

Das Absterben von Religion ist auf unbestimmte Zeit verschoben Oder Postsäkularismus

Hartmut Zinser

Dieser Aufsatz basiert auf meinem Buch: „Untergang von Religionen und Säkularisierung“, Aschaffenburg: Alibri 2023 (im Druck), zum Teil habe ich einiges direkt übernommen.

Jürgen Habermas hat in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 den Ausdruck oder Begriff des Postsäkularismus vehement in die Diskussion gebracht. Der Postsäkularismus sollte die Säkularisierung ablösen. Als postsäkular bestimmte er eine Gesellschaft, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umwelt einrichtet“.¹ Schließt er sich damit Auffassungen an, die zu Beginn der 60er Jahre verkündet hatten, das erwartete Absterben von Religion sei auf unbestimmte Zeit verschoben?²

Die SED sah entsprechend der damaligen kommunistischen Lehre die Religion und Kirche als Stütze der Bourgeoisie an, wollte sie als gesellschaftlichen Faktor ausschalten und allenfalls auf einen innerkirchlichen Gottesdienst beschränken. Sie erwartete ein „schnelles Absterben von Religion“, wenn „die materiellen Wurzeln für religiösen Glauben, nämlich das private Eigentum an Produktionsmitteln und die darauf beruhende Ausbeutung, beseitigt seien“³. SED und Staat entfalteten eine scharfe Polemik gegen Religion und Kirche, diese seien „Restbestände der Ideologie und Organisation des Klassenfeindes“. 1956 erklärte Erich Mielke, dass die Kirchen eine „legale Position der feindlichen Kräfte innerhalb der DDR“ seien.⁴ Der SED kam es darauf an, die Kirche zu schwächen und gesellschaftlich zu marginalisieren. Dafür startete sie „materialistische Aufklärungs-Kampagnen“ und gründete 1963 in Jena einen bald wieder eingestellten Lehrstuhl für Atheismus. Im Widerspruch zu dieser Absicht hat sie in die erste Verfassung der DDR wenig verändert die sogenannten Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung aufgenommen und auch die Finanzierung der Theologischen Fakultäten und damit die Ausbildung des Pfarrernachwuchses und die Zahlungen gemäß der Weimarer Reichsverfassung an die Kirchen und andere aufrechterhalten. 1952 wurden die Theologischen Fakultäten und andere kirchliche Bildungsstätten auf ein „Marxistisch-leninistisches Grundstudium“ verpflichtet.⁵ In der Verfassung von 1968 wurden die aus der Weimarer Verfassung übernommenen Artikel gestrichen, doch zugleich wie in allen Revolutionsverfassungen seit der Französischen Revolution die Religionsfreiheit verkündet.⁶ 1953 leitete die SED Maßnahmen gegen die Junge Gemeinde ein und führte

1 Jürgen Habermas: Glauben und Wissen, Frankfurt am Main 2001, S. 13.

2 Vgl. Frédéric Hartweg (Hg.): SED und Kirche, Neukirchvhrner Verlag 1995, Bd. 2, S. 8. Der im Titel verwendete Ausspruch wird Walter Ulbricht zugeschrieben. Ich habe dafür aber bisher keinen überprüfbaren Beleg gefunden.

3 Frédéric Hartweg (Hg.): SED und Kirche, Bd. 1, S. 102. Es gab aber auch andere Positionen in der SED, die diese Auffassung als überholt ansahen, vgl. Frédéric Hartweg: SED und Kirche, Bd. 1, S. 55 f.

4 Erhardt Neubert: Von der Volkskirche zur Minderheitenkirche – Bilanz 1990, in: Horst Dähn (Hg.): Die Rolle der Kirchen in der DDR, München 1993, S. 39.

5 Vgl. Rudolf Mau: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990), Leipzig 2005, S. 89.

6 Der Artikel 39 von 1968 bestimmt: Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben. Die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften ordnen ihre Angelegenheiten und üben ihre Tätigkeit aus in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Republik. Näheres kann durch Vereinbarungen geregelt werden.“

1954 die Jugendweihe ein, um die Jugend der Kirche zu entfremden. Später wurde die Jugendweihe eine staatliche Einrichtung, bei einer Nichtbeteiligung wurden Benachteiligungen in Schule, Studium und Ausbildung angekündigt. 1956 wurden die Bahnhofsmissionen geschlossen. 1957/58 wurden Kampagnen durchgeführt, um die Menschen zum Kirchenaustritt zu bewegen. Erhardt Neubert schreibt: „Zeitweilig wurden Kirchenaustritte in Behörden, bewaffneten Organen und Betrieben organisiert und unter Androhung von Sanktionen abverlangt.“⁷ 1953 wurden die Zahlungen an die Kirche auf ca. ein Drittel reduziert und 1956 der Einzug der Kirchensteuer durch die staatlichen Finanzämter eingestellt. Der Religionsunterricht an den Schulen wurde streng reguliert und schließlich praktisch unmöglich gemacht. Freizeitveranstaltungen für die Jugend sollten nur von der FDJ durchgeführt werden und der Kirche Zeltlager, Jugendwanderungen, Rüstzeiten, Laienspiele etc. verboten. Doch hat sich die Kirche daran nicht gehalten. Auch das Verbot von Studentengemeinden und Studentenpfarrern konnte nicht konsequent durchgesetzt werden. Der DDR kam es nach dem Beitritt der Bundesrepublik zur Nato darauf an, die Kirchen aus der gesamtdeutschen EKD herauszulösen. 1969 wurde schließlich der Bund der Evangelischen Kirchen gegründet. Nach dem Grundlagenvertrag von DDR und BRD (21. Dez. 1972), der Aufnahme der DDR in die UNO suchte die DDR, die Kirche für ihre internationale Politik einzusetzen, vor allem für Abrüstung und Frieden, Anerkennung der bestehenden Grenzen. Innenpolitisch führte dies dazu, dass in Neubaugebieten der Bau von Kirchen erlaubt wurde. Die SED übernahm aus Ungarn das Programm einer „Kirche im Sozialismus“, worauf sich die Kirche nicht reduzieren lassen wollte. Die Kirche beanspruchte ein „Wächteramt“ für gesellschaftliche Entwicklungen, das von der SED abgelehnt wurde. Da es der SED nicht gelang, die Kirchen gleichzuschalten, unternahm sie immer wieder sogenannte „Differenzierungsprogramme“, mit denen sie kooperationsbereite Pfarrer und Bischöfe gewinnen und Widersprüche in die Kirche hineinbringen wollte.

Nach Habermas⁸ ist für einen Postsäkularismus erforderlich, dass eine Religionsgemeinschaft „aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten verzichtet“. Weiter muss das „religiöse Bewusstsein erstens die kognitive Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen. Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential“. Nun soll der Postsäkularismus nach der Säkularisierung eintreten. Es ist deshalb zunächst erforderlich, den vieldeutigen Begriff der Säkularisierung näher zu bestimmen.

1. Die Bedeutungen des Begriffs Säkularisierung

Sakralisierungen gibt es in allen Religionen. Die Verfahren dafür sind unterschiedlich, aber das Ziel, einen Gegenstand, einen Ort, eine Zeit oder auch Personen den Göttern zu weihen oder zu übergeben und damit der individuellen Freiheit und Willkür und dem alltäglichen Gebrauch zu entziehen, kann überall aufgewiesen werden. Was einmal den Göttern (oder auch den Toten) übergeben ist, soll nicht wieder für einen alltäglichen Gebrauch herangezogen werden. Nur die Amtsträger mögen darüber verfügen, aber auch diese nur innerhalb festgesetzter Grenzen. Nun ereignet es sich natürlich immer

7 Erhardt Neubert: Von der Volkskirche zur Minderheitenkirche – Bilanz 1990, in: Horst Dähn (Hg.): Die Rolle der Kirchen in der DDR, München 1993, S. 41.

8 Jürgen Habermas: Glauben und Wissen, Frankfurt am Main 2001, S. 14.

wieder, dass ein heiliger Gegenstand, Ort und Gebäude, Zeit, auch Personen doch einem weltlichen Zweck zugeführt wurden. Vor allem erregten die in den Tempeln und Kirchen durch Weihegaben und Schenkungen aufgehäuften Reichtümer die Begehrlichkeiten. Manche Religionen haben für eine Verweltlichung Regeln und Verfahren aufgestellt, andere machen das eher verschwiegen und verleugnen eine Verweltlichung. Dieser Übergang eines sakralisierten Objektes in weltlichen Gebrauch wird Säkularisation genannt. Saecularisatio – ein Begriff des mittelalterlichen Kirchenrechts – bezeichnete zunächst den Vorgang, durch welchen ein Mönch, ein regularis, von den religiösen Pflichten und Rechten gelöst wurde. Dieser Vorgang wurde auch auf Gegenstände, Kirchengüter und Kirchenschätze übertragen. Jedenfalls haben weltliche Herrscher sich immer wieder Kirchengüter angeeignet oder beliehen. Eine saecularisatio hat es in allen Religionen gegeben und gibt es weiterhin.⁹ Aber diese vielleicht auch zahlreichen Einzelfälle von Verweltlichungen haben die Lehre der grundsätzlichen Unverfügbarkeit des einmal den Göttern Übergebenen nicht in Frage gestellt.

Das änderte sich in Europa in der Neuzeit, als im Westfälischen Frieden die katholische Seite eine Kirchenspaltung nicht anerkennen wollte und stattdessen von einer saecularisatio sprach. Tatsächlich eigneten sich die protestantischen Landesherren Kirchengüter an und verfügten über diese auch außerhalb der dann entstandenen protestantischen Kirchen. Nicht alle Institutionen, die vorher innerhalb der Kirchen angesiedelt waren, wurden von den protestantischen Kirchen übernommen. Der Staat betrieb zum Teil Schulen, Krankenhäuser usw. in eigener Verantwortung, vor allem Vermögenswerte wurden auch einem rein weltlichen Gebrauch zugeführt.

Es gab zwei Phasen der Aneignung von Kirchengütern durch die Landesherren, zum einen während der Reformationszeit und zum anderen Ende des 18. Jahrhunderts und in der Zeit der Französischen Revolution und später dann nach den sozialistischen Revolutionen. Diese Säkularisierungen wurden von manchen als rechtswidrige Enteignung von Kirchengütern angesehen, von anderen als Befreiung sowohl der Religion von Aufgaben, die ihr eigentlich fremd seien, als auch der Menschen von den Vorschriften der Religion, so zu leben, wie es den kirchlichen Vorgaben entsprach, die aber nicht immer mit den Lehren Christi übereinstimmen.¹⁰ Diese religiösen Vorgaben wurden in der Neuzeit zunehmend als Einschränkung der Freiheit angesehen, Säkularisierung wird deshalb auch als Befreiung von kirchlichen Normen betrachtet.¹¹

Diese Säkularisierungen sind in Europa genauer bestimmt durch Entkirchlichung, denn Religion ist im Christentum, wenn auch nicht ausschließlich, durch die spezifische Gestalt der religiösen Gemeinschaftsbildung in der Form von Kirchen geprägt. Heilig ist das, was innerhalb der Kirche sich ereignet, weltlich das, was außerhalb angesiedelt wird und von den kirchlichen Vorgaben weitgehend frei ist. Über die Abgrenzung beider

9 Für den islamischen Bereich vgl. zum Beispiel die Verstaatlichung der frommen Stiftungen waqf in Ägypten, für Indien den Hindu Religious and Charitable Endowment Act 1951.

10 Der Dogmenhistoriker Adolf von Harnack kam zu dem Schluss: „indem sie (gemeint ist die antike Kirche, H.Z.) das Neue Testament zur Norm erhob, hat sie die Rüstkammer geschaffen, der in der Folgezeit die schärfsten Waffen gegen sie selber entnommen worden sind.“ Dogmengeschichte, Tübingen 1991, S. 95. Der Widerspruch ist mithin im Christentum selber angelegt.

11 Es ist hier auf einen folgenreichen Unterschied zwischen Europa und den USA, der zu vielen Missverständnissen führen kann, aufmerksam zu machen. In Europa ging es vor allem um die Befreiung von kirchlichen Vorgaben des Lebens, in den USA mehr darum, sich von den landesherrlichen und kirchlichen Vorschriften zu befreien und der Religion zu folgen, die man sich erwählt hatte. In einer kurzen Formel könnte man sagen, dass Religionsfreiheit in Europa Freiheit von der kirchlichen Religion, in den USA aber Freiheit für die Religion bedeutete.

Bereiche lagen Kaiser und Könige mit dem Papst und den Bischöfen vor allem im Mittelalter in ständigem Streit. Wenn man von Entkirchlichung spricht, wird damit zugleich deutlich, dass in Kulturen und Religionen, die die spezifische Organisationsform der Kirche nicht ausgebildet haben, ein Übergang des Heiligen ins Profane in anderen Formen verläuft. Dies wird besonders wichtig für eine Theorie, die eine zunehmende Ablösung der Bedeutung der Religion als allgemeines geschichtlichen Prozess zugrunde legt und ihn auf alle Religionen ausdehnt, wie es in der Säkularisierungsthese formuliert ist.

2. Säkularisierungsthese

Mit Säkularisierung wird aber auch der gesellschaftliche und geschichtliche Prozess zunächst wohl in der europäischen Neuzeit bezeichnet, bei dem eine Trennung von Religion und Gesellschaft, Staat und religiöser Organisation stattfindet. Sie ist gekennzeichnet durch eine Auseinanderlegung von Heils- und Rechtsgemeinschaft, der Staat ist nur noch zuständig für die „zeitlichen“ Dinge (temporalia) und überlässt die „ewigen“ (spiritualia, Seelenheil) den Religionsgemeinschaften. Religion wird zu einer privaten Angelegenheit und der Staat verhält sich zu den Religionen schließlich „neutral“. Er schafft nur den Rahmen, in dem jeder seinen religiösen Vorstellungen anhängen und diese individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ausüben kann. Religion wird zu einer „staatsfreien“ Angelegenheit und Religionsfreiheit zu einem grundlegenden Prinzip der Gesellschaft. Sie hat ihre Grenzen an den Rechten anderer (Grundrechtskollisionen) und an den für alle gültigen allgemeinen Normen.

Die Säkularisierungen seit der Neuzeit führten im 19. und 20. Jahrhundert zur Säkularisierungsthese, die einen allgemeinen Prozess in der Geschichte annahm. Die Säkularisierungsthese ist eine Interpretation der geschichtlichen Ereignisse, die durch den Übergang von Heiligem und Religiösem in die weltliche Sphäre und Verfügung zu beobachten ist. Tatsächlich haben die zahlreichen Säkularisierungen in praktisch allen Bereichen des gesellschaftlichen und individuellen Lebens seit der Französischen Revolution ein quantitatives Ausmaß und Charakter erreicht, welche eine neue Qualität erlangten und nun im Namen der Freiheit das Heilige und die Religionen wie ihren Anspruch grundsätzlich abweisen. Dieser Unterschied darf nicht übersehen werden. Verweltlichung von Heiligem hat es in allen Religionen in kleinerem und größerem Ausmaß gegeben, doch wurde dabei das Heilige und damit das durch die Unterscheidung von heilig und profan konstituierte Religiöse selber und seine Bedeutung für die gesellschaftlichen Ordnungen nicht grundsätzlich in Frage gestellt.

Die Säkularisierungsthese nimmt einen allgemeinen Prozess der Ablösung von Religion als einer vergangenen Phase der menschlichen Entwicklung an. In radikalen Positionen verallgemeinert sie die Ablösung von religiösen Orientierungen zu einem Verfall oder Absterben von Religion und unterstellt diesen gesellschaftlichen und geschichtlichen Prozess bisweilen als irreversibel. Diese These gründet sich auf die geschichtlichen Entwicklungen in Europa seit Renaissance und Reformation über die Französische Revolution bis hin zu den modernen Verfassungen und verallgemeinert diese in einer geschichtsphilosophischen Gesamtkonstruktion. Nach manchen Auffassungen führt dieser Prozess zu einem Untergang von Religion, die allenfalls als private Angelegenheit ohne gesellschaftliche Bedeutung weiter existieren mag.

Die Säkularisierungsthese wird heute als falsch abgewiesen. Das wird mit zahlreichen Entwicklungen und Erscheinungen begründet. Ich möchte einige dieser gesellschaftlichen Erscheinungen kurz anführen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

– Es wird darauf verwiesen, dass in zahlreichen nicht-westlichen Gesellschaften in den letzten 50 Jahren Bewegungen aufgetreten sind, die explizit gegen eine Säkularisierung

votieren und fordern, dass alle gesellschaftlichen und individuellen Fragen auf der Grundlage der eigenen religiösen Tradition manchmal sogar für alle, sowohl für die Anhänger der jeweiligen Religion als auch für andere, zu regeln und zu entscheiden sind. Bisweilen wird versucht, in internationalen Verträgen und Abkommen einen Schutz des Heiligen auch für andere Staaten einzuführen und Religion der Kritik zu entziehen.¹² Diese Bewegungen sind in islamischen Staaten als auch in Indien zu beobachten und vermitteln den Eindruck, dass diese antisäkulare Position von der Mehrheit getragen wird; zum Teil versuchen diese Bewegungen ihre Auffassungen der eigenen Tradition auch gewaltsam durchzusetzen. Wie immer man diese Bewegungen beurteilen mag, sie zeigen jedenfalls, dass die Säkularisierungsthese keine allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann. Von Peter Berger und anderen wird gegen eine allgemeine Gültigkeit der Säkularisierungsthese die rasante Ausbreitung der Pfingstkirchen in Südamerika und anderswo angeführt. Auch wird auf die religiöse Lage in den USA verwiesen, in denen Modernisierungen der Wirtschaft und Gesellschaft nicht mit einer Abnahme oder gar einem Verschwinden von Religion einhergehen. Norris und Inglehart kommen in ihren vergleichenden statistischen Untersuchungen zu dem Ergebnis: „1. The publics of virtually all advanced industrial societies have been moving toward more secular orientations during the past fifty years. Nevertheless, 2. The world as a whole now has more people with traditional religious views than ever before – and they constitute a growing proportion of the world’s population“.¹³

– Ferner wird auf die in den westlichen Ländern seit ca. 50 Jahren aufgetretenen sogenannten neuen religiösen Bewegungen verwiesen. In diesen suchten vor allem junge Menschen eine Orientierung für ihr Leben. Politische Forderungen nach einer Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens auf religiösen Grundlagen finden sich darin eher selten. Danièle Hervieu-Léger und Charles Taylor führen auch die außerordentlich große Beteiligung vor allem von jungen Menschen an den katholischen Weltjugendtagen, an den vom Papst in vielen Ländern durchgeführten Messen, an den evangelischen Kirchentagen und die jährlich in die Millionen gehende Zahl von Pilgern nach Santiago de Compostela und andere traditionelle Pilgerorte an.¹⁴

– Zwar sind in den letzten Jahrzehnten viele Menschen aus ihrer Kirche ausgetreten, aber die Annahme, dass sie damit nichtreligiöse oder säkulare Positionen übernehmen, ist nicht erwiesen. Vielmehr suchen viele unabhängig von den bürokratischen Kirchen eigene Formen der Gestaltung für ihre religiösen Bedürfnisse und bedienen sich dazu des inzwischen entstandenen Marktes der Religionen.¹⁵ Um sich von den traditionellen Kirchen zu unterscheiden, sprechen sie meistens von Spiritualität und nicht von Religion. Von einer Säkularisierung kann man insoweit sprechen, als diese Menschen die

12 Vgl. Naime Cakar (2014): Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland, Bielefeld: Transcript, sowie zum Beispiel die Berichte über Menschenrechtsverletzungen der „Organization of Islamic Cooperation“ (OIC), die auf der Grundlage der UN Human Right Council Resolution 16/18 entitled „Combating Intolerance, Negative Stereotyping and Stigmatization of, and Discrimination, Incitement to violence against persons based on Religion or Belief“ on March 21, 2001, zahlreiche Verletzungen von Menschenrechten gegenüber Muslimen beklagt.

13 Pippa Norris/Ronald Inglehart: Sacred and Secular, Religion and Politics worldwide, Cambridge 2005, S. 235. Die Erhebungen von Norris/Inglehart sind meines Wissens bisher nicht in Zweifel gezogen, allerdings wird deren Interpretation, die eine anhaltende Religiosität mit einer sozialen Unsicherheit zu erklären versucht, zumindest zum Teil zurückgewiesen (vgl. Casanova, José: Erschließung des Postsäkularen, in Lutz-Bachmann, Mathias (Hg.): Postsäkularismus, Frankfurt am Main 2015, S. 27.)

14 Danièle Hervieu-Léger: Pilger und Konvertiten, Würzburg 2004; Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009.

15 Vgl. Hartmut Zinser: Der Markt der Religionen, München 1997.

Trennung von Staat und Religion akzeptieren und ihre Religionsfreiheit darin verwirklichen wollen und können. Man kann diese Entwicklung als Realisierung der Säkularisierung ansehen.

– In den Anfangsphasen der Säkularisierung schien ein entschiedener Kampf gegen die Religion und ihre Herrschaftsansprüche erforderlich, wie etwa in der Französischen oder Russischen Revolution. Nachdem aber in der politischen Sphäre die Säkularisierung sich weitgehend durchgesetzt hat, ist ein expliziter Kampf gegen Religion nicht mehr erforderlich. Man kann die Rückkehr von Religion in der Öffentlichkeit auch als Verwirklichung der Säkularisierung ansehen, die auf der Grundlage einer grundsätzlichen Trennung von Staat und Religion die Religionsfreiheit jedem einzelnen garantiert und damit auch, dass religiöse und theologische Überlegungen und Argumente in die öffentliche Debatte eingebracht werden. Allerdings müssen diese Positionen ihre Argumente in einer Weise formulieren, die sie Säkularen verständlich machen.

Insoweit die heutige Gesellschaft einen kämpferischen Säkularismus abgelegt hat, kann man die Situation auch als postsäkular beschreiben. Ich würde aber auch hier von Verwirklichung der Säkularisierung sprechen, denn die revolutionären Verfassungen der Französischen und dann der russischen Revolution verkündeten erstmals Religionsfreiheit. Dabei wurde allen Menschen, religiösen wie nicht-religiösen, gleiche Rechte und Pflichten eingeräumt (vgl. zum Beispiel Artikel 136, Absatz 1 und 2 Weimarer Reichsverfassung, ins Grundgesetz übernommen durch Artikel 140 Grundgesetz, und Artikel 4 Grundgesetz).

Allerdings hat die römische Kirche Säkularisierungen in und nach der Französischen Revolution bekämpft und die Erklärung der Menschenrechte, Demokratie, die Pressefreiheit und Gleichheit der Menschen verurteilt (vgl. zum Beispiel die Enzykliken *Mirari vos* (1832), *Singulari nos* (1834) und den Syllabus von Pius IX (1864). Auf dem Vaticanum II (1963) hat sie sich von diesen Positionen verabschiedet und in *Dignitatis humanae* zur Religionsfreiheit und zu den Menschenrechten bekannt. Diese Änderungen der römischen Kirche implizieren ein neues Verhältnis zum Staat, das als postsäkular angesehen werden kann. Ich würde dies als Verwirklichung der Säkularisierung ansehen, denn nach der Verkündigung der Gleichheit und der Religionsfreiheit sehe ich eine Zurücksetzung der Religiösen als Verstoß gegen die Prinzipien der Verfassungen an.

– Weiter kann man zwar eine Trennung von Staat und Kirchen in den meisten europäischen Staaten feststellen, aber diese Trennung ist in keinem europäischen Staat konsequent durchgeführt worden, in Deutschland spricht man seit Zacharias Giacometti von einer „hinkenden Trennung“.¹⁶ Auch die Privatisierung von Religion ist nicht strikt realisiert worden. Den Kirchen sind im deutschen Grundgesetz (Artikel 138 Weimarer Reichsverfassung) ihr „Eigentum und andere Rechte“ „an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen“ gewährleistet. Die aus früheren Jahrhunderten überkommenen Staatsleistungen sollen zwar abgelöst werden, aber die Durchführung dieser Bestimmung der Weimarer Reichsverfassung (Artikel 138, 1) fordern heute nur noch einzelne. Statt von einem Kampf gegen die Religionen spricht man heute von einer kooperativen Trennung mit einer vertrauensvollen Zusammenarbeit. Auch diese Situation wird als postsäkular reklamiert, ich würde dies ebenfalls als Verwirklichung der Säkularisierung ansehen.

¹⁶ Zacharias Giacometti: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, Tübingen 1926, S. xxiii, Anm. 1.

– Schließlich hat sich die bereits von Max Weber vertretene Einsicht oder Auffassung durchgesetzt, dass die Wissenschaften und das sogenannte wissenschaftliche Weltbild, wenn es nicht zu einer Ideologie mutieren will, uns zwar etwas über die Bedingungen, Möglichkeiten, Grenzen und Konsequenzen eines Handelns sagen können, aber sie können uns nicht sagen, was wir tun sollen. Um das deutlich zu formulieren, benutzt er in „Wissenschaft als Beruf“ ein Zitat von Tolstoi: „Wer beantwortet, da es die Wissenschaft nicht tut, die Frage: was sollen wir denn tun? und: wie sollen wir unser Leben einrichten? oder in der hier [...] gebrauchten Sprache: „welchem der kämpfenden Götter sollen wir dienen?“¹⁷ Die Wissenschaften könnten viel, aber sie würden keine „Heilsgüter und Offenbarung spendenden Gnadengaben“ (S. 334) offerieren. Weber hält den Prozess der Rationalisierung und Intellektualisierung und vor allem den der Entzauberung der Welt (S. 338) wohl für unaufhaltsam, „bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist“¹⁸, aber er prognostizierte keinen Untergang oder Verfall der Religionen, sondern eher einen Rückzug aus der Öffentlichkeit (S. 338), bis ein Heiland oder neuer Prophet erscheint. Der aber wäre nicht da, ist jedoch von Weber nicht ausgeschlossen (S. 335). Weber meinte sogar, „aus allen Empfindungen unserer religiös gestimmten oder nach religiösem Erlebnis strebenden Jugend“ ein Bedürfnis nach „Erlösung von dem Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft“ „heraus hören“ zu können (S. 322).

Die Säkularisierungsthese als eine der Grundlagen der Soziologie, bestimmter politischer Richtungen, philosophischer Geschichtskonstruktionen, religionswissenschaftlicher Entwicklungstheorien usw. ist erledigt. Diese Wissenschaften wie auch das Selbstverständnis der modernen Gesellschaften müssen eine andere Grundlage finden. Können die Soziologen nach dem Ende der Säkularisierungsthese noch die „high priests“, wie Robert N. Bellah sie einmal genannt hat, und die Soziologie die „Theologie“ der „religion civile“ bzw. das Medium der Selbstverständigung der modernen Gesellschaft sein?¹⁹ Konkurrieren Soziologie und Theologie, „wenn es um die Auslegung des Sinns menschlichen Daseins geht“²⁰, bzw. wie verändert sich diese Konkurrenz, wenn die Säkularisierungsthese sich als falsch erwiesen hat?

4. Das säkulare Zeitalter

Man kann Säkularisierung als Beschreibung der seit der Französischen Revolution eingetretenen Änderungen im politischen, öffentlichen und privaten Leben bezeichnen, um diesen Zustand von anderen Zeiten, in denen Religion und Kirche die normsetzenden Instanzen für die Gesellschaft und jeden einzelnen zu sein beanspruchten, zu unterscheiden. Ohne Zweifel hat dies auch eine gewisse Richtigkeit, vor allem, um den Unterschied zwischen den Selbstverständnissen dieser Zeiten herauszustellen. Die Stilisierung der Säkularisierung zu einer geschichtlichen Epoche, die in eine globale Theorie der menschlichen Kulturentwicklung als deren vorläufig letztes (von manchen als

17 Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*, S. 335, in: *Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart 1973.

18 Max Weber: *Protestantische Ethik*, München 1969, S. 188.

19 Nicht nur Robert N. Bellah (1973) *Introduction*, in ders. (ed.): *Émile Durkheim: on Morality and Society*, Chicago, Univ. of Chicago Press, p. X et passim, vergleicht die Soziologen mit den high priests und die Soziologie als Theorie der modernen Gesellschaft mit der Theologie. Der Topos findet sich seit Auguste Comte. Natürlich geht die Soziologie in dieser Funktion für die moderne Gesellschaft nicht auf. Sie muss allerdings, um weiter die Aufgabe, ein Medium der Selbstreflexion und Selbstverständigung der Gesellschaft zu sein, ein neues Paradigma ausarbeiten.

20 Franz-Xaver Kaufmann: *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, S. 18: „Die Soziologie ist [...] eine Konkurrentin der Theologie, wenn es um die Auslegung des Sinns menschlichen Daseins geht“. Max Weber hätte eine solche Aussage als Grenzüberschreitung abgewiesen.

höchstes angenommene) Stadium eingereicht wurde, erinnert allerdings zu sehr an Comtes Dreistadien-Gesetz (theologisches, metaphysisches und positives Stadium) oder religionswissenschaftlich an die Evolutionstheorie von James George Frazer (mit den Stufen der Magie, Religion und Wissenschaft), um nur diese beiden Entwürfe anzuführen. Solche, zumal universalgeschichtlichen Evolutionstheorien sind aus zahlreichen Gründen in den verschiedenen Wissenschaften wie in der Ethnologie und Religionswissenschaft schon seit ihrem ersten Auftreten kritisiert und in den letzten Jahrzehnten auch weithin aufgegeben worden.

José Casanova hat seit 20 Jahren vorgeschlagen, drei verschiedene Bedeutungsebenen des Begriffs Säkularisierung zu unterscheiden: 1. Ausdifferenzierung der säkularen Sphäre (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft), 2. Niedergang der religiösen Überzeugungen und Praktiken, 3. Privatisierung der Religion.²¹ In der Säkularisierungsthese würden nach europäischem Vorbild diese drei verschiedenen, wenn auch strukturell miteinander verwandten Prozesse zu einem allgemeinen Modernisierungsprozess zusammengefasst. Dies träfe aber nicht einmal bei den sogenannten westlichen Gesellschaften immer zu. Tatsächlich muss man feststellen, dass Säkularisierungen allein schon in vielen europäischen Gesellschaften und den USA deutlich unterschiedliche Gestaltungen gewonnen haben, und vor allem in Gesellschaften mit islamischem, hinduistischem oder buddhistischem Religionshintergrund, in denen sich eine eigenständige Säkularisierung kaum entfaltet hat. Vielmehr scheint dort eine „Besinnung“ auf die je eigene Tradition und Religion heute im Vordergrund zu stehen. Säkularisierung wird als ein kolonialer Export oder Import angesehen, von dem man sich befreien will.

Gleichwohl wird man kaum bestreiten wollen, dass Säkularisierung als Medium der Selbstverständigung der modernen (westlichen) Gesellschaften eine Bedeutung hat und das Prinzip der Säkularität (Trennung von Staat und Kirche/Religion, Erklärung der Religion zur Privatsache etc.) der Gestaltung der öffentlichen und politischen Regelungen unserer Gesellschaften zugrunde liegt, selbst wenn dies zum Teil gravierend durchbrochen wird, zum Beispiel wenn vor der Ernennung des Bischofs in Köln durch den Papst ein politisches Votum der Unbedenklichkeit bei der jeweiligen Landesregierung eingeholt werden muss.

Wenn man nicht neue Stufen mit einem universalgeschichtlichen Anspruch aufstellen will, erscheint es mir fragwürdig, ein weiteres Stadium des Postsäkularismus zu konstruieren. Es stellt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, die oben angeführten Veränderungen zusammenfassend als Postsäkularismus (Jürgen Habermas) oder Desäkularisierung (Peter L. Berger) zu bezeichnen. Habermas geht es darum, die in den Religionen geronnenen Erfahrungen für eine Kritik von gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fehlentwicklungen zu mobilisieren und eine kämpferische Säkularisierung ad acta zu legen; Berger darum, die Säkularisierungstheorie zu überwinden, die er einmal auf die Formel bringt: „Die Kernthese der Säkularisierungstheorie kann kurz und bündig wie folgt zusammengefasst werden: je mehr Modernität, desto weniger Religion.“²² In beiden Positionen scheint es mir um eine Veränderung des Bewusstseins und der Interpretation der geschichtlichen und politischen Lage zu gehen.

Die von Habermas herausgestellte Auffassung ist sicherlich bedenkenswert, besonders dass Religionen eine Ressource der Kritik an „verfehlten Leben, für gesellschaftliche

21 Vgl. zum Beispiel zuletzt: Die Erschließung des Postsäkularen: Die Bedeutungen von „säkular“ und deren mögliche Transzendenz, in Lutz-Bachmann, Mathias (Hg.): Postsäkularismus, Frankfurt am Main 2015, S. 18 f.

22 Peter L. Berger: Nach dem Niedergang, der Säkularisierungstheorie, Münster 2013, S. 40.

Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“, bereitstellen, da „Märkte und administrative Macht die gesellschaftliche Solidarität, also eine Handlungskodierung über Werte, Normen und verständigungsorientierten Sprachgebrauch aus immer mehr Lebensbereichen verdrängen“.²³ Aber es drängt sich sofort die Frage auf, ob eine weltliche säkulare Ordnung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens einer externen Ergänzung oder gar Fundierung bedarf. Anders formuliert, ob Habermas nicht der These von Ernst-Wolfgang Böckenförde zu sehr entgegenkommt. Böckenförde hatte behauptet: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selber nicht garantieren kann“.²⁴ Habermas erörtert die These von Böckenförde in diesem Aufsatz ausführlich und weist seine These zurück; der demokratische Rechtsstaat benötige solche Begründung nicht, aber er räumt zugleich ein „Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität im größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft“ ein.²⁵ Diese Märkte könnten nicht demokratisiert werden, übernehmen aber „Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen“, die bisher normativ, also entweder politisch oder über vorpolitische Formen der Kommunikation zusammengehalten worden seien. Nun hat sich dieser wirtschaftliche Bereich in den letzten Jahren so weit verselbständigt, daß er den demokratisch gewählten politischen Institutionen ausweichen zu können scheint. Wenn dies zuträfe, müsste man tatsächlich von einer neuen Lage ausgehen, die Jürgen Habermas als „postsäkulare“ bezeichnet. Von der Konfliktlage her müsste man eigentlich von postdemokratisch oder postrechtsstaatlich sprechen. Eine „entgleisende Modernisierung der Gesellschaft“ könnte tatsächlich die staatsbürgerliche Solidarität „mürbe“ machen, wie Habermas formuliert. Ich möchte nur an die scheinbar in allen Bereichen allgegenwärtige Korruption erinnern, die außerordentlich zu einer Demoralisierung beiträgt. Gegen solche Fehlentwicklungen und damit auch gegen die Verfügbarkeit des Menschen können die ethischen Lehren einiger Religionen als kritische Instanz aufgeboten werden. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, dass die ethischen Lehren der Religionen nicht übereinstimmen und diese Unterschiede gerade auch das Projekt einer religionsunabhängigen gesellschaftlichen Ordnung nach den verheerenden Religionskriegen in Europa erforderlich gemacht hatten.

Auch heute noch unterscheiden sich die Antworten der Religionen auf die Fragen, wie soll der Mensch leben, was darf er tun und was nicht, was kann er hoffen. Freiheit ist in den meisten Religionen kein Thema und manche sehen Gleichheit als Widerspruch zur ewigen oder göttlichen Ordnung, auch endet Solidarität und Moralität häufig an den Außengrenzen der Religionsgemeinschaften und schließen den Anders- oder Ungläubigen nicht ein. Die Positionen der Religionen zu Säkularisierungsprozessen unterscheiden sich deutlich. Manche begrüßen eine Trennung von Staat und Kirche, da es ihnen die Ausübung ihrer eigenen Religion gewährleistet und Religion von ihr fremden Aufgaben entlastet. Andere halten die Ausdifferenzierung einer säkularen Sphäre für eine Fehlentwicklung, die revidiert werden müsse; andere fordern eine Aufhebung der Privatisierung von Religion und dass die Religion und ihre Normen für alle, auch für Nicht-Anhänger gelten sollten, da sie andernfalls den Wahrheitsanspruch der Religion und ihr Absolutes gefährdet sehen. Auch innerhalb der einzelnen Religionen werden verschiedene Positionen vertreten. Die unterschiedlichen Antworten führten gerade in den letzten Jahrzehnten zu vielen militant und auch militärisch ausgetragenen Konflikten. Auch wenn man diese mit Waffen geführten Auseinandersetzungen nicht als Religionskriege

23 Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2013, S. 115 f.

24 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main 1991, S. 112.

25 Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2013, S. 112.

betrachten will, da zahlreiche Gründe und Interessen, auch eindeutig nicht-religiöse, eine Rolle dabei spielen, ist zu beobachten, dass die Frontverläufe und die Gruppierungen in Freund und Feind an den Grenzen der Konfessionen und Religionen verlaufen wie in Nordirland, im früheren Jugoslawien, auf Sri Lanka, im vorderen Orient und in Kaschmir, um nur diese Beispiele anzuführen. Die Konflikte werden durch eine religiöse Interpretation jedenfalls verschärft, da Religionen ein Absolutes zu vertreten beanspruchen, über das, ohne es zu relativieren und damit als Absolutes aufzulösen, nicht verhandelt werden kann.²⁶

Die deutlichen Unterschiede zwischen den Lehren der Religionen dürfen nicht ausgeblendet werden und stellen die Religionen heute vor die dringende Aufgabe, sich über ihre ethischen Lehren Rechenschaft abzulegen und eine Verständigung vorzubereiten. Denn die These von Hans Küng (kein Friede auf Erden ohne einen Frieden zwischen den Religionen) kann nicht so einfach abgewiesen werden. Die Differenzen zwischen den Religionen und die daraus entspringenden Konflikte scheinen mir in der Diskussion um einen Postsäkularismus zu wenig berücksichtigt zu sein. Mit welchen Religionen und Konfessionen soll ein sicherlich bedenkenswertes Bündnis zur Kritik und Abwehr der Fehlentwicklungen in Wirtschaft und Politik eingegangen werden? Mit Vertretern der katholischen Kirche hat Habermas einen Disput geführt, aber was ist mit den anderen, vor allem nichtchristlichen Religionen? Ohne Zweifel ist die Forderung berechtigt, dass eine säkulare Gesellschaft religiöse Positionen nicht von vorneherein abwertet und die in den Religionen geronnenen Erfahrungen und Einsichten wahrzunehmen hat und deshalb von Säkularen wie Religiösen ein „komplementärer Lernprozess“ (Habermas, ebd. S. 116) zu verlangen ist. Vorsicht ist allerdings geboten, wenn Religionen die Aufgabe einer ethischen Kritik überschreiten und Herrschaftsansprüche auf alle Menschen stellen, wie umgekehrt das Bedürfnis vieler Menschen nach Entlastung von Entscheidungen und Verantwortung durch autoritative Instanzen und Antworten äußerst problematisch ist. Die Religiösen müssten in diesem Lernprozess aller Herrschaftsansprüche und aller Macht, durch die nun einmal Religion wie das Heilige bisher konstituiert war, entsagen und ein durch einen Glauben begründetes Absolutes nur für sich und von ihren Anhängern einfordern. Es wird darauf ankommen, dass der Begriff des Heiligen von allen Machtfragen befreit und ohne Herrschaftsanspruch völlig neu konstituiert wird. Für sich selber haben sie die Freiheit, sich ihrem Glauben zu unterwerfen, aber daraus kann kein Anspruch an andere hergeleitet werden. Würde eine Wiederkehr der Götter aus der Privatsphäre in die Öffentlichkeit nicht auch eine Wiederkehr der „kämpfenden Götter“, die durch die Säkularisierung neutralisiert sein sollten, implizieren? Bisher hat noch keine Gesellschaft ein anderes Modell zur Entlastung der religiösen Konflikte mit ihren divergierenden absoluten Ansprüchen gefunden als das der Trennung von Staat und Kirche, der politischen Neutralisierung und Privatisierung von Religion.

5. Postsäkularismus I (Habermas und Lutz-Bachmann)

Nun werden unter Postsäkularismus auch ganz andere Thesen vertreten. Lutz-Bachmann bezeichnet als postsäkulare eine Gesellschaft, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährenden säkularisierenden Umgebung einstellt.“²⁷ Er greift damit eine Bestimmung von Habermas auf. Er nennt im Anschluss an John Rawls als weitere Bedingungen einer solchen Gesellschaft, dass in ihr alle Fragen durch den Gebrauch der „öffentlichen Vernunft“ (S. 86) geregelt werden. Dazu gehört, dass alle Staatsbürger als gleiche im politischen Raum der Demokratie argumentieren

²⁶ Vgl. Hartmut Zinser: Religion und Krieg, Paderborn 2015.

²⁷ Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Postsäkularismus, Frankfurt am Main 2015, S. 85.

und teilhaben; zweitens seien Inhalt oder Gegenstand dieses Vernunftgebrauches alle grundsätzlichen Fragen der Verfassung der politischen Demokratie, Fragen des öffentlichen Wohls und der grundlegenden Gerechtigkeit für alle von der Demokratie Betroffenen. Drittens sei der öffentliche Vernunftgebrauch durch die besondere Art und Weise bestimmt, wie hier die Debatte geführt werden soll. Die Beteiligung gilt für alle und die Diskussion muss rational geführt werden. Es müssen deshalb nicht nur die Positionen, die sich an methodischen Prämissen der Naturforschung zu einer „umfassenden Doktrin oder einer Deutung der Welt im Ganzen“ anschließen, sondern ebenso solche Lehren, „die aus religiös gedeuteten Quellen und Einsichten (etwa aus sogenannten heiligen Schriften, Offenbarungen oder aus religiösen Erfahrungen Einzelner oder ganzer Gruppen, die intersubjektiv vermeintlich nicht zurückgewiesen werden können) schöpfen und aus dieser Perspektive Aussagen über die Welt im Ganzen, deren Bedeutung für das Leben der Menschen oder über einen umfassenden Sinn des eigenen Lebens beziehen. Auch deren Inhalt muss sich im Medium der öffentlichen Vernunft für alle verstehbar artikulieren lassen.“ (S. 89)

Die postsäkulare Konstellation setzt voraus, dass „zentrale Forderungen aus der Geschichte der Säkularisierung wie die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Geltungssphären in den modernen Gesellschaften, zu denen neben Religionen und Wissenschaften auch Kunst, Kultur und Recht zählen, die Geltung der Menschenrechte oder die Trennung von Recht und demokratischem Verfassungsstaat einerseits und Religion andererseits gesellschaftlich realisiert und politisch-gesellschaftlich gesichert ist“. (S. 91) Religionen könnten zur „Artikulation eines Bewußtseins von dem, was fehlt“ (nach Habermas) (S. 91) beitragen. Dazu müssten sie aber ihre Position, „ihre Sicht auf die Welt in eine Sprache öffentlicher Vernunft“ übersetzen, wenn sie in den Debatten einer freien Öffentlichkeit gehört werden wollen“. (S. 92) Dies erfordere auch eine „selbstkritische“ Prüfung ihrer eigenen Geschichte und Doktrin. Religiöse Intoleranz, die sich den Erfordernissen der öffentlichen Vernunft entziehen will, oder ein religiös motivierter Fundamentalismus können an keinem Ort der Welt hingenommen werden. (S. 93) „Die Religionen werden das ihnen von Rawls und Habermas aber im Prinzip zugeschriebene Potential einer ihnen eigentümlichen Vernunft in den Raum einer Öffentlichkeit nur einbringen können, wenn sie sich selbst innerhalb einer republikanischen Rechts- und Staatsverfassung bewegen können, die durch eine klare Unterscheidung von Staat und Kirche, Recht und Religion geprägt ist. Daher ist es auch ein Gebot der öffentlichen Vernunft, solche Rechtsverhältnisse durch Reformen weltweit zur Geltung zu bringen und angesichts der katastrophalen Ausbreitung von Intoleranz und Zerstörung, von Gewalt und Krieg gerade in einem falsch gebrauchten Namen von Religion den mit dem Konzept öffentlicher Vernunft verbundenen Optimismus der Aufklärung nicht sinken zu lassen“. (S. 94)

Nun würde ich diese Position nicht Postsäkularismus nennen, sondern als Verwirklichung der Säkularisierung ansehen. Denn die Säkularisierung hatte zum Programm die Gleichheit aller Menschen und die Freiheit aller Kulte, wie es in der Französischen Verfassung der Revolution lautete. Es kann mithin nur als Begrenzung oder als nicht-verwirklichte Säkularisierung angesehen werden, wenn eine Beschränkung der Gläubigen vorgenommen wird, indem ihnen bestritten oder gar verboten wird, dass sie theologische und religiöse Argumente in die öffentliche Debatte über gemeinsame Fragen einbringen. Ebenso würde es eine Beschränkung der Religionsfreiheit darstellen, wenn religiöse Positionen nicht in der Öffentlichkeit vertreten werden dürften. Zweifelsohne hat es solche Beschränkungen beim Kampf um die Säkularisierung nach der Französischen und nach der Russischen Revolution und wahrscheinlich auch in anderen Situationen

gegeben. Aber ich würde argumentieren, dass solche Beschränkungen der Gleichheit der Bürger und der Religionsfreiheit auf Dauer mit dem Projekt Säkularisierung nicht vereinbar sind. Es beschränkt die Religionsfreiheit und schafft eine Ungleichheit der Bürger. Es gibt jedoch ein sachliches Problem. Dies besteht darin, dass die in einer allgemeinen Debatte eingebrachten religiösen und theologischen Argumente vielfach den Ungläubigen nicht verständlich sind und als sinnlos erscheinen können. Deshalb fordern Habermas wie Lutz-Bachmann einen Lernprozess auf beiden Seiten, sowohl von den Gläubigen als auch von den Nicht-Gläubigen. Auch das aber sehe ich als Verwirklichung des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft an, die eine Voraussetzung des Projekts der Säkularisierung darstellt. Auch eine säkulare Vernunft hat Voraussetzungen und ist nicht voraussetzungslos, zumal wenn sie an der Rationalität der Wirtschaft (Zweck-Mittel-Gewinn) oder einer formalen Logik der Vernunft orientiert ist, die von der Voraussetzung ausgeht, dass alles ohne die Einwirkung „übernatürlicher Kräfte und Instanzen“ geschieht. Moral und Ethik lassen sich nicht aus der Natur ableiten, diese legt eher eine Logik des Stärkeren nahe. Moral und ethische Normen sind nach dieser Auffassung Schöpfungen der menschlichen Kultur. Man kann auch sagen, sie transzendieren den Menschen als Naturwesen. Sie sind aber für jedes Zusammenleben von Menschen und Gesellschaften unabdingbar. Auch säkulare Positionen sind mithin nicht voraussetzungslos, ihre Voraussetzungen sind nur andere. Es wird dabei auch vorausgesetzt, dass ein säkularer Gebrauch der Vernunft und der ethischen Normen von jedem eingesehen werden kann. Hier setzten manche Postsäkulare mit ihrer Kritik an, indem sie der säkularen Vernunft Beschränkungen aufweisen zu können meinen. Wenn Postsäkularismus solche Positionen bezeichnet, die die Prinzipien und Normen der Säkularisierung einfordern, dann würde ich lieber von einer Verwirklichung der Säkularisierungsprinzipien sprechen als einen neuen Begriff einzuführen. Zumal der Begriff Postsäkularismus eine Stadien- oder Stufenlehre der menschlichen Gattungsgeschichte zu implizieren scheint. Denn der Postsäkularismus käme ja als neue Stufe nach der Säkularisierung hinzu. Eine Stadien- oder Stufenlehre war aber schon früher aufgegeben worden, heute finden sich eher Außenseiter, die eine solche vertreten und am Ende der Säkularisierung einen Untergang der Religion oder ihre völlige Verbannung in die private Sphäre verkünden. Die radikale Säkularisierungsthese ist eigentlich doch aufgegeben und wird von den Vertretern der Säkularisierungstheorie (Brian R. Wilson und Detlef Pollack) nicht verteidigt. Und ich sehe keinen Sinn darin, sie über eine neue Stufe wieder einzuführen.

6. Postsäkularismus II (Barbieri, „Wiederherstellung der Glaubwürdigkeit“)

Doch werden unter Postsäkularismus auch andere Positionen vertreten. Zunächst werden solche Positionen vor allem von katholischer Seite vorgebracht. Das hatte zur Vorgeschichte, dass schon während der Französischen Revolution Papst Pius VI. am 13. April 1791 in einer Enzyklika sich strikt gegen den von der Nationalversammlung von allen Priestern geforderten Eid auf die Verfassung wandte und die Prinzipien der Französischen Revolution mit den Lehren der Kirche für unvereinbar erklärte. Um nur einige anzuführen, verweise ich auf die Verurteilung der Rechte der Religions- und Pressefreiheit, der Gleichheit aller Menschen, der Menschenrechte, die im Gegensatz zu den „göttlichen Weisungen der Kirche stünden“ in: *Mirari vos* (1832), *Singulari nos* (1834) und besonders den *Syllabus* von Pius IX von 1864, in dem die Menschenrechte, die Demokratie usw. als Zeitirrtümer verurteilt werden. José Casanova bemerkt dazu: „Das Prinzip der Religionsfreiheit war besonders verhasst, da es die Gleichstellung der wahren Religion mit den falschen implizierte, wie auch die Trennung von Kirche und

Staat.“²⁸ Erst auf dem Vaticanum II (1963 bis 1965) hat die katholische Kirche die Menschenrechte, Religionsfreiheit, Demokratie usw. anerkannt und 1967 den 1910 verkündeten Antimodernisteneid suspendiert. Dieser verpflichtete alle Kleriker und in Diensten der katholischen Kirche stehenden Personen auf die Position des Syllabus von 1864. Seitdem hat die katholische Kirche eine Wandlung durchlaufen und stellt sich sogar gelegentlich als Promotor der Säkularisierung oder säkularer Verhältnisse dar. Innerkirchlich war dies ein gravierender Wechsel der Positionen, der einen neuen Begriff erforderlich zu machen schien. Denn man wollte nun nicht einfach als säkular gelten und deshalb, so scheint es mir, wurde der Begriff „postsäkular“ erfunden oder aufgegriffen, um die neue Position zu bezeichnen. Mit dem kämpferischen Säkularisierungsbegriff wollte man nichts zu tun haben, ebenso wie man sich von dem kämpferischen Antisäkularismus verabschiedet hat. Da der auf Ausgleich zielende Wechsel nach dem kämpferischen und antikämpferischen Säkularisierungsbegriff kam, bietet sich ein Post-Begriff an. Merkwürdigerweise wird die lange antisäkularistische Position der katholischen Kirche in diesen Texten nicht oder sehr selten erinnert. Auch die gelegentlich noch heute zu hörende Auffassung, katholisch ist, wer seinem Bischof (bzw. dem Papst) gehorche, wird nicht thematisiert. Diese Position war bereits in der Antike von Cyprian vertreten worden und wurde von Bonifaz VIII. (1294–1303) in der Bulle *unam sanctam* 1302 mit: *Subesse Romano pontifici est de necessitate salutis* (Es ist von Notwendigkeit für das Heil, dem römischen Bischof zu gehorchen) übernommen und auf den politischen Bereich ausgedehnt. Die neue Position zur Freiheit und Gewissensfreiheit ist von Knut Wenzel eindringlich dargestellt.²⁹ Man kann diese Diskussionen um den sogenannten Postsäkularismus in der katholischen Kirche im Anschluss an die Positionen des Vaticanums II als Versuch verstehen, die neuen Positionen unter einem Begriff zusammenzufassen. Aber dieses „Post“ oder „Nach“ ist vielleicht auch ein semantisches Phänomen, das einen nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass unter Postsäkularismus auch weitere Positionen vertreten werden. Diese hat der katholische Theologe William A. Barbieri in seinem Beitrag zum von Lutz-Bachmann herausgegeben Band *Postsäkularismus* (2015) eher schematisch, wie es in einem solchen Beitrag auch nicht anders möglich ist, zusammengestellt. Er unterscheidet.

1. Öffentliche Postsäkularität. Hier wird das Gewicht darauf gelegt, wie bei Habermas, dass den Religionen in der Öffentlichkeit eine Sichtbarkeit eingeräumt und ihre Positionen zu den wichtigen Fragen von allen gehört werden sollen. Auch soll ihr, was ich bei Habermas noch nicht gefunden habe, sogar ein Platz in der Gesetzgebung eingeräumt werden. Ferner soll die Abhängigkeit vieler sozialer Positionen von der christlichen Geschichte anerkannt werden. (S. 48 ff.)

2. Soziologische Postsäkularität. Hier geht es um das Ende der Säkularisierungsthese, die nicht mehr als ein Grundsatz der Soziologie anerkannt wird. Säkularisierung gehe nicht notwendig mit Modernisierung einher, vielmehr gebe es multiple Formen der Moderne, darunter – wie in den USA – auch solche, die mit einer konstanten Religiosität in der Moderne rechnen. Ferner sei die Säkularisierungsthese falsch, wie sich an der Ausbreitung der Evangelikalen und des Islam zeige. Es wird mit Postsäkularismus aber keine Einschränkung oder Ablehnung der Säkularisierung gemeint.

3. Theologische Säkularisierung. Diese verneint unter postsäkular, „dass ein Modell universeller, neutraler und eigenständiger Vernunft als Grundlage einer gerechten öffentlichen Ordnung wirken kann oder auch nur dauerhaft zur intellektuellen Selbsterhaltung

28 José Casanova, in: Lutz-Bachmann: *Postsäkularismus*, Frankfurt am Main 2009, S. 116.

29 Knut Wenzel: *Freiheit*, in: Thomas M. Schmidt und Annette Pitschmann (Hg.): *Religion und Säkularisierung*, Stuttgart 2014, S. 188–193.

fähig ist“ (S. 55). Es komme deshalb auf die „Wiederherstellung religiöser Glaubwürdigkeit“ (S. 55) an. Die Ideen einer „universellen Vernunft, eines liberalen, wertfreien Bereichs des öffentlichen Diskurses und sogar die der natürlichen Theologie (erwiesen sich) als inkonsistent und als im Widerspruch stehend zur transzendenten Quelle der wahren Religion“ (S. 57). Auch solle eine erneute Lektüre der Tradition „westlichen sozialtheoretischen und philosophischen Denkens“ diese einer „theozentrischen Interpretation“ öffnen (S. 57). Ziel der Theologie sei es nicht, „das Säkulare einfach in Zweifel zu ziehen und auszutesten“, sondern es sollen neue Arten zu glauben, neue Bedingungen und Strukturen des Glaubens erzeugt werden, um „Gegenstände des Glaubens, nachdem sie für obsolet gehalten worden sind, wieder erscheinen zu lassen“ (S. 58). Man erhält den Eindruck, dass unter der „radikalen Theologie“ (angeführt sind John Milbank und Graham Ward, S. 56) Positionen aus dem 18. Jahrhundert wiederaufgenommen werden und postsäkular als antisäkular verstanden wird.

4. Philosophische Postsäkularität. Diese sei durch Charles Taylor: „Ein säkulares Zeitalter“ deutlich herausgearbeitet und habe zu einer Wende geführt.

5. Politische Postsäkularität. Hier verweist er merkwürdigerweise auf Sayyid Qutb und Carl Schmitt, der behauptet hatte, dass alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe seien. Connolly sei davon überzeugt, dass „der Säkularismus einer wahrhafteren demokratischen Ordnung im Wege stehe“ [Es ist nicht geklärt, was er damit meint.] „Es ist klar, daß die politische Theologie eine Vielzahl von Inhalten, Themen und Methoden abdeckt. Die Gesamtwirkung dieses wiederbelebten Diskurses besteht, wie ich glaube jedoch darin, Bedingungen zumindest in Teilen der säkularen Öffentlichkeit zu schaffen, unter denen es zunehmend als salonfähig gilt, theologische oder religiöse Argumente in die deskriptive oder normative Politiktheorie zu integrieren. Es ist diese Situation, die ich als Postsäkularität bezeichne.“ (S. 63)

6. Genealogische Postsäkularität. Hier wendet sich Barbieri gegen die Trennung von Religion und öffentlicher Sphäre und der Erklärung der Religion zur Privatangelegenheit und Säkularität als eine Funktion der Öffentlichkeit. Er bezeichnet die Idee des Säkularen als eine im „Laufe der Zeit und infolge rhetorischer Repetition“ eingebürgerte Idee. [Die großen Konflikte bis hin zu den Religionskriegen in Europa kommen nicht vor.] Es komme darauf an, die „unkritisch vertretenen Annahmen über die Säkularität in Frage zu stellen“. (S. 65) Auch der universale Religionsbegriff sei zweifelhaft, wie Talal Asad gezeigt habe und damit die Unterscheidung religiös und profan. (S. 64 f.)

Nun kann meine Zusammenfassung des zusammenfassenden Referates von Barbieri nur einige Gesichtspunkte enthalten, die vielleicht sogar die von ihm herangezogenen Positionen der Autoren zu sehr zusammendrängt. Aber ich hoffe doch, einen Einblick gegeben zu haben. Es ist auffallend, dass die geschichtlichen Ereignisse, die in Europa zur „Säkularisierung“ geführt haben, nicht vorkommen und ebenso wenig der Versuch, jenseits der absoluten Wahrheitsansprüche der kämpfenden Religionen einen neutralen Staat zu schaffen, in dem die verschiedenen Konfessionen und Religionen trotz ihrer Widersprüche friedlich zusammenleben können. Unklar bleibt auch, was er alles unter Religion anerkennen würde, zumal wenn er dann die wahre Religion hervorhebt. Damit ist ja dann wohl die römische Kirche gemeint. Man erhält den Eindruck, dass einige Positionen nur angeführt werden, weil sie Zweifel an einer säkularen, sich auf Innerweltliches beschränkenden Vernunft äußern. Die Konflikte zwischen den Religionen und ihren moralischen Normen sind nicht angesprochen. Merkwürdig ist die Bemerkung von Barbieri (S. 52): „so erscheint aus unserem gegenwärtigen Blickwinkel heraus gesehen die Religion in vielen Teilen der Welt nicht nur in guter Verfassung – was sie in der Tat auch immer war –, sondern auch an vielen Orten im Aufwind zu sein.“ Die

eingeschobene Behauptung, dass die Religion immer in guter Verfassung war, kann ja nur als Verhöhnung der Opfer von Ketzerverfolgung, Inquisition und der Religionskriege bis hin zu den aktuellen Missbrauchsoffern der Zeit, in der dieser Satz geschrieben wurde, erkannt werden.

Habermas bestimmt „postsäkulare Gesellschaft“ in seinem Vortrag „Glauben und Wissen“ als Gesellschaft, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“. Wenn man sich erinnert, dass die säkularen Verfassungen zuerst den Grundsatz der Religionsfreiheit eingeführt haben wie ebenso die Gleichheit aller Bürger, dann wird mir unverständlich, was von ihm mit postsäkular gemeint ist. Denn das, was er beschreibt, ist ja eigentlich die Verwirklichung der Säkularisierung, nicht etwas, das nach einer Säkularisierung kommt. Vielmehr müssen Staaten, die einen antireligiösen Kampf führen (wie die früheren sozialistischen Regime Osteuropas), als noch nicht eine Säkularisierung verwirklichende angesehen werden, denn sie heben die Gleichheit aller Bürger mit einer Zurücksetzung oder gar Bekämpfung der Religionsanhänger auf und ebenso die Trennung von Staat und Kirche/Religion, indem sie Aussagen und Praktiken der Religiösen noch zum Gegenstand des Staates machen. Als explizite Negation des Bereichs der Spiritualia und Bekämpfung der Religion nahmen sie die Erklärung der Religion zur Privatsache zurück und verletzen den Grundsatz, dass die „staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt“ werden (WRV, 136, (1)). Auch führen sie eine praktische Beschränkung der bürgerlichen Rechte ein (Artikel 136 (2)), wie es auch im Grundgesetz lautet. Habermas geht mithin in seiner Bestimmung von einer kämpferischen Säkularisierung aus oder anders formuliert von der Säkularisierungstheorie, die mit einem Untergang der Religion rechnet und ihn prognostiziert. Die bürgerlichen Verfassungen vertreten aber diese Position nicht, sondern gehen von einem Fortbestehen von Religion und religiösen Gemeinschaften aus und garantieren den Religiösen gleiche Rechte und Pflichten wie allen anderen Bürgern. Der Begriff Postsäkularismus ist deshalb unzulänglich auch nur zur Beschreibung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Zustände. Habermas scheint mir mit dieser Begriffsbildung noch zu sehr an den Positionen eines antireligiösen, kämpferischen Säkularisierungsbegriffs zu haften, den Walter Ulbricht und die SED-Führung bereits 1961 aufgegeben, zumindest relativiert hatten. Ulbricht verkündete 1961: „Christentum und Humanistische Ziele des Sozialismus seien keine Gegensätze“³⁰, und die SED erklärte nach 1961, das Absterben von Religion sei auf unbestimmte Zeit verschoben. Paul Verner, damals ZK Sekretär für Kirchenfragen, erklärte auf dem IX. SED-Parteitag: „Niemand von uns nimmt an, daß die Religion im nächsten Planjahrfünft oder in allernächsten Zukunft absterben wird oder auf unnatürliche Weise überwunden werden kann. Wir gehen davon aus, daß im Sozialismus die wichtigsten sozialen Ursachen für die Reproduktion religiöser Ideologie beseitigt sind. Demzufolge nimmt die Religiosität unter unseren Bedingungen gesetzmäßig ab. [...] In der vom Parteiprogramm abgesteckten Etappe der gesellschaftlichen Entwicklung werden jedenfalls Kirchen noch existieren und tätig sein.“³¹ So hatte die SED ihren Frieden mit den Kirchen gefunden und dies 1983 zum 500. Geburtstag von Martin Luther gemeinsam gefeiert. Das fand dann 1990 seinen Abschluss im Gottesdienst zur Eröffnung der ersten frei gewählten Volkskammer in der Gethsemanekirche in Berlin, zu der die PDS-Fraktion geschlossen erschien.

30 Frédéric Hartweg (Hg): SED und Kirche, 1995, Bd. 2, S. 78.

31 Paul Verner: Zu einigen kirchenpolitischen Aufgaben, Rede am 22.7.1976, zitiert nach Horst Dohle: Grundzüge der Kirchenpolitik der SED zwischen 1968 und 1978, Dissertation (B), Berlin August 1988, Parteiinternes Material 92 HB 1523 S. 158f. IML ZPA NL 281/46, Anmerkung 468.