

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05313-8_2

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

Öffentliche Religionen im säkularen Staat (Casanova)

in: Thomas M. Schmidt/Annette Pitschmann (eds.), Religion und Säkularisierung, Ein interdisziplinäres Handbuch, 114–126

Stuttgart: J. B. Metzler Verlag 2014

https://doi.org/10.1007/978-3-476-05313-8_2

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/journal-policies>

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

Hermann-Josef Große Kracht

Öffentliche Religionen im säkularen Staat: José Casanova

Der 1951 im spanischen Zaragoza geborene José Casanova gilt international als einer der bedeutendsten Religionssoziologen der Gegenwart. Seit 2008 arbeitet er am Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs der Georgetown University in Washington, wo er das Program on Globalization, Religion, and the Secular leitet. Casanova verfolgt in den letzten Jahren das global angelegte Forschungsprogramm einer historisch-vergleichenden Religionssoziologie, das vor allem auf nichtwestliche Perspektiven der Religionsforschung fokussiert und sich in diesem Zusammenhang zusehends kritisch gegen die nordatlantischen Modernisierungs- und Säkularisierungstheorien in Stellung bringt.

Bekannt geworden ist Casanova mit seiner 1994 erschienenen Studie *Public Religions in the Modern World*, in der er die These einer 'Deprivatisierung der Religionen' entwickelt. Auch wenn eine deutschsprachige Ausgabe dieser Studie noch immer fehlt, liegen zwischenzeitlich Übersetzungen in fünf verschiedene Sprachen vor, darunter arabische und indonesische Ausgaben, die den Topoi der *public religions* und der *deprivatization* eine hohe Aufmerksamkeit sichern. Casanova selbst hat sich im Jahr 2008 allerdings vom Erkenntnisinteresse und Theorieprofil seiner damaligen Studie deutlich distanziert, ohne jedoch Abstriche an der empirischen Tragfähigkeit des Motivs der Deprivatisierung der Religionen vorzunehmen. Gegenwärtig geht es ihm vor allem darum, sich über 'typisch westliche' Wahrnehmungsverzerrungen in den vorherrschenden Religions- und Säkularisierungstheorien aufzuklären, von denen er auch seine 1994er Studie noch deutlich beeinflusst sieht. Mehr denn je sei heute eine "vergleichende Analyse der Modelle von Differenzierung und Säkularisierung in anderen Zivilisationen und Weltreligionen" (2009, 89) notwendig, um der Einsicht zum Durchbruch zu verhelfen, dass wir es innerhalb wie außerhalb Europas mit *multiple secularities* zu tun haben, die von den gängigen Theorien soziologischer Modernisierung nicht angemessen erfasst werden können.

Im Folgenden sollen zunächst die religionsempirischen Phänomene der in den 1980er Jahren aufkommenden *public religions* zur Sprache kommen, denen Casanova seine 1994er Studie widmet (1.). Auf ihrer Grundlage kritisiert er zum einen die herrschende Religionssoziologie seiner Zeit, die unfähig sei, diesen Phänomenen empirisch wie theoretisch angemessen zu begegnen (2.). Noch energischer wendet er sich jedoch gegen den politischen Liberalismus, der dem religiösen *going public* der 1980er Jahre mit erheblichen normativen Aversionen begegne und von den Öffentlichkeitsansprüchen politisierender Religionsgemeinschaften – ähnlich wie auch die republikanische Tradition des politischen Denkens – nicht wenig irritiert werde (3.). Abschließend werden dann die jüngsten Revisionen zum Konzept der *public religions* nachgezeichnet, die Casanovas aktuelles Forschungsprogramm kennzeichnen und ihn zu einem scharfen Gegner der in weiten Teilen des europäisch-nordamerikanischen Gegenwartsdiskurses grassierenden 'Angst vor der Religion' werden lassen (4.).

1. Eine religionsempirische Beobachtung: traditional religions went public

Casanovas 1994er Studie richtet die Aufmerksamkeit auf ein seit den späten 1970er Jahren aufkommendes Sozialphänomen, das mit den sozialwissenschaftlichen Forschungskonzepten seiner Zeit nicht in Einklang zu bringen war: das *going public* traditioneller Religionsgemeinschaften. Als Beispiele verweist Casanova auf so unterschiedliche Entwicklungen wie die Islamische Revolution im Iran, die katholisch geprägte Gewerkschaftsbewegung *Solidarnosc* in Polen, die Rolle der katholischen Kirche Lateinamerikas im Kampf gegen autoritäre Militärregime und die öffentliche

Massenmobilisierung eines protestantischen Fundamentalismus in den Präsidentschaftswahlkämpfen der USA; allesamt religiös motivierte Aufbrüche, die für die vorherrschenden Interpretationsmuster der Religionssoziologie eine erhebliche Irritation darstellten. In diesem Sinne hatte Mary Douglas, die große alte Dame der britischen Sozialanthropologie, im Blick auf "the explicitly Catholic uprising in Poland" und "the rise of the fundamentalist churches in America" schon im Jahr 1982 notiert: "Events have taken religious studies by surprise. [...] No one however, foresaw the recent revivals of traditional religious forms. According to an extensive literature, religious change in modern times happens in only two ways – the falling off of worship in traditional Christian churches, and the appearance of new cults, not expected to endure. No one credited the traditional religions with enough vitality to inspire large-scale political revolt" (Douglas 1982, 1). Und Casanova ergänzt 1994, dass von den 1980er Jahren eine doppelte Lektion ausgegangen sei: zum einen, "that religions are here to stay"; und zum anderen, "that religions are likely to continue playing important public roles in the ongoing construction of the modern world" (1994, 6).

Vor diesem Hintergrund spricht Casanova von einer 'Deprivatisierung' der Religionen, der zufolge "religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them" (1994, 5). Deutlich erkennbar verdankt sich der theoretische Zuschnitt dieser Deprivatisierungsthese zentralen Motiven der jüngeren Kritischen Theorie und der gesellschafts- und demokratietheoretischen Ansätze von Jürgen Habermas, wie sie sich in den USA vor allem mit den Arbeiten von Andrew Arato, Jean Cohen, Seyla Benhabib und anderen Autoren aus dem Umfeld der linksliberalen Theoriezeitschrift *Telos* verbinden. Casanova notiert denn auch explizit, dass das Projekt seiner 1994er Studie "first originated in the 'public sphere' of *Telos*" (ebd., ix; Herv. i.O.), die seine intellektuelle Entwicklung wesentlich beeinflusst habe. Noch einflussreicher dürfte allerdings sein Studium der katholischen Theologie bei den Jesuiten in Innsbruck gewesen sein, wo er zu Beginn der 1970er Jahre die stürmischen Aufbrüche der Konzilszeit erlebte und in seinem akademischen Lehrer Franz Schupp SJ einem kritischen Theologen begegnete, von dem er gelernt habe, "that critical theory can be a form of religious practice" (ebd.). Dem Dogmatiker Schupp wurde allerdings im Jahr 1974 die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen; und Casanova nennt ihn deshalb "one of the first victims of the post-Vatican II purges" (ebd.).

In seiner 1994er Studie versammelt Casanova fünf historisch-systematische Länderstudien, in denen er im Blick auf Spanien, Polen, Brasilien und die USA die Entstehung höchst unterschiedlich verfasster *public religions* beschreibt. Dabei nimmt er vor allem die *going public*-Aufbrüche der nachkonziliaren katholischen Kirche in den Blick. Auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962-65) hatten sich, so Casanova, die in Rom versammelten Bischöfe – vor allem in der Erklärung über das 'bürgerliche Recht auf Religionsfreiheit' – programmatisch auf das Ziel einer "transformation of the Catholic church from a state-centered to a society-centered institution" (1994, 71) verpflichtet; mit der Folge, dass die katholischen Kirchen in den verschiedenen Ländern der Welt nun herausgefordert waren, sich nicht länger als quasistaatliche Herrschaftsinstitutionen zu fühlen, sondern "zu freien religiösen Einrichtungen der Zivilgesellschaft" (1996, 193) zu werden.

Für Spanien beschreibt Casanova den mühsamen Transformationsprozess, in dem sich die katholische Kirche nach der Franco-Ära nur widerwillig von ihrem staatskirchlich-hierarchischen Selbstverständnis distanziert habe. Sie habe sich zwar damit abgefunden, "nicht länger eine 'Kirche' im Sinne einer monopolistischen, die gesamte Nation umfassenden und allgemein verbindlichen Glaubensgemeinschaft" (1996, 195f.) zu sein; es sei ihr aber nicht gelungen, ein modernisiertes Selbstverständnis als zivilgesellschaftlicher Akteur zu

entwickeln und sich ohne religiös-institutionelle Überlegenheitsansprüche in die öffentlichen Meinungsbildungsprozesse der postfranquistischen spanischen Republik einzubringen. Von daher sei es eine offene Frage, ob die katholische Kirche in der Lage sei "to use its remaining institutional and moral weight to become a critical moral voice that, by participating on an equal basis in Spain's public debates, may help to enliven the public sphere of Spain's civil society" (1994, 90).

Für Polen rekonstruiert Casanova – im Blick auf den Siegeszug der *Solidarnosc*-Bewegung – die Entwicklung der katholischen Kirche von einer "disestablished church that protects the nation against foreign rule to a national church that promotes the emergence of civil society against a Polish authoritarian state" (1994, 8). Nach 1990 hätten sich die Bischöfe schließlich auch in Polen, "dem einzigen Land, in dem sich die katholische Kirche zur Staatskirche hätte aufschwingen können" (1996, 200), damit abgefunden, das Prinzip der Religionsfreiheit anzuerkennen und sich auf die verfassungsrechtliche Trennung von Kirche und Staat einzulassen. Allerdings sei noch nicht absehbar, ob sich die katholische Kirche in Zukunft vorbehaltlos auf die Seite der Zivilgesellschaft stellen oder weiterhin als autoritative Hüterin der nationalen Tradition verstehen werde.

Im Falle Brasiliens dagegen handele es sich um die Transformation einer cäsaropapistischen Kolonialkirche von Gnaden der portugiesischen Könige zu einer 'Kirche des Volkes Gottes' (*Igreja do povo*), die sich mit dem Siegeszug der Befreiungstheologie seit den späten 1960er Jahren als 'Stimme der Sprachlosen' verstanden und sich mehrheitlich in eine klare Opposition zu den herrschenden Militärregierungen gebracht habe. Mit dem Prozess der politischen Öffnung (*abertura*) und der beginnenden Demokratisierung habe sie ihre exklusive Rolle als alleinige Opposition zum autoritären Staat jedoch zunehmend eingebüßt, so dass sich heute die Frage stelle, ob und wie sie angesichts zunehmender religiöser Konkurrenz ihre Rolle als *public religion* im Rahmen einer pluralistischen Zivilgesellschaft neu definieren könne.

In den Vereinigten Staaten, in denen das evangelikale Christentum in der Bewegung der *New Christian Right* ebenfalls ein massives *going public* erlebe, habe der Katholizismus dagegen lange Zeit nur den prekären Status einer "minority sect, at times persecuted, at times barely tolerated" (1994, 74) inne gehabt. Die Aufbrüche des II. Vatikanischen Konzils hätten aber auch die katholische Kirche der USA vor die Aufgabe gestellt, ihren eingelebten religiösen Privatismus aufzugeben, die Identität einer *public denomination* anzunehmen und sich in die Meinungs- und Willensbildungsprozesse ihrer Gesellschaft einzubringen. Exemplarisch verweist Casanova hier auf die großen Pastoralbriefe der US-amerikanischen Bischofskonferenz zur Friedensfrage und zur Sozialpolitik (*The challenge of peace* (1983); *Economic justice for all* (1986)), auch wenn damit noch nicht entschieden sei, ob sich die katholische Kirche in Zukunft ernsthaft als integraler Teil der amerikanischen *civil society* verstehen könne und wolle.

Casanovas Länderstudien können also für die 1980er Jahre durchaus einen veritablen Trend des *going public* traditioneller Religionsgemeinschaften in der politischen Moderne belegen. Zugleich machen sie jedoch deutlich, dass dieser Trend prekär und diffus verläuft. Noch sei keineswegs geklärt, ob diese religiösen Aufbrüche nachhaltig und stabil sein werden und ob sie sich dauerhaft auf die politische Ebene der in vielen Ländern gerade erst im Entstehen befindlichen Zivilgesellschaften einpendeln können. Casanova scheint hier eher skeptisch zu sein und betont, dass die Kirchen in Europa von den Säkularisierungsprozessen schon so stark betroffen seien, dass sie insgesamt "nur zögernd – und wenn sie es tun, zumeist erfolglos – in die öffentliche Sphäre der Zivilgesellschaft eingreifen" (1996, 194). Auch den US-amerikanischen Hirtenbriefen attestiert er lakonisch, dass sie "keinen großen Einfluß haben"

(2000, 265). Und ohnehin spreche vieles dafür, dass nennenswerte *going public*-Aufbrüche der Religionsgemeinschaften "bloß eine Übergangsform" (1996, 193) darstellen, die vor allem in den historischen Ausnahmesituationen eines tiefgreifenden politischen Umbruchs entstehen, anschließend aber schnell wieder abebben und dann erneut den weiterlaufenden Trends religiöser Erosion und Privatisierung ausgesetzt seien. Insbesondere die katholische Kirche, die mit ihrem traditionellen Selbstverständnis als über den streitenden Parteien thronende Vertreterin unantastbarer Wahrheiten zu einem eindrucksvollen Engagement in der Öffentlichkeit in den Zeiten des Kampfes gegen autoritäre Regimes geradezu prädestiniert sei, dürfte diese Kompetenz, so Casanova, in dem Moment schlagartig verlieren, in dem dieser Kampf gewonnen ist, denn: "Once civil society is reconstructed, the Church can no longer claim to represent the people or to be the voice of those who have no voice. The voice of the Church becomes then only one among the many voices of civil society" (1984, 28).

Ob die Deprivatisierungsthese an historisch-empirischer Substanz am Ende also mehr zu bieten hat als die Beschreibung einer kurzlebigen Aufbruchsphase der 1980er Jahre, ist auch für Casanova selbst durchaus fraglich. Er betont denn auch mit Nachdruck, dass seine Studie keineswegs die Absicht verfolge "to counter the general, teleological theory of privatization with a general, teleological theory of deprivatization. To claim that we are witnessing a historical process of deprivatization of modern religion does not mean to imply that this is a new, general, historical trend" (1994, 223).

2. Eine religionssoziologische Defizitanzeige: Fehlende Differenzierungen im Säkularisierungskonzept

Casanovas Studie zu den *public religions* zielt nicht in erster Linie darauf, empirisch-deskriptive Ergänzungen zum bisherigen Kenntnisstand der Religionsforschung beizutragen. Vielmehr geht es ihm um eine Fundamentalkritik der vorherrschenden Wahrnehmungsmuster der Religionssoziologie seiner Zeit. Sein Hauptaugenmerk gilt dabei der Auseinandersetzung mit den europäisch-nordamerikanischen Säkularisierungstheorien, die "angesichts neuer empirischer Ergebnisse neu konzeptualisiert werden" sollten, ohne dass man gleich "das gesamte Säkularisierungsparadigma vorschnell und unkritisch" verabschieden und sich stattdessen "auf zyklische Theorien vom Wiederaufleben der Religion und der 'Rückkehr des Heiligen'" (1996, 183f.) zurückziehen müsse.

Die Anhänger des sozialwissenschaftlich vorherrschenden Säkularisierungskonzepts seien davon überzeugt, dass die überlieferten Religionen im Verlauf gesellschaftlicher Modernisierung irreversiblen Erosionsprozessen unterliegen, denen sie sich nicht entziehen könnten. Ferner gingen sie davon aus, dass sich die neuzeitlichen Standards individueller Freiheit und demokratischer Politik in entscheidender Weise jener Trennung von Kirche und Staat verdanken, die sich prototypisch auf den historischen Wegen zur europäischen Moderne herausgebildet habe. Und schließlich unterstellten sie eine einheitliche, mit teleologischer Dynamik ausgestattete Entwicklungslogik des gesellschaftlichen Wandels, die nicht nur in Europa, sondern in ähnlicher Weise auch in den weltweiten Modernisierungsprozessen des 20. Jahrhunderts am Werke sei. Angesichts der unerwarteten *going public*-Aufbrüche der 1980er Jahre müsse dieses Konzept jedoch, so Casanova, grundlegend reformuliert und auf ein neues Komplexitätsniveau gebracht werden.

Casanova sieht das klassische Säkularisierungstheorem näherhin durch drei spezifische "prejudices" geprägt: "its bias for Protestant subjective forms of religion, its bias for 'liberal' conceptions of politics and of the 'public sphere', and its bias for the sovereign nation-state as the systemic unit of analysis" (1994, 39). Solange sich die Religionssoziologie nicht überzeugend von diesen Voreingenommenheiten emanzipiere, könnten die neuen Phänomene

religiöser Deprivatisierung nur als antimodernistische Reaktionen auf unvermeidbare Differenzierungsprozesse wahrgenommen werden, statt sich zu fragen, ob hier nicht ambivalente Phänomene am Werk sein könnten, die man nicht zwangsläufig und eindimensional als Bedrohung der Säkularitäts- und Freiheitsgrade moderner Gesellschaften interpretieren müsse.

In diesem Zusammenhang sei zunächst einmal zu beklagen, dass es der Religionssoziologie seit langem und offensichtlich notorisch misslinge, dem sozialen Phänomen des Katholizismus die ihm gebührende sozialwissenschaftliche Aufmerksamkeit zuteilwerden zu lassen. Aber nicht nur der Katholizismus komme zu kurz; auch richte sich das Interesse allzu sehr auf die neuen religiösen Bewegungen, die in der nordatlantischen Welt seit den 1960er Jahren eine bunte, facettenreiche und schwer einzugrenzende Religiosität markieren, die von Motiven individueller Sinnsuche getragen werde und zumeist auf die Begriffe der *invisible religion* (Thomas Luckmann) bzw. des *return of the sacred* (Daniel Bell) gebracht würden. Thomas Luckmann und Daniel Bell zufolge seien universale anthropologische Grundbedürfnisse nach Sinn und Erlösung als entscheidende Quellen neuer bzw. wiederkehrender religiöser Aufbrüche anzusehen, von denen gerade auch hoch säkularisierte Gesellschaften nicht dauerhaft loskommen könnten (vgl. Bell 1977; Luckmann 1991). Demnach aber müsse sich, so Casanova, eine solche Rückkehr am ehesten in denjenigen Gesellschaften beobachten lassen, in denen sich unbefriedigte religiöse Bedürfnisse seit langer Zeit angesammelt haben dürften, also etwa in besonders stark säkularisierten Gesellschaften wie Schweden, Frankreich, Uruguay oder Russland. Dies sei in den 1980er Jahren aber nicht zu beobachten gewesen, so dass die Religionssoziologie lernen müsse, in Zukunft "weniger auf 'unsichtbare' oder exotische 'neue' Religionen zu achten, sondern auf alte religiöse Traditionen, denen es entgegen den Vorhersagen der Säkularisierungs- und Modernisierungstheorien gelungen ist zu überleben" (2000, 264).

Casanova schlägt deshalb grundlegende Differenzierungen am Theorem der Säkularisierung vor. Er plädiert dafür, drei voneinander unabhängige Dimensionen dieses Konzepts zu unterscheiden: die historisch-systematische These einer funktionalen Differenzierung von Religion und Politik bzw. von Kirche und Staat im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung seit dem Hochmittelalter (*strukturelle Differenzierung*); die empirisch-analytische These einer kontinuierlich fortschreitenden Erosion alltäglich gelebter religiöser Verhaltensmuster in modernen Gesellschaften (*empirische Erosion*); und schließlich die nicht nur empirisch, sondern auch politisch-programmatisch gemeinte These einer notwendigen Privatisierung der Religionen im Blick auf die Bestandsbedingungen westlicher Demokratien und deren mutmaßliche Gefährdung durch politisierende Religionen (*politische Privatisierung*). Diese drei Dimensionen kennzeichne, dass sie "in Europa zufällig gemeinsam auftraten", was die "tonangebenden soziologischen Theorien" zu der irrigen Vermutung veranlasst habe, sie seien "nicht nur historisch, sondern auch strukturell und ihrem Wesen nach miteinander verbunden" (1996, 182). Allerdings lasse sich diese Vermutung empirisch nicht aufrecht erhalten, denn schon das Beispiel der Vereinigten Staaten mache deutlich, dass eine verfassungsrechtlich früh und streng durchgeführte strukturelle Differenzierung von Kirche und Staat sehr wohl mit anhaltend hohen Raten gelebter Religiosität im Alltag einhergehen könne.

Dennoch bleibt für den Casanova der 1994er Studie vor allem die Dimension der *strukturellen Differenzierung* historisch-empirisch in hohem Maße plausibel und auch in normativer Hinsicht eine unbedingt zu verteidigende Errungenschaft. Der historische Trennungsprozess von religiöser und weltlicher Herrschaft, der seinen rechtlichen Ausdruck im Verfassungsprinzip der Religionsfreiheit finde, gilt ihm als "ein durchgängiger und für alle modernen Gesellschaften charakteristischer Trend", der auch in globaler Perspektive "als

eines der wichtigsten Definitionsmerkmale der Moderne" (1996, 184) überhaupt gelten könne. Hier habe die bürgerlich-liberale Kritik der Aufklärung an den usurpatorischen Macht- und Herrschaftsansprüchen der Religion und die damit verbundene Forderung nach strikter Trennung von Kirche und Staat bis heute nichts an ihrer Legitimität verloren, denn grundsätzlich müsse gelten: "Staatskirchen sind unvereinbar mit modernen ausdifferenzierten Gesellschaften; und jede Verschmelzung zwischen der politischen und der religiösen Gemeinschaft verstößt daher gegen das Grundprinzip moderner Staatsbürgerschaft" (ebd.).

Die Dimension der *empirischen Erosion* markiert für Casanova dagegen kein unabdingbares Strukturprinzip gesellschaftlicher Modernisierung. Der Niedergang religiöser Verhaltensweisen stelle, wie etwa das Beispiel der USA, aber auch die religiöse Situation im heutigen Polen beweise, "keinen strukturell notwendigen Trend der Moderne dar", sondern lediglich eine in vielen europäischen Gesellschaften "faktisch vorherrschende historische Tendenz" (1996, 185). Die Vermutung eines funktionalen Zusammenhangs zwischen struktureller Differenzierung von Religion und Politik einerseits und kontinuierlicher Abnahme religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen andererseits sei empirisch schlechterdings nicht haltbar und mache die Suche nach alternativen Erklärungen für diese historisch kontingente, in Europa aber auffällig häufig anzutreffende Koinzidenz notwendig. Casanova will die unterschiedlichen Säkularisierungsmuster verschiedener Länder deshalb nicht länger als Folge des allgemeinen Siegeszuges von Aufklärung und Wissenschaft, Urbanisierung und Industrialisierung erklären. Er vermutet viel eher, dass hier heterogene historische Institutionalisierungen des Verhältnisses von Staat und Kirche ursächlich sind. In denjenigen Ländern nämlich, in denen es keine enge Verflechtung von Nationalstaat und Nationalkirche gegeben habe, sei auch heute noch oft eine hohe Religiosität anzutreffen. Dagegen sei in Ländern mit langer staatskirchlicher Tradition, etwa in Skandinavien, die Erosion des Religiösen weit fortgeschritten. Von daher spreche vieles für die Vermutung, dass "die cäsaro-papistische Vereinigung von Thron und Altar im Absolutismus mehr als alles andere für den Niedergang der kirchlich organisierten Religion in Europa verantwortlich" (1996, 185f.) sei. So seien massive Entchristlichungstendenzen vor allem in denjenigen Ländern zu beobachten, in denen die katholische Kirche lange Zeit eng mit den Trägern staatlicher Herrschaft verbunden war, während es in nach wie vor stark katholisch geprägten Ländern wie Irland und Polen eine vergleichbare Nähe zwischen Kirche und Staat nie gegeben habe.

Casanova vermutet deshalb, dass in Europa vor allem diejenigen Religionsgemeinschaften die größten Zukunftschancen haben werden, die – nach dem Strukturmuster des US-amerikanischen Denominationalismus – nie durch eine enge Staatsnähe gekennzeichnet waren, der modernen Differenzierung von Religion und Politik keine Widerstände entgegenbringen und in ihrem Selbstverständnis in der Lage sind, "dem modernen Grundsatz freiwilliger Konfessionszugehörigkeit zuzustimmen" (1996, 186). Allerdings sei davon auszugehen, dass es noch "einige Zeit dauern könnte, bevor sich das amerikanische Modell allgemein in Europa durchsetzt" (ebd., 202).

Während Casanova also die strukturelle Differenzierung von Religion und Politik vorbehaltlos verteidigt und der These der empirischen Erosion weitgehend zustimmt, auch wenn er sie nicht modernisierungstheoretisch-universal, sondern historisch und länderspezifisch kontingent fasst, formuliert er eine denkbar scharfe Kritik am Konzept der *politischen Privatisierung*, und zwar vor allem an ihrer philosophisch-normativen Aufladung durch den klassischen politischen Liberalismus. Zwar sei unbestreitbar, dass sich die Religionen in vielen europäischen Ländern zunehmend auf das Feld des Privaten beschränken; aber auch dies sei "kein zwangsläufiger, struktureller Entwicklungstrend der

Moderne, sondern nur eine ihrer historisch möglichen Optionen" (1996, 187). Denn wie sich die sozialen Phänomene der Erosion des Religiösen von Nation zu Nation erheblich unterscheiden, so seien auch die Phänomene der Privatisierung in unterschiedlichen Religionsgemeinschaften höchst unterschiedlich ausgeprägt. Und gerade das Phänomen der *public religions* mache deutlich, dass die soziologische Vermutung einer mit dem Modernisierungsprozess zwangsläufig verbundenen Privatisierung der Religionen empirisch auf sehr schwachen Füßen stehe.

Casanovas 1994er Studie verbindet ihre empirischen Befunde zu den *going public*-Aufbrüchen der überlieferten Religionen also mit der Hoffnung, dass sich die eingelebten Plausibilitätsstrukturen der nordatlantischen Religionssoziologie von diesen überraschenden Phänomenen produktiv irritieren lassen, um einer mehrdimensional verfassten und stärker historisch-kontingent angelegten Säkularisierungstheorie zum Durchbruch zu verhelfen. Diese könne dann zwar noch immer mit Nachdruck betonen, dass die mit dem Auseinandertreten von geistlicher und weltlicher Herrschaft im Hochmittelalter begonnene Differenzierung von Staat und Kirche, von Religion und Politik nicht nur historisch unumkehrbar, sondern in seiner freiheits- und modernitätskonstituierenden Kraft auch normativ unverzichtbar sei. Allerdings sei daraus dann nicht länger die empirisch-historisch unzutreffende und auch theoretisch-normativ wenig aussichtsreiche Konsequenz zu ziehen, alle Religionen müssten in der Moderne früher oder später definitiv zu 'Privatangelegenheiten' mutieren, weil sie nur als solche mit den Säkularitätsstandards moderner Staatlichkeit kompatibel und für die Freiheitsgrade liberaler Gesellschaften hinreichend ungefährlich sein und bleiben könnten.

3. Eine religionspolitische Perspektive: Politische Theorie jenseits von Liberalismus und Republikanismus

Casanovas Kritik der monolithischen europäischen Säkularisierungstheorien bildet aber nur eines der beiden zentralen Theoriemotive seiner 1994er Studie. Als gelernter katholischer Theologe geht es ihm zugleich um die normative Perspektive einer überzeugenden Vermittlung der Politik- und Öffentlichkeitsansprüche der *public religions* mit dem Selbstverständnis moderner Rechts- und Verfassungsstaaten. Hier gilt ihm die u.a. von Andrew Arato im Kontext der polnischen *Solidarnosc*-Bewegung entwickelte politikwissenschaftliche Dichotomie von Staatsapparat und Zivilgesellschaft (Arato 1981; vgl. 1994, 106) als eine aussichtsreiche Perspektive, um die Säkularitätsstandards demokratischer Staatlichkeit mit den politisch-moralischen Gestaltungsambitionen der Religionsgemeinschaften über die Wege einer öffentlichen Meinungs- und Willensbildung *at the level of civil society* in eine angemessene Verbindung zu bringen. Das demokratietheoretische Konzept der *civil society* eröffnet für Casanova nämlich die Chance, die neuen Deprivatisierungen der Religion nicht kurzschlüssig als Angriffe auf den säkularen Staat zu verstehen, gegen den sich die politische Moderne zu verteidigen habe. Vielmehr könne man politisierende Religionen und die nachdrückliche öffentlichen Artikulation ihrer spezifischen moralischen Geltungsansprüche im Blick auf die Vitalität einer politisch und moralisch sensiblen Zivilgesellschaft durchaus für begrüßenswert halten, denn derart agierende Religionen "nötigen moderne Gesellschaften dazu, öffentlich und kollektiv über ihre normativen Strukturen nachzudenken, indem sie ihre eigenen normativen Traditionen als Grundlage für Debatten über öffentliche Streitfragen geltend machen und sich bestimmten Thesen mit religiösen Argumenten widersetzen" (1996, 209).

Eine solche zivilgesellschaftliche Verortung der religiösen *going public*-Aufbrüche sei mit den vorherrschenden Wahrnehmungsmustern des politischen Liberalismus jedoch kaum in Einklang zu bringen. Viel eher sei zu konstatieren, dass die normativen

Standardüberzeugungen des europäischen Liberalismus "die Beschränkung der Religion auf den Privatbereich ideologisch verordnen" (1996, 187f.). Sie arbeiten Casanova zufolge mit der Vermutung, dass alle Formen öffentlich artikulierter religiöser Wahrheitsansprüche die Freiheits- und Autonomiestandards einer demokratisch-egalitären Meinungs- und Willensbildung per se gefährden; und genau gegen diese Unterstellung richtet sich das demokratiethoretische Interesse des Konzepts der *public religions*. Die Kategorien des politischen Liberalismus neigten dazu, "Staat, Öffentlichkeit und Politik in einen Topf zu werfen und miteinander zu verwechseln", so dass "mit der Trennung der Religion vom Staat zugleich deren Entpolitisierung und Beschränkung auf den Privatbereich vorgeschrieben" (ebd., 189) sei und Religion zur Privatsache werden müsse. Die "liberale Furcht vor der Politisierung der Religion" (ebd.) richte sich insofern nicht nur – wie Casanova betont, völlig zurecht – gegen "eine die persönliche Gewissensfreiheit gefährdende Staatskirche"; sie richte sich gleichermaßen – und hier rechts- und demokratiethoretisch zu Unrecht – auch gegen "eine religiöse Moral, die nicht auf den Privatbereich beschränkt bleiben will und so eigene Vorstellungen von Gerechtigkeit, öffentlichem Interesse, Gemeinwohl und Solidarität in die 'neutrale' Sphäre der liberalen Öffentlichkeit einführen könnte" (ebd.).

Mit Rekurs auf den US-amerikanischen Politikwissenschaftler Alfred Stepan erinnert Casanova in diesem Zusammenhang daran, dass man in der politischen Theorie mit den Ebenen des *state*, der *political society* und der *civil society* drei verschiedene Arenen des Politischen unterscheiden könne (Stepan 1988), mit denen sich je unterschiedliche – und unterschiedlich legitime – Politik- und Öffentlichkeitsansprüche von *public religions* verbinden. Was die jahrhundertalte Tradition des 'Bündnisses von Thron und Altar' und die enge Verbindung von Religion und Politik auf der Ebene des staatlichen Herrschaftsapparats (*state*) angehe, so habe man es gegenwärtig nur noch mit einigen anachronistischen Restbeständen, etwa mit der *Church of England* und einigen lutherischen Kirchen Skandinaviens, zu tun. Insgesamt sei diese staatskirchliche Tradition in den europäischen Gesellschaften aber aufgegeben worden. Auch auf der Ebene der staatsnahen Parteien und der direkt auf den staatlich-administrativen Bereich zielenden Organisationen (*political society*) seien die *going public*-Ambitionen der überlieferten Religionen seit langem auf dem Rückzug. Casanova verdeutlicht dies u.a. am Beispiel der katholischen Parteien, die in vielen europäischen Ländern seit dem späten 19. Jahrhundert den dominanten Organisationsmodus des politischen Katholizismus bildeten, heute aber kaum noch als zukunftsfähig gelten. Die katholische Kirche jedenfalls habe seit dem Zweiten Weltkrieg nahezu überall ihre Versuche aufgegeben, "offizielle katholische Parteien entweder zu gründen oder zu fördern" (1996, 194), so dass man auch im Blick auf die *political society* eine endgültige Entkopplung von Religion und Politik konstatieren könne.

Damit komme dann als dritte Ebene die durch zahlreiche Organisationen, Bewegungen und Initiativen gespeiste Zivilgesellschaft und die von ihr getragene politische Öffentlichkeit (*civil society*) als Arena der Artikulation kirchlicher Politik- und Öffentlichkeitsansprüche in den Blick. Wenn Kirchen und Religionen beginnen, die Sphäre der Zivilgesellschaft als politische Arena zu entdecken und hier überzeugend aufzutreten, dann können sie Casanova zufolge entgegen den Privatisierungszumutungen des politischen Liberalismus mit Nachdruck eine öffentliche politische Rolle einnehmen, ohne direkt auf die politische Gesetzgebung durchgreifen zu wollen und zu können. Sie könnten hier ihre ureigenen religiösen Überzeugungen selbstbewusst in die Meinungs- und Willensbildungsprozesse des Gemeinwesens einbringen, ohne sich dem liberalen Erwartungsdruck beugen und "selbst zu individualistischen oder demokratisierten Organisationen" (1996, 208) werden zu müssen. Dabei würden die verfassungsrechtliche Trennung von Religion und Politik und die Säkularitätsstandards demokratischer Staatlichkeit in keiner Weise gefährdet, da nun lediglich

eine ungehinderte Teilnahme an den der Gesetzgebung vorgelagerten Prozessen der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung angestrebt würde. Je stärker die *public religions* also vom *state* getrennt, von der *political society* abgekoppelt und in vollem Umfang auf die *civil society* verwiesen seien, um so eher könnten sie zur Vitalisierung der öffentlichen Meinungsbildung beitragen und dafür sorgen, dass die gesellschaftlichen Willensbildungsprozesse unter der kulturellen Dominanz bürgerlich-liberaler Weltanschauungen nicht vorschnell austrocknen, sondern sich politisch und moralisch dauerhaft auch mit den sittlichen Themen und Traditionen der Religionsgemeinschaften auseinandersetzen.

Casanova distanziert sich aber nicht nur von den unterkomplexen Religionswahrnehmungen des politischen Liberalismus; er kombiniert seine Deprivatisierungsthese auch mit einer klaren Absage an die im politischen Republikanismus beheimateten Denkmuster einer die gesamte Gesellschaft umfassenden Integrations- bzw. Zivilreligion, die sich nicht nur in der religionssoziologischen Tradition Emile Durkheims, sondern auch in der zeitgenössischen politischen Theorie – insbesondere in Folge von Robert N. Bellahs berühmten Essay *Civil Religion in America* (Bellah 1986) – hoher Aufmerksamkeit erfreuen. Dass moderne Gesellschaften eine sozialintegrative Zivilreligion ausbilden, die in der Lage sei, die Individuen in religiöser oder religionsanaloger Weise moralisch und affektiv an das politische Gemeinwesen zu binden und so die soziale Kohäsion der Gesellschaft als ganzer zu gewährleisten, hält Casanova – nicht zuletzt unter Bezug auf Niklas Luhmann (vgl. 1994, 37f.) – unter heutigen Bedingungen für höchst unwahrscheinlich. Und er ergänzt, dass dies "auch normativ keineswegs wünschenswert" (1996, 189f.) sei. Man müsse sonst zumindest latent in Kauf nehmen, dass die in der Moderne erreichten Differenzierungsgrade, denen sich die hohen Freiheits- und Autonomiestandards der Einzelnen verdanken, wieder 'religiös' gefährdet würden. Erst durch eine Wahrnehmungsperspektive nämlich, die sich religionspolitisch konsequent vom Paradigma 'Zivilreligion' auf das Paradigma 'Zivilgesellschaft' umstellt, werde es möglich, die Pluralität und Partikularität verschiedener *public religions* auf den Meinungsmärkten der politischen Öffentlichkeit vorbehaltlos anzuerkennen. In den funktionalistischen Integrationsperspektiven einer einheitlichen *civil religion* müssten sie dagegen eher als religiöse Fragmentierung und damit als Gefahr für die erhofften sozialmoralischen Integrationsleistungen einer wie auch immer gearteten nationalen Integrationsreligion wahrgenommen werden, was dann eine durchaus pluralitätsunfreundliche Religionspolitik nach sich ziehen könnte.

Casanovas 1994er Studie präsentiert sich also gleichermaßen als religionspolitische Alternative zum Liberalismus mit seiner vorrangigen Option für Religionsprivatisierungen wie auch zum Republikanismus mit seinen Affinitäten zu sozialintegrativen Religionsfunktionalisierungen. Und gerade mit dieser doppelten Absage schafft das Konzept der *public religions* die theoretischen Voraussetzungen dafür, das für Liberale wie Republikaner gleichermaßen irritierende Faktum des *going public* traditionaler Religionsgemeinschaften zunächst einmal unvorbelastet anzuerkennen und zum Ausgangspunkt weiterer religionspolitischer Suchbewegungen zu machen.

4. Public religions revisited: Eine Verabschiedung des westlichen Säkularisierungsnarrativs
In den letzten Jahren hat Casanova massive Umakzentuierungen seiner wissenschaftlichen Arbeitsschwerpunkte vorgenommen, das theoretische Profil seiner früheren Studien aufgegeben und sich stattdessen auf das globale Forschungsprogramm einer "komparativen historischen Religionssoziologie" (2009, 118) verpflichtet, mit dem er vor allem den *western centrism* seiner bisherigen Arbeiten zu überwinden versucht. In seinem 2008 zugleich in

englischer und deutscher Sprache erschienenen Text *Public religions revisited* (2008) legt er von diesen forschungsstrategischen Veränderungen Rechenschaft ab, beklagt seine damalige "westlich-säkulare Voreingenommenheit" und attestiert seiner 1994er Studie ein bestimmtes, "durch die Erfahrung des 'offiziellen' katholischen *Aggiornamento* der 1960er Jahre" (2008, 321) geprägtes "'katholisches' und 'kirchliches' Vorverständnis" (ebd., 320), von dem er sich nun explizit zu distanzieren versucht.

Das demokratietheoretische Motiv der *civil society* spielt in seinen jüngeren Texten keine prominente Rolle mehr; und auch die naheliegende Frage, inwiefern sich in den letzten 25 Jahren seine damaligen, durchaus skeptischen Einschätzungen zur Zukunftsfähigkeit der *going public*-Aufbrüche insbesondere der katholischen Kirche bestätigt haben, wird von Casanova nicht mehr aufgegriffen. Vielmehr ersetzt er das normativ anspruchsvolle 'westliche' Motiv der *public religions at the level of civil society* nun durch das eher deskriptiv angelegte Konzept der *twin tolerations* (vgl. Stepan 2001). Mit ihm könne man "die eigentlichen Fragen, die sich für die Gestaltung demokratischer Politik heute in der Welt stellen" (320f.), in globaler Perspektive weitaus produktiver bearbeiten. Alfred Stepan habe nämlich darauf hingewiesen, dass aus der Sicht der empirisch-analytischen Demokratieforschung – anders als für die liberalen Demokratietheorien von John Rawls bis Bruce Ackerman – das säkulare Prinzip der Trennung von Religion und Politik nicht zu den konstitutiven Merkmalen moderner Demokratien zu rechnen sei. Statt demokratische Gemeinwesen also auf die Anerkennung und Durchsetzung säkularistischer Normen und Prinzipien zu verpflichten, reiche ein Minimum an wechselseitiger Akzeptanz, eine *twin toleration* zwischen Politik und Religionen, vollkommen aus: "Religiöse Autoritäten müssen demnach die Autonomie der demokratisch gewählten Regierungen 'tolerieren', ohne die konstitutionellen Privilegien eines Vertretungs- oder Einspruchsrechts zu beanspruchen. Umgekehrt müssen demokratische politische Institutionen religiöse Individuen und Gruppen 'tolerieren' – und nicht nur die vollständige Freiheit der privaten Religionsausübung garantieren, sondern auch die Freiheit, öffentlich religiöse Werte in der Zivilgesellschaft zu vertreten und Organisationen und Bewegungen zu unterstützen, solange diese die demokratischen Spielregeln nicht verletzen und sich an die Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit halten" (2008, 329). In Rahmen einer solchen *twin toleration* könne es dann, was das Trennungsprinzip angeht, "eine außerordentlich breite Vielfalt konkreter Modelle des Verhältnisses zwischen Religion und Staat" (ebd.) geben, die allesamt als legitim und schützenswert gelten dürften und dabei "alle möglichen Abstufungen zwischen den Polen 'feindselig' und 'freundschaftlich'" (2010, 41) annehmen könnten. Von daher sei zwar das Prinzip der freien Religionsausübung "als notwendige Bedingung für Demokratie" (ebd., 42) unbedingt zu verteidigen; daraus folge jedoch nicht, dass auch das säkulare Prinzip der Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik demokratietheoretisch von gleicher Relevanz und Dignität sei. Es stelle nämlich keinen "Wert an sich" (ebd.) dar, sondern nur ein in manchen historischen Konstellationen bitter nötiges, nicht aber für alle Staaten und Gesellschaften gleichermaßen unabdingbares Instrument, um der Demokratie, der staatsbürgerlichen Gleichheit und der Legitimität eines kulturellen und religiösen Pluralismus zum Durchbruch zu verhelfen.

Casanovas neues Hauptinteresse gilt jedoch nicht den Fragen einer zukunftsfähigen politischen Theorie des Verhältnisses von Staat und Religionen, sondern einer radikalen empirischen Zurückweisung des europäischen Säkularisierungskonzeptes in seiner Gänze. Es gelte, den sozialwissenschaftlichen Diskurs der Gegenwart für die Vielzahl der "multiplen Säkularisierungen und multiplen Modernen" (2008, 317) diesseits wie jenseits der europäischen Welt zu sensibilisieren. Und hier seien gerade die nicht-westlichen und nicht-christlichen Gesellschaften am ehesten in der Lage, den europäischen Säkularisierungsprozess

als das zu erkennen, "was er wirklich war, nämlich ein partikularer, christlicher und postchristlicher historischer Prozess, und nicht, wie Europäer gerne meinen, ein allgemeiner und universaler Prozess der menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung" (2009, 103).

Hatte Casanova die These der strukturellen Differenzierung von Religion und Politik in seiner 1994er Studie noch mit Nachdruck verteidigt, so will er das europäische Säkularisierungskonzept in seiner explanativen Kraft nun vollständig verabschieden. Es könne zwar dazu beitragen, "bestimmte interne und externe Dynamiken der Transformation der westlichen europäischen Christenheit vom Mittelalter in die Gegenwart zu erklären"; es werde aber unbrauchbar, sobald es "auf andere Weltreligionen und Zivilisationen bezogen wird, die ganz andere Dynamiken der Strukturierung des Verhältnisses und der Spannung zwischen Religion und Welt oder zwischen Transzendenz und Immanenz aufweisen" (2008, 319). Das westliche Säkularisierungstheorem vermöge weder die Entwicklungen im Christentum insgesamt zu erklären, noch lasse es sich auf die Kulturen von Konfuzianismus oder Taoismus anwenden, denen die aus eurozentrischer Perspektive so fundamentale Trennung zwischen 'weltlicher' und 'geistlicher' Sphäre schlicht unbekannt sei. Mit seinen theoretischen Vorannahmen, die die Freiheitsstandards modernen Demokratien stets eher von säkularen Philosophien als von religiösen Identitäten erwarten, hindere es im Gegenteil daran, einen unverstellten Blick auf die komplexe Vielfalt der global höchst unterschiedlichen Beziehungsmuster von Religion und Demokratie zu gewinnen. In diesem Zusammenhang markiere etwa der Aufbruch zu einer 'muslimisch-kulturellen Moderne' im türkischen Staat der Gegenwart ein besonders interessantes Beispiel, denn "je 'moderner' oder zumindest demokratischer die türkische Politik wird, desto öffentlich muslimischer und weniger säkularistisch scheint sie zu werden" (2009, 25); und es sei offensichtlich genau "dieser Anspruch, gleichzeitig ein modernes europäisches und ein kulturell muslimisches Land zu sein, das sowohl die säkularen als auch die christlichen europäischen Vorstellungen von staatsbürgerlicher Identität durcheinander bringt" (ebd., 26). Deshalb müsse man sich heute dringlich darauf einstellen, dass wir in Zukunft verstärkt mit verschiedenen Spielarten einer 'religiösen Moderne' konfrontiert werden könnten, denen man nicht per se jede Legitimität absprechen könne.

Aber auch im Blick auf die historischen Verhältnisse Westeuropas sei die Säkularisierungsthese mehr als brüchig. So erweise sich schon die "große säkulare europäische Erzählung" (2008, 324), auf die sich das politische Selbstverständnis der westeuropäischen Staaten normativ gründe, als ein irreführender "historischer Mythos" (ebd., 325). Aus den blutigen Religionskriegen der Neuzeit habe nämlich keineswegs eine säkularisierende Trennung von Religion und Politik herausgeführt. Die Religionskriege seien vielmehr durch das Aufkommen des absolutistischen Staates pazifiziert worden; und dessen Herrschaftsprinzip des *cuius regio eius religio* habe nicht zu Säkularisierung und Religionsverlust, sondern zur religiös vereinheitlichenden Territorialisierung und Konfessionalisierung von Staat und Gesellschaft geführt: "Religiösen Minderheiten, die sich im 'falschen' Territorium befanden, wurde nicht säkulare Tolerierung angeboten, geschweige denn Religionsfreiheit, sondern bestenfalls die 'Freiheit' auszuwandern" (ebd.). Casanova zufolge dürfte sich nicht zuletzt aus den bis heute nachwirkenden Folgen dieser konfessionellen Territorialisierungsprozesse erklären lassen, warum "europäische Gesellschaften große Schwierigkeiten haben, mit der durch die Einwanderer eingeführten religiösen Vielfalt und Unterschiedlichkeit umzugehen" (ebd., 329). Denn "ganz offensichtlich erfüllt keiner der europäischen Staaten vollständig das Neutralitätskriterium eines säkularen Staates, das darin besteht, gegenüber allen Religionen und Konfessionen innerhalb des Staatsgebietes gleiche Offenheit, gleiche Distanz, gleichen Respekt und gleiche Unterstützung walten zu lassen" (ebd., 328). Von daher sei auch für Westeuropa festzuhalten,

dass die meisten Staaten "keineswegs streng säkular sind oder auch nur annähernd dem Mythos der säkularen Neutralität gerecht werden" (ebd., 327), auch wenn die europäischen Gesellschaften längst hochgradig und offensichtlich irreversibel säkular sind. Im Blick auf die europäische Staatenwelt treffe man auf eine Vielfalt beibehaltener Traditionen des Staatskirchentums und auf zahlreiche Formen korporatistischer Verflechtungen zwischen Religionen und Staat etc., "die für sehr 'unsäkulare' Verquickungen sorgen" (2010, 41), von denen jedoch kaum jemand ernsthafte Gefährdungen der freiheitlich-demokratischen Identität dieser Staaten ausgehen sehe. Umgekehrt sei aber festzuhalten, so betont Casanova bewusst provokativ, dass es "zahlreiche historische Beispiele europäischer Staaten gibt, die zwar säkular, aber undemokratisch waren (das kommunistische Sowjetregime ist das augenfälligste Beispiel)" – und daraus könne man "sicher den Schluss ziehen, dass die strenge säkulare Trennung von Kirche und Staat eine weder hinreichende noch notwendige Bedingung der Demokratie ist" (ebd., 328).

Vor dem Hintergrund der komplexen Vielfalt höchst unterschiedlicher Modernen und höchst verschiedener Säkularitäten sei schließlich auch der westliche Kosmopolitismus und die mit ihm verbundene These eines *clash of civilizations* aufzugeben. Stattdessen sei anzuerkennen, dass wir es mit transnationalen Prozessen religiöser Vergemeinschaftung zu tun haben, weil heute "alle Weltreligionen erstmals als entterritorialisierte globale Gemeinschaften vorgestellt werden können, die sich von den Zivilisationskontexten, in die sie traditionell eingebettet waren, in gewisser Weise gelöst haben" (2008, 333). Dies gelte für so unterschiedliche Religionen wie den globalen, aber streng zentralisierten Katholizismus, die hierarchiefreien und weltweit agierenden protestantischen Pfingstkirchen oder auch für die Bewegungen eines transnationalen Islam mit seinen internationalen Netzwerken muslimischer Erneuerung in ähnlicher Weise. Es gebe hier einen "zunehmenden globalen *Denominationalismus*" (ebd., 335; Herv. i. O.), der "sowohl für die Theorien der internationalen Beziehungen, die in der Regel noch vom 'westfälischen' System der Nationalstaaten ausgehen, als auch für jede auf dem Säkularisierungsparadigma beruhende, 'kosmopolitische' Interpretation der Globalisierung eine grundsätzliche Herausforderung" (ebd., 336) darstelle. Von daher sei es "höchste Zeit, dass wir unsere teleologischen Konzeptionen einer globalen kosmopolitischen und säkularen Moderne, gegenüber der wir das 'religiöse Andere' als 'fundamentalistisch' bestimmen, überdenken" (ebd.) und uns durchringen zur "Anerkennung der unabänderlichen *Pluralität der Universalismen* und der *Vielzahl der Modernen*" (ebd., 337; Herv. i. O.), in der sich die verschiedenen Religionen und Kulturen der Welt im permanenten Austausch miteinander befinden und zahlreiche Hybridkulturen und Hybridreligionen hervorbringen.

Casanovas Plädoyer für einen radikalen Abschied von allen eingewöhnten Spielarten des *western centrism* verbindet sich für ihn auch nicht mit der Gefahr, das universalistische Moralkonzept der 'unantastbaren Würde des Menschen' kulturell zu relativieren, denn eine ernsthafte Bedrohung dieses menschenrechtlichen Fundamentalprinzips durch die Mentalitäten und Überzeugungen der pluralen Religionen kann er empirisch nicht erkennen. Im Gegenteil: historisch hätten schon "die protestantischen Sekten bei der Durchsetzung des neuzeitlichen Grundsatzes der allgemeinen Menschenrechte als transzendenter und offensichtlicher Wahrheiten" (1996, 206) eine zentrale Rolle gespielt. Und in den welthistorischen Umbrüchen im Kontext des Epochenjahres 1989 habe auch die katholische Kirche, allen voran Papst Johannes Paul II. auf seinen zahlreichen Weltreisen, mit Nachdruck 'die geheiligte Würde der menschlichen Person' eingeklagt und verteidigt. Damit habe sich das paradoxe Phänomen eingestellt, dass der so genannte 'Kult des Individuums' mit seiner Sakralisierung der Menschenwürde, dessen Aufkommen der laizistische französische Religionssoziologe Emile Durkheim am Ende des 19. Jahrhunderts als republikanische Alternative zum untergehenden Katholizismus des *ancien regime* angekündigt hatte (vgl.

Durkheim 1986), nun gerade von der Hierarchie der katholischen Kirche mit Nachdruck und Verve praktiziert werde: "Man könnte fast sagen, dass die Päpste die Rolle von Hohepriestern einer neuen globalen Zivilreligion der Menschheit übernehmen möchten" (2009, 117). Dass sich mit der "Sakralisierung der Menschheit durch die Globalisierung der Menschenrechte" (ebd., 115) seit dem II. Weltkrieg eine solche globale Zivilreligion tatsächlich überall abzuzeichnen beginnt, lässt sich Casanova zufolge nicht bestreiten; ebenso wenig wie die Tatsache, dass sich die Entstehungs- und Formierungsprozesse dieser 'Zivilreligion der Menschheit' nicht an den westlich gedachten Schnittstellen von 'säkular' und 'profan' entzünden, sondern innerhalb der komplexen Wechselbeziehungen unterschiedlicher Religionen, multipler Modernen und heterogener Säkularitäten, die sich untereinander im ständigen kulturellen Austausch befinden und permanent miteinander interagieren.

Casanova schlägt deshalb vor, "Prozesse der Säkularisierung, der religiösen Transformationen und Erweckungen, sowie der Sakralisierung als fortlaufende, sich wechselseitig konstituierende, globale Prozesse statt als sich gegenseitig ausschließende Entwicklungen" zu betrachten und dementsprechend "als simultane und nicht als einander ausschließende Prozesse zu analysieren" (2009, 94). Die antagonistisch angelegten Dichotomien von heilig/profan, transzendent/immanent und religiös/säkular, die den westlichen Religionsdiskurs so fundamental prägen, verleiten dagegen, so Casanova, zu erheblichen Wahrnehmungsverengungen, denn offensichtlich tendiere auch in Westeuropa "ein großer Teil der gegenwärtigen säkularen Wirklichkeit (die Nation, die Staatsbürgerschaft, das Individuum, die unveräußerlichen Rechte auf Leben und Freiheit) dazu, in unserem modernen, säkularen Zeitalter heilig zu sein" (ebd., 95). Insgesamt spreche deshalb vieles dafür, dass die Religionen "keine ernstliche Gefahr für die europäische Demokratie" (ebd., 30) darstellen. Viel eher sei zu befürchten, dass die eingelebten Wahrnehmungsmuster des europäischen Säkularisierungstheorems, die 'typisch westliche' Skepsis gegenüber öffentlicher Religiosität und die damit verbundenen Vorab-Sympathien für säkulare Standards des Politischen, einem angstfreien Umgang mit den Religionen massiv im Wege stehen. In diesem Sinne vermutet Casanova, dass erst diese "säkularistischen Annahmen Religion zu einem Problem machen und so die Möglichkeit ausschließen, mit religiösen Themen auf pragmatische und sensible Weise umzugehen" (ebd., 29). Wenn die europäische Moderne den neuen globalen Herausforderungen zunehmender religiöser Pluralität angemessen begegnen wolle, müsse sie sich jedenfalls auf den Weg machen, ihr politisch-demokratisches Selbstverständnis in Zukunft "nicht nur post-christlich, sondern auch post-säkular" (ebd., 30) zu entwerfen.

Literatur:

Arato, Andrew: Civil Society against the State: Poland 1980-1981. In: Telos Nr. 47 (Spring 1981), 23-47.

Bell, Daniel: The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion. In: The British Journal of Sociology 28. Jg., 4 (1977), 419-449.

Bellah, Robert N.: Zivilreligion in Amerika. In: Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München 1986, 19-41 (am. 1967).

Casanova, José: The Politics of the Religious Revival. In: Telos Nr. 59 (Spring 1984), 3-33.

Ders.: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

Ders.: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich. In: Otto Kallscheuer (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a.M. 1996, 181-210.

Ders.: Private und öffentliche Religionen, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.): Zeitgenössische amerikanische Soziologie, Opladen 2000, 249-280 (am. 1992).

Ders.: Public Religions Revisited. In: Hermann-Josef Große Kracht/Christian Spieß (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie. Paderborn 2008, 313-338 (am. 2008).

Ders.: Europas Angst vor der Religion. Berlin 2009.

Ders.: Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst? In: Transit. Europäische Revue 39 (Sommer 2010), 29-43 (am. 2009).

Douglas, Mary: The Effects of Modernization on Religious Change. In: Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science 11. Jg., 1 (1982), 1-19.

Durkheim, Emile: Der Individualismus und die Intellektuellen. In: Hans Bertram (Hg.): Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie. Frankfurt a.M. 1986, 54-70 (frz. 1898).

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M. 1991 (am. 1967).

Stepan, Alfred: Military Politics in Three Political Arenas: Civil Society, Political Society, and the State. In: Ders., Rethinking Military Politics. Brazil and the Southern Cone. Princeton 1988, 1-12.

Ders.: The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'. In: Ders.: Arguing Comparative Politics. Oxford 2001, 218-225.