

# Post-Säkularismus beendet eurozent- rische Schieflage

Was Begriffsdebatten  
für neue Perspektiven freilegen

von Rolf Wiggershaus



Matthias Lutz-Bachmann  
(Hrsg.)

**Postsäkularismus.  
Zur Diskussion eines  
umstrittenen Begriffs**

Frankfurt/New York 2015,  
Campus Verlag,  
ISBN 978-3-593-50090-4,  
362 Seiten, 34,90 Euro.

**P**lausibler als die Gretchenfrage »Wie hältst Du es mit der Religion?« klingt heute die Variante »Wie steht es um die Religion? Welche Bedeutung kommt ihr zu bzw. sollte ihr zukommen?« Mit dieser neu formulierten Fragestellung beginnt der Beitrag des katholischen Theologen und Soziologen Karl Gabriel im 7. Band der Schriften des Frankfurter Exzellenz-Clusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen«. Das Buch versammelt ein Dutzend Aufsätze, die auf eine Ringvorlesung im Sommer 2011 zum Thema »Postsäkularismus« und weitere Veranstaltungen des Clusters zurückgehen.

Wer eine orientierende Einleitung vermisst, findet einen gewissen Ersatz in Gabriels Beitrag, dessen Titel lautet: »Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?« Die Geburtsstunde des wissenschaftlichen Begriffs der Säkularisierung schlug an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Nach Max Webers Interpretation wurde die moderne, auf Weltbeherrschung zielende Rationalität möglich durch das die Welt entzaubernde westliche Christentum. Die Durchrationalisierung des Weltbildes und der Lebensführung hatte ihrerseits zur Folge, dass die Religion ins Irrationale abgeschoben wurde. Dass sie im öffentlichen Bewusstsein langfristig an Bedeutung zu verlieren schien, wirkte wie eine Bestätigung der Säkularisierungsthese. Sie wurde zu einem zentralen Element der Selbstverständigung im 20. Jahrhundert zumindest unter den Intellektuellen Europas. In ihrer drastischsten Variante besagte sie, ein unaufhaltsamer, unumkehrbarer und universaler Prozess der Rationalisierung und Modernisierung gehe einher mit der Marginalisierung der Religion bis hin zu ihrem Verschwinden.

In solcher Form wird die Säkularisierungstheorie kaum noch vertreten. Hilfreich für die Klärung, was von ihr überhaupt noch haltbar ist, ist Gabriels knappe Zusammenstellung kritischer Einwände. Dass die Säkularisierungstheorie eine eurozentrische Schieflage hat und den Glauben an eine überlegene Mission Europas für die ganze Welt unterstützte, wird kaum

noch bestritten. Weitere Einwände zielen darauf, dass die Kriterien für Säkularisierung und für Moderne und Modernisierung unklar seien und damit auch die Behauptung einer Inkompatibilität von Moderne und Religion fraglich geworden sei; dass die Vertreter der Säkularisierungstheorie mit einem reduktionistischen Begriff von Religion arbeiteten, der nicht institutionalisierte Formen von Religion nicht angemessen berücksichtige; oder dass eine tiefe Kluft zwischen Vormoderne und Moderne unterstellt werde, die so nicht existiert habe.

## Die neue Sichtbarkeit der Religionen und die »multiplen Modernen«

Als angesichts von religiösem Fundamentalismus und Expansion des Islam, Ausbreitung pfingstkirchlichen Christentums in Lateinamerika und Zunahme nicht institutionalisierter und alternativer Religiosität in Westeuropa von Rückkehr oder neuer Sichtbarkeit der Religionen die Rede war, führte das noch nicht zu einer neuen Interpretation der Rolle der Religion in der Moderne. Das geschah erst mit einer »Öffnung des Modernisierungskonzepts«, bei der vor allem der israelische Soziologe Shmuel N. Eisenstadt eine entscheidende Rolle spielte. Historisch bis zu den Durchbrüchen zur Transzendenz in der »Achsenzeit« (Karl Jaspers) des vorchristlichen Jahrtausends zurückreichende und vergleichende Untersuchungen bilden die Grundlage für eine Theorie unterschiedlicher Wege in die Moderne. Damit wurde Eisenstadt zum Vertreter der bisher überzeugendsten Revision der klassischen Modernisierungstheorie. Zu den Konsequenzen gehört Zurückhaltung bei der Annahme notwendiger Zusammenhänge zwischen Elementen der Moderne – wie etwa liberal-kapitalistischer Wirtschaftsentwicklung und Demokratisierungsprozessen – ebenso wie Zurückhaltung bei der Unterstellung einer klaren Scheidung zwischen Tradition und Modernität. Die Konzeption »multipler Modernen« öffnet den Blick für unterschiedliche Konstellationen von Religion, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft. Der Platz der Religion ist dabei nicht mehr im Sinne einer Randposition vorentschieden. Ihre Rolle kann neu interpretiert werden mit einem offenen Blick für Modernisierungsprozesse sowohl religionsintern wie unter Mitwirkung von Religion als eigenständiger Kraft.

Der Prominenteste unter denen, für die sich aus einer Theorie multipler Modernisierungsverläufe nicht nur eine differenziertere, sondern eine deutlich wohlwollende Einschätzung der Rolle der Religion ergibt, ist José Casanova, Soziologe und Leiter des Projekts über »Globalization, Religions and the Secular« des Berkeley Center for Religion, Peace & World Affairs

der Georgetown University in Washington, D.C. Sein Beitrag über »Die Erschließung des Postsäkularen« eröffnet den Band. Weithin anerkannt ist Casanovas Unterscheidung zwischen drei Dimensionen von Säkularisierung: der Trennung von Religion und Politik bzw. Kirche und Staat, der Erosion alltäglich gelebter religiöser Verhaltensmuster sowie der Privatisierung von Religion. Nur wenn diese Unterscheidung nicht berücksichtigt werde und diese Teilvorgänge als ein einziger zusammenhängender Komplex betrachtet würden, könne der von europäischen Verhältnissen nahegelegte Eindruck entstehen, Modernisierung falle zusammen mit Säkularisierung im Sinne einer Verdrängung von Religion.

Seine eigne Position entwickelt Casanova in Auseinandersetzung mit dem Philosophen Jürgen Habermas, von ihm vorgestellt als einer der »einflussreichsten Theoretiker der säkularen Moderne«, der inzwischen einen »neuen Diskurs zum Thema ›postsäkulare‹ Gesellschaften« angeregt habe. Dabei habe Habermas weder an eine Resakralisierung moderner Gesellschaft gedacht noch an einen individuellen und gesellschaftlichen Prozess religiöser Wiederbelebung. Vielmehr gehe es, so zitiert er Habermas selbst, um ein »verändertes Selbstverständnis der weitgehend säkularisierten Gesellschaften Westeuropas, Kanadas oder Australiens«, das Infragestellen eines »säkularistischen Selbstmissverständnisses«, das den Sonderprozess europäisch-christlicher Säkularisierung zur universellen normativen Entwicklung der Menschheit im Ganzen stilisierte.

Er bescheinigt Habermas, wieder einmal die Zeichen der Zeit erkannt zu haben, nämlich dass wir – so Casanova – »unreflektierte Säkularen schlechthin nicht mehr sein können«. Casanova sieht sich selbst offenbar in der Rolle dessen, der mit offenem Blick auf globale und aktuelle europäische Realitäten Habermas konsequent weiterdenkt. Dazu gehört die Berücksichtigung multipler und komplexer Muster von Säkularisierung und religiöser Wiederbelebung in globaler Perspektive. Dazu gehört ebenso seine Sicht der europäischen Geschichte, der gemäß nach Jahrhunderten religiöser Homogenisierung in den Nationalstaaten Europas die europäischen Gesellschaften erneut »religiös pluralistisch« werden. Postsäkular zu sein, so könnte man Casanovas Ansicht knapp formulieren, bedeutet nicht unbedingt, wieder religiös geworden zu sein. Es bedeutet aber in jedem Fall: nicht länger überzeugt zu sein, nur durch die Emanzipation von Religion sei wirkliche Menschwerdung möglich. »Stadialbewusstsein« nennt er das. Davon sieht er sich im Unterschied zu Habermas frei.

### Disparate Facetten eines umstrittenen Begriffs

Weitere überblicksartige Informationen zur »Diskussion eines umstrittenen Begriffs« bietet William Barbieri von der Washingtoner Catholic University of America in seinem Beitrag über »Sechs Facetten der Postsäkularität«. Sie reichen von einer Postsäkularität 1 – dem Überdenken der Tauglichkeit des Säkularismus als Organisationsprinzip moderner Gesellschaften – über z. B. Postsäkularität 3 – sowohl radikal orthodoxe als auch postmoderne Angriffe auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Säkularen – bis zu einer Postsäkularität 6 – der Dekonstruktion dualer Strukturen wie »religiös-säkular«. So disparat die Facetten auch sind, gemeinsam ist ihnen, so Barbieris Resümee, dass sie »Korrektivbildungen angesichts säkularer Auswüchse« sind.

Das macht deutlich, wie der Titel dieses Sammelbandes zu lesen ist: als »Post-Säkularismus«. Das unterstreicht auch der Beitrag »Wiederkehr der Religion? Und nach welcher Säkularisierung?« des Religionswissenschaftlers Volkhard Krech. Von »postsäkularer Gesellschaft« zu reden bleibe immer noch zu sehr einem Konzept von Säkularisierung verhaftet, das den komplexen religionsgeschichtlichen Entwicklungen nicht gerecht werde. Die moderne Gesellschaft, so Krechs Resümee, »scheint nicht ohne Religion auszukommen, sei es als selbstreferentielle religiöse Kommunikation, sei es in Gestalt von Vorgängen der Sakralisierung«.

Weitere Beiträge wie der des Frankfurter Philosophen und Sprechers des Exzellenzclusters Rainer Forst über »Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas« oder der des Frankfurter Althistorikers Hartmut Leppin über »Religiöse Vielfalt und öffentlicher Raum in der Spätantike« erweitern das Blickfeld. Insgesamt gesehen bleibt eine sich aufdrängende Fragestellung unerwähnt und undiskutiert. Mag jemand seine säkularistische Einstellung aufgeben und eine post-säkularistische einnehmen, oder mag jemand sich in seiner Überzeugung bestätigt sehen, dass Religion stets präsent war und eine Rolle auch in der Moderne spielte und spielt – kann der Konsens, Moderne und Religion seien kompatibel, alles sein? Bleibt von der Frage nach einem Sinn oder Ziel menschlicher Geschichte oder gesellschaftlicher Entwicklung nicht einmal mehr die Frage? Und was bedeutet das? ●

---

### Der Rezensent

**Dr. Rolf Wiggershaus**  
(siehe Seite 15)