

Hans-Joachim Höhn
Reflexive Säkularisierung
Eine Problemanzeige

Etliche Philosophen, Sozialtheoretiker und Historiker haben das Verhältnis von Religion und Moderne für geraume Zeit als eine Mesalliance gedeutet. Es handelt sich für sie um eine unglückliche Verbindung von Partnern, die wegen fehlender gegenseitiger Anpassungsbereitschaft zum Scheitern verurteilt ist und die am besten durch eine baldige Scheidung beendet werden sollte. Spätestens die Scheidungsurkunde dürfte die Modernitätsunverträglichkeit der Religion und die Religionsunverträglichkeit der Moderne definitiv feststellen. Gemäßigtere Kreise, welche die Kompatibilität von Religion und Moderne ebenfalls skeptisch beurteilten, registrierten zwar, dass sich die Religion nicht umfassend modernisieren wollte. Ihnen war auch klar, dass von Seiten der Moderne keine Rücksichtnahme auf religiöse Belange nötig war. Im Blick auf die zunehmende soziokulturelle Unerheblichkeit religiöser Überlieferungen stellten sie sich aber darauf ein, dass religiöse Weltdeutungen auf undramatische Weise durch säkulare ersetzt werden. Nicht die Annahme eines Gegensatzes, sondern die Erwartung einer allmählichen Ablösung und Überwindung des Religiösen kennzeichnet ihre Position. Sie müssen nicht den Gang zum Scheidungsrichter beschreiten. Denn nicht immer bedarf es eines spektakulären Scheidungsprozesses. Trennungen lassen sich auch anders herbeiführen und besiegeln.

Die Geschichte der Religion ist in Westeuropa über die letzten 200 Jahre hinweg in der Tat mit einer schleichenden Enteignung von Zuständigkeiten und dem Verlust von Funktionen verbunden. Religion hat inzwischen weitgehend ausgedient als Zulieferin von Erklärungen zur Herkunft der Welt, als Legitimationsbeschafferin politischer Machtausübung, als Kitt für den Zusammenhalt der Gesellschaft, als kollektives Depot für Lebenssinn und als Generator moralischer Normen. Für sämtliche dieser Kompetenzen stehen in der Moderne offenkundig Alternativen zur Verfügung. Weltentstehungstheorien liefern die Naturwissenschaften; die Grundlagen von Recht und Moral legt die autonome Vernunft, den Zusammen-

hang der (Welt-)Gesellschaft sichern die Leitsysteme »Wirtschaft« und »Medien«; für den Sinn seines Lebens sorgt jedes Individuum selbst. Wer für all diese Prozesse und Projekte gesellschaftlicher Modernisierung und ihren hochgerechneten Zielpunkt einen Sammelbegriff sucht, findet ihn in der Kategorie der Säkularisierung.¹

Allerdings hat seit einiger Zeit dieser Schlüsselbegriff einer Gesellschaftstheorie der (europäischen) Moderne erheblich an Kurswert eingebüßt. Das Vorhaben, einen höchst facettenreichen Vorgang der Entflechtung von Religion und moderner Kultur sowohl bündeln als auch in seinem Verlauf vorhersagen zu wollen, wird dem Säkularisierungstheorem als unerfüllbar vorgehalten.² Stattdessen gilt es als ausgemacht, dass die Phänomene sozialen und religiösen Wandels zu vielgestaltig und zu heterogen sind, als dass sie in einem einzigen Begriffscontainer untergebracht werden können. Sie reichen vom Bedeutungsverlust religiöser Gehalte im Ensemble der individuellen und kollektiven Lebensführungsgewissheiten über die Entdeckung und Wahrung der Autonomie des Säkularen gegenüber dem Religiösen bis hin zur »Konvertierung« ursprüng-

- 1 Für die Verfechter religiöser Traditionen haben sich bei der intellektuellen Auseinandersetzung mit diesem Prozess vor allem philosophische Säkularisierungsauffassungen als besondere Herausforderung erwiesen. Hierbei avanciert das »Weltliche« zum gegensatz- und alternativenlosen Inbegriff dessen, was ist und sein kann. Fortan ist die Welt alles, was der Fall ist. Die Begriffe »immanent« und »säkular« haben keine Gegenbegriffe mehr. Was zuvor außer oder jenseits der Welt vermutet wurde, fällt buchstäblich »aus«, d. h. findet nicht (mehr) statt, weil es keine »Stätte« mehr dafür gibt. Was *in* der Welt ist, muss auch *von* der Welt sein. Es wird unmöglich, ihr gegenüber transzendente oder supranaturale, ontologisch »eigenmächtige« Größen anzunehmen. Wären sie wirklich »der Fall«, müssten sie Attribute oder Aspekte des Welthaften sein. Wären sie aber tatsächlich ontologisch derart verfasst, fehlte ihnen das Entscheidende, um sie von allem Weltimmanenten unterscheiden zu können. Aus gutem Grund steht somit »Säkularisierung« für einen epochalen Weltbildwandel. Was früher einem Jenseits zugehörig schien, wird zum Bestand des Diesseits gezählt – oder bleibt ortlos, funktionslos, bedeutungslos. – Zur Begriffs- und Ideengeschichte vgl. etwa Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, S. 127-164; Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Aufl., Freiburg, München 2003; Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt/M., Leipzig 1999.
- 2 Vgl. etwa Christina von Braun, Wilhelm Gräb, Johannes Zachhuber (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin 2007; Manuel Franzmann u. a. (Hg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006.

lich religiöser Sinngehalte in Elemente profanen Denkens – aus »Heil« wird »Glück«, aus »Sünde« wird »Schuld« und aus »Erlösung« wird »Emanzipation«.

1. Säkularität und Säkularisierung: Theorie und Empirie

Es ist nicht das geringste Verdienst von Charles Taylors voluminösem Wissenschaftsessay *Ein säkulares Zeitalter*, eine überzeugende Kritik jener Säkularisierungstheorien vorzubringen, die das Verhältnis von Religion und Moderne als einen zwar komplexen, in sich aber einlinigen Prozess deuten, dessen Ziel die Ersetzung oder Ablösung der Religion durch säkulare Leitgrößen bildet.³ Taylor plädiert dafür, den Gestaltwandel religiöser Nachfrage und Praxis in der Moderne durchaus in Beziehung zu setzen mit Prozessen der weltanschaulichen Pluralisierung, gesellschaftlichen Differenzierung, wissenschaftlich-technischen Rationalisierung, politischen Emanzipation und aufklärungsverpflichteten Weltentzauberung. Aber er macht ebenso eindrücklich klar, dass der beobachtbare Wandel in den Formen und Formaten des Religiösen nicht einen generellen Bedeutungsverlust markiert, sondern ebenfalls für eine Neuformatierung der Selbstbehauptung des Religiösen steht.⁴ Nicht mit dem Verschwinden der Religion ist zu rechnen, sondern mit ihrer Persistenz. Moderne Gesellschaften haben sich darauf einzustellen, dass sich trotz fortlaufender Säkularisierungswellen das Religiöse behauptet. Die Relevanz religiöser Traditionen und Gemeinschaften lässt sich auf Dauer nicht eingrenzen auf den Bereich individueller Sinnfindung. Zwar ist leicht nachvollziehbar, dass in den weitgehend säkularisierten Gesellschaften (West- und Mittel-) Europas vor allem in der privaten Lebenswelt religiöse Muster der Selbst- und Identitätsvergewisserung nachgefragt werden und relevant bleiben. Denn je unübersichtlicher eine von ständigen Veränderungen geprägte Gesellschaft wird, desto notwendiger werden

3 Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, dt. von J. Schulte, Frankfurt/M. 2009.

4 Diese Neuformatierung spiegelt sich nicht nur im Aufkommen soziokultureller Ausprägungen von religiöser Pluralität, sondern auch im Spektrum individueller Stilisierungen der religiösen Lebensführung wider. Vgl. hierzu auch ders., *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/M. 2002.

offenkundig kulturelle Widerlager, die eine Stabilisierung der persönlichen Identität versprechen. Aber Religion ist hier nicht mehr nur eine Sache des privaten Erlebens, sondern vielfach auch öffentlich antreffbar als ein Medium der Darstellung sozialer Differenzen, des Austragens sozialer Konflikte und des Kampfes um öffentliche Anerkennung bisher marginalisierter Gruppen.⁵ In diesem Kontext kommt der gesellschaftlichen Präsenz von Religion die Funktion eines zeitdiagnostisch und gesellschaftskritisch höchst bedeutsamen Problemindikators zu: Sie verweist ebenso auf soziokulturelle Verwerfungen, die ein Unbehagen an der Moderne forcieren,⁶ wie sich in ihr Suchbewegungen spiegeln, welche die Krisen, Blockaden und Pathologien der Moderne überwinden wollen. Religion fungiert hier »als identitätsstiftendes Element angesichts von Fremdheitserfahrungen in Migrationsgesellschaften, als politisches Movens gegen einen posttraditionalen Libertinismus, als moralisches Gegengewicht zu einer entfesselten Zweckrationalität, als Ressource individuellen Strebens nach Sinn und Wohlbefinden«.⁷

Neben einer präziseren Wahrnehmung der Antriebskräfte und Phänomene von Säkularisierungsvorgängen schärft Taylor auch den Blick für eine differenziertere Umgangsweise mit dem Containerbegriff »Moderne«. Im globalen Vergleich zeigt sich, dass es höchst unterschiedliche Vorstellungen des Modernen und seiner Beziehung zum Religiösen gibt, die nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind.⁸ Die Vermutung war voreilig, dass sich das (west)europäische Programm der Moderne mit seiner Verknüpfung von philosophischer Aufklärung, Entfesselung technologischer und ökonomischer Fortschrittspotentiale, politischer Gewaltenteilung und säkularem Ethos der Menschenrechte sowie Trennung von Staat und Religion weltweit ausbreiten und durchsetzen würde. Stattdessen gilt: »In immer höheren Maße leben wir

5 Vgl. Karl Gabriel, Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2008.

6 Vgl. Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/M. 1995.

7 Karsten Schmidt, »Religionsdefinitionen im Dialog – definieren und doch nicht definieren«, in: Tobias Müller u. a. (Hg.), *Religion im Dialog*, Göttingen 2009, S. 77.

8 Zu derart pluralen Konstellationen von Religion und Moderne siehe in interkultureller und interreligiöser Perspektive Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt/M. 2007.

in einer Welt der ›multiplen Modernitäten‹⁹ – und der multiplen Säkularisierungen. Diese Pluralität macht darum auch höchst unterschiedliche Zuordnungen von Religion und Gesellschaft möglich und notwendig.

Unterscheidet man eine politische, ökonomische, technisch-wissenschaftliche und eine kulturelle Moderne, so müssen diese Formierungen von Modernität weder zwangsläufig miteinander gekoppelt sein, noch müssen sie je für sich oder gemeinsam in einem Verhältnis der Dissoziierung zur Religion stehen. In außereuropäischen, islamisch geprägten Ländern (z. B. Iran) lassen sich etwa religionsdominierte Legierungen des Religiösen mit der technisch-wissenschaftlichen Moderne beobachten. Das Regime der Ayatollahs behindert keineswegs den Aufbau von Atomreaktoren.¹⁰ Es existiert kein generelles Junktum zwischen Modernität und Säkularität. Die Fakten sprechen weltweit gegen eine solche Annahme und geben auch Anlass für eine neue Nachdenklichkeit angesichts der Permanenz des Religiösen im Horizont der Säkularität.

Dies gilt auch und vor allem für die europäische Moderne, die bisher am beständigsten mit dem Religiösen »fremdelte«. Kann sie sich nach etlichen Rationalisierungs- und Entmythologisierungswellen dauerhaft ihrer Säkularität sicher sein, wenn sich auch hierzulande eine Wiederkehr des Religiösen *im* Säkularen ereignet? Allerdings ereignet sich diese Wiederkehr keineswegs als Rückkehr. Es handelt sich nicht um ein Comeback oder eine Renaissance des bereits Dagewesenen, um keine Reinstallierung in alte Funktionen und Kompetenzen. Im Bereich der Medien, der Werbung oder der Populärkultur lassen sich vielmehr zahlreiche Beispiele religiöser »Dispersion«, d. h. der Aussiedlung und verstreuten Antreffbarkeit des Religiösen außerhalb seiner frommen Refugien und sakralen Nischen, beobachten. In den säkularen Segmenten der modernen Kultur kommt es vielfach zur Dekonstruktion, zum zerlegenden Zusammensetzen, zur Neukontextuierung religiöser Narrative und Ästhetiken. Dabei findet meist auch eine Inversion transzendenzorientierter Weltdeutungen statt, oder es ereignet sich eine Dif-

9 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (wie Anm. 3), S. 47.

10 Zur Diagnose einer »multiplen« Moderne vgl. auch Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000. Vgl. ferner Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt/M., New York 2007.

fusion von Religiösem und Säkularem. Vermehrt kommt es auch zu einer Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft und zur Herausbildung neuer religiöser Charaktere, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen Religionen mit säkularen Mustern kombinieren und neu aufbereiten.¹¹

Angesichts dieser Entwicklungen und Konstellationen ist ein Perspektivenwechsel in der Reflexion des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion überfällig, bei dem »die Hegemonie der üblichen Groß Erzählung von der Säkularisierung immer mehr in Frage gestellt wird«. ¹² Dieser Wechsel ergibt sich auch aus dem von Taylor nicht vertieft erörterten Umstand, dass die technisch-wissenschaftliche Moderne zwar zahlreiche Probleme der Daseins-sicherung lösen konnte, aber dabei neue Verlegenheiten erzeugte, die sie bisher mit eigenen Mitteln nicht zu bewältigen vermochte. Sie konnte zwar die Glaubwürdigkeit von überkommenen religiösen Daseinsdeutungen aufheben, vermochte aber nicht, die Nöte zu beseitigen, welche die anhaltende Nachfrage nach solchen Deutungen z. B. angesichts von Kontingenzerfahrungen im Kontext ökologischer, politischer und gesellschaftlicher Risikoproduktionen auslösen. Gerade unter dieser Rücksicht wird die von Taylor angemahnte Relativierung des »linear« verstandenen Säkularisierungstheorems plausibel. Dessen geschichtstheoretische und normative Unterstellung muss revidiert werden, der zufolge der generelle Relevanz- und Funktionsverlust der Religion unausweichlich ist und dies als »Fortschritt« gewertet werden muss bzw. darin ein Ziel sozialer Evolution besteht.

Im Folgenden geht es darum, die Persistenz der Religion in der (westlichen) Moderne und ihre Präsenz in säkularen Kontexten nicht am Erstarken religiöser Gegenkräfte zur Moderne festzumachen, sondern die Ursache eher im Vorgang und in den Folgen einer »entgleisenden Modernisierung« (Jürgen Habermas) zu sehen. Vor allem die von Wissenschaft, Technik und Ökonomie ausgelösten Rationalisierungsprozesse haben sich als höchst ambivalent herausgestellt und die aufklärerische Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt bzw. von Religion und Rückschritt als voreilig erwiesen. Ein heuristisch fruchtbares Konzept zur Interpretation einer ent-

11 Vgl. hierzu ausführlich Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn, München u. a. 2007.

12 Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (wie Anm. 3), S. 895.

gleisenden Moderne liegt vor in der von Ulrich Beck entwickelten Theorie reflexiver Modernisierung,¹³ die jedoch von Charles Taylor in seinem Opus magnum nicht eigens zur Kenntnis genommen und diskutiert worden ist. Ulrich Beck hat wiederum Taylors sozial-, kultur- und ideengeschichtliche Studien nicht thematisiert und überdies das Begriffs- und Methodeninstrumentarium seines eigenen Ansatzes für religionssoziologische Fragen noch nicht umfassend zur Geltung gebracht.¹⁴

Diese wechselseitige Nichtwahrnehmung soll auf den folgenden Seiten nicht etwa »stellvertretend« überwunden werden. Mir geht es weniger darum, zwischen zwei Autoren zu dolmetschen, deren Gemeinsamkeit nicht zuletzt darin besteht, dass sie an einer nichtlinearen Modernisierungs- und Säkularisierungstheorie arbeiten. Vielmehr gilt es, eine Frage zu artikulieren, die sich aufdrängt, nachdem man sich mit dem Œuvre beider Autoren beschäftigt hat: Gibt es einen spezifischen Typus von Säkularität bzw. Säkularisierung, der das Aufkommen spezifischer Religionsphänomene begünstigt und daher konstraintentional »religionsproduktiv« ist? Zwar steckt in dieser Frage bereits eine These. Aber die damit verbundenen Begründungspflichten lassen sich erst nach sehr umfangreichen Recherchen als erfüllt ansehen. Vermutlich würde dabei ein ähnlich seitenstarkes Buch entstehen müssen, wie es Taylors *A Secular Age* darstellt. Wer ein solches Maß an Zeit und Arbeit investieren muss, wird mit Recht vorab die Erfolgsaussichten eines solchen Unternehmens ausloten wollen. Die folgenden Überlegungen bilden gleichsam den Anfang solcher Sondierungen. Darum trägt dieser Text auch den Untertitel »Problemanzeige«. Allerdings steckt auch in dieser Formulierung eine These: Es ist angezeigt, sich der Frage nach religionsproduktiven Säkularisierungen zu stellen, wenn man herausfinden will, was ein säkulares Zeitalter kennzeichnet. Natürlich ist auch diese These wiederum begründungsbedürf-

13 Zu instruktiven Einblicken in dieses »work in progress« siehe etwa Ulrich Beck, Christoph Lau, »Theorie und Empirie reflexiver Modernisierung«, in: *Soziale Welt* 56 (2005), S. 107-136; Ulrich Beck, Christoph Lau (Hg.), *Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?*, Frankfurt/M. 2004; Ulrich Beck, Wolfgang Bonß (Hg.), *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt/M. 2001.

14 Vgl. einstweilen Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt/M., Leipzig 2008.

tig. Diesem Bedarf nachzukommen definiert Anliegen und Ziel der anstehenden Erörterungen.

2. Entgrenzungen: Lineare und reflexive Modernisierung

Aus einem blinden Natur- und Geschichtszusammenhang herauszutreten, sich über die Bedingungen der eigenen Existenz autonom und in Freiheit klarzuwerden, um einen Prozess in Gang zu setzen, welcher auf der gesellschaftlichen Verwirklichung der subjektiven Freiheit aller Vernunftsubjekte und ihres Selbstbestimmungswillens insistiert – das sind Anliegen und Ziele einer Zeit, die ohne die Religion auskommen will. Die Moderne will sich nicht einer höheren Autorität unterstellen, sondern dafür sorgen, dass alle Autorität von der Vernunft ausgeht. Sie »kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich schöpfen«.¹⁵ Die mythenkritische Moderne schafft sich damit ihren eigenen Gründungsmythos, der umso deutlicher hervortritt, je mehr er aus der historischen Distanz unter dem Kennwort »Projekt der Moderne« stilisiert wird.¹⁶ Allein unter den Imperativen der Vernunft (»sola ratione«) soll eine Gestalt gesellschaftlicher Existenz entstehen, der jeder Mensch aus freien Stücken zustimmen kann. Wo sich die Religion diesem Ziel entgegenstellt, muss sie mit dem entschiedenen Widerstand der Vernunft rechnen.¹⁷

15 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, S. 16.

16 »Das Projekt der Moderne, das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist, besteht nun darin, die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d.h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse, zu nützen« (Jürgen Habermas, »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt«, in: ders., *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt/M. 1981, S. 453 [S. 444-464]).

17 Eine entsprechende Vision mitsamt ihrem Pathos dieser neuen Zeit findet sich bei dem französischen Aufklärungsphilosophen Marie Jean Antigonie Nicolas Caritat de Condorcet in seinem *Grundriß einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*) aus dem Jahr 1793: »Alles sagt uns, daß wir vor der Epoche einer

Wer um die Dialektik der Aufklärung und um die Ambivalenz des okzidentalen Rationalismus weiß, dem ist allerdings längst klar: Die Vernunft kann auf eine Weise durchgesetzt werden, durch welche die Welt nicht vernünftiger wird. Bei dem Versuch, mit der Vernunft Geschichte zu machen, wurde in der Moderne stets auch das Un- und Widervernünftige mitproduziert. Dies gilt vor allem, wenn eine Gleichsetzung von rationaler Erfahrung mit kausal erklärender, objektivierender Erkenntnis zur Ideologie einer technokratischen bzw. expertokratischen Steuerung von Gesellschaft und Herrschaft über die Natur führt oder wenn die Gleichsetzung von Vernünftigkeit mit Zweckrationalität, die mit den Kategorien der zeitsparenden, effizienten und kostengünstigen Verwirklichung vorgegebener Ziele operiert, nicht mehr über die Vernünftigkeit dieser Ziele und die Verantwortbarkeit ihrer Verwirklichung Rechenschaft ablegen kann. Vermutlich hat die europäische Moderne sich zu viel vorgenommen, zu viel versprochen und zu viel übersehen, als sie ihre Projekte in Angriff nahm. Eine ständig weiter ausgreifende Naturbeherrschung durch Wissenschaft und Technik, eine permanente Erweiterung des Wohlstands durch ökonomisches Wachstum sowie eine selbstbestimmte Identität des Subjekts durch die Emanzipation von Herkunft und Traditionen lassen sich weder je für sich noch gemeinsam auf einem bequemen Geradausweg realisieren. Es gibt ökologische Grenzen des ökonomischen Wachstums und Grenzwerte individual- und sozialverträglicher Entgrenzungen.¹⁸ Der Gang der Sozialgeschichte nimmt keinen linearen Verlauf. Er kennt zunehmend Phasen, in denen er weniger von der industriellen Nutzbarmachung natürlicher Ressourcen als vielmehr von der Bewältigung ihrer negativen Spätfolgen beherrscht wird.

Die Gegenwartsgesellschaften sind nicht mehr nur davon geprägt, dass sich die Leitideen und Antriebskräfte der technisch-industriellen Moderne entfalten und damit den Fortbestand dieses

der größten Revolutionen des Menschengeschlechtes stehen. Sie wird kommen, die Zeit, da die Sonne hienieden nur noch auf freie Menschen scheint. Menschen, die nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft; da es Tyrannen und Sklaven, Priester und ihre stumpfsinnigen oder heuchlerischen Werkzeuge nur noch in den Geschichtsbüchern und auf dem Theater geben wird, da man sich mit ihnen nur noch befassen wird, um ihre Opfer zu beklagen.«

¹⁸ Zur kulturellen Vor- und kritischen Wirkungsgeschichte dieses Leitmotivs der Moderne siehe Hans Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, Weilerswist 2009.

Zivilisationsmodells erwarten lassen. Dieselben Modernisierungsschübe sorgen auch dafür, dass es zu einer Veränderung der Industriegesellschaft kommt, welche die bisherigen Koordinaten der Modernisierung verschiebt.¹⁹ Dazu zählt das Ineinander der Produktion von Sicherheit, Wohlstand und Risiko ebenso wie die Einlagerung der sozialen Frage in die ökologische Frage. Diese Verschiebung erfolgt weitgehend ungeplant und ungewollt. Moderne Gesellschaften werden mit den Grenzen ihres eigenen Fortschrittsmodells gerade in dem Maße konfrontiert, in dem sie an linearen Entwicklungsmustern festhalten und deren konstraintentionale Folgen nicht zum Anlass einer prinzipiellen Selbstkorrektur nehmen.

Zu den Grundannahmen »linearer« Modernisierung gehört die fortschreitende funktionale Differenzierung der Gesellschaft, die zur Ausbildung arbeitsteilig agierender Teilsysteme (Bildung, Wissenschaft, Technik, Wirtschaft etc.) mit jeweils eigener Logik führt. Industrielle Gesellschaften gewinnen und entfalten ihre besondere Leistungsfähigkeit durch eine »arbeitsteilige« Organisation und die Verteilung von Zuständigkeiten auf verschiedene Teilsysteme mit speziellen Aufgaben. Diese Teilsysteme stehen unter der Herrschaft ihrer Eigengesetzlichkeit. Insofern ist lineare Modernisierung ein Rationalisierungsprozess, der die Steigerung und Entfaltung systemspezifischer Zweckrationalität verfolgt.

»Reflexive« Modernisierung beschreibt die Konfrontation moderner Gesellschaften mit Problemlagen, die im System der funktionalen Differenzierung mittels der dort geltenden Regeln und Institutionen nicht mehr erfolgreich be- und verarbeitet werden können. Funktionale Differenzierung wird in diesem Stadium der Gesellschaftsentwicklung selbst von der Problemlöserin zum Problemfall. Hinter dem Rücken einer »linearen« Modernisierung, die unter dem Anspruch steht, menschliche Lebenszusammenhänge zweckrational kontrollierbar, herstellbar und verfügbar zu machen, vollziehen sich Prozesse, die von den unabsehbaren Neben- und Spätfolgen des technisch-industriellen Kontrollanspruches be-

19 Vgl. hierzu eingehender Ulrich Beck, »Die Reflexivität der zweiten Moderne«, in: H.-M. Schönherr-Mann (Hg.), *Ethik des Denkens*, München 2000, S. 25-45; Ulrich Beck, Antony Giddens, Stephen Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt/M. 1996; Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt/M. 1993; ders., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 1986.

stimmt werden und die Wiederkehr von Ungewissheit, die Steigerung von Kontingenz, die Ausbreitung von Ambivalenz befördern.²⁰ Typische Merkmale dieser Entwicklung sind die Koppelung von ökonomischen Fortschritten mit ökologischen Rückschlägen sowie die Verknüpfung von Verteilungskämpfen der klassischen Industriegesellschaft (um erzeugte Güter, Renditen, Konsumchancen und Arbeitsplätze) mit ökologischen Risikokonflikten.

Die Moderne wird zunehmend »reflexiv«, d. h. wegen ihrer Ambivalenzen sich selbst zum Thema und Problem. Ihre Fortschrittsprojekte und Optionensteigerungsprogramme müssen den Umstand wahrnehmen und verarbeiten, dass sie an ihre Grenzen stoßen und ihre Finalitätsmythen an Faszination einbüßen. Unter den Bedingungen der reflexiven Moderne verschiebt sich das Verhältnis zwischen intendierten Handlungen und Zielen einerseits und den ungewollten Nebenfolgen andererseits in teilweise dramatischer Form. Wie etwa die ökologische Krise zeigt, konterkarieren die nicht intendierten Nebenfolgen die intendierten Absichten nicht selten in einer Weise, dass die Bearbeitung der Nebenfolgen mehr Aufmerksamkeit und Aufwand erfordert als das ursprüngliche Handlungsprogramm.²¹ Und zugleich wird immer deutlicher, dass etablierte Strategien der Problembewältigung an ihre Grenzen kommen. Technische und ökonomische Modernisierungen lassen sich nicht durchgängig und erfolgreich zur Bewältigung der negativen Nebenfolgen vorausgehender Modernisierungen einsetzen.

Vor diesem Hintergrund ist zugleich eine Krise der Rationalitätsunterstellungen und Rationalisierbarkeitserwartungen der frühen Moderne zu beobachten. So kann offensichtlich nicht mehr davon ausgegangen werden, dass durch mehr Wachstum, Expertenwissen und funktionale Differenzierung die Strukturierung und Koordination sozialer Interaktion immer stabiler und effizienter wird. Stattdessen wird deutlich, dass die Moderne angesichts der Erfahrungen von Kontingenz und Kontraproduktivität eher instabiler und unsicherer wird. Es ist genau dieser Prozess, der trotz oder gerade wegen eines unabwiesbaren Zuwachses an Handlungsoptionen und Steuerungswissen die bisherigen »linearen« Rationali-

20 Vgl. hierzu Ulrich Beck, »Der Konflikt der zwei Modernen«, in: ders., *Die feindlose Demokratie*, Stuttgart 1995, S. 11-30.

21 Vgl. hierzu auch Hans-Joachim Höhn, *Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven*, Paderborn, München u. a. 2001.

sierungs- und Spezialisierungsvorstellungen in Frage stellt und zu erheblichen Verlusten an Handlungssicherheit und Zukunftsorientierung führt.

3. Irritationen: Erstarkung des Religiösen auf der Basis reflexiver Säkularisierung?

Das Reflexivwerden von Modernisierungsprozessen lässt die klassischen Selbstbeschreibungen der Moderne als Zeitalter von Vernunft und Fortschritt problematisch erscheinen. Ihre Spät- und Nebenfolgen schüren den Zweifel, dass bereits die Prämissen prekär waren. Offensichtlich hat die Moderne Voraussetzungen und Versprechungen ineinandergestellt. Sie war angetreten, eine Formation von Kultur und Gesellschaft hervorzubringen, die sich ihre normativen Grundlagen selbst legt und dabei keine andere Instanz anzuerkennen hat als die der autonomen Vernunft. Sie hat dabei nicht bedacht, ob es diesseits und jenseits der Vernunft Ressourcen für den Aufbau und die Erhaltung einer vernunftgemäßen Sozialordnung gibt, die auf einem regenerativen Niveau gehalten werden müssen. Solange sie dies nicht korrigiert, steht ihr Projekt einer Weltbeherrschung als uneingeschränkter Ausführung menschlicher Autonomie, die sich unabhängig macht von Bedingungen und Folgen, welche sich menschlicher Selbstbestimmung und Verfügung entziehen, unter dem Verdacht menschlicher Hybris. Dieser Verdacht lässt die Krisen der Moderne als Krise ihrer Säkularität bzw. ihres Autonomieideals erscheinen.

Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft, die Herausbildung autonomer Funktionslogiken und Rationalitäten vollzog sich über lange Strecken der Moderne auf der Grundlage unbedenklicher Annahmen, was in den jeweiligen Handlungsfeldern und Teilsystemen als »rational« zu gelten habe. Angesichts gegenläufiger Prozesse und kontraproduktiver Effekte stehen diese Basisannahmen zur Diskussion und müssen neu ausgehandelt werden. Für Wirtschaft, Technik und Politik gibt es offenkundig Unableitbares, Unverrechenbares und Unverfügbares, das im Prozess der szientistischen Verdrängung religiös grundierter Sichtweisen von Mensch, Welt und Geschichte verkannt wurde. Wo es aus Gründen der ökonomischen oder technischen Rationalität bewusst

ausgeklammert wurde, meldet es sich nunmehr als Leerstelle im Konzept wirtschaftlicher und technischer Vernunft.

Wo Gefahr besteht, stellt sich aber keineswegs das Rettende von selbst ein. Einstweilen lässt es sich etwa gegenüber der ökonomischen Vernunft nur im Bewusstmachen dessen artikulieren, was fehlt: Sozialer Zusammenhalt resultiert nicht bereits aus dem Vergemeinschaftungsmodus des Marktes. Das soziale Band menschlichen Miteinanders wird zwar aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft. Diese Gegenseitigkeit erschöpft sich aber nicht in der allgemeinen Unterstellung, dass alle Beteiligten ihre Eigeninteressen auf dem Weg der zweckrationalen Organisation von Vorteils- und Nutzenmaximierungen durchsetzen wollen.²² Hier braucht es mehr und anderes als nur die ökonomische Vernunft. Sie vermag im Umgang mit Menschen stets nur »halbe Wahrheiten« ans Licht zu bringen. Es geht wohl nicht ohne sie, aber allein mit ihr geht es auch nicht (»sola ratione numquam sola«).

In den von der Moderne verdrängten religiösen »Weltanschauungen« jene Anregungen zu suchen, welche für die Entdeckung der »anderen« Wahrheitshälfte hilfreich sein können, ist ein naheliegender Vorschlag. Neue Aufmerksamkeit finden die Bestände vormoderner Kulturen, in denen das vermutet wird, was in der neuzeitlichen Vernunft vermisst wird: eine Leben, Denken und Handeln in all ihren Dimensionen integrierende, »ganzheitliche« Orientierung, in der die eigentliche Wahrheit über Mensch, Welt und Geschichte schon enthalten ist. Sollte man sich nicht abwenden von jenen Instanzen, die ein für Mensch und Natur ruinöses, zweckrationales und instrumentelles, auf ein Unterwerfen der Wirklichkeit abgerichtetes »Herrschaftswissen« verwalten? Ist es nicht an der Zeit, sich um ein »Verständigungswissen« zu bemühen, das den Menschen wieder zu einem Leben im Einklang mit der inneren und äußeren Natur befähigt? Bergen nicht Mythos und Religion jene Weisheiten, mit denen sich die Grundkonflikte und Reifungskrisen des modernen Menschen kreativ bewältigen und seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren lassen? Repräsentieren nicht sie jene kulturellen Bestände, die der Mensch nicht hinter sich lassen darf, wenn er vorankommen will?

Dass sich angesichts dieser Fragen religiöse Weltbilder und

²² Vgl. vor diesem Hintergrund auch Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1999.

Sinnsysteme ebenso im Aufwind befinden, wie sie sich religionskritischem Gegenwind ausgesetzt sehen,²³ dürfte zu gleichen Anteilen dem Vorgang einer »reflexiven Säkularisierung« zuzuschreiben sein, der einen Ausläufer reflexiver Modernisierungsprozesse bildet. Nach wie vor sind die Gründe überzeugend, die dazu geführt haben, religiösen Weltentstehungstheorien, Herrschaftslegitimationen und Moralmonopolen keinen Kredit mehr zu geben. Unbestritten im Recht ist immer noch der Einsatz gegen religiös ummantelte Heteronomie. Und dennoch stellen sich hinter dem Rücken einer »linearen« Säkularisierung, die unter dem Anspruch steht, menschliche Lebenszusammenhänge »sola ratione et sine religione« herstellbar und verfügbar zu machen, Entwicklungen ein, welche die Wiederkehr von Unvernunft und Aberglaube befördern. Auch die Betreiber von Säkularisierungsvorgängen müssen sich dem Faktum stellen, dass sich das Verhältnis zwischen intendierten Handlungen und Zielen einerseits sowie den nichtintendierten Nebenfolgen andererseits teilweise umkehrt und die Verrechnung von sozialen Fortschritten mit kultureller Regression eine »Nullsumme« entstehen lässt. Säkularisierungsbedingte Problemlösungen können neue Problemlagen erzeugen. Säkularisierungsprozesse können »umkippen«, auf sich selbst zurücklaufen und mit dem Gegenteil der erwarteten Wirkungen konfrontieren. Reflexive Säkularisierung meint daher beides: Kontinuität und Brüche fortgeschrittener Säkularität. Unter dieser Rücksicht ist »Säkularisierung« noch immer eine religionssoziologisch relevante Kategorie – allerdings nur dann, wenn sie in einer Weise gebraucht wird, welche zugleich die Dialektik von Säkularisierungsprozessen erfasst: Das Verschwinden und die Neubelebung des Religiösen können Momente derselben Entwicklung sein.

Ein erstes Beispiel für diesen »Dopplereffekt« bildet das Verhältnis von Aufklärung und Öffentlichkeit. Am Beginn der Moderne stand die Devise: Damit aufklärungsfeindliche religiöse Ideologien keinen gesellschaftlichen Schaden anrichten können, muss man sie »privatisieren«, d. h., Religion wird als Medium sozialer Integration verdrängt und zur Angelegenheit privater Lebenssinnstiftung gemacht. Im Privaten kann sie weniger Unheil anrichten als im

23 Vgl. etwa Peter Kemper u. a. (Hg.), *Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt*, Frankfurt/M., Leipzig 2009; Michael von Brück (Hg.), *Religion. Segen oder Fluch der Menschheit?*, Frankfurt/M., Leipzig 2008.

öffentlichen Leben. Das hat jedoch zur Folge, dass nun Privatmythologien aufblühen, deren Irrationalität keinen geringeren Aufklärungsbedarf erzeugt als die »alten Mythen«. Der Hinweis, dass sie öffentlich kaum wirksam werden, verkennt die Tatsache, dass ihnen das Internet als Bühne medialer Öffentlichkeit zahllose Auftrittsmöglichkeiten gewährt. Der Versuch, eine aufgeklärte Sphäre der Öffentlichkeit durch Abdrängen des Unaufgeklärten und der Aufklärungsverweigerer in eine Privatsphäre herzustellen, kommt an sein gegenteiliges Ende, wenn die Grenze beider Sphären modernisierungsbedingt porös wird.²⁴

Ein ähnlicher Effekt ist dort beobachtbar, wo keiner Konfession in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft noch etwas kollektiv Verbindliches mehr eingeräumt oder zugetraut wird und allenfalls in Gestalt einer Zivilreligion das minimale Maximum multireligiöser Bekenntnisse aufscheint, im Übrigen alles andere dem freien Spiel des religiösen Marktes überlassen wird. Auf diesem Markt treten zunehmend fundamentalistische religiöse Partikulkulturen auf, die energisch bekämpfen, wovon sie selbst profitieren: Pluralität und Multikulturalität. Mit ihrer Partikularität haben sie keine Probleme, solange sie nicht ihre Identität in Frage stellt. Ihre Identität »nach innen«, d. h. Vertrautheit und Gemeinschaft ihrer Angehörigen, vermögen sie nur durch eine Differenz »nach außen«, d. h. gegenüber dem Unvertrauten und als fremd oder befremdlich Empfundene, aufrechtzuerhalten. Wo nun die Anhänger einer Religion umso fundamentalistischer auftreten, je fremder ihnen der kulturelle Zusammenhang geworden ist, in dem sie leben, muss dies nicht linear auf eine religiös bedingte Weltfremdheit oder auf eine radikal-einfältige Infragestellung der säkularen Moderne zurückgeführt werden.²⁵ Vielmehr kann dies auch die Spätfolge einer von säkularen Kräften betriebenen Abstoßung des Religiösen sein. Dass es nun mit der Moderne »fremdelt«, ist das Ergebnis einer vorausgehenden Aberkennung seines Heimatrechtes in der Moderne.²⁶ Wer die Erfahrung einer Exklusion gemacht hat, verspürt

24 Vgl. hierzu u. a. Mario Scalla, »Religion in der digitalen Welt«, in: V. Bernius u. a. (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Zur Aktualität einer unbequemen Beziehung*, Berlin 2010, S. 221-231.

25 Diese Auffassung wird vertreten von Olivier Roy, *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München 2010.

26 Dass der religiöse Fundamentalismus ein für die Moderne typisches Phänomen

wenig Neigung zur Wertschätzung eines Kontextes, aus dem er verstoßen wurde. Nicht das Bemühen um Reintegration gewinnt dabei die Oberhand, sondern die Forcierung einer Gegenexklusion.

Analog verhält es sich mit der Konjunktur »alternativer« Heil- und Gesundheitskonzepte, die sich von der Schul-, Apparate- und Verschreibungsmedizin abgrenzen. Auch hier bildet eine säkularisierungsbedingte Ausgrenzung die Basis einer »postsäkularen« Wiederkehr. Nachdem das »Gesundbeten« verdrängt wurde und dem Gebet um Gesundung ein therapeutischer Wert abgesprochen wurde, haben sich Heil und Heilung dissoziiert. Kein Arzt schickt heute noch seine Patienten auf eine Wallfahrt, damit diese am Grabe eines bedeutenden Heiligen durch Berührung seiner Reliquie an Leib und Seele gesunden. Und dennoch boomt die Nachfrage

darstellt, ist längst erwiesen. Oft wird er beschrieben als Gegenreaktion auf Modernisierungen innerhalb religiöser Gemeinschaften, die sich einem exogenen Anpassungsdruck verdanken, von denen aber befürchtet wird, dass sie die religiöse Identität erodieren (z. B. Übernahme historisch-kritischer Methoden der Bibel- oder Koranexegese). »Es geht im Fundamentalismus um religiös begründeten, reaktiven Widerstand gegen modernitätsbestimmte Transformationen der Religion, in der man sich einst heimisch wusste. Denn auch die überlieferten Religionen bleiben von der Umschmelzungsdynamik der modernen Rationalität nicht unberührt. Hingegen weiß sich der Fundamentalismus zu Widerstand und Kampf aufgerufen – aus religiösem Antrieb. [...] Für den »Fundamentalismus« geht es um die Verteidigung seiner religiösen Wahrheit, die ihm im Ansturm der modernen Gestaltungsmächte, durch Pluralismus, durch Relativismus, durch Historismus und Autoritätsvernichtung bedroht erscheint« (Gottfried Künzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München 2003, S. 48). Hier wird religionsintern bestätigt, was zuvor religionsextern schon festzustehen schien: Inkompatibilität von Religion und Moderne. Verhält es sich aber nicht viel eher so, dass erst der religiöse Fundamentalismus den »Beleg« für diese These liefert und dass sie nur für religiösen Fundamentalismus zutrifft? Eine nichtfundamentalistische Auseinandersetzung mit der Moderne würde es ihren Religionskritikern weitaus schwieriger machen, zwischen Modernität und Religiosität eine Unverträglichkeit zu statuieren. Nicht Religiosität und Modernität, sondern Fundamentalismus und Moderne widerstreiten. Irritierend an diesem Umstand ist allenfalls, dass dort, wo der Fundamentalismus Modernität negiert, er von ihr generiert bzw. ermöglicht wurde! Bei jeder Spielart des religiösen Fundamentalismus wäre gleichwohl genauer zu untersuchen, inwieweit sein Antimodernismus »exogen« bedingt ist und in welchem Maße »endogene« Faktoren beteiligt sind. Vgl. dazu u. a. Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, 2. Aufl., München 2001.

nach »ganzheitlichen« Heilkuren,²⁷ bei denen etwa das mystische Heil(ungs)wissen einer Hildegard von Bingen besonders hoch im Kurs steht, ohne dass die Kurgäste dabei seiner schöpfungstheologischen Grundierung besondere Beachtung schenkten. Unter dem Label der Mystik wird aber nicht nur bewährte Klosterarznei, sondern auch Quacksalberei vermarktet. In der Grauzone zwischen Esoterik und Psychotherapie lassen sich enorme Umsätze erzielen. Nachdem Religion als Therapeutikum in der Moderne ausschied, aber Gesundheit zum Religiosum erhoben wurde, erlebt das Therapeutische eine religionsanaloge Zweitcodierung und wird »kultförmig«.

Ein drittes Beispiel für reflexive Säkularisierung liefern Theorie und Praxis des Rechts auf Religionsfreiheit im Gefolge der Trennung von Staat und Religion. Beseitigt wurden religiöse Legitimationen zur Ausübung von Herrschaft und Macht. Es gibt kein Königtum von Gottes Gnaden mehr. Das schließt nicht aus, dass Religion gleichwohl zum Politikum wird. Reklamiert wird jetzt – meist von islamischen Gruppen – ein eigenes Mandat politischen Agierens oder eine eigene Befugnis der Rechtsetzung (etwa in Gestalt der Scharia). In beiden Fällen wird durch Religion keineswegs die Beglaubigung staatlicher Autorität angestrebt. Vielmehr wird für die Autorität des Religiösen politische Anerkennung verlangt – und zwar als Konsequenz des Rechts auf freie Religionsausübung. Darf der liberale Rechtsstaat, der Thron und Altar geschieden hat und das Prinzip »cuius regio eius religio« abschaffte, dafür individuelle Religionsfreiheit gewährt und sich auf diese Weise die Loyalität seiner religiösen Bürger erhält, aber so weit gehen, dass er religiösen Gemeinschaften eine eigene Gerichtsbarkeit einräumt, die weitreichende Konsequenzen im nichtreligiösen Bereich hat?²⁸ Darf er

27 Vgl. dazu kurz und prägnant Bernhard Grom, »Macht der Glaube gesund?«, in: Peter Kemper u. a. (Hg.), *Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt*, Frankfurt/M., Leipzig 2009, S. 102–113.

28 Verschärft wird diese Problematik im Blick auf religiöse Traditionen, welche die Unterscheidung »sakral/profan« nicht (an)erkennen. Im Unterschied zum islamischen Recht verfolgt der liberale Rechtsstaat in der Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen allein säkulare Zwecke und legitimiert sich allein aus ihnen. Religiöse Ziele und Zwecke liegen außerhalb seiner Zuständigkeit. Ein liberaler Staat verzichtet auf religiöse Wahrheitsansprüche und erwartet von Religionsgemeinschaften den Verzicht auf jede Befugnis zu weltlicher Herrschaft. Gleichwohl wird die Religion vom säkularen Staat keineswegs negiert.

in multireligiösen Gesellschaften Dispens von Rechtspflichten erteilen, wenn sich jemand unter Berufung auf das Grundrecht der Religionsfreiheit einem koedukativen Sportunterricht entziehen will oder unter Berufung auf ein religiöses »Bilderverbot« die Einschränkung der Pressefreiheit fordert?²⁹ Kann man diesen Folgeproblemen fortgeschrittener Säkularisierung durch die Fortsetzung von Religion und Kultur dissoziierenden Säkularisierungsprozessen beikommen, oder werden sie dadurch verschärft?

Wie immer man diese Frage beantworten mag, unabweisbar dürfte die religionsproduktive Virulenz von »linearen« Säkularisierungsprozessen sein. Dieses Säkularisierungsformat kann wider Willen das Aufkommen von Religionsphänomenen begünstigen, die nicht selten kulturell regressiv sind. Wer herausfinden will, was ein säkulares Zeitalter kennzeichnet, sollte sich solchen religionsproduktiven Säkularisierungen stellen. Nach kulturell innovativen Religionsphänomenen muss sich nicht minder umschaun, wer an Impulsen interessiert ist, wie man aus den Krisen und Pathologien eines säkularen Zeitalters herausfinden kann.³⁰

Er verdrängt sie auch nicht in die Privatsphäre. Vielmehr gibt er ihr Raum für öffentliche Betätigungen, die auch das gesellschaftliche und politische Leben beeinflussen. Mehr will und darf er für die Religion nicht tun, soll es nicht zu Auslegungen des Rechts auf freie Religionsausübung kommen, die mit der Ausübung »säkularer« Grundrechte konfliktiert oder diese gar aushebelt. In weltanschaulich pluralen Gesellschaften kommt die Unterscheidung sakral/profan den Religionen durchaus entgegen. Ihre Einebnung befördert entweder religiöse Monokulturen oder hebt die Autonomie des Nichtreligiösen aus. Wer auf der Basis eines liberal-aufgeklärten Staatsverständnisses weitere staatliche Maßnahmen zur Statusverbesserung von Religionen fordert, übersieht, dass die beste »religionspolitische« Maßnahme bereits die Etablierung eines säkularen Rechtsstaates selbst ist. In einer weltanschaulich und religiös pluralen Gesellschaft sichert gerade er am ehesten die nötigen Voraussetzungen freier Religionsausübung. Vgl. hierzu auch Hans-Joachim Höhn, »Kampf um Anerkennung. Muslime, Christen und der säkulare Rechtsstaat«, in: Karl Gabriel, Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch*, Paderborn, München u. a. 2008, S. 141-148.

29 Vgl. hierzu ausführlicher Udo Di Fabio, *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Berlin 2009.

30 Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn, München u. a. 2010.