

Säkularität und Moderne

Herausgegeben von
Karl Gabriel und Christoph Horn

GRENZFRAGEN BAND 42
ALBER



Säkularität und Moderne

Grenzfragen

Veröffentlichung des Instituts der Görres-Gesellschaft
für interdisziplinäre Forschung
(Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie)
Herausgegeben von Gregor Maria Hoff

Band 42

Säkularität und Moderne

Herausgegeben von
Karl Gabriel und Christoph Horn

Beiträge von

Florian Baab
Claus Beisbart
Karl Gabriel
Gregor Maria Hoff
Ludger Honnefelder
Peter Neuner
Thomas Schmidt-Lux
Eberhard Schockenhoff
Rudolf Stichweh
Magnus Striet
Christian Walter

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48833-1
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-84833-3

Inhalt

Einleitung	9
<i>Karl Gabriel/Christoph Horn</i>	

Säkularität, Moderne und Religion im philosophischen und soziologischen Diskurs

Säkularität und Moderne im philosophischen Diskurs: Die Frage nach dem Ursprung, der Bedeutung und der Legitimität des säkularen Verständnisses von Vernunft und Freiheit	33
<i>Ludger Honnefelder</i>	

Charles Taylors Konzept des säkularen Rahmens und Glaube als Option	61
<i>Gregor Maria Hoff</i>	

Der aktuelle Diskurs über Säkularität und Moderne in der Soziologie	78
<i>Karl Gabriel</i>	

Religion als globale Kategorie. Zur Theorie funktionaler Differenzierung	97
<i>Rudolf Stichweh</i>	

Erscheinungsformen und Konfliktkonstellationen
von Säkularität

Naturalismus 121

Claus Beisbart

Programm und Rezeption des Szientismus in
Ostdeutschland 161

Thomas Schmidt-Lux

Säkularer Humanismus und christlicher Glaube 182

Florian Baab

Kann der moderne liberale Staat Zugeständnisse an
illiberale Religionsgemeinschaften machen? 202

Christian Walter

Vom Antimodernismus zur
theologischen Legitimation von Säkularität und Freiheit
in Kirche und Theologie

Modernismus und Antimodernismus. Eine misslungene
Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der
Moderne 225

Peter Neuner

Die Botschaft des Christentums im Horizont der modernen
Freiheitsphilosophie 253

Eberhard Schockenhoff

Inhalt

Säkularisation und christlicher Glaube. Überlegungen zu
einer umstrittenen Kategorie 253

Magnus Striet

Personenregister 293

Autoren 299

1 Einleitung

1.1 Welche Forderungen darf ein säkularer Staat an Religionen richten?

Die Diagnose, es gebe in jüngerer Zeit eine spürbare Renaissance des Religiösen, entspricht längst der Mehrheitsmeinung innerhalb der empirischen Religionssoziologie. Damit scheint nunmehr die ältere *Säkularisierungsthese* endgültig obsolet geworden zu sein, der zufolge Religionen in der Moderne in genau dem Maß an Bedeutung verlieren, in dem Wohlstand, Bildung und Technik an Stellenwert zulegen und in dem die Lebenswelt durch Faktoren wie Industrialisierung, Urbanisierung, Rationalisierung, funktionale Differenzierung, Demokratisierung und gesellschaftliche Pluralisierung bestimmt ist.

Ist damit auch die religionsphilosophische Überzeugung obsolet geworden, die man als *Rationalisierungsthese* bezeichnen kann und die für die Epoche der Aufklärung charakteristisch war? Der Rationalisierungsthese zufolge lässt sich Religion auf vernünftige Überzeugungen (aus Moral und Metaphysik) reduzieren. Alles, was über eine solche rationale Kombination aus Moral und Metaphysik hinausgeht, also Wunder, Gebete, Riten, Gottesdienste, mystische Erfahrungen, fromme Praktiken, Segnungen usw., ist demnach überflüssiger Aberglaube und muss verabschiedet werden. Es war besonders Immanuel Kant, der in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793/94) den Wunderglauben, die Tradition und die kirchliche Autorität verwarf und eine „moralische Religion“ vorschlug, „die nicht in Sat-

zungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist“ (VI.84).

Schon die ersten Rezipienten Kants wehrten sich allerdings gegen diesen Reduktionsversuch. So hat F. D. E. Schleiermacher in seinen *Reden über die Religion* (1799) betont, Religion sei nicht auf Metaphysik und Moral zu reduzieren, sondern habe ein besonderes Objekt, das ‚Universum‘, beinhalte ein besonderes Gefühl, das der ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘, und sei mit einem besonderen Wahrnehmungsvermögen verbunden, dem ‚Sinn und Geschmack fürs Unendliche‘. Wie auch immer man das komplexe Phänomen Religion näherhin bestimmen mag – ob im Sinn einer substantialistischen oder einer funktionalistischen Definition, in jedem Fall hat Schleiermacher recht damit, dass die Kantische Reduktion dem Phänomen mit seinen unterschiedlichen Anteilen, also der Mystik, der Moral, der Metaphysik, dem Gemeinschaftsbezug, dem Ritualismus und der Traditionspflege, den Aspekten der Kontingenzbewältigung und der sozialen Stabilisierung nicht gerecht wird. Die Isolierung einiger dieser Teilaspekte scheint illegitim, und mithin ist auch keine Auflösung der Religion in ihre Teile zu erwarten. Zugleich mit dem Fall der Säkularisierungsthese wird also auch die Rationalisierungsthese fragwürdig. Zwar mag es stark säkularisierte Bevölkerungsgruppen oder gesellschaftliche Bereiche geben, aber aufs Ganze gesehen sind die Religionen nicht im Rückzug begriffen. Ebenso illusorisch scheint es, die Religionen radikal rationalisieren und domestizieren zu wollen. Wir werden in der Moderne weiterhin mit den Religionen leben müssen – vielleicht ja sogar in einem stärkeren Ausmaß als in früheren Zeiten.

Wenn schon die Religionen in der Moderne nicht verschwinden, bleibt es dennoch dabei, dass sie oft modernitätstypisch transformiert sind – wenn auch nicht im rationalistischen Sinn, sondern eher in der Weise einer stark subjektiv gefärbten Erlebnispiritualität – und dass sie in westlichen Gesellschaften in der Regel im Plural auftreten. Weil Subjektivität und Pluralität einen

einfachen gesellschaftlichen Konsens darüber, was geglaubt werden soll und was nicht, unmöglich machen, tritt nun eine weitere Überlegung auf den Plan, die für die neuzeitliche religionskritisch-liberale Haltung von Bedeutung ist, nämlich das *Privatisierungsgebot*. Dem Privatisierungsgebot zufolge muss Religion, soweit sie, wie wir sahen, tatsächlich über vernünftige Überzeugungen aus Moral und Metaphysik hinausgeht, auf den Privatbereich beschränkt bleiben. Verweist jemand in der Öffentlichkeit aufgrund seines persönlichen Glaubens auf das biblische Verbot homosexueller Praktiken (*Leviticus* 18,22: „Du sollst nicht beim Knaben liegen wie beim Weibe; denn es ist ein Gräuel“), so drückt er damit allenfalls seine private Ablehnung von Homosexualität aus, kann aber nicht den Anspruch erheben, damit ein Argument an der Hand zu haben, das für einen Nichtgläubigen von irgendeiner Bedeutung ist. Richard Rorty spricht deswegen von Religion als einem ‚conversation-stopper‘.

Wenn es zutrifft, dass in einer modernen westlichen Gesellschaft eine Mehrzahl von miteinander inkompatiblen, aber um der Konfliktfreiheit willen privatisierten Religionen existiert, dann impliziert dies ferner unmittelbar ein staatliches *Neutralitätsgebot*: Der liberale Staat muss in religiösen und weltanschaulichen Fragen neutral bleiben. Nach John Stewart Mill, von dem die maßgeblichen einschlägigen Überlegungen stammen, muss der liberale Staat stets ein Neutralitätsprinzip beachten, wonach staatliches Handeln nur dann Legitimität beanspruchen kann, wenn es mit Gründen gerechtfertigt wird, die jeder in der relevanten Öffentlichkeit als Gründe akzeptieren kann. Mill formuliert folgerichtig auch ein *harm principle*, welches besagt, dass ein Staat, der dezidiert eine bestimmte Güterkonzeption verfolgt, damit die Freiheit derjenigen schädigt, die die entsprechende Vorstellung des Guten nicht teilen (Paternalismusproblem).

Aber bis zu welchem Punkt soll das staatliche Neutralitätsgebot genau reichen? Muss sich der Staat lediglich vor einer einseitigen Parteinahme hüten, oder muss er darüber hinaus in einem aktiven Sinn laizistisch sein (wie man dies aus Frankreich oder

vom Kemalismus in der Türkei her kennt)? Hier sind offenbar verschiedene Wege möglich. In jedem Fall ist aber klar, dass sich der Staat nicht nur selber unparteilich verhalten soll, sondern dass er seinen Bürgerinnen und Bürgern zudem auch noch Regeln der Zurückhaltung in ihrem Umgang mit Religion in der Öffentlichkeit auferlegen muss. Eine zentrale Bedeutung kommt hierbei der Forderung nach *Weltanschauungsneutralität öffentlicher politischer Argumentation* zu; wer in der Öffentlichkeit etwas zu Fragen der allgemeinen Willensbildung oder politischen Entscheidungsfindung beitragen will, soll das ausschließlich mit Gründen tun, die für andere als Gründe zählen.

Wie weit darf der Staat dabei gehen? Soweit wir sehen, gibt es vier zentrale Einwände gegen die Forderung nach einer Weltanschauungsneutralität öffentlicher politischer Argumentation:

(a) Würde man den religiösen Bürgern eines Landes die Artikulation ihrer Glaubensüberzeugungen in der politischen Öffentlichkeit vollständig verbieten, so ergäbe sich daraus für diese Bürger eine nicht hinnehmbare Schizophrenie. Denn die Religionen enthalten eine Fülle von Überzeugungen, die politisch relevant sind; sie fordern ihre Gläubigen dazu auf, diese ernst zu nehmen. Andererseits dürften die Gläubigen diese Inhalte aber nicht öffentlich zum Ausdruck bringen.

(b) Ließe man keinen moderaten Einfluss (liberaler) religiöser Ideen auf die politische Öffentlichkeit, ihre Meinungsbildung und Entscheidungsfindung zu, so würde man religiöse Bürger in einen gefährlichen Fundamentalismus drängen.

(c) Insbesondere Jeffrey Stout hat darauf aufmerksam gemacht, dass zentrale und exemplarische Figuren der demokratischen Geschichte der USA – wie Abraham Lincoln oder Martin Luther King – mitsamt ihrer Reden für eine Aufhebung der Sklaverei und für Bürgerrechte das Ideal einer Konsenskonzeption öffentlicher Rechtfertigung nicht erfüllen. Retrospektiv betrachtet hätten also die Argumente von Lincoln und King – weil sie abhängig waren von kontroversen religiösen Prämissen – aus der Sicht eines Politischen Liberalismus keinen Einfluss haben dürfen

auf die Frage, ob sich eine Abschaffung der Sklaverei und eine Durchsetzung von Bürgerrechten öffentlich rechtfertigen lässt.

(d) Der säkulare liberale Staat tut sich zumindest schwer damit, bürgerschaftliche Ideale wie Gemeinsinn, Verantwortungsbereitschaft, Engagement, Toleranz oder Solidarität zu befördern, ohne dabei religiöse Weltbilder anzuzapfen oder auf bestehende religiöse Überzeugungen zurückzugreifen (vgl. das berühmte Böckenförde-Diktum „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“).

Diese Einwände scheinen berechtigt und liefern uns gute Gründe, von einer radikalen Verbannung religiöser Überzeugungen aus dem politischen Leben moderner Gesellschaften abzusehen. Wenn ein moderater Einfluss liberaler religiöser Ideen auf die politische Sphäre besteht, scheint daraus insgesamt kein Schaden, sondern sogar ein Nutzen zu erwachsen.

Nun existiert allerdings nicht nur das Problem des religiösen Fundamentalismus, das einer umstandslosen Einbeziehung religiöser Glaubensüberzeugungen klare Grenzen setzt. Nicht nur Extremisten – sagen wir Biblizisten, Ultraorthodoxe oder Dschihadisten – bilden hier eine (in ihrer Bedeutung wachsende) Herausforderung für moderne Öffentlichkeiten. Bereits die gewöhnlichen, für unseren Kulturkreis herausragend wichtigen mosaischen Buch- und Offenbarungsreligionen, also Judentum, Christentum und Islam, erzeugen eine erhebliche Schwierigkeit. Gemeint ist nicht so sehr das Problem ihrer angeblichen latenten Gewalttätigkeit, auf das Jan Assmann aufmerksam gemacht hat, sondern das ihres ausschließlichen Wahrheitsanspruchs, welches letztlich auf einer Inkompatibilitätsthese beruht. Judentum, Christentum und Islam erheben, jeweils in ihrer klassischen Gestalt, einen Wahrheitsanspruch, der den von Common Sense, Wissenschaft und Philosophie überbietet und eine letztgültige Orientierung verspricht. Alle drei Religionen sehen sich als ineinander unübersetzbar an und glauben, dass ihre eigene Gottesbeziehung exklusiver Art ist. Mit Blick auf ihr Konkurrenzverhält-

nis des Judentums mit den Religionen des Alten Orients schreibt Jan Assmann in seinem Buch *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München 2003) etwa:

„Das Prinzip der Übersetzbarkeit von Götternamen diene dazu, den primitiven Ethnozentrismus der Stammesreligionen zu überwinden und die Kulturen zueinander in Beziehung zu setzen und transparent zu machen. Daß diese Beziehungen sich dann fallweise auch durchaus gewalttätig gestalteten, steht auf einem ganz anderen Blatt. Wichtig ist aber, daß das Prinzip der Mosaischen Unterscheidung diese Übersetzbarkeit blockierte. Natürlich steht es den „Völkern“ frei, sich am Ende der Zeiten einmal zum wahren Gott zu bekennen, aber ihre gegenwärtigen Formen der Verehrung eines Höchsten Wesens werden nicht als wahrheitsäquivalent anerkannt. Jupiter läßt sich nicht in Jahwe übersetzen. Den Juden wäre es auf der Basis dieser Unterscheidung unmöglich geworden, mit den Assyrern ein Bündnis einzugehen, dessen eidliche Besiegelung die Gleichstellung und gegenseitige Übersetzbarkeit Assurs und Jahwes impliziert hätte. Die Mosaische Unterscheidung hat daher durchaus realpolitische Konsequenzen, und ich nehme an, daß es bei ihrer Einführung vor allem und ganz zentral auf diese angekommen ist. Für die Juden ließ sich Jahwe nicht mit „Assur“, „Amun“ oder „Zeus“ übersetzen. Das haben die „Heiden“ nie verstanden. Auf der Grundlage der jahrtausendealten Praxis der Götterübersetzung hatte sich längst die Überzeugung herausgebildet, daß alle Götternamen im Grunde denselben Gott bezeichnen.“

Für Judentum, Christentum und Islam sind, ihrem eigenen elementaren Selbstverständnis nach, folgende Punkte charakteristisch: (i) Die Absolutheit ihres Wahrheitsanspruchs, (ii) ihre Unübersetzbarkeit und Unvermittelbarkeit mit anderen Religionen oder kulturellen Praktiken, (iii) ihre begriffliche Nicht-Rekonstruierbarkeit und rationale Unauflöslichkeit, (iv) die exklusive Sonderstellung der Gläubigen als Wahrheitsbesitzer, (v) ihre Nicht-Relativierbarkeit oder Nicht-Kombinierbarkeit mit anderen Weltdeutungen, (vi) ihr Missionsauftrag. Aus der klassischen

Perspektive von Judentum, Christentum und Islam besitzt Religion die alleinige und letzte Deutungshoheit über das Universum und das menschliche Leben.

Liberales Staaten müssen nun primär darauf setzen, dass ein solches pointiertes Selbstverständnis sogar den Mitgliedern der genannten Religionen selbst zu viel des Guten ist. Die betreffenden Mitglieder könnten beispielsweise einsehen, dass es andere ernstzunehmende Bürger gibt, die in der derselben Lage wie sie selbst sind, nämlich Religionsangehörige mit absolutem Wahrheitsanspruch zu sein, ohne dass diese jedoch *derselben Religion* angehören würden. Solange man übereinander ohne negative Konsequenzen verächtlich, feindselig oder gleichgültig denken kann, mag diese Situation unproblematisch sein. Wenn man dagegen miteinander in einem einzigen Gemeinwesen auskommen und zu gemeinsamen Entscheidungen gelangen will, muss man zumindest so etwas ins Auge fassen, was John Rawls in *Politischer Liberalismus* (1993) als die Idee eines *overlapping consensus* bezeichnet hat. In einem überlappenden Konsens, wie Rawls ihn konzipiert, erklären sich Bürger aufgrund ihrer ‚vernünftigen umfassenden Lehren‘ dazu bereit, eine politische Konzeption von Gerechtigkeit für die gesamte Gesellschaft anzuerkennen, wobei jede der umfassenden Konzeptionen eigene Gründe hierfür haben mag. Eine Lehre ist genau dann ‚umfassend‘, wenn sie Konzeptionen darüber, was im menschlichen Leben von Wert ist, und Ideale des persönlichen Charakters ebenso einschließt wie Ideale der Freundschaft und der familiären und gemeinschaftlichen Beziehungen sowie vieles andere mehr, das unser Handeln (im Grenzfall das ganze menschliche Leben) bestimmt. Eine politische Konzeption von Gerechtigkeit ist nach Rawls also auch dann noch möglich, wenn eine Gesellschaft vom ‚Faktum des vernünftigen Pluralismus‘ bestimmt ist, sich also aus irreduzibel unterschiedlich orientierten Bürgern zusammensetzt. Nach Rawls impliziert eine ‚politische Gerechtigkeitskonzeption‘, dass bestimmte Grundrechte, Grundfreiheiten und Chancen bestehen sollen, wie man sie aus demokratischen Verfassungsstaaten kennt; diesen Rechten,

Freiheiten und Chancen wird ein Vorrang insbesondere gegenüber den Ansprüchen des Allgemeinwohls und den Werten des Perfektionismus zugewiesen; überdies werden Maßnahmen vorgesehen, die dafür sorgen, dass alle Bürger über die allgemein dienlichen Mittel verfügen, die zur wirksamen Nutzung ihrer Freiheiten und Chancen nötig sind.

Jürgen Habermas akzeptiert demgegenüber von vornherein die Vorstellung, religiöse Bürger sollten in der politischen Öffentlichkeit Argumente verwenden dürfen, die sich aus ihrer Glaubbenseinstellung herleiten. Habermas sagt, dass „der liberale Staat, der mit der grundrechtlichen Gewährleistung der Religionsfreiheit solche Existenzformen ausdrücklich schützt, nicht gleichzeitig von allen Gläubigen erwarten [kann], dass sie ihre politischen Stellungnahmen auch unabhängig von ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen begründen sollen. Diese strikte Forderung kann sich nur an die Politiker richten, die innerhalb der staatlichen Institutionen der Pflicht zur weltanschaulichen Neutralität unterliegen, also an alle, die öffentliche Mandate einnehmen oder dafür kandidieren“ (*Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005, 133 f.). Ergänzend dazu heißt es:

„Wesentlich für die Standardversion ist nur die Forderung nach ‚säkularer Rechtfertigung‘: Weil im liberalen Staat nur säkulare Gründe zählen, sind die gläubigen Bürger dazu verpflichtet, zwischen ihren religiösen und säkularen moralischen Überzeugungen eine Art „Gleichgewicht“ – *theo-ethical equilibrium* – herzustellen. Gegen diese Forderung richtet sich der Einwand, dass viele religiöse Bürger eine solche artifizielle Aufspaltung des eigenen Bewusstseins gar nicht vornehmen könnten, ohne ihre fromme Existenz aufs Spiel zu setzen. Dieser Einwand muss von der empirischen Feststellung unterschieden werden, dass viele Bürger, die aus religiöser Sicht zu politischen Fragen Stellung nehmen, gar nicht kenntnis- und einfallsreich genug sind, um dafür säkulare, von ihren authentischen Überzeugungen unabhängige Begründungen zu finden. Da Sollen Können voraussetzt, wiegt diese Tatsache allein schon schwer genug. Aber der zentrale Einwand hat

einen normativen Anklang. Er bezieht sich auf die integrale Rolle, also auf den „Sitz“, den die Religion im Leben der gläubigen Person hat. Der Fromme vollzieht seine Existenz „aus“ dem Glauben. Der wahre Glaube ist nicht nur Doktrin, geglaubter Inhalt, sondern Energiequelle, aus der sich performativ das ganze Leben des Gläubigen speist.“

Habermas verweist aber auch auf die ‚Deutungspotenziale‘ theologischer Begriffe wie ‚Sünde‘, ‚Gottesebenbildlichkeit des Menschen‘ oder ‚Reich Gottes‘, zu deren akzeptabler politischer Verwendung es allerdings einer Übersetzungsleistung bedürfe. Überdies verlangt Habermas, „[...] das religiöse Bewußtsein muß erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muß sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muß es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.“

1.2 Überblick

Mit diesem einführenden Blick in die politisch-philosophische Debatte um die Säkularität des modernen Staates und die Stellung von Religion und Säkularität in modernen Gesellschaften sind die Themen umrissen, mit denen sich das Institut für Interdisziplinäre Forschung der Görresgesellschaft auf seiner Jahrestagung im Jahr 2013 auseinandergesetzt hat. Es galt im interdisziplinären Diskurs zu klären, was Säkularität im Verhältnis zu Religion bedeutet, wo ihre Quellen liegen, welche Ausformungen sie heute annimmt und welche Folgerungen daraus für Religion, Theologie und christlichem Glauben zu ziehen sind. Die Mitglieder des Instituts zusammen mit ihren kompetenten Gästen aus Philosophie, Soziologie, Rechtswissenschaft und Theologie haben sich der Fragestellung mit einem breiten Suchraster und einer Pluralität von Zugangsweisen und Perspektiven genähert.

Den ersten Teil des Bandes bilden Beiträge aus Philosophie und Soziologie, die den Ursprüngen von Säkularität und den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen von Religion und Säkularität nachgehen.

Die Ursprünge der säkularen Vernunft sind – so die Perspektive von Ludger Honnefelder – im 13. Jahrhundert im westlichen Europa zu suchen. Thomas von Aquin vollzieht eine Wende vom heteronomen zum autarken Naturrecht, indem er die Autonomie der Vernunft theonom begründet. An die Stelle der Ablesevernunft in der Tradition von Platon und Augustinus setzt Thomas das Konzept der Ordnungsvernunft als autonomes Vermögen eines jeden Menschen. Ebenfalls im 13. Jahrhundert sieht Honnefelder die Basis der wissenschaftlichen Weltsicht grundgelegt. Die von Albertus Magnus eröffnete Weltsicht gibt das Projekt einer neuplatonischen Einheitswissenschaft auf und führt in das Verständnis von Rationalität die Elemente von Begrenztheit und Fallibilität ein. Honnefelders Genealogie moderner Säkularität tritt in Konkurrenz zu der nach wie vor aktuellen These Blumenbergs, die Neuzeit sei aus dem Geist der Selbstbehauptung gegenüber dem nominalistischen theologischen Absolutismus des Spätmittelalters heraus entstanden. Honnefelder bestreitet, dass der Nominalismus die von Blumenberg postulierte Rolle bei der Entstehung der modernen Säkularität gespielt habe. Vielmehr gehe die Entdeckung von Kontingenz und Freiheit auf Johannes Duns Scotus zurück. Honnefelder rückt damit das 13. Jahrhundert ins Zentrum seiner Genealogie moderner Säkularität. Hier werden die Voraussetzungen gelegt erstens für das Verständnis von modernen Menschenrechten und Verfassungen, zweitens für die wissenschaftliche Weltsicht mit perspektivischer Pluralität und methodischer Fallibilität und drittens für das moderne Welt- und Wirklichkeitsverständnis mit Kontingenz und personaler Identität. Heute könne es aber nicht um eine Rückkehr ins 13. Jahrhundert gehen, sondern um die Reflexion und Überwindung der problematischen Gabelungen, die mit der cartesianischen Suche nach absoluter Gewissheit eingesetzt hätten. Gegenüber dem pro-

blematischen Dualismus der Wissenschaftskulturen von Szientismus und Naturalismus auf der einen Seite und enggeführter Subjektivität auf der anderen Seite, sei daran festzuhalten, Geltungs- und Wahrheitsansprüche in intersubjektiver Kommunikation einer Klärung zuzuführen.

Die gegenwärtige Debatte um Säkularität und Moderne hat wichtige Impulse durch das epochemachende Werk von Charles Taylor „Ein säkulares Zeitalter“ erhalten. Gregor Hoff führt in seinem Beitrag in das vielschichtige Werk ein und gibt ihm eine spezifische Interpretation als Genealogie und Aufhebung des Säkularisierungsnarrativs zugleich. Taylor gehe es um die Genealogie einer bestimmten Ausprägung von Säkularität in Gestalt des säkularen Rahmens, der die Selbstverständlichkeit des Gottesglaubens im Jahr 1500 für das Jahr 2000 in eine Option unter anderen transformiert hat. Taylor verfolge das Interesse, über alle genealogischen Details hinweg die Konstruktivität und Kontingenz der Säkularisierungsprozesses offen zu legen. Als entscheidende Verschiebung von der Vormoderne zur Moderne betrachte Taylor die Transformation des Orts und der Bezugsgröße der Lebensfülle von Gott in Richtung des Inneren des Individuums. Damit sei für Taylor eine neue Etappe der religiös-säkularen Entwicklung im Sinne einer individualisierten Religiosität verbunden. Für Hoff überwindet Taylor damit die herkömmliche Subtraktionsgeschichte der Säkularisierung, indem dieser das Religiöse nicht einfach beschädige und auf seine endgültige Auflösung festlege. In ihrer Gebrochenheit bleibe die säkularisierte Moderne für Taylor auf einen religiösen Tiefengrund bezogen. Er ersetze die Semantik der säkularen Destruktion des Religiösen durch ein neues, religiös-säkulares Narrativ. Die Taylorsche Erzählung vom säkularen Rahmen trage einerseits der Säkularisierungsdynamik der Moderne Rechnung, lese sie andererseits aber gleichzeitig als Transformationsgeschichte des Religiös-Säkularen und des Säkular-Religiösen. Die Entthronung der Säkularisierungsthese – so im Anschluss an die Auseinandersetzung von Hans Joas mit Charles Taylor – verlange ein grundsätzliches

Überdenken des Modernisierungsverständnisses in Richtung einer Aufgabe der Vorstellung einer einheitlichen Moderne.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Karl Gabriel in seiner Auseinandersetzung mit der soziologischen Säkularisierungstheorie. Er rekonstruiert zunächst die Entwicklungslinien, die die Säkularisierungsthese von der klassischen Position Max Webers bis in die gegenwärtige Soziologie hinein angenommen hat. Über die kritische Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese hinaus hat sich – so Gabriel – in den letzten Jahren ein wissenschaftlicher Diskurs entwickelt, der von unterschiedlichen Konzeptionen aus eine Wiederkehr der Religion behauptet. Gabriel sieht aber gute theoretische wie empirische Gründe dafür, auch einer Umkehrung der Säkularisierungsthese wenig Deutungs- und Erklärungskraft für die Lage der Religion und ihrem Verhältnis zu Säkularität heute zuzutrauen. Aus den gegenwärtigen Absetzbewegungen gegenüber der klassischen Modernisierungstheorie wie der Säkularisierungstheorie lassen sich für Gabriel die Umrisse einer Alternative gewinnen, die in der Tradition von Smuel N. Eisenstadt von multiplen Modernen und Säkularitäten spricht. Die Aufmerksamkeit wird damit auf Religion als aktiver, unabhängiger Faktor auch in der Moderne und auf das Nebeneinander von Säkularität und Religion gerichtet. Auch die herausfordernde Säkularität, die sich in Ostdeutschland etabliert und auch nach der Wende behauptet hat, lässt sich mit dem Ansatz der multiplen Säkularitäten besser erklären als mit Ansätzen der klassischen Säkularisierungstheorie.

Niklas Luhmann hat schon in den 1970er Jahren der Säkularisierungsthese eine neue Blickrichtung gegeben (Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, 225–271). Er sah in ihr eine Beobachtungskategorie, mit der das ausdifferenzierte Religionssystem seine nichtreligiöse Umwelt wahrnimmt und deutet. Rudolf Stichweh geht in seinem Beitrag an mehreren Stellen über Luhmann hinaus. Er betont die globale Ausdehnung der Funktionssysteme, so auch der Religion. Sie erhält dabei einen kategorialen Status, weitet sich zu einem globalen Kommunika-

tionssystem aus und nimmt die Form eines Kollektivsingulars an. Neben die vielen Religionen tritt *die Religion*, wobei auch kulturelle Traditionen wie Konfuzianismus und Taoismus als Religion identifiziert werden, die traditionell ohne Religionsbegriff ausgekommen sind. Im globalen Kommunikationssystem Religion geht es – so Stichweh – um Andersheit, Alterität und Umgang mit dem unvertrauten Sozialen und eine typisch bipolare Kommunikation, in der sich die Kommunikationspartner in ihrem ontischen Status radikal unterscheiden. Stichweh konstatiert Zusammenhänge zwischen Strukturmustern der gegenwärtigen Gesellschaft und der globalen Kategorie der Religion. Religiosität verliert ihren primären Bezug zur Gemeinschaft und erhält eine enge Kopplung an Individualität, wobei beide den Charakter von gesellschaftstranszendenten Größen annehmen. Stichweh spricht von einer kulturellen Affinität für den Konnex von Individualität und Religion. Mit der Individualisierung und Subjektivierung der Religion ist eine entschiedenerere Trennung von Wissenschaft und Religion verbunden. Als ausdifferenzierte Funktionssysteme bilden Religion und Wissenschaft Eigenkulturen aus, die für Stichweh die Konsequenz haben, Milieus mit hoher Homogenität zu etablieren. Als Folge beobachtet er, dass die wachsende Trennung von Wissenschaft und Religion eher den Charakter wechselseitiger Ignoranz als kämpferischer Auseinandersetzung annimmt.

Im zweiten Teil des Bandes sind Beiträge versammelt, die sich sowohl mit gegenwärtigen Erscheinungsformen von Säkularität beschäftigen als auch Konfliktkonstellationen bearbeiten, die sich aus der Säkularität des modernen Staates ergeben.

Säkularisierung und Säkularität haben in der Gegenwart einen spezifischen Ort im philosophischen System des Naturalismus. Claus Beisbart geht in seinem Beitrag von einer näheren Bestimmung des Phänomens des Naturalismus aus, sieht ihn heute mit bestimmten Herausforderungen konfrontiert, setzt sich mit den allgemeinen Argumenten für und gegen den Naturalismus auseinander und zieht daraus Folgerungen für das Verhältnis von

Säkularität und Moderne. Der Naturalismus schließt – so Beisbart – an die Erfolgsgeschichte der modernen Naturwissenschaften an und ist insofern ein modernes Phänomen. „Alles was ist, kann vollständig Gegenstand naturwissenschaftlichen Wissens sein“: Dieser Kernsatz des Naturalismus lässt sich für Beisbart als erkenntnistheoretische wie als metaphysische These betrachten. Erkenntnistheoretisch bestreitet er Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, metaphysisch reduziert er die Welt auf das naturwissenschaftlich Erkennbare. Nicht nur Gott – so Beisbart – sondern auch menschliche Handlungen, Werte, Pflichten, normative und literarische Texte fallen damit aus der wissenschaftlichen Wirklichkeit heraus. Heute sieht sich für Beisbart der Naturalismus dadurch herausgefordert, dass gerade die Naturwissenschaften selbst auf verschiedenen Feldern auf systematische Grenzen des Wissens und der Vorhersagbarkeit stoßen. Außerdem tendiere der Naturalismus dazu, die Naturwissenschaften ihres Charakters als historisch und kulturell geprägte und im Wandel befindliche menschliche Tätigkeit zu entkleiden und damit misszuverstehen. Auf die schwer zu überwindende Schwierigkeit, die Naturwissenschaften eindeutig von anderen Erkenntnisbemühungen abzugrenzen, reagiere der Naturalismus heute durch den Rückzug auf die Physik, faktisch auf die Elementarteilchenphysik. Zwei Folgerungen zieht Beisbart aus seiner Auseinandersetzung mit dem Naturalismus: Da der Naturalismus unter Berufung auf die Naturwissenschaften nicht nur die Bezüge auf Gott, sondern alle geistigen Phänomene zu eliminieren suche, gelte es auch, erweiterte Erkenntnismöglichkeiten und Wissensansprüche gemeinsam zu verteidigen. Jedenfalls lasse sich aus dem Erfolg der Naturwissenschaften – so die zweite Folgerung – keine allgemeinen Gründe für die Wahrheit des Naturalismus gewinnen. Fruchtbar könne es aber sein, wenn sich die Geisteswissenschaften eingeschlossen der Theologie durch spezifische Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften – zum Beispiel durch die Erkenntnisse der Verhaltensbiologie – immer wieder zu eigenen Erkenntnisanstrebungen herausfordern ließen.

Thomas Schmidt-Lux bringt die „forcierte Säkularität“, die in der DDR-Gesellschaft zur Durchsetzung kam und noch heute in Ostdeutschland nachwirkt, mit einer spezifischen Ausprägung des Szientismus als wissenschaftlicher Weltanschauung in Zusammenhang. Um die nachhaltige Wirkung der anti-religiösen Politik des DDR-Regimes erklären zu können, reiche der Hinweis auf die politischen Repressionen gegenüber Christen in der DDR nicht aus. Vielmehr sei es Teil der Religionspolitik in der DDR gewesen, unter Rückgriff auf Haeckel und anti-religiöse Traditionen in der Arbeiterbewegung einen sich ausschließenden Gegensatz zwischen einer wissenschaftlichen Weltanschauung auf der einen Seite und dem Christentum auf der anderen Seite zu konstruieren. Neben den Schulen und Universitäten – so Schmidt-Lux – habe es spezifische Institutionen gegeben, die der Verbreitung der szientistisch geprägten wissenschaftlichen Weltanschauung dienten. Dies belegt Schmidt-Lux an den Programmen der Urania als der politisch in der DDR unterstützten „Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse“. Über die breit gefächerten Institutionen der Verbreitung des atheistischen Szientismus sei es dem DDR-Regime gelungen, der mit Licht, Fortschritt und Zukunft assoziierten wissenschaftlichen Weltanschauung eine als dunkel, abergläubig und gestrig karikierte Religion gegenüber zu stellen. Wie Schmidt-Lux an Interviewausschnitten zeigen kann, entwickelte der Szientismus in der DDR Muster einer inneren Überzeugungskraft, die den Untergang des DDR-Regimes überlebten.

Um eine dritte Variante von expliziter Säkularität geht es im Beitrag von Florian Baab. Nach einem Überblick über die höchst disparate Begriffsgeschichte von Humanismus und Humanität konstatiert Baab für die 80er und 90er Jahre des 20. Jahrhunderts eine bemerkenswerte semantische Wende. Der Begriff des „säkularen Humanismus“ wird zum semantischen Dach, unter dem sich Strömungen des freidenkerischen Atheismus in Deutschland versammeln. Nachdem sich aus fünf freidenkerischen Organisationen im Jahr 1993 der Humanistische Verband Deutschlands

(HVD) gegründet hat, konstatiert Baab einen bemerkenswerten Wandel in der Semantik des säkularen Humanismus, der gewissermaßen das Lyotardsche „Ende der großen Erzählungen“ mitvollzogen habe. Das Schicksal des Einzelnen ersetzt das Menschheitskollektiv, der permanente Wandel die konkrete Utopie und an die Stelle eines Ziels der Geschichte tritt die schrittweise Verbesserung gegebener Verhältnisse. Was für den HVD gelte – so Baab – treffe nicht in derselben Weise für die 2004 gegründete „Giordano-Bruno-Stiftung“ zur Förderung eines „evolutionären Humanismus“ zu, die sich stärker als der HVD auf eine kämpferische Religionskritik fokussiere. Im Grundlagentext des HVD „Humanistisches Selbstverständnis“ werde deutlich, dass der Verband als „Weltanschauungsgemeinschaft“ die organisierte Repräsentanz des auf ein Drittel der Deutschen angewachsenen, sehr heterogenen konfessionsfreien Bevölkerungsteils anstrebe. Nach eigenem Bekunden gehe es dem Verband darum, eine selbst bestimmte Lebensführung ohne Unterwerfung unter religiöse Glaubensvorstellungen zu propagieren und zu fördern. Die „humanistische Lebensauffassung“ lasse sich durch fünf Adjektive charakterisieren: individuell, selbstbestimmt, weltlich, solidarisch und kritisch. Die im Umfeld des HVD und der „Giordano-Bruno-Stiftung“ in den letzten Jahren vorgetragenen philosophischen Entwürfe von Frieder Otto Wolf, Joachim Kahl und Michael Schmidt-Salomen zeigten eine große Bandbreite und Heterogenität von Konzeptionen eines säkularen Humanismus. Für Christentum und Theologie – so Baab – sei der säkulare Humanismus heute quasi ein Geschenk, da er in einem gesellschaftlich dominierenden Kontext religiöser Indifferenz dazu beitrage, die Frage nach Gott wachzuhalten.

Das Religionsrecht ist in den letzten Jahren unerwartet zu einem zentralen gesellschaftlichen Spannungsfeld geworden. Christian Walter sucht in seinem Beitrag eine Antwort auf die aktuelle Frage, ob der moderne liberale und in diesem Sinne säkulare Staat Zugeständnisse an „illiberale Religionsgemeinschaften“ machen kann. Walter stellt im ersten Schritt die Fragestellung in

den verfassungsrechtlichen Rahmen der für die deutsche Verfassung nach den Erfahrungen der nationalsozialistischen Machtergreifung charakteristischen Konzeption der wehrhaften Demokratie. Die Regelungen zum Parteienverbot – so Walter – lassen sich aus Gründen der besonderen Stellung der Parteien im Grundgesetz nicht auf die Religionsgemeinschaften anwenden. Was die Anwendung vereinsrechtlicher Verbote angeht, verweist Walter darauf, dass der Gesetzgeber im Rahmen des Vereinsrechts im Jahr 2001 die Möglichkeit geschaffen hat, auch Religionsgemeinschaften in bestimmten Fällen verbieten zu können. Nachdem die Vereinigung Hizb ut-Tahrir, die die Errichtung eines Kalifats anstrebte, vom Bundesverwaltungsgericht nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt wurde und nach dem Vereinsrecht verboten wurde, ist es bisher nicht zu einem Verbot einer Religionsgemeinschaft gekommen. Auch auf dem Feld der Grundrechtsverwirkung lassen sich für Walter keine Sonderstellung oder Sonderbehandlung von Religionsgemeinschaften erkennen. Für den säkularen Staat gelte prinzipiell, dass er religiöse Überzeugungen nicht bewerten könne. Dies zeigt Walter am Beispiel der Baha'i-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1991 und der Verleihung des Körperschaftsstatus an die Zeugen Jehovas nach einem Bundesverfassungsurteil aus dem Jahr 2000. Wie das nordrhein-westfälische Beiratsmodell für den islamischen Religionsunterricht verdeutliche, könne der säkulare Staat aber ein verfassungsrechtlich nicht gebotenes, aber zulässiges Entgegenkommen gegenüber spezifischen Bedürfnissen einer bestimmten Religion an den Tag legen. Walter kommt zu dem Schluss, dass der säkulare Staat Bestrebungen, die auf eine Abschaffung der freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung gerichtet sind, nicht hinnehmen müsse, auch wenn sie religiös motiviert sind. Darüber hinaus fehle dem liberalen Staat aber das rechtliche Instrumentarium, eine Religionsgemeinschaft als „illiberal“ zu definieren.

Der dritte Teil des Bandes versammelt Beiträge, die sich mit der Reaktion und der Auseinandersetzung von katholischer Kir-

che und Theologie mit der modernen Säkularität von der schroffen Ablehnung im Modernismusstreit um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert bis hin zu differenzierten theologischen Interpretationen und Deutungen von Moderne und Säkularität in der Gegenwart beschäftigen.

Peter Neuner thematisiert in seinem Beitrag die Tradition und den historisch singulären Höhepunkt des Kampfs der katholischen Kirche gegen alles, was sie als Modernismus definierte und zu unterdrücken suchte. Schon Gregor XVI. und insbesondere Pius IX. hatten in der Jahrhundertmitte des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf die politischen Revolutionen alle liberalen Irrtümer der Zeit unmissverständlich verurteilt. So hatten beide Päpste die Gewissens- und Religionsfreiheit und deren rechtliche Absicherung als „Wahnsinn“ bezeichnet. Der an die antimoder-nistische Enzyklika „Quanta cura“ angehängte Syllabus aus dem Jahr 1864 listete alle Sätze als zu verurteilende auf, die nur im Entferntesten eine Versöhnung der katholischen Doktrin mit der modernen Ideenwelt für möglich hielten. Wie Neuner zeigt, gab es aber über das gesamte 19. Jahrhundert hinweg Aufbrüche in der Theologie innerhalb Europas und der USA, die für eine Öffnung von Kirche und Theologie gegenüber den modernen Denkströmungen plädierten. Pius X. sah sich schließlich um die Jahrhundertwende in der Entscheidungsschlacht gegen ein einheitliches System moderner Irrtümer, die er und seine Theologen als „Modernismus“ bezeichneten. In der Auseinandersetzung mit dem französischen Exegeten Alfred Loisy und seinem Büchlein *L'Évangéli et l'Église* – so Neuner – kam es schließlich in den Jahren 1907/1910 zur Modernismuskrise der katholische Kirche. Pius X. erneuerte im Jahr 1907 nicht nur die Irrtümerliste des Syllabus, sondern sah in den als Modernismus zusammengefassten Lehren eine Verschwörung gegen die katholische Kirche, die es mit allen auch disziplinären Mitteln zu zerschlagen gelte. Wie Neuner zeigt, bot die unklare und vage Definition dessen, was der Papst mit dem Begriff Modernismus meinte, die Möglichkeit, jede neue Idee als Modernismus zu denunzieren und zu ver-

urteilen. Gleichzeitig verstand sich keiner der angegriffen Theologen selbst als Modernist. Das II. Vatikanische Konzil hat sich – so verdeutlicht Neuner – in zentralen Dokumenten das Ziel gesetzt, den Antimodernismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu überwinden. Er erinnert gleichzeitig daran, dass mit der 1970 von Lefebvre gegründeten Pius-Bruderschaft und den ambivalenten Versöhnungsversuchen Papst Benedikts mit den erklärten Gegnern des II. Vatikanums der Modernismusstreit bis in die unmittelbare Gegenwart hineinreicht.

Eberhard Schockenhoff stellt in seinem Beitrag die Wertidee der Freiheit ins Zentrum moderner Säkularität. Die als individuelle Autonomie gedachte Freiheit habe allen anderen Wertbezügen der Moderne wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität den Rang abgelaufen und bestimme als gesellschaftlicher Höchstwert deren Ausprägung. Für das Christentum, insbesondere das katholische, konstatiert Schockenhoff nach wie vor eine gewisse Fremdheit und Distanz gegenüber der modernen Freiheitskultur, die ihre Legitimität aus dem Anspruch humaner Selbstbehauptung beziehe. Im Horizont der modernen Freiheitskultur gehe es um nichts weniger als um eine neue Wesensbestimmung des Christlichen. Sie habe mit einer theologischen Reflexion des Dreiecksverhältnisses von Natur als Gabe eines transzendenten Schöpfers, von Kultur als geschichtlicher, institutioneller Verkörperung menschlicher Freiheit und von Gnade als Selbstmitteilung Gottes als Liebe in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi zu beginnen. Mit der Neukonzeption des Offenbarungsverständnisses in den Texten des 2. Vatikanums sei an die Stelle von Instruktion Kommunikation getreten. Dem Verständnis von Offenbarung als Instruktion entspreche ein Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit und ein satzhaftes Erfassen einzelner Glaubenswahrheiten, während einem personal-kommunikativem Verständnis von Offenbarung die Sichtweise eines Austausches zweier Freiheiten und damit des Vorrangs der Freiheit vor der Wahrheit entspreche. In dieser Perspektive werde Gnade nicht mehr mit der absoluten Übermacht Gottes gleichgesetzt, sondern

lasse sich als Ermöglichungsgrund geschöpflicher Autonomie und Freiheit begreifen. Schockenhoff zielt an, die drei Grundworte des Christentums – Freiheit, Wahrheit und Liebe – im Horizont der säkularen Moderne in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander neu zu bestimmen. Für die Relation von Freiheit und Wahrheit bedeute dies, dass sie eine innere Reziprozität besäßen und die Freiheit als ständige Begleiterin der Wahrheit immer mitgedacht werden müsse. Im Verhältnis von Freiheit und Liebe kommt Schockenhoff zu dem Schluss, dass die Liebe zu einem Menschen oder einer frei gewählten Lebensaufgabe kein Verlust der Freiheit, sondern ihre Steigerungsform bedeute. Insofern der Mensch die Wahrheit der Selbstmitteilung Gottes als Liebe nur mit einer eigenen Lebenspraxis der Liebe beglaubigen könne, konstatiert Schockenhoff für die Relation von Wahrheit und Liebe, dass sie in der christlichen Offenbarungsbotschaft als identisch gelten könnten.

In eine ähnliche Richtung weist die Argumentation von Magnus Striet. In der Säkularisierungsdebatte gehe es im Kern um Autonomie in Fragen des Ethischen, Sozialen und Politischen. Eine konsequente Praxis der Autonomie sei nur für bestimmte theologische Positionen ein Problem. Striet möchte demgegenüber aufweisen, dass Autonomie als zentraler Aspekt einer christlichen Anthropologie und Theologie gelten könne. Das neuzeitliche Denken von Autonomie und Freiheit lässt sich – so Striet – als eine spezifische Realisierungsgestalt des Christlichen aufweisen. Historisch habe sich in Westeuropa ein Unbehagen an der modernen Kultur und ein ambivalentes Verständnis von Autonomie und Freiheit als Willkür und schrankenlosem Individualismus entwickelt. Als Beleg verweist Striet auf Denkströmungen in der Zwischenkriegszeit, aber auch auf die ambivalente Deutung der Neuzeit bei Josef Ratzinger im Sinne einer selbstzerstörerischen, grenzenlosen Freiheit, die in ihrer Virulenz längst bis in die Kirche hineinreiche. Eine Vernunft, die sich nicht von Gott her versteht, führe für Ratzinger in die Aporie. Zu den konstitutiven Merkmalen der modernen Gesellschaft rechnet Striet die Aus-

differenzierung von Teilsystemen und Verselbständigung von Systemlogiken. Er plädiert dafür, theologisch die Systemlogiken konsequent anzuerkennen und damit zu realisieren, dass der Mensch – mit Dietrich Bonhoeffer gesprochen – in einer Welt ohne und mit Gott zugleich zu leben habe. Autonomiefreiheit lasse sich theologisch als Gabe Gottes schlechthin begreifen, die den Menschen dazu herausfordert, nach selbstgenerierten Maßstäben das eigene Leben, Kultur und Gesellschaft zu gestalten. Damit sei der historisch überkommene Gegensatz zwischen säkularer Kultur und einem Freiheit als Autonomiefreiheit anerkennenden Gottesglaubens obsolet und der Autonomiewille des Menschen kein Verfallssymptom mehr. Von da aus müsse auch das Säkularisierungstheorem Blumenbergs theologisch neu durchdacht werden. Die neuzeitliche Freiheitsphilosophie könne die Theologie auf die Spur dessen bringen, was Glauben im Horizont der Säkularität bedeuten könne.

Der vorliegende Band – so lässt sich zusammenfassen – konstatiert Bewegungen und Umstellungen vielfältiger Art in den Diskursen um Säkularität, Moderne und Religion. Er verweist auf tiefgreifende Veränderungen in der Wahrnehmung von Säkularität, die deren Genealogie wie deren gegenwärtige Ausprägung betreffen. Er setzt sich mit den Strömungen auseinander, die heute mit Berufung auf die (Natur-)Wissenschaft einem säkularen Selbstverständnis anhängen und ihm Geltung in der Öffentlichkeit verschaffen möchten. Er verweist auf die Spannungsfelder, die zwischen traditionellen religiösen Positionen und der Säkularität des modernen Staates nach wie vor bestehen. Er zeigt aber auch am Beispiel von katholischer Kirche und Theologie, zu welchen Lernprozessen religiöse Traditionen unter bestimmten Voraussetzungen fähig sind, um für Konfliktfelder mit einer langen Tradition neue Bewertungen und Lösungen zu finden.