

B Ü C H E R S C H A U

THOMAS M. SCHMIDT

Die Wiederkehr der Säkularisierung Postsäkulare Gesellschaft im postreligiösen Zeitalter

Die Säkularisierung ist wieder ein öffentliches Thema. Totgesagte leben länger. Schließlich hat auch die Religion ihr prognostiziertes Ende überlebt. Dasselbe gilt aber auch für die Säkularisierung, deren Beharrlichkeit und Wandlungsfähigkeit von vielen Freunden und Verächtern unterschätzt wurde. Nicht nur die Religion erweist sich im Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung als ein beharrliches soziales Phänomen, auch die Bewegung der Säkularisierung zeichnet sich durch eine überraschende Konstanz aus. Einerlei, ob die ambivalenten kulturellen Entwicklungen der Gegenwart als Verschwinden, Wiederkehr oder Transformation von Religion gedeutet werden, die entsprechenden empirischen Untersuchungen und begrifflichen Argumentationen kreisen stets um den Begriff der Säkularisierung.

Die Auffassung, dass Modernisierung mit dem Verschwinden von Religiosität gleichzusetzen ist, wurde in den letzten Jahren stark kritisiert.¹ Aber nicht nur die klassische These der Säkularisierung ist inzwischen in die Kritik geraten. Auch die Bestreitung und Relativierung dieser These und die damit laut verkündete »Rückkehr der Religionen«² steht in der Kritik.

¹ Einen ausgezeichneten Überblick über die wichtigsten Veröffentlichungen der jüngsten Zeit bieten: J. Dierken, *Ist die Säkularisierung am Ende?*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 130 (2005), S. 127–142; J. Zachhuber, *Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: Christina von Braun et al. (Hg), *Säkularisierung*, Berlin 2007, S. 13–42.

² M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2000.

Um die gegenwärtige Debatte besser verstehen und beurteilen zu können, scheint eine kurze Erinnerung an zurückliegende Etappen hilfreich.

SÄKULARISIERUNG UND MODERNE. Die klassische These der Säkularisierung, die mindestens indirekt immer noch den Bezugspunkt der gegenwärtigen Debatten darstellt, besteht in ihrem Kern aus Max Webers Theorie des okzidentalen Rationalismus. Diese Theorie setzt Modernisierung mit Rationalisierung gleich. Rationalisierungsprozesse werden mit einer zunehmenden Ausdifferenzierung der kulturellen Wertsphären und einer Entzauberung der Welt identifiziert. Damit schwindet die Bedeutung von Religion als Ressource kultureller Werte, als Quelle der Legitimation politischer Herrschaft und als Orientierungsmaßstab für die persönliche Lebensführung.

Die durch Webers Theorie der Moderne vorgegebenen Leitbegriffe konfigurieren das Feld der Säkularisierungsdebatte bis heute. Dies zeigt sich bereits an den ersten Modifikationen, die das klassische Säkularisierungskonzept in der sozialwissenschaftlichen Debatte der sechziger und siebziger Jahre erfahren hat. Religionssoziologen wie Peter L. Berger³ und Thomas Luckmann⁴ warfen damals den Säkularisierungstheoretikern einen zu engen theoretischen Rahmen vor, in welchem Religion auf Kirchlichkeit verkürzt werde. Gesellschaftliche Tendenzen, wie die institutionelle Trennung von Staat und Kirche oder der starke Rückgang formaler Mitgliedschaft und aktiver Partizipation in religiösen Institutionen, wurden dabei nicht gelehnet.

Berger hat Säkularisierung als den Prozess definiert, »durch den Teile der Gesellschaft und Ausschnitte der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden.«⁵ Dieser unleugbare Säkularisierungsprozess lässt sich aber Berger und Luckmann zufolge mit Hilfe eines erweiterten Religionsbegriffs besser analysieren. So hat Thomas Luckmann für einen allgemeinen Begriff von Religion plädiert, der diese als säkularisierungsresistent erscheinen ließ. Da Luckmann zwischen bleibender Funktion und wechselnden Erscheinungsformen der Religion unterscheidet, gelangt

³ Vgl. P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1973.

⁴ Vgl. Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1963; ders., *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991.

⁵ P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, a. a. O., S. 103.

er zu der Überzeugung, dass Religion in der Moderne nicht an Bedeutung verliert, sondern nur ihre Form verändert. Religion besitzt die bleibende Funktion, transzendenten Sinn zu stiften. Diese Funktion komme der Religion auch in der modernen Gesellschaft zu. Angesichts zunehmender Individualisierung werde diese gesellschaftliche Rolle der Religion in Zukunft sogar noch wichtiger. In der Sinnstiftung *qua* Kontingenzbewältigung des Daseins hat auch Hermann Lübbe in ideengeschichtlicher Perspektive die bleibende gesellschaftliche Funktion der *Religion nach der Aufklärung*⁶ gesehen.

RESISTENZ DER RELIGION: CASANOVA UND BERGER. Seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts kommt es zu einer anders akzentuierten und qualitativ neuen Kritik an der klassischen Säkularisierungsthese. Sie wird von Positionen aus formuliert, welche die »säkularisierungsresistente« Bedeutung der Religion stärker von ihrer politisch aktiven Rolle her bestimmen und weniger von ihrer gesellschaftlichen Integrationsfunktion. Besonders einflussreich war hier die Studie von José Casanova, welche die bleibende öffentliche Rolle von Religion gerade in modernen demokratischen Gesellschaften hervorhebt.⁷ Casanova kritisiert, dass der Säkularisierungsbegriff häufig nicht differenziert genug verwendet werde. »Säkularisierung« bezeichne drei verschiedene gesellschaftliche Entwicklungen, die stärker unterschieden werden müssten. Die These der Säkularisierung beziehe sich auf die unterschiedlichen Prozesse der Ausdifferenzierung, der Individualisierung und des Bedeutungsverlustes von Religion, die keineswegs identisch seien. So ist die Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Teilsystemen und Wertsphären, wie sie sich exemplarisch in Gestalt der Trennung von Religion und Politik vollzieht, nicht mit der Individualisierung von Religion identisch. Auch in der politischen Öffentlichkeit eines säkularen Staates können sich religiöse Auffassungen legitim und wirksam Gehör verschaffen. Ausdifferenzierung und Individualisierung sind zudem weder der notwendige Ausdruck noch die alleinige Ursache eines Bedeutungsverlustes von Religion.

⁶ H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

⁷ Vgl. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

Casanovas Plädoyer, die klassische Säkularisierungsthese differenzierter zu betrachten und die bleibende Rolle der Religion im öffentlichen Raum moderner Gesellschaften stärker zu beachten, hat durch religionspolitische Aspekte der Globalisierung Gewicht und Plausibilität bekommen. Damit ist die Tatsache gemeint, dass auf diesem Planeten anscheinend noch nie so viele religiöse Menschen gelebt haben wie heute.

Peter L. Berger hat diese Einschätzung Ende der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts dazu veranlasst, von einer »De-Säkularisierung« der Welt zu sprechen.⁸ Bereits früher hatte Berger schon für eine Modifikation der klassischen Säkularisierungsthese optiert, dabei allerdings die Richtung der Säkularisierungsdynamik im Sinne einer zunehmenden Ausdifferenzierung der Gesellschaft und Privatisierung traditioneller Religiosität nicht bestritten. Vor einigen Jahren hat er nun auch von dieser Sicht Abschied genommen und seine Kritik an der klassischen Säkularisierungsthese radikalisiert. Diese lege nicht nur einen zu engen Religionsbegriff zu Grunde und formuliere somit eine verengte Interpretation der Säkularisierungsdynamik; sie werde auch den Phänomenen nicht mehr gerecht. Die im globalen Maßstab zu beobachtende Resistenz und Revitalisierung der Religion widerspreche der Annahme ihres progressiven Bedeutungsverlustes. Die beiden Ausnahmen dieser Tendenz bildeten Westeuropa und die Mitglieder einer globalen kulturellen Elite mit typisch westlicher Bildung. Diese weitgehend säkularisierte globale Elite sei einflussreich in jenen Institutionen, welche die offiziellen Definitionen kultureller und sozialer Realität dominierten. An der Basis vieler Gesellschaften seien sie jedoch eher marginal. Mit einem Blick auf die Globalisierung müsse Säkularisierung deshalb nicht als Verschwinden von Religion verstanden werden, sondern als deren Pluralisierung.

Dieser Befund führt zu einer verstärkten Aufmerksamkeit für die globale Vitalität der Religion bei gleichzeitiger Beachtung der »lokalen« Unterschiede der Säkularisierungsbewegung in den unterschiedlichen Weltreligionen.⁹ Zudem stellt sich angesichts der Heterogenität der Säkularisierung im globalen Maßstab die Frage, ob der europäische Weg der Säkularisierung

⁸ Vgl. P. L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World*, Washington D.C. 1999.

⁹ Vgl. H. Joas und K. Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und Weltreligionen*, Frankfurt am Main 2007.

nicht einen Sonderfall darstellt, statt, wie gemeinhin stillschweigend unterstellt, die Regel.¹⁰

Alles in allem ist die Diskussion um Religion und Säkularisierung mithin unübersichtlicher und zugleich vitaler geworden. Es muss offenkundig von einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ausgegangen werden, von einem spannungsreichen Verhältnis von Säkularisierung und Tendenzen einer Wiederkehr oder Resistenz der Religion. Diese unübersichtliche Lage verlangt eine differenzierte soziologische Betrachtung.

RELIGIÖSER WANDEL: POLLACK. Wie kaum ein zweiter Religionssoziologe hat sich Detlef Pollack in den letzten Jahren für eine differenzierte Betrachtung des Konzepts der Säkularisierung eingesetzt.¹¹ Seine *Studien zum religiösen Wandel in Deutschland* argumentieren für eine Position, die sowohl eine sterile und unproduktive Wiederholung als auch eine vorschnelle Verabschiedung der Säkularisierungsthese vermeidet. Pollacks Werk ging bei seiner Erscheinung vor vier Jahren von einem allseits beschworenen Paradigmenwechsel in der Religionssoziologie aus, der die Rückkehr der Religion und den Bedeutungsverlust der Säkularisierung verkündete. Die Situation stellt sich heute allerdings wieder etwas differenzierter dar, und zwar nicht zuletzt durch die Arbeiten von Pollack selbst.

Die Aufgabe der Religionssoziologie sieht Pollack in der gegenwärtigen Situation darin, weder eine modische Kritik an der Säkularisierungsthese unkritisch zu übernehmen noch unreflektiert an der Säkularisierungsthese festzuhalten. Er kritisiert religionssoziologische Ansätze, für die Säkularisierung ausschließlich einen Formwandel von Religion bedeutet, aber keinen Bedeutungsverlust. In der Regel handele es sich dabei um funktionalistische Ansätze, die aufgrund ihres Theoriedesigns die gesellschaftliche Funktion von Religion so bestimmen, dass sie zwangsläufig unverzichtbar erscheint. Religion könne in der Perspektive dieser Theorien nicht verschwinden, sondern allenfalls transformiert und umcodiert werden. Viele Kritiker der Säkularisierungstheorie verwendeten einen sehr weiten Begriff, der Religion mit sinnhafter Orientierung überhaupt gleichsetze. Auf diese Weise

¹⁰ Vgl. etwa K. Eder, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 12 (2002), S. 331–343.

¹¹ Vgl. D. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003.

sei gewissermaßen schon definitiv ausgeschlossen, dass ein Bedeutungswand von Religion konstatiert werden könne. Dies ist deshalb möglich, weil in solchen Theorien die religiöse Funktion vom religiösen Inhalt begrifflich getrennt werde. Eine solche Trennung von Form und Inhalt ist aber nicht zuletzt theologisch problematisch, denn sie führt zu einer Ausklammerung des Selbstverständnisses der Religion. Ihre Wahrheitsansprüche werden unbedeutend, weil sie als notwendige und unverzichtbare gesellschaftliche Größe auch dann wirken kann, wenn sie unwahr ist. Selbst als Placebo kann Religion mithin ihre unverzichtbare gesellschaftliche Funktion erfüllen. Wichtig ist nur, dass an den Glauben geglaubt wird.

Aus soziologischer Perspektive kritisiert Pollack an diesen Ansätzen, dass durch einen solchen weiten funktionalen Religionsbegriff das Konzept der Säkularisierung diagnostisch unscharf werde. Er selbst vertritt ein modifiziertes Konzept der Säkularisierung, in welchem das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft nicht monokausal, sondern als komplexe Wechselwirkung begriffen wird. Es geht nicht nur darum, den Einfluss der Modernisierungsprozesse auf die Religion zu untersuchen, sondern umgekehrt auch um einen Blick dafür, »wie Religion auf Modernität reagiert und ihrerseits auf die Gesellschaft Einfluss zu nehmen versucht«. ¹² In diesem Ansatz, der auf die begriffliche und empirische Erfassung der Ambivalenz der Säkularisierung zielt, wird deutlich, dass traditionelle Formen von Religion durch Modernisierungsprozesse eher geschwächt werden, während neue Formen von Religiosität dadurch eher begünstigt sind.

So erweist sich die Marktförmigkeit und Urbanität dieser neuen Formen von Religiosität als ein auffälliges Wechselverhältnis von säkularen Bedingungen und Religion. Auf der einen Seite gerät Religion so in Abhängigkeit von säkularen Vergesellschaftungsformen wie Markt, Medien und Großstadt. Die Flüchtigkeit der Sozialkontakte und die Teilnahme an Events mit großer Erlebnisqualität prägen anstelle langjähriger institutioneller und formaler Mitgliedschaften die Sozialgestalt dieser neuen Formen von Religion. Umgekehrt wirken diese neuen Formen einer großstädtischen, medial inszenierten, Therapieangebote unterbreitenden und Großereignisse inszenierenden Religiosität auf die Gesellschaft zurück. Damit widerlegen sie die klassische Auffassung von Säkularisierung,

¹² Ebd., S. 17.

wonach Religion sich in direkter Abhängigkeit von Modernisierungsprozessen verändert.

Angesichts der komplexen Wechselwirkungen zwischen Religion und Gesellschaft und angesichts der Ambivalenz des Säkularisierungsprozesses scheint es unmöglich, den Begriff der Säkularisierung auf eine definite Weise zu verwenden, ohne zugleich den Begriff der Religion genau zu bestimmen. Die Interpretation einer bestimmten historischen und gesellschaftlichen Entwicklung als Verlust, Veränderung oder Wiederbelebung einer religiösen Tradition ist in erheblichem Maße abhängig vom vorausgesetzten Begriff der Religion. Pollack weiß sehr wohl um die Schwierigkeiten der Definition eines allgemeinen Religionsbegriffs. Zu nennen ist hier vor allem die Spannung zwischen funktionalistischen und substantialistischen Religionskonzeptionen, die einerseits zu weit und zu unspezifisch ausfallen, andererseits zu eng am Selbstverständnis einer bestimmten Religion angelehnt sind.

Die diffizile Suche nach einem allgemeinen Begriff der Religion ist ein wesentlich modernes Phänomen. Die Moderne erzwingt einerseits die Suche nach einem allgemeinen, von Gehalten konkreter, konfessionell gewordener Religiosität abgelösten Religionsbegriff. Andererseits erschwert die Moderne gerade die Formulierung eines solchen Begriffs, da religiöse Phänomene hier faktisch und legitim immer schon im Plural auftreten. »Religion« bezeichnet einerseits bestimmte soziale Institutionen, andererseits eine individuelle Form von »Religiosität«, die allgemein und schwer zu bestimmen scheint. Vor diesem Hintergrund leuchtet Pollack die Weigerung mancher Religionswissenschaftler ein, noch vor der historisch-empirischen Feldforschung mit einer allgemeinen philosophischen Religionsdefinition einzusetzen. Allerdings beharrt er darauf, »dass der gänzliche Verzicht auf eine Begriffsklärung zur Übernahme unreflektierter Voraussetzungen in die religionswissenschaftliche Arbeit¹³ führe. Ein allgemeiner Religionsbegriff, wie ihn auch Pollack für unverzichtbar hält, hat die Aufgabe, den Gegenstandsbereich der empirischen Religionswissenschaften abzugrenzen, die Vergleichbarkeit religiöser Phänomene zu sichern und die Identität und Unauflösbarkeit des Gegenstandes religionswissenschaftlicher Forschung und damit die Identität und Kontinuität der Religionswissenschaften zu garantieren.

¹³ Ebd., S. 29.

Pollacks Ansatz verbindet daher funktionale mit substantiellen Argumenten, begrifflich-normative Überlegungen mit empirisch-deskriptiven Untersuchungen. Sie führen ihn zu dem Schluss, dass die Säkularisierungsthese zwar modifiziert werden müsse, aber auch nicht vorschnell verabschiedet werden dürfe. So neigten Kritiker der Säkularisierungsthese dazu, die Vitalität der religiösen Aufschwungprozesse zu überschätzen. Zwar ließe sich in der Tat feststellen, dass in den letzten Jahren das Interesse an Formen außerkirchlicher Religiosität gestiegen sei. Aber dieses steigende Interesse kompensiere keineswegs den Mitgliederschwund und den Verlust des Einflusses der traditionellen Religion. Auch die These, »dass die Pluralisierung der Religionen und Weltanschauungen zur Herausbildung eines religiösen Marktes geführt habe«, hält Pollack für »stark übertrieben«. ¹⁴ Denn der Erfolg marktförmiger und medial gestützter religiöser Angebote beschränke sich doch weitgehend auf die soziale und kulturelle Situation von Großstädten; nur hier sei eine »religiöse Marktsituation« wirklich gegeben.

Daher rät Pollack, die Rede von der Rückkehr der Religion zu entdramatisieren. Die Dynamik der Säkularisierung habe, mindestens in der von ihm empirisch untersuchten bundesdeutschen Gesellschaft, keinen signifikanten Umkehrschub erfahren. Die Veränderung besteht offenbar in einer gestiegenen Sensibilität für die Ungleichzeitigkeit und Gegenläufigkeit von Entwicklungsdynamiken in einem pluraler gewordenen gesellschaftlichen Feld. Was sich am stärksten verändert zu haben scheint, ist der normative Rahmen, in dem über das Verhältnis von Religion und säkularer Moderne diskutiert wird. In dieser Debatte hat in herausragender Weise Jürgen Habermas die Stichworte vorgegeben.

DIALEKTIK DER SÄKULARISIERUNG: HABERMAS. Die Ereignisse des 11. September 2001 markieren die entscheidende Schwelle in der jüngeren Debatte um den säkularen Charakter der Moderne. Seinen philosophisch einflussreichsten Reflex hat dieses gestiegene Bewusstsein einer »Dialektik der Säkularisierung« in den jüngsten Veröffentlichungen von Jürgen Habermas gefunden, die nicht ohne theologische und religionsphilosophische Reaktionen geblieben sind. ¹⁵ Mit dem Ausdruck »postsäkular« hat Jürgen

¹⁴ Ebd., S. 139 f.

¹⁵ Vgl. R. Langthaler und H. Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen*, Wien 2007.

Habermas die gegenwärtige gesellschaftliche Lage gekennzeichnet, in der »religiöse Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung«¹⁶ dauerhaften Bestand besitzen. Der Begriff der postsäkularen Gesellschaft trägt der Einsicht Rechnung, dass sowohl das progressiv-optimistische Verständnis von Säkularisierung als linearem Fortschritt als auch das konservativ-pessimistische Modell von Säkularisierung als Verfall und Entwertung religiöser Traditionen nicht mehr zu einer gesellschaftlichen Wirklichkeit passen, in der religiöse Gemeinschaften inmitten eines säkularen Milieus fortbestehen.¹⁷ Seit seiner Friedenspreisrede aus dem Jahre 2001 plädiert Habermas für eine dauerhafte Koexistenz von religiösen und säkularen Überzeugungen. Dabei wird der Religion mehr als ein vorübergehendes Gastrecht in der postsäkularen Gesellschaft eingeräumt; sie erhält nun vollständige Bürgerrechte.

Für säkulare und religiöse Bürger gelten Habermas zufolge die gleichen diskursiven Regeln. Damit das Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Bürgerinnen und Bürgern wirklich fair und reziprok ist, muss von der religiösen Person eine selbstkritische und distanzierende Einstellung zu ihren grundlegenden Überzeugungen erwartet werden. Dies gilt vor allem dann, wenn religiöse Überzeugungen als Begründungen von Gesetzen und Handlungen staatlicher Sanktionsgewalt herangezogen werden sollen. Unter diesen Bedingungen müssen die religiösen Überzeugungen in eine Sprache übersetzt werden, die auch den säkularen Mitbürgern nicht prinzipiell unverständlich bleibt. Doch im Prozess dieser kooperativen Übersetzung wird auch von der säkularen Person die Bereitschaft gefordert, ihre Überzeugungen unter einen Irrtumsvorbehalt zu stellen. Ein fairer öffentlicher Diskurs in einer postsäkularen Gesellschaft muss auch die Bedingung erfüllen, dass säkulare Bürger bereit sind, in einen Prozess der inhaltlichen Auseinandersetzung und übersetzenden Aneignung der religiösen Gehalte einzutreten. Allerdings formuliert die säkulare Vernunft die Standards, unter denen Religion in einen Dialog mit anderen Religionen, mit der modernen Wissenschaft und dem demokratischen Rechtsstaat eintreten soll. Insofern Religion diese Bedingungen akzeptiert, kann sie für die säkulare Vernunft zum Bündnispartner im Kampf gegen eine einseitig rationalisierte Moderne

¹⁶ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001, S. 13.

¹⁷ Ebd., S. 13.

werden, wie sie etwa in der Dominanz des naturwissenschaftlichen Paradigmas von Rationalität zum Ausdruck kommt.

Diese Dominanz zeigt sich praktisch im Fortschritt der Biowissenschaften, theoretisch vor allem in der metaphysischen Überhöhung des naturwissenschaftlichen Weltbildes zu einem philosophischen Naturalismus. Gerade in den Auseinandersetzungen mit den Bio- und Neurowissenschaften zeigt sich laut Habermas, dass bestimmte moralische Empfindungen »bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck«¹⁸ gefunden haben. Durch die Übersetzung solcher religiöser Vorstellungen in die philosophischen Begriffe der säkularen Vernunft vollzieht sich nach Habermas eine »Säkularisierung, die nicht vernichtet«.¹⁹ Eine solche säkulare Übersetzung stellt keine Destruktion der Religion, sondern ihre »rettende Dekonstruktion«²⁰ dar.

Kann es aber unter säkularen Bedingungen nicht zu einer vollständigen »Entgleisung« des Modernisierungsprozesses kommen, zu einer Auszehrung der Solidarität durch wachsenden Konkurrenzdruck, extreme Individualisierung, einseitige technisch-ökonomische Rationalisierung? Woher kommen angesichts solcher Krisen dann die motivationalen Ressourcen für gesellschaftliche Solidarität, für das Festhalten an demokratischen Prinzipien wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, an der Vorstellung einer unveräußerlichen Menschenwürde? Die Frage, ob die Religion nicht eine unverzichtbare Rolle für die Legitimität und Stabilität einer demokratischen Rechtsordnung spielt, hat ihren paradigmatischen Ausdruck in der berühmten These Ernst-Wolfgang Böckenfördes gefunden, wonach der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.²¹ Habermas zufolge wirft das von Böckenförde skizzierte Problem in kognitiver Hinsicht die Frage auf, ob eine zufriedenstellende theoretische Begründung der Prinzipien demokratischer Rechtsstaatlichkeit mit nichtreligiösen beziehungsweise nachmetaphysischen Mitteln überhaupt gelingen kann.²² In motivationaler Hinsicht artikuliert diese

¹⁸ Ebd., S. 29.

¹⁹ Ebd., S. 29.

²⁰ Ebd., S. 23.

²¹ Vgl. E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main 1991, S. 112.

²² Vgl. J. Habermas und J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg im Breisgau 2005, S. 16.

Frage die Besorgnis, dass sich eine funktionierende Demokratie notwendig aus Quellen der ethischen Orientierung speisen muss, die über das rationale Eigeninteresse hinausreichen.

In seinem Gespräch mit dem damaligen Kardinal Ratzinger hat Habermas betont, dass aus dem säkularen Charakter des demokratischen Verfassungsstaates nicht zwingend folge, dass diese Art von politischer Ordnung als solche eine interne und notwendige Schwäche besitzt, »die in kognitiver oder motivationaler Hinsicht eine Selbststabilisierung gefährdet«.²³ Der Prozess einer »entgleisenden Modernisierung« muss nicht notwendig als Ausdruck einer prinzipiellen Schwäche der säkularen Vernunft verstanden werden, etwa im Sinne einer logischen Entfaltung von destruktiven Potentialen, die in der abendländischen Vernunft immer schon angelegt waren. Gefährdungen für den Prozess einer gelingenden Selbstreproduktion der Demokratie werden nicht so sehr durch das (vermeintliche) Schwinden des öffentlichen Einflusses der Religion ausgelöst, sondern durch die Erosion der Öffentlichkeit selbst. Die demokratische Öffentlichkeit wird in dem Maße zu einem »Opfer der Globalisierung«, in dem immer mehr gesellschaftliche Bereiche ökonomisiert und damit der diskursiven Willensbildung entzogen werden. Damit verschwinden auch gesellschaftliche Lernorte gemeinsamer Willensbildung von Bürgerinnen und Bürgern mit unterschiedlichen religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen. Diese Gefährdungen der normativen Substanz demokratischer Rechtsstaatlichkeit sind das Resultat ökonomischer und politischer Entwicklungen und nicht der Ausdruck eines theoretischen Defizits der säkularen Begründung des Rechts.

DISPERSION DER RELIGION: HÖHN. Die theologischen Reflexionen von Hans-Joachim Höhn schließen an den von Habermas eingeführten Ausdruck »postsäkular« an.²⁴ Angesichts der Ambivalenz des Säkularisierungsprozesses scheint es auch Höhn angemessener, eher von einer Pluralisierung der Religion und Individualisierung des Umgangs mit Religion zu reden als von ihrer »Verflüchtigung«. In den individualisierten und pluralisierten Formen neuer Religiosität manifestiert sich zum einen die Resistenz

²³ Ebd., S. 26.

²⁴ Vgl. H.-J. Höhn, *Postsäkular*, Paderborn 2007.

von Religion angesichts nicht nachlassender Modernisierungsschübe. So haben die Rationalisierungsprozesse der Moderne zu höchst ambivalenten Resultaten geführt, welche die »aufklärerische Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt bzw. von Religion und Rückschritt als voreilig«²⁵ widerlegt haben.

Andererseits handelt es sich auch nicht um die schlichte Wiederkehr traditioneller Religiosität im Rücken der krisengeschüttelten Moderne. Denn gerade wenn man Casanovas Kritik der traditionellen Säkularisierungstheorie folge, so scheint es aus sozialwissenschaftlicher und theologischer Sicht geboten, »ein Theoriedesign zu entwerfen, das höchst divergente und heterogene Transformationsprozesse des Religiösen erfasst«.²⁶ Höhn hält es für unstrittig, »dass für nahezu alle Funktionen, für die in vormodernen Gesellschaften eine religiöse Zuständigkeit bestand, im Zuge der Säkularisierung funktionale Äquivalente etabliert wurden«.²⁷ Deshalb warnt er davor, das Säkularisierungstheorem als einen modernen Mythos zu betrachten, der entlarvt und überwunden worden sei. Dies provoziere nur die Gefahr, einem modernen Gegen-Mythos in der Gestalt der Rede von der Wiederkehr der Religion zu erliegen. Es sei »offensichtlich voreilig, den Begriff der Säkularisierung als eine kulturdiagnostische Schlüsselkategorie zu verabschieden«.²⁸ Vielmehr deute die gleichzeitige Verwendung der Kategorien »postreligiös« und »postsäkular« darauf hin, »dass auf der Bühne moderner Gesellschaften ein Stück aufgeführt wird, das zugleich vom Verschwinden und vom Fortbestand des Religiösen handelt«.²⁹

Hans-Joachim Höhn will auf diese ambivalente Situation der postsäkularen Gesellschaft mit einer »Theorie religiöser Dispersion« antworten. Diese Theorie stellt eine kritische Phänomenologie der Religion dar. Das postsäkulare Moment des Prozesses der Dispersion des Religiösen besteht Höhn zufolge darin, dass sich zwar eine kulturelle Permanenz von Religion beobachten lässt, aber gerade an den »nicht-religiösen Aneignungen und Verwertungen religiöser Stoffe und Traditionen«, die sich in dezidiert sä-

²⁵ Ebd., S. 17.

²⁶ Ebd., S. 31.

²⁷ Ebd., S. 27.

²⁸ Ebd., S. 30.

²⁹ Ebd., S. 33.

kularen Bereichen und Teilsystemen der Gesellschaft wie Politik, Wirtschaft und Medien vollzieht.³⁰ Religiöse Dispersion ereignet sich Höhn zufolge daher in Prozessen der gesellschaftlichen Dekonstruktion, Deformation, Inversion und Diffusion religiöser Semantik und Symbole in nicht-religiösen Kontexten.

Der Ansatz von Höhn konterkariert so die vielen im Umlauf befindlichen »undialektischen Thesen vom Ende oder Comeback der Religion«.³¹ Die Dispersionstheorie der Religion reagiert auf die Moderne weder durch eine affirmative Verabsolutierung der säkularen Kultur noch durch eine vollständige Abkopplung der Religion von der Moderne. Im Lichte der Ausführungen von Höhn zeigt sich, dass Säkularisierung nicht einfach nur schillernd und mehrdeutig ist, sondern ein dialektischer Prozess im präzisen Sinne des Wortes. Das Verhältnis von Säkularisierung und Religion bleibt dialektisch, denn Gesellschaft und Religion sind in ihren Selbstbeschreibungen notwendig und konstitutiv aufeinander bezogen und zwar so, dass sie ihr Gegenüber als das Andere konstituieren, auf das sie zugleich als unverzichtbare semantische Ressource *und* Bedrohung ihrer Identität Bezug nehmen. Jeder abstrakte und einseitige Versuch, entweder die Unaufhaltbarkeit der Säkularisierung oder die Unverzichtbarkeit von Religion zu proklamieren, evoziert daher die Gegenreaktion der Verabschiedung dieser Verabschiedung. Die Halbwertzeiten dieser Verabschiedungsparadigmen, ob sie nun »Säkularisierung«, »De-Säkularisierung« oder »Re-Säkularisierung« heißen, werden immer kürzer, wie die stetig ansteigende Flut von Veröffentlichungen zum Thema zeigt.

³⁰ Ebd., S. 10.

³¹ Ebd., S. 55.

Literaturauswahl

- Berger, Peter L.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1973; engl.: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, 1967.
- Berger, Peter L. (Hg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C.: Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, S. 92–114.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.
- Höhn, Hans-Joachim: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn: Schöningh Wissenschaft, 2007.
- Joas, Hans und Wiegandt, Klaus (Hg.): *Säkularisierung und Weltreligionen*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007.
- Luckmann, Thomas: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg im Breisgau: Rombach Buchverlag, 1963.
- Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991; engl.: *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York: Macmillan Publisher, 1967.
- Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz: Styria Verlag, 1986.
- Martin, David: *Europa und Amerika: Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit: Zwei Ausnahmen und keine Regel*, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1996, S. 161–180.
- Pollack, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2003.
- Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München: C. H. Beck Verlag, 2000.