

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE 

Religionen spielen nach wie vor eine wichtige Rolle in demokratischen Gesellschaften. Jürgen Habermas spricht deshalb von der ›postsäkularen Gesellschaft‹. Viele weitere Philosophen der Gegenwart (Jacques Derrida, Richard Rorty, Michael Walzer) prägen mit Habermas zusammen diesen gegenwärtigen philosophischen Diskurs über Religion in der politischen Philosophie. Dieser Diskurs wird in seinen Strukturen und Argumenten in dem vorliegenden Band analysiert und kritisch diskutiert.

Kernfragen des Autors sind, wie Religion und ihre gesellschaftliche Funktion philosophisch verstanden werden kann, was die zentralen Problemstellen des Diskurses über Religion in der politischen Philosophie sind und wie diese mit Blick auf frühere Konzeptionen (Friedrich Schleiermacher oder John Dewey) konstruktiv weitergedacht werden können. Aus der Beschäftigung mit der Religion werden abschließend Schlussfolgerungen für die Debatte über Demokratie gezogen. Die praktische Philosophie kann damit sowohl zur Reflexion der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion als auch zur Klärung der Frage, wie Demokratie angesichts pluraler weltanschaulicher Konstellationen heute verstanden werden kann, wichtige Beiträge leisten.

Der Autor:

Michael Reder promovierte nach dem Studium der Philosophie, Theologie und Volkswirtschaft 2006 in München mit einer Arbeit über Globalisierungstheorien, 2011 folgte die Habilitation an der LMU. Seit 2012 ist er Professor für Sozial- und Religionsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München und Inhaber des dortigen Lehrstuhls für praktische Philosophie mit dem Schwerpunkt Völkerverständnis. Arbeitsgebiete: Politische Philosophie (mit globalem Fokus), Kultur- und Religionsphilosophie, interkulturelle Philosophie, Philosophie der Gegenwart.

Michael Reder

Religion in säkularer Gesellschaft

*Alber-Reihe*  
Praktische Philosophie

Unter Mitarbeit von  
Jan P. Beckmann, Dieter Birnbacher,  
Heiner Hastedt, Konrad Liessmann, Guido Löhrer,  
Ekkehard Martens, Julian Nida-Rümelin,  
Peter Schaber, Oswald Schwemmer,  
Ludwig Siep, Dieter Sturma, Jean-Claude Wolf  
und Ursula Wolf

herausgegeben von  
Christoph Horn, Axel Hutter und Karl-Heinz Nusser

Band 86

Michael Reder

# Religion in säkularer Gesellschaft

Über die neue Aufmerksamkeit  
für Religion in der  
politischen Philosophie

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die vorliegende Studie wurde 2011 an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der LMU München als Habilitationsschrift angenommen. Dank gilt den drei Mentoren Axel Hutter, Wilhelm Vossenkuhl und Johannes Müller für die kollegiale Begleitung der Arbeit und darüber hinaus den Kollegen der Hochschule für Philosophie München.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Föhren  
Herstellung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48540-8

# Inhalt

<b>1. Religion im Kontext der Säkularisierung</b> . . . . .	13
1.1. Säkularisierung und der Prozess der Moderne . . . . .	13
1.2. Transformationen der Religion im Kontext der Säkularisierung . . . . .	16
1.3. Schlussfolgerungen für das Verständnis von Säkularisierung . . . . .	26
1.4. Philosophie und die neue Aufmerksamkeit für Religion .	30
1.5. Fragestellung und Struktur der Arbeit . . . . .	34
<b>2. Interdisziplinäre Kontexte</b> . . . . .	38
2.1. Religionstheorien der Moderne (von E. Durkheim bis C. Geertz) . . . . .	38
2.1.1. Klassische Religionstheorien . . . . .	39
2.1.2. Neoklassische Religionstheorien . . . . .	45
2.2. Von der mittelalterlichen Theologie über die Religions- kritik zur modernen Religionsphilosophie . . . . .	54
2.3. Zwei Wege der politischen Philosophie und die Konsequenzen für das Nachdenken über Religion . . . . .	61
2.3.1. Grundfragen der politischen Philosophie . . . . .	61
2.3.2. Kants rationalistische Deutung von Politik und die Vernunftreligion . . . . .	63
2.3.3. Hegels Begriff der Sittlichkeit und die kritische Funktion der Religion . . . . .	66
2.4. Zwischenfazit . . . . .	70
<b>3. Rekonstruktion des Diskurses über Religion</b> . . . . .	74
3.1. Postsäkularität und die Folgen für die Demokratie (J. Habermas) . . . . .	74
3.1.1. Habermas' Gesellschaftstheorie und Diskursethik .	74

## Inhalt

3.1.2.	Merkmale der postsäkularen Deutung von Religion	81
3.1.2.1.	Habermas und die Religion: eine lange Entwicklungsgeschichte . . . . .	81
3.1.2.2.	Postsäkulare Gesellschaft und das moralische Potenzial der Religion . . . . .	86
3.1.2.3.	Öffentlicher Vernunftgebrauch und der Übersetzungsvorbehalt . . . . .	93
3.1.2.4.	Absetzung vom kantischen Erbe: Glauben ist opak . . . . .	96
3.1.3.	Kritische Diskussion . . . . .	100
3.1.3.1.	(Theologische) Rezeptionen und Kritiken .	100
3.1.3.2.	Grenzen der Postsäkularität und Funktionalisierung von Religion . . . . .	106
3.1.3.3.	Eine erste folgenreiche Unterscheidung: Glauben und Wissen . . . . .	112
3.1.3.4.	Eine zweite wichtige Unterscheidung: Moral und Ethik . . . . .	118
3.1.3.5.	Religion als Teil der politischen Öffentlichkeit . . . . .	121
3.2.	Libérale Begrenzung von Religion (R. Rorty) . . . . .	127
3.2.1.	Pragmatismus und die liberale Ironikerin . . . . .	127
3.2.2.	Rortys Religionskritik und romantische Hoffnung .	135
3.2.2.1.	Antiklerikalismus als liberale Religions- kritik . . . . .	135
3.2.2.2.	Religion als conversation stopper im öffentlichen Raum . . . . .	137
3.2.2.3.	Vorrang des Sozialen vor der Frage nach der Existenz Gottes . . . . .	141
3.2.3.	Kritische Diskussion . . . . .	149
3.2.3.1.	Trennung von privat und öffentlich . . . . .	149
3.2.3.2.	Liberalismus als Weltanschauung . . . . .	153
3.2.3.3.	Schlussfolgerungen für ein pragmatistisches Religionsverständnis . . . . .	156
3.3.	Religion als Teil der Geschichte und Kultur (M. Walzer) .	160
3.3.1.	Walzers Kommunitarismus als politische Philosophie . . . . .	160

3.3.2.	Das Judentum als kulturelles Paradigma zur Deutung von Religion . . . . .	166
3.3.2.1.	Über Heilige, Propheten und radikale Politik . . . . .	167
3.3.2.2.	Exodus-Motiv und politischer Messianismus . . . . .	170
3.3.2.3.	Verhältnis von Religion und Politik in liberalen Demokratien . . . . .	175
3.3.3.	Kritische Diskussion . . . . .	181
3.3.3.1.	Judentum als kulturelle Praxis . . . . .	181
3.3.3.2.	Kommunitaristische vs. liberale Theorie und die Kunst der Trennung . . . . .	183
3.3.3.3.	Kulturelle Ausdifferenzierung der Religion . . . . .	188
3.4.	System zur Beobachtung des Unbeobachtbaren (N. Luhmann) . . . . .	191
3.4.1.	Systemtheoretische Rekonstruktion ausdifferenzierter Gesellschaften . . . . .	191
3.4.2.	Systemtheoretische Interpretation von Religion . . . . .	195
3.4.2.1.	Reduktion von Komplexität als Funktion der Religion beim frühen Luhmann . . . . .	195
3.4.2.2.	Religion als Thema der Soziologie in Zeiten der Säkularisierung . . . . .	199
3.4.2.3.	Kommunikation, Sinn und Codierung der Religion . . . . .	201
3.4.2.4.	Gottesbegriff als Kontingenzformel . . . . .	206
3.4.2.5.	Wiederkehr der Religion aus Sicht der Systemtheorie . . . . .	208
3.4.3.	Kritische Diskussion . . . . .	211
3.4.3.1.	Binärer Code und die Funktion von Religion . . . . .	211
3.4.3.2.	Religionsphilosophische und theologische Anfragen . . . . .	212
3.4.3.3.	Einheit der Systeme und Exklusion der Gläubigen . . . . .	216
3.5.	Dekonstruktion von Religion (J. Derrida) . . . . .	221
3.5.1.	Das Denken der <i>différance</i> als Ziel der Philosophie . . . . .	221
3.5.2.	Religion und die Grenzen von Sprache . . . . .	230
3.5.2.1.	Religion als Wiederholung der Spannung von Transzendenz und Immanenz . . . . .	231

- 3.5.2.2. Kontextualisierung des Sprechens über Religion . . . . . 234
- 3.5.2.3. Dekonstruktionen des religiösen Feldes . . . 238
- 3.5.2.4. Verhältnis von Dekonstruktion und negativer Theologie . . . . . 249
- 3.5.3. Kritische Diskussion . . . . . 256
  - 3.5.3.1. Grenzen einer Religion ohne Religion . . . 256
  - 3.5.3.2. Dekonstruktion der Differenz von Glauben und Wissen . . . . . 262
  - 3.5.3.3. Globale Dimension der Dekonstruktion und ihre Begrenzungen . . . . . 264
  - 3.5.3.4. Derrida und Rorty – eine Parallele? . . . . 266
- 3.6. Religion als Grundlage des schwachen Denkens (G. Vattimo) . . . . . 269
  - 3.6.1. Vattimos hermeneutische Metaphysikkritik . . . . 269
  - 3.6.2. Religion als Ursprung des schwachen Denkens . . . 275
    - 3.6.2.1. Nähe von Hermeneutik und Religion und die kénosis . . . . . 275
    - 3.6.2.2. Hermeneutisches Erbe der jüdischen Religionstheorie . . . . . 279
    - 3.6.2.3. Religion und Moral . . . . . 282
    - 3.6.2.4. Säkularisierung und die Wiederkehr der Religion . . . . . 284
  - 3.6.3. Kritische Diskussion . . . . . 289
    - 3.6.3.1. Parallelen zwischen Vattimos und Rortys Metaphysikkritik . . . . . 289
    - 3.6.3.2. Interpretationen von Nietzsche und Heidegger . . . . . 291
    - 3.6.3.3. Postmoderne Interpretation der Religion . . 294
- 3.7. Schnittflächen und Kritikpunkte im Diskurs über Religion 298
  - 3.7.1. Metaphysikkritik als Thema der politischen Philosophie . . . . . 299
  - 3.7.2. Neufassung des Säkularisierungsparadigmas . . . 308
  - 3.7.3. Leerstellen des Diskurses . . . . . 316

4.	Transformationen für den Diskurs über Religion . . . . .	320
4.1.	Philosophiehistorische Impulse . . . . .	321
4.1.1.	Wissendes Nichtwissen über das Absolute (Nikolaus von Kues) . . . . .	322
4.1.2.	Abhängigkeitsgefühl und kulturelle Aus- differenzierung (F. Schleiermacher) . . . . .	329
4.1.3.	Religion als Selbsttranszendenz (J. Dewey) . . . . .	337
4.2.	Merkmale eines Religionsverständnisses für den aktuellen Diskurs . . . . .	343
4.2.1.	Philosophiehistorische Impulse . . . . .	343
4.2.2.	Religion als soziale Praxis und das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz . . . . .	348
4.3.	Neufassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen . . . . .	351
4.3.1.	Wechselseitige Verwiesenheit von Glauben und Wissen . . . . .	351
4.3.2.	Religion als Kritik des (vernünftigen) Common Sense . . . . .	359
4.4.	Funktionales Religionsverständnis . . . . .	362
4.4.1.	Grundlagen und Begrenzungen eines funktionalen Zugangs . . . . .	362
4.4.2.	Moralische Funktion von Religion . . . . .	367
4.5.	Das Verhältnis von Religion und Kultur . . . . .	374
4.5.1.	Kultur und Interkulturalität als wissenschaftliche Paradigmen . . . . .	374
4.5.2.	Konsequenzen des cultural turn für die Frage nach der Religion . . . . .	380
4.5.3.	Ambivalenzen der ausdifferenzierten Religion . . . . .	384
4.6.	Religion in der politischen Öffentlichkeit . . . . .	388
4.6.1.	Chancen und Grenzen der liberalen Deutung von Religion . . . . .	388
4.6.2.	Religion als Präzedenzfall eines demokratischen Pluralismus . . . . .	392
4.6.3.	Religionsgemeinschaften als zivilgesellschaftliche Akteure . . . . .	396
5.	Fazit . . . . .	401
	Literaturverzeichnis . . . . .	413



# 1. Religion im Kontext der Säkularisierung

## 1.1. Säkularisierung und der Prozess der Moderne

Im Jahre 1799 veröffentlicht Friedrich Schleiermacher anonym eine Schrift mit dem Titel *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Schleiermacher 1799/1984). Schleiermachers Schrift erscheint in einer Zeit, die von Historikern wie Philosophen gleichermaßen als eine Umbruchphase in der Geschichte Europas beschrieben wird – sowohl was das politische System, die gesellschaftlichen Strukturen als auch die Religion betrifft (vgl. Schneiders 1997). So löst sich die Politik im Zuge der Aufklärung von absolutistischen Ideen, und im Gefolge von Autoren wie John Locke, Jean-Jacques Rousseau oder Immanuel Kant entstehen in der politischen Philosophie demokratietheoretische Konzeptionen liberaler Prägung. Aber auch in die politische Praxis finden diese Ansätze immer häufiger Eingang. Die Betonung von Freiheit und Toleranz sowie ein starker Fortschrittsglaube kennzeichnen das neue bürgerliche Selbstbewusstsein dieser Zeit, die in der Französischen Revolution ihren politischen Höhepunkt findet.

Auch die Religion ist von dieser Umbruchphase stark betroffen, und zwar nicht nur institutionell. In der theoretischen Auseinandersetzung wird in dieser Zeit teils heftig diskutiert, welche Rolle der Religion in neuzeitlichen Gesellschaften überhaupt noch zukommen kann und soll. Schleiermachers Schrift muss vor dem Hintergrund dieser Debatten gelesen werden. Er schreibt gegen die vermeintlich aufgeklärten Eliten, die seiner Ansicht nach einen verkürzten Religionsbegriff verwenden oder Religion ganz aus dem gesellschaftlichen Leben verbannen wollen. Schleiermacher argumentiert demgegenüber für ein neues Verständnis von Religion, das diese nicht auf einzelne Aspekte (Metaphysik oder Moral) reduziert. Religion ist in dieser Hinsicht eine fundamentale Erfahrung des Menschen, die nicht als etwas Unvernünftiges abgetan werden darf. Sie gehört auf einer grundlegenden

Ebene zum Menschen und dessen Erfahrungswelt und sollte deshalb in Theorie wie Praxis angemessene Beachtung finden. Schleiermachers Verdienst besteht nicht nur darin, eine philosophisch wie theologisch einflussreiche Schrift verfasst zu haben, die außerdem den neuzeitlichen Protestantismus nachhaltig geprägt hat, sondern vor allem hat er der Religion einen eigenen Platz in der Gesellschafts- bzw. Kulturwelt sowie der politischen Öffentlichkeit des 19. Jahrhunderts zugewiesen (vgl. Kap. 4.1.2.).

Die Säkularisierungsdebatte der vergangenen vier Jahrzehnte ist der Diskussion über Religion in der Umbruchzeit des frühen 19. Jahrhunderts in gewisser Weise ähnlich. Kern dieser Diskussion ist, ob mit voranschreitender Modernisierung, Individualisierung und Demokratisierung Religion individuell wie sozial an Bedeutung verlieren oder sogar aussterben werde. In den letzten zehn Jahren wurde allerdings von unterschiedlicher Seite aus Kritik an einem überzogenen Säkularisierungsparadigma geübt. Insbesondere Religionssoziologen haben eingewendet, dass Religionen in einigen Regionen der Welt an Bedeutung verloren haben mögen, sie aber trotzdem auf unterschiedlichen Ebenen und in vielfältigen Formen eine wichtige Rolle spielen – nicht nur in westlichen Gesellschaften, sondern weltweit. Religion ist nach wie vor ein relevanter Akteur und ein wichtiges gesellschaftliches Thema. Nicht zuletzt seit dem 11. September wird Religion verstärkt als globales Phänomen wahrgenommen (vgl. exemplarisch Durst/Münk 2007; Gabriel/Höhn 2008; Graf 2004; Müller et al. 2007).<sup>1</sup> Die Frage allerdings, wie Religion angesichts dieser Konstellationen interpretiert werden kann, ist heute genauso wie zu Schleiermachers Zeiten heftig umstritten. Zwei Aspekte spielen dabei nach wie vor eine wichtige Rolle: Wie kann Religion angemessen verstanden werden, ohne sie reduktionistisch zu interpretieren? Und welche gesellschaftliche Rolle kommt ihr heute zu?

Will man dem Phänomen dieser *neuen Wahrnehmbarkeit von Religion* – auch als Renaissance der Religion oder des Religiösen bezeichnet – gerecht werden, so sind zuerst die gesellschaftlichen und politischen Transformationsbedingungen der Moderne in den Blick zu

---

<sup>1</sup> Die Ursprünge dieser neuen Aufmerksamkeit für Religion reichen bis in die 1980er-Jahre; vgl. exemplarisch die von Willi Oelmüller veranstalteten *Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie*. 1984 beschäftigte sich dieses bereits mit der *Wiederkehr der Religion* (Oelmüller 1984; vgl. auch Oelmüller 1986).

nehmen, die Hintergrund dieser Entwicklung sind. Die zentralen Merkmale der Moderne sind die Rahmenbedingungen, innerhalb derer diese Diskurse über Religion geführt werden (vgl. Reder/Rugel 2010). Dieser Prozess der Moderne bringt sowohl für Gesellschaften insgesamt als auch für Religionen vielfache Veränderungen mit sich. Funktionale Ausdifferenzierung, Individualisierung und Pluralisierung – all dies sind Strukturmerkmale moderner Gesellschaften, durch die die alleinige Deutungshoheit von Religion zerbrochen ist. Menschen in demokratischen Gesellschaften greifen immer weniger auf Religion als *alleinige* Deutung ihres Lebens oder gesellschaftlicher Entwicklungen zurück.

Politische Ausgangsbedingung der Moderne in Bezug auf die Religion ist eine in den Gesellschaften des Westens, aber auch in vielen anderen Teilen der Welt vollzogene Ablösung der Religion vom Staat. Seit der Französischen Revolution hat sich immer mehr die Idee eines politischen Gemeinwesens durchgesetzt, in dem der Staat als neutrale Instanz konzeptualisiert wird, der die Interessen aller Bürger<sup>2</sup> unabhängig von ihrer Weltanschauung sichert (vgl. Bonacker/Reckwitz 2007). Gleichzeitig wird in die Grundrechte das Recht auf Religionsfreiheit integriert, das wiederum allen Bürgern eine freie Religionsausübung zusichert. Religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und individuelle Wahl von Weltanschauungen werden zu den beiden Facetten der Religionsfreiheit als einem zentralen Grundrecht moderner Demokratien. Positive wie negative Religionsfreiheit sind in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit Grundsteine der säkularen Gesellschaft, wodurch Religion einerseits ihre enge Verknüpfung zum Staat eingebüßt, andererseits aber einen gesellschaftlichen Entfaltungsspielraum eröffnet bekommen hat. Folglich hat »der Säkularisierungsprozess nicht nur der Politik, sondern auch der Religion einen Freiheitsgewinn beschert« (Fischer 2009, 11).<sup>3</sup>

Gleichzeitig ist die säkulare Moderne durch einen Bedeutungsverlust der institutionell verfassten Religion gekennzeichnet. Die kritische

---

<sup>2</sup> Hier wie im Folgenden wird bei Personengruppen nur die männliche Form verwendet, wobei die weibliche immer gleichberechtigt mitgedacht ist.

<sup>3</sup> Zur Verdeutlichung des Zusammenhangs der beiden Aspekte von Religionsfreiheit wird in aktuellen Studien oftmals auf die USA verwiesen, weil dort positive und negative Religionsfreiheit gleichermaßen stark betont werden und sich gleichzeitig eine hohe Vitalität des Religiösen zeigt (vgl. Kodalle 1988; Mitri 2005; Brocker 2005a; Wald 2005; Ostendorf 2005).

Haltung gegenüber den Institutionen der christlichen Kirchen und die Zahl der Kirchaustritte in den westlichen Ländern in den vergangenen Jahrzehnten sind Indizien hierfür (vgl. Pollack 2003; ders. 2007; Gabriel 2008b). Diese Prozesse der Entkirchlichung gehen in säkularen Gesellschaften einerseits mit einem Rückgang des traditionellen Glaubens und andererseits mit einer Privatisierung der Religion einher.

»Die Kombination von Religion, Privatheit und Intimität prägt heute sowohl den individuellen Frömmigkeitsstil als auch den gesellschaftlichen Umgang mit Religion: Die letzten Überzeugungen macht man gerne mit sich selbst oder zumindest nur mit den nächsten Angehörigen aus« (Anselm 2007, 3).

Religiöse Fragen werden im Zuge dessen immer mehr zu Fragen des Individuums und damit zu einem Teil des Privaten, weshalb die religionssoziologische Forschung von einer *Privatisierung* von Religion spricht.

Diese verschiedenen Prozesse zusammengefasst, zeigen sich drei Dimensionen von Säkularisierung im Kontext der Moderne: eine Ablösung der Religion vom Staat einschließlich der Stärkung von positiver wie negativer Religionsfreiheit, ein Rückgang des traditionellen religiösen Glaubens (inkl. der Bedeutung seiner Institutionen) und eine Privatisierung von Religion (vgl. Casanova 2004). Die Privatisierung der Religion steht dabei meist in einem engen Wechselverhältnis zur institutionellen Trennung von Staat und Religion und damit zum Modell des politischen Liberalismus, das zur Grundlage des demokratischen Rechtsstaates geworden ist. Die systematische Trennung von privat und öffentlich, die diesem Modell zutiefst inhärent ist, ermöglicht es im Grunde erst, die Religion im Privaten zu verankern. Liberalismus und Säkularisierung führen dazu, »dass die Beschränkung der Religion auf die Privatsphäre zu den Strukturmerkmalen gehört, die die Moderne als solche definieren« (Casanova 2004, 272). Religion wird schlussendlich zur Privatsache der Bürger und damit aus der Öffentlichkeit gedrängt.

### 1.2. Transformationen der Religion im Kontext der Säkularisierung

Die genannten Merkmale der Moderne haben allerdings nicht zu einem Ende der Religion geführt, vielmehr lassen sich heute im Kon-

text der facettenreichen Säkularisierungsprozesse weltweit – d. h. auch in den vermeintlich säkularen Gesellschaften des Westens – Spuren der Religion in unterschiedlichen Bereichen finden. Religion ist soziologisch betrachtet nicht ausgestorben, sondern sie hat die Prozesse der Moderne in verschiedenen Formen verarbeitet und im Zuge dessen ihre gesellschaftlich-kulturellen Ausdrucksformen verändert (vgl. Hainz 2003). Diese Transformation der Religion im Kontext der säkularen Moderne bezieht sich auf ihre politische Vitalität (*a*), ihre (institutionelle) Ausdifferenzierung (*b*), die Vervielfältigung des Religiösen (*c*) sowie ihre teilweise vollzogene Radikalisierung (*d*).

Ad (*a*): Religionsgemeinschaften nehmen heute zu politischen Fragen Stellung oder bringen sich in öffentliche Debatten ein. Beispielsweise sind christliche Religionen in vielen westlichen Ländern ein selbstverständlicher Bestandteil von Bioethikkommissionen und werden zu besonders drängenden gesellschaftlichen Fragen gehört; insbesondere in kontroverse ethische Debatten bringen sie ihre Sichtweise ein (vgl. Honnefelder 2008). Aber auch viele andere Religionsgemeinschaften – seien sie islamisch, buddhistisch, hinduistisch – treten überall in der Welt als zivilgesellschaftliche Akteure auf, die sich in politische Debatten einmischen. Religionen nehmen in diesem Zusammenhang nicht nur zu bereits etablierten politischen oder ethischen Diskussionen Stellung, sondern sie setzen auch eigene, genuin religiöse Themen auf die Tagesordnung öffentlicher Diskurse. Die Debatte über das Kreuzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts ist für Deutschland ebenso ein Beispiel wie der sogenannte Kopftuchstreit (Maier 1996; Esser 2000; Oestreich 2004). Auch wenn also die institutionalisierte Religion im Zuge der Moderne an Bedeutung verloren hat, schwindet nicht das Interesse an ihren politischen Stellungnahmen in öffentlichen Debatten, was sich auch an der nach wie vor großen Medienpräsenz der Kirchen festmachen lässt (vgl. Knoblauch 2000; Hurth 2008).<sup>4</sup> In Deutschland wird dieses Phänomen sicherlich

---

<sup>4</sup> Elisabeth Hurth macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass das Alltagsleben der Gläubigen kaum Thema in den Medien ist. Die Medien »lenken die Aufmerksamkeit auf himmelssehnsüchtigen Terror sowie auf kirchliche Megaevents (...). Der mediale Aufmerksamkeitswert, der der religiösen Alltagspraxis in Kirche und Gemeinden zukommt, ist dagegen vergleichsweise gering: Je mehr von dem sogenannten »Megatrend Religion« in den Medien die Rede ist, desto mehr verdunstet Religion im Alltag des Einzelnen« (Hurth 2008, 36).

noch einmal dadurch verstärkt, dass Papst Benedikt XVI. eine neue Aufmerksamkeit für die christlichen Kirchen geschaffen hat.

Man kann daher die Schlussfolgerung ziehen, dass »Religionen, religiöse Überzeugungen, Praktiken und Gemeinschaften auch heute noch auf vielfache Weise in gesellschaftliche Kontexte, öffentliche Arenen und Diskurse involviert und verstrickt sind« (Arens 2007b, 64). Dies gilt umso mehr auf der globalen Ebene, nicht zuletzt weil man Religionsgemeinschaften »neben multinationalen Unternehmen und Massenmedien mit globaler Reichweite zu den frühesten Motoren des Prozesses, den man ›Globalisierung‹ nennt« (Leggewie 2007, 13), zählen kann.

Ad (b): Charakteristisch für moderne Gesellschaften ist eine enorme Ausdifferenzierung der Religionsgemeinschaften. Dieser Prozess ist grundsätzlich nicht neu, denn die Geschichte der Religionen, insbesondere der Weltreligionen, ist auch eine Geschichte der Aufspaltung und Ausdifferenzierung. In diesen Prozessen haben sich Religionen immer mit kulturellen Traditionen verbunden, wodurch verschiedene neue – teils synkretistische – Formen entstanden sind. Die Geschichte des Christentums in den ersten Jahrhunderten ist im Zuge dessen ein ebenso eindrucksvolles Beispiel hierfür wie die Anpassung der islamischen Religion an die javanische Kultur in Indonesien.

Dieser Prozess der kulturellen Ausdifferenzierung und Pluralisierung hat sich in den vergangenen Jahrzehnten fortgesetzt und intensiviert. Im Zuge dieser Entwicklung haben sich Gruppierungen von den Weltreligionen abgespalten oder neben ihnen etabliert. Sie agieren oftmals eher informell, und sprechen dabei eine Vielzahl von Menschen an. Auch der Zulauf evangelikaler Gruppierungen ist zu einem bedeutenden globalen Phänomen geworden (vgl. Hochgeschwender 2007; Schäfer 2010).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Umstritten ist allerdings in der religionssoziologischen Forschung, wie sich diese Ausdifferenzierung des religiösen Feldes auf die Vitalität von Religionen insgesamt auswirkt. Detlef Pollack beispielsweise ist skeptisch gegenüber dieser These und betont, dass »die Effekte religiöser und kultureller Pluralisierung auf das religiöse Feld (...) überwiegend eher negativ zu sein« scheinen. »Die Tendenz zur Entkonkretisierung religiöser Vorstellungen und zu einer damit einhergehenden Rückläufigkeit der Bedeutung des derart flüssig gewordenen Religiösen für die individuelle Lebensführung kann als empirisch nachgewiesen gelten« (Pollack 2007, 51). Die Vervielfältigung der religiösen Gemeinschaften, Orientierungen und Praktiken führt seiner Ansicht nach »zu einem Rückgang der Bedeutung von Religion und Kirche für das Individuum« (Pollack 2008, 11), denn die Zugewinne der neuen religiösen Bewegungen sind »nicht im ent-

Diese Pluralisierung von mehr oder weniger institutionell verfassten Religionsgemeinschaften hat auch dazu geführt, dass sich Menschen individuell für eine Religion entscheiden oder aus verschiedenen religiösen Traditionen ihre eigene Patchwork-Religion zusammensetzen können, was sich insbesondere bei Jugendlichen deutlich zeigen lässt (vgl. Ziebertz et al. 2003). Religionsökonomische Ansätze erklären diese Pluralisierung mit dem Marktmodell, d. h., die Wiederentdeckung der Religion erfolgt »unter den Bedingungen des freien Marktes religiöser Angebote« (Hurth 2008, 26), auf dem verschiedene religiöse Formen miteinander konkurrieren und Menschen das für sie überzeugendste Angebot auswählen (vgl. Stark/Bainbridge 1987).

Ad (c): Im Zuge dieser Veränderungen im Bereich der institutionalisierten Religionsgemeinschaften ist außerdem eine facettenreiche Transformation des Religiösen zu beobachten, denn religiöse Symbole und Sprachspiele wurden in den vergangenen Jahrzehnten in viele andere nicht genuin religiöse Bereiche übertragen. Nicht nur in westlichen Ländern finden sich beispielsweise in Film, Theater, Werbung oder der Inszenierung von Massenevents deutliche Anleihen bei religiösen Traditionen (vgl. Knoblauch 2000; Hainz 2003).<sup>6</sup> Gerade in westlichen Kulturen spiegeln sich zudem vielfältige Signaturen traditioneller Religionen, wie beispielsweise in den pseudo-religiösen Inszenierungen von Fußballerevents (vgl. Boelderl et al. 2005). In diesen Kontexten kann allerdings meist nur noch von quasi-religiösen Phänomenen die Rede sein, weil vor allem der Transzendenzbezug teilweise unklar bzw. sogar sinnentleert ist.<sup>7</sup>

---

ferntesten in der Lage, die beträchtlichen Verluste der christlichen Kirchen auszugleichen« (Pollack 2003, 12).

<sup>6</sup> Franz-Xaver Kaufmann (1989) analysiert als ein Beispiel aus dem Bereich der bildenden Kunst die Werke von Joseph Beuys und dessen Affinität zur Religion. In Beuys' Verständnis von Gesellschaft als soziale Plastik verarbeitet er allgemein-menschliche Erfahrungen, die oftmals einen religiösen Charakter haben. In dieser Hinsicht ist Beuys ein Beispiel für die kulturelle Transformation der Religion in die (post-)moderne Kunst (vgl. Grom 2003).

<sup>7</sup> Die Medien leisten sicherlich einen erheblichen Beitrag zur Ermöglichung dieser Transformationen und zur Verbreitung quasi-religiöser Phänomene (vgl. Dethloff et al. 2002). Was diese Transformation wiederum für die traditionellen Religionsgemeinschaften bedeutet, ist umstritten. So argumentiert der evangelische Systematiker Ulrich Körtner, dass der ›Megatrend Religion‹ keineswegs bedeute, dass der religiöse Glaube intensiviert worden wäre (Körtner 2006b). Die Religion, die da angeblich wiederkehrt, ist seiner Ansicht nach eine ›zahnlose‹ Religion. »Sofern nicht alles und jedes – wie

Im transformierten religiösen Feld im Kontext der Säkularisierung entstehen also neue Varianten von Religiosität (vgl. Arens 2007b), beispielsweise therapeutische (Selbstverwirklichung des Individuums), kultische (Rituale im Fußball) und ästhetische (das Heilige im Film) Spielarten.<sup>8</sup> Aus dieser Perspektive lässt sich das Verdunsten der traditionellen Religion, »aber auch ihr kulturelles Versickern und Aufgefangenwerden in den unterirdischen Bewässerungssystemen der säkularen Teilsysteme (...) ebenso wie ihre Kondensation in der Populärkultur und in den Lifestyleofferten einer zeitgemäßen ›Lebenskunst« (Höhn 2007, 34) beobachten.

»Um die gesamte Bandbreite postreligiöser und zugleich postsäkularer Konstellationen von Religion, Kultur und Gesellschaft zu erfassen, sind daher vor allem jene Phänomene einer Transformation des Religiösen zu rekonstruieren, die dadurch geprägt sind, dass in säkularen Kontexten religiöse Themen und Motive als säkulare ›updates« begegnen. Die entscheidende Frage ist nicht, *ob* die Religion wiederkehrt, sondern *als was*« (Höhn 2008, 46).

Folge dieses ›Dispersionstrends« ist, dass das »Religiöse zunehmend ungreifbarer und unbestimmter [wird]. Es schwebt frei umher, ohne sich an eine eindeutige Glaubens- und Lebenssphäre zu binden« (Hurth 2008, 24). Die semantischen und symbolischen Potenziale der Religionen prägen im Zuge dieser Transformationen zwar kulturelles Leben, ohne aber dezidiert als Religion wahrnehmbar zu sein. Dies gilt nicht nur für europäische Gesellschaften, sondern für viele Länder weltweit, in denen sich unterschiedliche Mischformen kultureller Religiosität herausgebildet haben.

---

Popkultur und Sport – für ›religioid« erklärt wird, kann man statt von einem ›Megatrend Religion« mit gleichem Recht von einem ›Megatrend Gottvergessenheit« sprechen« (Körtner 2006a, 13).

Andere Theologen machen darauf aufmerksam, dass gerade die herkömmlichen Religionen eine spezifische Kompetenz zur Analyse »populärkultureller Phänomene« (Boelderl et al. 2005, 7) des Religiösen haben. Gerade die Theologie könnte also Hilfestellungen zur Beschreibung und Erklärung aktueller Transformationen des Religiösen in den kulturellen Bereichen leisten und damit gesellschaftliche Bedeutung erlangen.

<sup>8</sup> Während die Rede von der Religion auf deren objektiv erfassbare Gestalt fokussiert (theologische Aussagen über Gott, moralische Handlungsorientierungen oder die Religionsgemeinschaften als Institutionen), bezeichnet der Begriff ›Religiosität« die subjektive Seite der Religion. Religiosität stellt eine individuell geformte Haltung des Menschen gegenüber sich selbst und der Wirklichkeit unter Bezugnahme auf eine (meist weit gefasste) Transzendenz dar.

Solche Transformationsprozesse haben sowohl in kultureller als auch in politischer Hinsicht eine lange Geschichte. Insbesondere in der europäischen Geschichte werden schon seit vielen Jahrhunderten religiöse Ideen und Semantiken in allgemein-politische Diskurse, Institutionen und Symbole übersetzt und in diese integriert, was beispielhaft an der Nationenbildung aufgezeigt werden kann.

»Die ›Erfinder‹ der Nation sind auf religiöse Symbolsprache angewiesen, um eine emotional bindende starke Vergemeinschaftung erzeugen zu können. Sie dekorieren überkommene religionssemantische Bestände, religiöse Riten und kirchliche Liturgien, um die hohen emotionalen Energien, die fromme Menschen in ihren Glauben investieren, auf die Nation hin lenken zu können« (Graf 2004, 119).<sup>9</sup>

Für die aktuelle Situation des ausdifferenzierten religiösen Feldes im *deutschen* Kontext liefert der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung einen Beleg für die sich in kultureller wie politischer Hinsicht vollziehende Transformation und Vervielfältigung des Religiösen (vgl. Bertelsmann-Stiftung 2007). Der Soziologe Armin Nassehi hält fest, dass die Menschen in Deutschland über eine erhebliche religiöse Kompetenz verfügen, »das heißt die Menschen scheinen in der Lage zu sein, religiöse Formen nicht nur reflexiv zu identifizieren, sondern auch praktisch auf ihr Leben zu beziehen« (Nassehi 2007, 113). In diesem Zusammenhang spielen traditionelle Institutionen und konfessionelle Grenzen allerdings eine untergeordnete Rolle.<sup>10</sup> Die religiösen Chif-

---

<sup>9</sup> Beispielsweise weist auch der aktuelle Diskurs über Globalisierung an einigen Stellen religiöse Signaturen auf, was gleichermaßen die Sprachspiele der liberalen Befürworter der Globalisierung wie die ihrer Gegner betrifft. »Beide Arten von Beschreibung verweisen auf religiöse Rhetorik. Die liberale Beschreibung tendiert zur Reproduktion calvinistischer Rhetorik, denn der Liberalismus baut auf calvinistischem Vokabular auf und gelangt historisch in Verbindung mit ihm zur Blüte. Sie rekuriert auf das Konzept erkennbarer und problemlos anwendbarer Rationalität. (...) Dem stehen verschiedene Vertreter einer Betrachtung der Globalisierung entgegen, die sich im Vokabular des ›kritischen Selbstbewusstseins‹ artikulieren. (...) Sie verweisen regulär auf Marx, in dem wiederum prominente Verweise auf prophetische Erzählungen identifiziert werden können, die ihrerseits Luther beeinflussten. So sind Muster, die als lutheranisch gesehen werden können, nun als Befreiungserzählungen in der Globalisierungskritik angekommen« (Dellwing 2008, 149).

<sup>10</sup> Nassehi ergänzt an anderer Stelle: Das »empirische Material zeigt aber, dass innerhalb des Religionssystems gewissermaßen *unorganisierte* und *unorganisierbare* Formen religiösen Erlebens sich etablieren – auch bei denjenigen, denen intensives religiöses Erleben alles andere als fremd ist« (Nassehi 2007, 130).

fren sind meist »am eigenen Erleben orientiert und nur sehr begrenzt durch bloße Mitgliedschaft beziehungsweise bloße kirchlich-religiöse Praxis bestimmt« (Nassehi 2007, 118). Zentral ist für die Menschen, »einem auf Authentizität zielenden Erwartungsstil zu folgen und darin tatsächlich ›religiös‹ zu sein« (Nassehi 2007, 122). Soziologisch gesprochen »wird man durch religiöse Ansprache« (Nassehi 2007, 123) religiös. Die Grundfrage ist also weniger, »wer wie religiös ist (oder nicht), sondern in welchen Zusammenhängen die religiöse Rede sich praktisch ›bewährt‹« (Nassehi 2009, 178). Eine zentrale Funktion religiöser Rede ist es in dieser Hinsicht, Orientierung bei der Identitäts- und Persönlichkeitsbildung zu geben, wobei symbolhafte Handlungen eine große Rolle spielen.

»Die Erwartung an eine bürgerlich-reflexive Form des Religiösen wird abgelöst durch eine postbürgerliche Form, deren Maßstab gerade nicht ein Allgemeines ist, an dem sich das Individuum als Individuum bewährt, sondern ein Besonderes, das durch den authentischen Vortrag plausibel wird. Inhalte geraten dabei in den Hintergrund, weil sie letztlich nicht für sich zählen, sondern nur in der Form, wie sie authentisch eingesetzt werden können« (Nassehi 2007, 132).

Damit lässt sich die Aufmerksamkeit für Religion zugespitzt auf den Begriff bringen: Auch in Deutschland findet eine Auflösung traditioneller Religionsgemeinschaften statt, die aber nicht mit einem Verschwinden des Religiösen einhergeht. Religion wird insbesondere in unterschiedlichen Lebenslagen als wichtig empfunden und daraufhin individuell angepasst, wodurch eine facettenreiche Vervielfältigung des Religiösen stattfindet.

Ad (d): Religionsgemeinschaften als gesellschaftliche Akteure bringen schlussendlich teilweise auch politische Probleme mit sich, vor allem wenn fundamentalistische Strömungen in Religionsgemeinschaften religiöse Aussagen verabsolutieren und diese vehement – teilweise mit Gewalt – durchsetzen wollen (vgl. Meyer 1989; Marty/Appleyby 1996; Riesebrodt 2000; Arens 2007b; Brouck/Hildebrandt 2008). Verbunden mit der starken Ausdifferenzierung des religiösen Feldes ist eine »oft auch radikale Re-Politisierung der Religion, zumindest in dem Sinne, dass sie im öffentlichen Raum selbstbewusster auftritt, bisweilen auch in einer fundamentalistischen Attacke auf die Trennung von Staat und Kirche und in einem damit verbundenen Anwachsen intoleranter und gewalttätiger Strömungen« (Leggewie 2007, 18). So hat

die aktuelle Renaissance der Religion »ein Janusgesicht, sie bedeutet auch eine Wiederkehr von religiös motivierten Gewaltkonflikten und ist gepaart mit Intoleranz gegenüber anderen Religionen« (Hurth 2008, 33).<sup>11</sup> Vor diesem Hintergrund werden heute im wissenschaftlichen Diskurs unterschiedliche Deutungen des religiösen Fundamentalismus vorgelegt, von denen im Folgenden drei exemplarisch skizziert werden.

Eine erste Gruppe von Ansätzen interpretiert den religiösen Fundamentalismus vor allem als eine Gegenbewegung zur Moderne mit ihren Entwicklungen der Individualisierung und Pluralisierung. Religiöser Fundamentalismus wird in dieser Hinsicht als Versuch gedeutet, mit Bezug auf ein Absolutes den Menschen einen sicheren Halt in Zeiten eines tiefgreifenden Wandels zu geben. »Das ist Fundamentalismus: die große Versuchung, innerhalb des sinnlos scheinenden Fortschritts moderner Rationalität Halt zu suchen in einem Absoluten« (Greiffenhagen 1991, 37). Überzeugend ist an diesen Erklärungsmodellen, dass sie auf eine innere Verbindung von Moderne und religiösem Fundamentalismus hinweisen. Die facettenreichen gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Umbrüche, die seit der Neuzeit menschliches Zusammenleben zutiefst prägen, führen notwendig zu der Suche nach neuen Modellen des Zusammenlebens. Der religiöse Fundamentalismus erscheint in diesem Kontext wie eine konsequente Reaktion auf die Moderne, weil er in eben diesen tiefgreifenden Umbruchphasen Menschen Sicherheit gibt. Problematisch an diesen Deutungen von Fundamentalismus ist allerdings, dass sie nur unzureichend erklären, was Religion und religiösen Fundamentalismus voneinander unterscheidet. Damit wird dieser Erklärungstyp auf der analytischen Ebene zumindest teilweise unscharf.

Daneben steht eine zweite Gruppe von Ansätzen, welche die These vom religiösen Fundamentalismus als Gegenbewegung zur Moderne aufgreift, aber dezidiert in den Kontext des Verhältnisses von Religion und Kultur einordnet (vgl. Müller 2007). Religiöser Fun-

---

<sup>11</sup> Karsten Fischer betont zu Recht, dass die Unterscheidung von Politik und Religion letztlich eine Provokation für die Religion selbst ist, weil sie damit ihre Vorrangstellung verliert und sich deshalb gerade im Kontext liberaler Demokratien Fundamentalismen entwickeln können (Fischer 2009, 13). Fischer analysiert in seinem Buch *Die Zukunft einer Provokation* (Fischer 2009, 69–140), in welchen Formen religiöse Fundamentalismen und Religionspolitiken auf diese Provokation der Trennung von Politik und Religion reagiert haben.

damentalismus, so der Kern des Arguments, ist eine Form des Glaubens, der sich von seinen kulturellen Wurzeln entfernt hat. Wenn sich aber Religion von der Kultur abtrennt, dann wird sie nur noch zu einem beliebigen Gefühl, das immer weniger auf vernünftige Plausibilität hin überprüft werden kann. Im Zuge dessen wird Religion mehr und mehr zu einem Werbeslogan, was der französische Politologe Olivier Roy als *Heilige Einfalt* (Roy 2010) bezeichnet. Religiöser Fundamentalismus entsteht meist dann, so eine seiner zentralen Thesen, wenn sich der Glaube von der Kultur ablöst und die in der Religion integrierten kulturellen Wissensbestände vergessen oder negiert werden.

»Weitergegeben wird vor allem ein Gefühl; man möchte beim anderen das gleiche religiöse Erleben wecken, das man selbst empfindet, aber man macht einen Bogen um alles diskursive Wissen, denn das erscheint als Zeitverlust oder als Gefahr, sich in säkularer Selbstgefälligkeit zu verlieren« (Roy 2010, 242).<sup>12</sup>

Eine dritte Interpretation des religiösen Fundamentalismus ist an einer kulturhistorischen Perspektive orientiert und setzt bei der inneren Logik der Religionen selbst an. Diese Ansätze deuten die Bezugnahme auf ein Absolutes als Ausgangspunkt für fundamentalistische Tendenzen, weil dadurch andere Deutungen des Absoluten automatisch abgewertet oder ganz ausgeschlossen werden. Autoren wie Jan Assmann argumentieren, dass insbesondere die monotheistischen Religionen eine grundlegende Tendenz zur Gewalt implizieren und damit die Entstehung fundamentalistischer Bewegungen entscheidend befördern.

»Monotheismus heißt zunächst einmal absolute, alle anderen Bindungen hintansetzende Treue zu einem einzigen Gott. Das bedeutet, man darf sich keine Bilder machen, weil jedes Bild die Tendenz hat, als ein anderer Gott verehrt zu werden, und man darf sich nicht mit denen einlassen, die andere Götter verehren und einen zu deren Verehrung verführen könnten. Die Treue zu Gott verlangt, dass man mit Gewalt gegen Bilder und Bildverehrer vorgeht. Man darf sie nicht verschonen« (Assmann 2006, 480).

---

<sup>12</sup> Eine differenzierte Analyse des islamistischen Terrorismus legt Roy in der Studie *Der falsche Krieg. Islamisten, Terroristen und die Irrtümer des Westens* (Roy 2008) vor, in der auch Verkürzungen der europäischen Perspektive auf diese Bewegungen aufgedeckt werden.

Diese Neigung zur gewalttätigen Verabsolutierung religiöser Wahrheiten sieht Assmann in der ausschließlichen Bindung des Menschen an *einen* Gott begründet.<sup>13</sup>

Damit sind vier zentrale Facetten (*a-d*) der neuen Wahrnehmbarkeit von Religion benannt: politische Vitalität und Ausdifferenzierung der institutionalisierten Religionsgemeinschaften, (post-)moderne Transformation des Religiösen und die Entstehung fundamentalistischer religiöser Strömungen. Gerade in einer globalen Hinsicht wird diese kulturell-gesellschaftliche Bedeutung der transformierten Religion besonders deutlich. Religionen prägen in allen vier Aspekten die Handlungseinstellungen der Menschen, beeinflussen das kulturelle Leben und sind Teil öffentlicher Diskurse oder politischer Prozesse (vgl. Müller et al. 2007). Religionen sind damit ein wichtiger Faktor, der bei der Analyse westlicher Gesellschaften sowie der Weltgesellschaft besondere Beachtung verdient.

Eine wichtige Schlussfolgerung aus den vorangegangenen Analysen soll abschließend noch einmal eigens betont werden: Weil Religionen in der Moderne und im Zuge der Entstehung säkularer Gesellschaften nicht verschwunden sind, sondern sich auf vielfältige Weise transformiert haben, ist es sinnvoll, nicht von einer Wiederkehr der Religion, sondern von einer *neuen Aufmerksamkeit für Religion* zu sprechen. Die vermeintliche Rückkehr der Religion in öffentliche Räume zeigt sich nämlich als »neue Wahrnehmbarkeit des Religiösen in den vielfältig segmentierten Öffentlichkeitsräumen moderner Gesellschaften« (Graf 2007a, 3).<sup>14</sup> Die Beachtung der Ausdifferenzierung des

---

<sup>13</sup> Vgl. hierzu *Moses der Ägypter* (Assmann 1998) und *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (Assmann 2005). »Die Gewaltbereitschaft und Gewalttätigkeit Gottes – immer verstanden als: des biblischen Gottesbildes – ergibt sich aus der Ethisierung und Verrechtlichung der Religion, aus dem durchaus revolutionären Schritt des biblischen Gottes, die Ansprüche der Gerechtigkeit zu seiner Sache zu machen und in den Mittelpunkt der Forderungen zu stellen, die er an sein Volk richtet« (Assmann 2006, 483).

<sup>14</sup> Martin Tremml und Daniel Weidner plädieren ebenfalls dafür, nicht von einer *Wiederkehr* (oder umgekehrt von einem *Verschwinden* von Religion) zu sprechen, sondern von einem *Nachleben*. »Denn Nachleben schwankt zwischen *Überleben* und *Hinterlassen*, es ist weder ungebrochenes Fortleben, noch auch ein klar bestimmter Abbruch. Damit sperrt sich die Rede vom Nachleben der Religionen gegenüber der Vorstellung, diese seien ein für alle Mal verschwunden und allenfalls ihr Beitrag zur abendländischen Kultur könne heute bilanziert werden. Sie subvertiert aber gleichermaßen die Vorstel-

religiösen Feldes (vgl. Bourdieu 2007) ist ein Spiegelbild dieser neuen Wahrnehmbarkeit von Religion.

### 1.3. Schlussfolgerungen für das Verständnis von Säkularisierung

Vor dem skizzierten Hintergrund der neuen Wahrnehmbarkeit von Religion wird heute disziplinenübergreifend die Frage diskutiert, welche Konsequenzen daraus für das Verständnis von Säkularisierung zu ziehen sind. Auf der einen Seite stehen Autoren, die aus dem Blickwinkel einer liberalen Gesellschaftsauffassung skeptisch gegenüber einer Transformation des Säkularisierungsparadigmas sind. Diese Skepsis liegt vor allem darin begründet, dass mit einer stärkeren Anerkennung der Religionsgemeinschaften als gesellschaftliche Akteure die Errungenschaften der Demokratie in Gefahr geraten könnten. Der Soziologe Ulrich Beck verschreibt sich ganz eindeutig der Tradition der säkularen Aufklärung und formuliert dies entsprechend des Theorems der reflexiven Moderne bekenntnishaft als seine eigene Geschichte: »Ich, Soziologe, der ich bin, habe im Glauben an die Erlösungskraft der soziologischen Aufklärung das Säkularismus-Idiom im Blut« (Beck 2008, 13). Religion erscheint ihm trotz aller soziologischen Neugier als ein Fremdkörper, der die Errungenschaften der Aufklärung eher anzugreifen als zu unterstützen scheint. Deswegen stellt er polemisch fest: »Die Gesundheitsminister warnen: Religion tötet. Religion darf an Jugendliche unter 18 Jahre nicht weitergegeben werden« (Beck 2007, 12).

Neben Autoren wie Beck, die vor allem aus normativen oder politischen Gründen an dem Säkularisierungsparadigma festhalten, gibt es eine zweite Gruppe von Wissenschaftlern, die aus der Sicht eines dezierten Atheismus die gesellschaftliche Rolle der Religion beschränken wollen. Gemessen an den liberalen Kritikern der Religion schlägt der *neue Atheismus* noch einmal einen deutlich schärferen Ton an.<sup>15</sup> Autoren wie Richard Dawkins (2007) werfen der Religion reduktionisti-

---

lung, Religion habe eine ungebrochene – und letztlich nicht zu brechende – Lebenskraft, die nur eine Weile verdeckt gewesen sein soll« (Tremml/Weidner 2007, 11).

<sup>15</sup> Thomas Schärfl fasst die Intention dieser Arbeiten des neuen Atheismus folgendermaßen zusammen: »Die aufsehenerregenden Bücher von Richard Dawkins oder Christopher Hitchens gehören in diese Kategorie. Es handelt sich hierbei um Kampfansagen, massive Attacken, die nichts weniger wollen, als Religion die gesellschaftliche (und kulturelle) Anerkennung zu verweigern. Die fundamentalistischen oder radikal-ortho-

sche und vergegenständlichende Erklärungen der Welt vor, die gravierende moralische Konsequenzen für moderne Gesellschaften haben. Atheismus, so die pointierte Schlussfolgerung, ist »fast immer ein Zeichen für eine gesunde geistige Unabhängigkeit und sogar für einen gesunden Geist« (Dawkins 2007, 15). Nicht Atheisten, »sondern Theisten sind, wenn nicht moralisch verkommen, so doch auf jeden Fall geistig und seelisch zurückgeblieben, infantil oder sogar dumm« (Schärtl 2008, 155), so rekonstruiert Schärtl die Religionsdeutung von Dawkins; und weiter: »religiöse Erziehung in heutiger Zeit gesellschaftlich konsensfähig zu halten oder sogar staatlich zu fördern oder zu unterstützen, grenze daher an ›geistige Kindesmisshandlung‹« (Schärtl 2008, 155 f.).

Gegenüber diesen beiden Gruppen von Ansätzen, die für ein starkes Säkularisierungsparadigma plädieren, spielen im aktuellen Diskurs allerdings empirische wie normative Argumente eine wichtige Rolle, die für eine Transformation dieses Paradigmas sprechen. Die skizzierte Ausdifferenzierung und Pluralisierung des religiösen Feldes, die von religionssoziologischer Seite seit vielen Jahrzehnten intensiv erforscht wird (vgl. Kap. 2.1.), führt Autoren zu der These, dass Religion nach wie vor eine wichtige gesellschaftliche Rolle spielt. Einige Ansätze gehen sogar so weit, dass sie grundsätzlich in Frage stellen, ob man überhaupt von einem Prozess der Säkularisierung sprechen kann (vgl. Rodney/Brainbridge 1987; Knobloch 2000); in der abgeschwächten Variante des Arguments wird zumindest die Linearitätsthese der Säkularisierung kritisch in Frage gestellt (vgl. Pippa/Inglehart 2004).

Insgesamt votieren diese Ansätze also in unterschiedlicher Reichweite für die Revision eines starken Säkularisierungsparadigmas und für eine neue Aufmerksamkeit für Religion. Soziologisch betrachtet wird dabei die gesellschaftliche Rolle von Religion in unterschiedlichen Bereichen des öffentlichen Lebens (politisch, diskursiv, medial usw.) zum Hintergrund der Untersuchung (vgl. Gabriel 2008a). Religionen sind für säkulare Gesellschaften, so das zugespitzt formulierte Ergebnis dieser Überlegungen, nicht per se eine Gefahr, sondern sie können trotz aller Ambivalenz sehr wohl vielfache positive Wirkungen entfalten. Solche Chancen öffentlicher Religion sind zum Beispiel die Verteidigung der Menschenrechte durch Religionsgemeinschaften oder die

---

doxen Spielarten von Religion in Christentum, Islam und Judentum liefern dabei die Munition für die atheistische Kulturrevolution« (Schärtl 2008, 143).

Einbindung normativ-religiöser Argumente in gesellschaftliche Aushandlungsprozesse zu Themen wie Gemeinwohl oder Solidarität (vgl. Casanova 2004, 290 ff.). Welche Funktion der Religion in dieser Hinsicht allerdings genau zukommt und wie Religion in modernen Gesellschaften angemessen verstanden werden sollte – dies ist auch in der Gruppe der Befürworter einer Transformation des Säkularisierungsparadigmas umstritten.

Der Gedankengang der vorliegenden Arbeit schließt sich den Analysen der zuletzt genannten Gruppe an und argumentiert für die Transformation eines starken Säkularisierungsparadigmas. Trotz nach wie vor anhaltender Säkularisierungstendenzen in einigen Regionen – beispielsweise in Ostdeutschland, aber auch in anderen Regionen der Welt – ist es mit Blick auf die religionssoziologische Forschung auf der deskriptiven Ebene nicht überzeugend, von einem bevorstehenden Aussterben der Religionen oder des Religiösen zu sprechen. Religionen haben sich zwar stark gewandelt und teilweise transformiert; ihnen kommt aber nach wie vor eine gesellschaftliche Bedeutung zu. Säkularisierung führt deshalb nicht notwendig zu einem Ende der Religion, vielmehr wird der religiöse Glaube zu einer Option des gerechten Zusammenlebens und gelungenen Lebens unter vielen. Religion erfreut sich in dieser Hinsicht gerade im säkularen Kontext einer großen Vitalität und kann in einer normativen Hinsicht zur Stärkung demokratischer Gesellschaften wichtige Beiträge leisten (vgl. Taylor 2009).

Die Überlegungen zu den Transformationen der Religion angesichts der Moderne (vgl. Kap. 1.2.) weisen allerdings auf die Notwendigkeit hin, einen differenzierten Begriff von Säkularisierung zu entwickeln und dabei die (welt-)gesellschaftliche Bedeutung der Religion und des Religiösen mitzubedenken. Dafür ist »anstelle einer Säkularisierungstheorie, die als religionssoziologische ›Supertheorie‹ (...) auftritt, ein Theoriedesign zu entwerfen, das höchst divergente und heterogene Transformationsprozesse des Religiösen erfasst« (Höhn 2007, 31). Solche Transformationen der Religion und ihre Wechselwirkung mit der Säkularisierung nehmen in den verschiedenen Regionen der Welt unterschiedliche Formen an, denn die Prozesse der Säkularisierung laufen überall anders ab. Deshalb gibt es keinen einheitlichen Umgang säkularer Gesellschaften mit der Religion (vgl. Martin 1979). Säkularisierung muss daher selbst als ein ausdifferenzierter Prozess verstanden werden. Eine Theorie der Säkularisierung sollte offen für die verschiedenen kulturellen Kontexte sein und an die darin implizier-

ten religiösen Standpunkte angepasst werden (vgl. Joas/Wiegandt 2007).<sup>16</sup> Wichtig ist es außerdem, die gesellschaftliche Vergangenheit nicht religiös zu verklären, um die heutige Zeit als säkulare Phase sichtbar werden zu lassen, denn dies würde nur bedingt den empirischen Gegebenheiten entsprechen.

»Die Säkularisierungstheoretiker gehen meist von einer völligen Überschätzung der tatsächlichen Religiosität in Europa vor dem Beginn des modernen Säkularisierungsprozesses dort aus. Das Glaubenswissen war aber sogar beim Klerus (und erst recht bei den Laien) lange Zeit in einem beklagenswerten, um nicht zu sagen grotesk unterentwickelten Zustand« (Joas 2007, 17).

Damit ist die Notwendigkeit eines Diskurses über die Transformation des Säkularisierungsparadigmas und die Rolle von Religion angezeigt. Die folgenden Überlegungen fokussieren vor allem auf die Funktion von Religion in demokratischen Gesellschaften. Demokratie wird dabei als politische Organisationsform verstanden, die in vielen Ländern der Welt in unterschiedlicher Weise institutionalisiert wurde und deshalb eine wichtige Voraussetzung für die Beantwortung der Frage nach der Rolle von Religion in modernen Gesellschaften geworden ist. Vor diesem Hintergrund ergibt sich als eine Konsequenz der Überlegungen zur Religion und ihrer gesellschaftlichen Funktion auch die Notwendigkeit einer Reflexion über ein geeignetes Verständnis von Politik und Demokratie insgesamt.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch das Verhältnis von Religion und Gesellschaft je nach kulturellem Kontext eigens zu bestimmen. Vgl. dazu beispielsweise einen Band von Michael Durst und Hans J. Münk, in dem für unterschiedliche Gesellschaften (USA, Schweiz, Indien, China, Japan) und unter Bezugnahme auf verschiedene Religionen (Christentum, Islam) das Verhältnis von Religion und Gesellschaft rekonstruiert und kritisch diskutiert wird (vgl. Durst/Münk 2007).

<sup>17</sup> Auch (christliche) Theologen haben sich intensiv mit dem Säkularisierungsparadigma auseinandergesetzt. Meist argumentieren sie entweder für einen festen Kern der Religion (zum Beispiel das trinitarische Gottesverständnis), der bewahrt werden soll, oder sie wollen das Religionsverständnis an den mit der Säkularisierung einhergehenden Prozess der kulturellen Ausdifferenzierung anpassen (vgl. exemplarisch Höhn 2007). In den folgenden Rekonstruktionen wird an verschiedenen Stellen explizit auf die Positionen der Theologie eingegangen (vgl. Kap. 3.1.3.1.), weil sie einige hilfreiche Impulse für den Diskurs geben können.