

Craig Calhoun
 SÄKULARISMUS: EINE KRITISCHE
 BESTANDSAUFNAHME

Säkularismus wird oft negativ bestimmt: als eine Art Residuum – das, was übrig bleibt, wenn die Religion aus der öffentlichen Sphäre ausgeschlossen wird oder schwindet. Das ist irreführend. Wir müssen lernen, Säkularismus positiv zu bestimmen, als etwas, das verstanden und erklärt werden will und kann. Ob wir im Säkularismus eine Ideologie sehen oder eine Weltanschauung, eine Einstellung gegenüber der Religion, ein verfassungstheoretisches Konstrukt oder einen Aspekt eines philosophischen Systems – in jedem Fall ist Säkularismus mehr als einfach nur die Abwesenheit von Religion.

Des Weiteren ist Säkularismus nur einer aus einer ganzen Familie verwandter Begriffe. Man spricht von Säkularität, Säkularismus oder Säkularisierung und meint damit höchst verschiedenartige Dinge. Es gibt wohl keinen einfachen Weg zu einer Standardisierung und Vereindeutigung dieser Begriffe. Der Umstand, dass sie eine gemeinsame sprachliche Wurzel aufweisen, sollte nicht den Blick darauf verstellen, dass sie in verschiedenen begrifflichen Rahmen angesiedelt sind, von denen jeder seine eigene Geschichte hat. Wir sollten daher, auch wenn sie einander gelegentlich überlappen, versuchen, die diversen Bedeutungskreise sorgfältig auseinanderzuhalten: etwa die Bezugnahme auf weltliche Lebensauffassung, auf Verfassungen, welche die Trennung zwischen Religion und Politik vorsehen, oder auf den Niedergang des Religiösen.

Es wäre hilfreich, einige dieser Referenzbündel aufzuschnüren. Sie haben eine weiter zurückreichende und komplexere Geschichte, als das Narrativ der Säkularisierung, das im 17. Jahrhundert einsetzt, es impliziert. Zugleich steht Säkularismus in direktem Bezug zu den heutigen Debatten über den Ort des Religiösen im öffentlichen Leben.

Säkularismus und Säkularisierung

Frankreich hat den Säkularismus – unter dem Begriff »laïcité« – zu einem Element seiner nationalen Identität gemacht. Das ist einerseits eine

Antwort auf Islam und Einwanderung, andererseits aber auch das Ergebnis einer geschichtlichen Tradition des Antiklerikalismus und einer nationalistischen Ideologie, die über demselben Feuer geschmiedet wurde wie die Aufklärung und die Revolution. Die französische Laizität stand Pate, als Atatürk die moderne Türkei aus der Taufe hob. Säkularismus ist ein zentrales Element der konstitutionellen und politischen Antworten, die Indien auf das Problem der religiösen Vielfalt gibt. Der amerikanische Säkularismus wird von Teilen der religiösen Rechten attackiert. In jedem dieser Kontexte gewinnt der Begriff Säkularismus seine eigenen Bedeutungen, Werte und Konnotationen. Er ist demnach nicht einfach nur ein neutrales Gegenmittel zu Religionskonflikten.

Charles Taylor hat die Moderne als »säkulares Zeitalter« bezeichnet.¹ Es ist ein Zeitalter, in dem die Mehrzahl der Menschen, darunter auch religiöse, sich den Phänomenen im Rahmen eines voll und ganz diesseitigen kausalen Denkens nähern. Sie denken, um noch einmal Taylor zu zitieren, ausschließlich innerhalb des »immanenten Rahmens«. Sie empfinden ein nicht-metaphysisches, nicht-transzendentes Wissen als ausreichend für das Verstehen einer Welt, die ganz aus sich heraus funktioniert. Eines der Themen, die Taylor in *A Secular Age* behandelt, ist die Frage, wie die Menschen dazu gekommen sind, diesen »immanenten Rahmen« als die normale, naturgegebene, stillschweigend vorausgesetzte Bedingung für ihr Handeln zu sehen, und auf welche Weise dieser Umstand sowohl den religiösen Glauben als auch die religiöse Praxis in unserer Welt verändert.

Seit die säkulare Vorstellungswelt an Dominanz gewonnen hat, sind eine Vielzahl von Institutionen entstanden, die für den diesseitigen Umgang mit der Welt zuständig sind. In diesem Sinn könnte man sagen, dass die Säkularisierung eine Tatsache ist. Andererseits beschränken sich die Diskussionen über Säkularisierung nicht auf diesen Aspekt. Sie präsentieren die Moderne als etwas, das zwangsläufig ein fortschreitendes Verschwinden der Religion mit sich bringt. Tatsächlich ist die Religion keineswegs verschwunden, schon gar nicht außerhalb Europas, und nichts spricht dafür, dass sie verschwinden wird. Selbst in Europa ist die Entwicklung komplexer, wie José Casanova und andere aufgezeigt haben. Was wir allerdings konstatieren können, ist, dass explizit agnostische Haltungen zugenommen haben und dass sich im religiösen Lager eine Zerfransung vollzieht. Die Ausdifferenzierung von Wertesphären – re-

ligiösen, politischen, wirtschaftlichen –, die schon Max Weber als konstitutiv für die Moderne bezeichnet hat, ist in einigen Bereichen deutlicher sichtbar geworden. Aber Abgrenzung ist nicht dasselbe wie Abdankung. Sich zu einem Nichtgläubigen zu erklären, ist etwas anderes, als eine gesellschaftliche Ordnung zu akzeptieren, in der die Religion in manchen Dingen eine wichtige, in anderen keine Rolle spielt oder an manchen Wochentagen im Vordergrund und an anderen im Hintergrund steht.

Viele Darstellungen zum Thema Säkularisierung präsentieren sich als etwas, das Taylor »Subtraktionsgeschichten« nennt: Sie suggerieren, dass die Religion einmal sehr viel Raum eingenommen hat und aus einem Teil dieses Raumes nach und nach hinausgedrängt worden ist, ohne dass sich an dem Residuum etwas geändert hätte. Das ist eine weitere Variante der Sichtweise, die das Säkulare als Abwesenheit von Religion wahrnimmt. Die Bedeutung säkularer Institutionen ist aber in einem geschichtlichen Transformationsprozess gewachsen, nicht einfach in einem Prozess der Subtraktion.

Andere Darstellungen der Säkularisierung stellen die Religion dar als eine illusorische Lösung von Problemen, denen man in einer modernen Gesellschaft mit realistischeren Mitteln zu Leibe rücken kann. Aber ohne den Wahrheitsgehalt einer bestimmten Religion zu beurteilen, kann man doch anerkennen, dass religiöse Praktiken in vielen Spielarten auftreten, die sich der Unterscheidung in wahr oder falsch entziehen. Religion umfasst ein breites Spektrum an Aktivitäten und Institutionen, das in die Gesellschaft hineinreicht, man denke nur an den Beitrag der Kirchen zur sozialen Fürsorge. So gesehen, können Veränderungen innerhalb einer Religion, selbst wenn es sich um den Rückgang religiöser Überzeugung oder Partizipation handelt, keine bloße Subtraktion sein. Sie sind Teil komplexerer Transformationen.

Etymologie

Seiner ursprünglichen Bedeutung nach ist »säkular« nicht das Gegenteil von religiös, sondern von ewig. Das Wort leitet sich vom lateinischen *saeculum* ab, einem Zeitmaß, dem die Etrusker große Bedeutung zumaßen und das die Römer von ihnen übernahmen. Die Lebenszeit von Kindern, die im Gründungsjahr einer Stadt geboren waren, wurde als das erste *saeculum* dieser Stadt bezeichnet. Der Anbruch eines neuen *saeculum* wurde

mit einem Ritual gefeiert. Während einige antike Texte die feierliche Eröffnung eines neuen *saeculum* alle 30 Jahre für angebracht hielten, womit es in etwa der Spanne einer Generation entsprochen hätte, geht die Mehrzahl der Texte von 100 Jahren aus, was man als einen Bezug auf die größtmögliche Lebensdauer eines Menschen deuten könnte. Die letztere Anschauung setzte sich durch, als die Kalender standardisiert wurden: Das *saeculum* wurde zum Äquivalent eines Jahrhunderts.

Es ist nicht uninteressant, dass bereits im antiken Gebrauch des Begriffs Anklänge an die natürlichen Lebensbedingungen und die gesellschaftliche Institution des Rituals enthalten waren. Jede dieser Dimensionen, auch die kalendarische, schwang in den Texten mit, in denen die frühen christlichen Denker sich Gedanken über die Diskrepanz zwischen irdischem Dasein und ewigem Leben in Gott machten. Nach verbreiteter Überzeugung würde dieses ewige Leben nicht schlicht nach dem eigenen Tod anbrechen, sondern mit der Rückkehr Christi nach Ablauf von 1000 Jahren, also zehn *saecula*. Auch hier wurde eine alte Vorstellung herangezogen. Die Etrusker glaubten, die ihrer Stadt zugemessene Lebensspanne betrage zehn *saecula*. Die Römer feierten den tausendsten Jahrestag der Gründung Roms mit großem rituellen Pomp im Jahr 248. Das Datum markierte für sie den Beginn eines *Saeculum Novum*, wenngleich die Lage des Römischen Reichs sich nach Anbruch dieser neuen Ära bald schwierig gestaltete. Die Christen hatten für sich bekanntlich einen neuen Kalender eingeführt, in dem die Geburt Christi den neuen »Nullpunkt« für die Zählung der Jahre markierte. Sie investierten große metaphysische Hoffnungen (und Befürchtungen) in das *millennium*, das im Jahr 1000 kommen würde. Die Abfolge der *saecula* fungierte hier als Countdown für die Wiederkehr Christi und das Ende der Geschichte. Die Menschen (zumindest die Christen unter ihnen) wähten sich in einer begrenzten Übergangszeit, einer Wartezeit, in einer Zeit, die »säkular« in einem ganz anderen Sinne war.

Als der Heilige Augustinus seine berühmte und einflussreiche Unterscheidung zwischen der Stadt Gottes und der Stadt des Menschen formulierte, tat er das nicht in der Absicht, die Religion aus dem »säkularen« Bereich zu verbannen. Im Gegenteil: In seiner Vorstellung ist die Stadt Gottes die Kirche. Er sieht religiöse Menschen durchaus als Bewohner einer säkularen Wirklichkeit; ihnen gegenüber stellt er diejenigen, die in derselben Welt leben, aber ohne die Richtschnur des Christentums. Au-

gustinus schrieb nur wenige Jahre nach der Verwüstung Roms (»Sacco di Roma«) im Jahr 410 n. Chr., einem Ereignis, das (nicht unähnlich den Anschlägen vom 11. September) die Verwundbarkeit selbst eines starken Staates unterstrich. Augustinus erklärte, in einer instabilen säkularen Welt biete der christliche Glaube einen wichtigen Halt. Er beschwor seine Leser, den Blick nach innen zu richten, um Gott zu finden, und hob hervor, wie wichtig die Verbindung zu den ewigen Dingen für die Fähigkeit der Menschen sei, mit den Mühen und Lasten der Welt fertig zu werden. Sie müssten – und das gelte selbst für einen christlichen Kaiser – lernen, der Versuchung zu widerstehen, sich auf materiellen Gewinn oder weltliche Vergnügungen zu konzentrieren. Augustinus unterschied also zwischen einer geistlichen Lebensauffassung und einer Orientierung an weltlichen Dingen.

Die heidnischen Religionen kritisierte Augustinus dafür, dass sie glauben, die Götter ließen sich für die weltlichen Projekte ihrer sterblichen Anhänger einspannen. Demgegenüber suchten die Christen bei ihrem Gott die Verbindung zu einer Sphäre, die jenseits solcher »säkularer« Bestrebungen liegt. Gott gestalte die menschlichen Angelegenheiten gemäß einem Plan, in dem menschliches Leid ebenso vorgesehen sei wie Prüfungen, die den Glauben auf die Probe stellen und vertiefen, und die Bereitschaft, Opfer zu bringen. Das Wissen darum helfe den Christen, der Versuchung zu widerstehen, nach weltlichem anstatt nach geistlichem Fortkommen zu streben. Wir müssen, sagt Augustinus, diese unsere Welt in Bezug zu einer höheren Gottheit setzen.

Aus den Darlegungen des Augustinus und anderer Autoren der frühchristlichen Epoche spricht die Angst vor der Verwicklung in weltliche, sinnliche Bestrebungen. Das ist ein Leitmotiv, das mindestens bis auf Plato zurückgeht und das nicht nur widerspiegelt, was für eine wichtige Rolle asketische und hermetische Traditionen in der frühen Christenheit spielten, sondern das auch die Bedeutung des klösterlichen Lebens im Mittelalter vorwegnimmt. Von der materiellen Welt in Beschlag genommen, verlieren wir unsere Ideale aus den Augen und laufen Gefahr, korrumpiert zu werden. Die Angst hiervor wird künftig unsere Vorstellungen vom Säkularen prägen. Es ist nicht nur die Welt menschlicher Diesseitigkeit, in der wir alle bis zur Wiederkunft des Heilands leben müssen; es ist die Welt der Versuchung und der Illusion.

Der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Korruption auf der einen und Ideal und Reinheit auf der anderen Seite ist in die Dichotomie säku-

lar vs. ewig eingebettet. Ein Strang der einschlägigen Begriffsgeschichte assoziiert das Säkulare eher mit dem Gefallenen als mit dem Geschaffenen. Asketismus, der Rückzug aus weltlichen Bestrebungen und mönchische Disziplin, all das sind Versuche, die Anziehungskraft weltlicher Verlockungen zu minimieren und stattdessen die Konzentration auf letzte Ziele zu maximieren. In diesem Zusammenhang hat sich das Christentum lange Zeit mit der Sexualität und mit körperlicher Lust im Allgemeinen besonders schwergetan. Das begann mit den frühchristlichen Debatten über Heirat und Zölibat, die sich unter anderem in den Korintherbriefen des Paulus niedergeschlagen haben, setzte sich über die Tradition der priesterlichen Enthaltensamkeit fort und tauchte auch bei den utopischen Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts wie den Shakern in den USA wieder auf. Das Thema ist bis heute brisant geblieben, wobei sich die Bruchstellen in politisch kontroversen Debatten über Religion und Säkularität erstaunlich oft dort auftun, wo es um sexuell und körperlich aufgeladene Fragen geht: Abtreibung, Homosexualität, Sexualunterricht oder Promiskuität – jedes dieser Phänomene wird immer wieder als symptomatisch für eine korrupte säkulare Gesellschaft angeführt, die dringend der religiösen Läuterung bedarf.

Der Gedanke, die säkulare Welt dem religiösen Handeln unterzuordnen, ist freilich etwas ganz anderes als der Grundsatz, beide auf Distanz zueinander zu halten. Beide Vorstellungen haben in der Geschichte der Kirche nebeneinander existiert. Sowohl die seelsorgerische Tätigkeit in der Kirchengemeinde als auch die klösterliche Disziplin hatten eine wichtige Funktion. Dabei konnten Mönche durchaus auch als Gemeindegeseelsorger wirken oder als Missionare in die Welt hinausziehen. Es waren aber die Priester draußen »in der Welt«, die einen bedeutsamen Anteil daran hatten, dass die Wertschätzung für kirchliches Engagement im säkularen Bereich wuchs.

Diese Entwicklung lief parallel zu dem, was Taylor eine neue Wertschätzung für das »gewöhnliche Glück« genannt hat, für weltliche Tugendhaftigkeit. So wurde zum Beispiel dem Familienleben ein neuer, hoher moralischer Stellenwert zugemessen.² Die Priester wurden aufgerufen, sich um die diesseitigen Angelegenheiten und die moralische Verfassung dieser Welt zu kümmern, nicht nur um die Verbindungen der Menschen zum Transzendentalen. Dieser keineswegs auf den Katholizismus begrenzte Trend lässt sich vom 17. Jahrhundert an verfolgen. Er manifestiert

sich beispielsweise darin, dass viele evangelische Großkirchen heute weitgehend als Dienstleistungs-Institutionen organisiert sind. Auch wenn sie sich voll und ganz zu einer bibeltreuen oder fundamentalistischen Theologie und religiösen Praxis bekennen, sind sie doch in hohem Maß darauf orientiert, säkulare Leistungen im Diesseits zu erbringen. In diesem Sinn sind diese Kirchen säkular-religiöse Zwitterwesen.

Die lange Geschichte des Humanismus überschneidet sich mit der eben skizzierten Entwicklung. Sie scheint auf in theologischen Debatten über den Stellenwert des Menschseins Christi, im Humanismus des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, in Fragen nach dem geistlichen Status der Ureinwohner der Neuen Welt. In der berühmten Valladolid-Kontroverse standen sich Las Casas und Sepúlveda gegenüber und zeigten, dass Antworten auf religiöse Fragen säkulare Konsequenzen haben. »Haben die Eingeborenen eine Seele?«, »Sollten wir annehmen, dass sie gerettet werden müssen?«, »Sind sie den Tieren ähnlich und sollten daher als bloße Arbeitskräfte behandelt werden?« – Debatten um solche Probleme verflochten sich von Anbeginn der kolonialen Ära mit der Missionstätigkeit der christlichen Kirchen Europas. Sie prägten auch die Vorstellung des Humanismus als eines Wertes und einer Tugend, die an den Fortschritt im Diesseits gekoppelt sind. Im 19. Jahrhundert galt als guter Humanist, wer der Menschheit als Ganzer half und den Fortschritt in der Gesellschaft beförderte. Dieses Programm war rein säkular, auch wenn es religiös motiviert gewesen sein mochte. Auch heute gelten humanitäre Aktionen der Nothilfe nach Naturkatastrophen oder in Kriegssituationen im Sinne einer an den weltlichen Bedürfnissen der Menschen orientierten Fürsorge.

Ähnliche Vorstellungen können auch ethischen Orientierungen zugrunde liegen, die nicht den Menschen privilegieren. Wer mit dem Umweltschutz eine Art Schutzmandat für die göttliche Schöpfung wahrzunehmen glaubt, praktiziert ein religiös organisiertes Engagement für die Welt (im wahrsten Sinne des Wortes).

Die Trennung der Religion von der Politik

Während des gesamten christlichen Zeitalters lautete eine Schlüsselfrage: Wie soll sich die Kirche – bzw. nach den Spaltungen der Reformationszeit die einzelnen Kirchen – zu Staat und Politik verhalten? Es ist eine Frage, die schon im ersten Jahrhundert gestellt wurde. Sie steht im Hin-

tergrund des Buches der Offenbarung, das unter dem Eindruck des Jüdischen Krieges geschrieben wurde. Sie kennzeichnete jahrhundertlang die Machtkämpfe zwischen Papsttum und Monarchie und fand schließlich mit Marsilius von Padua in dessen Lehre von den Zwei Schwertern ihre bündige Formulierung, die bekanntlich eher in der Theorie als in der Wirklichkeit befolgt wurde.

Die protestantische Reformation spitzte die Spannung zwischen Religion und Politik zu. Die neu entstandenen religiösen Minderheiten wurden von der staatlichen Gewalt verfolgt, oft grausam, wie in Frankreich beim Massaker in der Bartholomäusnacht des Jahres 1572. Eine weitere Folge waren die Religionskriege, die sich über 150 Jahre hinzogen und Europa zwischen Anfang des 16. und Mitte des 17. Jahrhunderts verwüsteten. Sie waren auch die Geburtswehen neuer Staaten und brachten eine Ausweitung der weltlichen Macht mit sich, ungeachtet der Tatsache, dass sie im Namen der Religion geführt wurden. Der Westfälische Friede von 1648, mit dem ein Schlussstrich unter diese Kriege gezogen wurde, ist oft als die Geburtsstunde eines säkularen Staatensystems in Europa bezeichnet worden. Er markiert, so liest man, den Beginn säkularer internationaler Beziehungen zwischen souveränen Staaten.

Diese Auffassung ist irreführend. Der Westfälische Friede brachte keineswegs eine Säkularisierung der europäischen Staaten mit sich. Er etablierte vielmehr den Grundsatz *cuius regio eius religio* – wessen Land, dessen Glaube. Was danach folgte, war eine Mischung aus Migration, Zwangskonversionen und rechtlichen Sanktionen gegen religiöse Minderheiten. Die europäischen Staaten nach dem Westfälischen Frieden waren in erster Linie konfessionelle Staaten mit je einer Staatskirche. Angehörige einiger religiöser Minderheiten übersiedelten in europäische Kolonien in Übersee – darunter englische Auswanderer, die sich der religiösen Verfolgung im Mutterland entzogen, nur um in den von ihnen beherrschten Kolonien schließlich ihre eigenen Staatskirchen zu errichten.

Die Geschichte der Beziehungen zwischen Religion und Staat hat viele weitere Aspekte, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Man denke nur an die diversen Ausformungen und Metamorphosen des Nationalismus. Er entfaltete sich als ein zunehmend säkulares, zuweilen auch eng mit religiösen Elementen verzahntes Narrativ, das die Nation unter Berufung auf ein vorgängiges Staatsvolk darstellte und damit eine säkulare Legitimation schuf. In dem Maß, wie die Monarchen sich schwerer taten,

sich auf ihr gottgegebenes Recht zu berufen, wurde es für sie wichtiger, sich als Sachwalter der Interessen des Volkes darzustellen. Dort, wo die Macht des absolutistischen Staates vor allem religiös begründet war (und mit der Herrschaft religiöser Institutionen im Alltag einherging), wie in Frankreich, hüllte sich die Revolution in das Gewand des Säkularismus.

Der europäische Weg vom Westfälischen Frieden zum Säkularismus verlief nicht in gerader Linie. Er war geprägt von Kämpfen gegen die erzwungene religiöse Konformität im Gefolge der Verträge von 1648. Die französische Doktrin der Laizität war das Resultat langer Kämpfe gegen die klerikale Autorität bis ins 20. Jahrhundert hinein. Sie verliehen dem Säkularismus ein militantes Gepräge und machten ihn zu einer Front im Kampf um Freiheit und soziale Gerechtigkeit. Sie richteten sich im Übrigen nicht gegen Staatskirchen des alten Typs, sondern gegen die neuen, im Kielwasser des Westfälischen Friedens von 1648 geschmiedeten Kirche-Staat-Bündnisse. Wie José Casanova aufgezeigt hat, ist dies der Kern der Entwicklung, die in ein so ausgeprägt säkulares Europa mündete.³ Diese Entwicklung kontrastiert mit der Situation in Regionen und Ländern, in denen es einen offeneren Markt für Religionen gibt. Das ist mit ein Grund für das scheinbar paradoxe Phänomen, dass die für die USA konstitutive Trennung von Kirche und Staat dort einer enormen Intensivierung des religiösen Lebens förderlich war.

Aus den Kämpfen um die Entkirchlichung ging eine militante Laizität hervor. Nachklänge davon erleben wir heute in den europäischen Phobien gegen den Islam, die oft gleichermaßen von Populisten und Intellektuellen genährt werden und einen vermeintlichen Gegensatz zwischen aufgeklärter Vernunft und irrationalem Glauben beschwören. Die europäische Geschichte der Laizität prägt auch die anderer Länder, in denen Furcht vor einer Vereinnahmung der Politik durch die Religion herrscht – wie etwa in der Türkei.

Wie bereits am Beispiel der USA bemerkt, kann Säkularismus durchaus einen Rahmen für religiösen Pluralismus bereitstellen. Bemerkenswerterweise geschieht dies vor allem auf dem Boden postkolonialer Gesellschaften. Ihr Säkularismus ist weit weniger eine Frucht europäischer Aufklärung, als oft angenommen wird. Die Vereinigten Staaten, Indien und etliche weitere postkoloniale Staaten entwickelten einen ausgeprägten religiösen Pluralismus, dessen Unterbau unterschiedlich gestaltete Modelle eines staatlichen Säkularismus lieferten. Während etwa in den USA

eine strikte Trennung von Staat und Kirche herrscht, subventioniert der indische Staat das religiöse Leben, versucht dabei aber keine Religionsgemeinschaft zu bevorzugen oder zu beachteiligen.⁴

Nicht-dominante Religionen können in scheinbar neutralen Staatsordnungen benachteiligt werden, wenn der Staat unterschwellig einen stillschweigenden Konsens über die legitime religiöse Identität im Lande begünstigt. Anders gesagt: Bei der Ausgestaltung der Säkularität hatte man womöglich eine ganz bestimmte Religion im Sinn und schuf Regeln, die diese Religion legitimieren, aber das Gebot der Neutralität gegenüber anderen Religionen oder Projekten nur unzulänglich erfüllen.

Dem Westfälischen Frieden entsprang der Gründungsmythos der modernen internationalen Beziehungen. Dazu gehört die Vorstellung, dass jeder Staat souverän ist, ohne auf eine übergeordnete Doktrin, wie etwa göttliches Recht, zurückgreifen zu müssen. Damit gingen sowohl die praktische Diplomatie als auch die Theorie der internationalen Beziehungen dazu über, den Staat als ein nach außen hin säkulares Gebilde zu sehen und damit die Religion aus den zwischenstaatlichen Beziehungen ganz zu verbannen. Der Westfälische Friede erzeugte eine Trennung der Außen- von der Innenpolitik, die sich an der zwischen öffentlicher und privater Sphäre orientierte, und bestärkte die Tendenz, Religion als innere Angelegenheit zu behandeln. Das führte dazu, dass religiöse Einflüsse auf internationale Angelegenheiten kaum mehr wahrgenommen wurden. Wir zitieren hierzu Robert Keohane: »Die Anschläge vom 11. September haben gezeigt, dass die herrschenden Theorien zur Weltpolitik durch und durch säkularistisch sind, was die Ebene der Motivation betrifft. Sie ignorieren den Einfluss der Religion, und das obwohl welterschütternde Bewegungen so oft von religiösem Eifer angetrieben worden sind.«⁵ In der Tat, wer wollte ernsthaft behaupten, die Religion hätte zwischen 1648 und 2001 keine Rolle in der internationalen Politik gespielt und sei dann, in der Ära von al-Qaida und anderen nichtstaatlichen Bewegungen, plötzlich von der innenpolitischen Sphäre auf die internationale Politik übersprungen? Es sind natürlich nicht nur Muslime, die religiöse Elemente in die internationale Politik hineintragen – als hätten sie den modernen Grundsatz der Trennung von Religion und Staat noch nicht ganz verstanden. Man denke nur an den *International Religious Freedom Act* von 1998, der den USA ein globales Mandat für den Schutz der Religionsfreiheit einräumt.⁶ Saba Mahmoud hat kritisiert, dass der formale Säkularismus

des Gesetzes den Umstand verschleiert, dass es stark von inneramerikanischen religiösen Interessen geprägt ist.⁷ Weitgehend dasselbe gilt für die Dämonisierung des Islam im Namen einer säkular verstandenen nationalen Sicherheit.

Religion und politische Identität

Langsam setzt sich die Erkenntnis durch, dass das Säkulare sich nicht negativ als bloße Abwesenheit von Religion bestimmen lässt, sondern dass sowohl seine Konstruktion als auch die staatlichen Arrangements zur Trennung von Politik und Religion sehr unterschiedlich ausfallen können, wie ein Blick auf die USA, Indien, Frankreich oder die Türkei deutlich macht. Darüber hinaus kann der Säkularismus auch in Wechselwirkung mit verschiedenen religiösen, politischen und kulturellen Milieus ganz unterschiedliche Ausformungen annehmen. Wir befassen uns hier vor allem mit der Entwicklung des europäischen Säkularismus in einer vom Christentum dominierten Geschichte, doch der Säkularismus im Judentum und in Israel, in Ländern, die vom Islam, Buddhismus oder Hinduismus geprägt sind oder von mehreren Religionen zugleich, hat seine jeweils eigenen Formen ausgebildet.

Die Idee des Säkularen betrifft nicht nur die Trennung von Religion und Politik, sondern auch das Verhältnis zwischen Religion und Kultur bzw. Ethnizität. Reform- und Erneuerungsbewegungen im Europa des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit versuchten, authentische christliche Praktiken von dem zu trennen, was in ihren Augen Restbestände aus vorchristlichen Naturreligionen waren, Magie und Aberglauben. Die neue Wachsamkeit, mit der man die Echtheit der Religion zu bewahren versuchte, führte zu einer schärferen Grenzziehung zum Säkularen, aber auch zu anderen Religionen und anderen spirituellen Praktiken.

Der Versuch, eine orthodoxe Lehre durchzusetzen, führt zwangsläufig zu der Frage nach der Einheitlichkeit der Religion: In welchem Maße prägen nationale (oder anders demarkierte) Kulturen verschiedene Spielarten der einen Religion aus? Haben alle Katholiken auf der Welt denselben Glauben? Die nordamerikanischen Katholiken mögen sich der Antwort auf diese Frage nicht ganz sicher sein. Die islamische Umma, ihrem Anspruch nach Garantin der Einheit des Glaubens, gliedert sich in der Praxis nicht nur in die Hauptströmungen der Schiiten und Sunniten, sondern

auch entlang nationaler Grenzen. Welche Glaubensformen herrschen in Indonesien, Pakistan oder im Jemen vor? Der Katholizismus und der Islam sind nur zwei Beispiele. Wir könnten die Turbulenzen in der anglikanischen Kirche ebenso anführen wie die Kontroversen darüber, wer wo als Jude anerkannt wird. Im Allgemeinen ist es durchaus nicht klar, wie scharf wir die Religion von Kultur, Ethnizität, nationaler Identität oder anderen säkular definierten Bereichen trennen können.

Umgekehrt empfinden viele Menschen Religion als eine quasi-ethnische säkulare Identität. Muslime, Christen, Hindus oder Juden, die womöglich ihre Religion nicht aktiv ausüben, ja sich ausdrücklich als ungläubig bezeichnen, nennen zuweilen ihre Religionszugehörigkeit in einem Atemzug mit anderen, säkularen Gruppenmerkmalen.

Doch hegen selbst jene, die es mit ihrer Religion ernst meinen, zuweilen unklare Vorstellungen darüber, inwieweit ihr Glaube ein religiöses Bekenntnis ist oder die Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsgruppe bezeichnet. Muslimische Einstellungen zum Verhältnis zwischen Religion und Politik sind zum Beispiel nicht nur von religiösen Ideologien geprägt, sondern auch von einer tiefen Abneigung gegen politische Bevormundung von außen. Diese Abneigung ist unter Muslimen weit verbreitet, und doch wäre es ein Irrtum, darin ein Attribut des Islam als solchem zu sehen.⁸ Es ist überhaupt erstaunlich, wie viel von dem, was in der islamischen Welt vor sich geht, von säkularen westlichen Beobachtern als dem Islam wesensmäßig innewohnend wahrgenommen wird. Es wäre gut und notwendig, den säkularen Institutionen der »islamischen« Welt mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

Immer wieder wird die Frage aufgeworfen, ob sich der Islam von der Politik trennen lässt. Die Debatten hierüber sind freilich stark geprägt durch die alte Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik in der christlichen Welt. Aspekte der europäischen Geschichte werden auf den Islam projiziert. Es geht dabei nicht nur um die Angst vor einer Theokratie oder einer klerikalen Herrschaft, sondern die Fragestellung selbst präjudiziert schon das Urteil darüber, was als modern gilt: Wo die Trennung von Religion und Politik, von Kirche und Staat, zu wünschen übrig lässt, ist die Moderne noch nicht angekommen.

Ironischerweise greift heute Zweifel um sich, ob wir diese Trennung nicht zu weit vorangetrieben haben. Er äußert sich in den Diskussionen über einen »Post-Säkularismus«. Der Begriff ist verwirrend, weil oft nicht

klar ist, ob diejenigen, die ihn im Mund führen, damit einen Einstellungswandel in der Bevölkerung meinen oder lediglich ein Abrücken von ihrem eigenen doktrinären Säkularismus. Die Fragen, um die es in dieser Diskussion geht, lauten, ob die demokratische Öffentlichkeit a) ihre integrative Fähigkeit schwächt, wenn sie religiöse Stimmen nicht mit einbindet, und ob sie b) sich von schöpferischen Ressourcen, Einsichten und ethischen Orientierungen abschneidet, wenn sie Ideen ausschließt, die in religiösem Boden wurzeln.

Sowohl John Rawls als auch Jürgen Habermas haben ihre früher vertretene Auffassung in Frage gestellt, wonach die öffentliche Sphäre im Interesse einer neutralen Zugänglichkeit für alle durch und durch säkular zu sein habe. Demokratie sollte ihrer Ansicht nach auf gerechten prozeduralen Regeln beruhen anstatt auf einer bestimmten inhaltlichen Definition des Guten.⁹ Rawls hatte ursprünglich religiöse Gründe ganz aus der öffentlichen Debatte verbannen wollen; in seinem späten Werk revidierte er diese Position und argumentierte, religiöse Gründe könnten in den Diskurs eingebracht werden, solange sie sich in säkulare Begriffe übersetzen ließen.¹⁰ Habermas ist einen Schritt weiter gegangen. Er äußerte Bedenken, ob die Forderung nach Übersetzbarkeit nicht eine einseitige Bürde auferlege. Darüber hinaus warnte er davor, religiöse Erkenntnisse, die ein emanzipatorisches Potential in sich bergen, über Bord zu werfen.¹¹ Er argumentiert für einen weniger eng gefassten Liberalismus, der der Religion mehr Platz im öffentlichen Diskurs anbietet, zugleich aber dem säkularen Staatsverständnis treu bleibt. Habermas geht so weit, vorzuschlagen, der liberale Staat und seine Befürworter sollten sich nicht nur zu religiöser Toleranz bekennen, sondern auch ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass ein funktionales Interesse an der öffentlichen Äußerung religiöser Gemeinschaften bestehen könnte. Hier könnten wichtige Ressourcen für die Gewinnung von Sinn und Identität schlummern, und säkulare Staatsbürger könnten von religiösen Beiträgen zum öffentlichen Diskurs etwas lernen. Freilich insistiert Habermas darauf, dass eine direkte Berufung auf das Absolute, auf eine transzendente letzte Wahrheit, die Grenzen eines vernünftigen öffentlichen Diskurses überschreiten würde.

Habermas' Argument impliziert die Annahme, solche Absoluta oder Werte höherer Ordnung hätten in einem rationalen Diskurs keinen Platz und würden allenfalls durch religiöse Überzeugungen in ihn hineingetragen. Ich würde mich hier Taylors These anschließen, der zufolge alle

normativen Orientierungen, auch die, die von sich behaupten, durch und durch rational zu sein, sich auf Werte höherer Ordnung stützen.¹² Der Anspruch auf vollkommene Rationalität kann eben ein solcher Wert sein. Werte höherer Ordnung können durchaus diesseitig sein, wie sich zum Beispiel in Diskussionen über wirtschaftliche Fragen zeigt, in denen Nützlichkeits-Parameter oder der Anspruch auf menschliche Glückseligkeit den höheren Wert liefern, um den sich die Debatte organisiert. Es steht also keineswegs fest, dass der Bezug auf höhere Werte ein Kriterium ist, das den religiösen Diskurs eindeutig vom säkularen unterscheidet. Die Frage, wie »säkular« die öffentliche Sphäre sein kann und sein sollte, bleibt umstritten.

Schluss

Wir sollten freilich die Bedeutung einer Auffassung von Säkularismus anerkennen, die über die Bejahung der Tugenden einer demonstrativen Neutralität hinausgeht. Viele sehen in der Säkularisierung nicht nur ein probates Mittel für die Organisation des gesellschaftlichen Lebens, einen Rahmen, in dem verschiedene Religionen friedlich und harmonisch zusammenleben können, sondern auch so etwas wie einen Reifeprozess, eine Entwicklungsleistung. Sie meinen, sie seien bessere Menschen geworden, weil sie Aberglauben und Illusionen überwunden und den Entwicklungsstand des Säkularismus erreicht haben. Dieses ideologische Selbstverständnis kann erhebliche Kräfte entfalten und prägt sogar die Vorstellungen vom Weltbürgertum als einer Art Flucht aus Kultur, Nation und Religion in eine Sphäre, in der reine Vernunft, universale Rechte und globale Verbundenheit regieren. Wir könnten uns als Kontrast dazu einen Kosmopolitismus vorstellen, der aus der Verbundenheit der Menschen in ihren unterschiedlichen Traditionen, unterschiedlichen Gesellschaftsstrukturen, unterschiedlichen Ländern und unterschiedlichen Religionen hervorgeht. Es besteht ein grundlegender Unterschied zwischen einem eskapistischen und einem ökumenischen Kosmopolitismus.

Aus dem Englischen von Karl-Heinz Siber

Anmerkungen

- 1 Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard UP 2007 (deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009). Siehe auch Michael Warner, Jonathan van Antwerpen und Craig Calhoun (Hg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard UP 2010.
- 2 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard UP 1989 (deutsch: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1996).
- 3 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press 1994. Siehe auch Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford UP 2003.
- 4 Siehe Alfred Stepan, »The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the ›Twin Tolerations‹«, in: ders., *Arguing Comparative Politics*, Oxford UP 2001, S. 213-255.
- 5 Robert Keohane, »The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and ›The Liberalism of Fear‹«, in: C. Calhoun / P. Price / A. Timmer (Hg.), *Understanding September 11*, New York 2002, S. 77-92. Siehe auch Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton UP 2007.
- 6 Mit diesem Gesetz wurde auch das Office of International Religious Freedom eingerichtet, dessen ausdrückliche Mission es ist, Religionsfreiheit als ein Ziel der US-Außenpolitik zu fördern. (Anm. d. Red.)
- 7 Anm. d. Red.: Vgl. Saba Mahmood, »The Politics of Freedom: Geopolitics, Minority Rights, and Gender«, *The Sixth Annual Helen Pond McIntyre '48 Lecture*, Barnard College, 5. November 2009:

Consider, for example, the passage of the International Religious Freedom Act by the US Congress in 1998 under President Clinton, which mandates the US State Department to monitor incidents of religious persecution worldwide and authorizes the President of the United States to censure, through diplomatic or economic means, states that are found to be guilty. It also establishes an Office of Religious Freedom and a designated position of an ambassador to the office. As Elizabeth Castelli's work shows, the Christian evangelical movement was largely responsible for the passage of this act, and its subsequent implementation remains clearly biased towards protecting Christian minorities living in non-Christian – particularly Muslim-majority – societies. This policy continues to inform the priorities of the current State Department under President Obama.

(...) the emergence of the concept of religious freedom is intimately tied to the history of European domination of the non-Western world, wherein the concern for religious minorities has served as a crucial argument and pretext for the exercise of European power. My interest in tracing this history lies in showing how the right to religious freedom is not simply a moral good produced by the secular liberal state but complexly intertwined with geopolitical inequalities and the emergence of the secular, international political order in which the peculiarity of the nation state plays the crucial role. The passage of the International Religious Freedom Act and its implementation by the US State Department needs to be seen within this context.

<http://mrzine.monthlyreview.org/2009/mahmood231109.html>

- 8 Siehe Tariq Ramadan, »Manifesto for a New ›We‹: An Appeal to the Western Muslims, and their Fellow Citizens«, 7 July 2006, posted at <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article743>.
- 9 Vgl. Alastair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press 1989 und ders., *After Virtue*, University of Notre Dame Press 1984 (deutsch: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995).
- 10 John Rawls, »The Idea of Public Reason Revisited«, in: *The University of Chicago Law Review*, Bd. 64 (1997), Nr. 3, S. 765-807.
- 11 Siehe Jürgen Habermas, *Rationality and Religion: Essays on Reason, God, and Modernity* (Cambridge, MA 2002) und ders., »Religion in the Public Sphere«, in: *European Journal of Philosophy* 14 (2006), S. 1-25.
- 12 Vgl. die Diskussion um »Hypergüter« (hypergoods) in Taylors *Quellen des Selbst*, a.a.O.