

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.

Matthias Lutz-Bachmann (Hg.)

# Postsäkularismus

Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

# 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)

# 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 evolutionären 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-

---

11 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-