

Säkularisierung, Theorie und Kontext : Säkularisierungstheorien aus systematischer und historiographischer Sicht

Autor(en): **Smit, Peter-Ben**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue
internationale de théologie**

Band (Jahr): **106 (2016)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-939192>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Säkularisierung: Theorie und Kontext. Säkularisierungstheorien aus systematischer und historiographischer Sicht

Peter-Ben Smit

Einleitung¹

Dass ich mich heute aus systematischer Sicht zum Thema «Theorien und Auswirkungen der Säkularisierung» äussere, mag auf den ersten Blick überraschen, da ich in Bern zwar zu einem neutestamentlichen Thema doktoriert habe und mich zu einem kirchengeschichtlichen Thema habilitiert habe – beides unter der geduldigen und sachkundigen Betreuung von Urs von Arn –, aber nie als systematischer Theologe gearbeitet habe. Auch heute erfülle ich Lehraufträge für Altkatholizismus (an der Universität Utrecht) und Neues Testament (an der Vrije Universiteit Amsterdam), jedoch nicht für Ökumenische Theologie oder Systematische Theologie. Trotzdem finde ich die Beziehung zwischen systematischer Reflexion und Exegese bzw. historischer Forschung von grosser Bedeutung. In einem neutestamentlich orientierten Aufsatz, den ich zusammen mit Moises Mayordomo verfasst habe, legen wir dies am Beispiel der Frage nach dem historischen Jesus dar.² Im Vorwort meines Buches zur Frage der Rolle von *Exempla* im Brief des Paulus an die Philipper nehme ich dazu erneut Stellung:

Interaction with systematic theologians, notably with Dr. Mattijs Ploeger, Dean of the Old Catholic Seminary (Utrecht), has proven to be very beneficial to this study as well. The latter also reflects my conviction that a continuous and conscious interaction between systematic theological (or philosophical) reflection and exegetical studies is of importance. I take this position because I think that such an interaction is hermeneutically beneficial as it helps to make explicit what would remain implicit otherwise: the interaction between

¹ Der vorliegende Beitrag wurde im Rahmen des Symposiums «Wandel der Gesellschaft – Leben der Kirche. Orthodoxe und altkatholische Perspektiven im Gespräch» im Oktober 2013 in Bern präsentiert; der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten.

² MOISES MAYORDOMO/PETER-BEN SMIT, *The Quest for the Historical Jesus in Postmodern Perspective: A Hypothetical Argument*, in: Stanley E. Porter/Tom Holmén (Hg.), *Handbook of the Study of the Historical Jesus*, 4 Bde., Brill (Leiden) 2011, Bd. 2, 1377–1410.

a scholar's worldview and his or her interpretative work. In this respect, there is little difference between the «secular» historian of early Christianity and the «religious» student of the New Testament. Moreover, this position is much closer to the contemporary hermeneutical discourse in literary studies (e.g. comparative literature) than a position that (still) endeavors to find a supposedly «neutral» or «objective» scholarly point of view.³

So gelange ich als Historiker und Bibelwissenschaftler zum Thema «Säkularisierung» und zur Theoriebildung dahinter. Genauer gesagt: So komme ich zum Thema der historisch bedingten Entwicklung der Deutung der Wirklichkeit und des Fortgangs der Geschichte, die man Säkularisierungstheorie nennen kann, und zur Frage der in diesem Lichte gedeuteten Wirklichkeit. Denn mit dieser Frage habe ich auch in meinem wissenschaftlichen Alltag zu tun: zum einen, weil ich mich in der Hälfte meiner Arbeitszeit mit der Welt des frühen Christentums beschäftige, die nicht im modernen Sinne des Wortes säkularisiert war (in den Worten John Milbanks: «Once, there was no secular»⁴); zweitens, weil ich mich im Hinblick auf die Geschichte des Christentums im 20. Jahrhundert, zu der ich regelmässig forsche, mit dem sogenannten «säkularen Zeitalter»⁵ beschäftige; und drittens, weil ich mich bei meinem Versuch, etwas zu diesen Zeiten zu sagen, auch fragen muss, wie *ich* meine Zeit eigentlich sehe. Denn – um andere Zeitalter zu verstehen – muss ich mir auch Gedanken über meine eigene, zeitbedingte Perspektive machen. Diese Frage muss sich ein Wissenschaftler stellen, der sich seines – geographischen oder chronologischen – Kontextes bewusst ist.⁶ Ich komme folglich über historiographische Fragen zur Frage der Säkularisierung; nur so kann ich

³ PETER-BEN SMIT, *Paradigms of Being in Christ: Paul's Use of Exempla in Philippians*, London (Bloomsbury) 2013, xiii. Für eine erweiterte Reflexion vgl. PETER-BEN SMIT, *Diversiteit in het onderwijs van het Nieuwe Testament: over het nut van biografische, levensbeschouwelijke en culturele diversiteit*, in: *NedThT* 68 (2014) 277–296.

⁴ JOHN MILBANK, *Theology and Social Theory*, London (Wiley-Blackwell) 2006, 10.

⁵ CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, MA (Harvard University Press) 2007.

⁶ SMIT, *Diversiteit* (wie Anm. 3). – Während ich diesen Beitrag zur Veröffentlichung vorbereitete, wurde ich zu einem Vortrag am Theologischen Seminar der Mar Thoma Syrian Church of Malabar in Kottayam (Indien) zum Thema meiner Dissertation über eschatologische Mahlzeiten im Neuen Testament (2005, veröffentlicht 2008) eingeladen. Es wurde mir schnell klar, dass man z. B. von der Rolle von Tischdienern in einem Kontext, in dem der Tischdienst Alltagswirklichkeit ist, ganz anders

nachvollziehen, aus welcher Perspektive ich andere Zeiten zu verstehen versuche. Damit gehe ich keineswegs über die Grenzen einer historischen Wissenschaft hinaus, da jeder Historiker bzw. jede Historikerin sich aufgrund der eigenen Zeit und der eigenen Ansichten eine Meinung oder sogar ein ästhetisches, ethisches oder sonstwie geartetes Werturteil über vergangene Zeiten bildet und sich damit auch auf dem Fachgebiet der Philosophie oder Theologie befindet. Nach diesen einführenden Bemerkungen, die erklären, wie ich zur Frage der Theorien und Auswirkungen der Säkularisierung aus systematischer Sicht komme, d.h. auf dem Weg der Historiographie und der Hermeneutik, wende ich mich im Folgenden diesem Thema zu.

Säkularisierungstheorien aus historiographischer Sicht

Klassische Säkularisierungstheorien, von denen die von Max Weber und Émile Durkheim die wichtigsten sind, gehen von einer grundlegenden Veränderung der Gesellschaft an der Schwelle zum 20. Jahrhundert aus, die eng mit der Industrialisierung verbunden ist; sie sind somit ein Versuch, eine sich verändernde Gesellschaft zu deuten.⁷ Zu Max Weber schreibt der Soziologe David Strecker:

In der Entstehung der industriellen Moderne erkannte Weber in erster Linie das Resultat eines Prozesses kultureller Rationalisierung: Effizienzerfordernisse und das Wachstum unseres Wissens hatten zur Entzauberung einer vormals magisch verklärten Welt geführt; auch die religiösen Wurzeln unserer Lebensführung waren zusehends verdorrt und hatten einer Orientierung an innerweltlichen Zwecken und einem kalkulierenden Denken Platz gemacht. Unter der modernen Herrschaft der Zweckrationalität findet die Religion allenfalls noch im Privaten ein Refugium. Sie wird zu einem Relikt vergangener Zeiten, ist ein Fremdkörper in der Kultur der Moderne.⁸

Durkheims Auffassung war bekanntlich eine andere, wie Strecker ebenfalls beschreibt:

sprechen muss als etwa in den Niederlanden. In einem neuen Kontext lernt man so, neu über alte Texte zu sprechen.

⁷ DAVID STRECKER, *Modernisierung = Säkularisierung? Betrachtungen zu einer altbekannten Gleichung*, in: *Polar. Politik. Theorie. Alltag*. 3. Online Magazin zur Zeitschrift *Polar*, 13.1.2015, http://www.polar-zeitschrift.de/polar_03.php?id=127. Zuletzt besucht am 8.3.2016.

⁸ Ebd. – Auch das folgende lange Zitat ist diesem Beitrag entnommen.

Für Durkheim dagegen stellte sich der Modernisierungsprozess zuvorderst als Vorgang funktionaler Ausdifferenzierung dar: Waren archaische Gesellschaften in gleichartige Einheiten von Familien und Clans gegliedert, so beruht die Komplexität moderner Gesellschaften auf ihrer arbeitsteiligen Organisation. In dem Maße, wie sich berufliche Rollen spezialisierten und Funktionsbereiche wie Erziehung, Politik und Recht voneinander unabhängiger wurden, büßte die Religion ihre Hoheit über diese Bereiche ein und verlor ihre welterklärende Funktion an die Wissenschaft. Wer nach Lehrer, Herrscher, Richter und Arzt sucht, der ist heutzutage beim Priester an der falschen Adresse. Wie Weber im Zuge gesellschaftlicher Entwicklung einen Bedeutungsverlust der Religion aufgrund eines Prozesses kultureller Rationalisierung erwartete, so Durkheim aufgrund der Differenzierung der Gesellschaft in getrennte Funktionssphären.

Anders als Weber bietet Durkheims Theorie allerdings, da er einen Transzendenzbezug für den Mensch für wesentlich hält, durchaus eine Zukunft für Religion in der Moderne – seine Definition von Religion ist allerdings so weit gefasst, dass sie das Verschwinden von Religion faktisch unmöglich macht.⁹

Aus historischer Sicht lässt sich dazu sagen, dass solche Theorien in ihrer jeweiligen Zeit zu erklären versuchen, wie und warum Religion sich im 19. und im frühen 20. Jahrhundert verändert hat – oder sich zu verändern schien. Als Gründe werden z.B. die fortschreitende Rationalisierung des Lebens und eine damit zusammenhängende Entzauberung der Welt genannt, eine fortschreitende Individualisierung oder eine Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene Funktionsbereiche. Säkularisierungstheorien stellten und stellen so einen Rahmen zur Verfügung, um die eigene, moderne Zeit und ihre Entwicklung zu verstehen. Genauer gesagt: Sie dienen dazu, Eindrücke einzuordnen, die man von der eigenen Zeit im Vergleich zu den historischen Zeugnissen früherer Zeiten gewonnen hat. Obwohl heute manche Historiker annehmen, dass die historischen Entwicklungen komplexer waren, als solche Säkularisierungstheorien annehmen, sind sie als Erklärungsmodelle für die Entwicklung von Religion und Religiosität in der Moderne – nicht zuletzt wegen ihrer breiten Rezeption in populärer Kultur – auch weiterhin einflussreich.¹⁰ Dabei gingen

⁹ Vgl. z.B. die Auseinandersetzung zwischen Thomas Luckmann und Hans Jonas, in: STRECKER, Modernisierung (wie Anm. 7).

¹⁰ Vgl. für diese und die folgenden Bemerkungen: HERMAN PAUL, Ziektegeschiedenissen. De discursieve macht van secularisatieverhalen. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar secularisatiestudies vanwege

diese Säkularisierungstheorien und viele, die sie rezipierten, einen entscheidenden Schritt weiter als die Beschreibung und Erklärung der eigenen Zeit: Aufgrund der Annahme, dass die Moderne sich zusammen mit einer Säkularisierung der Gesellschaft durchsetzen werde, wurde vorhergesagt, wie Religion sich entwickeln werde bzw. sollte. Von Modellen, die Gegenwart zu verstehen, wurden Säkularisierungstheorien somit zu normativen und präskriptiven Modellen für die (erwünschte) Entwicklung des modernen Menschen. Denn wer sowohl Säkularisierung, wie in diesen Theorien beschrieben, als Konsequenz des Projektes der Moderne verstand und dieses Projekt (manchmal als eigentlich willkommene Folge des christlichen Glaubens) auch unterstützte¹¹, sah sich – wenn er ein glaubwürdiger moderner Mensch sein und bleiben wollte – vor der Aufgabe, dieses Projekt und damit die Säkularisierung der Gesellschaft zu unterstützen. Die Erklärung der Vergangenheit bis zur Gegenwart, die Beschreibung der eigenen Zeit, die Vorhersage der Zukunft und die tatkräftige Beteiligung an der Verwirklichung dieser Zukunft gingen somit Hand in Hand. Der Rückgang des kirchlichen Engagements wurde sowohl vom Modernitätsparadigma her erklärt als auch als normativ für die Zukunft angesehen. Ähnliches galt für die Individualisierung der Religiosität, den Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit und ihre (Selbst-)Abgrenzung von nicht religiösen Bereichen des Lebens sowie für die Selbstanpassung religiöser Institutionen an eine säkularisierte (und normativ säkulare) Öffentlichkeit.¹² Kurz gesagt: Die dominanten Säkularisierungstheorien der Moderne enthalten sowohl eine Beschreibung der Vergangenheit als auch der Gegenwart und ein noch umzusetzendes Programm für die Zukunft. So sagte Herman Paul, Stiftungsprofessor für *Secularisation*

de IZB en de GZB aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen op dinsdag 24 september 2013, Groningen (Universiteit Groningen) 2013.

¹¹ Vgl. für eine Beschreibung solcher Positionen auch: PAUL, Ziektegeschiedenissen (wie Anm. 10).

¹² KAREL DOBBELAERE, *Secularization: an Analysis at Three Levels*, Frankfurt/M. (P. Lang) 2002, 220: «Societal secularization which is a typical consequence of the processes of modernity, and of programmes of laicisation promoted by political parties. Individual secularization that is manifested in the decline of church commitment; occurring as individuals re-compose their personal beliefs and practices in a <religion à la carte>; and as the individual's meaning system becomes compartmentalized and religion is separated from other areas of life. A third level, organizational secularization, covers the incidence of the adaptation of religious bodies to secularized society.»

Studies an der Universität Groningen, in seiner Antrittsvorlesung: Säkularisierungstheorien besitzen eine Deutungsmacht bzw. eine diskursive Macht, die durch Sprache und Sprachregelungen ausgeübt wird und Menschen dazu bringt, die Wirklichkeit in einer bestimmten Art und Weise zu interpretieren.¹³

Meine bisherigen Ausführungen haben die Form einer historischen Kontextualisierung von Säkularisierungstheorien, die im Zusammenhang mit einer breiteren historischen Kontextualisierung des Projektes der Moderne steht. J. C. D. Clark betont den Zusammenhang von Säkularisierung und Modernisierung. Seiner Meinung nach gilt von allen, die sich im 20. Jahrhundert mit Säkularisierung beschäftigten:

[They treated secularization] as integral to the notion of modernization. Indeed, standard dictionaries of ideas largely define secularization in terms of modernization and modernization in terms of secularization. This produces an argument that is strong until its circularity is recognized. Yet «modernization», as is now appreciated, is itself an historical construct.¹⁴

Die letzte Feststellung führt zur jüngeren historischen Diskussion über das Konstrukt Moderne und das Konzept Säkularisierung. Sie geht über Arbeiten wie die von Charles Taylor hinaus¹⁵, die die Herkunft einer bestimmten Art von Säkularisierung (die Entstehung der Möglichkeit, nicht religiös zu sein) erforschen. In dieser Diskussion wird der Ruf nach einer Geschichte der Säkularisierungstheorie laut, und zwar als Geschichte eines historischen Narrativs bzw. Paradigmas. So wie Säkularisierungstheorien das Phänomen «Religion» historisch eingeordnet haben, und zwar als etwas, das der Vergangenheit angehört oder in der Moderne jedenfalls tun sollte, so wird jetzt versucht, den Gedanken der Säkularisie-

¹³ PAUL, *Ziektegeschiedenissen* (wie Anm. 10), 18: «Deze macht laat zich nader omschrijven als Deutungsmacht of, nog iets nauwkeuriger, als discursieve macht: macht die met taal wordt uitgeoefend. Secularisatieverhalen oefenen discursieve macht uit – het vermogen mensen te winnen voor een bepaalde lezing van de werkelijkheid – als zij een framework aanreiken waarmee mensen, bewust of onbewust, hun wereld interpreteren. Anders dan juridische macht wordt deze discursieve macht niet noodzakelijk door individuen of instituties uitgeoefend. Ook verhalen zelf kunnen mensen in hun grip krijgen. De discursieve macht van verhalen moet dan ook nadrukkelijk onderscheiden worden van de macht van een auteur.»

¹⁴ JONATHAN C. D. CLARK, *Secularization and Modernization: The Failure of a «Grand Narrative»*, in: *HistJ* 55 (2012) 161–194, hier 174. Vgl. auch: PAUL, *Ziektegeschiedenissen* (wie Anm. 10), 14.

¹⁵ TAYLOR, *A Secular Age* (wie Anm. 5).

rung historisch einzuordnen, und zwar als etwas, das zum (vergangenen) Projekt der Moderne gehört.¹⁶ Diese Art der Diskussion gehört nach Paul zur dritten Phase der Rezeption des Säkularisierungsparadigmas. Die erste Phase war von einer weitgehenden Akzeptanz des Säkularisierungsparadigmas geprägt; damals schien eine Alternative kaum denkbar. Die zweite Phase ist durch die inhaltliche Kritik an Säkularisierungsthesen charakterisiert, wobei auf die enorme Menge an religiösen Phänomenen hingewiesen wurde, die zwar in der Moderne wahrnehmbar waren, die aber – wie etwa Erweckungsbewegungen, bedeutende missionarische Initiativen, das Aufleben der Marienfrömmigkeit – kaum als Ausdruck von Säkularisierung betrachtet werden können. Dies führte dazu, dass manche Zeitabschnitte zwischen 1800 und 1970 als zweites konfessionelles Zeitalter (Blaschke) beschrieben wurden¹⁷; andere wiederum riefen auf der Schwelle zum neuen Jahrtausend der Säkularisierung ein «Ruhe in Frieden» zu (Stark)¹⁸. Dies alles verneint allerdings die Tatsache nicht, dass das Säkularisierungsparadigma auch in Büchern wie Taylors *A Secular Age* weiterlebt – wenn auch in abgemilderter Form – als Deutung eines Zeitalters, in dem Religion zwar weiter existiert, aber lediglich als eine Option neben anderen, nicht religiösen und nicht transzendenzbezogenen Weltanschauungen. Die bereits erwähnte dritte Phase, vertreten von u.a. Morris¹⁹ und Clark²⁰, fordert vor allem eine «Historisierung» bzw. historische Einordnung der Säkularisierungsparadigmen: «[It] is the history of the secularization paradigm that now needs to be written.»²¹ Auch ein Theoretiker wie John Milbank wäre hier zu platzieren, der zum einen das Säkularisierungsparadigma historisch und insbesondere theologisch mit der Feststellung verortet, dass Sozialtheorie schon Theolo-

¹⁶ Siehe für diese Beobachtung und die folgenden Einteilung in Phasen mit charakteristischen Vertretern: PAUL, Ziektegeschiedenissen (wie Anm. 10).

¹⁷ OLAF BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert: ein zweites konfessionelles Zeitalter?, in: GeGe 26 (2000) 38–75; DERS. (Hg.), Konfessionen in Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen (V&R) 2002.

¹⁸ RODNEY STARK, Secularization, R.I.P, in: Sociology of Religion 60 (1999) 249–273, bes. 270.

¹⁹ JEREMY MORRIS, Secularization and Religious Experience: Arguments in the Historiography of Modern British Religion, in: HistJ 55 (2012) 195–219.

²⁰ Vgl. z.B. CLARK, Secularization (wie Anm. 14).

²¹ A. a. O. 193, s. auch PAUL, Ziektegeschiedenissen (wie Anm. 10), 15.

gie sei und umgekehrt.²² Paul, dessen Einsichten hier den roten Faden gebildet haben, will eine vierte Phase der Erforschung des Phänomens der Säkularisierungstheorien begründen, die sich dadurch auszeichnet, dass sie vor allem die diskursive Wirkung solcher Theorien erforscht. Paul will den Einfluss von Säkularisierungstheorien, vor allem in der zweiten Phase ihrer Rezeption, auf Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft im Allgemeinen untersuchen.

Zum Schluss: Säkularisierung in der altkatholischen Theologie

Die Situation altkatholischer Kirchen bestätigt die Säkularisierungsthese nicht unbedingt – ausser man qualifiziert jede Ausnahme als Anomalie: etwa das Fortbestehen und bisweilen sogar Aufblühen altkatholischer Kirchgemeinden mit ihrer traditionellen Liturgie, ein starkes Gemeinschaftsgefühl, wobei die Gemeinschaft oft aus Personen mit einem hohen Bildungsniveau und einem hohen Individualisierungsgrad besteht.²³ Solche Bemerkungen gehören zur zweiten, kritischen Phase der Rezeption des Säkularisierungsparadigmas. Ich selbst würde mich, aufgrund der Einsichten der zweiten, dritten und vierten Phase der Rezeption des Säkularisierungsparadigmas, als Theologe, Christ, Historiker und Mitglied einer (post-)modernen Gesellschaft gerne von dieser Zwangsjacke zur Deutung der heutigen Gesellschaft verabschieden und einfach abwarten, was auf uns zukommt und wie unsere Zeit zu deuten ist. Religion ist nicht tot, soviel ist wohl deutlich.²⁴ Es wird sich zeigen, wie sie sich entwickeln

²² Vgl. bes. FERGUS KERR, *Simplicity Itself: Milbank's Thesis*, in: *New Blackfriars* 73 (1992) 305–310, hier 305–306: «John Milbank's simple but ingenious thesis is that, far from being two separate and self-sustaining disciplines, theology already contains a great deal of social theory, while the social sciences are steeped in theology.» Zu meinem Verständnis Milbanks s. auch: PETER-BEN SMIT, *John Milbank, Theology and Social Theory*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 67 (2013) 308–314, sowie PETER-BEN SMIT/JEANINE BEZUIJEN, *Vrede op aarde. John Milbanks Radical Orthodoxy en het alternatief van de theologie*, in: Frank G. Bosman (Hg.), *Toptheologen. The Next Generation. Theologie aan het begin van de 21e eeuw*, Heeswijk (Berne Media) 2015, 95–110

²³ Vgl. die Beiträge in: DIRK KRANZ/ANDREAS KREBS (Hg.), *Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands: eine empirische Studie*, in: *IKZ* 104 (2014) 1–176. In den Niederlanden ist ein ähnliches Forschungsprojekt in Vorbereitung.

²⁴ Peter Raedts legt in einem Beitrag eingehend dar, was die zweite Rezeptionsphase von Säkularisierungstheorien für einen Jesuitenpater und Wissenschaftler bedeutete und wie er nach seiner Laisierung im 21. Jahrhundert feststellen musste, dass

wird, auch in der radikalen Moderne bzw. Postmoderne, in der die Meistererzählung der Aufklärung samt Säkularisierung nicht mehr wirklich funktioniert.²⁵ Für heutiges Theologisieren bedeutet dies, sich in zweierlei Hinsicht vom Paradigma der klassischen Säkularisierung zu verabschieden: Sie ist weder das allein selig machende Narrativ über die jüngere Vergangenheit, noch kann sie als zuverlässige Prophetie für die Zukunft gelten. Die Entlarvung von Säkularisierungstheorien als Narrative mit ihren je eigenen, auch metaphysischen Voraussetzungen und Annahmen könnte – wie es der britische Theologe John Milbank vorschlägt – einen Freiraum für eine Theologie schaffen, die nicht unbedingt unter dem Vorzeichen einer fortschreitenden Säkularisierung der Gesellschaft steht und sich von ihr bestimmen lässt²⁶, sondern die ihren eigenen Entwurf der (idealen und anzustrebenden) sozialen Wirklichkeit aufgrund eigener metaphysischer Prämissen gleichberechtigt auf dem Tisch legt. Eine so verstandene Theologie präsentiert im Wettstreit verschiedener Traditionen selbst eine kohärente Weltanschauung, die sowohl das «Heute» deuten kann, als auch fähig ist, eine Alternative zur säkularisierten Weltanschauung zu bieten. Dabei kann das «Moderne» oder «Säkuläre» nicht ohne weiteres als Norm und alles andere als Abweichung betrachtet werden; stattdessen ist das «Säkulare» dann eine alternative Weltanschauung mit ihrer eigenen Metaphysik und ihrer eigenen Theologie.²⁷

Bis es allerdings soweit ist, hat mein eigenes Fach, die Kirchengeschichte, noch eine Aufgabe: Sie hat – auch im Hinblick auf die Geschichte des Christ- bzw. Altkatholizismus – die Wirkung des Säkularisierungsparadigmas mit seiner diskursiven Deutungsmacht auf das kirchliche Leben und die Theologie im 20. und 21. Jahrhundert aufzuzeichnen. Sie muss sich darüber klar werden, wie Vergangenheit und Gegenwart von

die Religion gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Neubelebung erfuhr. Vgl. PETER RAEDTS, *De secularisatie voorbij*, in: Chris Hermans (Hg.), *Is er nog godsdienst in 2050?*, Budel (Damon) 2003, 35–45.

²⁵ Vgl. CLARK, *Secularization* (wie Anm. 14).

²⁶ Sie stellt somit den gesellschaftlichen Status quo absolut. Vgl. MATTIJS PLOEGER, *De relevantie van een doordachte geloofsvisie. Over het vak «systematische theologie» in oud-katholiek perspectief*, in: Kees van der Kooi u. a. (Hg.), *Vele gaven, één geest. Meedenken met Martien Parmentier op het gebied van oecumenica, patristiek en theologie van de charismatische vernieuwing*, Gorinchem (Ekklesia) 2012, 63–77.

²⁷ Vgl. auch den Beitrag zur (britischen) Debatte: ROWAN WILLIAMS, *Faith in the Public Square*, London (Bloomsbury) 2012.

Kirche und Theologie im Bann des Säkularisierungsgedankens aufgearbeitet werden können. Dass dabei gerade für die altkatholischen Kirchen Aufarbeitungsbedarf besteht, dürfte kaum infrage gestellt werden – besonders insofern sie sich als «moderne Kirchen» von der römisch-katholischen Kirche abgrenzen oder ihren Mitgliederschwund als unabwendbare Folge einer ohnehin stattfindenden Säkularisierung verstehen wollten. Diese Aufarbeitung soll an einem anderen Ort geschehen, und wohl vor allem da, wo die Wirklichkeit Christi erfahrbar sein soll²⁸, und wo die eigentliche Theologie stattfindet, die ein *sentire cum ecclesia* ist: im Leben der Kirche.²⁹ Vielleicht kann dabei gerade die Exegese, die sich mit Schriften aus einem nicht säkularisierten Zeitalter beschäftigt, insofern sie sich der historischen Bedingtheit grösser Teile auch ihres (modernen) Ansatzes bewusst ist, hier Öffnungen bieten.³⁰

Peter-Ben Smit (geb. 1979 in Rotterdam NL), Dr. theol. (Universität Bern, 2005), Dr. theol. habil. (Universität Bern, 2009), Th. D. (General Theological Seminary, New York 2011), Priester des Bistums Haarlem/NL. Seit 2011 ao. Professor für alte katholische Kirchenstrukturen sowie Geschichte und Theologie des Altkatholizismus, Stiftungsprofessur der Stichting Oud-Katholiek Seminarie an der Universität Utrecht; Universitätsdozent für Neues Testament an der Freien Universität Amsterdam; Assistenzpfarrer der altkatholischen Kirchgemeinde Amsterdam. Veröffentlichungen auf dem Gebiet des Neuen Testaments, der ökumenischen Theologie sowie der Kirchen- und Theologiegeschichte.

*Adresse: Herengracht 559 HS, NL-1017 BW Amsterdam, Niederlande.
E-Mail: p.b.a.smit@uu.nl*

²⁸ KURT STALDER, Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Zürich (Benzinger) 1984. In den Arbeiten dieses Lehrers von Urs von Arx wird immer wieder betont, dass im Leben der Kirche Christi Versöhnung in der Form gelingender Gemeinschaft erfahrbar sein soll. Urs von Arx hat diese Auffassung ebenfalls vertreten; sie hat grosse praktisch-theologische und spirituelle Bedeutung. Vgl. zu Stalder auch: MATTIJS PLOEGER, Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology, (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 9) Groningen (Instituut voor Liturgiewetenschap/Liturgisch Instituut) 2006, 201f.

²⁹ HANS GERNY u. a. (Hg.), Die Wurzel aller Theologie: Sentire cum Ecclesia. Festschrift zum 60. Geburtstag von Urs von Arx, Bern (Stämpfli) 2003.

³⁰ Vgl. auch die m.W. letzte von Urs von Arx betreute Dissertation: RALPH KIRSCHT, Der Emmaus-Weg: Trauma-Heilung in der Emmauserzählung (Lukas 24,13–35) und das Modell einer Spirituellen Traumafolgen-Therapie. Eine transdisziplinäre Untersuchung, Nordstrand (Uthlande) 2014.

English Summary

Approaching the question of secularisation from a historical and hermeneutical perspective, the author discusses the development and variations of theories of secularisation. Often, such theories are not only descriptive, but normative: They consider secularisation as a desirable development of modernity. Following the Dutch historian Herman Paul, the author presents four phases in the academic discussion on secularisation: First, a phase of general acceptance of secularisation theories. Secondly, a phase of critical discussion and even rejection of the secularisation paradigm, due to the phenomenon of rediscovery of religion and spirituality in modern times. Thirdly, a phase where the history of the secularisation paradigm itself is the main focus. Fourthly, Herman Paul's desideratum, the exploration of the impact of secularisation theories on science, religion and society. In postmodern times, secularisation theory can no longer be the only paradigm to explain the present, nor to predict the future of human society.