruno Accarino*, Vertrauen und Versprechen. Kredit, Öffentlichkeit und individuelle Entscheidung bei Georg Simmel, in: *Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt* (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Frankfurt a.M. 1984, 116–146, hier 123 f.

Zur kontroversen Einschätzung der Bedeutung dieser Überlegungen Simmels vgl. einerseits *Birgitta Nedelmann*, Geheimhaltung, Verheimlichung, Geheimnis. Einige soziologische Vorüberlegungen, in: *Hans G. Kippenberg/Guy G. Stroumsa* (Hrsg.), Secrecy and Concealment, Leiden-New York-Köln 1995, 1–16, und andererseits *Manuel Zelger*, Geheimnis und Öffentlichkeit, Kommunikationstheoretische Beobachtungen zu einem Motiv im Markusevangelium, in: *Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch* (Hrsg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 357–390, 357 ff.

²⁶ *Hans G. Kippenberg*, Erstrebenswertes Prestige oder falscher Schein? Das öffentliche Ansehen des Gerechten in jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen, in: *ders./Guy G. Stroumsa* (Hrsg.), Secrecy and Concealment (Anm. 25), 203–224, 203.

²⁷ *Kippenberg/Stroumsa*, Introduction, ebd., S. XXIV.

bereits herausgearbeitet wurde, den Bezug auf ein Nichtsagbares und die Leistung der Religion, mittels dieses Bezugs eine Kontinuität in der Zeit herzustellen, hervorgehoben. In diesem Kontext beschreibt er die Leistung der Religion auch als »Transformation des Nichtsagbaren in Sagbares«²⁸. Man könnte diesen Gedanken so interpretieren, dass sich darin durchaus anderes als allein eine Zuordnung von Nichtsagbarem und Privatem bzw. Sagbarem und Öffentlichem ausdrückt. Gerade wenn man die sprachliche Dimension berücksichtigt, könnte man das Nichtsagbare dem Schweigen und dem Geheimnis, das Sagbare hingegen der öffentlichen Rede zuordnen. Auch weil diese »Transformationsleistung« der Religion in der europäischen Gesellschaft zugenommen hat, konstatiert Eder einen Prozess der Intensivierung religiöser Kommunikation und macht in seiner Theoretisierung Anleihen bei dem von *Hartmann Tyrell*, *Volkhard Krech* und *Hubert Knoblauch* entwickelten gleichnamigen Forschungsprogramm.²⁹

Das bedeutet allerdings nicht, dass religiöse Kommunikation nur integrierend wirkt. Es gibt auch eine mit ihr verbundene *Exklusionsleistung*, so Klaus Eder. Dies zeige sich besonders, wenn ein Fremder in einen durch eine bestimmte religiöse Kommunikation (Riten) definierten heiligen Raum eindringen will. Dieser Andere wird zum Problem, weil er nicht die Sprache spricht, »die das Unsagbare kommunizierbar macht.«³⁰

Eder wendet sich auf diesem Hintergrund zunächst allgemein gegen eine pejorative Einstellung gegenüber der Rückkehr von Religion, die darin nur eine Konflikte schürende und den säkularen Geist provozierende fundamentalistische Wende der Moderne sieht, und plädiert für eine vielschichtige Wahrnehmung dieses Prozesses. Kennzeichen dieses von Eder als *neue Sichtbarkeit* bezeichneten Umbruchs sind u. a. die zunehmende Pluralisierung, die massenmediale Kommunikation über Religion und durch religiöse Subjekte sowie die zunehmende Dynamik intrareligiöser und interreligiöser Konflikte. Dabei komme es auch zur

²⁸ Eder (Anm. 7), 332.

²⁹ Vgl. *Tyrell/Krech/Knoblauch*, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: *dies.*, Religion als Kommunikation (Anm. 25), 7–30. Leider kommen in der Einleitung die Fragen des Geheimnisses und des Schweigens im Rahmen von Forschungen zur religiösen Kommunikation nicht vor, obwohl sich der Aufsatz von *Manuel Zelger* (vgl. Anm. 25) in diesem Band explizit mit diesem Thema beschäftigt und mit *Alois Hahn* ein weiterer Soziologe in diesem Band veröffentlicht hat, der das Schweigen in verschiedenen Aufsätzen (vgl. Anm. 23 und 24) thematisiert hat.

³⁰ Eder (Anm. 7), 332. Zu einer umfassenderen Sprachanalyse vgl. weiter unten die Diskussion um eine weltweite Latinisierung bei Derrida.

Auflösung der bisher nationalstaatlich gebundenen in eine *post- oder transnationale Identitätskommunikation*, die die Privatheit in Frage stelle.³¹ Religiöse Kommunikation verlasse den privaten Raum und dringe in den öffentlichen postnationalen Raum ein, so Eder. Hier könnten »bislang privatisierte und latent gehaltene lebensweltliche Horizonte an öffentliche Diskurse andocken.« Dieser Prozess verflüssige unsere nationale Identität, zwingt uns zur »reflexiven Aneignung partikularer Traditionen« und sei damit das »Einfallstor für eine postsäkulare Gesellschaft.«³²

Mit der Aufnahme von Habermas' Diktum der postsäkularen Gesellschaft – bei Eder wird »Europa als postsäkularer Kontinent«³³ bezeichnet – und dem Gedanken der »Identitätskommunikation« als »konstitutiver Leistung von Religion«³⁴ geht Eder in seinen Reflexionen zur *neuen Sichtbarkeit* über Casanovas Deutung einer *Entprivatisierung* der Religion hinaus. Hinzu kommt der seit dem Beginn der 90er Jahre mit dem Begriff *Globalisierung* bezeichnete Prozess, der diese Entwicklung weiter verstärkt: »Der Globalisierungsprozess, verstanden als eine Ausdehnung von Technologien, die Kommunikation beschleunigen, verdichten und jedem zugänglich machen, befördert – entgegen den Annahmen der Modernisierungstheorie – auch die Religion.«³⁵ Mit diesen Bemerkungen, die man in Bezug auf die Wechselwirkungen zwischen Religion und Globalisierung bzw. globalisierter Kommunikation und deren implizite sprachliche und historische Aspekte noch weiter differenzieren müsste,³⁶ gibt Eder zwar einen Hinweis auf die mögliche epochale Bedeutung dieses Prozesses. Es scheint mir aber nötig, dem noch weiter nachzugehen.

³¹ Vgl. ebd., 338.

³² Alle drei Zitate ebd.

³³ Vgl. ebd., 335. Ein weiterer vor allem global bedeutsamer Faktor ist die staatliche Verfolgung von Religionen, z. B. Falun Gong. Zur religionsgeschichtlichen Bedeutsamkeit des Zusammenhangs von Verfolgung und Öffentlichkeit bzw. Geheimnis vgl. *Casanova*, *Private und öffentliche Religion* (Anm. 10), 274 f., und *Hans G. Kippenberg* (Anm. 26), 203 f.

³⁴ *Eder* (Anm. 7), 338.

³⁵ Ebd., 332.

³⁶ Zu dieser Debatte vgl. u. a. *Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgabe der Deutschen Bischofskonferenz* (Hrsg.), *Die vielen Gesichter der Globalisierung. Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung*, Bonn 1999, 36 f.; *Karl Gabriel*, *Soziale Kohäsion im Globalisierungstest. Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen der Globalisierung*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 41 (2000) 87–104. Aus der religionssoziologischen Literatur: *Peter Beyer*, *Religion and Globalization*, London 1994 (enthält Fallstudien zu den USA, Lateinamerika, Iran, Israel und der religiösen Umweltbewegung); *Roland Robertson/William Garrett* (Hrsg.), *Religion and Global Order*, New York 1991.

In dem vorangegangenen Abschnitt habe ich versucht zu zeigen, welche Beobachtungen zeitgenössischer Religionssoziologen auf den epochalen Charakter dieses Wandlungsprozesses hindeuten, in dem wir uns in Europa, aber auch weltweit befinden, der aber in seiner Epochalität nicht zureichend thematisiert wird.³⁷ Diese Beobachtungen möchte ich nun vor allem im Anschluss an Jürgen Habermas und Jacques Derrida weiter vertiefen.

3. DER ÜBERSETZUNGSPROZESS

ZWISCHEN RELIGION UND SÄKULARISierter GESELLSCHAFT – ZUR UNABGESCHLOSSENEN DIALEKTIK DES ABENDLÄNDISCHEN SÄKULARISIERUNGSPROZESSES NACH JÜRGEN HABERMAS

Trotz einer gewissen Vorsicht, die Ereignisse des 11. September 2001 auf ihren religiösen Hintergrund zu beschränken, hat Jürgen Habermas in seiner Friedenspreis-Rede die Anschläge von New York und Washington als Explosion der »Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion«³⁸ interpretiert und einige Reflexionen angeschlossen, die der Epochalität dieses Ereignisses gerecht zu werden versuchten, obwohl kritisiert wurde, dass er u. a. mit dem Begriff der Postsäkularität übers Ziel hinausgeschossen sei.³⁹ Wichtiger sind mir in dem hier diskutierten Zusammenhang Habermas' Bemerkungen zur Übersetzungsarbeit, die seitens der religiösen Subjekte auf den Umschlagplätzen demokratischer Öffentlichkeit geleistet wird bzw. werden muss. Dabei mute der liberale Staat den Gläubigen – und bisher nur ihnen, wie Habermas betont –, zu,

³⁷ Wesentlich kontroverser würde die Auseinandersetzung mit derjenigen Strömung in der Religionssoziologie ausfallen, die von der Ungebrochenheit der modernen Säkularisierungsdynamik ausgeht. Damit soll nicht bestritten werden, dass Prozesse der Säkularisierung im Sinne der drei Dimensionen des modernen Säkularisierungsverständnisses weiter stattfinden, und dass das Säkularisierungsparadigma einige Entwicklungen immer noch gut zu erklären vermag. Auch Casanova räumt ein, dass einige der religiösen Wiederbelebungen leicht durch die Säkularisierungstheorie erklärt werden können, denn auch Modernisierungstheorien haben mit Begriffen wie »Übergänge«, »Zusammenbrüche«, »Ausbrüche«, »verzögerte Modernisierung« gearbeitet, um zu begreifen, warum bestimmte Gesellschaften ihrem Modell nicht folgten (vgl. Casanova, *Private und öffentliche Religion* [Anm. 10], 265).

³⁸ Habermas (Anm. 9), 9.

³⁹ Vgl. Hans Joas, *Eine Rose im Kreuz der Vernunft*, in: DIE ZEIT v. 07.02.2002, S. 32. Man hätte von Joas auf Grund seiner vorangegangenen Veröffentlichungen allerdings eine etwas andere Akzentsetzung in dieser Debatte erwarten können. Der Begriff ist inzwischen in der Debatte aufgenommen worden; vgl. u. a. Eder (Anm. 7) und Macho (Anm. 3). Für ein angemessenes Verständnis dieses Begriffs verweise ich auf den Beitrag von Hermann-Josef Große Kracht in diesem Jahrbuch.

»ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.«⁴⁰ Habermas legt zwar fest, dass Religionsgemeinschaften nur das Prädikat vernünftig verdienen, wenn sie aus eigener Einsicht angesichts des religiösen Pluralismus, der Bedeutung der Wissenschaften und der politisch-rechtlichen Ordnung auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten verzichten. »Ohne diesen Reflexionsschub entfalten Monotheismen«, so Habermas, »in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential.«⁴¹ Dieser Reflexionsschub dürfe allerdings nicht als ein abgeschlossener und als ein von den Gläubigen einseitig zu vollziehender Akt verstanden werden. Deshalb betont Habermas einerseits, dass diese Übersetzungsarbeit auch eine Aufgabe der säkularen Gesellschaft ist und nur gelingen kann, »wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt.«⁴² Und er konstatiert andererseits, dass diese Übersetzungsarbeit der unabgeschlossenen Dialektik des Säkularisierungsprozesses unterliegt und damit selbst unabgeschlossen, ja möglicherweise unabschließbar sei. So verwundere es nicht, wenn die »ungläubigen Töchter und Söhne der Moderne« angesichts der Irreversibilität vergangenen Leidens auf die noch »unausgeschöpften semantischen Potentiale« zurückzugreifen sich genötigt sehen; oder wenn »moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, allgemeine Resonanz finden können, sobald sich für ein Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich«, so resümiert Habermas diese Überlegungen, »im Modus der Übersetzung.«⁴³

Wie anspruchsvoll diese Übersetzungsarbeit ist, zeigt das Scheitern zweier philosophischer Versuche in diesem zwischen Religion und Philosophie verminten Gelände. So stellt *Martin Heideggers* seinsgeschichtliche Neuinterpretation des Jüngsten Tages als unbestimmtem Ereignis keine neue Erkenntnis dar, ebenso wie vor und nach ihm eine sich selbst dementierende Vernunft, die sich, wie Habermas bemerkt, »die Autorität und den Gestus eines entkernten, anonym gewordenen

⁴⁰ *Habermas* (Anm. 9), 21.

⁴¹ Ebd., 14.

⁴² Ebd., 24.

⁴³ Alle Zitate ebd., 29.

Sakralen bloß ausleihen«⁴⁴ will. Demgegenüber würdigt Habermas die Übersetzungsleistung der Religion, wie sie sich in der *Entweihung des Sakralen* und im Umgang mit Magie, Mythos, Opfer und dem *Geheimnis* manifestiert.

Der andere philosophische Übersetzungsversuch, den Habermas als wenig überzeugend ansieht, ist der von *Immanuel Kant*, der – und es liegt nahe, dies angesichts der Ereignisse des 11. September und der Reaktionen darauf zu thematisieren – das radikal Böse aus der biblischen Sprache in die der Vernunftreligion zu übertragen sucht. Wir verfügen allerdings auch nach Kant, so die kurze Auseinandersetzung bei Habermas, über keinen »angemessenen Begriff für die semantische Differenz zwischen dem, was moralisch falsch, und dem, was zutiefst böse ist.«⁴⁵

Es hätte den Rahmen dieser Rede gesprengt, wäre Habermas angesichts der misslungenen philosophischen Übersetzungsversuche auf die in diesem Zusammenhang von ihm zustimmend zitierten, für die Frage nach der Religion entscheidenden Schriften Jacques Derridas näher eingegangen.⁴⁶ Ich möchte deshalb die darin geleistete philosophische Übersetzungsarbeit im Sinne einer »rettenden Dekonstruktion«⁴⁷ gerade bezüglich des (sakralen) Geheimnisses und des radikalen Bösen im Folgenden eingehender reflektieren.

4. ZERSTÖRUNG, ERINNERUNG UND MUNDIALATINISIERUNG – ZUR WIEDERKEHR DER RELIGION NACH JACQUES DERRIDA

Auch der französische Philosoph Jacques Derrida sah sich genötigt, in den letzten Jahren das Religionsproblem zu bearbeiten. So antwortet er auf die von zwei Verlagen an ihn gerichtete Anfrage, welches Thema auf einem von *Gianni Vattimo* und ihm geleiteten philosophischen Symposium behandelt werden sollte, spontan: »Die Religion« und formuliert die damit verbundenen Fragen: »*Wie soll oder wie kann man über Religion reden? Wie soll oder wie kann man von der Religion handeln? Wie soll oder wie kann man heutzutage gerade von der Religion sprechen? (...) Wer besitzt wohl die Schamlosigkeit, den Anspruch zu erheben, daß es hierbei um einen wiedererkennbaren und gleichzeitig neuen Gegen-*

⁴⁴ Ebd., 28.

⁴⁵ Ebd., 24. Vgl. zum radikal Bösen bei Kant und seiner Wirkungsgeschichte *Christoph Schulte*, radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München 1988.

⁴⁶ Vgl. *Habermas* (Anm. 9), 28.

⁴⁷ Ebd., 23.

stand geht?«⁴⁸ Neben dieser auf der Insel Capri gehaltenen Vorlesung hat sich Derrida auch noch in einer weiteren Schrift, die im Deutschen nicht als eigenständige Monografie vorgelegt wurde, sondern unter dem Titel *Den Tod geben* in einem Band mit Texten über Walter Benjamin und Derrida veröffentlicht wurde, mit dem Problem der Religion auseinander gesetzt.⁴⁹

Dabei verknüpft Derrida in der Religionsschrift die so genannte Wiederkehr der Religion – Derrida spricht von der *Rückkehr des Religiösen* (*retour du religieux*), während er die Bezeichnung *Rückkehr der Religionen* (*retour des religions*) für etwas vorschnell hält⁵⁰ – zum einen mit der Frage, ob sich diese Rückkehr auf etwas bezieht, was man als Fundamentalismus, Integritismus oder Fanatismus bezeichnet und wobei man speziell den Islam bzw. Islamismus im Blick hat. Zum anderen geht es bei diesem »unerhörten«, »weltumfassenden Wiedererscheinen« des Religiösen »um die Sprache, genauer noch: um das Idiom, die Buchstäblichkeit, die Schrift, die das letztlich unzerlegbare und unübersetzbare Element einer jeden Offenbarung und eines jeden Glaubens bildet«⁵¹. Doch dies ist, so Derrida, »keine einfache Rückkehr, da ihr weltumspannender Charakter und ihre (tele-techno-media-scientifischen, kapitalistischen und politisch-ökonomischen) Gestalten noch nie dagewesen und deshalb ursprünglich, originell sind. Auch handelt es sich nicht um eine einfache Rückkehr (im frz. Text nicht kursiv) *des Religiösen*; geht sie doch mit zwei Tendenzen einher, deren eine in der unerbittlichen Zerstörung des Religiösen besteht, in der Zerstörung des Religiösen *stricto sensu*, in der Zerstörung des Römischen und Staatlichen, in der Zerstörung all dessen, was das Politische und Rechtliche europäischer Herkunft verkörpert«⁵², und deren andere eine Art Selbstzerstörung der

⁴⁸ Jacques Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: *ders./Gianni Vattimo (Hrsg.)*, Die Religion, Frankfurt a. M. 2001 (frz. 1996), 9–106, 9. (Im Folgenden zitiert als *Religion*.) Der erste als Vortrag gehaltene Teil (Nr. 1–26) ist kursiv gedruckt. Beim zweiten Teil handelt es sich um spätere Hinzufügungen Derridas (Nr. 27–52).

⁴⁹ Vgl. Jacques Derrida, Den Tod geben, in: *Anselm Haverkamp (Hrsg.)*, Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt a. M. 1994, 331–445. Es ist eine dieser seltsamen und ärgerlichen Vorgänge der Übersetzungen Derridas ins Deutsche, dass der Sammelband, in dem dieser Text Derridas ursprünglich auf Französisch erschienen ist (*Jean-Michel Rabaté/Michael Wetzel [Hrsg.]*, L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don, Paris 1992, 11–108), in seiner deutschen Ausgabe (*dies. [Hrsg.]*, Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993) diesen Text nicht enthält, jetzt aber für einen Sammelband mit Texten über Derrida übersetzt wurde.

⁵⁰ Vgl. Derrida, Religion, 14 f. Vgl. auch ebd., 13, 47 ff. und 71 ff.

⁵¹ Ebd., 13.

⁵² Ebd., 69.

Religion selbst in allen ihren pazifistischen und ökumenischen Entwürfen ist. Die erstgenannte Zerstörung sei das Werk der Fundamentalisten und Integristen, die Selbstzerstörung hingegen geschehe – auch im befriedenden Gestus – durch das heimliche Aufzwingen eines Diskurses, einer Kultur, Politik und eines Rechtes zunächst in Europa. Dabei habe man, so Derrida, »die Geschichte dessen, was ›Religion‹ heißt, zu erinnern: alles, was man in ihrem Namen tut, müsste die kritische Erinnerung an ihre Namensgebung wachhalten.«⁵³ Diese Namensgebung, die sich im lateinischen Sprachraum vollzog, ist kontingent und trotzdem bedeutsam, d.h. die Geschichte Europas ist nicht nur eine Geschichte der Religion, bei der man an Athen, Jerusalem, Rom, Byzanz denkt und sich auf die Religionskriege bezieht, sondern sie ist auch eine Geschichte des Religionsbegriffs. »Wie das in Europa geschah, ist eine überaus verwickelte Geschichte, die schon in Rom begann. Das wird allerdings meist übersehen, wenn man nur nach dem ursprünglichen Sinn des Wortes religio sucht, wie das meist geschieht.«⁵⁴

Aber auch »jenseits von Europa, unter Anwendung der gleichen juristisch-theologisch-politischen Schemen (...) soll im Namen des Friedens eine weltumspannende oder weltweite Latinisierung aufgezwungen werden.«⁵⁵ Auf die Bedeutung des Idioms, der Sprache (Latinisierung) im Zusammenhang mit der Wiederkehr des Religiösen hatte Derrida bereits zu Anfang hingewiesen. Nun wird die Dimension, die damit angezielt ist, deutlicher. Auch wenn das Römische und Rom – »über ›Religion‹ nachzudenken bedeutet das ›Römische‹ zu denken«⁵⁶ – noch eine nicht zu unterschätzende Rolle in diesem Prozess spielen, sei die weltweite Latinisierung als ein »eigentümliches Bündnis zwischen dem Christentum als Erfahrung von Gottes Tod mit dem fernwissenschaftstechnischen Kapitalismus«⁵⁷ inzwischen eine europäisch-anglo-amerikanische Angelegenheit. Weil (christliche) Religion und globalisierter Kapitalis-

⁵³ Ebd., 14. Dies gilt es gerade auch mit Bezug auf die oben skizzierten Debatte um die Bedeutung der (geteilten) Erinnerung (Davie, Hervieu-Léger, Eder) für die Stiftung eines religiösen Kommunikationszusammenhangs zu reflektieren.

⁵⁴ Tenbruck (Anm. 12), 45. Auf die Dekonstruktion der Begriffsgeschichte von religio durch Derrida komme ich weiter unten im Zusammenhang seines eigenen Religionsentwurfs kurz zu sprechen.

⁵⁵ Derrida, Religion, 70. Derrida würde darunter sicherlich die (auch vom Papst) geforderte Globalisierung der Solidarität (ein Begriff lateinischer Herkunft!) bzw. José Casanovas Aufgabenbeschreibung für die Religion, sich weltweit für Solidarität einzusetzen, fassen.

⁵⁶ Derrida, Religion, 13.

⁵⁷ Ebd., 25.

mus dieses Bündnis eingegangen seien, sei das Feld dieser kriegerischen und friedlichen (Selbst-)Zerstörung, so Derrida, unbegrenzt.

Einigkeit besteht zwischen Derrida und den oben erläuterten religionssoziologischen Überlegungen von Klaus Eder wohl über die die Religion befördernde Wirkung von Globalisierung bzw. »fernwissenschaftstechnischem Kapitalismus«⁵⁸ und »postnationaler Identitätskommunikation« sowie darüber, dass diese Mischung auch ein erhebliches intra- und interreligiöses Konfliktpotenzial enthält, gerade auch wenn fremde Andere, die in den *heiligen Raum* (Eder) Europas eindringen, die *Sprache* – verstanden bei Derrida als Prinzip der Latinität – nicht beherrschen. Derrida würde aber im Unterschied zu Eder zum einen stärker auf der geschichtlich immer schon angelegten Verbindung von Religion und weltweiter Latinisierung, deren gegenwärtige Form er als *Mundialatinisierung*⁵⁹ bezeichnet, bestehen und damit auch eine schärfere Gangart in der Auseinandersetzung mit den Vertretern eines naiven Gegensatzes zwischen Vernunft und Religion einschlagen. Zum anderen würde er im Gegensatz zu Eder im Zusammenhang mit der Wiederkehr des Religiösen nicht lediglich ein Anwachsen des Konfliktpotenzials konstatieren, sondern diese Wiederkehr in engem Zusammenhang mit dem auch in Habermas' Friedenspreis-Rede angesprochenen radikal Bösen thematisieren. Diese beiden Unterschiede möchte ich noch ein wenig vertiefen, weil sich besonders in diesen Gedanken aus Derridas Religionschrift eine Ahnung von dem epochalen Umbruch findet, für den der Suchbegriff von der *Rückkehr des Religiösen* steht.

Es gibt, so Derrida, eine Verkennung des Phänomens der Wiederkehr des Religiösen, und zwar seitens derjenigen, die weiterhin auf eine naive Weise Religion und Vernunft, Religion und Kritik, Religion und Wissenschaft, Religion und wissenschaftstechnische Moderne entgegensetzen. Dabei hat Derrida eine Richtung aufklärerischen Denkens im Auge, die von einer gewissen »antireligiösen Wachsamkeit«⁶⁰ gekennzeichnet ist. Man wird nicht verstehen – und das ist für Derrida der entscheidende Punkt –, was heute in der Welt mit der Religion geschieht, wenn man an dieser naiven Entgegensetzung festhält. Derrida vermutet, dass, wenn wir uns jenseits des Gegensatzes von Religion und Vernunft begeben, wir vielleicht verstehen würden, »weshalb die unerschütterliche und unendliche fortschreitende Entwicklung der kritischen und

⁵⁸ Dies ist allerdings keine bloß äußere Dimension. Derrida besteht darauf, dass der Übergang zwischen Innen und Außen bestimmt werden muss (vgl. *ders.*, Religion, 36).

⁵⁹ Vgl. *Derrida*, Religion, 51.

⁶⁰ Ebd., 49.

wissenschaftstechnischen Vernunft der Religion eine Stütze ist, weshalb sie die Religion fortsetzt und voraussetzt, weit davon entfernt, sich ihr einfach entgegenzusetzen.«⁶¹

5. VERNUNFT-RELIGION, RADIKAL BÖSES UND MESSIANISMUS

Doch wie soll man, so fragt Derrida, im Hinblick auf die heutige und die morgige Aufklärung Religion denken, ohne mit der philosophischen Überlieferung zu brechen? Bei dieser philosophischen Überlieferung hat Derrida wie auch schon Habermas Immanuel Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* im Auge, die nicht nur ein Buch über die Religion, sondern auch eines über das radikal Böse ist. Derrida fragt allerdings nicht wie Habermas, ob der kantsche Übersetzungsversuch, das radikal Böse aus der biblischen Sprache in die Vernunftreligion zu übertragen, gelungen ist, sondern thematisiert das radikal Böse im Zusammenhang mit der Rückkehr des Religiösen: »Und wenn die ›Rückkehr des Religiösen‹ in einem Bezug zu der Rückkehr bestimmter – moderner oder meinerwegen auch postmoderner – Phänomene steht, die man als solche des radikal Bösen betrachten muß?«⁶² Doch wo ist das Böse heute zu finden und »muß man dieses Böse erkennen, um Zugang zu jenem zu finden, was für unsere Zeit die Gestalt oder das Versprechen eines Heils sein könnte, die Besonderheit des Religiösen also, von dem man in allen Zeitungen sagt, dass es wiederkehrt«⁶³? Und noch zugespitzter heißt es an anderer Stelle: »Zerstört oder stiftet das radikal Böse die Möglichkeit der Religion?«⁶⁴

Um die gegenwärtige Gestalt des Bösen zu bestimmen, leistet Derridas Capri-Vorlesung auch eine Analyse politisch-religiöser Gewalt, die in der Welt im Namen der Religion ausgeübt wird. Dabei hat er – wie auch Jürgen Habermas⁶⁵ – die gerade im Zusammenhang mit dem 11. September besonders virulente Verbindung der »archaischen und modernen Gestalt, die seine (gemeint ist hier der im Namen des Islam agierende Islamismus, Verf.) ›im Namen der Religion‹ begangenen Verbrechen annehmen«, im Blick.⁶⁶ Derrida wehrt sich allerdings gegen die Zuordnung

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., 67.

⁶³ Ebd., 10.

⁶⁴ Ebd., 67.

⁶⁵ Vgl. Habermas (Anm. 9), 10.

des radikal Bösen zu einer bestimmten Form von Gewalt oder zu einer bestimmten Religion, sondern weist darauf hin, dass die Zweideutigkeit einer gegenwärtigen Berufung auf die Rückkehr der Religion mit einer spezifisch modernen Erscheinung des Bösen, dem *Bösen der Abstraktion*, zusammenhänge, und dass dies jegliche Religion betreffe. Unter diesem *mal d'abstraction* versteht Derrida »die Formen des Bösen, die man herkömmlich mit dem radikalen Entreißen, das heißt mit der Entwurzelung der Abstraktion«⁶⁷ verbinde. Von dieser radikalen Abstraktion und Entkörperlichung, der Nivellierungs- und Vereinheitlichungstendenzen, die sich nach Derrida vor allem der sogenannten Wissenschaftstechnik oder tele-technologischen Transzendenz, aber auch der Religion selbst ›verdankt‹, würden alle religiösen Phänomene mehr und mehr heimgesucht. Dabei würden gewachsene Bindungen, die den Gesten und Handlungen eines Individuums ihre unverwechselbare Signatur verliehen, marginalisiert, und auch die Tradierung kulturellen und religiösen Wissens bliebe nicht unverschont. Gegen diesen Abstraktionsprozess (der Religion) richten sich nach Derrida die aktuellen ethnisch-religiösen Kriege. Doch indem sie den Traum von der Rückkehr zu lokalen Traditionen träumen und den Bruch mit der Weltgemeinschaft verkünden, aber gleichzeitig sich dazu genau der Medien bedienen, die einen solchen Traum zunichte machen, verwickeln sich die ideologischen Legitimationen dieser Kriege in einen – um es mit einem in der Psychoanalyse gebrauchten Begriff auszudrücken – *double bind*, d. h. sie befördern etwas, gegen das sie zu kämpfen vorgeben.⁶⁸

Es gehört konstitutiv insbesondere zu den messianischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam), dass sie den Erwartungshorizont eröffnet haben, einen Erwartungshorizont, der sich in der Interpretation Derridas und seines Verständnisses des Messianismus allerdings so radi-

⁶⁶ Auch in anderen Texten sucht Derrida immer wieder die Auseinandersetzung mit den verschiedenen religiös-messianischen Politiken – ob christlicher, jüdischer, islamischer oder auch marxistischer Provenienz –, die unvermeidlich zu Gewalt und Ausschluss der Anderen führen. Vgl. dazu *Christoph Lienkamp*, Gewalt und Religion – Zur Möglichkeit einer nicht-totalisierenden religiösen Ordnung, in: *Orientierung* 65 (2001) 209–212; 214–217, bes. 214.

⁶⁷ *Derrida*, Religion, 10.

⁶⁸ Vgl. *Tilman Beyrich*, Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard, Berlin-New York 2001, 322. Die Berufung auf Religion, die es stets mit diesem *double bind* zu tun hat, verbirgt sich für Derrida auch schon in der Etymologie des Wortes *religio*, das entweder auf *relegere* oder *religare* zurückgeführt wird. Es wäre mehr als lohnenswert, die sich daran anschließenden auch wirkungsgeschichtlichen Überlegungen Derridas mit der gegenwärtigen Debatte um den Religionsbegriff in der Religionssoziologie, der Religionswissenschaft und der Theologie zu konfrontieren. Das würde allerdings den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

kal öffnet, dass ein Ereignis, der Tod oder das radikal Böse uns jederzeit überraschen kann. »Das Messianische setzt sich der absoluten Überraschung aus. Diese Aussetzung mag sich stets in der phänomenalen Form des Friedens und der Gerechtigkeit zu erkennen geben, dennoch muß das Messianische, das sich auf solch abstrakte Weise aussetzt, sowohl das Beste als auch das Schlimmste erwarten, da das eine niemals ohne die offen vorhandene Möglichkeit des anderen gegeben ist.«⁶⁹ Wenn das Messianische also nicht nur eine einfache Abstraktion ist, sondern eine (Anzeige einer möglich-unmöglichen) Übersetzung ist, in die die Messianismen bestimmter religiöser Traditionen, also bestimmte Offenbarungen, eingegangen sind⁷⁰ – und wie sonst wäre der Gebrauch des Wortes Messianismus zu rechtfertigen –, dann gehört das radikal Böse zu einem radikal offenen Erwartungshorizont auch des Messianischen bzw. der Messianizität (*messianicité*)⁷¹. Andererseits tritt dieser Messianismus ohne Messianismus, so die paradoxe Formulierung Derridas, auf im Namen von Gerechtigkeit und Demokratie gegen die Gewalt, die die Rückkehr der Religion(en) begleitet. Dies ist die Spannung, die diesen Messianismus kennzeichnet.

Darüber hinaus bleiben zwei Fragen an Derridas Messianismusverständnis: Erstens, ob der Name *Messianismus* nicht doch durch eine bestimmte Erwartungsstruktur gekennzeichnet ist, die seiner auch noch so von konkreten Inhalten entleerten Universalisierbarkeit und seiner Verwendung auch in Bezug auf die nicht-abrahamitischen Religionen entgegensteht. Zweitens und damit zusammenhängend stellt sich die Frage, ob Derridas Messianismus nicht selbst ein neuer Messianismus neben den drei bzw. vier – das marxische Denken wird als ein weiterer, säkularer Messianismus gedeutet⁷² – bestimmten Messianismen ist, ob sein Messianismus nicht selbst wiederum mit einem *bestimmten* Messianismus verbundene Kennzeichen trägt, so das der prophetischen Tradition

⁶⁹ Derrida, Religion, 32.

⁷⁰ Die bestimmten Messianismen sind nicht Beispiele im klassischen Sinn, Fälle eines allgemein Messianischen, einer allgemeinen Messianizität. Sie sind singuläre Ereignisse, und »es gibt kein neutrales, metalinguistisches und universales Kriterium, in das alle verschiedenen messianischen Sprachen »übersetzt« werden könnten.« (Beyrich, Ist Glauben wiederholbar? [Anm. 68], 332).

⁷¹ Der Terminus *messianistisch*, den die Übersetzung benutzt, scheint mir wenig geeignet, das französische *messianicité* wiederzugeben.

⁷² Vgl. Jacques Derrida, Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die Internationale, Frankfurt a.M. 1995, bes. 264f. Inzwischen gibt es eine 2., korrigierte Auflage 1996.

der Gerechtigkeit und einer damit verbundenen Affinität zur Demokratie?⁷³

Derrida hat – auch ohne den Rückgriff auf die Religion oder den Messianismus – bereits in früheren Texten zur Logik der Gabe, des Versprechens und des Rechts die Struktur einer Gerechtigkeit, die Struktur einer absoluten Alterität entdeckt, die uns aufträgt, ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne die legitimatorische Rückendeckung irgendeines religiösen oder metaphysischen Systems. Diese Gerechtigkeit erlaubt Hoffnung nur – und das wäre auch eine erste vorläufige Antwort auf die Frage nach der Universalisierbarkeit des derridaschen Messianismus – jenseits der bestimmten Messianismen, auf eine universalisierbare Kultur der Singularitäten, »eine Kultur, in der sich die abstrakte Möglichkeit der unmöglichen Übersetzung trotz allem ankündigt. Diese Gerechtigkeit ist stets schon in das Versprechen eingezeichnet, in die Glaubensbekundung oder den Glaubensaufruf, der jedem Sprechakt, jeder Anrede eines anderen innewohnt. Einzig die universalisierbare Kultur dieses Glaubens – nicht die Kultur eines anderen Glaubens, nicht die Kultur, die sich vor jedem anderen als eine universale ausgibt – ermöglicht (permet) einen ›vernünftigen‹ und universalen Diskurs über das Thema der ›Religion‹.«⁷⁴

Kennzeichen des derridaschen Messianismus ist außerdem, dass man ihn nicht in den Gegensatz von Vernunft und Mystik einzwängen kann, denn er liegt vor dieser Unterscheidung und kann gedeutet werden als ein *performatives Ereignis*, »das nicht dem durch es begründeten oder gerechtfertigten Ganzen zugehören kann.«⁷⁵ In einem früheren Text hatte Derrida dies mit Montaigne und Pascal als den *mystischen Grund der Autorität* bezeichnet.⁷⁶ Nichts anderes als dieses Mystische ist für Derrida das Geheimnis. Die Erinnerung an dieses Geheimnis verliert sich, der mystische Grund entzieht sich. Doch dieser Verlust, dieser Entzug ist ebenso der Moment, in dem die ›Religion‹, quasi *automatisch*, immer wieder neu entsteht. Das Geheimnis aber bleibt das Vorgängige, vorgängig gegenüber der Religion, die vorgibt über die Möglichkeit zu verfügen, »in kalkulierter Weise Rechenschaft zu geben von einem Mysterium, das sich jedem Kalkül entzieht.«⁷⁷ Diese Art der Re-

⁷³ Vgl. James K. A. Smith, Determined Violence: Derrida's Structural Religion, in: Journal of Religion 78, No. 2 (April 1998) 197–212, 205.

⁷⁴ Derrida, Religion, 33. Die Übersetzung wurde von mir sprachlich etwas geglättet.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. ders., Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt a. M. 1991.

⁷⁷ Beyrich, Ist Glauben wiederholbar? (Anm. 68), 326.

chenschaft ist aber nicht die Beziehung von Verantwortung und Geheimnis, an die Derrida denkt.

6. DEN TOD GEBEN – DIE DERRIDASCHE BESTIMMUNG DES VERHÄLTNISSSES VON GEHEIMNIS UND VERANTWORTUNG

Es ist nicht zufällig, das es gerade Kants Religionsschrift war, deren Begriff des radikal Bösen sowohl für Habermas als auch für Derrida ein zentrales Reflexionsmoment in ihren jüngsten Schriften bildet, in dessen drittem Stück sich einige Überlegungen zur Beziehung von Geheimnis und Verantwortung finden, die die folgenden Überlegungen vorzubereiten helfen. Nachdem Kant festgestellt hat, dass in allen Glaubensarten das Nachforschen unvermeidlich auf ein Geheimnis stoße, »was zwar von jedem einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt«⁷⁸ werden kann, legt er sich die Frage vor, wie denn dergleichen Geheimnisse, die nicht apriori und objektiv auszumachen seien, gefunden werden könnten. Wie für Kant nicht ungewöhnlich, vermutet er sie im Innern, im Subjektiven unserer moralischen Anlage. Dabei unterscheidet Kant zwischen dem, was der Erkenntnis gegeben ist, und den so genannten unerforschlichen Gründen und verdeutlicht dies am Beispiel der Freiheit. »So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkür durch das unbedingte moralische Gesetz kund wird, kein Geheimnis, weil ihre Erkenntnis jedermann mitgeteilt werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimnis; weil er uns zur Erkenntnis nicht gegeben ist.«⁷⁹

Es ist die bei Kant nicht weiter bearbeitete Beziehung von Verantwortung und Geheimnis, dem sich der ungefähr gleichzeitig mit der Religionsschrift Derridas entstandene Text *Donner la mort* (dt. *Den Tod geben*) in erster Linie widmet. Der Text umfasst drei Teile, wobei der erste sich unter dem Titel *Die Geheimnisse der europäischen Verantwortung* mit der Bestimmung dieses Verhältnisses durch den tschechischen Philosophen Jan Patočka auseinandersetzt, der zweite Teil Derridas Lektüre von Kierkegaards Verantwortungsbegriff anhand seiner Auslegung der Erzählung vom Opfer/der Bindung Isaaks wiedergibt und der letzte

⁷⁸ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg 1956, 154 (B 207).

⁷⁹ Ebd., 154 f. (B 209).

Abschnitt Baudelaires und Nietzsches Kritik an einer bestimmten Ökonomie des Christentums thematisiert.

Angesichts der Bedeutsamkeit der nicht alltäglichen Erfahrung des Überwältigtseins von etwas, die er auch als Erfahrung eines dämonischen, sakralen Mysteriums versteht, sucht *Jan Patočka*, wohl der bedeutendste tschechische Philosoph dieses Jahrhunderts, in einem seiner Essays⁸⁰ nach Wegen, dieses Ereignis in eine Beziehung zu seinem scheinbar heterogenen Gegenüber, der Verantwortung zu bringen, »in der es originär und primär nicht ist.«⁸¹ Dieses Inbeziehungsetzen gelingt über die (christliche) Religion, weil sie den Zugang zur Verantwortlichkeit eines freien Ich und damit die Überwindung (*dépassement*) jenes Typus des Geheimnisses voraussetzt. Religion und damit jener zweite, von Patočka favorisierte Typus von Geheimnis (*mysterium tremendum*). Es stellt sich dort ein, wo das Sakrale ausdrücklich als Dämonisches überwunden wird. »Religion ist Verantwortung oder ist nicht. Ihre Geschichte hat Sinn nur in einem *Übergang* zur Verantwortung.«⁸² So scheint es schon bei Patočka zum Wesen der Verantwortung zu gehören, an ein Geheimnis gebunden zu sein.

Derrida jedoch möchte sich von dieser Unterscheidung Patočkas in ein negatives, zu überwindendes, und ein positives Geheimnis, das mit einer bestimmten Religion identifiziert wird, abgrenzen und betont demgegenüber, dass das *mysterium tremendum* entstanden ist, weil es das dämonisch-sakrale Geheimnis verdrängt, zum Schweigen gebracht hat, doch dass es seine Herkunft aus diesem Grund nicht verleugnen könne. Auch sieht er die gemeinsame paradoxe Struktur von Geheimnis und Verantwortung. »Der Begriff der Verantwortung ist einer jener seltsamen Begriffe, die zu denken geben, ohne sich der Thematisierung hinzugeben; er setzt sich weder als ein Thema noch als eine These; er gibt, ohne sich zu sehen zu geben. (...) Dieser paradoxe Begriff hat auch die Struktur eines gewissen Geheimnisses.«⁸³ Das bedeutet auch, dass der Begriff der Verantwortung nicht eindeutig einfachhin einem Typus von Geheimnis, dem *mysterium tremendum* zuzuordnen ist.

Die Erfahrung des Geheimnisses geht einher mit dem *Verantwortlichwerden* des Subjekts und wird von Derrida interpretiert als eine Erfahrung des gegebenen Todes. Durchaus in der Tradition der abendländi-

⁸⁰ Vgl. *Jan Patočka*, Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?, in: *ders.*, Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1988, 123–143.

⁸¹ Ebd., 126.

⁸² *Derrida*, Den Tod geben (Anm. 49), 332.

⁸³ Ebd., 356.

schen Philosophie und des Christentums hebt Derridas Neubestimmung ethischer Grundbegriffe mit der Gabe des Todes an, da der Mensch im Tod die Erfahrung seiner Unvertretbarkeit macht und darin sich den Tod gibt: »Macht man nun (...) die Erfahrung der Verantwortung, macht man die Erfahrung der eigenen absoluten Einzigartigkeit und faßt man seinen Tod auf, so ist das ein und dieselbe Erfahrung: der Tod ist genau das, was niemand an meiner Stelle erleiden oder erdulden kann. Meine Unvertretbarkeit wird also vom Tod verliehen, gestiftet, man könnte sagen, gegeben.«⁸⁴ Auf den ersten Blick liegt diese Interpretation des Todes sehr nah bei Heideggers Auffassung des Todes als unvertretbarer Jemeinigkeit. Im Unterschied dazu erhält bei Derrida, Levinas und auch noch bei Patočka der Tod seine Bedeutung aber vom (ganz) Anderen her, er ist Gabe des (ganz) Anderen. »Die Gabe, die mir durch Gott widerfährt, (...) dieses *mysterium tremendum* gibt mir zu antworten, erweckt mich zu der Verantwortung, die sie mir gibt, nur, indem sie mir den Tod, das Geheimnis des Todes, eine neue Erfahrung des Todes gibt«⁸⁵, so Derrida in Bezug auf Patočka. Derrida sieht allerdings in dem (ganz) Anderen nicht (nur) Gott, sondern prinzipiell jede(n) andere(n).

Nun ist nach Patočka die Genese der Verantwortung, d.h. ihre geschichtliche Entstehung im Zusammenhang mit der Religion, wie sie sich in der Überwindung des dämonischen Mysteriums und in der *Entweihung des Sakralen*, die auch Habermas in der Friedenspreis-Rede als genuine Leistung der Religion analysiert, ereignet habe, in Europa nicht präsent. Die Ursache für das fehlende Bewusstsein dieser Geschichtlichkeit der Verantwortung in Europa liege allerdings nicht einfach in einem Mangel an Wissen, sondern in der Schwierigkeit, sich diese Geschichtlichkeit einzugestehen. Denn diese Genese sei gebunden, so Derrida mit Patočka, an die Geschichte der Religion, besonders weil »eine ganze Ethik der Verantwortung in der Regel darauf Wert legt, sich, als Ethik, der religiösen Offenbarung zu entziehen.«⁸⁶ Diese Geschichte könne nach Patočka nur mühsam übernommen werden und laut Derrida »weder zu einem entscheidbaren Objekt noch zu einer beherrschbaren Totalität werden, eben weil sie an die *Verantwortung*, an den *Glauben* und an die *Gabe* gebunden ist. An die *Verantwortung* in der Erfahrung absoluter Entscheidungen, die getroffen werden, ohne in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit einem Wissen oder mit gegebenen Nor-

⁸⁴ Ebd., 369.

⁸⁵ Ebd., 362.

⁸⁶ Ebd., 335.

men zu stehen, (...) an den religiösen *Glauben*, der sich, durch eine Form der Verpflichtung oder der Beziehung zum Anderen, in die absolute Gefahr jenseits des Wissens und der Gewißheit vorwagt; an die *Gabe*, die mich mit der Transzendenz des Anderen, mit Gott als selbstvergessene Güte in Beziehung setzt – und die mir das, was sie mir gibt, in einer neuen Erfahrung des Todes gibt. »⁸⁷ Um diesen Zusammenhang und dabei vor allem die von ihm stärker als von Patočka betonte Paradoxalität des Verantwortungsbegriffs in seiner Bezogenheit auf das Geheimnis zu erläutern, greift Derrida im zweiten Teil dieses Aufsatzes auf die kierkegaardsche Version der Abraham-Isaak-Geschichte zurück.

Das Verständnis von Verantwortung, wie Kierkegaard es in der Schrift *Furcht und Zittern* entwickelt, steht nach Derrida dem alltäglichen und philosophischen Gebrauch, für den »die Bindung der Verantwortung an die Öffentlichkeit und das Nicht-Geheime«⁸⁸ selbstverständlich ist, entgegen. »Schon Kierkegaards Auslegung der Abrahamsgeschichte macht darauf aufmerksam, daß es offenbar einen Ruf zur Verantwortung gibt, der sich nicht auf allgemein anerkannte Normen berufen kann, sondern zu einem Schritt *jenseits der Normen* verpflichtet.«⁸⁹ Das Entscheidende an der Auslegung Kierkegaards ist nach Derrida nun, dass Abraham über diesen Ruf und seine Gründe schweigt. »Abraham kann nicht reden und genau dies begründet seine *Verantwortung*. In dem Maße, wie Abraham das Geheimnis zwischen sich und Gott wahrt, nimmt er die absolute Verantwortung auf sich.«⁹⁰ Eine absolute Verantwortung also, die die Ordnung des Ethischen überschreitet. »Eigentümlicher, paradoxer und auch erschreckender Vertrag«, so Derrida, »der die unendliche Verantwortung an das Schweigen und das Geheimnis bindet.«⁹¹ Die Abrahamsgeschichte lehrt, dass die absolute Verantwortung, die ganz einzigartig ist und die niemand an meiner Stelle übernehmen kann, »nicht nur das Geheimnis impliziert, sondern daß ich, indem ich zu anderen spreche, keine Rechenschaft gebe, nichts verantworte und nichts zu anderen und vor anderen verantworte.«⁹² Demgegenüber führt die Allge-

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., 387.

⁸⁹ *Tilman Beyrich*, Zeichen aus Asche. Lyotard und Derrida zum Holocaust, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 44 (2002) 218–236, 230f.

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, wollte ich eine umfassende Interpretation dieses Teils von *Den Tod geben* vorlegen. Vgl. dazu die genaue und ausführliche Interpretation von *Tilman Beyrich*, Ist Glauben wiederholbar? (Anm. 68), 144–228.

⁹⁰ *Beyrich*, ebd., 163.

⁹¹ *Derrida*, *Den Tod geben* (Anm. 49), 387.

⁹² Ebd.

meinheit und Öffentlichkeit des Ethischen in Kierkegaards Interpretation und Derridas Relektüre in die Unverantwortlichkeit, weil sie mich mit der Rechenschaftspflicht dazu bringt, meine Unvertretbarkeit und Einzigkeit in den Begriff aufzulösen.

Derrida greift also mit Kierkegaard das allgemeine und philosophische Verständnis von Verantwortung scharf an. Doch er geht auch über Kierkegaard hinaus. Für ihn – und das ist die Pointe seiner Kierkegaard-Lektüre – beschreibt die außerordentliche Situation Abrahams unsere alltägliche Situation. Überall, wo wir es mit dem Anspruch des oder der Anderen zu tun haben, sind wir in dieses Paradox Abrahams, zu handeln jenseits der öffentlichen Moral bei gleichzeitiger Gültigkeit des ethischen Gebotes, verstrickt. Derridas Lektüre läuft darauf hinaus, dass er das Verhältnis zu jeder und jedem anderen in den Kategorien beschreibt, die Kierkegaard allein – und Derrida bemerkt dies kritisch – der Gottesbeziehung, d. h. der Beziehung zu dem ganz Anderen vorbehält.

Derridas Weiterführung wäre aber wohl ohne die Leistung Kierkegaards und Patočkas, »dieser Bindung der Verantwortung ans Geheimnis ihr Recht einzuräumen, sie gewissermaßen zu rehabilitieren«⁹³, nicht möglich gewesen. Denn es kennzeichnet das europäische Denken, wie wir oben herausgearbeitet haben, ein Vergessen, ein Verdrängen des Geheimnisses, ein Sich-Schützen vor dem Geheimnis mit erheblichen Konsequenzen für das politische Leben. Die Politik der platonischen Tradition, so Derrida scharf, schließt das Mystische aus. Und er fährt fort: »Seitdem ignoriert, unterdrückt und verbannt alles, was in Europa, und sogar noch im modernen Europa, Erbe dieser Politik griechisch-platonischer Herkunft ist, in seinem Raum jede grundsätzliche Möglichkeit von Geheimnis und jede Bindung der Verantwortung an das bewahrte Geheimnis, all das, wodurch eine Verantwortung am Geheimnis festhalten kann.«⁹⁴

7. ANKNÜPFUNGSPUNKTE ZWISCHEN RELIGIONSZOLOGIE, PHILOSOPHIE UND SYSTEMATISCHER THEOLOGIE

In meinen abschließenden Überlegungen möchte ich zunächst kurz auf die Frage eingehen, welche Bedeutung diese philosophischen Überle-

⁹³ *Beyrich*, Ist Glauben wiederholbar? (Anm. 68), 135.

⁹⁴ *Derrida*, Den Tod geben (Anm. 49), 363.

gungen nun mit Blick auf die skizzierte religionssoziologische Debatte zur Privatisierung bzw. Entprivatisierung der Religion oder zur These vom unabgeschlossenen Prozess der Säkularisierung und der zunehmenden Gewalt im Zusammenhang mit der Wiederkehr der Religion haben könnten. Es ist bemerkenswert, dass neuerdings in der Debatte zur (Ent-)Privatisierung zum einen davor gewarnt wird, die vieldiskutierte Sichtbarkeit des Religiösen als eine machtvolle Wiederkehr der Religion und als Besetzung des öffentlichen Raums zu interpretieren.⁹⁵ Im Gegenteil: dies sei ein Symptom ihrer spirituellen Schwäche.⁹⁶ Demgegenüber wird die Position vertreten, dass gerade die *Privatisierung* von Religion im Sinne einer individuellen Entscheidungspraxis zu Entschiedenheitsmustern führt, die im Sinne eines going public vermehrt auf der Bühne der Öffentlichkeit erscheinen.⁹⁷ Könnte es aber nach den Erkenntnissen, die wir in der Auseinandersetzung mit Kierkegaard, Patocka und Derrida gewonnen haben, nicht sein, dass diese Entscheidungspraxis und diese Entschiedenheitsmuster, wenn sie die Bindung der Verantwortung an das Geheimnis nicht einhalten und sich öffentlich machen, sich in den Begriff eines allgemein Ethischen verflüchtigen und klare Konturen einbüßen? Oder anders gefragt, könnte es sein, dass gerade die öffentliche Rechenschaftspflicht in die Unverantwortlichkeit führt? »Gegenüber der Hochkonjunktur philosophisch-politischer Appelle an eine Verpflichtung, die auf allgemein anerkannten Normen beruht, insistiert Derrida zum einen darauf, dass der Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit, auf Öffentlichkeit, Begründung und so weiter weit davon entfernt ist, ›Verantwortung‹ sicherzustellen. ›Verantwortung‹ hat es vielleicht gerade mit der Einzigartigkeit der Verpflichtung, der Nicht-Ersetzbarkeit und der Nicht-Verallgemeinerbarkeit zu tun.«⁹⁸ Es ist allerdings auch festzuhalten, dass keine Verantwortung, die den Ruf eines Anderen vernimmt, davor geschützt ist, zu opfern, nicht nur das Ethische, sondern auch alle Anderen. Das ist der Preis, den Derridas Ausweitung der Situation Abrahams auf jede Übernahme von Verantwor-

⁹⁵ Vgl. Pierre Bréchon/Bruno Duriez/Jacques Ion (Hrsg.), *Religion et action dans l'espace public*, Paris: L'Harmattan 2000. Den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich dem Beitrag von Alois Müller in diesem Jahrbuch. Ausgangspunkt dieses Buches ist allerdings auch die scheinbare neue Präsenz der Religionen im öffentlichen Raum: »En France et dans d'autres pays, les religions semblent prendre place plus ouvertement dans l'espace public. Ce constat est à l'origine de ce livre.« (Bruno Duriez, Introduction, ebd., 11).

⁹⁶ Vgl. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris: Gallimard 1998, 28.

⁹⁷ Vgl. den Beitrag von Joachim von Soosten in diesem Jahrbuch.

⁹⁸ Beyrich, *Zeichen* aus Asche (Anm. 89), 232.

tung zahlen muss. Aber ist es nicht so, dass gerade dort, wo Rechtfertigungen gesucht und geliefert werden, geopfert wird?

Ich würde vielleicht nicht so weit gehen wie Derrida und behaupten, dass die europäische Politik das Mystische ausschlieÙe und das Geheimnis und die Bindung der Verantwortung daran unterdrücke. Aber wo sollen die unausgeschöpften semantischen Potenziale (Habermas) herkommen, wenn sie nicht in der wiederholenden Vergewisserung des Geheimnisses, des Mystischen erinnert werden? Wie soll sich plötzlich ein Rettendes einstellen?

Es ist zu eng, wenn sich die Religionssoziologie auf den Gegensatz privat – öffentlich kapriziert und lediglich Pendelbewegungen nach der einen oder anderen Seite mit ihren Konsequenzen registriert (Luckmann, Casanova, Eder), oder wenn sie zwar ein Anwachsen der Konflikte, der religiös-ethnischen Gewalt konstatiert, aber nicht auch im Gespräch mit der Philosophie nach dem tieferen Zusammenhang von Wiederkehr der Religion und radikal Bösem fragt.

Vielleicht ist dies aber eher die Aufgabe der gegenwärtigen Theologie, in der das Geheimnis als ein Grund- und Schlüsselwort lebensgeschichtlicher Dogmatik und sie selbst als Einweisung des Lebens in die Erfahrung dieses Geheimnisses schlechthin eher in den Hintergrund gedrängt scheinen.⁹⁹ Doch gibt es auch Anknüpfungspunkte zu den philosophischen Überlegungen von Habermas und besonders von Derrida. So betont ein prominenter Entwurf gegenwärtiger Theologie, der *Gott als Geheimnis der Welt* zu bestimmen sucht, auch die Vorgängigkeit, die Unvordenklichkeit des Geheimnisses und nennt dasjenige Ereignis ein Geheimnis (Mysterium), das als vorgängige Antwort ins Fragen bringt und zu einer um so intensiveren Zuwendung führt, je mehr es von ihm erfährt oder versteht.¹⁰⁰ Es bleibt aber eine Spannung zwischen dem philosophischen Geheimnisbegriff und dem theologischen Verständnis des Geheimnisses, zu dem in seiner neutestamentlichen Gestalt wesentlich seine öffentliche Aussagbarkeit gehört.¹⁰¹ Doch zwischen einem solchen Verständnis des Geheimnis und einem negativen, auch negativ-theologischen Verständnis, dem Derrida nicht zuzurechnen ist, bietet sich, wie vor allem anhand der Arbeiten Derridas gezeigt werden konnte, noch ein weites Feld für Reflexionen.

⁹⁹ Vgl. *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Exkurs: Theologie als Biographie), Mainz 1977, 201.

¹⁰⁰ Vgl. *Eberhard Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 339.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 341. Es ist allerdings umstritten, ob dieses Öffentlichkeitsgebot im Sinne einer präsentischen Eschatologie verstanden werden darf (vgl. z. B. Mk 4, 22).

In der anderen Debatte um die im Zusammenhang der Wiederkehr oder Entprivatisierung der Religion auch zunehmenden Konflikte und Gewalttätigkeiten und der darin anklingenden philosophischen Frage nach dem Zusammenhang von Wiederkehr der Religion und radikal Bösem, müsste die systematische Theologie die Auseinandersetzung mit diesen Entwicklungen aus der Perspektive einer Leidensgeschichte thematisieren, die Gewalt und radikal Böses, Schuld und Tod umfasst.¹⁰² Es ginge aber nicht nur darum, die Auseinandersetzung mit dem vergangenen Unrecht in der Hoffnung auf die Kraft wiedergutmachenden Eingedenkens zu führen, sondern auch in den gegenwärtigen fundamentalen Umbrüchen die Fragen von Schuld, Tod, Gewalt und radikal Bösem neu zu denken sowie die Rolle der Religion zu reflektieren.

Mir scheint es im Sinne der Intervention von Habermas eine wichtige Aufgabe der Theologie, die religiösen Subjekte zu unterstützen, die Verbindung von Mystik und Politik (J. B. Metz) vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Entwicklungen und ihrer Deutung in Religionssoziologie, Religionswissenschaft und Philosophie neu zu justieren, damit Religion keine Privatsache bleibt, aber auch nicht einfach im öffentlichen Gerede untergeht.

Doch auch die säkulare Gesellschaft ist gefordert, will sie Religion nicht einfach nur als Selbstbedienungsladen in Krisenzeiten gebrauchen. Das meint auch Habermas, wenn er eine Sensibilität für die Übersetzungsleistung religiöser Subjekte seitens der säkularen Gesellschaft einfordert.

¹⁰² Vgl. Metz (Anm. 99), 109. Vgl. auch die Beiträge in: Concilium 33 (November 1997): Die Rückkehr der Plagen; und Concilium 34 (Februar 1998): Die Faszination des Bösen; aus kulturwissenschaftlicher Sicht: Alexander Schuller/Wolfert von Rahden (Hrsg.), Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, Berlin 1993.