

HANS J. MÜNK

WAS HEISST SÄKULARES DENKEN?

Prof. em. Dr. Hans J. Münk, Jg. 1944, Philosophische und theologische Studien an den Universitäten Freiburg i. Br. und Gregoriana/Rom, Promotion (Dr. theol.) 1983, Habilitation 1986; ab 1987 o.Prof. für Theologische und Philosophische Ethik an der Theologischen Fakultät Luzern. Die Schwerpunkte der wissenschaftlichen Veröffentlichungen liegen teils auf historischem Gebiet (Beziehung der Theologischen Ethik zu philosophischen Strömungen, insbesondere zur Ethik Kants), teils im Bereich aktueller ethischer Brennpunkte (ethische Fragen der Technik, der Medizinischen Ethik, der Wissenschaftsethik; Ökologische Ethik; ethische Grundlagen und Dimensionen einer nachhaltigen Entwicklung, interreligiöse und Menschenrechtsethik).

Seit August 2009 als Ordinarius und Institutsleiter an der Universität Luzern emeritiert; (2008–2011) Mitglied der „Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich“ (EKAH); Lehrvertretung im Fach Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München (SS 2011 und WS 2011/12).

Veröffentlichungen u.a.: *Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker und I. Kant* (1985); *Die Christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik* (1991); *Verantwortung in Wissenschaft und Forschung* (1993); *Die somatische Gentherapie in der Diskussion* (1996); *Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre* (1998); *Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen einer nachhaltigen Entwicklung in einer globalisierten Welt* (2001); *Schöpfung, Theologie und Wissenschaft* (2006); *Die Theologie im interreligiösen Menschenrechtsdialog [Theologie und Menschenrechte]* (2008); *Wann ist Bildung gerecht?* (2008); *Der lange Schatten des Nominalismus* (2010).

Zu ausführlichen bibliografischen Angaben vgl.

www.unilu.ch/fakultaeten/tf/institute/institut-fuer-sozialethik-ise/mitarbeitende

1. Einleitung

Die im Juli 2009 erschienene Sozialzyklika *Caritas in Veritate* (CV) fand – weit über die katholische Welt hinaus – ein ebenso lebhaftes wie geteiltes Echo. Unter den interessierten außertheologischen Publikationsmedien befanden sich auch so säkulare Organe wie das „Wiener Jahrbuch für Philosophie“, in dem sich der Freiburger Soziologe GÜNTER DUX ausführlich mit diesem

Text kirchlicher Sozialverkündigung auseinandersetze.¹ Kritisch wurde hier Papst BENEDIKT XVI. eine Weltsicht vorgehalten, die „dem Verständnis einer säkular gewordenen Welt, einer säkular gewordenen Sozialwelt insbesondere, nicht mehr zu integrieren ist“². Über fünzigmal betont DUX, wie sehr diese Enzyklika doch *das* säkulare Denken verkenne und verfehle.

Ein solches Urteil wäre, wenn es denn zuträfe, für eine Sozialzyklika ziemlich verheerend, wenden sich doch solche Weltrundschreiben seit der berühmten „Friedenszyklika“ JOHANNES XXIII. ausdrücklich an „alle Menschen guten Willens“³. DUX lässt seine Leserschaft nicht im Unklaren darüber, was nach ihm als „das säkulare Verständnis des Universums“ zu gelten hat: „Säkular gewordene Welt will sagen: Was immer im Universum vorgefunden wird und geschieht, wird durch dessen immanente Bezüge bestimmt und muss aus den ihm immanenten Bezügen auch seine Erklärung finden.“⁴ Solche Formulierungen lassen schnell den Eindruck aufkommen, dass hier nicht nur deskriptiv gesprochen wird. Für die christliche Theologie wird man folgern müssen, dass ihre Aussagen von einem säkularen Standort aus nachvollziehbar zu sein haben. Sonst ziehen sie sich das Verdikt des „Unzeitgemäßen“⁵ zu, und das kann wohl in einem solchen Kontext schwerlich nur deskriptiv gemeint sein.

Umgekehrt kommt die Forderung nach Zeitgemäßheit keineswegs nur „von außen“: Regelmäßig erscheint z.B. in theologischen Schriften die Forderung bzw. Erwartung einer *Anschlussfähigkeit theologischer Argumente* an säkulares Denken. Neben Anschlussfähigkeit und Rezeption lässt eine Anzahl verwandter Begriffe und Konzepte (z.B. Übersetzung, Vermittlung, Integration, Entsprechung, Konvergenz u.a.⁶) erkennen, dass die Frage der angemessenen

¹ Vgl. G. DUX: *Unzeitgemäßheit* (2010), S. 87–104. Zu einem umfassenderen Überblick über zahlreiche Reaktionen und Kommentare zu CV vgl. die Beiträge in J. ALTHAMMER (Hrsg.): *Caritas* (2013).

² Ebd., S. 88f.

³ JOHANNES XXIII: *Pacem in Terris* (1963), S. 241.

⁴ G. DUX: *Unzeitgemäßheit* (2010), S. 92 (im Original hervorgehoben).

⁵ Ebd., S. 87.

⁶ Vgl. z.B. H. KRESS: *Gemeinsame Erklärungen* (2001), S. 121, 130. Sogar von einer doppelten Anschlussfähigkeit ist in einer 2013 erschienenen Habilitationsschrift über die Menschenrechte die Rede. Gemeint ist ein Begründungsmodell für Menschenrechte, an das sich sowohl ein säkulares wie ein christlich-theologisches Menschenrechtsverständnis anschließen können sollten. Der vorgeschlagene Begründungsansatz ist indes bereits in der säkularen Sphäre zu verorten, insofern er den Kriterien einer ‚rationalen Moral‘ (P. KOLLER) entsprechen soll; vgl. P. G. KIRCHSCHLÄGER: *Menschenrechte* (2013), S. 132–154, 294f., 305, 311 (zit. KOLLER, S. 135). Ferner vgl. M. VOGT et al.: *Theologien* (2013), S. 13; W. LESCH: *Übersetzungen* (2013). K. HILPERT bestimmt das Verhältnis zwischen dem biblischen Topos der Gottebenbildlichkeit und der säkularen Rede von der Menschenwürde als Entsprechung [K. HILPERT: *Die Menschenrechte* (1991), S. 189]; M. HEIMBACH-STEINS [Biblische Hermeneutik (2013), S. 129–145, 130]

Bezugnahme auf säkulares Denken und Wissen heute zumindest ein sehr prä-sentes Thema in theologischen Disziplinen darstellt. Selbstverständlich ist es nicht völlig neu; aus der jüngeren Vergangenheit der Moralthologie sei nur an die Debatte zwischen den Vertretern einer „autonomen Moral im christlichen Kontext“ und einer glaubensethischen Richtung erinnert; hier war der Verweis auf *die* (!) säkulare Moral beliebt als Vergleichs- bzw. Kontrastfolie für spezifische Aspekte des Propriums einer christlichen Ethik.⁷

In keinem Verhältnis zur Häufigkeit der Nennung dieser Thematik steht hingegen die Beschäftigung mit der Frage, was solche Anschlussfähigkeit an säkulares Denken denn nun näherhin meint oder – anders gewendet – worin denn eigentlich das Kriterium oder die Kriterien einer erfolgreichen Berücksichtigung säkularer Aspekte in einem theologischen (z.B. in einem christlich-sozialethischen Kontext) besteht bzw. bestehen.

Die folgenden Überlegungen stehen weithin unter dem Vorzeichen dieser methodischen und semantischen Fragestellung. Es wird grundsätzlich angefragt, ob und (wenn ja) wie die Forderung nach einer Vermittelbarkeit mit säkularem Denken genauer vorzustellen ist und welche Probleme damit verbunden sind.

Dabei spielt die Bezugnahme auf die neuere Säkularisierungsforschung eine wesentliche Rolle; zu ihren Charakteristika ist eine ausgeprägte Interdisziplinarisierung zu zählen.⁸ Interdisziplinäre Verständigung verlangt zunächst, verschiedene Disziplinsprachen untereinander möglichst weitgehend „übersetzungsfähig“ zu machen. Dazu sind notwendigerweise tragende Begriffe und Theoriekonzepte der beteiligten Disziplinen zu klären und es ist zu fragen, inwieweit sie allenfalls für Übersetzungsziele dieser Art geeignet sein können.

In unserem Zusammenhang ist auf das Verständnis von ‚säkular‘ und ‚Säkularisierung‘ einzugehen (2). Dabei ist schon vorab festzuhalten, dass ‚säkular‘ und ‚säkularisiert‘ nicht einfach gleichbedeutend sind. Es besteht jedoch ein wichtiger Zusammenhang, insofern Säkularisierung eine Veränderung in Richtung auf das Säkulare bzw. Säkularität meint, d.h. Säkularisierung ist durch Säkularität gleichsam „imprägniert“. Zugleich soll auf neue sozialwissenschaftliche Versuche zur Vermeidung herkömmlicher Engführungen ein-

hebt die universale Gesprächsfähigkeit bzw. Kommunikabilität theologischer Argumentation hervor.

⁷ Vgl. z.B. H. WEBER: *Säkulare Moral* (2000), S. 363–374. Die Rezeption philosophischen Gedankenguts ist in der Theologie gewiss uralte, fand aber über lange Zeiträume nicht unter eigentlichen Säkularisierungsbedingungen statt.

⁸ Vgl. z.B. die Beiträge in: K. GABRIEL et al. (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung* (2012).

gegangen werden. Daraus ist in einem Zwischenergebnis ein erstes Fazit für die Frage der Anschlussfähigkeit (bzw. der genannten Synonyma) zu ziehen (3). Die in diesem Zwischenschritt formulierte Hauptthese soll sodann anhand eines konkreteren Beispiels (globale Gerechtigkeit) weiter zugespitzt werden (4). Die Schlussfolgerungen (5) werden die mit der Säkularitätsterminologie verbundenen Probleme und Grenzen abschließend festhalten.

Dabei muss ich mich nicht nur aus Raum-, sondern auch aus Kompetenzgründen auf eine katholisch-theologische Perspektive beschränken. Weitere Einschränkungen betreffen den berücksichtigten Sprachraum und die notwendige Auswahl aus dem immensen Gesamtspektrum.

2. Klärungen zu zentralen Begriffen und zu Fragen der Theorie

2.1 Säkular, Säkularität, Säkularisation, Säkularisierung, Säkularismus

Für die Thematik dieses Beitrags ist jene Verwendungsweise einschlägig, in der einer Bedeutungsverschiebung Rechnung getragen wird, „die sich vom lateinischen Wort *saeculum* als Bezeichnung für ‚Zeitalter‘ hin zu *saeculum* (‚diese Welt‘) und *saecularis* (‚weltlich‘) vollzogen hat“.⁹ Die Verwendungskontexte lassen regelmäßig eine Bipolarität erkennen: ‚säkular/weltlich‘ wird in Abgrenzung zu ‚geistlich/kirchlich/religiös‘ gebraucht. Das Adjektiv ‚säkular‘ dient in einem weiten Sinn häufig als Synonym von ‚nicht-religiös‘. Dass damit in unseren Breitengraden überwiegend ‚nicht-christlich‘ bzw. ‚nicht-theologisch‘ assoziiert wurde, ist aus der älteren Säkularisierungsdiskussion wohlbekannt, dürfte inzwischen aber weniger strikt gelten. Wenn in der Gegenwart unter dem Vorzeichen einer beschleunigten Globalisierung auch hier eine gewisse Entgrenzung, z.B. eine Einbeziehung von nicht-christlichen Religionen, zu beobachten ist, so ergibt sich eine kaum noch überschaubare Steigerung der Problematik. Dafür sorgen zunächst schon die notorischen Definitionsprobleme von Religion.¹⁰

An diesen Problemen partizipiert selbstredend auch das Bedeutungsspektrum des Substantivs ‚Säkularität‘, mit dem (bzw. mit dem Adjektiv ‚säku-

⁹ B. KRAUSE: Religion (2012), S. 41.

¹⁰ Vgl. z.B. B. KRAUSE: Religion (2012), S. 31–46. In der Frage einer global bedeutsamen Säkularisierung sowie einer grundsätzlichen Universalität der Unterscheidung von ‚säkular/religiös‘ stütze ich mich auf C. KLEINE: Zur Universalität (2012), S. 65–77 sowie auf T. ASAD: Säkularisierung (2011), S. 344–347, und R. WIELANDT: Säkularisierung (2004), S. 787f. Zur abweichenden Situation auf dem indischen Subkontinent vgl. G. EVERS: Säkularismus (2012), S. 481ff.

lar⁶) dann – allgemein gesprochen – kirchenferne oder erklärtermaßen auch religionslose Weltanschauungen angesprochen werden, deren grundlegende Lebensorientierungen bzw. lebenstragende Überzeugungen sich als völlig weltimmanent und ausschließlich diesseitszentriert verstehen.¹¹

Säkularität muss jedoch nicht zwingend in einem transzendenzabweisenden Sinn verstanden werden: Im Gefolge einer entsprechenden Deutung von Säkularisierung kann säkular/Säkularität auch als thelogiekompatibel oder sogar theologie-entsprechend gedeutet werden. In katholischer Perspektive ist dafür das Stichwort der im 2. Vatikanischen Konzil explizit anerkannten richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten aufschlussreich. Protestantischerseits ist insbesondere auf berühmte Beispiele aus den Säkularisierungstheologien zu verweisen.¹²

Säkularisierung nimmt seit dem 19. Jahrhundert zunehmend – vor allem in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung – die Grundperspektive einer tendenziell umfassenden, grundsätzlichen „Verweltlichung“ im Sinne einer geschichtsphilosophischen Gesamtdeutung auf; mit Säkularisierung kann nunmehr das Verhältnis von Christentum und Kirche einerseits zur Epoche der Moderne andererseits so thematisiert werden, dass diese Begriffsbildung als „Kurzformel für die veränderte Rolle des christlichen Glaubens in der Moderne“¹³, als umfassende zeitdiagnostische und kulturhermeneutische Deutungskategorie also, zu fungieren begann. Diese Verschränkung mit der Moderne findet auf verschiedenen Ebenen ihren Ausdruck: in Prozessen der Entkirchlichung oder gar Entchristianisierung, der Individualisierung sowie der Entstaatlichung und Privatisierung von Religion überhaupt. Regelmäßig wurde ein Zusammenhang mit soziologischen Ausdifferenzierungstheorien der eigenständig gewordenen gesellschaftlichen Funktionssysteme hergestellt. Allerdings setzt an dieser Stelle auch eine in den letzten Jahren verstärkte Kritik an.¹⁴

Als sehr hilfreich erwies sich folgende, auf JOSÉ CASANOVA zurückgehende dreifache Differenzierung: Säkularisierung als Ausdifferenzierung von re-

¹¹ Unter dem Label ‚Säkularität‘ werden z.B. die empirisch erfassbaren Auswirkungen einer staatsatheistisch orientierten Politik beschrieben; vgl. M. WOHLRAB-SAHR et al.: *Forcierte Säkularität* (2009). Weltanschauung verstehe ich im Sinne des deutschen Verfassungsrechts (vgl. Art. 140 GG i.V. Art. 137 WRV).

¹² Vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (1965), Art. 36. Für die protestantische Theologie vgl. insbesondere F. GOGARTEN: *Verhängnis* (1958).

¹³ U. RUH: *Säkularisierung* (1999), S. 1467.

¹⁴ Vgl. B. KRAUSE: *Religion* (2012), S. 31–44. Deziert zurückgewiesen wird ein notwendiger oder automatischer Zusammenhang zwischen Moderne bzw. Modernisierung und Säkularisierung von H. JOAS: *Glaube* (2013), S. 23–42.

ligiöser und weltlicher Sphäre (1) sowie als Schwächung oder Niedergang religiöser Überzeugungen und Lebensweisen (2) und als Beschränkung von Religion auf den Privatbereich (3).¹⁵

CHARLES TAYLOR bezieht sich in seinem viel diskutierten, monumentalen Werk *Ein säkulares Zeitalter* explizit auf CASANOVA'S Werk, orientiert sich indes primär an seinem Leitgedanken vom „Aufstieg der säkularen Option“; dabei verwendet er die Begriffe Säkularisierung/säkularisiert tendenziell synonym mit Säkularität/säkular, wodurch bekräftigt wird, dass Letztere ihre Pointierungen von Ersterer beziehen. Näherhin formuliert er folgende Trias: „Säkularität 1“ definiert er „durch Bezugnahme auf das Öffentliche, bei der es „keinen Gott mehr und keinen Hinweis auf letzte Realitätsgründe (gibt)“; „Säkularität 2“ besteht darin, „dass der religiöse Glaube und das Praktizieren der Religion dahinschwenden“; „Säkularität 3“ thematisiert den entsprechenden Wandel, „der von einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, zu einer Gesellschaft, in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur *eine* menschliche Möglichkeit neben anderen ist“¹⁶, führte.

Der auf die gleiche sprachliche Wurzel zurückgehende Begriff „Säkularisation“ ist im Wesentlichen ein politisch-rechtlicher und historischer Terminus technicus, der sich auf die „ohne kirchliche Erlaubnis durch staatliche oder öffentliche Gewalt vollzogene Einziehung von Vermögen (...), Sachen, Territorien oder Institutionen aus kirchlicher Herrschaft und kirchlichem Gebrauch zu profanen Zwecken“¹⁷ bezieht.

Säkularismus hingegen bezieht sich in der deutschsprachigen Diskussion regelmäßig auf eine kämpferisch-antikirchlich auftretende, „ausschließlich diesseitig-materielle Lebenshaltung“¹⁸.

Während Säkularismus als transzendenzverschlossene Kategorie in christlich-theologischer Perspektive selbstredend auf Kritik stößt, konnten Teile der Theologie in der Nachkriegszeit Säkularisierung sogar als legitime Folge des

¹⁵ Vgl. J. CASANOVA: Religion (2010); vgl. ferner B. KRAUSE: Religion (2012), S. 64–70.

¹⁶ CH. TAYLOR: Säkulares Zeitalter (2012), S. 13, 14f.; „Säkularität 3“ als „Aufstieg der säkularen Option“ ist – im Vergleich zu CASANOVA – das eigentlich neue Element in TAYLOR'S Differenzierung [vgl. auch H. JOAS: Glaube (2013), S. 227].

¹⁷ H. RAAB: Säkularisation (1969), S. 353. Zu weiteren Facetten, z.B. ordensrechtlicher Art, vgl. CH. SCHULTE/R. SEBOTT: Säkularisierung (1999), S. 1469–1473.

¹⁸ U. RUH: Säkularisierung (1999), S. 1467; *secularism* im angloamerikanischen Raum wird nicht selten weniger strikt verstanden. Säkularismus ist nicht zu verwechseln mit Laizismus (*laïcité*), der – ausgehend von Frankreich – in einer Reihe von kulturell-religiös anders geprägten Ländern (z.B. Türkei) eine gewisse Wirkung entfaltete.

Christentums positiv deuten. Diese letztere Sichtweise ließ sich freilich auch im Sinne einer verbliebenen, latenten Abhängigkeit der Neuzeit vom Christentum (und so als Bestreitung des im Säkularisierungsdiskurs behaupteten Kontinuitätsbruchs) deuten – eine Sicht, die allerdings auch entschiedenen Widerspruch herausforderte.¹⁹

2.2 Strömungen in der neueren Säkularisierungsdiskussion²⁰

2.2.1 Fortführung der Säkularisierungsthese

Eine erste Strömung, markant vertreten u.a. von den amerikanischen Politikwissenschaftlern PIPPA NORRIS und RONALD INGLEHART, hält grundsätzlich am Fortgang der Säkularisierungsprozesse als Regelfall in den fortgeschrittenen Wohlstandsgesellschaften fest. Der weiter laufende Bedeutungsverlust von Religion als Merkmal der Moderne wird bekräftigt. NORRIS und INGLEHART interpretieren neuere empirische Daten auf dieser Linie und deuten manche weniger passgenaue Ergebnisse (z.B. aus den USA) tendenziell als Ausnahmen, die sich durch eine Ergänzung in die Säkularisierungstheorie einordnen ließen.²¹

2.2.2 Kritik an säkularisierungstheoretischen Prämissen

Einen wichtigen Schwerpunkt der sozialwissenschaftlichen Veränderungen in der neueren säkularisierungstheoretischen Diskussion bildet die Differenzierungsarbeit am semantischen Gehalt des Religionsbegriffs, dessen Nähe zu Christentum und Kirchlichkeit zurückgenommen wird. THOMAS LUCKMANN, ein früher Protagonist dieser Forschungsrichtung, ordnet der Religion in der modernen Gesellschaft die „Funktion elementarer Sinnstiftung“²² zu. Nach LUCKMANN basiert Religion auf einem sehr weit gefassten Verständnis von Transzendenzerfahrungen; sie zählt somit zur anthropologischen Wirklichkeit. Religion mag ihre gesellschaftliche Präsenzform verändern und z.B. „unsichtbar“ werden; ein Bedeutungsverlust, wie in der klassischen Säkularisierungsthese impliziert, ist damit aber keineswegs belegbar.

¹⁹ Vgl. H. BLUMENBERG: Säkularisierung (1985²).

²⁰ Aus Raumgründen kann im Folgenden meist nur eine Version einer Strömung berücksichtigt werden.

²¹ Vgl. P. NORRIS/R. INGLEHART: Sacred and Secular (2004); zu weiteren prominenten Vertretern dieser Linie vgl. B. KRAUSE: Religion (2012), S. 96–108.

²² B. KRAUSE: Religion (2012), S. 56 [mit Verweis auf T. LUCKMANN, Privatisierung (1996), S. 17–28].

PETER L. BERGERS spätere Schriften weisen auf dem Hintergrund eines substanzialistischen Religionsbegriffs grundsätzlich in eine vergleichbare Richtung: Er betont nun – im Unterschied zu seinen frühen Publikationen –, dass für die globalisierte Moderne ein Schwinden von Religion nicht typisch sei und spricht sogar von einer „Desäkularisierung der Welt“ sowie von „Gegenkräften der Säkularisierung“ (*counter-secularising forces*).²³

2.2.3 *Suspendierung der Säkularisierungsthese*

Wie sehr sich die vielbeschworene Ökonomisierung aller Gesellschaftsbereiche auch säkularisationstheoretisch auswirkt, kann explizit an den „marktökonomischen“ Religionsmodellen studiert werden. Hauptvertreter wie RODNEY STARK und ROGER FINKE entwickeln ihren Ansatz auf der Basis der Prämisse, dass sich religiöse Akteure an marktwirtschaftlichen Spielregeln orientieren: Die mit einer hohen Pluralität verknüpfte Wettbewerbssituation Sorge für eine nachhaltige religiöse Vitalität der Gesellschaften, wobei sie eine Differenzierung zwischen individueller Religiosität und religiösen Institutionen vornehmen. Sie wenden sich gegen die Integration der Säkularisierungstheorie in den weiteren Rahmen des Modernisierungsparadigmas sowie gegen alle Annahmen, Säkularisierung sei irreversibel und moderne Wissenschaft bedrohlich für Religion. Konsequenterweise plädieren sie für ein Ende der Säkularisierungstheorie als sozialwissenschaftlichem Konzept.²⁴

2.2.4 *Postsäkularität*

Als prominentes Indiz für eine deutlich veränderte Wahrnehmung der Säkularisierungsthematik muss auch die Rede von der „Postsäkularität“ der Gesellschaft im Anschluss an die Frankfurter Friedenspreisrede von JÜRGEN HABERMAS gewertet werden. Die Verschiebung der Gewichte in der Habermas'schen Auseinandersetzung mit Säkularisierungsfragen verlief „von einer Gleichsetzung von gesellschaftlicher Modernisierung mit Säkularisierung über eine vorsichtige Einschätzung einer permanenten Koexistenz von säkularen und religiösen Überzeugungen bis hin zur Forderung nach einer ‚rettenden Übersetzung‘ religiöser Gehalte durch die säkulare Vernunft“²⁵.

²³ P. L. BERGER: *The Desecularization of the World* (1999), S. 7 [Übersetzung: B. KRAUSE: *Religion* (2012), S. 75].

²⁴ Vgl. R. STARK/R. FINKE: *Acts of Faith* (2000); meine Darstellung basiert auf B. KRAUSE: *Religion* (2012), S. 78–81.

²⁵ T. M. SCHMIDT: *Postsäkularität* (2008), S. 246; vgl. J. HABERMAS: *Vorpolitische Grundlagen* (2005).

Unbestritten dürfte in der entstandenen, komplexen Diskussionslage sein, dass HABERMAS mit dem Stichwort „Postsäkularität“ einen signifikanten öffentlichen Bewusstseinswandel und zugleich sein Interesse an einer vertieften Erschließung der semantischen Potenziale und normativen Ressourcen religiöser Provenienz zum Ausdruck bringen wollte. Damit sind bestimmte Anforderungen und Lernprozesse von beiden Seiten verbunden; von religiösen Bürgern wird beispielsweise erwartet, dass sie „eine epistemische Einstellung zum Vorrang säkularer Gründe in der politischen Arena“²⁶ einnehmen. In der weitverzweigten Diskussion über die Postsäkularitätsthese zeichnen sich freilich seit Jahren erhebliche Interpretationsdifferenzen und ein beachtliches Ausmaß an Ambivalenzen ab, auf die hier aus Raumgründen nicht weiter eingegangen werden kann.²⁷

2.2.5 Die Rückkehr der Religionen²⁸

Wie stark sich das jeweilige Religionsverständnis auf die Beurteilung der Säkularisierungsthese auswirkt, lässt sich erneut an dem Alternativmodell einer „Rückkehr“ von Religion erkennen. Auf dem Hintergrund eines funktional-kompensatorischen Religionsverständnisses (im Sinne einer „Kontingenzbewältigungspraxis“) sieht MARTIN RIESEBRODT – unter Einbeziehung religiöser Fundamentalismen – in der spätmodernen Gesellschaft keinen Widerspruch mehr zwischen Säkularisierung und Revitalisierung von Religion; sie „repräsentieren zwei Seiten desselben sozialen Transformationsprozesses“²⁹.

2.2.6 Differenzierung und Erweiterung jenseits des Duals „religiös/säkular“

Die noch immer weitverbreitete duale Sprachregelung („religiös/säkular“) scheint in neueren empirischen Forschungen als zu „enges Korsett“ beurteilt zu werden. So gliedert z.B. der 2011 erschienene Schlussbericht eines schweizerischen nationalen Forschungsprogramms die Ergebnisse nach folgendem (von der Frage der Beziehung zu einer Religionsgemeinschaft her konzipierten) Typenraster: 1) „Institutionelle“; 2) „Alternative“; 3) „Distanzierte“; 4)

²⁶ E. ARENS: *Moderne Gesellschaft* (2009), S. 156f.

²⁷ Vgl. z.B. H. JOAS: *Religion post-säkular?* (2004); M. ENDRESS: „Postsäkulare Kultur“? (2011).

²⁸ M. RIESEBRODT: *Die Rückkehr der Religionen* (2001); vgl. auch (allerdings mit unterschiedlichen Argumentationsschwerpunkten) F. W. GRAF: *Die Wiederkehr der Götter* (2004); ferner vgl. B. KRAUSE: *Religion* (2012), S. 90–96.

²⁹ M. RIESEBRODT: *Die Rückkehr der Religionen* (2001), S. 50 [zit. nach B. KRAUSE: *Religion* (2012), S. 94].

„Säkulare“³⁰. Im Falle der Zuordnungen zu Typ 3 (Kurzcharakteristik: „Belonging without believing“) und 4 („Neither belonging nor believing“) wird jeweils auf eine beträchtliche Binnen-Heterogenität verwiesen. In Gruppe 4 sind nach dieser Studie zwar keine religiösen Glaubensüberzeugungen und Praktiken anzutreffen; es besteht jedoch eine Aufspaltung in Indifferente und Religionsgegner. Im Blick auf Typ 2 wird eine Unsicherheit konstatiert, ob man es mit der Frage eines Übergangsstadiums oder eher eines Lebensabschnitts zu tun hat.

Das vorausgesetzte Religionsverständnis ist für eine solche Typologie gewiss von fundamentaler Bedeutung. Zudem ist die Forschung nach verschiedenen Ebenen (Individuum, soziale Institution, religiöser Symbolbestand) zu differenzieren.³¹ Hinzu kommt das Problem von Grauzonen zwischen verschiedenen Kategorien. Insgesamt konstatiert der Erlanger Religionswissenschaftler BOCHINGER eine „unklare Grenzziehung zwischen säkularen und religiösen Bereichen der Gesellschaft und der individuellen Lebensführung“; er empfiehlt eine „Säkularitätsforschung, die nicht-religiöse Orientierungen und Praktiken der Lebensführung wie auch institutionelle Grenzlinien zwischen Religion und Nicht-Religion differenziert beschreibt“.³²

Unter der als Arbeitsdefinition deklarierten Sammelbezeichnung (*umbrella term*) „Nichtreligion“ konstituierte sich 2008 der internationale und interdisziplinäre Forschungsverbund *Nonreligion and Secularity Research Network* (NSRN).³³ Die umständlichen und eher schwerfälligen (und – je nach Interpretation – auch nicht immer auf einen Nenner zu bringenden) Erklärungen zur eigenen Aufgabenstellung signalisieren die beträchtlichen Unsicherheiten, denen man sich gegenüber sieht.³⁴ In jedem Fall aber werden die Konzepte „Nichtreligion“ und „Säkularität“ *nicht als deckungsgleich* betrachtet, d.h.,

³⁰ J. STOLZ et al.: Religiosität (2011) [zit nach C. BOCHINGER: Religion (2013), S. 29f.].

³¹ Vgl. C. BOCHINGER: Religion (2013), S. 30f.

³² Ebd., S. 42.

³³ www.nsrn.net/about sowie www.nsrn.co.uk. Die Cambridger Soziologin *Lois Lee*, eine Gründungsdirektorin des Netzwerks, erläutert die Zielsetzung des Forschungsverbundes im Hinblick auf terminologische Klarheit: „Focusing on core terms, I argue for: using ‘nonreligion’ as the master concept for this new field of study, demoting ‘atheism’ from its illogically central role in the current discussion, untangling ‘secularism’ and ‘secularity’ from both these concepts” [L. LEE: Research Note (2012), S. 129].

³⁴ „The two concepts of nonreligion and secularity are intended to summarize all positions which are necessarily defined in reference to religion but which are considered to be other than religion (...). Thus, the NSRN’s research agenda is inclusive of a range of perspectives and experiences, including the atheistic, agnostic, religiously indifferent or areligious, as well as most forms of secularism, humanism and, indeed, aspects of religion itself” (www.nsrn.net/about, S. 1).

dass man die Wirklichkeit außerhalb von Religion unter *zwei* Vorzeichen (jenes der Säkularität und jenes der Nichtreligion) gestellt sieht. Nur so erklärt sich, dass sich der Forschungsverbund „auch mit den theoretischen und empirischen Beziehungen zwischen Nichtreligion, Religion und Säkularität“³⁵ befasst; „Säkularität“ stellt keine Verdoppelung von „Nichtreligion“ dar. Diese Sprachregelung würde freilich der herkömmlichen Gleichsetzung von säkular und nicht-religiös nicht mehr entsprechen.

Die vom genannten Netzwerk angestoßene Forschungsrichtung stößt auch im deutschsprachigen Raum auf Interesse, teilweise allerdings ebenso auf Kritik³⁶ sowie auf Modifikationsvorstellungen. Der Zürcher Ethnologe JOHANNES QUACK sieht das Projekt des NSRN substanziellistischen Missverständnissen ausgesetzt und bevorzugt zur Bezeichnung des Gegenstandsbereichs der anvisierten Forschung die Formulierung „religionsbezogenes Feld“³⁷; er akzeptiert den Neologismus „Nichtreligion“ als *working concept* oder – bescheidener – als „heuristische Annäherung“³⁸ an jene Vertreter aus dem nichtreligiösen Spektrum, die sich weder unter die Agnostiker noch die Atheisten oder die Indifferenten bzw. eine der sonstigen gängigen Etikettierungen subsumieren lassen. Mit ‚Nichtreligion‘ soll ein eigenständiger Forschungsbereich bezeichnet werden, der sich der vereinfachenden „Entweder-oder-Logik“ des Duals „religiös/säkular“ entzieht und die offenkundigen Sackgassen des Säkularisierungsparadigmas vermeidet.³⁹ Im Blick auf die „Vielfalt der Nichtreligiosität“ soll der neue Forschungsansatz jenes Feld bearbeiten, „welches zu religionsbezogener Forschung im Allgemeinen und säkularisierungstheoretischen Ansätzen im Besonderen in einem *komplementären* Verhältnis steht“⁴⁰.

3. Zwischenergebnis

Das unmittelbare begriffliche Spektrum von ‚säkular‘ stellt sich als außerordentlich schillernd dar. Nicht anders verhält es sich mit Religion. Diese Problematik würde noch verstärkt, wollte man zusätzlich inhaltlich nahestehende Konzepte (z.B. Spiritualität) hinzunehmen.

³⁵ „It (sc. the network) also addresses theoretical and empirical relationships between nonreligion, religion and secularity“ (ebd.).

³⁶ So bei ST. FÜHRDING: *Der schmale Pfad* (2013), bes. S. 71ff.

³⁷ J. QUACK: *Was ist „Nichtreligion“?* (2013), S. 95.

³⁸ Ebd., S. 94.

³⁹ Vgl. ebd., S. 89ff., 92, 94.

⁴⁰ Ebd., S. 102 (Hervorhebung H. J. M.).

Trotz aller Definitionsschwierigkeiten dürfte indes ein Begriffsverzicht in den betroffenen Wissenschaftsbereichen keine praktikierbare Alternative sein. Für ‚Religion‘ und ‚Säkularität‘ als Gegenstück wird man sich mit *working concepts* behelfen müssen.⁴¹ Außerdem lassen neue Initiativen darauf schließen, dass aus dem deutlich gewachsenen Unbehagen an diesen Unzulänglichkeiten Konsequenzen in Richtung einer Aufspaltung des herkömmlichen Duals „religiös/säkular“ gezogen werden. Solches Unbehagen äußert sich auch in der seit Jahren anwachsenden massiven Kritik am Säkularisierungsparadigma. Alle zuvor kurz aufgeführten Varianten sehen sich starken Einwänden ausgesetzt: Die Zuordnung von Moderne und Religion in der erstgenannten Strömung dürfte – gerade in globaler Sicht – kaum überzeugend haltbar sein. Das Luckmann’sche Religionsverständnis erscheint überdehnt, so dass das Säkularisierungsproblem gleichsam hinwegdefiniert wird.⁴² BERGERS Desäkularisierungsthese ist gerade im Blick auf eine Reihe europäischer Gesellschaften nicht ausreichend belegbar, wohingegen POLLACKS Position eher zu europalastig wirkt. Dem Marktmodell (STARK) wird wohl zu Recht ein zu einfaches Verständnis menschlichen Handelns vorgehalten. Die Habermas’sche Rede von einer „postsäkularen Gesellschaft“ erscheint zu offen für ambivalente Auslegungen.⁴³

Diese kritischen Anmerkungen sind nun keinesfalls im Sinne der Behauptung zu (miss-)deuten, dass der Säkularisierungsthese keinerlei Anhalt in der gesellschaftlichen Realität entspreche! Ohne gleich einen notwendigen Zusammenhang mit Modernisierungsvorgängen herzustellen, sind jedenfalls bei den regelmäßig empirisch untersuchten christlichen Kirchen deutliche Verluste unübersehbar.⁴⁴ Zugleich ist TAYLORS These vom Aufstieg vielfältiger säkularer Optionen überzeugend belegbar.⁴⁵ Die heute entstandene komplexe Situation ist so, dass die prononcierte Aussage aus der Habermas’schen Friedenspreisrede eine aktuelle Herausforderung von grundsätzlicher Tragweite

⁴¹ Vgl. C. BOCHINGER: Religion (2013), S. 23.

⁴² Vgl. B. KRAUSE: Religion (2012), S. 56–60. C. BOCHINGERS Interpretation lässt allerdings erkennen, dass damit das Potential des Luckmann’schen Ansatzes wohl etwas unterschätzt wird [vgl. C. BOCHINGER: Religion (2013), S. 44–47].

⁴³ Darunter auch für die Insinuation eines „Epochenwandels“ [H. JOAS: Glaube (2013), S. 20, 186].

⁴⁴ Vgl. A. LIEDHEGENER: Säkularisierung (2012), S. 481–531; dass in Deutschland freilich auch ein Einflussgewinn im öffentlichen Sozialsektor zu verzeichnen ist, unterstreicht C. BOCHINGER: Religion (2013), S. 41.

⁴⁵ Vgl. H. JOAS: Glaube (2013), S. 161, 192.

zum Ausdruck bringt: „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“⁴⁶

Die ebenso beliebte wie schöne Analogie der Übersetzung sollte aber in diesem Kontext nicht darüber hinwegsehen lassen, dass die „Zielsprache“ durchaus nicht so eindeutig zu fassen ist, wie es u.a. die Rede von der Anschlussfähigkeit an säkulares Denken nahelegen scheint. Der von „Säkularisten“ gerne ins Feld geführte einheitliche formal-kognitive Nenner der Religions- bzw. Offenbarungsunabhängigkeit und der weltlichen Immanenz usf. repräsentiert allenfalls eine Seite der Medaille. Mit einer Subtraktionsmethode dieser Art entgeht man den schon angedeuteten Sprachregelungsproblemen und den sich in ihnen manifestierenden Unsicherheiten noch nicht.

Diese „Hypothek“ vergrößert sich sogar noch, wenn man die immense und teilweise unter sich konträre (sowie gelegentlich auch kontradiktorische) Pluralität betrachtet, die sich insbesondere dann zeigt, wenn es um zentrale, materiale Bestimmungen geht. Der bloße Hinweis auf säkulares bzw. nicht-religiöses Denken bleibt für wissenschaftliche Argumentationen zu vage und unterbestimmt. Dazu bietet sich im Hinblick auf wichtige konkrete Inhalte von CV die Thematik der globalen Gerechtigkeit an: CV versteht sich, auf dem Hintergrund einer fortgeschrittenen Globalisierung, als Relecture und Weiterführung der Sozialenzyklika *Populorum Progressio* (PP, 1967), die unter dem Leitmotiv einer integralen Entwicklung aller Menschen die weltweit gewordene Soziale Frage behandelt und – im Hinblick auf eine menschlichere Welt – die Pflicht zu weltweiter Gerechtigkeit betont.⁴⁷ BENEDIKT XVI. nennt unter den aus der christlich-sozialethischen normativen Gesamtorientierung folgenden moralischen Orientierungsmaßstäben an erster Stelle die Gerechtigkeit. Im Kontext der thematisierten Problemkreise ist damit unter der Zielvorstellung einer „Zusammenarbeit der Menschheitsfamilie“ die Frage nach globaler Gerechtigkeit gestellt; sie bringt eine komplexe Aufgabenstellung der internationalen Staatengemeinschaft in Bezug auf institutionelle Arrangements, die Gestaltung weltweit bedeutsamer Regelwerke (z.B. in Sachen Welthandel und Migration) und Ordnungsgefüge bis hin zur Forderung nach einer „echten politischen Weltautorität“ mit sich.⁴⁸

⁴⁶ J. HABERMAS: *Glauben* (2001), S. 29.

⁴⁷ Vgl. *Populorum Progressio*, Art. 3 u. 44; CV, Art. 42.

⁴⁸ Vgl. CV, Art. 6, 33–47, 58, 62. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei daran erinnert, dass CV andere Dimensionen der Gerechtigkeit (zivilgesellschaftliche Ebene, Einzelne, Gruppen und Institutionen usf.) keineswegs auslässt.

4. Globale Gerechtigkeit: Außertheologische Positionen

4.1 Begriffliche Präzisierungen

Das noch relativ junge Konzept der (moralischen) globalen Gerechtigkeit meint „die Gesamtheit der Gerechtigkeitsforderungen, die (...) auf die globale Ordnung im Ganzen sowie auf internationale Beziehungen im Besonderen Anwendung finden“⁴⁹. Begrifflich wird damit grundsätzlich eine umfassende Reichweite des Gerechtigkeitsdiskurses signalisiert, in dem gleichwohl auch andere Reichweite-Markierungen anzutreffen sind, insbesondere internationale und transnationale Gerechtigkeit. Die Rede von internationaler Gerechtigkeit hebt den Nationalstaat als entscheidende Referenzgröße hervor. Sie bezieht sich häufig auf das Feld internationaler Beziehungen zwischen den souveränen Staaten. Globale Gerechtigkeit orientiert sich hingegen nicht mehr primär an nationalstaatlichen Grenzen, sondern betont – freilich in unterschiedlicher Intensität – die staatenübergreifende Ebene, ohne deshalb schon den Einzelstaat für obsolet zu erklären. Globale Gerechtigkeit kann nicht von Fragen internationaler Gerechtigkeit absehen. Transnational bezieht sich auf die Sphäre jenseits des Nationalstaats, „um anzuzeigen, dass eine bestimmte Gerechtigkeitkonzeption Gültigkeit über die Staatsgrenzen einer politischen Gemeinschaft hinaus beansprucht“⁵⁰.

Mit universaler Gerechtigkeit wird in begründungstheoretischer Hinsicht der moralische Status des Individuums (unabhängig von nationaler Zugehörigkeit) als verbindlich hervorgehoben. Kosmopolitisch im Sinne eines normativen Kosmopolitismus umfasst einen gerechtigkeits-theoretischen Universalismus sowie eine „globale politische Domäne der Gerechtigkeit (...), der eine *prima facie*-Priorität vor partikularen Gerechtigkeitsdomänen“⁵¹ zukommt.

Im *gerechtigkeits-theoretischen Partikularismus* hingegen wird – wenn auch in verschiedenen Variationen und mit zahlreichen Besonderheiten – der Status eines Subjekts der Gerechtigkeit an die Mitgliedschaft in einer bestimmten Gemeinschaft gebunden. Gerechtigkeitsansprüche sind grundsätzlich auf jene

⁴⁹ P. KOLLER: Bausteine (2010), S. 224. Zu einem umfassenden Überblick über das Begriffsspektrum von Gerechtigkeit vgl. S. GOSEPATH: Gerechtigkeit (2010), S. 835–839. Globale Konzeptionen orientieren sich regelmäßig in Analogie zur sozialen Gerechtigkeit, verstanden als die „alle gesellschaftlichen, nicht nur politischen Institutionen umfassende Gerechtigkeit“ (ebd., S. 837).

⁵⁰ F. MARTINSEN: Verteilung (2011), S. 52.

⁵¹ H. HAHN: Globale Gerechtigkeit (2008), S. 101 (Hervorhebung im Original). Zur Begriffsgeschichte, zu verschiedenen Varianten (z.B. strikte und moderate Formen) und zum gesamten Bedeutungsspektrum von Kosmopolitismus vgl. F. MARTINSEN: Verteilung (2011), S. 175–284.

Personen zu begrenzen, die in einer bestimmten gemeinschaftlichen Beziehungsform leben.⁵²

4.2 Zur Reichweite von Gerechtigkeitskonzeptionen im globalen Kontext

Die Reichweite von Gerechtigkeitstheorien betrifft die Frage, wem genau Gerechtigkeit geschuldet wird. Zunächst werden jene Positionen kurz skizziert, die den Ausdehnungsradius von Gerechtigkeitspflichten an einschränkende Bedingungen knüpfen. Dies tun sie allerdings auf unterschiedliche Weise, d.h. solche *partikuläre Ansätze* begrenzen Gerechtigkeitspflichten auf:

- eine kulturelle Gemeinschaft, weil sich nach kommunitaristischen oder auch gewissen national-liberalen Auffassungen eine angemessene moralische Verbindlichkeit nur in einem solchen Rahmen rechtfertigen lasse;⁵³
- einen Staat, insofern Gerechtigkeit nur auf der Grundlage einer legitimierten Verfassung, verbunden mit einer zwangsbewehrten Rechtsordnung, gefordert werden kann;⁵⁴
- Politisch-moralische Verbindlichkeiten sind an faktisch gegebene Machtkonstellationen und positiv-rechtliche Verhältnisse gebunden.⁵⁵

Demgegenüber betonen *universale Ansätze die* – zumindest prima facie geltende – globale Reichweite von Gerechtigkeitspflichten. Sie bestehen im Zusammenhang eines moralisch- kosmopolitischen Hintergrunds auf einer Moral gleicher Achtung, die jeder Person eine grundsätzlich gleiche Güterausstattung zuerkennt. Ausnahmen sind nur im Fall von angemessenen Gegen-

⁵² Vgl. H. HAHN: Globale Gerechtigkeit(2008), S. 158–189. Als Beispiele sei auf kommunitaristische Ansätze verwiesen, nach deren Auffassung sich Gerechtigkeitsvorstellungen unter kulturspezifischen Bedingungen in einer bestimmten Gemeinschaft und nicht als universale Größen ausbilden. Eine solche Begrenzung schließt jedoch – insbesondere bei sog. liberalen Kommunitaristen – nicht schon zwingend die Anerkennung universalistischer Moralverbindlichkeiten aus; im liberalen Kommunitarismus werde vielmehr der Anschluss an eine kosmopolitische Moralkonzeption gesucht, „ohne sie mit dem Anspruch auf globale Gerechtigkeitspflichten zu verknüpfen“ (ebd., S. 161).

⁵³ Vgl. z.B. D. MILLER: National Responsibility (2005).

⁵⁴ Vgl. T. NAGEL: Global Justice (2005). Als eine Variante kann die Rawls'sche Konzeption gelten, insofern sie eine politische Grundordnung als Kooperationskontext verlangt, der für eine faire Verteilung von Vor- und Nachteilen sorgt. Auf Weltebene bilden die Völker (*peoples*) die maßgebliche Referenzgröße, die er nach einer dreifachen (sich abschwächenden) Stufung unterteilt, für die jeweils unterschiedliche politisch-moralische Maßstäbe gelten. Die Frage nach Pflichten der Hilfeleistung stellt sich schließlich nur in sehr begrenztem Rahmen (z.B. im Fall von Ressourcenmangel bei sog. „belasteten Völkern“); vgl. J. RAWLS: The Law (1999).

⁵⁵ Sog. Realismus bzw. Neorealismus; vgl. H. MORGENTHAU: Politics (2005); K. WALTZ: Theory (1979).

gründen zulässig. Vertreter dieser moralischen Sicht können indes in Bezug auf eine politisch-institutionelle Umsetzung (z.B. im Sinne einer föderativen Weltrepublik) zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommen.⁵⁶

5. Abschließende Überlegungen

Die hier nur in Auswahl und in wenigen Grundzügen skizzierte Bandbreite an Argumentationswegen und Konzeptionen zur globalen Gerechtigkeitsfrage können lediglich einen sehr unvollständigen Eindruck von dem tatsächlich antreffbaren Pluralismus auf diesem politisch-philosophischen Arbeitsfeld vermitteln.⁵⁷ Für eine um Interdisziplinarität und Anschlussfähigkeit bemühte theologische Sozialethik stellt sich die Frage der Kompatibilität bzw. Kombinierbarkeit außertheologisch entwickelter Konzepte unter dem Richtmaß unverzichtbarer theologischer Rahmenkriterien. Dazu gehört das Kriterium der Reichweite:

Die universal ausgerichtete christliche Glaubensgrundlage ist unvereinbar mit partikularen Beschränkungen der angesprochenen Art. Dieses Grundcharakteristikum prägt auch die katholische Soziallehre – und CV ist dafür erneut ein eindrücklicher Beleg. Es geht m.a.W. im Umgang mit säkularem (und ggf. – im angedeuteten erweiterten Sinn – „nichtreligiösem“) Gedankengut nicht nur um Pluralismus, sondern auch um Kontradiktion.

Weil man sich selbstredend nicht an universalistisch-kosmopolitische und partikular-staatszentrierte bzw. „realistische“ Ansätze zugleich anschließen kann, ist eine Wahl unumgänglich. Sie sollte in den christlich-theologischen Rahmen integrierbar sein und dem Anspruch des „Evangeliumgemäßen“ genügen.⁵⁸ Dann aber ist das Auswahl- und insofern auch das eingangs genannte Erfolgskriterium nicht völlig theologieunabhängig zu bestimmen.⁵⁹ Eine wissenschaftlich korrekte theologische Position steckt unvermeidlich den Rahmen für konsistent und kohärent integrierbare säkulare (und ggf. weitere) Referenzmodelle ab.

Bei dem Bemühen um interdisziplinäre Transparenz ist für den Fall der Unvereinbarkeit gewiss auch (wenigstens) ein Versuch angesagt, die maßgeb-

⁵⁶ Vgl. z.B. O. HÖFFE: Demokratie (1999); T. POGGE: World Poverty (2008).

⁵⁷ Dieses Bild würde sich wesentlich verstärken, wollte man zudem – über die europäisch-nordatlantische Sphäre hinaus – interkulturelle Gesichtspunkte einbeziehen; vgl. z.B. A. GRANESS: Minimum (2011).

⁵⁸ U. H. J. KÖRTNER: In der Lehre getrennt (2009), S. 282.

⁵⁹ Dies muss nicht als Dementi der traditionellen Prämisse gedeutet werden, dass sich Vernunft und Glaube nicht widersprechen.

lichen Gründe für Differenzen zu „übersetzen“. Dies ist Sache einer hermeneutisch arbeitenden Ethik.⁶⁰

Somit erweist sich ein deskriptiver Verweis auf das Säkulare (und ggf. auf Transsäkulare im Sinne von *nonreligion*) als sehr vieldeutig; er trägt noch wenig aus. Wer sich um Anschlussfähigkeit an solches außertheologisches Denken bemüht, sollte sich genauere Angaben nicht ersparen. Um *welches* Modell geht es jeweils konkret?⁶¹

J. HABERMAS will kooperative Übersetzungen aus der religiösen Sprache auch im Sinne einer „Aneignungsarbeit“⁶² durch die säkularen Dialogpartner verstanden wissen. Bei den vielversprechenden „Kandidaten“ einer „säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale“⁶³ steht die Übertragung der biblischen Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in das säkulare Leitprinzip der Menschenwürde an prominenter Stelle. Diesem immer wieder zu vernehmenden (und im Sinne eines Beispiels gedachten) Vorschlag sei hier nicht grundsätzlich widersprochen! Was dabei aber zu wenig zur Kenntnis genommen wird – und damit verbindet sich erneut das Votum für Klarheit – ist die Tatsache, dass in der einschlägigen säkularen Diskussion längst sehr verschiedene Verständnisweisen des Würdebegriffs eine Rolle spielen. Zur Konkretisierung verweise ich – um nur wenige Beispiele zu nennen – auf die Differenz zwischen der philosophischen Deutung der Menschenwürde bei H. BIELEFELDT⁶⁴ und F. J. WETZ⁶⁵. Die letztgenannte „Fundierung“ mit säkularem Anspruch kann für einen Übersetzungsversuch schwerlich in Frage kommen.⁶⁶ In diesem Diskurs sind bislang die vielen Gesichter des Säkularen zu wenig beachtet worden. Wie sich diese Problematik im Zusammenhang mit dem aufkommenden Forschungsfeld der *nonreligion* darstellen wird, bleibt weithin erst noch abzuwarten.

⁶⁰ Vgl. W. LESCH: Übersetzungen (2013); Lesch versteht das „Übersetzungsparadigma“ als „eine moderate Form des ethischen Universalismus“ (ebd., S. 417).

⁶¹ Besonders problematisch wird es dort, wo mit derart schillernden Bezeichnungen normative Absichten verknüpft werden. Ein Beispiel dafür bietet die von H. KÜNG postulierte „Koalition von Glaubenden und Nicht-Glaubenden (Deisten, Atheisten, Agnostiker) zugunsten eines gemeinsamen Weltethos“ [H. KÜNG: Projekt Weltethos (1990), S.61; vgl. dazu H. J. MÜNK: Das Projekt Weltethos (2004), S. 106].

⁶² J. HABERMAS: Vorpolitische Grundlagen (2005), S. 32.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ H. BIELEFELDT: Auslaufmodell Menschenwürde? (2011).

⁶⁵ F. J. WETZ: Illusion Menschenwürde (2005). Eher noch weniger käme das folgende „posthumane“ Konzept in Frage: S. L. SORGNER: Menschenwürde (2010).

⁶⁶ H. BIELEFELDT arbeitet die Schwächen dieses Konzepts überzeugend heraus [vgl. Ders.: Auslaufmodell Menschenwürde? (2011), S. 42ff.].

Zusammenfassung

MÜNK, HANS J.: **Was heißt säkulares Denken?** ETHICA 23 (2015) 1, 39–60

In theologischen Beiträgen wird regelmäßig die Anforderung betont, eine an säkulares Denken anschlussfähige Argumentation zu entwickeln. In diesem Beitrag wird zunächst der Frage nachgegangen, ob (und wenn ja, wie) sich diese Vorstellung hinreichend präzise näher bestimmen lässt. Dazu ist eine Klärung zentraler Begriffe unumgänglich, deren Ergebnis allerdings ernüchternd ausfällt: Das Bedeutungsspektrum von ‚säkular‘ und der verwandten Terminologie ist zu vieldeutig, als dass sich genügend klare Kriterien für ein Gelingen solcher Anschlussfähigkeit gewinnen ließen. Diese Problematik wird noch ausgeweitet durch neue Versuche in sozialwissenschaftlichen Disziplinen, den herkömmlichen Dual ‚religiös/säkular‘ durch die noch reichlich vage neue Kategorie einer ‚nonreligion‘ aufzusprenken. Am Beispiel des noch relativ jungen Konzepts der globalen Gerechtigkeit wird sodann konkreter verdeutlicht, dass über die semantisch-methodische Ebene hinaus auch weitere Faktoren zu berücksichtigen sind und dass in theologischen Kontexten die Frage der Anschlussfähigkeit nicht völlig theologieunabhängig zu entscheiden ist. Als Konsequenz ergibt sich das Desiderat, sich in solchen Zusammenhängen um eine genauere Bestimmung jenes säkularen Denkens zu bemühen, für das eine Anschlussfähigkeit geltend gemacht wird.

Globale Gerechtigkeit
Nichtreligion
Postsäkularität
religiös/säkular
Säkularisation, Säkularisierung
Säkularismus
Säkularität

Summary

MÜNK, HANS J.: **What is implied by secular thought?** ETHICA 23 (2015) 1, 39–60

In theological articles it is regularly requested to develop an argumentation that is compatible with secular thought. The author here deals with the question whether (and if so, how) this conception can be defined precisely enough. This necessitates a clarification of central concepts the result of which, however, turns out sobering. The spectrum of meanings of “secular” and the related terminology are too ambiguous to come to criteria that are clear enough to contribute to a successful compatibility. The problem is still aggravated by new attempts of sociological disciplines to burst the dual “religious/secular” by the new and rather vague category of “nonreligion”. By means of the relatively young concept of global justice it is made clear that, beyond the semantic-methodical level, also other factors have to be considered and that in theological contexts the question of compatibility cannot be decided by completely ignoring theology. What follows from this is that in such contexts one has to strive for a more exact definition of the kind of secular thought for which compatibility is asserted.

Global justice
nonreligion
post-secularity
religious/secular
secularism
secularity
secularization

Literatur

- ALTHAMMER, JÖRG (Hg.): Caritas in Veritate: Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung. Berlin: Duncker & Humblot, 2013.
- ARENS, EDMUND: Was die moderne Gesellschaft von den Religionen erwartet. Der Ansatz von J. Habermas, in: Bernhard Nacke (Hg.): Orientierung und Innovation: Beiträge der Kirche für Staat und Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Karl Kardinal Lehmann. Freiburg i. Br.: Herder, 2009, S. 149–165.
- ASAD, TALAL: Säkularisierung, in: Fernand Kreff/Eva Maria Knoll/André Gingrich (Hg.): Lexikon der Globalisierung. Bielefeld: transcript, 2011, S. 344–347.
- BENEDIKT XVI.: Caritas in Veritate. Liebe in Wahrheit. Augsburg: St. Ulrich, 2009.
- BERGER, PETER L.: The Desecularisation of the World: A Global Overview, in: Ders.: The Desecularisation of the World. Resurgent Religion and Politics. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999, S. 1–18.
- BLUMENBERG, HANS: Säkularisierung und Selbstbehauptung (erw. und überarb. Neuauflage von „Die Legitimität der Neuzeit“, 1. u. 2. Teil). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985².
- BOCHINGER, CHRISTOPH: Das Verhältnis zwischen Religion und Säkularität als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung, in: Steffen Führding (Hg.): Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen: V&R unipress, 2013, S. 15–57.
- CASANOVA, JOSÉ: Religion in Modernity as Global Challenge, in: Michael Reder/Matthias Rugele (Hg.): Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart: Kohlhammer, 2010, S. 1–16.
- DUX, GÜNTER: Die Unzeitgemässheit der katholischen Soziallehre in der säkular gewordenen Welt, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Jg. 41 (2009), S. 87–104.
- ENDRESS, MARTIN: „Postsäkulare Kultur“? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese, in: Agathe Bienfait (Hg.): Religion verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie. Wiesbaden: VS Verlag, 2011, S. 123–149.
- EVERS, GEORG: Zwischen Säkularismus und Fundamentalismus. Indien und seine religiösen Minderheiten. *Herder Korrespondenz* 66 (2012), 479–484.
- FÜHRDING, STEFFEN: Der schmale Pfad: Überlegungen zu einer diskurstheoretischen Konzeptionalisierung von Säkularität, in: Ders. (Hg.): Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen: V&R unipress, 2013, S. S. 71–86.
- GABRIEL, KARL/GÄRTNER, CRISTEL/POLLACK, DETLEF (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen von Religion und Politik. Berlin: University Press, 2012.
- GOGARTEN, FRIEDRICH: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1958.
- GOSEPATH, STEFAN: Gerechtigkeit, in: Hans Jörg Sandkühler (unter Mitwirkung von Dagmar Borchers et al.) (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, in drei Bänden mit einer CD-Rom. Hamburg: Meiner, 2010, Bd. 1, S. 835–839.
- GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C. H. Beck, 2004.
- GRANESS, ANKE: Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka. Frankfurt/M.: Campus, 2011.
- GROSSBÖLTING, THOMAS: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen: V&R, 2013.

- HAHN, HENNING: Globale Gerechtigkeit: eine philosophische Einführung. Frankfurt/M.: Campus, 2009.
- HABERMAS, JÜRGEN: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.
- Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?, in: Florian Schuller (Hg.): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg i. Br.: Herder, 2005, S. 15–37.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE: Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik, in: Markus Vogt (Hg.): Theologie der Sozialethik (QD, 255). Freiburg i. Br.: Herder, 2013, S. 129–145.
- HILPERT, KONRAD: Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität. Düsseldorf: Patmos, 1991.
- HÖFFE, OTFRIED: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München: C. H. Beck, 1999.
- JOAS, HANS: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br.: Herder, 2013².
- JOHANNES XXIII.: Pacem in Terris (1963), in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente (mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ u. Johannes Schasching SJ). Köln: Kotteler-Verlag/Kevelaer: Butzon & Bercker, 2007⁹, S. 241–290.
- KIRCHSCHLÄGER, PETER G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (ReligionsRecht im Dialog; 15). Wien: LIT, 2013.
- KLEINE, CHRISTOPH: Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin: de Gruyter, 2012, S. 65–77.
- KOENIG, MATTHIAS: Jenseits des Säkularisierungsparadigmas? Eine Auseinandersetzung mit Charles Taylor. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63 (2011), 649–673.
- KÖRTNER, ULRICH H. J.: In der Lehre getrennt, im Handeln geeint? Chancen und Grenzen ökumenischer Sozialethik, in: Friederike Nüssel (Hg.): Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, S. 271–294.
- KOLLER, PETER: Bausteine einer ökonomischen Theorie der Gerechtigkeit, in: Christian Spiess (Hg.): Freiheit – Natur – Religion: Studien zur Sozialethik. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2010, S. 193–239.
- KRAUSE, BORIS: Religion und die Vielfalt der Moderne. Erkundungen im Zeichen neuer Sichtbarkeit von Kontingenz. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2012.
- KRESS, HARTMUT: Gemeinsame Erklärungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Ethik. Verbindliche Lehre oder argumentative Wertorientierung? *Zeitschrift für Ev. Ethik* 45 (2001) 1, 121–134.
- LEE, LOIS: Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-Religion Studies. *Journal of Contemporary Religion* 27 (2012) 1, 129–139.
- LESCH, WALTER: Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik (SThE; 139). Freiburg, CH/Freiburg i. Br.: Academic Press/Herder, 2013.

- LIEDHEGENER, ANTONIUS: Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, in: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen von Religion und Politik. Berlin: University Press, 2012, S. 481–531.
- LUCKMANN, THOMAS: Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1996, S. 17–28.
- MARTINSEN, FRANZISKA: Verteilung über Grenzen? Gerechtigkeit und Kosmopolitismus. Frankfurt/M. u.a.: Peter Lang, 2011.
- MILLER, DAVID: Distributing Responsibilities, in: Andrew Kuper (Hg.): Global Responsibilities. Who must Deliver on Human Rights? London u.a.: Routledge, 2005, S. 95–115.
- MORGENTHAU, HANS: Politics among nations: the struggle for power and peace. Boston: McGraw-Hill, 2005⁷.
- MÜNK, HANS-JÜRGEN: Das Projekt Weltethos in der Diskussion. *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 101–113.
- NAGEL, THOMAS: The problem of Global Justice. *Philosophy & Public Affairs* 33 (2005) 2, S. 113–147.
- NORRIS, PIPPA/INGLEHART, RONALD: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. New York: Cambridge University Press, 2005.
- NSRN: Nonreligion and Secularity Research Network [www.nsrn.net/about].
- PAUL VI.: *Populorum Progressio* (PP, 1967), in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V.: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente (mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ u. Johannes Schasching SJ). Köln: Ketteler-Verlag/Kevelaer: Butzon & Bercker, 2007⁹, S. 405–440.
- POGGE, THOMAS: World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Cambridge: Polity Press, 2008².
- POLLACK, DETLEF: Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses, in: Peter Walter (Hrsg.): Gottesrede in postsäkularer Kultur. Freiburg i. Br.: Herder, 2007, S. 19–52.
- QUACK, JOHANNES: Was ist „Nichtreligion“? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes, in: Steffen Führding (Hg.): Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen: V&R, 2013, S. 87–107.
- RAAB, HERIBERT: Säkularisation, in: *Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis. Freiburg i. Br.: Herder, Bd. 4 (1969), S. 353–356.
- RAWLS, JOHN: The law of peoples: with „The idea of public reason revisited“. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- REDER, MICHAEL/RUGEL, MATTHIAS (Hg.): Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- RIESEBRODT, MARTIN: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München: C. H. Beck, 2001.
- RUH, ULRICH: Säkularisierung, in: *LThK*³ (1995), Bd. 8, Sp. 1467–1469.
- SCHMIDT, THOMAS M.: Der Begriff der Postsäkularität, in: *Jahrbuch für Politische Theologie*, Bd. 8. Münster: LIT, 2008, S. 244–254.

- SCHULTE, CHRISTIAN/SEBOTT, REINHOLD: Säkularisierung III. u. IV., in: LThK³, Bd. 8 (1999), Sp. 1469–1473.
- SORGNER, STEFAN LORENZ: Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2010.
- Stark, Rodney/Finke, Roger: Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2000.
- STAUSBERG, MICHAEL (Hg.): Religionswissenschaft. Berlin: de Gruyter, 2012.
- STOLZ, JÖRG/KÖNEMANN, JUDITH/SCHNEUWLY, PURDIE/ENGLBERGER, THOMAS/ KRÜGGELER, MICHAEL: Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel. Schlussbericht zum Nationalen Forschungsprogramm 58 des Schweizerischen Nationalfonds (<http://www.spi-stgallen.ch/documents/schlussbericht%20religion%20moderne.pdf>).
- TAYLOR, CHARLES: Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Engl. von Joachim Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009 (stw; 2012).
- VOGT, MARKUS/GABRIEL, INGEBORG/KÜPPERS, ARND/SCHALLENBERG, PETER/VEITH, WERNER: Theologien in der Sozialethik – eine Einführung, in: Markus Vogt (Hg.): Theologie der Sozialethik (QD; 255). Freiburg i. Br.: Herder, 2013.
- WALTZ, KENNETH: Theory of International Politics. Boston: McGraw-Hill, 1979.
- WEBER, HELMUT: Säkulare Moral und Chancen des christlichen Glaubens?, in: Theologische Fakultät Trier (Hg.): Christlicher Glaube und säkulares Denken. FS zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier 1950–2000. Trier: Paulinus, 2000, S. 363–374.
- WIELANDT, ROTRAUT: Säkularisierung VIII. Islam, in: RGG⁴, Bd. 7 (2004), S. 787f.
- WOHLRAB-SAHR, MONIKA/KARSTEIN, UTA/SCHMIDT-LUX, THOMAS: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. Frankfurt/M. u.a.: Campus, 2009.
- Zweites Vatikanisches Konzil: Konstitution „Gaudium et Spes“ (1965), in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre (s.o.), S. 291–395.