

Matthias Lutz-Bachmann (Hg.)

# POSTSÄKULARISMUS

*Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*

NORMATIVE ORDERS

campus

Postsäkularismus

## Normative Orders

Schriften des Exzellenzclusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen«  
der Goethe-Universität, Frankfurt am Main

Herausgegeben von Rainer Forst und Klaus Günther

Band 7

*Matthias Lutz-Bachmann* ist Professor für Philosophie an der Goethe-Universität  
Frankfurt am Main.

© Campus Verlag GmbH

Matthias Lutz-Bachmann (Hg.)

# Postsäkularismus

Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

# NORMATIVE ORDERS

Exzellenzcluster an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.  
ISBN 978-3-593-50090-4

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.  
Copyright © 2015 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main  
Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main  
Satz: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main  
Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH  
Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).  
Printed in Germany

Dieses Buch ist auch als E-Book erschienen.  
[www.campus.de](http://www.campus.de)

© Campus Verlag GmbH

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von »säkular« und deren mögliche Transzendenz . . . . . <i>José Casanova</i>	9
Sechs Facetten der Postsäkularität . . . . . <i>William A. Barbieri</i>	41
Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft . . . . . <i>Matthias Lutz-Bachmann</i>	79
Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas. . . . . <i>Rainer Forst</i>	97
Religion und Öffentlichkeit: Taylor, Rawls, Habermas . . . . . <i>Luiz Bernardo Leite Araujo</i>	135
Eine postsäkulare Weltordnung? Der Pluralismus von Lebensformen und kommunikative Freiheit . . . . . <i>James Bohman</i>	159
Postsäkularismus: Zur Extrapolation eines theoretischen Konzepts . . . . . <i>Uchenna Okeja</i>	195

Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach? . . . . .	211
<i>Karl Gabriel</i>	
Kreationismus: Ein Kapitel aus der Religionsgeschichte der Moderne . . . . .	237
<i>Friedrich Wilhelm Graf</i>	
Wiederkehr der Religion? Und nach welcher Säkularisierung? Beobachtungen zur religiösen Lage im 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts . . . . .	257
<i>Volkhard Krech</i>	
Die Genese der westlichen Moderne: Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter. . . . .	289
<i>Detlef Pollack</i>	
Religiöse Vielfalt und öffentlicher Raum in der Spätantike . . . . .	335
<i>Hartmut Leppin</i>	
Autoren. . . . .	361

# Vorwort

Die hier versammelten Aufsätze gehen auf Veranstaltungen im Rahmen der Forschungen des Frankfurter Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« zurück. An erster Stelle ist hier die im Sommersemester 2011 durchgeführte Ringvorlesung zum Thema »Postsäkularismus« zu nennen, für deren erfolgreiche Realisierung ich herzlich der Arbeitsgruppe um Hartmut Leppin, Karl-Heinz Kohl, Thomas M. Schmidt und Susanne Schröter danke. Seit 2011 schlossen sich im Forschungsschwerpunkt »Postsäkularismus/Postkolonialismus« vielfache Workshops und Arbeitstreffen an. Stellvertretend nenne ich an dieser Stelle die Arbeitsgruppen um Susanne Schröter sowie um Thomas M. Schmidt, Uchenna B. Okeja und Julien Winand. Frau Ursula Johannsen danke ich herzlich für Satz und Redaktion dieses Bandes sowie dem Direktorium des Exzellenzclusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen« für die Unterstützung bei der Publikation.

*Matthias Lutz-Bachmann*

*9. November 2014*



# Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von »säkular« und deren mögliche Transzendenz

*José Casanova*

Jürgen Habermas ist einer der einflussreichsten Theoretiker der säkularen Moderne. Seine Konzeption gesellschaftlicher Rationalisierung und der Rationalisierung der Lebenswelt, seine Lehre von der Versprachlichung des Sakralen sowie seine Theorie der Öffentlichkeit gründen alle in einer grundlegenden Darstellung der Säkularisierung, die einerseits mit den Vorgängen westlicher Modernisierung intern verbunden ist und andererseits als letztes und am weitesten entwickeltes Stadium innerhalb eines allgemeinen evolutiven Stufenprozesses menschlicher Entwicklung verstanden wird.<sup>1</sup> So gesehen sind »säkular« und »modern« in seiner Theorie immer synonym und untrennbar miteinander verknüpft gewesen.

Es ist deshalb bemerkenswert, dass Habermas nun einen neuen Diskurs zum Thema »postsäkulare« Gesellschaften angeregt hat, bemerkenswert insbesondere angesichts der Tatsache, dass er sich über Jahrzehnte hinweg dem neuen Diskurs der Postmoderne widersetzt hatte und auf dem Erfordernis bestand, das »unvollendete Projekt der Moderne« zu verteidigen und zu befördern.<sup>2</sup> Da Habermas, wie man annehmen kann, noch nicht bereit ist, den Diskurs oder das Projekt der Moderne aufzugeben, muss man fragen, welchen Sinn mit einem modernen »Postsäkularen« verbunden werden kann. In welcher Weise ließe sich von modernen Individuen oder Gesellschaften sagen, sie seien »postsäkular«?

Im Folgenden möchte ich so vorgehen, dass ich erstens drei verschiedene Bedeutungen des Terminus »säkular« untersuche, denen drei verschiedene Interpretationen des Postsäkularen entsprechen. Zweitens möchte ich erkunden, in welchem Maße Habermas' Konzeption der Säkularisierung noch zu sehr den speziell europäischen Mustern der Säkularisierung verbunden bleibt, er also möglicherweise noch immer an einem zu engen Zusammen-

---

1 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*; ders., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*; ders., *History and Evolution*.

2 Ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

hang von Prozessen der Modernisierung und der Säkularisierung festhält. Schließen werde ich mit einigen Bemerkungen zur Idee einer postsäkularen Weltgesellschaft.

## 1. Drei Bedeutungen von »säkular«

Ich möchte eine analytische Unterscheidung zwischen drei verschiedenen Bedeutungen des Wortes »säkular« einführen – anders formuliert zwischen drei Weisen, auf die gesagt werden kann, man sei säkular –, denen dann drei verschiedene Interpretationen des Säkularisierungsprozesses entsprechen.

### 1.1 Bloße Säkularität: Leben in der säkularen Welt und in säkularen Zeiten

Hier ist »säkular« in der weitest möglichen Bedeutung des Terminus gemeint, die sich von der theologischen Umbildung des lateinischen »saeculum« durch das mittelalterliche Christentum herleitet. Ursprünglich bedeutete das lateinische Wort *saeculum*, wie etwa in *per saecula saeculorum*, nur eine unbestimmte Zeitspanne. Erstmals bei Augustinus aber bezieht sich das »Säkulare« auf einen Zeitraum zwischen der Gegenwart und der eschatologischen Parusie, zu der Christen und Heiden zusammenfinden können, um ihren gemeinsamen Interessen als einer Bürgergemeinschaft nachzugehen.<sup>3</sup> So verstanden besteht eine große Ähnlichkeit des Augustinischen Gebrauchs von »säkular« mit der modernen Bedeutung einer säkularen politischen Sphäre, eines demokratischen Rechtsstaates und einer demokratischen Öffentlichkeit, die gegenüber allen Weltanschauungen, religiösen wie nicht-religiösen, neutral ist. Eine solche Konzeption identifiziert das Säkulare nicht mit dem »Profanen« als dem Anderen des »Heiligen«. Auch ist das Säkulare nicht das Andere des »Religiösen«. Genau genommen handelt es sich bei ihm um einen neutralen Raum, an dem alle teilhaben können, die in einer Gesellschaft leben, welche entweder religiös gesehen nicht homogen oder multikulturell ist. Gemeint sind hier also Gesellschaften, die per definitionem verschiedene und sehr wahrscheinlich miteinander konkurrierende

---

<sup>3</sup> Markus, *Christianity and the Secular*.

Auffassungen dessen auszeichnen, was »heilig« und was »profan« ist. Genau das war die Lebenssituation in der Spätantike. Der jüdisch-christliche Monotheismus hatte zu einer Entsakralisierung oder Entzauberung des pagan Heiligen geführt. Dass man den Christen das Epitheton »Atheisten« verpasste, war dann nur die Folge ihrer Weigerung, den »heidnischen« Göttern zu opfern oder den göttlichen Herrscher anzubeten. Das Heilige der Christen war das Profane der Heiden und umgekehrt.

Mit der Konsolidierung des westlichen mittelalterlichen Christentums und dem hegemonialen Siegeszug der christlichen Kirche wurde das Säkulare letztlich aber zu einem der Termini einer Dyade, dem Religiösen/Säkularen. Diese diente dazu, die gesamte raumzeitliche Wirklichkeit des mittelalterlichen Christentums in ein Binärsystem der Klassifizierung einzuordnen, das zwei Welten voneinander trennte: die religiöse, spirituelle und heilige Welt der Erlösung und die säkulare, zeitliche und profane Welt. Die Binärklassifizierungen heilig versus profan und religiös versus säkular wurden aufeinander projiziert und das Säkulare zur irdischen Stadt gemacht, während das Religiöse nunmehr der himmlischen Stadt glich. Dem entsprach die Unterscheidung zwischen der »religiösen« oder Ordensgeistlichkeit, die sich aus der Welt in die Klöster zurückgezogen hatte, um ein Leben christlicher Vollendung zu führen, und der »säkularen« Geistlichkeit, die in der Welt unter den Laien lebte.

Aus diesem neuen theologischen Blickwinkel des mittelalterlichen Christentums heraus erwächst die moderne Bedeutung von »Säkularisierung«. Säkularisieren heißt zunächst, etwas »weltlich machen«, religiöse Personen oder Gegenstände in weltliche zu verwandeln – etwa wenn ein religiöser Mensch den Regeln mönchischen Lebens abschwört, um in der Welt zu leben, oder klösterliches Eigentum säkularisiert wird. Darin besteht im Mittelalter die christlich-theologische Bedeutung des Terminus »Säkularisierung«, die indes als Grundmetapher für den Geschichtsprozess westlicher Säkularisierung dienen mag. Dieser Geschichtsprozess muss jedoch als eine spezielle Reaktion auf den strukturierenden Dualismus des mittelalterlichen Christentums verstanden werden, als Versuch, den Dualismus von religiöser und säkularer Welt zu überbrücken, aufzuheben oder zu transzendieren. Selbst im Westen wird dieser Prozess allerdings von zwei verschiedenen Triebkräften bewegt.

Einerseits gibt es die Dynamik einer intern-christlichen Säkularisierung, die darauf zielt, das Zeitliche zu spiritualisieren und das religiöse Leben der Vollendung aus den Klöstern in die säkulare Welt zu überführen. Sie hat die Tendenz, den Dualismus dadurch zu transzendieren, dass sie die Grenzen

zwischen dem Religiösen und dem Säkularen verwischt, das Religiöse säkular macht und das Säkulare religiös, indem sich beide wechselweise durchdringen. Diese Richtung wurde von den diversen christlich-mittelalterlichen Bewegungen zur Reform des *saeculum* eingeschlagen, sie fand ihre Radikalisierung in der protestantischen Reformation und erhielt ihren mustergültigen Ausdruck im Bereich der angelsächsisch-calvinistischen Kultur, insbesondere der Vereinigten Staaten.

Andererseits gibt es die davon abweichende, ihr nahezu gegensätzliche Dynamik der Säkularisierung in Gestalt der Laizierung. Diese zielt darauf, alle säkularen Bereiche der Kontrolle durch Klerus und Kirche zu entziehen, und zeichnet sich insofern durch einen Gegensatz von Nichtgeistlichem und Geistlichem aus. Jedoch wird hier im Unterschied zur protestantischen Richtung an den Grenzen zwischen Religiösem und Säkularem strikt festgehalten. Allerdings werden diese Grenzen an die Ränder gedrängt, in der Absicht, alles Religiöse einzudämmen, zu privatisieren und zu marginalisieren. Dem Religiösen wird jede erkennbare Präsenz im Bereich der säkularen Öffentlichkeit genommen, die sich nunmehr, befreit von der Religion, als Bereich der *laïcité* bestimmt. Mustergültig ist dies der französisch-romantisch-katholische Weg der Säkularisierung, der allerdings mannigfache Erscheinungsformen über Kontinentaleuropa hinweg finden wird.

Dies sind, eine Reihe von Abwandlungen einbegriffen, die beiden Bewegungsmuster von Säkularisierung, die in unserem säkularen Zeitalter ihre Vollendung erfahren. Beide Pfade führen, so verschieden sie sind, zu einer Überwindung des mittelalterlich-christlichen Dualismus, und zwar durch eine ausdrückliche Bestätigung und Aufwertung des *saeculum*, das heißt des säkularen Zeitalters und der säkularen Welt, welche die immanente säkulare Welt mit der quasi-transzendentalen Bedeutung erfüllen, Ort menschlichen Gedeihens zu sein. In diesem weiten Sinne des Terminus »säkular« verstanden, sind wir alle säkular, alle modernen Gesellschaften sind säkular und sie werden aller Wahrscheinlichkeit nach für die vorhersehbare Zukunft säkular bleiben – fast könnte man sagen: »per saecula saeculorum«. Postsäkular in diesem Zusammenhang genommen könnte nur eine Resakralisierung oder eine Wiederverzauberung moderner Gesellschaften innerhalb eines sakralen immanenten Rahmens bedeuten, ähnlich den der Achsenzeit vorausgehenden Gesellschaften. Das aber muss nicht nur als empirisch unwahrscheinlich, sondern auch als praktisch unmöglich gelten. Die von Habermas gemeinte Bedeutung von postsäkular ist dies sicherlich nicht.

## 1.2 In sich geschlossene Säkularität innerhalb des immanenten Rahmens des säkularen Zeitalters: religiös oder nicht religiös sein, das ist die Frage!

Es gibt eine zweite, enger gefasste Bedeutung, derzufolge der Terminus »säkular« selbstgenügsame und ausschließliche Säkularität meint. In diesem Fall werden Menschen einfach als »irreligiös« verstanden, als bar der Religion und abgekoppelt von jeder Form der Transzendenz, die den rein säkularen, immanenten Rahmen überschreitet. Hier ist säkular nicht mehr eine der beiden Komponenten eines dyadischen Paares, sondern besteht als in sich geschlossene Wirklichkeit. Gewissermaßen ist das einer der möglichen Endpunkte des Säkularisierungsprozesses, des Versuchs, den Dualismus von Religiösem und Säkularem dadurch zu überwinden, dass man sich der religiösen Komponente entledigt.

In seinem jüngeren Werk *Ein religiöses Zeitalter* ist Charles Taylor dem Prozess nachgegangen, durch den sich die phänomenologische Erfahrung dessen, was er den »immanenten Rahmen« nennt, als ineinandergreifende Konstellation der modern-ausdifferenzierten kosmischen, sozialen und moralischen Ordnungen etabliert.<sup>4</sup> Alle drei Ordnungen, die kosmische, die soziale und die moralische, werden als rein immanente, säkulare Ordnungen bar jeder Transzendenz verstanden, die somit nach dem Motto *etsi Deus non daretur* fungieren, »als wenn es Gott nicht gäbe«. Taylor zufolge ist es diese phänomenologische Erfahrung, die aus unserem Zeitalter beispielhaft ein säkulares macht, ungeachtet dessen, wie viele in diesem Zeitalter lebende Menschen dennoch auf ihrem Glauben an die Religion und an Gott beharren.

Es stellt sich die Frage, ob die phänomenologische Erfahrung des Lebens innerhalb eines solchen immanenten Rahmens so gestaltet ist, dass die in ihm befindlichen Menschen dazu tendieren, ebenfalls dem Motto *etsi Deus non daretur* folgend zu agieren. Taylor neigt dazu, diese Frage zu bejahen. In der Tat soll seine phänomenologische Darstellung der säkularen »Bedingungen« des Glaubens den Wandel von einer christlichen Gesellschaft etwa des Jahres 1500 unserer Zeitrechnung erklären, in welcher der Gottesglaube unangefochten und problemlos, fürwahr »naiv« war und für selbstredend galt, zu einer heutigen nachchristlichen Gesellschaft, in der der Gottesglaube nicht mehr den Charakter eines Grundsatzes besitzt, sondern zunehmend

---

<sup>4</sup> Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (Originalausgabe: *A Secular Age*). Meine Erörterungen im hier folgenden Abschnitt stützen sich auf die Analyse von Taylors Werk, die ich andersorts vorgelegt habe: Casanova, »A Secular Age: Dawn or Twilight«.

problematisch wird, sodass selbst jene, die als Gläubige einen »engagierten« Standpunkt einnehmen, dazu neigen, den eigenen Glauben reflektiert als eine Option unter vielen anderen zu erfahren, mehr noch als einen solchen, der nach ausdrücklicher Rechtfertigung verlangt. Im Unterschied dazu neigt Säkularität, das Leben ohne Religion, dazu, die Standardeinstellung zu werden – naiv als natürliche erfahrbar und folglich zu keiner Rechtfertigung mehr verpflichtet.

Diese Naturalisierung des »Unglaubens« oder der »Nichtreligion« als der normalen *Conditio* des Menschen in modernen Gesellschaften entspricht den Annahmen der vorherrschenden Theorien der Säkularisierung. Diese haben einen fortschreitenden Niedergang religiöser Überzeugungen und Praktiken im Prozess fortschreitender Modernisierung postuliert: Je moderner eine Gesellschaft, desto säkularer, das heißt desto weniger »religiös« wäre sie angeblich. Der Niedergang religiöser Überzeugungen und Praktiken ist eine relativ neue Bedeutungsschicht von »Säkularisierung«, was sich an der Tatsache zeigt, dass die Wörterbücher der meisten modernen europäischen Sprachen diese noch nicht verzeichnen.

Die Naturalisierung des »Unglaubens« oder der »Irreligiösität« als der normalen »modernen« *Conditio* des Menschen ist eine Charakterisierung, die gewiss auf die Mehrzahl der westeuropäischen Gesellschaften zutrifft. Auf die Vereinigten Staaten allerdings trifft sie nicht zu, in denen gläubig zu sein weiterhin die Standardeinstellung darstellt, während der Unglaube eine unübliche Option ist, die eine reflexive Verbindlichkeit beinhaltet und der Rechtfertigung bedarf. Die Tatsache, dass einige moderne nichteuropäische Gesellschaften, etwa die Vereinigten Staaten oder Südkorea, einen völlig säkularen Charakter insofern haben, als sie innerhalb desselben immanenten Rahmens funktionieren, deren Bevölkerungen dennoch zugleich sichtlich religiös sind, oder die Tatsache, dass die Modernisierung so vieler nicht-westlicher Gesellschaften von Prozessen religiöser Wiederbelebung begleitet wird, sollte die Ausgangsthese vom Niedergang religiöser Überzeugungen und Praktiken als quasinatürliche Folge von Modernisierungsprozessen in Frage stellen. Wenn die Modernisierung per se den fortschreitenden Niedergang religiöser Überzeugungen und Praktiken nicht zwangsläufig erbringt, dann ist eine bessere Erklärung für die radikale und weitverbreitete Säkularität vonnöten, die man unter den Bevölkerungen westeuropäischer Gesellschaften findet.<sup>5</sup>

---

5 Berger et al., *Religious America, Secular Europe?*

Die Bedeutung von »postsäkular« in diesem Zusammenhang wäre, dass Individuen wie Gesellschaften erneut religiös würden, einen Prozess religiöser Wiederbelebung durchliefen, der den vorhergehenden säkularen Trend umkehrte. Peter Berger gebrauchte den Ausdruck »Desäkularisierung der Welt«, während David Martin die Frage stellt, ob »die Säkularisierung den Rückwärtsgang eingelegt hat«. <sup>6</sup> Allerdings gibt es kaum Hinweise darauf, dass Individuen und Gesellschaften im Kerngebiet der Säkularisierung, dem westlichen Europa, postsäkular werden. Auch Habermas scheint »postsäkular« in dieser zweiten Bedeutung des Terminus nicht zu verwenden.

### 1.3 Säkularistische Säkularität: Säkularismus als »Stadialbewusstsein«

Säkularisierung verstanden als »frei von Religion« folgt, so möchte ich behaupten, nicht automatisch aus Modernisierungsprozessen, sondern bedarf der phänomenologischen Vermittlung durch eine andere besondere geschichtliche Erfahrung. Eine eigenständige Säkularität, das heißt die Abwesenheit von Religion, hat eine größere Wahrscheinlichkeit, eine normale, für selbstverständlich erachtete Haltung zu werden, wenn sie nicht einfach als reflexionslos naive *Conditio*, als simple Tatsache, erfahren wird, sondern als wirklich bedeutsames Ergebnis eines quasinatürlichen Entwicklungsprozesses. Der moderne Unglaube ist, wie Taylor betont hat, nicht einfach ein Zustand der Abwesenheit der Religiosität, auch keine bloße Gleichgültigkeit. Es handelt sich um einen historischen Zustand, der den *Tempus* der vollendeten Vergangenheit impliziert, einen solchen, »in dem man die Unvernunft der Religiosität »überwunden hat«.<sup>7</sup> Dieser phänomenologischen Erfahrung zugehörig ist – Erbstück der Aufklärung – ein modernes »Stadialbewusstsein«, das diesen anthropozentrischen Wandel der Glaubensbedingungen als Vorgang der Reifung und Entwicklung versteht, als »Mündigwerden« und als zunehmende Emanzipation. Taylor zufolge dient diese phänomenologische »Stadialerfahrung« wiederum dazu, die phänomenologische Erfahrung des exklusiven Humanismus als ausdrückliche, sich selbst genügende und sich selbst Grenzen setzende Bejahung menschlichen Gedeihens zu begründen und die über menschliches Gedeihen hinausgehende Transzendenz als Selbstverleugnung und Selbstschädigung zurückzuweisen.

<sup>6</sup> Berger (Hg.), *The Desecularization of the Word*; Martin, *Has Secularization Gone into Reverse?*, S. 28.

<sup>7</sup> Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 458.

In dieser Hinsicht hat das geschichtliche Selbstverständnis des Säkularismus die Aufgabe, die Überlegenheit unserer gegenwärtigen, modernen säkularen Anschauung über andere, angeblich frühere und deshalb primitivere, religiöse Erkenntnisformen zu bekräftigen. Säkular zu sein heißt, modern zu sein, und religiös zu sein heißt folglich im Umkehrschluss, irgendwie noch nicht ganz modern zu sein. Dies ist der Sperrklinkeneffekt eines modernen geschichtlichen »Stadialbewusstseins«, der die Vorstellung des Rückgangs in einen überwundenen Zustand als einen unvorstellbaren intellektuellen Rückschritt erscheinen lässt.

Die Funktion des Säkularismus als Geschichtsphilosophie und damit als Ideologie besteht darin, den spezifisch westlich-christlichen Geschichtsprozess der Säkularisierung in einen teleologischen Universalprozess der Menschheitsentwicklung zu verwandeln, der vom Glauben zum Unglauben führt, von der primitiven, unvernünftigen oder metaphysischen Religion zum modernen, vernünftigen, postmetaphysischen, säkularen Bewusstsein. Selbst dann, wenn die besondere Rolle interner christlicher Entwicklungen im allgemeinen Prozess der Säkularisierung Anerkennung findet, dann nicht deshalb, um die speziell kontingente Natur des Prozesses hervorzuheben, sondern eher der universalistischen Bedeutung des Christentums wegen, speziell die Religion zu sein, die sich, wie Marcel Gauchet treffend formuliert, »von der Religion verabschiedet«.<sup>8</sup>

Ich schlage vor, dieses »Stadialbewusstsein« als einen entscheidenden Faktor der weitreichenden Säkularisierung zu begreifen, die die Modernisierung westeuropäischer Gesellschaften begleitet hat. Europäer neigen dazu, ihre eigene Säkularisierung, das heißt den verbreiteten Niedergang religiöser Ansichten und Praktiken in ihrer Mitte, als natürliches Ergebnis ihrer Modernisierung zu erfahren. Säkular zu sein wird nicht als existenzielle oder historische Wahl empfunden, die moderne Individuen oder moderne Gesellschaften treffen, sondern als natürliche Folge der Modernisierung. In dieser Hinsicht tendiert die durch dieses historische Stadialbewusstsein vermittelte Säkularisierungstheorie dazu, als Prophezeiung zu wirken, die sich selbst erfüllt. Meiner Ansicht nach macht die Anwesenheit oder Abwesenheit dieses säkularistischen historischen Stadialbewusstseins deutlich, wann und wo Modernisierungsprozesse von einer radikalen Säkularisierung begleitet werden. Wo ein solches säkularistisches historisches Stadialbewusstsein fehlt oder nicht vorherrscht, wie in den Vereinigten Staaten oder den meis-

---

<sup>8</sup> Gauchet, *The Disenchantment of the World*.

ten nichtwestlichen postkolonialen Gesellschaften, ist der Niedergang der Religion im Zuge von Modernisierungsprozessen unwahrscheinlich. Vielmehr dürften letztere mit einem religiösen Wiedererwachen einhergehen.

Damit haben wir eine Unterscheidung zwischen den drei Bedeutungen getroffen, säkular zu sein: a) säkular im Sinne von *bloßer Säkularität*, das heißt der phänomenologischen Erfahrung, in einer säkularen Welt und einem säkularen Zeitalter zu leben, wobei religiös zu sein eine durchaus realisierbare Option sein kann; b) säkular im Sinne einer *in sich geschlossenen, sich selbst genügenden und ausschließenden Säkularität*, das heißt der phänomenologischen Erfahrung eines Lebens ohne Religion als einer normalen, quasi-natürlichen und für selbstverständlich erachteten Lage; und c) säkular im Sinne einer *säkularistischen Säkularität*, das heißt der phänomenologischen Erfahrung, nicht nur passiv frei von ihr, sondern genau genommen, als Bedingung menschlichen Gedeihens, aktiv von der »Religion« befreit worden zu sein. Wir sind damit vielleicht besser gerüstet, uns zu fragen, worin die Bedeutung von »postsäkular« in Habermas' eigenem Werk nun besteht.

Im Kontext der dritten Bedeutung des Terminus »säkular«, jener der säkularistischen Säkularität, würde Postsäkularität beinhalten, das moderne säkularistische Stadiabewusstsein, das »Religion« auf eine primitivere, traditionellere und nunmehr überwundene Stufe der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung verwiesen hat, reflexiv preiszugeben oder zumindest in Frage zu stellen. Dies scheint der Sinn zu sein, in dem Habermas den Terminus »postsäkular« verwendet – nicht zu verstehen als Wandel in der Gesellschaft selbst, als Umkehr säkularer Tendenzen, sondern als einen Wandel des Bewusstseins, als ein »verändertes Selbstverständnis der weitgehend säkularisierten Gesellschaften Westeuropas, Kanadas oder Australiens.«<sup>9</sup> Postsäkular würde hier erst einmal meinen, sich dessen bewusst zu werden, was Habermas ein »säkularistisches Selbstmissverständnis« nennt. Allein sich dessen bewusst zu werden, dürfte aber nicht hinreichen, sondern müsste, so könnte man annehmen, ergänzt werden durch die Überwindung des säkularistischen Selbstmissverständnisses oder zumindest durch einige korrigierende Modifikationen.

Zweifellos hat Habermas selber, in seinen späteren Schriften, eine postsäkulare reflexive Einstellung eingenommen und die offenkundigsten säkularistischen Missverständnisse ausgeräumt, die seine eigenen theoretischen

---

<sup>9</sup> »Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft«, Interview mit Jürgen Habermas, geführt von Eduardo Mendieta, S. 6.

Annahmen geprägt hatten. Im folgenden Abschnitt möchte ich der Frage nachgehen, ob Habermas in seiner postsäkularen Korrektur weit genug geht oder ob er in seiner Position immer noch europäischen (Miss-)Verständnissen hinsichtlich der Säkularisierungsprozesse aufsitzt, die unweigerlich dazu tendieren, im Wesentlichen kontingente Muster der europäisch-christlichen Säkularisierung mit allgemeinen Modernisierungsprozessen zu verknüpfen. Habermas verweist darauf, dass es nach mehreren Jahrzehnten des Streits um das europäische und das US-amerikanische Paradigma noch immer unentschieden sei, »ob nun die religiösen USA oder die weitgehend säkularisierten Länder Westeuropas die Ausnahme vom allgemeinen Entwicklungstrend bilden«. <sup>10</sup>

Nun ist es meines Erachtens jedoch genau diese Art der Fragestellung – also die Frage nach dem Grad, in dem ein jedes besondere, vermutlich kontingente Muster die »Ausnahme« ist oder einem allgemeinen Entwicklungstrend gleicht –, welche die Debatte zwischen dem europäischen und US-amerikanischen Paradigma der Säkularisierung beeinträchtigt.

So ist es notwendig, die Frage nach der Beziehung zwischen besonderen, kontingenten geschichtlichen Säkularisierungsmustern und besonderen geschichtlichen Modernisierungsprozessen, sowohl in Europa als auch in den Vereinigten Staaten, neu zu stellen, um einen umfassenderen Blickwinkel des globalen geschichtlichen Vergleichs erreichen und die wechselnden Beziehungen zwischen Säkularisierungsmustern und Modernisierungsmustern außerhalb des Westens untersuchen zu können.

## 2. Modernisierung und Säkularisierung: Europäische und US-amerikanische Muster im Vergleich

Vor über einem Jahrzehnt hatte ich den Vorschlag unterbreitet, man müsse, um gehaltvoll von der »Säkularisierung« zu sprechen, zwischen drei verschiedenen Bedeutungsebenen des Terminus unterscheiden:

- Säkularisierung als *Ausdifferenzierung der säkularen Sphären* (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft) aus der Religion, üblicherweise als »Emanzipation« der säkularen von kirchlichen Institutionen und religiösen Normen

---

<sup>10</sup> Ebd., S. 3.

und als gleichzeitige funktionale Differenzierung der Religion in eine neu entstandene religiöse Sphäre verstanden. In dieser Hinsicht sind das Religiöse und das Säkulare wechselseitig und gemeinsam gebildete Strukturen, die erst mit der Moderne auftreten.

- Säkularisierung als *Niedergang religiöser Überzeugungen und Praktiken* in modernen Gesellschaften, oftmals als universeller Entwicklungsprozess der Menschheit postuliert. Dies ist die jüngste, mittlerweile aber auch die am weitesten verbreitete Gebrauchsweise des Terminus in gegenwärtigen akademischen Debatten, obwohl sie in die Wörterbücher der meisten europäischen Sprachen noch keine Aufnahme gefunden hat.
- Säkularisierung als *Privatisierung der Religion*, oftmals verstanden sowohl als allgemeine Tendenz der modernen Geschichte als auch als eine normative Bedingung, ja sogar als eine Vorbedingung moderner, liberaler, demokratischer Politik. In meinem Buch *Public Religions in the Modern World* habe ich die empirische und normative Stichhaltigkeit der Privatisierungsthese in Frage gestellt.<sup>11</sup>

Die Beibehaltung dieser analytischen Unterscheidungen sollte uns, so hatte ich argumentiert, die Möglichkeit geben, die Stichhaltigkeit einer jeden der drei Behauptungen unabhängig voneinander zu untersuchen und zu prüfen und damit von der oft unergiebigem Säkularisierungsdebatte auf eine vergleichende historische Analyse umzuschwenken, die in der Lage wäre, unterschiedliche Muster von Säkularisierung, in allen drei Bedeutungen des Terminus, über Gesellschaften und Zivilisationen hinweg zu erfassen. So ließe sich zwischen säkularer Differenzierung, religiösem Niedergang und religiöser Privatisierung bzw. Säkularisierung I, Säkularisierung II und Säkularisierung III unterscheiden. Aber schon dies verweist klar darauf, dass unsere Definitionen und Kategorien problematisch sind.

Weil es so aussieht, dass in Europa alle drei Säkularisierungsprozesse, also die säkulare Differenzierung, der religiöse Niedergang und die Privatisierung der Religion, offenbar geschichtlich zusammenhängen, werden sie daraufhin als drei Dimensionen ein und desselben allgemeinen Säkularisierungsprozesses verstanden. In der Tat neigen europäische Soziologen dazu, Säkularisierung I und II als wesentlich miteinander verbunden zu betrachten, weil sie beides, die Abnahme der gesellschaftlichen Kraft und der Bedeutung religiöser Institutionen und den Niedergang religiöser Überzeugungen und Prakti-

---

<sup>11</sup> Casanova, *Public Religions in the Modern World*.

ken unter Individuen, als strukturell miteinander verwandte Elemente eines allgemeinen Modernisierungsprozesses begreifen.

Amerikanische Religionssoziologen neigen zu einer anderen Auffassung und beschränken den Gebrauch des Terminus »Säkularisierung« praktisch auf dessen engere, in jüngerer Zeit verbreitete Bedeutung der Schwächung religiöser Überzeugungen und Praktiken unter Individuen. Dabei geht es nicht eigentlich darum, dass sie die Säkularisierung der Gesellschaft bezweifeln, sie sehen sie eher als gegeben an, als nicht verwunderliche Tatsache. Die Vereinigten Staaten entstanden als differenzierte, moderne, säkulare Gesellschaft. Dennoch finden die Soziologen keinen Beleg für einen fortschreitenden Niedergang religiöser Überzeugungen und Praktiken in der amerikanischen Bevölkerung. Dementsprechend tendieren viele amerikanische Religionssoziologen dazu, die Säkularisierungstheorie, zumindest aber die Hypothese vom fortschreitenden Niedergang religiöser Überzeugungen und Praktiken als europäische Mär zu verwerfen, sobald sie zeigen können, dass in den Vereinigten Staaten keine der gewöhnlichen »Indikatoren« der Säkularisierung, wie etwa Kirchenbesuch, Häufigkeit des Betens, Gottesglaube usw., irgendeinen nachhaltigen Abwärtstrend aufzeigen.<sup>12</sup>

Im Wesentlichen betreffen die Auseinandersetzungen um das europäische und das amerikanische Paradigma die Säkularisierung II, d.h. den Gegensatz des unleugbaren Musters des religiösen Niedergangs in Europa und des unleugbaren Musters der religiösen Lebendigkeit in den Vereinigten Staaten. Diese allgemeinen Tendenzen sind unstrittig.<sup>13</sup> Strittig hingegen ist

12 Stark, »Secularization RIP«; Stark/Bainbridge, *The Future of Religion*.

13 Es gibt empirische Belege einer über die letzten Jahrzehnte moderat fortschreitenden Abnahme der Anzahl jener, die erklären, niemals an Gottesdiensten in den Vereinigten Staaten teilzunehmen. Hierbei handelt es sich allerdings, so sollte bedacht werden, um eine Abnahme ausgehend von einer ungewöhnlich hohen Teilnahme an religiösen Praktiken, sodass selbst heute der Anteil jener, die erklären, niemals an Gottesdiensten teilzunehmen, im oberen Zehnprozentbereich schwankt, einem Prozentsatz, der deutlich unter dem der am wenigsten säkularisierten Gesellschaften Europas liegt, nämlich Polen, Irland, Portugal und Griechenland. Verfechter des europäischen Säkularisierungsparadigmas halten sich an diesen Abwärtstrend hinsichtlich der Teilnahme an religiösen Praktiken sowie an empirische Belege für die Zunahme des Anteils jener, welche »keine Religion« ankreuzen – von 8 auf 12 Prozent der US-amerikanischen Bevölkerung seit den 1990er Jahren –, um zu belegen, dass die amerikanische Gesellschaft letztendlich auch einen Prozess der Säkularisierung ähnlich dem europäischen durchläuft. Man kann, so glaube ich, überzeugendere Erklärungen für die jüngsten, die Religion betreffenden Trends in den Vereinigten Staaten vorbringen, als zu behaupten, die US-amerikanische Gesellschaft folge letztlich auch allgemeinen europäischen Mustern der Säu-

die Beziehung zwischen den auseinanderlaufenden Tendenzen des religiösen Niedergangs in Europa und der anhaltenden Religiosität in den Vereinigten Staaten auf der einen Seite und der säkularen Differenzierung und den Modernisierungsprozessen auf der anderen.

Das neue US-amerikanische Paradigma hat das europäische Modell der Säkularisierung auf den Kopf gestellt.<sup>14</sup> In seiner extremen »angebotsorientierten« Lesart der Rational-Choice-Theorie religiöser Märkte nutzen US-amerikanische Soziologen die Befunde der Vereinigten Staaten, um eine allgemeine Strukturverwandtschaft zwischen der Trennung von Kirche und Staat oder staatlicher Deregulierung, offenen, freien, wettbewerbsfördernden und pluralistischen religiösen Märkten einerseits und einem hohen Grad an individueller Religiosität andererseits zu behaupten. Was bisher die Ausnahmeposition der Vereinigten Staaten war, erlangt normativen Status, während die frühere europäische Norm nun zu einer Abweichung von der der Vereinigten Staaten zurückgestuft ist. Die geringen Grade von Religiosität in Europa erklären sich jetzt angeblich entweder mit der Beharrlichkeit einer Staatskirche oder hochgradig regulierten monopolistischen oder oligopolistischen religiösen Märkten.<sup>15</sup> Allerdings werden die Grundsätze der amerikanischen Theorie durch innereuropäische Vergleichszahlen nicht gestützt. Monopolistische Szenarien in Polen und Irland gehen einher mit einer anhaltend hohen Religiosität, während zunehmende Liberalisierung und staatliche Deregulierung andernorts oft von anhaltendem religiösem Niedergang begleitet werden.<sup>16</sup>

Die Debatte steckt in einer Sackgasse. So bietet die traditionelle europäische Säkularisierungstheorie eine relativ plausible Darstellung der europäischen Entwicklungen, ist aber unfähig oder nicht willens, die überraschende Lebendigkeit und den extremen Pluralismus konfessioneller Formen der Heilsreligion in den Vereinigten Staaten ernst zu nehmen, geschweige denn zu erklären. Das sich abzeichnende US-amerikanische Paradigma bietet eine überzeugende Erklärung des Religionsmarktes der USA. Es ist allerdings un-

---

larisierung. Siehe die »2007 US Religious Landscape Survey. Pew Forum on Religion and Public Life«, im Internet unter <http://religions.pewforum.org/reports>.

14 Warner, »Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States«.

15 Caplow, »Contrasting Trends in European and American Religion«; Stark/Iannaccone, »A Supply-side Interpretation of the ›Secularization‹ of Europe«; Finke, »The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change«.

16 Bruce, »The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States«.

fähig, die beträchtlichen innereuropäischen Unterschiede zu erfassen – die überzeugend darzustellen in der Tat keine der beiden Konzeptionen vermag.

Das frühere Ostdeutschland, die Tschechische Republik und Frankreich sind unter allen europäischen Gesellschaften vielleicht die mit dem größten Säkularisierungsgrad. In diesen Gesellschaften ist Religion als Band des kollektiven Gedächtnisses offensichtlich im Verschwinden begriffen. Offensichtlich sollte jedoch auch sein, dass in jedem der drei Fälle Säkularisierung nicht einfach im Sinne von Modernisierungsprozessen verstanden werden kann oder im Zusammenhang fortdauernder Monopolstellungen. Kaum jemand wird, so nehme ich an, geneigt sein, den größeren Grad der Säkularisierung Ostdeutschlands verglichen mit dem Westdeutschlands mit der Behauptung zu verbinden, Ostdeutschland sei die modernere Gesellschaft – natürlich ausgenommen, man ist zu behaupten bereit, Säkularität selbst sei ein Ausweis von Modernität.

Um die wesentlichen internen Unterschiede der Säkularisierungsmuster über Europa hinweg zu erkennen, und zwar nicht nur zwischen Ost- und Westdeutschland, sondern auch zwischen anderen europäischen Gesellschaften, die in vielen übrigen Hinsichten Ähnlichkeiten aufweisen, wie z.B. zwischen Polen und der Tschechischen Republik (zwei gleichermaßen slawische, osteuropäische, katholische Gesellschaften sowjetischen Typs) oder zwischen Frankreich und Italien (zwei gleichermaßen moderne römisch-katholische Gesellschaften) oder zwischen den Niederlanden und der Schweiz (zwei hochmoderne bikonfessionelle kalvinistisch-katholische Gesellschaften), sollte es in der Tat evident sein, dass weniger die jeweiligen Grade der Modernisierung oder fortdauernde Monopole interessieren, die sehr wenig erklären, sondern mehr die geschichtlichen Beziehungsmuster zwischen Kirche, Staat, Nation und Bürgergesellschaft. Nur eine vergleichende historische Analyse lässt uns aus dieser Sackgasse finden.<sup>17</sup>

Die drastische Abnahme der Zahl der Kirchgänger in ganz Europa seit den 1950er Jahren ist das stärkste Indiz zugunsten der traditionellen Säkularisierungstheorie. Weniger als 20 % der Bevölkerung der Mehrheit der europäischen Länder geht regelmäßig in die Kirche, während in Ostdeutschland, Russland und den skandinavischen Ländern der Anteil regelmäßiger Kirchgänger auf den einstelligen Bereich schrumpft. Verglichen mit dem sehr unterschiedlichen Beleg einer fortwährenden Lebendigkeit gemeindebezogener Religion in den Vereinigten Staaten über alle Konfessionen hinweg – pro-

---

<sup>17</sup> Casanova, »Beyond European and American Exceptionalism«.

testantisch und katholisch, jüdisch und muslimisch, jetzt aber auch hinduistisch und buddhistisch –, ist es offensichtlich, dass hierin der grundlegende Unterschied zwischen US-amerikanischer und europäischer Religiosität besteht. In Europa nimmt Säkularisierung primär die Gestalt der *Entkirchlichung* [im Original deutsch] an, die als eine Form der Befreiung vom Typus territorialer konfessionsgebundener Religiosität zu verstehen ist, die Erbschaft des Westfälischen Systems war. Vieler Gründe wegen hat das europäische Christentum nie ganz den geschichtlichen Wandel von territorialen, auf der örtlichen *Pfarrgemeinde* [im Original deutsch] gestützten Nationalkirchen zu solchen Konfessionen vollzogen, welche, sich auf freiwillige religiöse Gemeinschaften stützend, in der Bürgergesellschaft miteinander wett-eifern und eine moderne Form von Religionsgemeinschaft bilden.

Die analytische Unterscheidung zwischen »Kirche« und »Konfession« ist der Schlüssel zu einer jeden vergleichenden Analyse religiöser Entwicklungen und Säkularisierungsmuster in Europa und den Vereinigten Staaten. Max Webers Definition folgend ist »Kirche« soziologisch gesehen eine Gnadenanstalt, die für sich das territoriale Monopol über religiöse Heilsgüter reklamiert. Die Territorialisierung der Religion und die damit verbundene Konfessionalisierung von Staat, Nation und Völkern sind die grundlegenden Tatsachen und Bildungsprinzipien des Westfälischen Systems souveräner Territorialstaaten, das im neuzeitlichen Europa aus den sogenannten Religionskriegen erwuchs. Das Prinzip *cuius regio eius religio* ist das allgemeine Gestaltungsprinzip eines solchen Systems – ein Prinzip, das darüber hinaus schon vor den Religionskriegen, ja bereits vor der protestantischen Reformation festen Bestand hatte, wie sich an der Vertreibung der Juden und Muslime aus Spanien zeigt, die katholische Monarchen betrieben hatten, um einen katholischen Territorialstaat zu gründen und über eine religiöshomogene katholische Gesellschaft zu herrschen. Der Westfälische Friede erbrachte die Verallgemeinerung des Dualmodells, bestehend aus der Konfessionalisierung von Staaten, Nationen, Völkern und der Territorialisierung ekklesialer Religion in den aufkommenden europäischen Territorialstaaten. Jeder neuzeitliche europäische Staat (mit Ausnahme von Litauen-Polen) war konfessionell gesehen als katholisch, anglikanisch, lutherisch, kalvinistisch oder orthodox bestimmt. Insofern bildete die religiöse Homogenisierung, in vielen Fällen aber auch die ethnisch-religiöse Vertreibung, den Ursprung des modernen europäischen Staates.

Dies ist der entscheidende Faktor der neuzeitlichen Geschichte Europas, der die verschiedenen hiesigen Säkularisierungsmuster bestimmen wird. Im

Vergleich betrachtet lässt sich die europäische Säkularisierung am besten als Vorgang aufeinanderfolgender Dekonfessionalisierungen von Staat, Nation und Völkern begreifen, was phänomenologisch als ein Prozess der Befreiung von konfessionellen Identitäten erfahren wurde. Das ist der geschichtlich singuläre Charakter europäischer Säkularisierung, die nunmehr zunehmend als eine Form »europäischer Einzigartigkeit« anerkannt wird, statt als allgemeines, wahrscheinlich andernorts wiederholbares Modell der Modernisierung zu gelten. Das europäische Säkularisierungsschema ist vielmehr in anderen Zusammenhängen schwerlich umzusetzen, in denen es kein vorhergehendes Geschichtsmuster der Konfessionalisierung von Staaten, Nationen und Völkern gab, das deren Säkularisierung, d.h. deren Dekonfessionalisierung erforderlich machte.

Sollte meine Annahme korrekt sein, würde sie darauf hinauslaufen, dass die vielen verschiedenen europäischen Säkularisationsmuster und die verschiedenen Muster der Formierung von Bürgergesellschaften über Europa hinweg in enger Verbindung mit den verschiedenen Mustern der Dekonfessionalisierung von Staat, Nation und Völkern stehen. Diese Muster sind historisch komplex, überschreiten aber auch, obwohl generell gesehen pfadabhängig, erkennbare Umbrüche an historischen Wendepunkten, die strukturelle Möglichkeiten eröffnen, den Kurs zu wechseln oder den besonderen Pfad der Säkularisierung abzuändern.

Diese verbreitete phänomenologische Erfahrung, Stufen der Dekonfessionalisierung passiert zu haben, durchdringt das charakteristisch europäische »Stadialbewusstsein«, das den Säkularisierungsprozess als fortschreitende Emanzipation von der Religion begreift.

Ohne die *longue durée* des europäischen Musters der Konfessionalisierung von Staaten, Völkern und Territorien mit zu berücksichtigen, lassen sich in der Tat weder die Schwierigkeiten verstehen, mit denen jeder kontinentaleuropäische Staat unabhängig davon konfrontiert ist, ob er formell eine Staatskirche unterhält oder verfassungsrechtlich säkular ist, noch die Probleme, die eine jede europäische Gesellschaft, ob nun besonders säkular oder besonders religiös, mit der Anpassung an das Phänomen religiöser Vielfalt hat, insbesondere aber mit der Einbindung einwandernder Religionen. Dies ist einer der grundlegenden Unterschiede zwischen Europa und den Vereinigten Staaten, die zu keinem Zeitpunkt einen Prozess der Konfessionalisierung durchlaufen und ein völlig anderes Modell des konfessionellen Lebens entwickelt haben.

Wenn Nordamerika, so ließe sich mit Bezug auf Marx' *Zur Judenfrage* sagen, als Land der »vollendete[n] politische[n] Emanzipation«<sup>18</sup> und zugleich als Modell, »vorzugsweise das Land der Religiosität« zu sein, verstanden werden kann, dann machen die europäischen Gesellschaften hingegen die inverse Kombination vorstellig, »vorzugsweise die Länder der Säkularität« bei nur »unvollendeter politischer Emanzipation« zu sein.<sup>19</sup> Die Vereinigten Staaten hatten zu keinem Zeitpunkt den formalen Prozess der Trennung von Kirche und Staat zu durchlaufen, weil es hier einen konfessionellen Staat und eine Staatskirche, von welcher der Staat sich hätte trennen müssen, nie gegeben hat. Im Unterschied zu den Europäern brauchten die US-Amerikaner sich auch nicht konfessionell von irgend einer nationalen Kircheninstitution zu entbinden, da selbst die kolonialen Staatskirchen des Kongregationalismus, der Presbyterianer und Anglikaner den Status behielten, Institutionen von Minderheiten zu sein, während die Mehrheit der Bevölkerung entkirchlicht blieb. Der US-amerikanische Staat ist als moderner säkularer Staat entstanden, ohne dass er irgendeinen Prozess der Dekonfessionalisierung hätte durchlaufen müssen. Die duale Konstitutionsformel – Vermeidung einer Kirchenbildung auf dem Niveau des Staates und Gewährung freier Religionsausübung in der Gesellschaft – garantierte die Entwicklung des Konfessionalismus als eines Systems des freien und offenen religiösen Pluralismus in der Gesellschaft.

Der Konfessionalismus in den Vereinigten Staaten beruht auf der gegenseitigen Anerkennung freiwillig organisierter religiöser Institutionen und Vereinigungen innerhalb der Bürgergesellschaft, die keine territoriale Bindung haben und keiner anderen staatlichen Verordnung oder Einflussnahme unterliegen, als jener über die Gerichtsbarkeit im Falle von Rechtskonflikten innerhalb oder zwischen religiösen Organisationen. Der Staat verfügt hier nicht nur über keine Behörde zur Regulierung oder Registrierung religiöser Vereinigungen, er hat noch nicht einmal das Recht, die religiöse Glaubenszugehörigkeit seiner Einzelbürger zu registrieren oder zu erfragen.

Die klassische und nach wie vor unübertroffene soziologische Analyse des modernen religiösen Pluralismus der Vereinigten Staaten und dessen Verwandtschaft mit einer pluralistischen und demokratischen Bürgergesellschaft stammt von Tocqueville. Gleich vielen anderen europäischen Besu-

---

18 Anm. d. Übers.: Der Autor spricht hier von »perfect disestablishment«, das in diesem Kontext als »vollendete politische Emanzipation« im Sinne von Karl Marx zu verstehen ist.

19 Berger et al., *Religious America, Secular Europe*.

chern fiel Tocqueville hier sofort die Lebendigkeit der Religion sowie die »unüberschaubare Vielzahl von Glaubensgemeinschaften« auf, die er vorfand. Im Unterschied zu vielen anderen späteren europäischen Besuchern und fachmännischen Beobachtern, die dazu neigten, die Wichtigkeit dieses Phänomens zu bagatellisieren oder hinwegzuinterpretieren, indem sie auf einen »amerikanischen Sonderweg« verwiesen, als ob die Lebendigkeit der Religion in den Vereinigten Staaten einfach die Ausnahme wäre, welche die generelle Regel der europäischen Säkularisierung bestätigte, verstand es Tocqueville deutlich als »neue« Lage, d.h. als Resultat moderner Entwicklungen und damit als Herausforderung der Prämisse europäischer Säkularisierung, nicht jedoch einfach als Restbestand, der letztlich im Zuge fortschreitender Modernisierung notwendig verschwinden würde.

Indem er seine Erklärung der beeindruckenden Vielfalt und Lebendigkeit der Religion in Amerika an eine Geschichtskonzeption des modernen Individualismus knüpft, an eine solche der modernen Bürgergesellschaft und eine der modernen Bürgerreligion, bietet Tocqueville in der Tat eine überzeugendere Institutionentheorie der einzigartigen Lebendigkeit des sehr speziellen Systems des religiösen Konfessionalismus in den Vereinigten Staaten als die gegenwärtigen Theorien der Angebotsorientierung US-amerikanischer religiöser Märkte. Diese Theorien gründen (a) auf den fragwürdigen anthropologischen Vorannahmen eines einzigen und universellen Typus rationalen, d.h. hier der utilitaristischen Kosten-Nutzen-Kalkulation verpflichteten, menschlichen Handelns, (b) einer ahistorischen Theorie religiöser Märkte, derzufolge die Nachfrage an Heilsgütern allgemein gleichbleibend ist, während Änderungen auf der Angebotsseite mit Änderungen des Niveaus der Regulierung und der Freiheit des Wettbewerbs auf den religiösen Märkten einhergehen, und (c) einer ahistorischen, scheinbar vom US-amerikanischen Staat, vom Rechts- und Verfassungssystem, von der Nation und der Kultur der Vereinigten Staaten dekontextualisierten Theorie vom sich ausdifferenzierenden und selbstregulierenden religiösen Markt, einer Theorie, die damit ein Modell darstellt, das mutmaßlich in jede Gesellschaft der Welt exportiert werden kann oder immer dann auf natürliche Weise gedeiht, wenn die staatliche Regulierung religiöser Märkte erst einmal verschwunden ist.

Es sollte offenkundig sein, dass die verschiedenen Modelle des religiösen Konfessionalismus innerhalb einer pluralistischen Bürgergesellschaft einerseits und des der nationalen Konfessionskirchen einschließlich ihres beschränkten Pluralismus andererseits in bedeutendem Maße nicht nur für die Schaffung einer Bürgergesellschaft auf beiden Seiten des Atlantiks außeror-

dentlich folgenreich sind, sondern auch für die Entwicklung eines inklusiven, stärker egalitären und solidarischen Sozialstaates in Europa und die schwache Ausprägung eines Sozialstaates in den USA. Die polemischen Debatten um die Versuche der Obama-Administration zur Reform des Gesundheitssystems der Vereinigten Staaten zeigen deutlich, dass schon die diskursive Rechtfertigung dessen, was in den meisten europäischen Nationalstaaten als selbstverständliches Prinzip gilt, nämlich eines öffentlichen und landesweiten Gesundheitssystems, das allen seinen Bürgern ein egalitäres Mindestmaß an freiem Zugang zur medizinischen Versorgung garantiert, hier sofort als unamerikanisches, etatistisches und sozialistisches Projekt beargwöhnt wird und schnell zu irrationalsten Debatten führt. Überraschend ist hierbei nicht, dass sich konservative Republikaner dem von den Demokraten betriebenen Projekt der Reform des nationalen Gesundheitssystems in den Weg stellen, sondern dass ihre Argumente noch immer einen solch großen Widerhall in der öffentlichen Meinung der Vereinigten Staaten finden.

Sicherlich lassen sich enge Wahlverwandtschaften zwischen dem antietatistischen Modell der Beziehungen zwischen Staat und Bürgergesellschaft und dem Modell freier, vor jeglicher staatlichen Regulation und Kontrolle geschützter Religionsausübung aufzeigen. Aber säkularistische Interpretationen des Verhältnisses zwischen fehlendem Sozialstaat in den Vereinigten Staaten und der Fortdauer der Religion verkehren, so glaube ich, die Natur der Beziehung. Es trifft nicht zu, und Norris und Inglehardt neigen zu dieser Behauptung, dass die anhaltende Religiosität der Amerikaner ihrer existenziellen, durch die Abwesenheit des Sozialstaats bedingten Unsicherheit geschuldet ist. Vielmehr haben die Amerikaner bisher jeden Versuch der Institutionalisierung des Sozialstaats des Prinzips einer selbstorganisierten und privat regulierten Bürgergesellschaft wegen vereitelt, die ihrem Modell des religiösen Konfessionalismus so eng verbunden ist.

Norris und Inglehart haben der Debatte um die beiden konfligierenden Paradigmen der Säkularisierung neue Dimensionen in Form aktueller globaler Vergleichsdaten der *World Values Survey* hinzugefügt. Anscheinend stützen diese das klassische Säkularisierungsparadigma, weil sie den Eindruck vermitteln, einen engen Zusammenhang zwischen Stufen der sozioökonomischen Entwicklung und Stufen der Säkularisierung zu erweisen.<sup>20</sup> Der Befund ist, wie ich jedoch glaube, nicht besonders überzeugend.

---

20 Norris/Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*.

Empirisch gesehen entstammen alle Belege für einen positiven Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung westlich-christlichen (d.h. post-christlichen) Gesellschaften, also hauptsächlich westeuropäischen Ländern einschließlich Kanada, Australien und Neuseeland (d.h. Gesellschaften ehemaliger europäischer Siedlerkolonien). Japan ist die einzige nichtwestliche Gesellschaft, die Ingleharts These zu bestätigen scheint. Wie aber im Falle Chinas lässt sich auch im Falle Japans eine überzeugendere soziokulturelle Erklärung dafür finden, was ein bereits äußerst umfangliches Belegmaterial für die Säkularität, weit vor dem Prozesse der Modernisierung Gestalt angenommen haben, zu sein scheint.

Deshalb finde ich es hochproblematisch, dass Habermas in der Absicht, die These eines vermeintlich inneren Zusammenhangs von Stufen der Modernisierung und Stufen der Säkularisierung irgendwie aufrechtzuerhalten, den von Norris und Inglehart gelieferten Befunden vertraut. Das mag ein verbliebenes säkularistisches Missverständnis anzeigen, das nicht allein mit Habermas' neuer postsäkularer Reflexivität unvereinbar ist, sondern stärker noch mit der Aufmerksamkeit, die er den »heiligen Wurzeln der Traditionen der Achsenzeit«<sup>21</sup> schenkt, wie auch seinem »Bewusstsein von dem, was fehlt«.<sup>22</sup> Solch ein Bewusstsein oder auch nur irgendeine Art Beachtung der Dynamiken religiöser Rationalisierung sind in der reduktionistischen und ahistorischen Darstellung, die Inglehart von der Religion gibt, nicht einmal ansatzweise zu finden – obwohl man ihr eine Eleganz in Hinblick auf ihre äußerst positivistische und materialistische Schlichtheit zugestehen muss.

In seiner Religionskonzeption zieht sich Inglehart auf positivistische Genealogien des 19. Jahrhunderts über die »primitive« Religion zurück, ohne sich groß darum zu bemühen, die anspruchsvolleren soziologischen Theorien Durkheims und Webers zu berücksichtigen. Für Inglehart ist »Religion« als ein soziopsychologisches Phänomen schlicht die Reaktion auf Bedingungen existenzieller materieller Unsicherheit. In Anbetracht der zunehmenden, mit der ökonomischen Entwicklung einhergehenden materiellen Sicherheit werde die Religion wahrscheinlich ihre funktionale Bedeutung und ihre *raison d'être* verlieren. Daraus ergibt sich die teleologische Vorhersage, dass die zunehmende Modernisierung durch eine zunehmende Säkularisierung begleitet wird – eine Prognose, die im *World Values Survey* scheinbar ihre Bestätigung findet. Mutmaßlich ersetzen in postindustriellen Gesellschaften

---

21 Unveröffentlichtes Manuskript, 2009 unter Tagungsteilnehmern verteilt.

22 Habermas, »Ein Bewusstsein von dem, was fehlt«.

höhere Formen postmaterialistischer geistiger Werte eine mit mangelwirtschaftlichen Verhältnissen und materieller Unsicherheit in Verbindung gebrachte Religion.

Man fragt sich, ob Inglehart bereit wäre, der geistigen Suche nach Buddha oder all den anderen Wegen individueller Heilsfindung und individueller Erlösung »über das menschliche Gedeihen hinaus«, mit dem die Achsenzeit assoziiert wird, einen paradigmatisch postmaterialistischen Charakter zuzuerkennen. Gewiss ist die individuelle polytheistische oder polyforme religiöse Suche zu allen Zeiten eine bedeutsame Wahlmöglichkeit gewesen, zumindest für Eliten und religiöse Virtuosen innerhalb der hinduistischen, buddhistischen und taoistischen Tradition. Was Inglehart die Ausbreitung der postmaterialistischen geistigen Werte nennt, kann so gesehen als die Verallgemeinerung und Demokratisierung von Wahlmöglichkeiten verstanden werden, die in den meisten religiösen Traditionen bisher allein Eliten und religiösen Virtuosen verfügbar waren. Wie die privilegierten, über Jahrtausende allein den Eliten zugänglichen materiellen Lebensbedingungen verallgemeinert nun ganzen Bevölkerungen offenstehen, so gilt dies auch für die geistigen und religiösen Wahlmöglichkeiten, die für gewöhnlich den Eliten vorbehalten waren. Angemessen ist es vermutlich aber nicht, einen solchen Prozess verallgemeinerter religiöser Individuation als Niedergang der Religion oder als Säkularisierung zu bezeichnen.

China und die Vereinigten Staaten sind die beiden großen Ausreißer in Ingleharts Welt diagramm der Gesellschaften entlang der Ordinate der »traditionalen Werte/säkular-rationalen Werte« und der Abszisse der »Überlebenswerte/Selbstentfaltungswerte«, welche die gesamte Theorie in Frage stellen, wenn auch in entgegengesetzten Richtungen. Ausgehend von der Grundannahme, dass »Menschen, welche egotrope Risiken während ihrer Entwicklungsjahre (die also für sich und ihre Familien eine unmittelbare Gefahr darstellen) oder soziotrope Risiken (Gefährdungen ihrer Gemeinschaft) erfahren, in der Tendenz weit religiöser als jene sind, die unter geschützteren, komfortablen und verlässlicheren Bedingungen aufwachsen«,<sup>23</sup> und ausgehend von der katastrophalen Erfahrung materieller Existenzgefährdung breiter Teile der chinesischen Bevölkerung über das zwanzigste Jahrhundert hinweg, wäre eigentlich ein hohes Maß an Religiosität unter den Chinesen, insbesondere unter den älteren, zu erwarten. Jedoch weisen die Belege in die entgegengesetzte Richtung. China scheint gemeinsam mit Japan, vielleicht

---

23 Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*, S. 5.

ähnlicher Gründe wegen, eines der säkularsten Gesellschaften der Welt zu sein, zumindest wenn man anhand der westlich-christlichen Standards der Religiosität misst, die vom *World Values Survey* herangezogen werden.<sup>24</sup>

Sowohl die Belege für eine Gesellschaft wie die Chinas, die möglicherweise »säkular«, aber wirtschaftlich nicht entwickelt ist, als auch die Belege für eine Gesellschaft wie die der Vereinigten Staaten, die wie es scheint im Zuge ihrer Wirtschaftsentwicklung fortschreitend religiöser wird, statt weniger religiös zu werden, scheinen die These vom immanenten Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung in Frage zu stellen. Die Religion in den Vereinigten Staaten ist kein Überbleibsel einer vormodernen traditionellen Gesellschaft, sondern Resultat der US-amerikanischen Moderne. Somit ist die Erwartung, dass die Religiosität letztlich in dem Maße abnehmen wird, in dem die materiellen Lebensbedingungen der amerikanischen Bevölkerung sicherer werden, hochproblematisch. Keine der drei Erklärungen, die Norris und Inglehart für die Ausnahmeposition der Vereinigten Staaten geben, scheint besonders schlüssig zu sein.

So klingt es nicht sehr überzeugend, den hohen Grad der Religiosität in den Vereinigten Staaten mit der wirtschaftlichen Unsicherheit in Verbindung zu bringen, die mit einem hohen Maß an wirtschaftlicher Ungleichheit zusammenhängt. Denn alle Sektoren der US-amerikanischen Bevölkerung, von den hochprivilegierten bis zu den stark benachteiligten, zeigen eine überaus hohe Religiosität, zumindest im Vergleich mit dem Großteil westeuropäischer Gesellschaften.<sup>25</sup>

Norris und Ingleharts Argument, die Amerikaner seien nach wie vor deshalb so religiös, weil ihnen bis heute der Sozialstaat fehlt, verkehrt, wie ich glaube und bereits gezeigt habe, die überzeugendere Beziehungsrichtung zwischen dem System des US-amerikanischen Konfessionalismus und der Schwäche des Sozialstaates in den Vereinigten Staaten.

24 Ferner lassen sich religiöse Erneuerungsprozesse verschiedener Art innerhalb der gegenwärtigen chinesischen Gesellschaft (es gibt Qigong-Bewegungen und das evangelikale Christentum, Taoismus und Volksglauben, Konfuzianismus und Buddhismus) aussagekräftig belegen, während diese ein dramatisches Wirtschaftswachstum und eine zunehmende sozioökonomische Entwicklung erfährt, die weite Teile der chinesischen Bevölkerung betreffen, und die den Entwicklungen ähneln, die man mit der Modernisierung in Südkorea und in geringerem Maße in Japan verbindet.

25 Genaugenommen scheint das am schlechtesten gestellte Zehntel der US-amerikanischen Bevölkerung weniger religiös zu sein, als jene Sektoren es sind, die wirtschaftlich gesehen gesicherter leben.

Auch das Argument, die US-Amerikaner seien möglicherweise wegen des beständigen Zuzugs armer Einwanderer aus wenig entwickelten Ländern besonders religiös, ist empirisch aus mehreren Gründen problematisch. Es gibt keine Belege für irgendeine Abnahme der Religiosität der US-Amerikaner für den Zeitraum ab den späten 1920er Jahren bis zum Jahre 1965, als die Tore der Zuwanderung in die Vereinigten Staaten praktisch geschlossen wurden, einen Zeitraum, der mit einer begrenzten Institutionalisierung des Sozialstaates zusammenfällt. Auch lässt sich eine Zunahme der Religiosität in den Vereinigten Staaten nach dem Jahr 1965 nicht belegen, als sich die Tore wieder weit öffneten. Problematisch ist ferner die Annahme, Einwanderer seien möglicherweise religiöser, weil sie unentwickelten Ländern entstammten, denn die Hälfte der nach 1965 Eingewanderten haben eher eine höhere Bildung und höheres Einkommen als die Durchschnittsamerikaner. Darüber hinaus lässt sich historisch zwingend belegen, dass Einwanderer in die Vereinigten Staaten, und zwar in allen aufeinander folgenden Einwanderungswellen, durch das 19. Jahrhundert hindurch wie auch im späten 20. Jahrhundert, zunehmend religiöser und nicht weniger religiös werden, wenn sie sich im neuen Land ihrer Wahl niederlassen. In der Tat behaupten die meisten Gruppen von Immigranten, Protestanten und Katholiken, Juden und Muslime, Hindus und Buddhisten, heute wie in der Vergangenheit von sich, bewusster und überlegter religiös in den Vereinigten Staaten zu sein, als sie dies in ihren Herkunftsländern vor der Einwanderung waren.<sup>26</sup>

In diesem Zusammenhang möchte ich hinzufügen, dass mir die Bezugnahme von Habermas auf die rasante Säkularisierung im Spanien nach Franco als Beleg für den Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung gleichermaßen problematisch ist. Die rapide und durchgreifende Säkularisierung der spanischen Gesellschaft innerhalb nur einer Generation, die der erzwungenen Konfessionalisierung der spanischen Bevölkerung unter dem Franco-Regime folgte, scheint mir eher die Korrelation von europäischen Säkularisierungsprozessen und Dekonfessionalisierungsdynamiken zu belegen. Phänomenologisch gesehen lässt sich, wie ich glaube, der spanische Fall als Beleg einer massiven *nachholenden* [im Original deutsch] Wendung zur Säkularität verstehen, die eine Bevölkerung betrifft, die nach einer langen Erfahrung der Isolation und Rückständigkeit entschieden »modern« und »europäisch« zu sein wünscht.<sup>27</sup> In der Tat ist Spanien eines der weni-

---

26 Casanova, »Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison«.

27 Casanova, »Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion Monitor Results for Spain«.

gen westeuropäischen Länder (gemeinsam mit Irland), in denen Fragen des »Postsäkularen« überhaupt nicht hervorgetreten sind.

### 3. Sind wir »noch« säkular oder erleben wir das Entstehen einer »postsäkularen Weltgesellschaft«?

Insoweit die Beantwortung dieser Frage erfordert, den eigenen Blick und die eigene Deutung dessen, was gegenwärtige Trends zu sein scheinen, in die Zukunft zu lenken, lassen sich bestenfalls nur mit Bedacht formulierte spekulative Antworten formulieren – wohl wissend, dass die Sozialwissenschaften in Fragen der Geschichtsprognose eine traurige Bilanz vorzuweisen haben, dass die Geschichte kontingent und folglich unvorhersehbar bleibt und die Zukunft damit letztlich offen.

Hinsichtlich der ersten Bedeutungsebene des Wortes »säkular«, derzufolge »säkular« heißt, phänomenologisch innerhalb des immanenten Rahmens einer säkularen Welt zu leben, sind nicht nur wir im Westen nach wie vor säkular und werden dies wahrscheinlich auch in der vorausschaubaren Zukunft bleiben, sondern werden auch die meisten nicht-westlichen Gesellschaften insofern in wachsendem Maße säkular, als sich die kosmische Ordnung zunehmend durch die moderne Naturwissenschaft und Technik definiert, die gesellschaftliche Ordnung zunehmend durch das Bedingungsverhältnis von »demokratischen« Nationalstaaten, Marktwirtschaften und mediatisierten Öffentlichkeiten und die ethische Ordnung zunehmend durch die Erwartungen von Rechtsansprüche einklagenden individuellen Akteuren, die menschliche Würde, Freiheit, Gleichheit und das Streben nach Glück einfordern. Global gesehen muss in der Tat eingestanden werden, dass neben der zunehmenden Globalisierung der westlich-christlichen Binärklassifikation der religiös-säkularen Wirklichkeit die ganze Welt simultan zunehmend »religiöser« und »säkularer« wird. In der Tat sind unlängst die Kategorien des ›Religiösen‹ und des ›Säkularen‹ erstmalig in allen nichtwestlichen Kulturen globalisiert worden.

Hinsichtlich der zweiten Bedeutungsebene von »säkular« gibt es, Einwanderer ausgenommen, kaum Belege für irgendein signifikantes Wiederaufleben der Religion in der Bevölkerung westeuropäischer Länder. Bestenfalls ließe sich sagen, dass der religiöse Niedergang gebremst oder zum Stillstand gebracht worden ist. Genau genommen mag es angesichts des Gra-

des der Säkularisierung in vielen europäischen Gesellschaften kein Zurück mehr geben. Wenn man die Religion in den Worten der französischen Soziologin Danièle Hervieu-Léger gesprochen als »Kette des Gedächtnisses« versteht, dann scheint diese Kette nahezu irreparabel gerissen zu sein und zahlenmäßig große Generationen junger Europäer wachsen heran, ohne eine persönliche Beziehung zur Tradition christlichen Glaubens zu haben oder von ihr auch nur zu wissen.<sup>28</sup> Nicht allein die christlichen Kirchen, sondern weit bedeutsamer die Familien haben ihre Rolle im Prozess religiöser Sozialisierung verloren. Abgesehen von einem nicht absehbaren religiösen Wiedererwachen ist es unwahrscheinlich, dass der Prozess der europäischen Säkularisierung, d.h. die Entkirchlichung der europäischen Bevölkerung, in die Gegenrichtung gedreht werden kann. So gesehen ist es verfrüht, von europäischen Gesellschaften als postsäkularen Gesellschaften zu sprechen.

Dennoch widerfährt dem europäischen Zeitgeist etwas von grundsätzlichem Charakter. Weder die naive, unreflektierte Säkularität, die nichtreligiös zu sein als quasi natürlichen modernen Zustand akzeptiert, noch das säkularistische Selbstverständnis, das den Sonderprozess europäisch-christlicher Säkularisierung zur universellen normativen Entwicklung der Menschheit im Ganzen stilisiert, sind ohne Weiteres haltbar, d.h. können einfach weiter als gegeben angesehen werden, ohne sie in Frage zu stellen oder reflektiert weiterzuentwickeln.

Wir sind noch nicht wieder »religiös«. Allerdings beschäftigt uns die Religion als ein Problem, insbesondere als eine öffentliche Angelegenheit.<sup>29</sup> Schon die Tatsache unseres Fragens, ob wir möglicherweise in eine postsäkulare Weltgesellschaft eintreten, ist ein Zeichen dafür, dass wir eine Schwelle überschritten haben und unreflektierte Säkularisten schlechthin nicht mehr sein können. Auch hier hat Habermas, wie zu vielen anderen Anlässen während seines exemplarischen Arbeitslebens, die »Zeichen der Zeit« gelesen und den Zeitgeist scharfsinnig vorausschauend interpretiert. Sicherlich wäre es möglich, den eigenen Säkularismus erneut geltend zu machen, womöglich aggressiv und militant. Aber auch dies wäre eine Reaktion auf etwas, das als unerwünschte und gefährliche Rückkehr des Verdrängten angesehen würde, als etwas, von dem man der Überzeugung war, es überwunden und hinter sich gelassen zu haben. Im Unterschied zu seiner Verteidigung der Moderne angesichts postmoderner Strömungen ist Habermas hier bereit, über sei-

---

28 Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*.

29 Casanova, *Europas Angst vor der Religion*.

nen eigenen Säkularismus zu reflektieren und eine postsäkulare Einstellung einzunehmen.

Für diese neue Einstellung der Reflexivität und Wissbegierde gibt es viele Gründe. Von diesen möchte ich nur drei erwähnen, die mit den auch von Habermas untersuchten Phänomenen zusammenstimmen:

#### (A) Globalisierung

Der erste und offenkundigste Grund lässt sich unter dem Kennwort »Globalisierung« rubrizieren. Wie unser Zeitalter zunehmend deutlich macht, stellen die säkularen Entwicklungen Europas nicht die Universalnorm für die übrige Welt dar, die sich modernisiert, ohne dass aber die Menschen, gleich uns, säkularer würden. Sie werden religiöser – genau genommen werden sie säkularer und religiöser zugleich, was unsere Binärkategorien nur verwirrt. Aber wenn erst einmal deutlich geworden ist, dass die Säkularisierung Europas vergleichsweise eher eine Ausnahme darstellt, dann kann die alte Theorie, in der die Säkularität Europas in Bezug auf ihre Moderne interpretiert wurde, nicht mehr überzeugen.

So scheinen es nicht mehr nur die Vereinigten Staaten zu sein, die eine Ausnahme zur europäischen Regel der Säkularisierung bilden, offenbar bildet die übrige Welt gleichermaßen die Ausnahme der Regel. Somit haben wir mittlerweile den Punkt erreicht, an dem wir von der »europäischen Ausnahme« sprechen. Nicht nur vermitteln die globalen Medien den globalen Subjekten fortlaufend das Bild von »einer Religion, die unermüdlich Konflikte wie Versöhnung befördert«,<sup>30</sup> sondern auch das der unvermuteten Lebendigkeit der Weltreligionen unter globalen Bedingungen. Es ist an der Zeit, diese Wiederbelebungen nicht länger als etwas zu verstehen, das als traditionaler Restbestand bloß überdauert. Stattdessen sollten wir uns endlich fragen, in welchem Maße die Formierung einer Weltgesellschaft als solche und der Globalisierungsprozess als solcher nach religiösen Antworten verlangen, welche die alten Weltreligionen auf vielfältige Weise geben. Die Globalisierung fordert die alten Religionen nicht nur auf neue Weise heraus, sie bietet auch neue und große Chancen.

---

<sup>30</sup> Habermas, *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?*, S. 12 f. [Übersetzung geändert, A.d.Ü.].

Wir sollten ferner vorsichtig im Umgang mit der neuen, modischen Rede vom europäischen Sonderweg sein, und zwar hauptsächlich zweier Gründe wegen. Zurückhaltung ist erstens deshalb geboten, weil bezüglich der »Religion« und dem »Säkularen«, als dessen Gegenwort, keine Universalregel gilt. In aller Bescheidenheit muss anerkannt werden, dass viele unserer überkommenen Begriffe, die christlich-europäischen Entwicklungen entstammen, uns dann im Stich lassen, wenn wir Entwicklungen in der übrigen Welt begreifen wollen, indem nämlich diese Begriffe, statt das Verstehen zu erleichtern, uns zu grundlegenden Missverständnissen führen. Beim Versuch, aktuelle religiöse Entwicklungen weltweit zu erfassen, erweist sich keiner dieser Begriffe als besonders hilfreich – nicht der Begriff des religiösen Fundamentalismus, als ob wir Zeugen einer einzigen globalen antimodernen Reaktion auf die säkulare Moderne wären, nicht der von Peter Berger vorgeschlagene Begriff der »Desäkularisierung der Welt«, als ob wir die bloße Umkehr eines vorhergehenden Säkularisierungsprozesses erlebten, und nicht einmal solche Ausdrücke wie »Wiederkehr der Religion« oder »religiöse Wiederbelebung«, als ob wir einfach die Wiederkehr der alten, traditionellen Religionen bezeugten. Zunächst bedarf es einer »Desäkularisierung« unseres Bewusstseins wie unserer säkularistischen und modernistischen Begriffe, ehe wir bessere Begriffe zu entwickeln fähig sind, die uns die Neuartigkeit und Modernität dieser Entwicklungen erkennen lassen.

Zweitens ist die Rede vom europäischen Sonderweg auch deshalb problematisch, weil es selbst innerhalb Europas keine europäische Einzelregel der Säkularisierung gibt.

Erst das säkularistische Selbstverständnis europäischer Modernisierung in seiner global-kolonialistischen Begegnung mit dem Anderen hat eine solche Regel europäischer Säkularisierung geschaffen. Die geschichtliche Wirklichkeit ist die multipler und komplexer Muster von Säkularisierung und religiöser Wiederbelebung über Europa hinweg, von denen viele auch mit den globalen kolonialpolitischen Entwicklungen außerhalb Europas innerlich verknüpft sind. Dies führt uns zum zweiten wesentlichen Grund für ein erneuertes, reflektiertes und polemisches Interesse an der Religion.

## (B) Europäische Integration

Der Prozess der europäischen Integration, die Osterweiterung und der mögliche Beitritt der Türkei haben offenbar werden lassen, dass es eine europä-

ische Regel nicht gibt. Keines der nationalen Modelle, weder das französische noch das deutsche, weder das holländische noch das italienische, weder das dänische noch das britische können als allgemeines europäisches Muster dienen. Die erbitterten Debatten um die Präambel zur europäischen Verfassung machen die Verwirrung um die sogenannten europäischen Grundwerte deutlich, die problematische Vorstellung nämlich, man habe, um zur Quelle vermeintlich universeller europäischer Werte zukommen, zwischen christlichen und säkularen Werten zu wählen, oder zwischen Christentum und Aufklärung.

Hinzu kommt die Fragen aufwerfende Aussicht auf den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union, einer muslimisch-demokratischen Türkei, die durchaus allen formalen Prüfkriterien entsprechen mag, um dem europäischen Klub beitreten zu können, und dennoch nicht völlig europäisch sein kann, weil sie weder christlich ist noch säkular.

### (C) Einwanderung und zunehmender religiöser Pluralismus

Schließlich gibt es die neue Lage, dass europäische Gesellschaften aufgrund der miteinander verbundenen Prozesse des religiösen Individualismus und der noch wichtigeren zunehmenden Einwanderung erstmalig oder nach vielen Jahrhunderten erneut religiös pluralistisch werden. Das Modell des homogenen, durch den Weltfälischen Frieden ererbten Nationalstaates wird damit in Frage gestellt. Das mit ihm verbundene Prinzip *cuius regio, eius religio* war durch den kritischen Übergang von der königlichen zur nationalen Souveränität oder, nach der Französischen Revolution, der Souveränität des Volkes signifikant nicht modifiziert worden, auch nicht durch die Erweiterung und die Konsolidierung der Demokratie in den westeuropäischen Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg.

Die nicht zu verleugnende Schwierigkeit, die alle europäischen Gesellschaften bei der Integration muslimischer Zuwanderer offenbaren, kann als Anzeichen der Probleme verstanden werden, die mit dem Modell des europäischen Nationalstaates, ob dieser nun formal gesehen säkular ist oder nicht, verbunden sind und die darin bestehen, einen tiefgreifenden religiösen Pluralismus zu regulieren. Die problematische Vorstellung, der europäische säkulare Staat sei de facto neutral und biete deshalb von sich aus schon die angemessene Antwort, um den religiösen Pluralismus in der Gesellschaft zu verwalten, ist zu bezweifeln. Der Islam ist im heutigen Europa in der Tat