

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05313-8>.

Original publication:

Hans-Joachim Höhn

Postsäkulare Gesellschaft?

Thomas M. Schmidt / Annette Pitschmann (eds.), Religion und Säkularisierung ein interdisziplinäres Handbuch, 151–163

Stuttgart, Metzler, 2014

URL: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-476-05313-8>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/journal-policies>

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

13. Postsäkulare Gesellschaft?

Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung

Hans-Joachim Höhn

Die Geschichte der Religion ist in Westeuropa über die letzten 200 Jahre hinweg mit einem schleichenden Relevanzverlust verbunden. Religion hat weitgehend ausgedient als Zulieferer von Erklärungen zur Herkunft der Welt, als Legitimationsbeschaffer politischer Machtausübung, als kollektives Depot für Lebenssinn und als Generator moralischer Normen. Für sämtliche dieser Kompetenzen stehen in der Moderne Alternativen zur Verfügung. Weltentstehungstheorien liefern die Naturwissenschaften; die Grundlagen von Recht und Moral legt die autonome Vernunft, den Zusammenhang der (Welt-)Gesellschaft sichern die Leitsysteme ‚Wirtschaft‘ und ‚Medien‘; für den Sinn seines Lebens sorgt jedes Individuum selbst. Die alte These, Religion diene der gesellschaftlichen Integration, ist kaum mehr haltbar. Vor allem für religiös und weltanschaulich plurale Gesellschaften muss bezweifelt werden, ob Religionen für deren inneren Frieden und Zusammenhalt sorgen können – ganz zu schweigen vom Frieden unter ihnen. Vielfach trifft das Gegenteil zu: Religionen sind in der Vielfalt ihrer Formen und in ihrem Konkurrenzverhältnis selbst akzeptanzbedürftig und auf ein hohes Maß an gesellschaftlicher Integration angewiesen. Damit scheint der vorläufige Endpunkt im spannungsvollen Verhältnis von Religion und Moderne erreicht zu sein: Religiöse Pluralität bzw. Religion im Plural lebt von Voraussetzungen und Bedingungen, für deren Bestand und Erhalt sie selbst nicht einsteht oder bürgen kann. Es ist der liberale Rechtsstaat, der über den Schutz des Rechts auf freie Religionsausübung ihre Existenz sichert.

Als Sammelbegriff für die religionsspezifischen Prozesse gesellschaftlicher Modernisierung und ihren hochgerechneten Zielpunkt fungierte für geraume Zeit die Kategorie der Säkularisierung. Allerdings hat seit einigen Jahren dieser Schlüsselbegriff einer Gesellschaftstheorie der (europäischen) Moderne erheblich an Kurswert eingebüßt (vgl. Braun u.a. 2007). Das Vorhaben, einen höchst facettenreichen Vorgang der Entflechtung von Religion und moderner Kultur sowohl bündeln als auch in seinem Verlauf vorhersagen zu wollen, wird den Verfechtern des Säkularisierungstheorems als unerfüllbar vorgehalten. Stattdessen gilt es als ausgemacht, dass die Phänomene sozialen und religiösen Wandels zu vielgestaltig und zu heterogen sind, als dass sie in einem einzigen Begriffscontainer

untergebracht werden können. Sie reichen von der Aufkündigung der Bündnisse von Thron und Altar und der Abschaffung einer Staatsreligion über den Bedeutungsverlust religiöser Gehalte im Ensemble der individuellen und kollektiven Lebensführungsgewissheiten bis zur Entdeckung der Autonomie des Säkularen gegenüber dem Religiösen und zur Konvertierung ursprünglich religiöser Sinngehalte in Elemente profanen Denkens (wenn etwa aus dem ewigem ‚Heil‘ das irdische ‚Glück‘ wird, sich ‚Sünde‘ in ‚Schuld‘ oder ‚Erlösung‘ sich in ‚Emanzipation‘ wandelt). Prekär am klassischen Säkularisierungstheorem ist auch die Verbindung deskriptiver und normativer Elemente. Dass die Arbeit, die einst der Logos am Mythos vollbracht hat, auch in der Moderne noch nicht vollendet ist, lässt sich sowohl im historischen Rückblick formulieren als auch als Aufforderung für die Zukunft verstehen. Beide Lesarten verdanken sich einem aufklärerischen Gestus. Beide gehören jedoch angesichts veränderter Konstellationen von Religion und Kultur auf den Prüfstand.

Religion – nach ihrem Ende

Obwohl in westlichen Gesellschaften die Prozesse einer Ersetzung und Ablösung, einer Profanierung und Verdunstung religiöser Traditionen, Themen und Symbole unbestritten virulent sind, hat sich dennoch ihre Projektion auf ein säkularisierungsbedingtes Ende der Religion nicht bestätigt. Sie transformiert sich, Gestalt und Funktion verändern sich, aber sie vergeht nicht. Nicht mit ihrem Verschwinden ist zu rechnen, sondern mit ihrer Persistenz – und dies nicht nur in den frommen Nischen und Refugien der Gesellschaft. Die fortwährende Antreffbarkeit des Religiösen im Säkularen ist nicht nur beschränkt auf die Verwendung religiöser Motive und Symbole im ökonomischen Kultmarketing, in den Liturgien sportlicher Großveranstaltungen oder in der *performance* von Mythen und Mysterien in der Popkultur. Immer öfter gelingt der Religion auch die Rückkehr in die politische und mediale Öffentlichkeit. Sie ist nicht mehr nur eine Sache des privaten Erlebens, sondern auch Medium der Darstellung kultureller Differenzen, des Austragens sozialer Konflikte und des Kampfes um öffentliche Anerkennungen bisher marginalisierter Gruppen, wie etwa die muslimischen Bemühungen um die Errichtung repräsentativer Moscheebauten in deutschen Großstädten belegen.

Die westliche Moderne kann nach etlichen Rationalisierungs- und Entmythologisierungswellen offenkundig nicht auf die Religion im Ganzen zurückschauen, sondern nur auf bestimmte Formate ihrer Säkularisierung. Nicht die Religion ist völlig am

Ende, sondern das Proklamieren ihres völligen (und fälligen) Endens. Zunehmend machen sich sogar religionsproduktive Effekte von Modernisierungsprozessen bemerkbar. Die Moderne setzt Krisen frei, die sie mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr zu bändigen vermag. Sie kann aber auch nicht riskieren, dass sie nicht thematisiert werden und unbearbeitet bleiben. Die Persistenz der Religion(en) verweist auf solche sozio-kulturelle Verwerfungen, die ein Unbehagen an der Moderne forcieren. In ihr spiegeln sich Suchbewegungen, welche die Ambivalenzen und Pathologien der Moderne überwinden wollen. Religion fungiert als identitätsstiftendes Widerlager von Fremdheitserfahrungen in Migrationsgesellschaften, als politische Gegenkraft eines moralischen Relativismus, als kultureller Gegenentwurf zu einer entfesselten ökonomischen Zweckrationalität. Religion rückt darum auch wieder in den Focus wissenschaftlicher Forschung: Die Politikwissenschaft interessiert sich für die religiösen Quellen von Werten, die gegen die Fliehkräfte eines liberalistischen Individualismus aufzubieten sind. Historiker entdecken neu, dass das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft religiöse Erinnerungsarbeit nicht bloß als Sediment, sondern auch als Ferment betrachten kann. Soziobiologen machen darauf aufmerksam, dass Religiosität evolutiv erfolgreiche Anpassungsvorgänge stimuliert hat und schließen nicht aus, dass diese Funktion auch für späte Phasen der kulturellen Evolution relevant bleibt.

Auf der Bühne westlicher Gesellschaften werden zwei Schauspiele gleichzeitig aufgeführt – mit gegensätzlichem Inhalt: Verschwinden und Wiederkehr der Religion. Der widersprüchliche empirische Befund hinsichtlich der sozialen Antreffbarkeit von Religion macht Neubestimmungen von Relevanz und Funktion des Religiösen und seiner Zukunftschancen in spätmodernen Gesellschaften unausweichlich. Die Prognose eines modernisierungsbedingten Komplettverschwindens des Religiösen hat sich im globalen Maßstab ohnehin längst als unzutreffend erwiesen. Hatte man sich in der Soziologie für geraume Zeit darauf verständigt, den europäischen Weg einer Marginalisierung der Religion als die modernisierungstheoretisch gesetzte Regel und alles andere als deren Ausnahme zu betrachten, so geht es jetzt um die Frage, wie die europäische Ausnahme einer gesellschaftlich marginalisierten Religiosität von der globalen Regel politisch wirksamer und öffentlich antreffbarer Religion erklärbar ist. Inzwischen erscheint Europa als modernisierungstheoretische Ausnahme – und nicht als Regelfall (vgl. Lehmann 2004). Die Annahme, dass wissenschaftlich-technischer Fortschritt und die Emanzipation des Politischen vom Religiösen in Gestalt einer Trennung von Kirche und Staat sowie die Umstellung der Lebensführung auf Prinzipien zweckrationalen Handelns das Religiöse zum

Verschwinden bringen, ist am prominentesten Fall einer derart modernisierten Gesellschaft - USA - eindeutig falsifiziert worden. Dies gilt auch für die Erwartung, ein wissenschaftlich-technischer Fortschritt führe über die Entmythologisierung von Weltbildern zur Irrelevanz des Religiösen für Formen und Inhalte kultureller Selbstverständigung. In Gesellschaften, die einen hohen Bevölkerungsanteil mit Migrationshintergrund aufweisen, wird diese Prognose dementiert. Muss darum das Verhältnis von Modernität, Säkularität und Religiosität neu bestimmt werden? War die Vermutung voreilig, dass sich das (west-)europäische Programm der Moderne mit seiner Verknüpfung von philosophischer Aufklärung, Entfesselung technologischer und ökonomischer Fortschrittspotentiale, politischer Gewaltenteilung und Ethos der Menschenrechte sowie Trennung von Staat und Religion weltweit ausbreiten und durchsetzen würde?

Unterscheidet man eine politische, ökonomische, technisch-wissenschaftliche und eine kulturelle Moderne, so müssen diese Formierungen von Modernität weder zwangsläufig miteinander gekoppelt sein, noch müssen sie je für sich oder gemeinsam in einem Verhältnis der Dissoziation zur Religion stehen (vgl. Eisenstadt 2000). In außereuropäischen, islamisch geprägten Ländern (z.B. Iran) lassen sich etwa religionsdominierte Legierungen des Religiösen mit der technisch-wissenschaftlichen Moderne beobachten. Es existiert kein generelles Junktum zwischen Modernität und Säkularität. Dies gilt auch für die europäische Moderne, die am beständigsten bisher mit dem Religiösen ‚fremdelte‘. Kann sie sich nach etlichen Rationalisierungs- und Entmythologisierungswellen dauerhaft ihrer Säkularität sicher sein, wenn sich auch hierzulande eine Wiederkehr des Religiösen *im* Säkularen ereignet? Begegnet die europäische Moderne nur deswegen dem Erstarken des Religiösen mit Argwohn, weil sie annimmt, dass nur säkulare Gesellschaften aufgeklärte und demokratische Gesellschaften sein können? Gibt es zwischen Modernität und Säkularität einen notwendigen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang, so dass Modernität strukturell nicht ohne Säkularisierung bestehen kann? Oder ist diese – zumindest in Westeuropa – belegte Koinzidenz lediglich historisch zufällig und somit kontingent? Leben wir nicht in einer Welt der multiplen Modernitäten – und der multiplen Säkularisierungen?

Die späte Moderne: Postreligiös und/oder postsäkular?

Besonderen Auftrieb hat die Diskussion über diese Fragen durch die neueren religionstheoretischen Äußerungen von Jürgen Habermas erhalten (Habermas 2001). Im

Oktober 2001 stellte er seine Rede bei der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels unter die Überschrift „Glauben und Wissen“, rückte ins Zentrum seiner Zeitdiagnose den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ und versah diesen mit einer deskriptiven und zugleich prognostischen Note. Gegen alle Erwartungen einer religionslosen Zukunft setzte er den Befund einer Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen muss. Habermas schränkt diesen Fortbestand nicht auf folkloristische Bestände ein, sondern hält ihn auch für politisch und sozialetisch belangvoll. In immer neuen Anläufen weist er darauf hin, dass ungeachtet zahlreicher Entmythologisierung- und Säkularisierungswellen religiöse Sinnsysteme eine wichtige ‚vorpolitische‘ Ressource eines liberalen Gemeinwesens bilden können. Auch ein säkularer Rechtsstaat, der für seine Legitimität keiner religiösen Basis bedarf, ist auf ein Ethos angewiesen, das er selbst nicht garantieren kann (Habermas 2005, 2008, 2010). Es liegt in seinem eigenen Interesse, mit den Quellen dieses Ethos schonend umzugehen. Denn sie sind es, „aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist“ (Habermas/Ratzinger 2005, 33). Ersichtlich ist dieser Bedarf bei der Sicherung der Humanität und Moralität eines modernen Gesellschaftssystems angesichts szientistisch-naturalistischer Reduktionen des Humanums, aber auch bei der Überwindung von politischen und sozialen Krisen angesichts einer immer wieder aus dem Ruder laufenden Weltökonomie. Diese Herausforderungen werden weder ohne die säkulare Vernunftkultur der Moderne zu bestehen sein, noch können sie mit ihr allein bewältigt werden. Offensichtlich muss die Annahme korrigiert werden, dass Modernisierungsprozesse unweigerlich mit einer Verabschiedung des Religiösen einhergehen. Vielmehr offenbaren sie eine eigene Dialektik, welche die Gleichsetzung von Moderne und Säkularisierung, Rationalität und Fortschritt als kurzschlüssig erweist. Die Nachfrage nach dem religiösen Anderen der Vernunft nimmt zwar ab in dem Maße, wie die Vernunft (in Wissenschaft, Technik, Medizin, Politik) Modernisierungserfolge verzeichnen kann. Zugleich nimmt sie bisweilen proportional zur Verunsicherung zu, welche die fortschrittsbedingten „Entgleisungen“ (J. Habermas) der Moderne auslösen. Sich solchermaßen „postsäkularen“ Konstellationen verdankend, ist Religiosität kein Überbleibsel einer unaufgeklärten Vorzeit, sondern ein Phänomen avancierter, sich selbst in Frage stellender Modernisierungen.

In religiösen Kreisen wird diese Korrektur einer geschichtstheoretisch aufgeladenen Säkularisierungsthese mit großer Aufmerksamkeit registriert: Heißt dies nun, dass sich für

die Religion eine zweite Chance als Instanz der Sinnstiftung auftut, nachdem szientistische Weltentwürfe und politische Ideologien ihren Anspruch auf letzte Wahrheiten aufgeben mussten und die Fortschrittsmythen der Moderne in eine Tradierungskrise geraten sind? Besteht diese Krise vielleicht in einer Überdehnung ihrer Säkularität, d.h. in dem Versuch, nur mit jenen Ressourcen der Daseinsgestaltung auszukommen, welche die autonome Vernunft mit ihren eigenen Mitteln erschließen und sichern kann? Steht darum die Rehabilitierung religiöser Weltbilder an? Hat sich Religion somit als säkularisierungsresistent erwiesen?

Allerdings verraten diese Fragen auch höchst prekäre Hoffnungen. Es könnte durchaus sein, dass die Moderne nur deswegen genötigt ist, noch einmal auf Religion Bezug zu nehmen, weil der erste Versuch ihrer Überwindung vergeblich bzw. unvollständig war. In diesem Fall wäre das Ende der Religion nur aufgeschoben, aber nicht endgültig abgewehrt. Dies gilt auch für etliche Phänomene einer vermeintlichen Wiederkehr des Religiösen. Was sich als Renaissance der Religion ausnimmt, erweist sich vielfach als nicht-religiöse Aneignung und Verwertung religiöser Stoffe und Traditionen sowohl in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft (Politik, Wirtschaft, Medien) als auch in der individuellen Lebenspraxis. Nicht wenige Zeitgenossen machen sich allein um der psychischen *wellness* willen auf den Pilgerweg nach Santiago de Compostela. Außerdem ereignet sich diese Wiederkehr keineswegs als Rückkehr. Es handelt sich nicht um eine Renaissance des bereits Dagewesenen, keine Reinstallierung in alte Funktionen und Kompetenzen. In den säkularen Segmenten der modernen Kultur kommt es vielfach zur Dekonstruktion, zum zerlegenden Zusammensetzen, zur Neukontextuierung religiöser Narrative und Ästhetiken. Dabei findet meist auch eine säkulare Inversion transzendenzorientierter Weltdeutungen statt oder es ereignet sich eine Diffusion von Religiösem und Säkularem. Abgelöst von seinem schöpfungstheologischen Hintergrund wird etwa das Heilwissen der Hildegard von Bingen neu arrangiert allein für therapeutische Zwecke. Hier wird nicht Mystik als Therapeutikum offeriert, sondern eine religionsanaloge Zweitcodierung des Medizinischen vorgenommen und Gesundheit zum ‚Religiosum‘ erhoben. Vermehrt kommt es auch zu einer Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft und zur Herausbildung neuer religiöser Charaktere, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen Religionen mit säkularen Mustern kombinieren und für einen eigenwilligen Lifestyle neu aufbereiten. Dieses Comeback der Religion stellt insofern nur eine andere als bisher benannte Formen

ihrer Säkularisierung dar (vgl. Höhn 2007). Vermutlich sind dies sogar weitere Indizien für eine ‚postreligiöse‘ Verfassung des Sozialen.

Die Beschreibung ‚postsäkularer‘ Konstellationen von Religion und Gesellschaft ist mit diesem Befund durchaus kompatibel. Ihr geht es ja um die Persistenz der Religion inmitten ungebremster Prozesse ihrer Bestreitung und Überwindung. Dieser Umstand ist bei etlichen kritischen Kommentaren zur zeitdiagnostischen Aussagekraft des Begriffs ‚postsäkular‘ nicht immer zureichend beachtet worden (vgl. Philipp 2009). Weder steht der Terminus ‚postsäkular‘ für eine Zeitangabe oder für eine Epochenschwelle, wonach das Zeitalter der Säkularisierung zu Ende sei und nach diesem Ende nun andere Kräfte - vielleicht sogar wieder die alten religiösen Mächte und Gewalten - den Lauf der Welt bestimmen. Noch ist er derart rekursiv zu verstehen, dass er nostalgisch auf religiös aktivere Zeiten vor dem Einbruch modernisierungsinduzierter Säkularisierungen z.B. in den letzten 100 Jahren zurückblickt und nach einer Renaissance dieser Frömmigkeitsintensität (etwa in religiösen Fundamentalismen) Ausschau hält. Er meint auch nicht eine Rückkehr der Religion in die Gesellschaft, denn sie war nie gänzlich verschwunden.

Vielmehr steht er zunächst für einen Perspektivenwechsel in der Reflexion des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion angesichts der Einsicht in die kulturelle Unabgegoltenheit des Religiösen. Dieser Wechsel ergibt sich aus der Beobachtung, dass die modernen Rationalisierungsprozesse zwar Probleme der Daseinssicherung lösen, aber dabei neue erzeugen, die sie mit eigenen Mitteln nicht bewältigen können. Denn offensichtlich hat die modernisierungsbedingte Aufhebung vieler religiöser Annahmen und Hoffnungen nicht zugleich auch alle Fragen aus der Welt schaffen können, auf die religiöse Auskünfte die vielleicht unzureichende - oder bloß unzeitgemäße - Antwort waren. Erweist die Dialektik der Aufklärung die späte Moderne nicht auch derart als ‚religionsproduktiv‘, dass sie Probleme erzeugt, mit denen vernunftgemäß umzugehen Thema und Rechtfertigung einer religiösen Einstellung zur Wirklichkeit sein könnte (vgl. Höhn 2010)?

‚Postsäkular‘ meint dann, dass die Moderne zwar die Glaubwürdigkeit von überkommenen religiösen Daseinsdeutungen aufheben konnte, aber nicht die Nöte zu beseitigen vermochte, welche die anhaltende Nachfrage nach solchen Deutungen z.B. angesichts von Kontingenzerfahrungen im Kontext ökologischer, politischer und gesellschaftlicher Risikoproduktionen auslösen. Unter dieser Rücksicht gilt es auch, die geschichtstheoretische und normative Unterstellung des Säkularisierungstheorems zu relativieren bzw. zu

revidieren, welche den Relevanz- und Funktionsverlust der Religion für unausweichlich hielt, ihn als fortschrittlich begriff und darin ein Ziel sozialer Evolution sah.

Ambivalenz der Moderne – Reflexive Modernisierung

Aus einem blinden Natur- und Geschichtszusammenhang herauszutreten, sich über die Bedingungen der eigenen Existenz autonom und in Freiheit klar zu werden, um einen Prozess in Gang zu setzen, welcher auf der gesellschaftlichen Verwirklichung der subjektiven Freiheit aller Vernunftsubjekte und ihres Selbstbestimmungswillens insistiert – das sind Anliegen und Ziele einer Zeit, die ohne die Religion auskommen will. Die Moderne will sich nicht einer höheren Autorität unterstellen, sondern dafür sorgen, dass alle Autorität von der Vernunft ausgeht. Sie „kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich schöpfen“ (Habermas 1985, 16). Die mythenkritische Moderne schafft sich damit ihren eigenen Gründungsmythos: Allein unter den Imperativen der Vernunft („sola razione“) soll eine Gestalt gesellschaftlicher Existenz entstehen, der jeder Mensch aus freien Stücken zustimmen kann.

Dass diese Leitideen der Moderne in eine Krise geraten sind, hat nach Habermas ihre Ursache im internen Vorgang einer entgleisenden Modernisierung. „Die Arbeitsteilung zwischen den integrativen Mechanismen des Marktes, der Bürokratie und der gesellschaftlichen Solidarität ist aus dem Gleichgewicht geraten und hat sich zugunsten wirtschaftlicher Imperative verschoben, die einen am je eigenen Erfolg orientierten Umgang der handelnden Subjekte miteinander prämiieren. Die Eingewöhnung neuer Technologien, die tief in die bisher als »natürlich« angesehenen Substrate der menschlichen Person eingreifen, fördert zudem ein naturalistisches Selbstverständnis der erlebenden Subjekte im Umgang mit sich selbst“ (Habermas 2005, 247f.). Will man dieser Entwicklung entgegensteuern, muss man das Projekt der Moderne bzw. die Durchsetzung seiner Anliegen neu kalibrieren. Vor allem die von Wissenschaft, Technik und Ökonomie ausgelösten Rationalisierungsprozesse haben sich als höchst ambivalent herausgestellt und die aufklärerische Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt bzw. von Religion und Rückschritt als voreilig erwiesen. Bei dem Versuch, Geschichte zu machen, wurde von der Vernunft stets auch Un- und Widervernünftiges mitproduziert. Vermutlich hat sich die Moderne zu viel vorgenommen. Ihre Zielvorstellung hat sich verbraucht, wonach eine ständig weiter ausgreifende Naturbeherrschung, eine permanente Erweiterung des Wohl-

stands durch ökonomisches Wachstum sowie eine selbstbestimmte Identität des Subjekts durch die Emanzipation von überkommenen Traditionen je für sich und gemeinsam auf einem ungehemmten Geradeausweg zu realisieren sind.

Der Gang der Sozialgeschichte nimmt keinen linearen Verlauf. Er kennt zunehmend Phasen, in denen er weniger von der industriellen Nutzbarmachung natürlicher Ressourcen, sondern von der Bewältigung ihrer negativen Spätfolgen beherrscht wird. Die Moderne wird zunehmend ‚reflexiv‘, d.h. wegen ihrer Ambivalenzen sich selbst zum Thema und Problem. Ihre Fortschrittsprojekte und Optionensteigerungsprogramme müssen den Umstand wahrnehmen und verarbeiten, dass sie an ihre Grenzen stoßen und ihre Finalitätsmythen an Faszination einbüßen. Zu den Grundannahmen ‚linearer‘ Modernisierung gehört die fortschreitende funktionale Differenzierung der Gesellschaft, die zur Ausbildung arbeitsteilig agierender Teilsysteme (Bildung, Wissenschaft, Technik, Wirtschaft etc.) mit jeweils eigener Logik führt. Industrielle Gesellschaften gewinnen und entfalten ihre besondere Leistungsfähigkeit durch eine arbeitsteilige Organisation und die Verteilung von Zuständigkeiten auf verschiedene Teilsysteme mit speziellen Aufgaben. Diese Teilsysteme stehen unter der Herrschaft ihrer Eigengesetzlichkeit. Insofern ist lineare Modernisierung ein Rationalisierungsprozess, der die Steigerung und Entfaltung systemspezifischer Zweckrationalität verfolgt.

‚Reflexive‘ Modernisierung beschreibt die Konfrontation moderner Gesellschaften mit Problemlagen, die im System der funktionalen Differenzierung mittels der dort geltenden Regeln und Institutionen nicht mehr erfolgreich be- und verarbeitet werden können. Funktionale Differenzierung wird in diesem Stadium der Gesellschaftsentwicklung selbst vom Problemlöser zum Problemfall. Hinter dem Rücken einer ‚linearen‘ Modernisierung, die unter dem Anspruch steht, menschliche Lebenszusammenhänge zweckrational kontrollierbar, herstellbar und verfügbar zu machen, vollziehen sich Prozesse, die von den unabsehbaren Neben- und Spätfolgen des technisch-industriellen Kontrollanspruches bestimmt wird und die Wiederkehr von Ungewissheit, die Steigerung von Kontingenz, die Ausbreitung von Ambivalenz befördert. Typische Merkmale dieser Entwicklung sind die Koppelung von ökonomischen Fortschritten mit ökologischen Rückschlägen sowie die Verknüpfung von Verteilungskämpfen der klassischen Industriegesellschaft (um erzeugte Güter, Renditen, Konsumchancen und Arbeitsplätze) mit ökologischen Risikokonflikten. Unter den Bedingungen der reflexiven Moderne verschiebt sich das Verhältnis zwischen intendierten Handlungen und Zielen einerseits und den ungewollten Nebenfolgen

andererseits in teilweise dramatischer Form. Wie etwa die ökologische Krise zeigt, konterkarieren die nicht intendierten Nebenfolgen die intendierten Absichten nicht selten in einer Weise, dass die Bearbeitung der Nebenfolgen mehr Aufmerksamkeit und Aufwand erfordert als das ursprüngliche Handlungsprogramm. Und zugleich wird immer deutlicher, dass etablierte Strategien der Problembewältigung an ihre Grenzen kommen. Technische und ökonomische Modernisierungen lassen sich nicht durchgängig und erfolgreich zur Bewältigung der negativen Nebenfolgen vorausgehender Modernisierungen einsetzen (vgl. Beck/Bonss 2001).

Vor diesem Hintergrund ist zugleich eine Krise der Rationalitätsunterstellungen und Rationalisierbarkeitserwartungen der Moderne zu beobachten. So kann offensichtlich nicht mehr davon ausgegangen werden, dass durch mehr Wachstum, Expertenwissen und funktionale Differenzierung die Strukturierung und Koordination sozialer Interaktion immer stabiler und effizienter wird. Stattdessen wird deutlich, dass die Moderne angesichts der Erfahrungen von Kontingenz und Kontraproduktivität eher instabiler und unsicherer wird. Es ist genau dieser Prozess, der trotz oder gerade wegen eines unabwiesbaren Zuwachses an Handlungsoptionen und Steuerungswissen die bisherigen ‚linearen‘ Rationalisierungs- und Spezialisierungsvorstellungen in Frage stellt und zu erheblichen Verlusten an Handlungssicherheit und Zukunftsorientierung führt.

Das Reflexivwerden von Modernisierungsprozessen lässt auch die klassischen Selbstbeschreibungen der Moderne als Zeitalter von Vernunft und Fortschritt als problematisch erscheinen. Ihre Spät- und Nebenfolgen schüren den Zweifel, dass bereits die Prämissen prekär waren. Offensichtlich hat die Moderne Voraussetzungen und Versprechungen ineinander gestellt. Sie war angetreten, eine Formation von Kultur und Gesellschaft hervorzubringen, die sich ihre normativen Grundlagen selbst legt und dabei keine andere Instanz anzuerkennen hat als die der autonomen Vernunft. Sie hat dabei nicht bedacht, ob es diesseits und jenseits der Vernunft Ressourcen für den Aufbau und Erhalt einer vernunftgemäßen Sozialordnung gibt, die auf einem regenerativen Niveau gehalten werden müssen. Solange sie dies nicht korrigiert, steht ihr Projekt einer Weltbeherrschung als uneingeschränkter Ausführung menschlicher Autonomie, die sich unabhängig macht von Bedingungen und Folgen, die sich menschlicher Selbstbestimmung und Verfügung entziehen, unter dem Verdacht menschlicher Hybris. Dieser Verdacht lässt die Krisen der Moderne als Krise ihrer Säkularität bzw. ihres Autonomieideals erscheinen. Für Wirtschaft, Technik und Politik gibt es offenkundig Unableitbares, Unverrechenbares und

Unverfügbares, das im Prozess der Säkularisierung religiös grundlegender Sichtweisen von Mensch, Welt und Geschichte verkannt oder verdrängt wurde. Wo es aus Gründen der ökonomischen oder technischen Rationalität bewusst ausgeklammert wurde, meldet es sich nunmehr als Leerstelle im Konzept wirtschaftlicher und technischer Vernunft. Verweist diese Leerstelle aber auch auf ein für säkulare Gesellschaften konstitutives Defizit, das nur mit den Mitteln der Religion überwunden werden kann?

Einstweilen ist lediglich unbestreitbar, dass hier Rationalitätsdefizite zu Tage treten. Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft, die Herausbildung autonomer Funktionslogiken und Rationalitäten vollzog sich über lange Strecken der Moderne auf der Grundlage unbedenklicher Annahmen, was in den jeweiligen Handlungsfeldern und Teilsystemen als rational zu gelten habe. Angesichts gegenläufiger Prozesse und kontraproduktiver Effekte stehen diese Basisannahmen zur Diskussion und müssen neu ausgehandelt werden. Wo Gefahr besteht, stellt sich aber keineswegs das Rettende von selbst ein. Einstweilen lässt es sich etwa gegenüber der ökonomischen Vernunft nur im Bewusstmachen dessen artikulieren, was fehlt: Sozialer Zusammenhalt resultiert nicht bereits aus dem Vergemeinschaftungsmodus des Marktes. Das soziale Band menschlichen Miteinanders wird zwar aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft. Diese Gegenseitigkeit erschöpft sich aber nicht in der allgemeinen Unterstellung, dass alle Beteiligten ihre Eigeninteressen auf dem Weg der zweckrationalen Organisation von Vorteils- und Nutzenmaximierungen durchsetzen wollen. Hier braucht es mehr und anderes als nur die ökonomische Vernunft. Sie vermag im Umgang mit Menschen stets nur ‚halbe Wahrheiten‘ ans Licht zu bringen. Es geht wohl nicht ohne sie, aber allein mit ihr geht es auch nicht („sola ratione numquam sola“).

In den von der Moderne verdrängten ‚Weltanschauungen‘ jene Anregungen zu suchen, die für die Entdeckung der ‚anderen‘ Wahrheitshälfte hilfreich sein können, ist ein nahe liegender Vorschlag. Sollte man also zurückkehren zu den Beständen vormoderner Kulturen, in denen das vermutet wird, was in der neuzeitlichen Vernunft vermisst wird: eine Leben, Denken und Handeln in all seinen Dimensionen integrierende, ‚ganzheitliche‘ Orientierung, in der die eigentliche Wahrheit über Mensch, Welt und Geschichte schon enthalten ist? Sollte man sich nicht abwenden von jenen Instanzen, die ein für Mensch und Natur ruinöses, zweckrationales und instrumentelles, auf ein Unterwerfen der Wirklichkeit abgerichtetes Herrschaftswissen verwalten? Ist es nicht an der Zeit, sich um ein Verständigungswissen zu bemühen, das den Menschen wieder zu einem Leben im Einklang

mit der inneren und äußeren Natur befähigt? Bergen nicht Mythos und Religion jene Weisheiten, mit denen sich die Grundkonflikte und Reifungskrisen des modernen Menschen kreativ bewältigen und seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren lassen? Repräsentieren nicht sie jene kulturellen Bestände, die der Mensch nicht hinter sich lassen darf, wenn er vorankommen will? Sind De-Säkularisierung und Re-Spiritualisierung von Kultur und Gesellschaft das Gebot der Stunde?

Dass es zur Sache der Vernunft gehören soll, sich für die Sache der Religion zu interessieren, mögen diese Fragen suggerieren. Aber die damit formulierte These ist keineswegs selbstverständlich. Sie steht sofort im Verdacht, dass sie verschleiern soll, hier werde ein Interesse *an* der Religion letztlich *im* Interesse einer Religion und nicht im Interesse der Vernunft bedient. Dieser Verdacht nährt die von einer publizistisch wieder erstarkten Religionskritik propagierte Überzeugung, sich aus Vernunftgründen für Religion zu interessieren dürfe eigentlich nur mit einer Abwehrhaltung verbunden sein. Nur auf dem Wege der Verhinderung religiöser Einflüsse auf das öffentliche Leben könne das Interesse an Religion letztlich auch der Sache der Vernunft zugute kommen. Ein affirmatives Verhältnis von Vernunft und Religion wird hier ausgeschlossen. Hier wirkt die radikale Religionskritik materialistischer, naturwissenschaftlicher oder soziologischer Prägung nach, die Religion überhaupt als falsches, von der inneren und äußeren Natur des Menschen (Feuerbach, Nietzsche, Freud) entfremdetes Bewusstsein betrachtet, das zudem obsoletere gesellschaftliche und politische Verhältnisse rechtfertigt oder diese durch einen illusionären Verweis auf ein Jenseits erträglich machen will (Marx). Gleichwohl befinden sich auch die Religionskritiker, die für die Projekte der Moderne eintreten, in einem Zwiespalt. Nach wie vor sind die Gründe überzeugend, die dazu geführt haben, religiösen Weltentstehungstheorien, Herrschaftslegitimationen und Moralmonopolen keinen Kredit mehr zu geben. Unbestritten im Recht ist immer noch der Einsatz gegen religiös ummantelte Heteronomie. Und dennoch stellen sich hinter dem Rücken einer ‚linearen‘ Säkularisierung, die unter dem Anspruch steht, menschliche Lebenszusammenhänge „sola ratione et sine religione“ herstellbar und verfügbar zu machen, Entwicklungen ein, welche die Wiederkehr von Unvernunft und Aberglaube befördern. Auch die Betreiber von Säkularisierungsvorgängen müssen sich dem Faktum stellen, dass sich das Verhältnis zwischen intendierten Handlungen und Zielen einerseits und den nicht intendierten Nebenfolgen andererseits teilweise umkehrt und die Verrechnung von sozialen Fortschritten mit kultureller Regression eine Nullsumme entstehen lässt. Säkularisierungsbedingte

Problemlösungen können neue Problemlagen erzeugen. Säkularisierungsprozesse können ‚umkippen‘, auf sich selbst zurücklaufen und mit dem Gegenteil der erwarteten Wirkungen konfrontieren. Dabei entstehen höchst prekäre Konfigurationen von Postsäkularität.

Reflexive Säkularisierung

Dass sich religiöse Weltbilder und Sinnsysteme ebenso im Aufwind befinden wie sie sich religionskritischem Gegenwind ausgesetzt sehen, dürfte zu gleichen Anteilen dem Vorgang einer reflexiven Säkularisierung zuzuschreiben sein, der einen Ausläufer reflexiver Modernisierungsprozesse bildet. Reflexive Säkularisierung meint daher beides: Kontinuität und Brüche fortgeschrittener Säkularität. Beide Effekte verdanken sich dem Umstand, dass Säkularisierungen problemerzeugende Problemlösungen sein können.

Ein erstes Beispiel für diesen ‚Doppelwirkung‘ bildet das Verhältnis von Aufklärung und Öffentlichkeit. Am Beginn der Moderne stand die Devise: Damit aufklärungsfeindliche religiöse Ideologien keinen gesellschaftlichen Schaden anrichten können, muss man sie privatisieren, d.h. Religion wird als Medium sozialer Integration verdrängt und zur Angelegenheit individueller Lebenssinnstiftung gemacht. Im Privaten kann sie weniger Unheil anrichten als im öffentlichen Leben. Das hat jedoch zur Folge, dass nun Privatmythologien aufblühen, deren Irrationalität keinen geringeren Aufklärungsbedarf erzeugt als die alten Mythen. Der Hinweis, dass sie öffentlich kaum wirksam werden, verkennt die Tatsache, dass ihnen das Internet als Bühne medialer Öffentlichkeit zahllose Auftrittsmöglichkeiten gewährt. Der Versuch, eine aufgeklärte Sphäre der Öffentlichkeit durch Abdrängen des Unaufgeklärten und der Aufklärungsverweigerer in eine Privatsphäre herzustellen, kommt an sein gegenteiliges Ende, wenn die Grenze beider Sphären modernisierungsbedingt porös wird.

Ein ähnlicher Effekt ist dort beobachtbar, wo keiner Konfession in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft noch etwas kollektiv Verbindliches mehr eingeräumt oder zugetraut wird und allenfalls in Gestalt einer Zivilreligion das minimale Maximum multireligiöser Bekenntnisse aufscheint, im Übrigen alles andere dem freien Spiel des religiösen Marktes überlassen wird. Hier treten zunehmend fundamentalistische religiöse Partikulkulturen auf, die energisch bekämpfen, wovon sie selbst profitieren: Pluralität und Multikulturalität. Mit ihrer Partikularität haben sie keine Probleme, solange sie nicht Identität in Frage stellt. Ihre Identität nach innen, d.h. Vertrautheit und Gemeinschaft ihrer Angehörigen, vermögen sie nur durch eine Differenz nach außen, d.h. gegenüber dem Unvertrauten und als fremd

oder befremdlich Empfundenen aufrecht zu erhalten. Wo nun die Anhänger einer Religion umso fundamentalistischer auftreten, je fremder ihnen der kulturelle Zusammenhang geworden ist, in dem sie leben, muss dies nicht linear auf eine religiös bedingte Weltfremdheit oder auf eine radikal-einfältige Infragestellung der säkularen Moderne zurückgeführt werden. Vielmehr kann dies auch die Spätfolge einer von säkularen Kräften betriebenen Abstoßung des Religiösen sein. Dass das Religiöse nun mit der Moderne fremdelt, ist das Ergebnis einer vorausgehenden Aberkennung seines Heimatrechtes in der Moderne. Wer die Erfahrung einer Exklusion gemacht hat, verspürt wenig Neigung zur Wertschätzung eines Kontextes, aus dem er verstoßen wurde. Nicht das Bemühen um Reintegration gewinnt dabei die Oberhand, sondern die Forcierung einer Gegenexklusion.

Analog verhält es sich mit der Konjunktur alternativer Heil- und Gesundheitskonzepte, die sich von der Schul-, Apparate- und Verschreibungsmedizin abgrenzen. Auch hier bildet eine säkularisierungsbedingte Ausgrenzung die Basis einer ‚postsäkularen‘ Wiederkehr.

Nachdem das Gesundbeten verdrängt wurde und dem Gebet um Gesundung ein therapeutischer Wert abgesprochen wurde, haben sich Heil und Heilung dissoziiert. Kein Arzt schickt heute noch seine Patienten auf eine Wallfahrt, damit diese am Grabe eines bedeutenden Heiligen durch Berührung seiner Reliquie an Leib und Seele gesunden. Und dennoch boomt die Nachfrage nach ganzheitlichen Heilkuren, bei denen nicht nur bewährte Klosterarznei, sondern auch Quacksalberei vermarktet wird.

Ein drittes Beispiel für reflexive Säkularisierung liefern Theorie und Praxis des Rechts auf Religionsfreiheit im Gefolge der Trennung von Staat und Religion. Beseitigt wurden religiöse Legitimationen zur Ausübung von Herrschaft und Macht. Es gibt kein Königtum von Gottes Gnaden mehr. Das schließt nicht aus, dass Religion gleichwohl zum Politikum wird. Reklamiert wird jetzt – meist von islamischen Gruppen – ein eigenes Mandat politischen Agierens oder eine eigene Befugnis der Rechtsetzung (etwa in Gestalt der Scharia). In beiden Fällen wird durch Religion keineswegs die Beglaubigung staatlicher Autorität angestrebt. Vielmehr wird für die Autorität des Religiösen politische Anerkennung verlangt – und zwar als Konsequenz des Rechts auf freie Religionsausübung. Darf der liberale Rechtsstaat, der Thron und Altar geschieden hat, das Prinzip „cuius regio eius religio“ abschaffen, dafür individuelle Religionsfreiheit gewährt und sich auf diese Weise die Loyalität seiner religiösen Bürger erhält, aber so weit gehen, dass er religiösen Gemeinschaften eine eigene Gerichtsbarkeit einräumt, die weitreichende Konsequenzen im

nicht-religiösen Bereich hat? Darf er in multireligiösen Gesellschaften Dispens von Rechtspflichten erteilen, wenn sich jemand unter Berufung auf das Grundrecht der Religionsfreiheit einem koedukativen Sportunterricht entziehen will oder unter Berufung auf ein religiöses ‚Bilderverbot‘ die Einschränkung der Pressefreiheit fordert? Kann man diesen Folgeproblemen fortgeschrittener Säkularisierung durch die Fortsetzung von Säkularisierungsprozessen beikommen oder werden sie dadurch verschärft?

Resakralisierung: Versuch und Versuchung

Ein zentrales Merkmal eines postsäkularen Verhältnisses von Religion und Gesellschaft besteht darin, dass sich die Religionen auf die „Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen“ (Habermas 2001, 14). Denn die Möglichkeit allgemeinverbindlicher ethischer Diskurse und politischer Beschlüsse in einem demokratischen Gemeinwesen muss einen Geltungsgrund moralischen Sollens voraussetzen, der universal als sittlich verbindlich einsehbar ist. Wer im Kontext eines weltanschaulichen Pluralismus ethische und politische Pflichten durch die Berufung auf einen Willen Gottes begründen will, stellt die unbedingte Verpflichtung zu ethischem Handeln offenkundig unter den Vorbehalt einer vorgängigen Anerkennung Gottes. Damit würde die Verbindlichkeit des Ethischen an eine Prämisse gebunden, die faktisch nicht von allen Mitgliedern dieses Gemeinwesens geteilt wird und deren Anerkennung in einem liberalen Rechtsstaat, der Bekenntnis- und Religionsfreiheit gewährleistet, auch grundsätzlich nicht von ihnen eingefordert werden kann. Politische Willensbildung und Entscheidungsfindung müssen daher auf säkularen Entscheidungsgrundlagen basieren, die grundsätzlich von allen Bürgerinnen und Bürgern anerkannt werden können. Dies gilt auch für den Verweis auf die vermeintliche Notwendigkeit einer Legitimations- und Begründungsinstanz der Gesetzgebung, die den Verfahren der Willensbildung, Entscheidungsfindung und Rechtsetzung vorgelagert oder übergeordnet ist. Die Geltung von Verfassungsprinzipien darf nicht von einem Geltungsgrund abhängig sein, der in einem pluralistisch verfassten Gemeinwesen nicht allgemein anerkennungsfähig ist. Sie bedarf nicht einer theonomen Legitimation, sondern verfügt mit der Anerkennung der unveräußerlichen Menschenrechte über ein entsprechendes säkulares Äquivalent ethischer ‚Letztbegründung‘.

Schließlich ist der moderne Verfassungsstaat auch erfunden worden, „um einen friedlichen religiösen Pluralismus zu ermöglichen. Erst die weltanschaulich neutrale Ausübung einer

rechtsstaatlich verfassten säkularen Herrschaftsgewalt kann das gleichberechtigte und tolerante Zusammenleben verschiedener, in der Substanz ihrer Weltanschauungen oder Doktrinen nach wie vor unversöhnter Glaubensgemeinschaften gewährleisten. Die Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit der Religionsausübung sind zwei Seiten derselben Medaille. Sie haben die Religionsgemeinschaften nicht nur vor den destruktiven Folgen der blutigen Konflikte untereinander, sondern auch vor der religionsfeindlichen Gesinnung einer säkularistischen Gesellschaft geschützt“ (Habermas 2005, 9).

Wenn zum Signum postsäkularer Gesellschaften nunmehr eine Neubewertung der modernen Säkularisierungsprozesse gehört, dürfte es keinen Gewinn bedeuten, dem Staat eine andere als eine säkulare Legitimationsbasis zuzuweisen. Dies schließt jedoch nicht aus, dass eine neue Nachdenklichkeit einsetzt, ob ein demokratisches Gemeinwesen angesichts der religiösen Prägung seiner moralischen Ressourcen sich nur in historisierender Einstellung mit einer Erinnerung dieser Herkunft begnügen darf.

Ein säkularer Rechtsstaat kann nur bestehen, wenn es eine rechtlich nicht erzwingbare Solidarität von Staatsbürgern gibt, die sich gegenseitig als freie und gleiche Mitglieder ihres politischen Gemeinwesens achten. Er hat sich zwar von der Auffassung gelöst, dass für ihn die Bindungskräfte der Religion essentiell sind, aber für ihn besteht noch immer die Notwendigkeit der Bindung an ihm vorausliegende unverfügbare Bedingungen eines Daseins in Freiheit. Verfügt aber die säkulare Vernunft mit dem Vermögen, diese Prämissen zu erkennen auch schon über das Vermögen, ihre Umsetzung gewährleisten zu können? Kann von den formalen Arrangements und Verfahren einer diskursiven Willensbildung und Entscheidungsfindung erwartet werden, dass sie ihre Ressourcen gleichsam von selbst erzeugen? Vermag die säkulare Vernunft die Gehalte einer freiheitlichen Politik, die sie allein legitimieren kann, auch allein zu generieren? Es mag sein, dass Religionen in Fragen der Legitimationsbedingungen eines demokratischen Gemeinwesens nicht über Einsichten verfügen, die über das Potential der säkularen Vernunft hinausgehen. Sie besitzen hier kein höheres Erkenntnisvermögen. Unter dieser Rücksicht ist allen Versuchen einer Resakralisierung von Staat und Politik bzw. ihrer Legitimationsbasis zu widerstehen. Aber kann es nicht ebenso der Fall sein, dass ein religiöses Ethos den Horizont des Entdeckungszusammenhangs von Werten und Normen menschlichen Miteinanders und des Sinns menschlichen Daseins in Freiheit erweitert? Es sind unter dieser Rücksicht zwar nicht die Legitimations-, wohl aber die Funktionsbedingungen, unter deren Rücksicht ein

demokratisches Gemeinwesen bzw. ein liberaler säkularer Staat auf vorpolitische Vorgaben angewiesen ist. Wenn ein freiheitlicher Staat ein elementares Interesse an Sinnressourcen haben muss, die er um der Freiheit seiner Bürger willen selbst nicht verbürgen kann, widerspricht es seinen Grundlagen nicht, wenn er seine Angewiesenheit auf sie ausdrücklich benennt. Dies kann in der Weise geschehen, dass die bleibende Relevanz der religiösen Traditionen Europas als Vergewisserungsformen dieser Ressourcen z.B. in einer Verfassungspräambel herausgestellt wird. Sie stellt insofern einen zugleich prominenten wie angemessenen Ort dieser Erwähnung dar, als hier nicht normativ, sondern deskriptiv festgehalten wird, unter welchen Umständen und Bedingungen eine Verfassung beschlossen worden ist. Es handelt sich dabei um Feststellungen über Sachverhalte, die nicht Regelungsgegenstand einer politischen Ordnung und eines Rechtssystems sind, sondern diesen Regelungen inspirierend, stimulierend oder motivierend vorausliegen.

„Rettende Aneignung“ des religiösen Erbes?

Nur wenige Zeitdiagnostiker sehen in der politischen Wiederkehr religiöser Geltungsansprüche lediglich regressive Restphänomene einer unumkehrbaren Entwicklung. Sie deuten vielmehr auf Risse im Fundament und im Tragwerk der Moderne. Strittig ist jedoch, in welchem Maß die Stabilität des Bauwerks gesichert werden kann und ob dabei Religion sogar als Stabilisator in Betracht kommt. Argumentativ rechtfertigungsbedürftig ist in diesem Kontext ein kritisches Verhältnis zur Religion nicht weniger als ein affirmatives. Die Dialektik der Aufklärung sollte jedem vernunftstolzen Szientismus auch eine deutliche Lektion über die Grenzen und Ambivalenzen der Vernunft erteilt haben. Sie setzt ebenso wie der Befund reflexiver Säkularisierung die Frage nach der möglichen sozio-kulturellen Unabgegoltenheit des Religiösen neu auf die Tagesordnung.

Soll die Philosophie angemessen auf diese Herausforderungen reagieren, kommt sie nicht daran vorbei, vom Standpunkt der Vernunft aus zu fragen, inwiefern es zur Sache der Vernunft gehört, sich für die Sprache und Sache der Religion zu interessieren. Dazu gehört insbesondere, in religiösen Traditionen nach jenem ‚Anderen‘ der Vernunft zu fragen, ohne dessen Anerkennung die Vernunft ihre selbstgesteckten Ziele der Erschließung von Freiheit und Selbstbestimmung, der Gewähr von Frieden und Gerechtigkeit sowie der Sicherung der Lebensbedingungen künftiger Generationen nicht erreichen kann. Für einen behutsamen *religious turn* der Philosophie in einem modernitätskritischen Kontext plädiert auch Habermas. Er hält es für möglich, dass dort, wo die Fortschritte der sozio-kulturellen

Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, religiöse Überlieferungen „immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten“ (Habermas 2005, 13). Religiöse Überlieferungen besitzen „für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft. [...] Im Gegensatz zur ethischen Enthaltensamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden“ (ebd., 115). Sie artikulieren ein Bewusstsein von dem, was in Säkularisierungsprozessen verlorengegangen ist; sie bewahren „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ (ebd., 115). Sollen diese Einsichten ihren kognitiven Gehalt zu erkennen geben, müssen sie jedoch in die säkularen Kontexte ethisch-politischer Selbstverständigung übersetzt werden. Dies ist nach Habermas nicht eine Aufgabe, die einseitig den Religionsgemeinschaften aufzubürden ist. Auch säkularen Bürgern ist zuzumuten, „religiöse Beiträge zu politischen Streitfragen ernst zu nehmen und in kooperativer Wahrheitssuche auf einen Gehalt zu prüfen, der sich möglicherweise in säkularer Sprache ausdrücken und in begründender Rede rechtfertigen lässt“ (ebd., 145).

In einer postsäkularen Gesellschaft sind die Säkularisierungsfolgen und deren Bewältigung somit nicht mehr ungleich verteilt. Der Vernunftkultur ist die Aufgabe gestellt, das semantische Erbe religiöser Traditionen auf dem Wege einer „rettenden Aneignung“ aus der religiösen Sphäre in eine allgemein zugängliche Sprache zu übersetzen. Sie ist gehalten, in religiösen Traditionen nach dem ‚Anderen‘ der Vernunft zu fragen, ohne dessen Anerkennung die Vernunft ihre selbstgesteckten Ziele nicht erreichen kann. Die Bringschuld, welche die Vertreter religiöser Traditionen zu erfüllen haben, besteht in einer kognitiven Reorganisation ihrer Glaubensüberzeugungen, wobei sie sich den Erfordernissen der kommunikativen Vernunft zu stellen haben und sich im Kontext einer liberalen Demokratie als diskurs-, toleranz- und pluralitätsfähig erweisen müssen. Sie müssen zeigen,

dass das Religiöse nicht den Widerpart, sondern das vernunftgemäße ‚Andere‘ der Vernunft repräsentiert.

Wenn Religion nicht mehr für umso entbehrlicher und verzichtbarer gehalten werden muss, je moderner die Moderne wird, scheinen die Chancen zu steigen, dass sich religiöse Traditionen auch in Zukunft kulturell behaupten können. Allerdings darf auch nicht unterschlagen werden, dass Habermas mit einer Fortdauer von Säkularisierungsprozessen rechnet und die „rettende Aneignung“ des kulturellen Erbes der Religionen weitgehend auf deren moralisch relevante Bestände bezieht. Damit ist keineswegs ihr Fortbestand als religiöse Traditionen, sondern ihre Anverwandlung in moralische Traditionen impliziert. Es stellt nur eine andere Form der Säkularisierung der Religion dar, wenn diese nicht mehr als Hypothek, sondern als Erbmasse verstanden wird, aus der man noch verwertbare Teile für moralische Lernprozesse übernimmt.

Zwar ist Habermas bemüht, dem religiösen Glauben einen eigenen epistemischen Status zuzuschreiben, welcher von der Vernunft als nicht schlechthin irrational zu respektieren ist. Dennoch hält er in religionskritischer Absicht daran fest, das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion so zu bestimmen, dass die Grenze zwischen Glauben und Wissen nicht verwischt wird: „Die Philosophie zehrt nur so lange auf vernünftige Weise vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt. Die Perspektiven, die entweder in Gott oder im Menschen zentriert sind, lassen sich nicht ineinander überführen“ (Habermas 2005, 252). Habermas sieht die Philosophie in der Rolle eines Übersetzers und Interpreten, der philosophisch relevante Gedanken, Sensibilitäten und Motive, die aus anderen Ressourcen stammen, neu in Geltung zu setzen hilft, sofern sich diese semantischen Potentiale in einen vom Sperrklinkeneffekt der Offenbarungswahrheit entriegelten Diskurs übersetzen lassen. Auf dem Wege einer solchen ‚freundliche Übernahme‘ ist dann auch ein Import religiöser Weltdeutungen und Daseinsorientierungen in soziale Teilsysteme vorstellbar. Allerdings geraten sie dabei unter die Regie von deren jeweiliger Funktionslogik. Auch wenn Religiöses in den Teilsystemen Politik, Ökonomie, Medien vorkommt, so bleibt es dabei, dass diese funktionalen Teilsysteme nach jeweils eigener Logik agieren und einen möglichen religiösen Input nur nach Maßgabe dieser Logik (d.h. nicht-religiös) verarbeiten können. So wird Religion gegenüber der Ökonomie lediglich relevant als eine Quelle zur Bildung und Vermehrung jenes Vertrauenskapitals, ohne das Märkte nicht funktionieren können. Die Politik interessiert sich für Religion, sofern sie kommunitive Bindungskräfte

besitzt, die man als sozialmoralische Ressourcen einer Gemeinwohlorientierung gegen die Logik der Nutzenegozentrik aufbieten kann. Und die Medien geben ihr solange Raum, wie sich daraus Vorteile im Wettbewerb um Aufmerksamkeit ergeben.

Unter dieser Rücksicht ist es voreilig, den Begriff der Säkularisierung als eine kulturdiagnostische Schlüsselkategorie gänzlich zu verabschieden (Pollack 2003; 2009). Wer das Säkularisierungstheorem als einen Mythos der Moderne entzaubern will, sollte darauf achten, mit der Rede von der Wiederkehr der Religionen nicht die Projektion eines ebenso mythischen Gegenbildes zu befördern. Angezeigt ist für eine mythenkritische Religionstheorie stattdessen, ein Theoriedesign zu entwerfen, das höchst heterogene Transformationsprozesse des Religiösen erfasst und sie in Korrespondenz zu Prozessen kultureller, sozialer und politischer Modernisierung bzw. als Reaktion darauf beschreibt. Dazu bedarf es eines religionsphänomenologischen Ansatzes, der auch die gegenläufigen und einander widerstreitenden Tendenzen der ‚Exkulturation‘ und ‚Inkulturation‘ der Religion in ihrer Gleichzeitigkeit zu erklären vermag. Indizien für eine Wiederkehr der Religion beweisen nicht zwangsläufig die kulturelle Permanenz von Religion *als* Religion, sondern können auch eine Spielart ihrer fortdauernden, nunmehr anders formatierten Säkularisierung andeuten. Die Moderne wäre in diesem Fall so „sacrophag“ wie eh und je.

Literatur:

Beck, Ulrich/Bonss, Wolfgang (Hg.): *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt a. M. 2001.

Berger, Peter L. (Hg.): *The De-Secularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington/Grand Rapids 1998.

Braun, Christa von u.a.: *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*. Berlin 2007.

Eisenstadt, S. N.: *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist 2000.

Endreß, Martin: „Postsäkulare Kultur“? Max Webers Soziologie und Habermas‘ Beitrag zur De-Säkularisierungsthese, in: Agathe Bienfait (Hg.), *Religionen verstehen*. Wiesbaden 2011, 123-149.

Franzmann, Manuel u.a. (Hg.): *Religiosität in einer säkularisierten Welt*. Wiesbaden 2006.

Gabriel, Karl/Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Religion – öffentlich und politisch*. Paderborn/München/Wien/Zürich 2008.

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985.

Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*. Frankfurt a. M. 2001.

Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M. 2005.

Habermas, Jürgen.: Die Dialektik der Säkularisierung, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 52 (2008) Heft 4/S. 33-46.

Habermas, Jürgen/Mendieta, Eduardo: Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010) 3-16.

Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. Freiburg/Basel/Wien 2005.

Hildebrandt, Mathias u.a. (Hg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*. Wiesbaden 2001.

Höhn, Hans-Joachim: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

Höhn, Hans-Joachim: *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*. Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.

Lehmann, Hartmut: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen 2004.

Losonczi, Peter/Singh, Aakash (Hg.): *Discoursing the Post-Secular. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn*. Wien/Berlin 2010.

Philipp, Thomas: Gesellschaft und Religion, in: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (2009) 55-78.

Pollack, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen 2003.

Pollack, Detlef: *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen 2009.

Reder, Michael/Schmidt, Josef (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M. 2008.

Schweidler, Walter (Hg.): *Postsäkulare Gesellschaft*. Freiburg/München 2007.