

Spannungseinheit von Religion (nicht bloßer Religiosität) und Säkularisierung? Wie dem auch sei – es verdient respektvolle und aufrichtige Empfehlung. Zu einem wahrlich nicht abseitigen Thema wird der Leser im gesteckten Rahmen zuverlässig unterrichtet, informiert, belehrt und vor allem zum Denken gebracht. Ob er seinerseits mit zuschaut oder im „Konflikt der Interpretationen“ (P. Ricœur) sich „ergreifen lässt“ (in, über Evidenzen hinaus, [R. Lauth] „Sazienz“), steht bei ihm selbst. Die Hgg. danken (4 f.) für vielfache Mühe. Die hat sich gelohnt; so schließt der Leser (sei's rezensierend) sich ihnen an – vor allem schließt er sie, an erster Stelle, ein. J. SPLETT

LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (HG.), *Postsäkularismus*. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs (Normative Orders; 12). Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag 2015. 362 S., ISBN 978-3-593-50090-4.

Die in diesem Reader versammelten Aufsätze gehen, wie der Herausgeber im Vorwort betont „auf Veranstaltungen im Rahmen der Forschungen des Frankfurter Exzellenzclusters ‚Die Herausbildung normativer Ordnungen‘ zurück“ (7), die sich schwerpunktmäßig mit dem Postsäkularismusthema beschäftigt haben. Der Eröffnungsbeitrag von *José Casanova* geht von drei Typen von Säkularität aus, a) einer „bloße[n] Säkularität“, die als „Leben in der säkularen Welt und in säkularen Zeiten“ (10) zu verstehen ist und durchaus mit einer religiösen Option einhergehen kann, b) einer „in sich geschlossene(n) Säkularität“, die „bar der Religion und abgekoppelt von jeder Form von Transzendenz“ ist (13), c) einer „säkularistische(n) Säkularität“, die eine Verinnerlichung des modernen „Stadialbewusstseins[s]“ (ebd.) darstellt, welches Religion als eine überwundene Stufe der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung begreift. Postsäkularität kann für Casanova verstanden werden als Preisgabe beziehungsweise Infragestellung dieses Stadialbewusstseins. Habermas' späteren Schriften wird man zwar eine Korrektur der offenkundigsten säkularistischen Missverständnisse bescheinigen können; doch kann Casanova sich „des Eindrucks nicht erwehren, dass Habermas weiterhin an fragwürdigen säkularistischen Annahmen eines Stadialbewusstseins festhält, welche die Religion auf eine Entwicklungsstufe zurückstellen, die durch das postmetaphysisch philosophische oder wissenschaftliche Denken [...] zu überwinden sei“ (37). Wie sonst, so fragt Casanova, ist Habermas' Beharren darauf zu verstehen, „religiöse Redebeiträge öffentlich erst nach deren Übersetzung in die scheinbar rationale universalistisch-rationale Form ernst zu nehmen“ (ebd.)? Für *William A. Barbieri* eröffnen die neuen Diskurse zur Postsäkularität, bei denen er neben dem Habermasschen Typ noch fünf weitere Typen unterscheidet, „zumindest die Möglichkeit, einen Durchbruch auf das säkulare Vorstellungsschema zu erzielen, um es sichtbar werden zu lassen, und am Prozess seiner langsamen Umgestaltung oder Wandlung teilzunehmen“ (73). Vom Erleben der Vorboten eines neuen postsäkularen Vorstellungsschemas zu sprechen, hält Barbieri zwar für verfehlt, konstatiert aber immerhin: Die „Bewegung hin zu einer neuen Art von Weltlichkeit, mit einem geläuterten und reflexiven Verständnis von Säkularität, einem Freiraum für das Heilige oder Göttliche wäre ein würdiges (und vielleicht nicht einmal zu weltfermes) Ziel“ (73 f.). Auf Probleme eines fragwürdigen Postsäkularismus geht Barbieri nur am Rande ein. Eine wichtige Rolle spielt dieses Thema dagegen bei der Auseinandersetzung von *Friedrich Wilhelm Graf* mit den Verirrungen des Kreationismus. Rational plausibel und hilfreich zur Deutung unserer selbst ist für ihn der Schöpfungsbegriff nur „in [...] dem Maße, in dem er subjektivitätstheoretisch entfaltet“ und „auf die paradoxe Konstitution des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens bezogen wird“ (255).

Matthias Lutz-Bachmann weist in seinem Beitrag auf die Differenz von Max Webers Vorstellung des Säkularisierungsprozesses und Habermas' Konzept einer postsäkularen Gesellschaft hin, die sich, wie dieser formuliert, auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen muss. Ausdrücklich schließt er sich Habermas' Rede von einer postsäkularen Konstellation an, die nicht nur eine empirische, sondern auch eine normative Dimension hat. Konkret bedeutet dies: Empirisch führt kein Weg daran vorbei, „dass weder in Europa noch sonst in der Welt auf Grund der Entwicklung einer von den Forschungen der Wissenschaften tief geprägten Zivilisation die gesellschaftliche Relevanz von Religionen, Weltdeutungen

im Ganzen oder ‚Comprehensive doctrines‘ verloren gegangen sind“ (91). „Normativ gehaltvoll“ ist hingegen „die Einsicht, dass im Namen von Aufklärung und Wissenschaft [...] der unmittelbare Einfluss von Religionen und ‚Comprehensive doctrines‘ auf die Gesellschaft durch einen Filter der öffentlichen Kritik und vor allem auch der rechtlichen Trennung von der politischen Sphäre staatlichen Handelns verhindert werden muss“ (ebd.). In diesem Sinne setzt nach Lutz-Bachmann die postsäkulare Konstellation voraus, dass zentrale Forderungen aus der Geschichte der Säkularisierung gesellschaftlich realisiert und politisch-institutionell gesichert sind. Konkret nennt er hier die Ausdifferenzierung verschiedener Geltungssphären in den modernen Gesellschaften, zu denen neben Religion und Wissenschaften auch Kunst, Kultur und Recht gehören, weiterhin die Geltung der Menschenrechte sowie die Trennung von Recht und demokratischem Verfassungsstaat einerseits und Religion andererseits. In großen Teilen der Welt ist dies allerdings bisher nicht der Fall. In den westlichen Gesellschaften sind nach seiner Meinung dagegen „wechselseitige positive Lern- und Verständigungsprozesse zu erwarten“ (ebd.), die freilich bei den nichtreligiösen und religiösen Bürgern eine Haltung gegenseitiger Lernbereitschaft erforderlich machen (93). Generell sind ihm zufolge die Religionsgemeinschaften gehalten, ihre eigene Geschichte und die eigene Doktrin selbstkritisch zu bearbeiten. Erst das gibt ihnen die Möglichkeit, sich „in den Raum der öffentlichen Vernunft angemessen einzubringen und hier aktiv und passiv, gebend und nehmend, an den Lernprozessen der *postsäkularen Konstellation* mitzuwirken“ (93; Hervorhebung im Orig.). Da sich die berechtigten Forderungen der öffentlichen Vernunft, obwohl sie wahrhaft universell sind, „bislang noch allzu sehr auf ‚den Westen‘ beschränken“, gilt es nach Lutz-Bachmann, „die *postsäkulare Konstellation* auch als eine Forderung angesichts der globalen Weltgesellschaft zu begreifen und durch geeignete *supranationale* Institutionen und *transnationale* politische Maßnahmen dafür zu sorgen, dass nicht nur ein ‚Clash of civilizations‘, sondern auch und vor allem ein ‚Clash of religions‘ vermieden wird“ (ebd.). Rainer Forst geht in seinem Beitrag auf die These des späten Habermas ein, dass die in der Achsenzeit entstandenen umfassenden religiösen Weltbilder „eine wesentliche Rolle im Prozess der Entwicklung gesellschaftlicher Normativität gespielt“ haben, „indem sie in der Verbindung mit religiösen Riten eine ‚außeralltägliche Form der Kommunikation‘ ermöglichten, die eine ‚starke Normativität‘ gesellschaftlicher Solidarität ausbildete“ (122). Forst hält fest, dass im Blick auf möglicherweise noch unabgeglichene semantische Potenziale solcher „übergreifenden Rechtfertigungsnarrative“ (ebd.) für uns heute nach Habermas die Frage im Raum stehe, ob wir die Religion, verstanden als Kultus, in Verbindung mit Konzeptionen einer rettenden Gerechtigkeit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes philosophisch ernst nehmen müssen.

Nach *Luiz Bernardo Araujo* verteidigt Habermas „die methodologische Unterscheidung zwischen argumentativem und vollständig von der Religion unabhängigem philosophischen Wissen und den aus dem dogmatischen Kern des religiösen Glaubens hervorgegangenen Diskursformen“ (152). Dies ist nach Araujo „die einzig annehmbare Option für ein nachmetaphysisches Denken, das im Umgang mit den unerlässlichen, in der religiösen Sprache verankerten Sinnmöglichkeiten, eine Arbeit rationaler und transformatorischer Aneignung von Inhalten ausführt, die von den Gemeinschaften der Gläubigen übermittelt werden“, ohne diese Inhalte jedoch „auf säkulare Gründe reduzieren zu wollen“ (ebd.). *James Bohman* geht mit Habermas davon aus, „dass gemeinsam geteilte deliberative Prozesse notwendig sind, in denen die Öffentlichkeit und die Zivilgesellschaft als Vermittler agieren, so wie diejenigen, die religiöse Ansprüche übersetzen, als Vermittler in der politischen öffentlichen Sphäre fungieren“ (190). Postsäkularität wirkt also in diesem Zusammenhang „als eine soziale Faktizität und als ein kritischer Maßstab für ein Leben mit der dauerhaften Tatsache einer zunehmenden Vielfalt von Lebensweisen auf allen Ebenen der internationalen Gesellschaft“ (ebd.). Anders als Habermas, der davon ausgeht, dass der Kontext der Verwendung des Begriffs Postsäkularismus „prinzipiell nur in den industrialisierten und säkularisierten Gesellschaften des globalen Nordens zu finden“ (202) sei, ist *Uchenna Okeja* der Ansicht, dass das Konzept des Postsäkularismus auch in außerwestlichen Kontexten Anwendung finden kann (208).

Karl Gabriel widmet seinen Beitrag dem „lange[n] Abschied von der Säkularisierungsthese“ (211) Auf Habermas’ Postsäkularisierungskonzept geht er nicht näher ein, son-

dern verweist auf die Vorteile der von Shmuel Eisenstadt entwickelten Theorie multipler Modernitäten gegenüber dem herkömmlichen Säkularisierungskonzept. „Konzeptuell bekommt die Religion“ bei Eisenstadt „wieder einen Platz in der Moderne“, und „ihre Stellung ist nicht mehr theoretisch im Sinne einer gesellschaftlichen Randposition vor-entschieden“ (231). Weiterhin können in seinem Konzept Modernisierungsprozesse innerhalb der Religionen wieder „in den Blick kommen und eine angemessene Berücksichtigung finden“ (ebd.). Auch gegenüber einer Theorie der ‚Wiederkehr der Religion‘ hat diese neue Modernitätstheorie nach Gabriel „bessere Chancen, die religiös-kirchliche Lage einsichtig und verstehbar zu machen“ (232). *Volkerhard Krech* distanziert sich gleichermaßen von der harten Säkularisierungsthese, der These einer Wiederkehr des Religiösen und dem Konzept einer postsäkularen Gesellschaft. Die Entwicklung der Religion in der modernen Gesellschaft stellt sich für ihn als „ambivalenter Vorgang“ (285) dar. Je mehr nämlich der orthodoxe und orthopraktische Vollzug des Religiösen verschwinde, desto häufiger werde dieses, so meint er, „für Sakralisierungsprozesse genutzt sowie zum Gegenstand von medialen Aufmerksamkeiten und intellektueller Reflexion“ (ebd.). *Detlef Pollack* befasst sich mit der Frage nach der Genese der westlichen Moderne. Dabei soll, wie er formuliert, „die unmittelbare Überzeugungskraft einer Überlegung ausprobiert werden, deren empirische Tagfähigkeit in weiteren Studien erst noch zu erweisen ist“ (290). Seiner Überlegung liegen drei Thesen zu Grunde. Die erste These lautet, „dass sich moderne westliche Gesellschaften von vormodernen Kulturen unter anderem durch die Institutionalisierung von Prinzipien der funktionalen Differenzierung unterscheiden“ (ebd.). Die zweite These geht davon aus, „dass die Emergenz von Formen funktionaler Differenzierung auf der Ebene von Codes und Semantiken in den Kulturen des Okzidents in hohem Maße religiös bedingt ist und vor allem durch den entdifferenzierenden Dominanzanspruch des Papsttums im Mittelalter erzwungen wurde“ (ebd.). In seiner dritten These behauptet Pollack schließlich, „dass sich ein solcher Monopolanspruch auf Dominanz über alle gesellschaftlichen Bereiche in dieser Radikalität nur im westlichen Christentum finden lässt“ (291). Diese dritte These stellt nach Pollack „ein geradezu notwendiges Ergänzungsstück zu den beiden anderen Thesen dar, da sich die Annahme eines endogenen Ursprungs der Moderne gegenüber transfergeschichtlichen Konzepten der entangled modernities zu behaupten hat und nur aufrechterhalten werden kann, sofern die westliche Entwicklung durch Merkmale gekennzeichnet ist, die sich in außereuropäischen Entwicklungen nicht finden lassen“ (ebd.). *Hartmut Leppin* erörtert in seinem abschließenden Beitrag eine Frage, die auf den ersten Blick als „manifeste Unsinn“ (335) erscheinen muss, nämlich die Frage nach einem „Postsäkularismus in der Antike“ (ebd.). Gleichwohl hält er diesen von Habermas geprägten Begriff für „aufschließend“, haben doch „die intensiv geführten Debatten um die Wiederkehr des Religiösen [...] daran erinnert, dass der Weg in die Moderne keineswegs in eine Zurückdrängung des Religiösen münden muss“ (ebd.). Vielmehr wurde deutlich, dass „einerseits die Bedeutung der Religion in der Öffentlichkeit nach einer Phase des Rückzugs wieder zunehmen kann, dass aber auch religiöse Einflüsse die Moderne gerade prägten, auch jenseits institutioneller Zusammenhänge“, und „dass schließlich regionale Unterschiede – etwa zwischen den USA und Europa – von erheblicher Bedeutung sind“ (335 f.). Die Moderne folgt also nach Leppin keinem linearen Schema. Derartige Beobachtungen sprechen ihm zufolge auch dafür, das Paradigma einer durch Einbettung des Religiösen ins Politische gekennzeichneten Vormoderne neu auf seinen Realitätsgehalt zu prüfen. H.-L. OLLIG SJ

2. Biblische und Historische Theologie

ANGENENDT, ARNOLD, *Toleranz und Gewalt*. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Nachdruck der 5., aktualisierten Auflage 2009. Münster: Aschendorff 2012. 799 S., ISBN 978-3-402-00215-5.

Seit dem 11. September 2001 stehen der Islam, ja, alle Religionen und damit auch das Christentum unter dem Generalverdacht, über einen eingebauten ‚Gewaltgenerator‘