

HT 2016: Religion – eine umstrittene Kategorie. Empirische und theoretische Ansätze zu ihrer Verwendung im Zeitalter der Säkularisierung

Veranstalter: Verband der Historiker und Historikerinnen Deutschlands (VHD); Verband der Geschichtslehrer Deutschlands (VGD)
Datum, Ort: 20.09.2016–23.09.2016, Hamburg
Bericht von: Christina Schröer, Historisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Religion ist für Historiker sowohl eine Analysekategorie als auch ein Quellenbegriff. Das ist zunächst einmal wenig umstritten, sorgt aber häufig für Verwirrung – teilweise auch auf diesem Panel des 51. Historikertags. In den Vorträgen ging es entgegen des Titels weniger um ‚Religion‘ als vielmehr um ‚das Säkulare‘, das sich in verschiedenen historischen Kontexten stets im Verhältnis zur ‚Religion‘ formierte. Diese Erkenntnis sei nicht neu, so betonten alle Redner, sie habe aber bislang nur selten auch als Ausgangspunkt historischer Forschung gedient. Und in der Tat reproduzieren auch neuere Studien zur Religionsgeschichte häufig schon bei der Wahl ihrer Untersuchungsgegenstände die alten Schubladen, wenn unter ‚Religion‘ bevorzugt die monotheistischen Glaubensgemeinschaften und/oder Kirchen thematisiert werden und nach wie vor davon ausgegangen wird, ‚Säkularisierung‘ sei ein prinzipiell ‚antireligiöser‘ Vorgang. Die Zusammenstellung der für die Sektion ausgewählten Fallbeispiele, die in chronologischer Reihenfolge vom Antiklerikalismus des 19. Jahrhunderts über die politische Theorie der 1930er- und 1940er-Jahre, sozialistische Rituale der 1950er-Jahre bis hin zu Säkularisierungstendenzen der westdeutschen christlichen Kirchen in den 1980er-Jahren reichten, versprachen hier Abhilfe zu schaffen.

Als kleinsten gemeinsamen Nenner formulierte LISA DITTRICH (München) eingangs das Bemühen, die Frage zu beantworten, wie Phänomene wie Religion und Säkularisierung angemessen beschrieben werden können, wenn beide Begriffe doch ganz offensichtlich mehrdeutig sowie aufeinander bezogen seien und ihre Bedeutung noch dazu ei-

nem historischen Wandel unterliege. Die Antwort lautete einhellig: durch eine Historisierung der Begriffe, bewusstere Reflexion der methodischen Herangehensweise sowie insgesamt eine größere Sensibilität für die Pluralität und Komplexität des Religionsbegriffes. ‚Religion‘, so erläuterte Dittrich einleitend, sei als Begriff im Zeitalter der Aufklärung entstanden – nicht ohne Grund in einem Kontext, in dem seine Infragestellung bereits möglich war, wie später Lucian Hölscher präzisieren sollte. ‚Säkularisierung‘ wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts als bewusster Gegenbegriff zur Religion geprägt – diese Bedeutungszuschreibung, so Dittrich, sei aber angesichts neuerer Forschungen „überholt“; vielmehr gelte es, die Aufeinanderbezogenheit der Begriffe herauszuarbeiten. Anhand von Beispielen aus ihrer eigenen Forschung zum französischen, spanischen und deutschen Antiklerikalismus belegte Dittrich anschließend, inwiefern die Bewegung selbst einen „religiösen Charakter“ gehabt habe. Unter den Antiklerikalen waren einerseits liberale Christen, Deisten und Spiritisten, die in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlich dominierenden christlichen Kirchen ihre Vorstellungen eines „wahren Glaubens“ neu zu formulieren suchten. Andererseits bescheinigte Dittrich aber auch den Handlungen der ihrem Selbstverständnis nach Antireligiösen eine „religiöse Dimension“, wenn diese religiöse Sprache und Riten für eigene Zwecke umdeuteten. Statt jedoch von ‚Ersatzreligion‘ zu sprechen privilegierte Dittrich das Begriffspaar „Sakralisierung“ (als Prozess) und „Sakralität“ (als Ergebnis) – ohne dass klar wurde, wie diese Begriffe ihrerseits ohne Rückbezug auf einen substanziellen Religionsbegriff definiert werden können. Die Religionsgeschichtsschreibung, so Dittrich, solle zukünftig der Pluralisierung „des Religiösen“ und „des Säkularen“ im 19. Jahrhundert stärker Rechnung tragen.

MARTIN BAUMEISTER (Rom) plädierte dafür, die in den 1930er- und 1940er-Jahren formulierte Idee der politischen Religionen nicht (wie häufig geschehen) voreilig als ‚Ersatzreligion‘ zu disqualifizieren, sondern als Thema einer europäischen Religionsgeschichte ernst zu nehmen. Statt idealtypisch entscheiden zu wollen, ob und wann der Reli-

gionsbegriff auf politische Bewegungen angewandt werden dürfe, liege der Schlüssel zu einem besseren Verständnis im Entstehungskontext der Begriffe selbst. So entwickelte Eric Voegelin in den 1930er-Jahren sein Konzept der ‚politischen Religion‘ aus einem Gefühl des Verlusts heraus: Gott sei hinter die Welt zurückgetreten, diese wende sich „neuen Göttern“ zu, was mit einer „Säkularisierung des Lebens“ einhergehe. Der Franzose Raymond Aron habe demgegenüber eine eher funktionalistische Perspektive eingenommen, aber auch er habe die großen antireligiösen Bewegungen des 20. Jahrhunderts als „religions séculières“ qualifiziert, da sie das Heil in der Welt suchten. Andere Begriffsdefinitionen entstanden aus einem kirchlichen, ebenfalls ablehnenden Umfeld heraus (vgl. Luigi Sturzo). Baumeister sprach von „vielfältigen Begriffsverwirrungen“: Kritiker des Konzeptes der politischen Religion setzten am Religionsbegriff selbst an – blind dafür, dass dieser nicht minder problematisch sei. Im Werben um Glauben, Mythos und Ritus verschränkten sich die neuen politischen Bewegungen mit den Kirchen: im italienischen Faschismus und deutschen Nationalsozialismus habe die Rede von ‚Religion‘ sowohl affirmative Bezüge zur überlieferten Religion wie zu ideologischen Ausdrucksformen der Politik herzustellen vermocht. So hätte man es mit einer anderen Form von struktureller Differenzierung zu tun, wobei ‚das Heilige‘ (wieder eine neue Kategorie) sich über die religiöse Sphäre hinaus in Bereiche, wie beispielsweise Politik oder Wissenschaft, ausgedehnt habe. Zukünftig könne es darum gehen, eine „Diffusionsgeschichte des Heiligen“ zu schreiben und dabei auf Religion als Analysebegriff möglichst ganz zu verzichten.

HELENA TOTH (Bamberg) distanzierte sich von der Idee, sozialistische Rituale pauschalisierend als ‚Ersatz‘-Religion zu interpretieren. Diese seien vielmehr konstitutiver Teil einer spezifischen politischen Kultur, die in ganz unterschiedlicher Form Berührungspunkte mit religiösen Fragen aufweisen konnte. Ende der 1950er-Jahre hätten sich Parteifunktionäre in beiden Untersuchungsländern bewusst mit der Frage auseinandergesetzt, wie Religion als Ritual funktioniere. Im Politbüro der SED gab es einerseits Bestre-

bungen, die sozialistische Kulturrevolution zu beschleunigen; andererseits aufgrund der Systemkonkurrenz mit der Bundesrepublik auch Vorbehalte gegenüber allzu offensichtlich anti-religiösen Vorgehensweisen. In Ungarn hingegen wurde im Kontext der zweiten Welle der Kollektivierung der Landwirtschaft ganz offiziell das Ziel formuliert, die gesellschaftliche Rolle der Religion zu schwächen; auch hier gab es allerdings Konflikte bei der konkreten Umsetzung. Am Beispiel der Namensweihe zeigte Toth auf, wie unterschiedlich sich die gleiche Idee in verschiedenen Kontexten weiterentwickeln sollte: Während in der DDR lange Reden dazu genutzt wurden, die Eltern über Geschichte und Gesetze zu belehren, waren die Ansprachen in Ungarn viel kürzer und enthielten oft explizite Religionskritik. Toth resümierte, sozialistische Rituale seien keineswegs ideologisch „von oben“ verordnet worden, sondern aus der Konfrontation mit Religion „vor Ort“ aus ganz unterschiedlichen Gründen heraus entstanden, wobei sie anschließend eigene Dynamiken entwickelt hätten. Grundsätzlich sei eine große Vielfältigkeit der sozialistischen Kulturen zu beobachten, die in ständiger Auseinandersetzung mit Religion zu sehr individuellen Lösungen gefunden hätten.

LUCIAN HÖLSCHER (Bochum) definierte Religion als ein „Verhältnis des Menschen zur Welt“, das sich historisch wandle und sich in verschiedenen Theorien (beispielsweise materialistischen oder religionssoziologischen) und Theologien (beispielsweise christlichen oder jüdischen) unterschiedlich darstelle. Er bedauerte, dass in der ausführlichen Debatte um die Säkularisierungstheorie bislang niemand den Versuch unternommen habe zu definieren, was ‚säkular‘ eigentlich bedeute. Säkularisierung, so Hölscher, sei heute „eine Gemengelage von höchst unterschiedlichen Einstellungen von Menschen zu Religion und Kirche“. Unter ihren Anhängern fänden sich sowohl Religionsgegner als auch Religionsgleichgültige und religiös Engagierte. Auf Polarität angelegte Erklärungsmodelle würden entsprechend nicht weiterhelfen: Religions- und Säkularitätsbegriffe seien wie alle politisch-sozialen Begriffe in sich widersprüchlich konzipiert, das heißt man könne gleichzeitig ihre Existenz behaup-

ten und in Abrede stellen. Entsprechend sei es die Aufgabe der Religionsgeschichte, komplexen Verflechtungen nachzuspüren, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Kirchen selbst. Diese hätten sich zwischen den 1960er- und 1980er-Jahren durchaus für demokratische Gesellschaften geöffnet, um ihre gesellschaftliche Anerkennung zu vergrößern. Mittels einer neuen Sprache, in der christlich geprägte Begriffe wie Welt, Schöpfung oder Caritas/Liebe umgedeutet wurden zu Gesellschaft, Umwelt und Solidarität, bemühten die christlichen Kirchen sich beispielsweise in der Bundesrepublik der 1970er-Jahre darum, zu Protagonisten politisch-sozialer Bewegungen zu werden; erst in den späten 1980er-Jahren sei dieser Trend in die Krise geraten.

SIGFRIED WEICHLEIN (Fribourg) wies in seinem Kommentar darauf hin, dass es so neu nicht sei, Religion und Säkularisierung nicht als Gegensätze zu verstehen.¹ Die Hartnäckigkeit, mit der sich dieses Missverständnis in der öffentlichen Wahrnehmung halte, sei dem liberalen Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts geschuldet, das unsere Gesellschaft (und Verfassungskultur) nach wie vor präge. Innovativ könne es tatsächlich gerade dort werden, wo überraschende Gemengelagen zu beobachten seien (ähnlich wie bereits in den Arbeiten von Robert Putnam oder Harold Berman geschehen). Anstatt genetische Modelle zu unterstützen und die große Erzählung zu suchen, fand Weichlein somit den Ansatz des Panels überzeugend, Mischungsverhältnisse nachzuzeichnen. Er erinnerte allerdings daran, dass sich nur das mischen könne, was auch getrennt wahrnehmbar sei und mahnte eine klarere Abgrenzung zum Kultur- bzw. zum Ritualbegriff an. Auch stellte er in Frage, ob es überhaupt noch „religionsfreie Räume“ gebe, wenn man Säkularisierung und Religion stets zusammen denken solle, und erinnerte daran, dass eine geschichtswissenschaftliche Aufwertung von Religion zu einer unabdingbaren Größe in der Beschreibung zeitgenössischer Gesellschaften (neben Arbeit, Sprache oder Herkunft) keineswegs folgenlos sei.

Auch in der Abschlussdiskussion zogen die Vortragenden sich weitgehend darauf zurück, die Komplexität und Vielschichtigkeit der Phänomene zu betonen. Einig war man

sich darin, dass es nicht darum gehen könne, „alles zur Religion zu machen“. ‚Säkularität‘ (dieser Begriff wurde gegenüber dem Säkularisierungsbegriff häufiger verwendet) sei allein aufgrund ihrer Berührung mit dem religiösen Diskurs keineswegs zwangsläufig ein neuer Religionstypus.² Doch auch der mehrfach formulierte Vorschlag, die Kategorie des ‚Heiligen‘ (in all ihren Facetten, vom ‚Sakralen‘ über ‚Sakralisierung‘ bis zur ‚Sakralität‘) gegenüber dem Religionsbegriff aufzuwerten, konnte nicht vollkommen überzeugen, bleibt doch jede Definition von Sakralität ihrerseits gebunden an einen substanziellen Religionsbegriff. Trotz der Fokussierung auf die Mischungsverhältnisse von ‚Religiösem‘ und ‚Säkularem‘ (wiederum andere Kategorien) zeichnete sich am Ende kein einheitlicher Begriffsgebrauch ab.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: So klar wie in dieser Sektion sind die Probleme, die sich bei der Analyse des Verhältnisses von Religion und Säkularität im 19. und 20. Jahrhundert ergeben, selten formuliert worden. Der von Dittrich eingangs angemahte flexible Umgang mit den Begriffen weist in die richtige Richtung. Unbefriedigend blieb jedoch, dass mit diesem kenntnisreichen Postulat für Differenzierung und Historisierung zwar ein gangbarer Weg bzw. Lösungsansatz präsentiert wurde, ohne dass jedoch ausreichend klar wurde, welches Erkenntnispotenzial dieser Perspektive innewohnt. Inwiefern ändert sich unser Wissen über das hier (überraschenderweise nach wie vor und unhinterfragt) als ‚Zeitalter der Säkularisierung‘ bezeichnete Jahrhundert von den 1880er- bis in die 1980er-Jahre durch die Beobachtung der engen Verflechtung von Reli-

¹ Vgl. unter anderem: Hermann Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, um ein Nachwort erweiterte Neuauflage, 3. Aufl. Freiburg im Breisgau 2003 (1. Aufl. 1965); José Casanova, Public Religions in the Modern World, Chicago u.a. 1994; Talal Asad, Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford 2003; sowie auch Manuel Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010.

² Vgl. zu dieser Frage auch Todd H. Weir, der ‚Säkularismus‘ zumindest für die deutsche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts als ein ‚viertes Bekenntnis‘ interpretiert: Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany. The Rise of the Fourth Confession, New York 2014.

gion und Säkularität? Welche Missverständnisse der bisherigen Interpretationen von Moderne und Modernisierung können dank der neuen Perspektive überwunden werden? Verzichtet man auf ‚Religion‘ als Analysebegriff, so bedarf es neuer Kategorien für die geschichtswissenschaftliche Arbeit.

Hierzu möchte ich abschließend drei Begriffe vorschlagen, deren Erklärungspotential noch nicht ausgeschöpft erscheint: ‚*Religionspolitik*‘, ‚*Glaubenskulturen*‘ und ‚*Grenzarbeit*‘. *Erstens*: Als Beispiel für Religionspolitik bezeichnete Hölscher in der Abschlussdiskussion die Haltung der katholischen Kirche zum Transzendenzbegriff. Alle Panelisten waren sich einig, dass Transzendenz im Sinne eines außerirdischen Jenseits als Kriterium zur Unterscheidung zwischen Religion und Nicht-Religion ausgedient habe. Hölscher zitierte das berühmte Diktum von Ernst Troeltsch, wonach das Jenseits die Kraft des Diesseits sei; so hätten beispielsweise Zukunftskonzepte im 19. Jahrhundert die klassische Transzendenzfunktion „weitgehend übernommen“. Es sei eine religions-politische Position der christlichen Kirchen, die vermeintlich außerweltliche Transzendenz zu betonen, um die eigene Rolle zu stärken; in einer „unheiligen Allianz“ hätten zudem Religionsgegner dieses Konzept allzu voreilig übernommen. In diesem Sinne wäre es *zweitens* wünschenswert, noch klarer zwischen religionspolitischen Auseinandersetzungen (um die es bei dem Panel mehrheitlich ging) und glaubenskulturellen Phänomenen zu unterscheiden, sowohl im Hinblick auf die jeweils beteiligten Akteure als auch auf die Räume, in denen Kultus- und Glaubensfragen verhandelt wurden; andere Sektionen des Historikertages thematisierten in diesem Sinne auch ‚Marktgläubige‘ oder ‚Zukunftsgläubige‘. Will man nicht Gefahr laufen, den Religionsbegriff zu überdehnen, bietet der Glaubensbegriff (ganz im Sinne des Mottos des Historikertages) weitere Interpretationsmöglichkeiten. Nicht alle Formen des Glaubens beziehen sich explizit auf ‚das Heilige‘; nicht alle von ihnen wurden (und werden) als ‚religiös‘ thematisiert, selbst wenn sie in Konkurrenz zu religiösen Deutungssystemen treten. Die große Konjunktur, die der Religionsbegriff aktuell in den Medi-

en hat, sollte *drittens* nicht darüber hinwegtäuschen, dass darunter heute etwas anderes zu verstehen ist als im 19. Jahrhundert. Dieser fundamentale Transformationsprozess ist einerseits – dies wurde sehr deutlich – durch die dynamische Wechselbeziehung zwischen Religion und Säkularität mit geprägt. Wer Wechselbeziehungen beschreiben will, muss sich aber andererseits auch mit Grenzziehungen auseinandersetzen. Die von Baumeister formulierte Idee einer ‚Diffusionsgeschichte des Heiligen‘ kann umgekehrt auch als Geschichte einer permanenten ‚Grenzarbeit am religiösen Feld‘ erzählt werden.³ Spätestens mit der Französischen Revolution begann ein intensiver Aushandlungsprozess um die Rolle von Religion in der modernen Gesellschaft. Dabei hat sich das semantische Feld der *languages of religion* kontinuierlich erweitert und konnte auf vielfältige gesellschaftliche Bereiche angewandt werden. Ebenso kam es jedoch auch zu Brüchen und Neuanfängen, für die teilweise andere analytische Kategorien (wie Recht, Ökonomie oder Wissen) verwendet bzw. neue gebildet werden müssen. Hier besteht noch großer Forschungs- sowie auch gesellschaftlicher Erklärungsbedarf. Die anwesenden Historiker waren sich weitgehend einig, auf den Religionsbegriff als Analysekategorie verzichten zu wollen. Der im Titel der Sektion angekündigte „Streit“ um den Religionsbegriff fand somit eigentlich nur auf der Quellenebene statt. Solche Schlussfolgerungen dürften jedoch außerhalb des Veranstaltungsraums im Hamburger Philosophenturm deutlich umstrittener sein als in ihm.

Sektionsübersicht:

Sektionsleitung: Lisa Dittrich (München)

Lisa Dittrich (München): Einführung

Lisa Dittrich (München): Europäischer Antiklerikalismus zwischen Säkularisierung und religiöser Suche

Martin Baumeister (Rom): Sakralisierung der Politik und Politisierung der Religion in den europäischen Faschismen. Eine Historisie-

³ Vgl. Astrid Reuter, Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld, Göttingen 2014.

zung des Konzepts der „politischen Religion“

Helena Tóth (Bamberg): Religion als Ritual.
Namensweihen in der DDR und in Ungarn

Lucian Hölscher (Bochum): Säkularität zwischen Inkarnationstheologie und Religionsverachtung – die Großkirchen in der Nachkriegszeit

Siegfried Weichlein (Fribourg): Kommentar

Tagungsbericht *HT 2016: Religion – eine umstrittene Kategorie. Empirische und theoretische Ansätze zu ihrer Verwendung im Zeitalter der Säkularisierung*. 20.09.2016–23.09.2016, Hamburg, in: H-Soz-Kult 15.05.2017.