

---

# „Rückkehr der Religionen“ und „Säkularisierung“

Über die Verwobenheit zweier scheinbar  
gegensätzlicher Narrative

Oliver Hidalgo

---

## 1 Einleitung

Die Anfänge der heute populären Rede von der ‚Rückkehr der Religionen‘ liegen so weit ich sehe zu Beginn der 1990er Jahre. Damals erregte zunächst Gilles Kepels Buch *La Revanche de dieu* von 1991<sup>1</sup> Aufsehen, indem es konstatierte, die militanten Kräfte seien in allen monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – eindeutig auf dem Vormarsch. Samuel P. Huntingtons *Clash of Civilizations* (1995) griff diesen Aspekt wenig später auf, indem der dort diagnostizierte Zusammenprall der Kulturen – unter explizitem Bezug auf Kepel<sup>2</sup> – wesentlich entlang der inkommensurablen Weltbilder der Weltreligionen (die für eine Kultur entscheidend seien) erfolgen sollte. In den Worten Huntingtons (2006, S. 73):

„In dem Maße, wie die Welt ihre westliche Phase hinter sich lässt, verfallen die Ideologien, die für die späte westliche Zivilisation typisch waren, und an ihre Stelle treten Religionen und andere kulturell gestützte Formen von Identität und Bindung.“

---

1 Die deutsche Übersetzung *Die Rache Gottes* erschien 1994.

2 Siehe Huntington 2006, S. 145ff.

Bestätigung fand die These von der *Resurgenz* der Religionen, die sich bevorzugt in der nicht-westlichen Welt vollziehe, nahezu zeitgleich bei Peter L. Berger. Dieser sprach in einem Aufsatz, der 1996 in *The National Interest* erschien, nicht nur von den beiden auffälligen „Revivals“ der Gegenwart – dem Islamismus und dem Evangelikalismus, für welche der pejorativ besetzte Begriff eines unzeitgemäßen ‚Fundamentalismus‘ zu kurz greife; sondern er bekannte zugleich freimütig, dass der einstige Mainstream der Religionssoziologie, der während des 20. Jahrhunderts die Unaufhaltsamkeit einer globalen modernisierenden Säkularisierungsbeziehung vorhergesagt hatte (und zu dem er ehemals selbst zu zählen war),<sup>3</sup> in seinen Kernaussagen mittlerweile widerlegt sei. Entsprechend proklamierte Berger (1999) einige Jahre später den gegenläufigen Trend einer *Desecularization of the World*, der sich in scharfem Kontrast zum (säkularen) Ausnahmefall der westlichen Welt (und besonders zu Europa) befinde.<sup>4</sup>

Weniger den (angeblich) gewalttätigen Charakter der sich neu formierenden Religionen als vielmehr die positiven Effekte, die religiöse Überzeugungen und Glaubensgemeinschaften für die einschlägigen Demokratisierungsprozesse in Polen, Spanien, Brasilien und anderswo entwickelt hätten, nahm demgegenüber José Casanovas Werk *Public Religions in the Modern World* (1994) ins Visier, das den Begriff einer zunehmenden *Deprivatization* der (Welt-)Religionen lancierte. Der Sache nach aber war auch Casanovas Ansatz als Kritik oder zumindest Relativierung der lange dominierenden Säkularisierungsthese zu verstehen, eine Position, die sich in späteren Publikationen verschärfte.

Als insofern in den 2000er Jahren eine Art Mode einsetzte, die Rede von der „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000),<sup>5</sup> „Wiederkehr der Götter“ (Graf 2004),<sup>6</sup> der neuen „Popularität“ religiös-spiritueller Angebote (Knoblauch 2009) oder dem (lediglich) „totgeglaubten Gott“ (Lilla 2007) als Titel entsprechender Monographien zu platzieren, wurde damit lediglich eine Auffassung paraphra-

3 Siehe Berger 1967, als der Autor (noch) davon ausging, dass die dialektische Koexistenz von religiösen und nicht-religiösen Lebensformen in der modernen Gesellschaft mittel- und langfristig alle Glaubensüberzeugungen relativieren wird und somit die Säkularisierung permanent voranschreitet.

4 Die Einschätzung einer auffälligen Dualität zwischen dem säkularen Westen/Europa und der nicht-säkularen nicht-westlichen Welt erhielt später durch die Studien von Davie 2002 und Lehmann 2004 neue Nahrung.

5 Nach Riesebrodt (2007) stellt dabei das in religiösen Ritualen ausgedrückte Heilsversprechen jenseits von Glaubensinhalten und daraus abgeleiteten Ethiken das jeweils verbindende Element aller monotheistischen und polytheistischen Religion dar und birgt die stetige Gefahr einer gewaltsamen Fortschreibung.

6 Analog Beck 2008, Kap. II.

siert, die sich bereits im Jahrzehnt zuvor etabliert hatte: Dass auch in der Gegenwart noch (oder wieder verstärkt) aus religiösen Gewissheiten und Offenbarungsansprüchen politisch motivierte Gewalt, Intoleranz, Mord und Terror erwachsen<sup>7</sup> und dass es zumindest erhöhter Anstrengungen bedürfe, um gegebenenfalls die vorhandenen positiven Potentiale religiöser Glaubensüberzeugungen zu wecken. Umgekehrt avancierte es mehr und mehr zu einem Gemeinplatz in der Politik- und Sozialwissenschaft, dass es einem Trugschluss gleichkäme, trotz allem von einer zunehmend unpolitischen Rolle der Religionen oder gar ihrem bevorstehenden Untergang auszugehen. Im Gegenzug drohte die Säkularisierungsthese – zumindest in den Augen ihrer unverdrossenen Verfechter – ihrerseits zu einem bloßen Mythos degradiert zu werden (Pollack 2003, S. 1–18; 2009, S. 1–16).

Als einschneidendes Datum, in dessen Gefolge sich die hier lediglich in Grundzügen rekonstruierte Debatte endgültig zu verfestigen und zu verdichten schien, kann einmal mehr der 11. September 2001 gelten. Bereits unmittelbar nach 9/11 wurden verstärkt diejenigen Autoren vom wachsenden medialen Interesse als Experten zur neuen ,religiösen Bedrohung' angefragt, die die politische Relevanz der Religion bereits zuvor wahrgenommen und thematisiert hatten. Besonders Mark Juergensmeyer<sup>8</sup> ist in diesem Kontext zu nennen, aber etwa auch Bernard Lewis,<sup>9</sup> Benjamin Barber<sup>10</sup> oder R. Scott Appleby (2000).

Die Friedenspreisrede von Jürgen Habermas 2001, ebenfalls unter dem Eindruck von 9/11 entstanden, stellte schließlich eine neue Begrifflichkeit vor, um die besagte ,Rückkehr des Religiösen' konzeptionell adäquat zu erfassen. Der von Habermas (2003) diesbezüglich geprägte Terminus einer *postsäkularen* Gesellschaft betont die Notwendigkeit, die ambivalente politische Bedeutung der Religion neu zu vermessen und auf dieser Basis ein konstruktives Miteinander zwischen Glauben und Vernunft zu ermöglichen sowie ein Abgleiten in destruktive Verbindun-

---

7 Für eine von atheistischer Seite folgerichtig lancierte Fundamentalkritik an den Religionen, die auf breite Resonanz beim Publikum stieß, siehe z. B. Dawkins 2006 und Hitchens 2008.

8 Siehe v. a. Juergensmeyer 1993 und 2000, der einerseits die (sicherheits-)politische Herausforderung durch religiösen Nationalismus und andererseits religiös motivierten Terrorismus untersuchte.

9 Von Lewis' Stilisierung des traditionellen Kampfes zwischen westlicher und islamischer Welt als Grundkonflikt der politischen Gegenwart (vgl. Lewis 1993) zeigte sich vor allem Samuel P. Huntington (2006, S. 334ff.) beeinflusst.

10 In *Jihad vs. Mc World* (1995, dt. *Coca Cola und Heiliger Krieg*. München: Scherz 1996) beschreibt Barber allgemein die Tendenz der (neo-)liberalen Globalisierung, radikale ,Gegenantworten' von tribalistischen und religiös-fundamentalistischen Strömungen zu provozieren.

gen zwischen Religion und Politik zu verhindern. In einem späteren Aufsatz präzisiert Habermas (2005a, S. 113, 116f.), dass sich Religionen nicht nur in säkularer Umgebung behaupten können und werden, sondern ebenso einen „funktionalen Beitrag“ für die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen in der Bevölkerung leisten.<sup>11</sup>

Jene Beispiele ließen sich mühelos erweitern. Entsprechend fest ist die ‚Rückkehr der Religionen‘ mittlerweile im geistes- und sozialwissenschaftlichen Sprachgebrauch verankert. Müßig scheint es hier auf den ersten Blick zu sein, darüber debattieren zu wollen, ob es sich – wie vor allem von Kepel, Huntington oder Casanova betont – tatsächlich um eine *Wiederkehr* handelt oder aber die politische Relevanz der Religionen in Wirklichkeit nie abhanden gekommen und lediglich eine zeitweilig fehlende Wahrnehmung jener Tatsache am Werk war. Infolgedessen lassen wir diesen Aspekt hier zunächst beiseite und widmen uns der vergleichsweise unstrittigen, weiter oben angedeuteten Einsicht, dass die besagte Rückkehr, Wiederkehr oder auch Dauerpräsenz der Religion in der modernen Gesellschaft offenbar einen strikten Gegensatz zur *klassischen* Säkularisierungsthese markiert. Gemäß dieser konnte etwa mit Max Weber behauptet werden, dass die Rationalisierung, Modernisierung und „fortgesetzte Entzauberung“ der Welt<sup>12</sup> die Religion aus dem Bereich der Politik zurückgedrängt habe, mit Émile Durkheim, dass das Heilige hinter dem Profanen verblasst und von diesem zunehmend ersetzt werde, mit Auguste Comte, dass in der Ära des Positivismus überhaupt mit einem Verschwinden der Religion zu rechnen sei oder aber mit William James, dass die Vielfalt religiöser Erfahrung allenfalls als individuelles, religionspsychologisches Phänomen interessant bleibe.

All dies wird durch die veranschlagte ‚Rückkehr der Religionen‘ evident in Frage gestellt, weswegen dahinter zumeist eine Gegenthese zur Säkularisierung vermutet wurde und wird. Manche Sozialwissenschaftler fühlen sich seitdem dazu veranlasst, fast gebetsmühlenartig auf die empirischen Befunde zu verweisen, die die Säkularisierungsprozesse anhand von messbaren Daten (Mitgliederzahlen, Kirchgänge etc.) unverändert belegen und mithin den Glauben an faktische Bedeutungsgewinne der Religion in der Gegenwart nachhaltig erschüttern.<sup>13</sup> Allerdings würden heute nicht einmal mehr überzeugte Vertreter der Säkularisierungsthese von einer völligen politischen Irrelevanz der Religionen bzw. zu einseitig von einer rigorosen funktionalen Differenzierung von Politik und Religion in der modernen

---

11 Zur Frage der öffentlich-politischen Rolle der Religion in der modernen demokratischen Gesellschaft siehe auch Habermas 2005b.

12 Weber 1991, S. 251.

13 Vgl. z. B. Pollack 2007, Pickel 2013 sowie Pickel und Müller 2009.

Gesellschaft ausgehen.<sup>14</sup> Darüber hinaus bleibt der Einwand stets virulent, dass die Zahlen in Europa weltweit gesehen womöglich einen Ausnahmefall darstellen.<sup>15</sup>

Von einer soziologischen wie sozialpsychologischen Perspektive aus betrachtet scheint es jedoch ohnehin spannender zu sein, sich vom Pochen auf nackte Zahlen zu verabschieden und danach zu fragen, wie es angesichts der kaum zu bezweifelnden empirischen Gegebenheiten jemals zur Rede von der ,Rückkehr der Religionen‘ kommen konnte? Dies führt zu der Frage, inwieweit sowohl die ,Säkularisierung‘ als auch die ,Rückkehr der Religionen‘ in erster Linie als *Narrative* fungieren, die weitgehend unabhängig von allen quantitativen Messungen auf eine spezifische, kollektive Verarbeitung des als unverändert problematisch *empfundenen* Verhältnisses zwischen Religion und Politik in der modernen Gesellschaft hindeuten. Eben diesen Verdacht will der vorliegende Beitrag erhärten, indem er aus den einschlägigen Diskursen zunächst eine auffällige, generelle Verwobenheit beider Narrative herauszudestillieren bezweckt, um im Anschluss die These zu überprüfen, inwieweit beide Narrative die *gleiche* intellektuelle wie soziale Herausforderung reflektieren und daher letztlich als zwei Seiten der gleichen Medaille anzusehen sind.

Hierzu stelle ich zunächst einige allgemeine theoretische Überlegungen zur Funktionsweise von Narrativen an (Abschnitt 2), bevor ich im aktuellen Narrativ des ,Säkularen‘ die dort inhärent angelegte (politische) Rolle der Religion(en) skizziere (Abschnitt 3). In einem weiteren Schritt soll schließlich beleuchtet werden, inwiefern gerade das Insistieren auf einer ,Rückkehr der Religionen‘ gänzlich innerhalb des Bezugsrahmens des zuvor als ,säkular‘ Beschriebenen oder auch ,Erzählten‘ erfolgt (Abschnitt 4).

---

## 2 Was ist ein Narrativ?

Der Begriff des Narrativs ist etymologisch vom lateinischen *narratio* (= die Erzählung) ableitbar und bezeichnet nach verbreiteter Auffassung sprachliche Äußerungen in Wort und Schrift, die Erlebtes in bekannte und dadurch verständliche Kategorien überführen und dabei stets aus Inhalt und Subtext bestehen. Angesprochen hiervon ist die Wiedergabe und/oder Darstellungsform von ,Geschehenem‘ mit einer ,Geschichte‘ als Resultat.<sup>16</sup>

---

14 Hierzu etwa Martin 2005, Dobbelaere 2002, Bruce 2002 und 2011 sowie Gabriel, Gärtner und Pollack 2012.

15 Siehe Anm. 4.

16 Für diese Kurzfassung siehe Roehl 2011.

Entscheidend ist nun, dass wir im Hinblick auf derartige Narrative im Sinne von kulturell vorhandenen ‚Erzählmustern‘ nicht einfach zwischen Fiktion und Wirklichkeit, wahr und falsch unterscheiden können, das heißt also zwischen *Storytellern*, die bewusst Geschichten erfinden, und solchen, die beanspruchen, in chronistischer Manier Tatsachen zu berichten, die sich so zugetragen haben und nicht anders. Die vermutbare Existenz von ‚Narrativen‘ in der Geschichts- und Sozialwissenschaft geht vielmehr davon aus, dass auch oder sogar gerade Beschreibungen mit wissenschaftlicher Ambition keineswegs objektiv verlaufen, sondern das, was geschieht, lediglich in bestimmte, kulturspezifische Sinnzusammenhänge gießen, damit es eigentlich verstehbar wird.<sup>17</sup> Indem Narrative die unübersichtliche Menge einzelner Begebenheiten in umfassende Kontexte, *Erzählstrukturen* etc. transportieren, tragen sie wesentlich zur individuellen und kollektiven Identitätsbildung, zur Konstitution und Stabilisierung einer gemeinsamen sozialen Welt bei.

In der (meta-)wissenschaftlichen Beschäftigung mit Narrativen geht es freilich nicht unbedingt um eine adäquate(re) Rekonstruktion oder Modellierung eines historischen Tatbestandes, um die wahrheitsverpflichtete Aufdeckung und Entlarvung von Mythen und Ähnlichem; sondern stattdessen und in erster Linie darum, „nach der Beschaffenheit des Narrativs als solchem und ihrer den Erzählstoff präformierenden Wirksamkeit“ zu fragen (Koschorke 2013, S. 239). *Warum* werden bestimmte Geschehnisse und Ereignisse in genau dieser Art und Weise ‚erzählt‘ und nicht etwa anders? Welches *gemeinsame* Deutungsmuster lässt sich bei verschiedenen Geschehnissen, die ein und derselben ‚Erzählung‘ zugeordnet werden

---

17 Für die Geschichtswissenschaft hat insbesondere Hayden White (1991a und 1991b) die gängigen narrativen Kategorien in der Darstellung historischer Zusammenhänge identifiziert. Seine Theorie einer *Poetik* der Geschichte differenziert dazu die Erzählweisen der Romanze (= Glaube an den historischen Fortschritt), Tragödie (= Einsicht in die Unveränderlichkeit der Dinge), Komödie (= sukzessive Verbesserung und Versöhnung der Gesellschaft mit den Tatsachen) und Satire (= menschliches Unvermögen, die historischen Gesetzmäßigkeiten zu begreifen). Diese korrespondieren wiederum mit bestimmten rhetorischen Figuren (Tropen), Formen und ideologischen Implikationen, auch wenn die diesbezüglich einschlägigen Verknüpfungen variieren können. Dass die Entwicklungen in der Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie seit Quine, Kuhn oder Feyerabend die epistemologischen Grundlagen des Szientismus sowie insbesondere den Anspruch auf methodische Objektivität in den Sozial- und Geisteswissenschaften insgesamt untergraben haben, betont David Harlan (2010, S. 159). So sei mittlerweile die Unmöglichkeit evident, „eine Struktur empirischen Wissens auf irgendeiner Grundlage aufzubauen, die vorgibt, von Interpretationen unabhängig oder ihr vorgängig zu sein“ (ebd., S. 159).

können, ausfindig machen? Welcher Aufschluss über kollektiv geteilte Werte, Normen, Ideen und Vorstellungen lässt sich daraus gewinnen?<sup>18</sup>

Solche Analysen erfolgen immer (auch) eingedenk dessen, dass die Narrationen, die ein derartiges Denkparadigma konstituieren, solange undurchschaubar bleiben, wie dieses Paradigma im wahrsten Sinne des Wortes ‚wirkungsmächtig‘ ist. Eben deshalb werden vermeintliche „wissenschaftliche Wahrheiten“ erst als „narrative Konstruktionen“ entzifferbar, wenn sie „an das Ende ihrer historischen Laufzeit gelangen“ und „Kontraevidenzen, die ihnen bis dahin erstaunlich ungefährlich waren, nicht länger aus dem Blickfeld rücken“ (Koschorke 2013, S. 239).

Dass die Säkularisierung ein *Narrativ* in der soeben skizzierten Weise darstellt, wurde in jüngerer Zeit wohl am vehementesten von José Casanova behauptet. Nach Casanova verbirgt sich hinter der Schilderung und Deutung der historischen Säkularisierungsprozesse in Europa eine regelrechte, im kollektiven Gedächtnis verankerte *Religionsphobie*. Die geschichtliche Erfahrung der Religionskriege in der frühen Neuzeit, die sich vor allem im Gefolge der Reformation abspielten, habe in Europa insofern einer immensen Überschätzung des „säkularen Narrativs über Religion und Demokratie“ Vorschub geleistet. Dabei wurde und wird geflissentlich ignoriert, dass das Ergebnis des Augsburger Reichs- und Religionsfriedens von 1555 beziehungsweise später des Westfälischen Friedens 1648 mitnichten eine rigorose Trennung von Politik und Religion vorsah, sondern stattdessen auf eine Konfessionalisierung des Staates (*cuius regio, eius religio*) sowie die Territorialisierung der Völker und ihrer Glaubensbekenntnisse hinauslief (Casanova 2009, S. 8–10, 15f.). Nichtsdestoweniger sei der Religion in der Folge ein intoleranter, gewalttätiger, für Fanatismus stets anfälliger Charakter angedichtet worden, der nicht nur die positiven Einflüsse des Christentums auf die „realen“ europäischen Demokratien oder auf das Projekt der Europäischen Union übersehe, sondern zugleich den buchstäblichen „Horror“, den die atheistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts – Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus – verursacht hätten (ebd., S. 14–22). Vor dem Hintergrund seiner provokanten Diagnose forderte Casanova, dass die europäischen Gesellschaften der Religion wieder zu einer zentralen Rolle in der politischen Öffentlichkeit verhelfen müssten oder letztere zumindest nicht zurückdrängen dürften (ebd., S. 23–30).

Das (unwahre) Narrativ besteht nach Casanova folglich darin, die Demokratie von einer vorherigen Säkularisierung im Sinne einer Verbannung der Religion ins

---

18 Ergänzend hierzu die Erzähltheorie von Gérard Genette (2010, S. 13): „Die Analyse des narrativen Diskurses ist für uns also im Wesentlichen die Untersuchung der Beziehungen zwischen Erzählung und Geschichte, zwischen Erzählung und Narration sowie [...] zwischen Geschichte und Narration.“

Private abhängig zu machen, was mit den empirischen Tatsachen nicht übereinstimmt. Daran mag etwas dran sein, da auf einen solchen allgemeingültigen Zusammenhang schwerlich zu insistieren ist. Allerdings übertreibt Casanova, wenn er umgekehrt suggeriert, es wäre geradezu die ‚Rückkehr‘ bzw. die ungehinderte politische Rolle der Religion, die sich positiv auf den weltweiten Prozess der Demokratisierung auswirkt (wofür die Europäer weitgehend blind wären), weil dies eine ebenso selektive Auffassung bedeutet. Offensichtlich handelt es sich also um die Auseinandersetzung zwischen *zwei* Narrativen, in der Casanova für seinen Teil eindeutig Stellung bezieht. Genau dieses möchte ich in meiner eigenen, komplexen Analyse der beiden Narrative im Folgenden vermeiden.

---

### 3 Das Narrativ des Säkularen heute

Fast unumstritten scheint gegenwärtig der Plausibilitätsverlust einer einseitigen Auffassung der Religion als „Relikt aus alten, vormodernen Zeiten“ (Graf 2004, S. 104). Das Säkulare als parallele Niedergangsgeschichte der Religion *und* lineares Fortschrittsnarrativ der Modernisierung, Technologisierung und Emanzipation der Gesellschaft zu deuten, ist – sofern es überhaupt einmal angesagt gewesen sein sollte – seit Längerem aus der Mode gekommen.

Casanova selbst pochte 1994 in *Public Religions in the Modern World* diesbezüglich auf eine Art der Differenzierung, die er später – wohl unter dem Eindruck der in der Zwischenzeit etablierten Rede von der ‚Rückkehr der Religionen‘ – vernachlässigen zu können glaubte.<sup>19</sup> Gemeint ist, dass unter dem Begriff der Säkularisierung traditionell mehrere Prozesse subsumiert wurden, die nicht notwendig synchron verlaufen. So habe die Ausdifferenzierung nicht-religiöser Sphären (wie Staat, Wirtschaft, Wissenschaft) keineswegs zwingend etwas mit einer Privatisierung und/oder gar einem allgemeinen Bedeutungsverlust des Glaubens (*decline of religious beliefs*) zu tun. Folgerichtig etikettierte Casanovas differenzierter Säkularisierungsbegriff in der Hauptsache einen Raum, der eine demokratieverträgliche, politische, bevorzugt zivilgesellschaftliche Rolle der Religion zulässt oder sogar fordert, was etwa auch mit Robert Putnams Studien zum religiös vermittelten

---

19 Siehe Casanova 2009 sowie den vorherigen Abschnitt 2. Die dort diagnostizierte (unbegründete) Angst der Europäer vor der Religion ändert indes nichts daran, dass Casanova (2009, S. 83) auch in dieser Publikation auf den im Folgenden nachgezeichneten differenzierten Säkularisierungsbegriff zurückkommt. Der Einfluss von Talal Asad (2003) auf Casanovas Unterfangen, die eigene eurozentristische Perspektive von 1994 in späteren Schriften zu überwinden, wird zudem von Spohn 2017 reflektiert.

Sozialkapital in der Demokratie korrespondiert<sup>20</sup> und sich ebenso im Einklang mit dem berühmt-berüchtigten Böckenförde-Theorem<sup>21</sup> befindet. Allen diesen Ansätzen ist gemein, dass sie zwar am Begriff der Säkularisierung festhalten, ihm aber eine Wendung in Richtung der gleichwohl ungebrochenen politisch-öffentlichen Bedeutung der Religion geben. Das ist dem Argumentationscharakter nach nichts anderes als eine spezifische *Begriffspolitik*, welche der einst von Hermann Lübbe (1964) rekonstruierten „ideenpolitischen“ Entwicklung der Säkularisierung von einem ursprünglich juridischen, wertneutralen Konzept zur Parole soziokultureller Emanzipation bis hin zum Synonym für das allgemeine politische Programm der Moderne ein neues, hoch spannendes Kapitel hinzufügt. Man kann daher sagen, die genannten Ansätze greifen das ideengeschichtlich zentrale Problem – das ‚richtige‘ beziehungsweise umstrittene Verhältnis zwischen Politik und Religion, auf das der Säkularisierungsbegriff einst reagierte – auf, deuten es aber in neuer, innovativer und das heißt in diesem Fall ‚religionsfreundlicher‘ Weise.

Praktisch das Gleiche lässt sich von Habermas' Konzept der *Dialektik der Säkularisierung* sagen, das im Rahmen seiner Friedenspreisrede von 2001 die Schattenseiten einer einseitigen, in diesem Fall die religiösen Traditionsbestände negierenden, instrumentellen Art der Rationalität betont und für Entgleisungen gegenüber der Menschenwürde (etwa in Form der Gentechnik) verantwortlich macht. Gleichzeitig wird – wie vor allem am Beispiel des radikalen Islamismus zu sehen sei – die Heraufbeschwörung von religiös-fundamentalistischen Gegenreaktionen durch eine solche religionsfeindliche Vernunft konstatiert. Auch bei Habermas (2003) geht es also zuallererst darum, die ‚Geschichte‘ der Säkularisierung in anderer, komplexerer Weise zu erzählen als bis dato.

Ihren Höhepunkt erreicht die narrativ verarbeitete Komplexität daraufhin in Charles Taylors monumentalem Werk *A Secular Age* (2007), wo das Säkulare –

---

20 Vgl. Putnam 2000.

21 „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn er sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben [...]. So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt. Freilich nicht in der Weise, daß er zum ‚christlichen‘ Staat rückgebildet wird, sondern in der Weise, daß die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen“ (Böckenförde 2013, S. 112ff., Herv. i. O.).

offenbar entgegen der Weberschen ‚Erzählart‘ der technisch-wissenschaftlichen ‚Entzauberung‘ der modernen Welt – seinerseits als religiöses Phänomen identifiziert wird. Demzufolge begann bereits in der vorchristlichen Ära mit dem jüdischen Monotheismus sowie der platonischen Philosophie (mit ihrer Betonung der *einen* Idee des Guten) ein Niedergang der traditionell polytheistischen Theogonien und Kosmogonien, der in seinen weitreichenden Konsequenzen eine substantielle Rationalisierung des menschlichen Daseins bewirkte. Im Hochmittelalter habe sodann die fundamentale REFORM des lateinischen Christentums<sup>22</sup> die einst dem Heidentum entnommenen sakralen und kultischen Relikte der Volksreligion sukzessive zurückgedrängt und somit endgültig den Weg für eine grundlegend rationale und individuelle Lebensführung geebnet. Nach Taylor war infolgedessen die von ihm als solche bezeichnete *anthropozentrische Wende*<sup>23</sup> in der Theologie und Philosophie genuin religiös motiviert und letztlich bereits in der christlichen Aufwertung des Menschen zum Ebenbild Gottes angelegt. Jene Wende ging der späteren Säkularisierung historisch und intellektuell voraus, welche erst auf dieser Basis in den Jahrhunderten der Aufklärung den Humanismus an die Stelle der Transzendenz verorten konnte. Folgerichtig seien die charakteristischen Resultate der Säkularisierung auch keineswegs als Glaubensverlust (oder in der Diktion Taylors: als „Subtraktionsgeschichte“)<sup>24</sup> zu verstehen, sondern als eine Entwicklung, die gleichermaßen die Option für eine nicht-religiöse *und* religiöse Lebensführung beinhaltet. Das heißt, das autonome Selbst der Moderne besitzt die Freiheit, sich für einen religiösen oder nicht religiösen Lebensstil zu entscheiden oder gar innerhalb der eigenen Biographie beides auszuprobieren. Deshalb spricht Taylor bevorzugt von der *Fragilität* religiöser Einstellungen sowie einer Koexistenz von säkularen und nicht-säkularen Ideen und Lebensformen.<sup>25</sup>

Bei genauerem Hinsehen ist dieses Brüchigwerden religiöser Weltdeutungen freilich nicht sehr weit von der Sichtweise entfernt, die bereits die klassischen Säkularisierungstheorien und -begriffe bei Max Weber und Emile Durkheim ausgezeichnet hatte, insofern die beiden Letztgenannten (etwa im Gegensatz zu Comte) betonten, dass religiöse Weltdeutungen zwar nicht verloren gehen, sich aber auch

22 Vgl. Taylor 2007, S. 61ff. Jene REFORM soll dabei allein schon durch ihre Großschreibung vom Begriff und historischen Ereignis der Reformation abgegrenzt werden.

23 Vgl. Taylor 2007, S. 221–269.

24 Dazu v. a. Taylor 2007, S. 26ff., 264ff., 569ff.

25 Es spricht seither einiges dafür, das von Taylor hypostasierte Nebeneinander von Säkularem und Nichtsäkularem als eigentliche Charakteristik des Verhältnisses von Religion und Politik im demokratischen Rechtsstaat zu interpretieren. Dazu in Ansätzen Hidalgo 2013, S. 167ff. sowie Hidalgo 2014, S. 425ff.

nicht mehr in der Lage zeigen, eine allgemeingültige, gesamtgesellschaftliche Weltanschauung zu generieren. Den wesentlichen Unterschied bei Taylor macht es lediglich aus, dass er trotz der ständigen *Präsenz* säkularer Alternativen zur religiösen Lebensführung – anders als die von Peter L. Berger lancierte Dialektik zwischen Religion und Gesellschaft aus den 1960er Jahren<sup>26</sup> – auch langfristig keine Korrosion und Relativierung von Glaubensüberzeugungen annimmt, sondern im Gegenteil eine Konsolidierung und Stabilisierung der Religion in der säkularen Gesellschaft am Werk sieht. Dies teilt er der Sache nach beispielsweise mit Hans Joas (2012a), der im Glauben ebenso eine dauerhafte „Option“ innerhalb der modernen Gesellschaft erkennt, damit aber gerade *gegen* die ‚Notwendigkeit‘ einer Säkularisierung agiert, weil dies nach seinem Dafürhalten eine ethische und zivilgesellschaftliche Affirmation des Religiösen konterkarieren würde (Joas 2007). Neuerlich bestätigt sich also, dass hinter der *Umstrittenheit* des Säkularisierungsbegriffs in erster Linie kein Streit um Fakten, sondern um die *Erzählung* steht, die für sich beansprucht, das moderne Verhältnis zwischen Religion und Politik zu deuten. Auf diesem Denkpfad gilt es nun weiterhin das Narrativ von der ‚Rückkehr der Religionen‘ auf seine Beziehung zum ‚Säkularen‘ hin zu überprüfen.

---

#### 4 ,Rückkehr der Religionen‘ und ,Säkularisierung‘ – ein gleichlaufender Diskurs?

In seiner Monographie *La Sainte Ignorance. Le Temps de la Religion sans Culture* (2008)<sup>27</sup> schildert es Olivier Roy als größtes Missverständnis innerhalb der klassischen Säkularisierungsdebatte, dass das Religiöse durch das Säkulare nach und nach zum Verschwinden gebracht würde:

„Die Säkularisierung hat das Religiöse nicht ausgelöscht. Sie hat das Religiöse aus unserer kulturellen Umwelt herausgelöst und lässt es dadurch gerade als rein Religiöses in Erscheinung treten. [...] Was wir erleben, ist die militante Neuformulierung des Religiösen in einem säkularisierten Raum, die dem Religiösen [...] die Bedingungen für seine Ausbreitung gegeben hat“ (Roy 2011, S. 20).

---

26 Siehe Anm. 3.

27 Ich zitiere im Folgenden aus der deutschen Übersetzung *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen* (2011).

Als Antithese zu den globalen Säkularisierungsprozessen und der dadurch forcierten kulturellen Entwurzelung der Religionen vollzieht sich nach Roy auf dem religiösen Sektor (und bei weitem nicht nur im Islam, sondern ebenso im Judentum, Christentum und Hinduismus) eine Radikalisierung und Abschottung der (noch) vermeintlich ‚Glaubstreuen‘ von ihrer soziokulturellen Umgebung. Gegen Huntington sieht Roy (2011, S. 156ff.) dabei keine ursprünglich religiös-kulturellen Identitäten am Werk, die in der Gegenwart aufeinanderprallen, sondern er diagnostiziert umgekehrt einen Bruch zwischen Kultur und Religion. Die Säkularisierung wird von ihm analog als Bewegung gedeutet, die einen neuen, infolge des Kontrastes besonders auffälligen religiösen Zustand hervorbringt, dessen fehlende Einbettung in die Kultur ansonsten unabdingliche Arrangements mit Anders- und Nichtgläubigen entbehrlich macht. Das narrative Label der ‚Rückkehr der Religionen‘, das diese Entwicklung gemeinhin auf einen Nenner bringt, meint für Roy (2011, S. 24) daher nur ein Missverständnis, eine Art optische Täuschung:

„Besser sollten wir von einer Mutation sprechen. Das Religiöse ist zwar deutlicher sichtbar, aber zugleich ist es häufiger im Niedergang begriffen. Wir haben es eher mit einer Neuformulierung des Religiösen als mit einer Rückkehr zu Praktiken von einst zu tun, von denen man sich während der Parenthese der Säkularisierung abgewandt hatte. Diese Tendenzen gehen mit dem Wunsch nach größerer Sichtbarkeit im öffentlichen Raum einher und zielen oft sogar auf einen offensichtlichen Bruch mit den herrschenden Praktiken und Kulturen. Das Religiöse stellt sich als solches zur Schau und will nicht länger auf den Status eines symbolischen Systems neben anderen reduziert werden.“

So wie Taylor also unterstrich, dass das Säkulare vom Religiösen hervorgebracht wurde, pocht Roy (2011, S. 21) darauf, dass die gegenwärtig sichtbaren, radikalisierten Formen des Religiösen ihrerseits von der Säkularisierung hervorgebracht wurden.

Dass das, was heute als ‚Rückkehr der Religionen‘ firmiert, mit der Idee des Säkularen eng verwoben ist, zeigt sich indes nicht nur, wenn man die Frage auf der Makroebene der politischen Kultur in der globalen Gesellschaft, sprich: der mit Roy gegenwärtig überaus „sichtbaren“ Religion betrachtet. Auch vor dem Hintergrund der einst von Thomas Luckmann als weitgehend ‚unsichtbar‘ titulierten Form der individualisierten Religion lassen sich ähnliche Zusammenhänge konstatieren. Dass die Individualisierung der Religion im Grunde nichts anderes als ein Phänomen der Säkularisierung bedeutet, stellte Luckmann (1991, S. 49) (wenngleich wohl eher unbewusst) fest, indem er die Entdeckung dessen, was er (Luckmann) selbst „voraussetzt“, nämlich „dass das Problem der individuellen Daseins-

führung in der modernen Gesellschaft ein ,religiöses' Problem ist“, bei keinen anderen Autoren als „Weber und Durkheim“ ansiedelt.<sup>28</sup> Dieser zunächst ,unsichtbaren' Religion des Individuums wird in der Gegenwart eine sichtbar werdende politische Fortschreibung unterstellt. Ulrich Becks Buch *Der eigene Gott* (2008) äußerte diesbezüglich die Hoffnung, die Individualisierung Gottes reduziere die Gefahr, dass die Religion als politischer Fundamentalismus zu Intoleranz und Gewalt führt. Differenzierter, in der Tendenz aber entgegengesetzt schreibt Danièle Hervieu-Léger in ihrem Buch *Pilger und Konvertiten* (2004), dass die unstrittige Abnahme der klassisch institutionalisierten Religiosität mit ihren regelmäßig praktizierenden Gläubigen zu einer doppelten Neuverortung des Religiösen führt. Da wären zum einen die *Pilger*, die sich in ihrer Sehnsucht nach Religiosität nach außen mit der organisierten Religion überschneiden, wiewohl sie im Grunde nur auf religiösen Events (Weltjugendtage, Kirchentage usw.) präsent sind. Die andere Gruppe – die *Konvertiten* – zeichne sich hingegen durch Religionsübertritte, Bekehrungen von einer areligiösen Vergangenheit oder auch Fanatisierung einer ehemals oberflächlich gelebten Religion aus. Beide Typen – Pilger und Konvertiten – gibt es nach Hervieu-Léger ebenso in Form eines mystisch-esoterischen Nebels jenseits aller religiösen Institutionen, das heißt in völlig individualisierter Form. Letzteres demonstriert neuerlich die politische Relevanz einer derartigen Religion, aktuell vor allem in Form des Islamismus, aber etwa auch des Evangelikalismus.

Machen wir uns die Mühe, die verwendeten Termini, die die ,Rückkehr des Religiösen' in ihren unterschiedlichen Facetten zu erfassen beanspruchen, noch ein wenig genauer zu reflektieren. Vor allem Habermas' erwähntes Konzept der *postsäkularen Gesellschaft* demonstriert die im vorliegenden Kontext bezweckte Illustration einer narrativen Verschränkung zwischen dem Säkularen und dem (wiedergekehrten) Religiösen auf allzu deutliche Weise. Wie alle semantischen ,Post-Konstruktionen' weist auch dieser Sprachgebrauch ganz prinzipiell auf den Mangel an einer *eigenständigen* Begrifflichkeit hin, um eine als einschneidend empfundene Veränderung adäquat auszudrücken: Post-Moderne, post-industrielle Gesellschaft, Post-Demokratie, Post-Kolonialismus – die Spuren des mit dem Root-Concept ausgedrücktem *alten* Zustandes sind jeweils noch so unmissverständlich innerhalb des als *neu* klassifizierten Zustandes zu erkennen, dass letzterer am ehesten als Hybridform anzusetzen ist. Damit übereinstimmend weist der Neologismus ,post-säkular' präzise darauf hin, dass das Säkulare nach wie vor von erheblicher Relevanz ist, weswegen es in der Zustandsbeschreibung keinesfalls verschwinden darf, dass sich der Fokus der Betrachtung aber zusätzlich auf

---

28 Auch Graf (2004, S. 9) assoziiert die akute Wiedergeburt „alter religiöser Gedanken“ im Übrigen mit Weber.

etwas anderes richtet, das sich dazu in einem permanenten Spannungsverhältnis befindet. Habermas' eigene Perspektive auf diesen Sachverhalt lässt sich – vereinfachend gesagt – damit umschreiben, dass er aus seiner Beobachtung, wonach die Religion in der säkularen Gesellschaft eine Bedeutung behauptet, zumindest das Beste machen will, schon allein, um zu verhindern, dass ansonsten die destruktiven Kräfte des Religiösen zu Tage treten.

Jene untrennbare Verwobenheit zwischen Säkularem und Religiösem, wie wir sie bei Taylor, Roy, der Individualisierungsthese (Luckmann, Hervieu-Léger) und zuletzt bei Habermas gesehen haben – letztlich beruht sie wohl auf einem Umstand, der einst von Hans Blumenberg in seiner Auseinandersetzung mit Carl Schmitt hervorgehoben wurde.<sup>29</sup> Demnach impliziert allein der Begriff des Säkularen/der Säkularisierung unweigerlich eine Perspektive, einen betrachteten Gegenstand (in diesem Fall die Gesellschaft) aus ihrer Beziehung zur Religion verstehen zu wollen und sich dabei nicht nur von ihr freizusetzen, sondern sich zugleich der damit assoziierbaren rückwärtigen Bindungen zu versichern. Von dieser als eigentliche Stoßrichtung der *Politischen Theologie* Carl Schmitts identifizierten und kritisierten Perspektive wollte sich Blumenberg abheben, indem er die *Legitimität der Neuzeit* (1966) konsequent aus sich selbst heraus, das heißt *ohne* Rekurs (egal ob ablehnend oder affirmativ) auf die Religion begründen wollte. Ein solches Unterfangen musste sich nach Blumenberg zuallererst vom Begriff der Säkularisierung (als einer ‚Kategorie des geschichtlichen Unrechts‘) befreien, weil darin das Religiöse als Referenzpunkt implizit mittransportiert wurde. Wie wir aus seinem Briefwechsel mit Blumenberg Ende der 1960er/Anfang der 1970er Jahre wissen, fühlte sich Schmitt in seiner Positionierung des Säkularen als epistemologisch-semantisches Scharnier zwischen theologischen und politischen Denkmustern von Blumenberg außerordentlich gut verstanden.<sup>30</sup> Dies ist natürlich nur historisch von Belang. Für uns heute aber markiert der nicht haltbare *totale* Bedeutungsverlust der Religion in der modernen Gesellschaft, auf den Blumenbergs kritischer Rationalismus noch bestand, nicht nur den ungebrochenen Bedarf, am Begriff der Säkularisierung festzuhalten, sondern diesen zugleich in einer Weise zu verstehen, wie er auch hier entfaltet werden sollte: nämlich als zwar einschneidende *Veränderung* des Beziehungsgeflechts zwischen Religion und Politik, mitnichten aber als strikter Gegensatz ohne verbindliche Berührungspunkte.

---

29 Vgl. Blumenberg 1996, Erster Teil, v.a. S. 99–113.

30 Vgl. Schmitz und Lepper 2007.

## 5 Conclusio

Was folgt aus dieser kursorischen Rekonstruktion einer seit Langem höchst anspruchsvoll verlaufenden, schwierigen Debatte? Nichts anderes, als dass die Rede von der ,Rückkehr der Religionen‘ de facto in doppelter Manier an den Begriff der Säkularisierung andockt oder ihn gewissermaßen sogar voraussetzt; einerseits als *Kontrast* – denn ohne vorherige Wahrnehmung von Säkularisierungsprozessen wäre die Vorstellung einer *Wiederkehr* von Religionen von vornherein sinnlos;<sup>31</sup> andererseits bilden Säkularisierung und (Rückkehr der) Religion ebenso eine terminologische *Einheit*. Letztere erklärt sowohl die unvermeidlichen Verweise des Säkularen auf die Religion und umgekehrt der Religion auf das Säkulare.<sup>32</sup>

Zur Vergegenwärtigung der Verbundenheit zwischen Macht und Wissen im Hinblick auf die Wirksamkeit von Narrativen im Allgemeinen und im Kontext des Säkularen und Religiösen im Besonderen ist abschließend nochmals auf die Ausführungen von Albrecht Koschorke und seiner an Foucault geschulten Perspektive zu rekurrieren. Nach Koschorkes (2013, S. 239) narratologischer Analyse ist die Erzählung von der ,Rückkehr der Religionen‘ nämlich geradezu als Signum dessen zu verstehen, dass das Erzählmuster der Säkularisierung an das besagte „Ende seiner historischen Laufzeit“ (ebd., S. 239) gelangt ist und somit als narrative Konstruktion entzifferbar wird. Die dadurch transparent werdenden, dahinterstehenden Machtinteressen fasst Koschorke (2013, S. 258f.) in einem abschließenden Befund zusammen. So habe das hegemoniale Wir-Narrativ Europas den Vorbildcharakter der eigenen säkularen Rationalität als Subtext gehabt. Jene „Erzählung“ des Gegensatzes zur traditionellen Religion stellte die Nicht-Europäer (und besonders die dortigen Bildungseliten) vor die Alternative „entweder aufgeklärt-säkular auf der Höhe der Entwicklung zu sein oder das Los einer peripheren Unzeitgemäßheit zu tragen“. Spätestens nach 1989 sei es indes zur Änderung der semantischen *terms*

31 Ähnliches ließe sich z. B. über den Begriff des Konservatismus sagen, der voraussetzt, dass die Tradition, die es für den Konservativen zu bewahren gilt, vormals überhaupt in Frage gestellt wurde. Zur Genealogie und Verwobenheit des konservativen Denkstils mit den geistigen Strukturen der Moderne siehe v. a. Mannheim 1984.

32 Dass sich dieser Sachverhalt keineswegs nur für die christliche Welt belegen lässt, sondern etwa auch in der islamischen Welt eine wechselseitige Konnotation zwischen religiösen und säkularen Denkmustern besteht (die sich allerdings signifikant von der westlich-politischen Doktrin des Säkularismus unterscheiden), hat Talal Asad (2003) in Auseinandersetzung mit Charles Taylor herausgearbeitet. Die enormen Schwierigkeiten, die Muslime als Angehörige einer ,anderen‘ Religion im Rahmen des westlich geprägten säkularen Narrativs der Moderne zu repräsentieren, liegen dabei auf der Hand.

*of trades* gekommen, wiederum als Spiegel der faktischen Machtverhältnisse: Der (bröckelnden) ökonomischen und militärischen Hegemonie des Westens setzt die nicht-westliche Welt seitdem die (ohnmächtige) Macht der eigenen religiös-autochthonen Identität entgegen, primär, weil durch die zur Schau gestellte anti-westliche Religiosität und Frömmigkeit die größten Distinktions- und Feindschaftsgewinne zu verzeichnen seien. Das Muster des sich selbst ‚religiös‘ Machens ist hier gewissermaßen die einleuchtende Replik auf das vorherige sich ‚säkular‘ Machens des Westens. Die ‚Rückkehr der Religionen‘ fungiert nach Koschorke deswegen als ein Narrativ, dass das Säkulare ablöst – vordergründig gesehen. Denn eine Verwobenheit zwischen beiden zeigt sich auch bei ihm zunächst darin, dass der Westen in religiösen Dingen stets ein doppeltes Antlitz präsentierte, das heißt sich einerseits verweltlicht und andererseits christlich-missionarisch gerierte. Man kann daraus folgern, dass das Gegen-Narrativ der *Resurgence of Religion* umso ‚überzeugender‘ ausfällt, als die aller Säkularität zum Trotz bestehende christlich-abendländische Identität des Westens oder Europas durch die antiwestliche Gegenerzählung des radikalen Islam umso nachhaltiger herausgefordert wird. Letztlich wäre es damit dem Machtverlust des modernen Europas zuzuschreiben, dass die Moderne heute multipel erzählt werden kann (vgl. ebd., S. 238).

Doch noch in einer prägnanteren Weise bilden die ‚Wiederkehr der Religion‘ und die ‚Säkularisierung‘ auch bei Koschorke zwei Seiten der gleichen Medaille: Nicht nur habe Letzteres Ersteres provoziert, so dass die Wiederkehr der Religion „auf dem Vorgängernarrativ gleichsam aufsattelt“ (ebd., S. 247); im Narrativ von der Rückkehr der Religionen reproduziere sich vielmehr sogar die eurozentrische Perspektive, welche der Säkularisierungserzählung seit je her anhaftete. Die Stabilität des (evolutionistisch angelegten) Säkularisierungsnarrativs hing als solche ja wesentlich davon ab, die Religion, die einfach nicht verschwinden wollte, in die eigene Erzählung integrieren zu können, selbstverständlich nicht im Zentrum, aber immerhin an der (zeitlich überwundenen oder räumlich zurückgebliebenen) Peripherie.<sup>33</sup> Inkludierende und exkludierende Asymmetrie verlaufen hier also offensichtlich parallel (ebd., S. 240f.).

Insofern zeugt die ‚Rückkehr der Religionen‘ zuvorderst vom Beharrungsvermögen der Säkularisierung, indem das Wiederaufflammen von religiösem Radikalismus und Fundamentalismus die angenommene Asymmetrie – Aufklärung und Modernität auf der einen, Rückständigkeit und Religiosität auf der anderen

33 „Die säkulare Selbstdefinition der Moderne [musste] sich durch den Fortbestand religiöser Phänomene zunächst einmal nicht irritieren lassen [...], weil sie über einen Mechanismus verfügt, mit dem es solche Phänomene gewissermaßen aus der Zone der Relevanz ‚wegsortiert‘“ (Koschorke 2013, S. 241).

Seite – performativ bestätigt. „Der Fanatismus der anderen (vorzugsweise Orientalen) stärkt dann die Modernen in ihrer Selbsteinschätzung, aufgeklärt und modern zu sein“ (Koschorke 2013, S. 241), womit sich ein entscheidendes Denkmuster des europäischen Kolonialismus perpetuiert hätte.

Dieser Diagnose ist angesichts der auch im vorliegenden Beitrag skizzierten komplexen Verwobenheit zwischen den Narrativen der ,Säkularisierung' und der ,religiösen Wiederkehr' wenigstens in Teilen zuzustimmen. Jedoch haben wir gesehen, dass auch das Narrativ von der ,Rückkehr der Religionen' nicht so einseitig konnotiert ist, wie es Koschorke suggeriert, sondern ebenso positive Effekte der Religion für Demokratie und Rechtsstaat umfasst, die die Religion von der Peripherie zurück ins Zentrum zu rücken vermögen.

Auch spiegelt sich m. E. im aktuellen ,Königsweg' der Säkularisierungsdebatte – der multiplen Moderne – die konstatierte Verwobenheit zwischen Säkularem und Religion in viel grundsätzlicherer und zugleich differenzierterer Weise wider. Nicht zuletzt deshalb vermögen sich heute nicht nur führende Exponenten der (klassischen) Modernisierungstheorie (vgl. Eisenstadt 2000 und 2013), sondern ebenso bekennende Kritiker der Säkularisierungsthese (vgl. Joas 2007 und 2012b) oder Anhänger einer individualisierten Art der Religion (vgl. Beck 2008, S. 58ff.) darauf zu einigen, dass die Vielfalt der Moderne sowohl säkularen wie religiösen Lebensformen ihren Platz einräumt und sogar eine positive Bedeutung der Religion für die Demokratie bestehen kann, ohne dass im Gegenzug der massive religiöse Wandel im Vergleich zur prämodernen Gesellschaft unterschätzt werden müsste. Mit Charles Taylor würde der Begriff des Säkularen jene *multiple modernities* sogar umfassen. Wichtiger als dies aber ist, dass in Taylors und ähnlich gelagerten Konzepten die prinzipielle Zusammengehörigkeit von religiösen und säkularen Phänomenen auf den Begriff gebracht wird.

Der Eurozentrismus, den Koschorke an der Debatte moniert, steckt mithin vor allem in der Frage, die wir ganz am Anfang ausgeklammert haben: ob es sich lediglich um die *Wahrnehmung* einer ,Rückkehr' der Religionen handelt (dies wäre zweifellos als eurozentristisch einzustufen) oder aber ob die Religion die Säkularisierung im Gegenteil von Beginn an begleitet hat und dies weiterhin tun wird, ganz gleich, welche Nullsummenspiele die empirische Forschung diesbezüglich im Einzelnen auszumachen vermag.

Die grundlegende Forschungsperspektive, die sich aus diesen Überlegungen ergibt, legt in jedem Fall nahe, auch empirisch nicht nach dem *Entweder-oder*, Religion *oder* Säkularisierung zu fragen, sondern stattdessen die *spezifische* Rolle der Religion in einer Gesellschaft zu untersuchen, die *nicht nur* religiös ist.

In dieser Hinsicht ist die heute zu bemerkende *Gleichzeitigkeit* der nur auf den ersten Blick gegensätzlichen Narrative der ,Wiederkehr der Religionen' und der

‚fortschreitenden Säkularisierung‘ zweifelsohne zu interpretieren.<sup>34</sup> Eher fraglich erscheint hingegen die innerhalb der Sozialwissenschaften bislang vorherrschende Lesart, mit Norris und Inglehart (2004) die weltpolitisch nachweisbare empirische Parallelität zwischen Sakralem und Säkularem auf das globale Entwicklungs- und Wohlstandsgefälle zurückzuführen. Auch ein Aufholprozess der nicht-westlichen Welt würde an der Koexistenz zwischen Religiösem und Säkularem nichts ändern, da es in diesem Kontext weniger um ökonomische, sondern um anthropologische und nicht zuletzt politische Fragen geht.

---

## Literatur

- Appleby, R. Scott. 2000. *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham u. a.: Rowman & Littlefield.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: University Press.
- Barber, Benjamin. 1995. *Jihad vs. McWorld. How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Crown Books.
- Beck, Ulrich. 2008. *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen im Insel-Verlag (Suhrkamp).
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City/NY: Doubleday.
- Berger, Peter L. 1996. Secularism in Retreat. *The National Interest* 46: 3–13.
- Berger, Peter L. (Hrsg.). 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Blumenberg, Hans. 1996. *Die Legitimität der Neuzeit*. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2013. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe*. 5. Aufl., 92–114. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bruce, Steve. 2002. *God Is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, Steve. 2011. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: University Press.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Casanova, José. 2009. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: University Press.
- Davie, Grace. 2002. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: DLT.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization. An Analysis at Three Levels*. Brüssel u. a.: P.I.E – Peter Lang.

---

34 Für empirische Belege jener auffallenden Synchronizität zwischen Säkularisierung und sichtbarer (politischer) Bedeutung von Religionen in der modernen Gesellschaft siehe auch den Beitrag von Pickel in diesem Band.

- Eisenstadt, Shmuel. 2000. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück.
- Eisenstadt, Shmuel. 2013. Die neuen religiösen Konstellationen im Rahmen gegenwärtiger Globalisierung und kultureller Transformation. In *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, hrsg. Ulrich Willems et al, 355–378. Bielefeld: transcript.
- Gabriel, Karl, Christel Gärtner und Detlef Pollack (Hrsg.). 2012. *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin: University Press.
- Genette, Gérard. 2010. *Die Erzählung*. 3. Aufl. Paderborn: Fink.
- Graf, Friedrich Wilhelm. 2004. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.
- Habermas, Jürgen. 2003. Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001. In *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, 249–262. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2005a. Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, 106–118. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2005b. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, 119–154. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Harlan, David. 2010. Der Stand der Geistesgeschichte und die Wiederkehr der Literatur. In *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*, hrsg. Martin Mulsow und Andreas Mahler, 155–202. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2004. *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg: Ergon.
- Hidalgo, Oliver. 2013. Die „säkulare“ Demokratie. Theoretische Überlegungen mit einer speziellen Perspektive auf das Beispiel Deutschland. In *Politik und Religion im vereinigtem Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?*, hrsg. Gert Pickel und Oliver Hidalgo, 165–191. Wiesbaden: Springer VS.
- Hidalgo, Oliver. 2014. *Die Antinomien der Demokratie*. Frankfurt/New York: Campus.
- Hitchens, Christopher. 2008. *God is not Great. How Religion Poisons Everything*. London: Atlantic.
- Huntington, Samuel P. 2006. *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Hamburg: Spiegel Edition.
- Joas, Hans. 2007. Führt Modernisierung zur Säkularisierung? In *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche*, hrsg. Gerd Nollmann und Hermann Strasser, 37–45. Essen: Klartext.
- Joas, Hans. 2012a. *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg: Herder.
- Joas, Hans (Hrsg.). 2012b. *Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Juergensmeyer, Mark. 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark. 2000. *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Kepel, Gilles. 1994. *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper.

- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Koschorke, Albrecht. 2013. ‚Säkularisierung‘ und ‚Wiederkehr der Religionen‘. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne. In *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, hrsg. Ulrich Willems et al., 237–260. Bielefeld: transcript.
- Lehmann, Hartmut. 2004. *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen: Wallstein.
- Lewis, Bernard. 1993. *Islam and the West*. Oxford: University Press (dt. 1996. *Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft*. München: Europaverlag).
- Lilla, Mark. 2007. *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Vintage (dt. 2013. *Der totgeglaubte Gott. Politik im Machtfeld der Religion*. München: Kösel).
- Lübbe, Hermann. 2003. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. 3. Aufl. Freiburg: Alber.
- Luckmann, Thomas. 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl. 1984. *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Martin, David. 2005. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Burlington: Ashgate.
- Norris, Pippa und Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: University Press.
- Pickel, Gert. 2013. Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung? In *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?*, hrsg. Gert Pickel und Oliver Hidalgo, 65–101. Wiesbaden: Springer VS.
- Pickel, Gert und Olaf Müller (Hrsg.). 2009. *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden: VS.
- Pollack, Detlef. 2003. *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef. 2007. *Religion und Moderne. Versuch der Bestimmung ihres Verhältnisses*. Bochum: Stiftung Bibliothek des Ruhrgebiets.
- Pollack, Detlef. 2009. *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa* Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Riesebrodt, Martin. 2000. *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*. München: Beck.
- Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.
- Roehl, Max. 2011. *Narrativ*. Userwikis der Freien Universität Berlin. <http://userwikis.fu-berlin.de/display/sozkultanthro/Narrativ>. Zugegriffen: 23. Januar 2016.
- Roy, Olivier. 2006. *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Roy, Olivier. 2011. *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

- Schmitz, Alexander und Marcel Lepper (Hrsg.). 2007. *Hans Blumenberg – Carl Schmitt. Briefwechsel und weitere Materialien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Spohn, Ulrike. 2017. Entprivatisierung der Religionen und Postsäkularismus. Von José Casanova bis Jürgen Habermas. In *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens*, hrsg. Oliver Hidalgo und Christian Polke, 397–413. Wiesbaden: Springer VS.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Weber, Max. 1991. Wissenschaft als Beruf. In *Schriften zur Wissenschaftslehre*, 237–273. Stuttgart: Reclam.
- White, Hayden. 1991a. *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- White, Hayden. 1991b. *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Stuttgart: Klett-Cotta.



<http://www.springer.com/978-3-658-18450-6>

Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion

Zapf, H.; Hidalgo, O.; Hildmann, P.W. (Hrsg.)

2018, VI, 366 S. 18 Abb., 1 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-18450-6