



⇒ **Thomas Gutmann**

## Postsäkulare Narrative. Matthias Lutz-Bachmann präsentiert einen Frankfurter Band zum Postsäkularismus

Der aus der Arbeit des Frankfurter Exzellenzclusters *Die Herausbildung normativer Ordnungen* hervorgegangene Band hätte gewonnen, wenn ihm eine Einleitung beigegeben worden wäre, die die verzweigte Diskurslandschaft skizziert (zu einem Versuch siehe Höhn 2014) und die divergenten Beiträge des Buchs in dieser verortet hätte. Eine solche Einleitung hätte auch klären können, ob und inwieweit die soziologische *Beobachtung*, dass gesellschaftliche Modernisierung nicht zum Schwund traditioneller Religiosität geführt hat und wir heute insofern in einer »postsäkularen Gesellschaft« leben, als »religiöse Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung« fortbestehen (Habermas 2001, 13; zur Kritik an dieser Begriffswahl siehe Willems 2013), unter der Hand tatsächlich zum theoretischen *Programm* oder gar zur *Bewegung* eines »Postsäkularismus« mutiert ist, wie der Titel des Bandes suggeriert. Die begriffsgeschichtlichen Ausführungen zur ›Säkularisierung‹, die der Herausgeber in seinem eigenen Beitrag anbietet, ersetzen dies nicht.

Gleichwohl wird die Leserin des Bandes an den meisten Dimensionen des Fragenkomplexes entlanggeführt. Einige wichtige empirische Daten zur Vitalität der Weltreligionen namentlich in den USA, in Europa und in Deutschland finden sich bei *José Casanova* (›Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von »säkular« und deren mögliche Transzendenz‹; 9–39) und *Volkhard Krech* (›Wiederkehr der Religion? Und nach welcher Säkularisierung? Beobachtungen zur religiösen Lage im 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts‹; 257–287). Casanova untersucht im Ausgang von Habermas, für dessen Anliegen er sich jedoch nicht allzu sehr interessiert, drei Bedeutungs-

ebenen des Begriffs ›säkular‹ und die entsprechenden Verwendungsweisen seines Antonyms ›postsäkular‹. Er warnt als soziologischer Beobachter davor, das »im Wesentlichen kontingente Muster der europäisch-christlichen Säkularisierung mit

---

**Matthias Lutz-Bachmann (Hg.) (2015):** Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main / New York: Campus. 362 S., ISBN 978-3-59-350090-4, EUR 34,90.

---

**DOI: 10.18156/eug-1-2018-rez-10**

allgemeinen Modernisierungsprozessen zu verknüpfen« (18) und schließt hier eine – aus seinen vergleichenden historischen Analysen keineswegs unmittelbar ableitbare und deshalb argumentativ in der Luft hängende – normative Kritik an den nach seiner Überzeugung »fragwürdigen säkularistischen Annahmen eines Stadiabewusstseins« (37) an, »das ›Religion‹ auf eine primitivere, traditionellere und nunmehr überwundene Stufe der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung verwiesen« habe (17). Volkhard Krech belegt ebenfalls, dass sich die pauschale Behauptung, moderne Gesellschaft und Religion seien strukturell inkompatibel, nicht aufrechterhalten lässt. Er korreliert dabei das Auftreten »politischer Religiosität«, d.h. die Verwendung religiöser Elemente zu politischen Zwecken, religionsübergreifend mit sozialer Ungleichheit (276) und plädiert sodann dafür, die zunehmend unscharfen Ränder des Religiösen mit Hilfe des analytischen Konzepts der »Sakralisierung« zu bearbeiten (279–284). *Karl Gabriel* (›Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?‹; 211–236) schlägt vor, die religionssoziologische Kritik, die an der Säkularisierungs- und der Modernisierungstheorie geübt wird, im Anschluss an Shmuel Eisenstadt in ein Konzept multipler Modernen (und Säkularitäten) zu überführen, das in der Lage sei, Religion auch als unabhängige Variable des Modernisierungsgeschehens ins Spiel zu bringen – ein Vorschlag, der sich allerdings der Rückfrage aussetzt, welcher einheitliche Begriff der Moderne einer solcherart kulturalistisch verstandenen Vielfalt der Modernen noch zu Grunde liegen kann (vgl. Schmidt 2010). *Detlef Pollack*, der zu Empirie und Theorie der Säkularisierung ebenfalls Einiges hätte beisteuern können (vgl. Pollack 2009, 2012, 2016), bietet in seinem Beitrag über ›Die Genese der westlichen Moderne: Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter‹ (289–333) schließlich eine konflikt- (und damit handlungs-)theoretische Perspektive auf die systemische Trennung der Politik von der Religion auf der Ebene zunächst der Semantiken und letztlich auch der funktionalen Codes. Er sieht das Spezifikum des europäischen und damit des okzidentalen Entwicklungsweges darin, »dass sich funktionale Differenzierung gegen den auf Entdifferenzierung drängenden päpstlichen Suprematie- und Kontrollanspruch herausgebildet hat und als abgrenzende Reaktion darauf verstanden werden muss« (290). Diese vier soziologischen Beiträge kreisen dabei um eine Leerstelle, die von allen Autoren kurz benannt, aber von keinem adressiert wird: Was kann ›Postsäkularität‹ als soziologischer Begriff in einer funktional differenzierten Gesellschaft, in der sich die Funktionscodes der Subsysteme des Rechts, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Erzie-

hung, der Kunst und letztlich auch der Politik längst von religiösen Institutionen und Normen getrennt haben, eigentlich meinen? Beschreibt Säkularisierung qua funktionale Differenzierung nicht in letzter Konsequenz, dass die Existenz der Religion und ihrer spezifischen sozialen Funktion, den Unterschied von Immanenz und Transzendenz zu verwalten, zwar nicht mehr in Frage gestellt werden kann, ja dass die Chancen für Religion dabei vielleicht sogar steigen (vgl. Luhmann 2000, 145f.) – dies aber um den Preis, dass sie für alle anderen sozialen Kommunikationen nicht mehr von Interesse ist? Und glaubt irgendjemand, dass *dieser* Prozess reversibel ist?

Die *normative* Dimension der Diskussion um die postsäkulare Konstellation dreht sich um zwei Fragen. Deren erste (die in dem Band keine Rolle spielt) ist metaphilosophischer Natur und lautet, ob in der Religion Sinngehalte gespeichert sind, die die säkulare Vernunft vor naturalistischen und szientistischen Verkürzungen bewahren, soziale Pathologien benennen und Solidaritätsressourcen bereitstellen können (vgl. Habermas 2005). Die zweite gehört in den Bereich der Politischen bzw. Rechtsphilosophie und zielt darauf, welche Rolle die Religion für die Normenbegründung in freiheitlich-demokratischen und zugleich pluralistischen Gemeinwesen (noch) spielen kann und darf. *Luiz Bernardo Leite Araujo* (›Religion und Öffentlichkeit‹; 135–158) zeichnet hierzu anhand der Arbeiten von Charles Taylor, John Rawls und Jürgen Habermas drei Versionen der These von der notwendigen Restriktion einer politischen Rolle der Religion nach. *Matthias Lutz-Bachmann* (›Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft‹; 79–96) betont, ebenfalls im Anschluss an Rawls und Habermas, im selben Sinn die Notwendigkeit eines »Raum[s] der öffentlichen Vernunft« (93), in dem die religiösen und säkularen Weltanschauungen gleichermaßen kritisch auf ihren rationalen Gehalt hin geprüft werden können – eines Raums, der allerdings voraussetze, dass »die Geltung der Menschenrechte oder [gemeint ist wohl: und; TG] die Trennung von Recht und demokratischem Verfassungsstaat einerseits und Religion andererseits gesellschaftlich realisiert und politisch-institutionell gesichert sind« (91). *James Bohman* (›Eine postsäkulare Weltordnung? Der Pluralismus von Lebensformen und kommunikative Freiheit‹; 159–193) versucht sodann aus einer an Habermas orientierten Idee einer inklusiven postsäkularen Weltgesellschaft einen kritischen Maßstab für die Beurteilung internationaler Organisationen zu gewinnen. *Rainer Forst* (›Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas‹; 97–134) greift schließlich in einer differenzierten Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas auf seine Arbei-

ten zum Toleranzbegriff zurück und formuliert die These, »dass eine postsäkulare Gesellschaft auf den Gebieten der Bestimmung von Glaube und Vernunft, der Autonomie der Moral und der Politik der Toleranz eine komplexe reflexive Qualität aufweisen muss, die den Prozess der Säkularisierung auf die rechte Weise fortsetzt« (97f.). Forsts Konzept einer (Respekt-Konzeption von) Toleranz als demokratischer »Tugend der Rechtfertigung« (128) nimmt zwar Bezug auf den Rechtsgrundsatz, dass Freiheitseinschränkungen wechselseitig gerechtfertigt werden müssen (vgl. 129), verschweigt dabei aber, dass das damit notwendig angesprochene Prinzip der religiösen Neutralität des Rechtsstaats (vgl. jüngst Dreier 2018 und Huster 2017) einen von Toleranz strukturell verschiedenen Modus des Umgangs mit religiös-weltanschaulicher Pluralität bezeichnet. Der Neutralitätsgrundsatz ist in Institutionen und Verfahren und nicht in Tugenden verankert; er legt dem Staat, der seinen Bürgern gleichen Respekt schuldet, Nicht-Identifikation und Unparteilichkeit auf und gesteht diesem gerade *nicht* zu, eine ablehnende Haltung (vgl. 98) z.B. gegenüber einer Religion einzunehmen, um sie im Anschluss gleichwohl (bloß) zu tolerieren.

Die *Säkularisierung des Rechts* als des Ortes, an dem die religiöse Pluralität ermöglichenden und gerade deshalb notwendig säkularen Prinzipien des gleichen Respekts institutionalisiert sind, haben auch die normativ argumentierenden Beiträge des Bandes jedoch weitgehend ausgespart. Damit holt der hier verhandelte Begriff des ›Postsäkularen‹ Jürgen Habermas' weitreichende These, dass gerade die »Form des modernen Rechts als eine Verkörperung postkonventioneller« – und damit postmetaphysischer und postreligiöser – »Bewusstseinsstrukturen begriffen werden« müsse (Habermas 1976, 266), nicht ein.

Ein ambivalentes Bild bieten schließlich die beiden Beiträge von Barbieri und Graf, die in ihrem Blick (auch) auf religiöse Phänomene und theologische Positionen besonders deutlich machen, dass der Begriff der ›Postsäkularität‹ nicht anders als jener der ›Säkularität‹ eine primär ideenpolitische Funktion hat (vgl. Lübke 1975). *William A. Barbieri* von der Catholic University in Washington (D.C.) schüttet in seinem Beitrag ›Sechs Facetten der Postsäkularität‹ (41–78) mit der Behauptung, die säkulare Moderne sei ein »Sanierungsprojekt« (71), fröhlich alles – von Carl Schmitts Politischer Theologie bis hin zu poststrukturalistischen und postkolonialen Dekonstruktionsbewegungen – auf einen Haufen, das auch nur irgendwie zur Delegitimierung des »Projekts der Moderne« (Habermas) und eines auf Gründe gestützten Diskurses über die vernünftige Einrichtung der menschlichen

Verhältnisse dienen kann. Kontrastiert man diesen Text mit *Friedrich Wilhelm Grafts* religionsgeschichtlicher und ideologiekritischer Analyse des »Kreationismus« (237–255; »Fundamentalisten sind die wahren Gewinner von Postmoderne-Diskursen«, 244) oder etwa mit den einschlägigen Beiträgen des (an diesem Band leider nicht beteiligten) Frankfurter Theologen Thomas M. Schmidt (vgl. etwa Schmidt 2008, 2009, 2016), so wünscht man sich eine Landkarte, die die Positionierung theologischer Akteure im postsäkularistischen Feld beschreibt.

Zwei Beiträge runden den insgesamt instruktiven Band ab. *Uchenna Okeja* (»Postsäkularismus: Zur Extrapolation eines theoretischen Konzepts«; 195–210) fragt danach, ob »Postsäkularismus« als theoretisches Konzept (das freilich wenig konturenscharf bleibt) auch in »außer-westlichen« Kontexten Verwendung finden kann und bejaht dies vorsichtig. *Hartmut Leppin* (»Religiöse Vielfalt und öffentlicher Raum in der Spätantike«; 335–360) verleiht dem Buch schließlich historische Tiefenschärfe durch seine Analyse des öffentlichen Raums im späten römischen Kaiserreich, der vor der Durchsetzung jenes hegemonialen Christentums, gegen das sich später das säkulare Moment richten sollte, auf spezifische Weise religiös offen konnotiert war.

Am Ende verfestigt sich der Eindruck, dass es »Postsäkularismus« als theoretisches Konzept nicht gibt; der Titel des Werks ist Klappendeckelprosa. Was es gibt, sind einzelne Problemfelder, die der Band auch adressiert. Im Zentrum steht die Frage, wie es denn gelingen kann, »eine Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch inkompatible religiöse, philosophische und moralische Lehren getrennt« sind, in einer stabilen konstitutionellen Ordnung zu integrieren (Rawls 1998, 14). Diese Frage ist nicht neu, und seit dem europäischen Urauma der religiösen Bürgerkriege des 17. Jahrhunderts scheint die Antwort klar, dass dies allein durch ein Rechtssystem möglich ist, das sich nicht mit der (oder gar mit einer bestimmten) Religion gemein macht. Die »Legitimationsgrundlagen der weltanschaulich neutralen Staatsgewalt stammen [...] aus den profanen Quellen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts« (Habermas 2005, 107); ein »postsäkulares« Recht könnte diese Funktion nicht erfüllen. Die Diskurse, die – um es auf Namen herunterzubrechen – im Dreieck zwischen John Rawls, Jürgen Habermas und Charles Taylor geführt werden, dienen nur dem *fine tuning* dieser Prämisse, die seit jeher mit der Vitalität religiöser und weltanschaulicher Pluralität gerechnet hat. In soziologischer Perspektive hat sich gezeigt, dass soziale Modernisierung nicht ohne Weiteres zum Rückgang religiöser Bedürfnisse und Ausdrucksformen führt. Angesichts des Befundes, dass die globale Moderne gerade erst begonnen hat (Schmidt 2014, 1–10), erscheinen die To-

desanzeigen für die Säkularisierungsthese (für viele: Berger 2013) aber verfrüht; zudem kann man mit guten Gründen darüber streiten, was die Resilienz der Religion für die Sozialstruktur moderner Gesellschaften wirklich austrägt. Für die religiösen Akteure schließlich sollte sich die Frage, ob sie sich den prekären ›postsäkularen‹ Hoffnungen darauf, die alten religiösen Weltbilder könnten in den Adaptionen der säkularen Moderne »eine zweite Chance als Instanz der Sinnstiftung« (Höhn 2014, 154) erhalten, hingeben, oder sich dem Projekt widmen wollen, den Spielraum religiösen Bewusstseins in der *condition moderne* auszuloten, nicht erst seit Jürgen Habermas' Friedenspreisrede stellen.

## ⇒ Literaturverzeichnis

Berger, Peter L. (2013): Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Mit Kommentaren von Detlef Pollack, Thomas Großbölting, Thomas Gutmann, Marianne Heimbach-Steins, Astrid Reuter und Ulrich Willems, hg. von Detlef Pollack, Münster: CRM.

Dreier, Horst (2018): Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München: C.H. Beck.

Habermas, Jürgen (1976): Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 260–267.

Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Höhn, Hans-Joachim (2014): Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung, in: Schmidt, Thomas / Pitschmann, Annette (Hg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart: Metzler, 151–163.

Huster, Stefan (2017) Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, 2. Auflage mit einer neuen Einleitung, Tübingen: Mohr Siebeck.

Lübbe, Hermann (1975): Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 2. Auflage, Freiburg: Alber.

Luhmann, Niklas (2000): Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Pollack, Detlef (2009): Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, Detlef (2012): Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck.



Pollack, Detlef (2016): Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III, Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015): Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich, Frankfurt/M. / New York: Campus.

Rawls John (1998): Politischer Liberalismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schmidt, Thomas M. (2008): Der Begriff der Postsäkularität, in: Jahrbuch Politische Theologie 5 (2008), 244–254.

Schmidt, Thomas M. (2009): Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft, in: ders. / Wenzel, Knut (Hg.): Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 10–32.

Schmidt, Thomas M. (2016): Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft. Reflexive Säkularisierung und Differenzbewusstsein, in: Könemann, Judith / Wendel, Saskia (Hg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld: transcript, 155–172.

Schmidt, Volker H. (2010): Modernity and Diversity: Reflections on the Controversy Between Modernization Theory and Multiple Modernists, Social Science Information 49, 511–538.

Schmidt, Volker H. (2014): Global Modernity. A Conceptual Sketch, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Willems, Ulrich (2013): Religion und Moderne bei Jürgen Habermas, in: Willems, Ulrich / Pollack, Detlef / Basu, Helene / Gutmann, Thomas / Spohn, Ulrike (Hg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld: transcript, 489–526.

---

Thomas Gutmann, \*1964, Prof. Dr. iur., Rechtswissenschaftliche Fakultät, Fachbereich Philosophie und Exzellenzcluster »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne«, Westfälische Wilhelms-Universität Münster (t.gutmann@wwu.de).

---



---

**Zitationsvorschlag:**

Gutmann, Thomas (2018): Rezension: Postsäkulare Narrative. Matthias Lutz-Bachmann präsentiert einen Frankfurter Band zum Postsäkularismus. (Ethik und Gesellschaft 1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2018-rez-10> (Zugriff am [Datum]).

---



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für soziaethik**

**1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«**

Christoph Deutschmann

Die Marx'sche Klassentheorie – oft totgesagt, aktueller denn je

Peter Bescherer

Deklassiert und korrumpiert: Das Lumpenproletariat als Grenzbegriff der politischen Theorie und Klassenanalyse von Marx und Engels

Christian Grabau

Gleichheit und Gleichgültigkeit

Matthias Möhring-Hesse

Gerechtigkeit ermöglichen. Politische Ethik und materialistische Gesellschaftsanalyse

Markus Rieger-Ladich

Mundgeruch und Achselschweiß. Ideologiekritik nach Marx

Bruno Kern

Karl Marx im Zeitalter der Ökologie

Andreas Mayert

Marx, Ökomarxismus und Postwachstumstheorie

Philipp Geitzhaus

Karl Marx begrüßt die Politische Theologie. Zur Kritik der neuesten politischen Theologie