Säkularisierung – und was dann?

Franz-Xaver Kaufmann

Secularization is not a descriptive category, but an interpreting category by intellectual observers of religion in modern society. This paper sketches the history of the concept and of its critics. Whereas the dominating perspective understood Secularization as the process of definitive decline of religion, in Germany secularization took also positive connotations by protestant theologians. Actually the religious decline in Europe is considered no more as forerunner for the modernizing world but as a special case, which is moreover not uniform within European nations. Until now no convincing term has been proposed to characterize the religious situation in Europe after the decline of the secularization thesis. The paper concludes by posing a number of open questions concerning the actual role of religion and secularity.

Franz-Xaver Kaufmann is Professor Emeritus for Sociology and Social Policy at the University of Bielefeld (FRG).

„Säkularisierung“ ist keine Kategorie historischer Ereignisse, sondern eine Kategorie intellektueller Beobachter unterschiedlicher Orientierung.

Die Begriffsdiskussion begann im angelsächsischen wie im deutschen Sprachraum Mitte der 1960er Jahre, wobei einer der frühen deutschsprachigen Titel zu den klarsichtigsten gehört: Hermann Lübbes „Säkularisierung – Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs“.¹ Etwa gleichzeitig bezeichnete Hans Blumenberg „Säkularisierung“ als eine „Kategorie des geschichtlichen Unrechts“ Gegen die Auffassung, „die moderne Welt (sei) weitgehend als Ergebnis einer Säkularisierung des Christentums“² zu verstehen, eine vor allem in der protestantischen Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbreiteter Topos, betont er die Eigenständigkeit wesentlicher Entwicklungsprozesse in der Neuzeit. Die beiden bedeutenden Philosophen durchschauen den weltanschaulichen, „ideenpolitischen“ Charakter des Topos, der in Deutschland vor allem von evangelischen Theologen und Religionswissenschaftlern propagiert wurde.

In anderer Weise trug das Säkularisierungskonzept weltanschauliche Konnotationen im französischen und angelsächsischen Bereich. Säkularisierung als Entmächtigung, wenn nicht Untergang von Kirchen und Religion wurde seit der Aufklärung als selbstverständliche Begleiterscheinung der neuzeitlichen Gesellschaftstransformationen angesehen. Bekanntlich dachte Max Weber unter dem

1 Lübbe 1965.

2 Blumenberg 1966, S. 21.

Einfluss Nietzsches ähnlich, ohne allerdings die Bezeichnung Säkularisierung zu verwenden. Und Emile Durkheim versuchte, eine „Morale laïque“ zu begründen, weil ihm klar war, dass der Zusammenbruch der christlichen Religion ein moralisches Vakuum hinterlassen würde. Für den internationalen Marxismus war das Absterben der Religion ohnehin selbstverständlich.

Nach dem Zweiten Weltkrieg erschien „Säkularisierung“ als notwendiger Teilprozess von „Modernisierung“, einem anderen weltanschaulichen Begriff der Zeit, welcher in den technischen, wirtschaftlichen und sozio-kulturellen Entwicklungen der Vereinigten Staaten die Speerspitze eines tendenziell weltweiten Entwicklungsprozesses verstand. Dabei blieb der genauere Inhalt der Konzepte offen; „Modernisierung“ wirkte attraktiv gerade wegen ihres vagen, allgemeinen, vieldeutigen amorphen Charakters.³

In sozialwissenschaftliche Diskurse hat „Säkularisierung“ erst spät Eingang gefunden; die „International Encyclopedia of the Social Sciences“ (1968) führt das Wort nicht einmal in ihrem Index auf. Hier stand der Begriff im Horizont einer Wiederentdeckung von „Religion“, die von manchen Intellektuellen als „Wiederkehr von Religion“ thematisiert wurde.⁴ „Säkularisierung“ bezeichnete nun die Frage nach dem Schicksal von Religion in der Moderne, die offen gestellt und nicht mehr als a priori entschieden angesehen wurde. „Säkularisierung“ oder – wie vielfach distanzierend formuliert wurde – die „Säkularisierungsthese“ wurde nun (neben der fortdauernden öffentlichen Verwendung) zu einem Spezialproblem der Religionssoziologie, wobei der Begriff von Anfang an umstritten blieb.⁵ Dies ist weniger auf eine Bestreitung der damit bezeichneten Grund Sachverhalte, als auf die bereits erwähnten weltanschaulichen (um nicht zu sagen: ideologischen) Implikationen und die mangelnde Differenzierung des Komplexes von Vorstellungen zurückzuführen, die damit verbunden werden.

So wird unter Säkularisierung (neben der ursprünglichen Bedeutung einer Überführung von Kirchengut oder Klerikern in „weltliche“ Verhältnisse) etwa verstanden: (1) In struktureller Sicht die Emanzipation von Politik, Wissenschaft und anderen Lebensbereichen von den kirchlichen Regulierungs- und Kontrollansprüchen, d. h. die Ausdifferenzierung und Trennung von Religion gegenüber anderen Gesellschaftsbereichen; (2) in kultureller Sicht die Umorientierung von der Theozentrik zur Anthropozentrik der Weltauffassung, ein allerdings eher selten erwähnter Umstand; (3) die Ausbreitung wesentlicher Elemente des christlichen Ethos wie z. B. Freiheit, Gleichheit, Wahrhaftigkeit, Rechtschaffenheit, Fürsorge für Arme und Schwache oder Friedfertigkeit in die ethischen Grundlagen okzidentaler Gesellschaften; (4) die Entkirchlichung von wachsenden Bevölkerungsteilen und die Privatisierung von Religiosität; (5) die Säkula-

3 Wehler 1975, S. 47.

4 Prominent: Kolakowski 1973; Bell 1978. Reflexive Thematisierung bei Kaufmann 1989, S. 32ff.; 48ff.

5 Gute Übersichten über die Diskussion bei Pollack 2003; Hainz 2014.

risierung religiöser Einrichtungen selbst, also die Veränderungen, die sich in ihnen sowohl auf der Ebene der Lehre als auch in der praktischen Organisation in Reaktion auf die übrigen Säkularisierungen ereignen.⁶ Die Säkularisierungsthese impliziert einen systematischen Zusammenhang zwischen diesen Phänomenen, was aber keineswegs offenkundig ist. Zumindest aber wird der Zusammenhang nicht expliziert, sondern lediglich als im europäischen Fall historisch gegeben postuliert.⁷

Inzwischen sind die Vertreter der Säkularisierungsthese auch aufgrund der Kritik von Historikern in die Minderheit geraten.⁸ Der religiöse Potenzverlust in Europa wird nicht mehr als Modell zukünftiger Entwicklungen, sondern eher als Sonderfall betrachtet. Vor allem aber wird deutlich, dass selbst innerhalb Europas das Verhältnis von vorherrschender Religion und Gesellschaft je nach nationalem Kontext recht unterschiedlich sein kann. So gewinnt der bereits ältere Ansatz von David Martin an Gewicht, der die religiöse Entwicklung nationaler Gesellschaften wesentlich durch das kollektive Gedächtnis prägende religionsgeschichtliche Ereignisse bestimmt sieht.⁹

Damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, was an die Stelle der Säkularisierungsthese tritt. Jürgen Habermas hat hierfür den Begriff der Post-Säkularität vorgeschlagen. Im Anschluss an seine Friedenspreisrede plädiert Habermas philosophisch für ein Vernunftverständnis, das sich nicht auf den Horizont der Säkularität beschränkt, sondern anerkennt, dass in den religiösen Traditionen Elemente einer Vernünftigkeit aufbewahrt sind, die die säkulare Vernunft nicht rezipiert hat.¹⁰ Ob die damit aufgeworfenen Fragen allerdings mit dem Begriff der Post-Säkularität angemessen bezeichnet werden, scheint mir fraglich, da in der Bezeichnung „Post-“ wie in zahlreichen anderen Wortverbindungen nur das Ende der vorangehenden Epoche und nicht das Neue, mit der Epochenschwelle (wenn es denn eine ist) Heraufkommende bezeichnet wird. Der Begriff bleibt retrospektiv. Dem entsprechend kritisiert Martin Endreß:

„Postsäkular“ wird bei Habermas damit zur Chiffre für einen Typus von Reflexivität, d. h. für einen „Bewusstseinswandel“ der a) von einer „bis auf Weiteres“ bleibenden Bedeutung von Religion ausgeht, der b) den Beitrag von Religionen als ergänzenden sensiblen „Interpretationsgemeinschaften“ in pluralistischen Gesellschaften respektiert und der c) im Kontext der laufenden Umwandlung gerade auch europäischer Gesellschaften

6 Kaufmann 2013, S. 16ff.

7 Eine differenzierte Kritik gab zuerst Casanova 1994. Zusammenfassenden Überblick bei Knöbl 2013.

8 Dies dokumentiert der umfangreiche Band von Gabriel / Gärtner / Pollack (Hg.) 2012.; vgl. auch Breuer 2012.

9 Martin 1978. Auf diesen Ansatz bezieht sich die große Studie von Gabriel / Reuter u. a. 2013.

10 Habermas 2001; dazu Lutz-Bachmann (Hg.) 2015.

zu Einwanderungsgesellschaften die Eingewöhnungsschwierigkeiten für durch eher traditionelle Religiosität geprägte Migranten in säkularen Gesellschaften berücksichtigt.¹¹

Es werden sozusagen neue Desiderata für einen vernünftigen Umgang mit religiösen Traditionen formuliert, ohne dass deren transzendenzbezogener Horizont ernst genommen würde, wie dies bei Charles Taylor geschieht. Volkhard Krech kommentiert:

Als ein Phantom könnte sich die Behauptung, die gegenwärtige Gesellschaft befinde sich in einem postsäkularen Stadium, erweisen, wenn sich zeigte, dass sie sich nie in einem durch und durch säkularen Stadium befunden hat. Vielleicht ist die sich „weiter säkularisierende“ Gesellschaft ebenso eine Chimäre wie es die als postsäkular bezeichnete sein könnte.¹²

Karl Gabriel hat nach einer gründlichen Diskussion der alternativen Thesen von Säkularisierung und Wiederkehr von Religion beide verworfen und schlägt im Anschluss an Shmuel Eisenstadts Konzept multipler Modernen als neues Konzept „multiple Säkularitäten“ vor. Er betont m. E. zu Recht die Konflikthaftigkeit zeitgenössischer Kulturen, welche eigenständige Legitimationen mit und ohne religiöse Bezüge entwickeln.¹³ Man müsste es m. E. allerdings durch ein Konzept ergänzen, das die Pluralität der Religionen und religiösen Orientierungen thematisiert. Wenn sich aber religiöse und säkulare Orientierungen theoretisch gleichberechtigt gegenüberstehen, wenn also die wissenschaftliche Perspektive nicht mehr beansprucht, den Erkenntnishorizont zu bilden, sondern in einem hinsichtlich der Letztbegründungen offenen Horizont operiert, wie dies dem Konzept der transversalen Vernunft entspricht,¹⁴ so stellt sich die Frage, warum unterschiedlichen Modernisierungen unterschiedliche Säkularitäten zur Seite gestellt werden. Schließlich vollzieht sich ökonomisch-technische und z. T. politische Modernisierung im Horizont unterschiedlicher Kulturen, die ihrerseits z. T. eng mit bestimmten religiösen Auffassungen verbunden sind.

Es scheint also eher angemessen, sich von der Semantik der Säkularität als Epochenbegriff ganz zu verabschieden, und Säkularität stattdessen als Sammelbegriff für konkurrierende Sinnsysteme ohne religiösen Bezug zu verwenden, was dem Alltagssprachlichen Begriff näher kommt. Sie können atheistisch, laizistisch, szientistisch oder mit Bezug auf religiöse Phänomene agnostisch sein und verdienen die Aufmerksamkeit der Wissenssoziologie ebenso wie die religiösen Orientierungen und ihre sozialen Formen.

11 Endreß 2012 III. unter Bezugnahme auf Habermas 2009, S. 392f.

12 Krech 2011, S. 242.

13 Gabriel 2015, S. 231.

14 Welsch 1995.

Was die Letzteren angeht, so muss in globaler Perspektive berücksichtigt werden, dass das Konzept von „Religion“ im okzidental-christlichen Kontext entstanden ist, und dass die Spezifität von „Religion“ als selbstbezüglichem, von den übrigen Lebensbereichen differenziertem Sinnzusammenhang, den asiatischen und islamischen Kulturen fremd ist.¹⁵ Sobald wir den okzidental geprägten Raum verlassen, müssen wir mit realen Zusammenhängen und kognitiven Strukturen rechnen, in denen das, was wir als „Religion“ identifizieren, anders kontextuiert wird und demzufolge auch anders wirkt.

Die Aufgabe der Säkularisierungsperspektive hinterlässt somit eine Lücke, die nicht mehr durch eine, sondern nur durch eine Mehrzahl von Fragen strukturiert werden kann. Ich nenne abschließend einige davon:

1. Welche Legitimationen sind mit Bezug auf moderne gesellschaftliche Verhältnisse wirksam, und inwieweit ist die Polarität „säkular“ vs. „religiös“ hierfür problemaufschließend?
2. Inwieweit spielen Transzendenzvorstellungen eine Rolle mit Bezug auf Legitimation und Verhalten?
3. Wie verändern sich die religiösen Verhältnisse (Kirchen, Glaube, Beteiligung, Einfluss etc.) unter den jeweils aktuellen Bedingungen in westlichen Gesellschaften? Worin besteht „religiöser Wandel“?
4. Wertkonflikte: Inwieweit sind religiöse Optionen involviert?
5. Welche Opportunitätsstrukturen erweisen sich als produktiv/kontraproduktiv für religiöse Bindungen?
6. Welche Verallgemeinerungen unserer okzidental Einsichten erweisen sich mit Bezug auf andere Kulturräume als aufschlussreich?
7. Inwieweit etablieren sich transkulturelle religiöse Beziehungen?

Diese Fragen messen das Diskursfeld von Religion und Moderne gewiss noch nicht aus, aber sie machen seine Vielschichtigkeit und den Perspektivenreichtum des Fragens deutlich. Mit der Globalisierung eröffnet sich der Religionssoziologie ein weites neues Feld, dem die bisherigen Kategorien nicht gewachsen sind.

15 „Daß ‚Religion‘ immer und überall mit einer Scheidung der Welten und der Dinge in ‚heilige‘ und ‚profane‘ zu tun habe, wie uns in der Religionssoziologie seit Durkheim geläufig ist, ist eine christozentrische Projektion par excellence. [...] Wenn wir dann, wie im Ausstrahlungsbereich der chinesischen Kultur, aber auch der indischen und der afrikanischen, auf ein multiples Konzept von vielfältig geschichteten Wirklichkeiten stoßen, in dem die hier und jetzt gelebte alltägliche Wirklichkeit von allen anderen, die man so kennt (die der Naturkräfte, der Vorfahren, der Geister und schließlich auch der Götter) nicht nur nicht säuberlich getrennt, sondern geradezu auf ‚Kommunikation‘ mit ihnen angelegt ist, dann wird es schwierig, diese Scheidung in ‚heilig‘ und ‚profan‘ als ein definitorisches Erfordernis für eine allgemeine, auch empirisch ausgelegte Bestimmung von ‚Religion‘ durchzuhalten.“ (Matthes 1993, S. 22).

Literaturverzeichnis

- Bell, Daniel: „The Return of the Sacred. The Argument about the Future of Religion“, in: *Zygon* (13) 1978, S. 187–208.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1966.
- Breuer, Marc: *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*. Wiesbaden 2012.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London 1994.
- Gabriel, Karl: „Der lange Abschied von der Säkularisierungstheorie“, in: Lutz-Bachmann, Matthias: *Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt – New York 2015, S. 213–238.
- Gabriel, Karl / Gärtner, Christel / Pollack, Detlef (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012.
- Gabriel, Karl / Reuter, Hans-Richard u.a.: *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa*. Tübingen 2013.
- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main 2001.
- Ders.: „Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?“, in: Ders.: *Philosophische Texte Bd. 5: Kritik der Vernunft*. Frankfurt am Main 2009, S. 387–407.
- Hainz, Michael: „In Favour, Against and Beyond Secularization – Contemporary Sociological Disputes on a Core Concept of the Sociology of Religion“, in: *Secularization – The Context of our Evangelization. Proceedings of the Eurojess Conference Lviv, Ukraine, 21.–24. August 2013*. Lviv 2014, S. 28–72.
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Religion und Modernität*. Tübingen 1989.
- Ders.: „Religion und Modernisierung – Wie weit trägt die Säkularisierungsthese?“, in: Buß, Gregor / Luber, Markus (Hg.): *Neue Räume öffnen – Mission und Säkularisierungen weltweit*. Regensburg 2013, S. 15–32.
- Knöbl, Wolfgang: „Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes ‚moderner Gesellschaften‘“, in: Willems, Ulrich u.a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, S. 75–116.
- Kolakowski, Leszek: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*. München 1973.
- Krech, Volkhard: *Wo bleibt die Religion? Die Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld 2011.
- Lübbe, Hermann: *Säkularisierung – Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg im Breisgau 1965.
- Lutz-Bachmann, Matthias: *Postsäkularismus – Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main – New York 2015.
- Martin, David: *A General Theory of Secularization*. Oxford 1978.
- Matthes, Joachim: „Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens“, in: *Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1993, S. 16–30.
- Pollack, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen 2003.
- Wehler, Hans Ulrich: *Modernisierungstheorien und Geschichte*. Göttingen 1975.

Welsch, Wolfgang: Vernunft – die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main 1995.

Internetquellen

Endreß, Martin: Säkular oder Postsäkular? Zur Divergenz der Perspektiven von Jürgen Habermas und Charles Taylor. Institut für die Wissenschaft vom Menschen (Hg.), Tr@nsit online 2012, verfügbar unter: <http://www.iwm.at/read-listen-watch/transit-online/saekular-oder-postsaekular/> [03.02.2015].