

Essay

Die Relevanz der Säkularisierungstheorie im globalen Zeitalter

Frey, Christiane / Hebekus, Uwe / Martyn, David (Hrsg.), Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2020, 765 S., kt., 34,- €

Besprochen von **Prof. Dr. Monika Wohlrab-Sahr**: Institut für Kulturwissenschaften und Kollegforschungsgruppe „Multiple Secularities“, Universität Leipzig, E-Mail: wohlrab@uni-leipzig.de und **Prof. Dr. Florian Zemmin**: Institut für Islamwissenschaft, FU Berlin und Kollegforschungsgruppe „Multiple Secularities“, Universität Leipzig, E-Mail: florian.zemmin@fu-berlin.de

<https://doi.org/10.1515/srsr-2021-0068>

Schlüsselwörter: Säkularisierung, Säkularität, Religion, Ideengeschichte, Lehre

1. Warum heute ein Quellenband zu „Säkularisierung“?

Man könnte meinen, der von *Christiane Frey*, *Uwe Hebekus* und *David Martyn* vorgelegte Quellenband zu „Säkularisierung“ käme so verspätet wie die Zeitungen von gestern. Theorien der Säkularisierung, wie allgemeiner des Säkularen, sehen sich gegenwärtig heftiger Kritik ausgesetzt, die – anders als frühere Einwände – ihre analytische Leistungsfähigkeit fundamental in Frage stellen. Die Kritik kommt dabei heute vor allem von außerhalb der Soziologie und der Geschichtswissenschaft: aus der Anthropologie, den Postcolonial Studies und – teils mit ihnen verbunden – diversen Area Studies. Auch wenn sie manche besonders „hartleibigen“ Bereiche der Soziologie bisher wenig zu tangieren scheint, hat sie doch zu – teils reflektiert, teils willfährig erscheinenden – Revisionen und Anpassungen geführt, die es sinnvoll machen, sowohl Theorien der Säkularisierung als auch deren Kritik auf den Prüfstand zu stellen. Dafür braucht es theoriegeschichtliche Quellen. Einen wichtigen Teil dieser Quellen präsentiert, bis zu Augustinus zurückreichend, der vorgelegte Band. Und er präsentiert damit gleichzeitig eine Ideengeschichte der Säkularisierung.

Die Kritik an Säkularisierungstheorien ist fast so alt wie diese Theorien selbst. Nicht einmal zur Hochzeit des Modernisierungsparadigmas, von den 1950er bis

1970er Jahren, in denen Modernisierungstheorien eng mit Annahmen der Säkularisierung verkoppelt waren, war das Theorem der Säkularisierung unangefochten. David Martin, einer der Vorreiter einer historisch ausgerichteten Religionssoziologie, veröffentlichte schon Mitte der 1960er Jahre einen Text mit dem Titel „Towards Eliminating the Concept of Secularization“ (Martin, 1965). Darin kritisierte er nicht nur teleologische Implikationen der Säkularisierungstheorie und deren grundlegende Annahme eines „religious decline“ im Zuge von Modernisierung, sondern nahm als eine der frühen „dissenting voices“ (Brewitt-Taylor, 2020: 139) auch vieles von der aktuellen epistemologischen Kritik des Konzepts der Säkularisierung vorweg: die seines Erachtens irreführende, über Kulturen hinweg vereinheitlichende Rede von „Religion“, die dichotome Gegenüberstellung „religiöser“ und „säkularer“ Gesellschaften und die ideologisch-antireligiöse Grundlegung vieler Säkularisierungstheorien, die durch die Bezugnahme auf Rationalität kaschiert wurde. Gut zehn Jahre später arbeitete er dann aber doch selbst an einer revidierten historisch-soziologischen Theorie der Säkularisierung (Martin, 1978), die den Fokus allerdings nicht auf den Niedergang von Religion, sondern auf die soziale Differenzierung zwischen Religion und Politik legte (Martin, 2005). Damit konterkarierte er Annahmen, die die Verknüpfung von Modernisierung und Säkularisierung in Westeuropa als eine Blaupause für die Entwicklung der Welt ansahen. Martin kritisierte aber später auch die gegen das Säkularisierungstheorem vorgebrachten generalisierenden Annahmen einer Wiederkehr der Religion oder des Sakralen und die vereinheitlichende Beschreibung des gegenwärtigen Zeitalters als „postsäkular“ (vgl. Künkler, 2019) und sperrt sich damit gegen zeitgeistige Vereinnahmungen. Zu nennen ist an dieser Stelle auch Thomas Luckmann, der Säkularisierung als einen „Mythos moderner Gesellschaften“ (Luckmann, 1980), der primär deren Selbstvergewisserung dient, bezeichnet hat. Auch diese Denkfigur wurde später – positiv wie negativ – immer wieder aufgegriffen (z. B. Pollack, 2012).

Historische und empirische Befunde (etwa zur engen Verknüpfung von Modernisierung und Religion in den USA oder in Teilen Lateinamerikas) sowie einschneidende Ereignisse (wie die Iranische Revolution von 1979) führten schließlich zur verbreiteten Irritation dieser engen Verbindung von Modernisierung und Säkularisierung. Auf der Ebene der soziologischen Theoriebildung korrespondierte damit die analytische Ausdifferenzierung von Säkularisierung: Anstelle der Annahme eines pauschalen Bedeutungsverlustes der Religion wurden nun mehrere Dimensionen des Säkularisierungsprozesses unterschieden (Casanova, 1994). Manch frühe soziologische Säkularisierungstheoretiker, wie Peter L. Berger (1999), schrieben Europa schließlich einen Ausnahmestatus zu und meinten eine Desäkularisierung der Welt ausmachen zu können. Andere dagegen verteidigten den Modellcharakter der zunehmend „aus der Mode geratene[n] Theorie“ (Bruce,

2011), verwiesen aber auf nachhaltige Länderdifferenzen im sich unterschiedlich gestaltenden Modernisierungsprozess (Bruce, 2017). Sogar in die Theorie des Wertewandels, bis heute eine der großen empirischen Säulen der Säkularisierungstheorie, wurde versuchsweise eine Landkarte kultureller Differenzen eingezeichnet (Inglehart/Baker, 2000). Alles in allem führte die genannte Kritik im Rahmen der Soziologie weniger zu einer grundsätzlichen Verabschiedung der Theorie der Säkularisierung, sondern vielmehr zu Modifizierungen, Verfeinerungen und Historisierungen derselben (Gorski/Altınordu, 2008).

Die Diskussion in der Geschichtswissenschaft war einhelliger ablehnend, nicht zuletzt aufgrund der dort stärker verbreiteten Skepsis gegenüber langfristigen Prozessannahmen. Manuel Borutta etwa sieht Säkularisierung als Resultat eines Kulturkampfes an und als eine Erzählung, die „von einer Selbstbeschreibung progressiver, bürgerlich-männlicher Eliten nach 1900 zur Selbstbeschreibung der westlichen Moderne“ geworden sei, die dann später als wissenschaftliche Theorie „durch die Religionssoziologie institutionalisiert [wurde]“ (Borutta, 2010: 375). Vorangestellt ist dieser von Foucault inspirierten Analyse ein Zitat des Großmeisters selbst, das die Säkularisierungstheorie in die Nähe eines „hartgesottenen Irrtum[s]“ (ebd.: 347) rückt, der schließlich für die Wahrheit gehalten wird.

Über diese Einwürfe hinausgehend, zielt ein neuerer Strang der Kritik auf die epistemischen Voraussetzungen jeglicher Theorie des Säkularen sowie ihrer normativen Implikationen. Dabei werden das Säkulare und somit Prozesse der Säkularisierung teils so eng an partikuläre christliche Doktrinen oder europäische historische Erfahrungen und Entwicklungen gekoppelt, dass jegliche Theorie des Säkularen in anderen religiösen oder historischen Kontexten unfruchtbar, verzerrend oder gar gewaltsam erscheint. Vorwiegend unter postkolonialem Vorzeichen wurde diese Position mittlerweile zu einem wirkmächtigen Strang der akademischen Debatte, vor allem im angelsächsischen Raum (z. B. Asad, 2003; Anidjar 2006), aber auch in Indien (z. B. Nandy, 1995). Dabei spielen die Internationalisierung wissenschaftlicher Karrieren sowie die zunehmende Verflochtenheit von Forschungskontexten zweifelsohne eine Rolle. Das Zusammendenken vormals getrennt behandelte Kontexte sowie das Zusammenwirken von Wissenschaftler:innen mit verschiedenen regionalen und kulturellen Hintergründen befördert offenbar auch die Betonung von Unterschieden und zieht gewisse Fliehkräfte nach sich. Das ist nur vordergründig ein Paradox, mit dem zudem gegenläufige Bestrebungen der Aufrechterhaltung bzw. Reintegration des nun erweiterten Rahmens einhergehen. Und auch die postkolonialen Kritiker sehen sich mittlerweile erheblicher Kritik ausgesetzt, die sich in dem Vorwurf zuspitzt, sie würden mit ihrer Infragestellung der Übertragbarkeit theoretischer Konzepte ihrerseits einer Inkommensurabilität verschiedener Regionen das Wort reden, ein Othring der

Welt jenseits des Westens betreiben (Enayat, 2017) und zudem Authentizitäts- und Kohärenzfiktionen anhängen (Mufti, 2000), die dem Bild einer säkularisierten und zerrissenen westlichen Welt mit ihrer parzellierten Religion idealisierte Ganzheitlichkeiten anderswo gegenüberstellen.

Es ist angesichts dieser Debattenlage zu fragen, ob diese Kritiken das (Re-)integrationspotenzial von Theorien der Säkularisierung und religiös-säkularer Unterscheidungen inzwischen überfordern und in der Folge zu einer wechselseitigen Abschottung zentraler Theoriestränge führen, oder ob soziologische Theorien des Säkularen in der Lage sein werden, Elemente dieser Kritik aufzugreifen und andere als unzutreffend zurückzuweisen.

Dabei korrespondieren akademische Prozesse der Pluralisierung und Globalisierung mit der Kritik leitender Annahmen und Arrangements auf der gesellschaftlichen Ebene. Das Säkulare ist somit nicht nur als leitendes Konzept theoretischer Analysen in Frage gestellt, sondern auch als Merkmal sozialen Zusammenlebens und grundlegendes Prinzip moderner Vergesellschaftung. Ein relevanter Teil der gegen Säkularisierung vorgebrachten, postkolonialen Kritik verbindet die Kritik an Konzepten implizit oder explizit mit einer Kritik an den säkular-liberalen Grundlagen westlicher Gesellschaften, die angesichts zunehmender religiöser Vielfalt ihre Schwäche offenbaren würden. Sie tun dies – so die Gegenkritik (Enayat, 2017) – gleichwohl auf dem sicheren Boden der akademischen Öffentlichkeit ebendieser Gesellschaften, ohne diese Voraussetzungen zu reflektieren. All dies erhöht die Dringlichkeit und Relevanz, die Herausbildung säkularer Ordnungen und Selbstverständnisse sowie deren Annahmen und Implikationen im Kontext gegenwärtiger pluraler Gesellschaften und globaler Verflochtenheit zu reflektieren. Insofern kommt der vorgelegte Band gerade zur rechten Zeit.

2. Zum Inhalt des vorliegenden Bandes

Die Herausgeber:innen stellen ihre Quellensammlung zur Theoriegeschichte der Säkularisierung dezidiert in diesen pluralen und globalen Aushandlungskontext. Ziel des Bandes sei „eine Aufarbeitung der diskursiven Bedingungen, die zur Emergenz des Säkularen als eines gesellschaftlichen und politischen Paradigmas geführt haben“; dies sei „heute in besonderer Weise von Bedeutung: sowohl um die Grenzen des Säkularismus aufzuzeigen als auch, um seine Potentiale richtig einschätzen und würdigen zu können“ (Frey et al.: 13).

Als Beitrag zur „Theoriegeschichte“ geht es dem Band wohlgerne nicht um das Aufzeigen der damit verbundenen historischen und sozialen Prozesse. Aus (wissens)soziologischer Sicht wäre eine Berücksichtigung der sozialen Bedingun-

gen der aufgenommenen Theorien gleichwohl wünschenswert. Dass die vorliegende Theoriegeschichte weitestgehend eine Geschichte von Ideen ist, hat sicher damit zu tun, dass alle drei Herausgeber:innen in der Literaturwissenschaft beheimatet sind. Aus dem Blick geraten dabei unweigerlich die konkreten Bedingungen und Anlässe „säkularer Rede“. Diese Einschränkung entspringt wohl gemerkt der notwendigen Fokussierung eines jeden Publikationsprojekts, und wird hier vor allem wegen der möglichen Erwartungshaltung einer soziologischen Leserschaft vermerkt.

Als Quellensammlung geht es dem Band nicht darum, eine eigene Theorie der erneut fraglich gewordenen Säkularisierung zu entwickeln. Zwar vermeint man als Leser:in an verschiedenen Punkten der Einleitung eine grundsätzliche Sympathie gegenüber säkularen Positionen zu erkennen, etwa wenn das positive Ideal des politischen Säkularismus referiert wird (Frey et al.: 26). Dies geht aber keineswegs mit einer einseitigen Übernahme einer bestimmten Position einher. Vielmehr soll die Zusammenstellung unterschiedlichster Quellen die Vielstimmigkeit der Rede über Säkularisierung verdeutlichen sowie gegenwärtigen Debatten konkrete Grundlagen verschaffen und historische Tiefe verleihen. Zudem ist es den Herausgeber:innen ein besonderes Anliegen, dass neben europäischen auch US-amerikanische und zudem jüdische und islamische Stimmen zu Gehör gebracht werden (Frey et al.: 29).

Der Band bietet eine reiche Fundgrube an Beiträgen, die gerade in ihrer Zusammenschau zu überraschenden Einsichten führen, weitere Erkenntnisinteressen stimulieren und zu Perspektivwechseln anregen. Leser:innen werden, je nach Interessen, verschiedene Texte und Aspekte des Bandes besonders fruchtbar finden. Darüber hinaus wird dieser aufgrund seiner Reichhaltigkeit und klaren, überzeugenden Gestaltung eine unumgängliche Referenz für künftige Beschäftigungen mit der Thematik sein, sei es durch eine interessierte Öffentlichkeit, in universitären Grundlagenseminaren, in der Erwachsenenbildung oder als Ressource für Forschungsvorhaben verschiedener Disziplinen.

Der Band besteht aus einer allgemeinen Einleitung sowie vier Sektionen, in deren jeweiliger Einführung die einzelnen Texte der entsprechenden Sektion und ihre Relevanz kurz vorgestellt werden. Die erste Sektion – „Weltlichkeiten“ – umfasst Texte überwiegend aus dem 17. und 18. Jahrhundert, nimmt aber auch frühere Schriften von Luther und Dante auf und greift bis auf Augustinus Anfang des 5. Jahrhunderts zurück. Insgesamt dokumentiert die Sektion die Bedeutungsvielfalt von Weltlichkeiten, die gerade nicht als direkte Vorläufer des säkularen Paradigmas gelten können, wiewohl sie im Rückblick zu diesem sprechen und ihm Ressourcen zur Verfügung stellen. Säkulare Programmatiken und mit ihnen der Gegensatz zwischen Religiösem und Säkularem kommen erst im 19. Jahrhundert auf, wie die Herausgeber:innen betonen und in der zweiten Sektion zu „Program-

men“ veranschaulichen. Das lange 19. Jahrhundert, dem die Texte dieser Sektion entstammen, reicht dabei von Lessing im Jahr 1780 bis zu John Dewey im Jahr 1934. Als Teil dieser formativen Periode sind neben europäischen auch einige islamische, jüdische sowie US-amerikanische Beiträge aufgenommen (diese Reihung mag schief erscheinen, gibt aber die Rahmung im Band wieder; Frey et al.: 169, auch: 29, 30). Die dritte Sektion dokumentiert sodann „(kritische) Verwicklungen“, die sich aus unterschiedlicher Warte und mit verschiedener Stoßrichtung von Programmen und Theorien der Säkularisierung absetzen oder diese kritisch befragen. Die Texte dieser Sektion reichen von Max Weber bis Robert Bellah, wobei deutsche Autoren merklich dominieren. Die in der vierten Sektion versammelten „aktuellen Positionen“ laufen hingegen auf postkoloniale Kritik vornehmlich US-amerikanischer Provenienz zu. Den Schlusspunkt des Bandes bilden somit genau jene erwähnten fundamentalkritischen Positionen, die „sowohl den Diskurs der Säkularisierung als auch den real existierenden Säkularismus einer scharfen Kritik unterziehen“ (Frey et al.: 31).

3. Auswahl und Narrativ

Die skizzierte Gliederung des Bandes in vier Sektionen ist überzeugend. Sie spiegelt weitgehend chronologische Entwicklungen, geht dabei aber nicht formalistisch strikt vor, insofern manche früheren Beiträge vorwiegend zu späteren Debatten sprechen. Die Einleitungen in die jeweiligen Sektionen machen breitere Entwicklungen deutlich und explizieren die Relevanz der jeweils kurz vorgestellten Texte, die in der Folge unkommentiert abgebildet sind, von wenigen Fußnoten mit Quer- und Literaturverweisen abgesehen. Die unmittelbare Relevanz für die Thematik wird in den meisten Fällen aus den Texten selbst erkennbar. Wo dies nicht der Fall ist, liefern die Einleitungen plausible Begründungen für die Auswahl.

Diese stellenweise Begründungsnotwendigkeit verweist gleichwohl darauf, dass Auswahl und Komposition der Texte nicht selbstevident sind, sondern bestimmten Vorannahmen und Schwerpunktsetzungen der Herausgeber:innen folgen, sowie von deren spezieller Expertise mit geleitet sind. Jede Textsammlung dokumentiert eben nicht nur, sondern erzählt auch eine Geschichte, die von eigenen Annahmen beeinflusst ist. Die Explikation dieser leitenden Annahmen sowie die konkreten Kriterien der Textauswahl hätten u.E. noch deutlicher gemacht werden können, als dies im vorliegenden Band der Fall ist. Schließlich vollzieht ein solches Format eine komplizierte Gratwanderung zwischen – mit Max Weber gesprochen – werturteilsfreier Darstellung und werturteilsgesteuerter Auswahl. Das Bestreben nach einer möglichst objektiven Darstellung ist dem Band an-

zumerken, der primär als Dokumentation der Debatte präsentiert wird. Gleichwohl wird aber durch die Zusammenstellung der Texte, durch die Definition eines Anfangs und Endes der Debatte doch auch ein Narrativ entworfen, das zu den dezidiert genannten Narrativen der Säkularisierung wie auch deren Kritik in ein Verhältnis tritt. Welche Geschichte, so wollen wir nun kritisch-würdigend diskutieren, wird in dem Band – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – erzählt, und welche möglichen ergänzenden Geschichten oder auch Erzählstränge dieser Geschichte werden dabei ausgeblendet bzw. ließen sich noch erzählen?

Dabei kann zunächst auf der formalen Ebene gefragt werden, inwiefern der Anspruch des Bandes, über westeuropäische Beiträge und solche, die kulturell christlich geprägt sind, hinauszugehen, eingelöst wurde. Je fünf jüdische und islamische Stimmen stellen zweifelsohne ein ‚Hinausgehen‘ im Sinne eines ergänzenden Fingerzeigs dar, aber doch keine grundsätzliche Perspektivenverschiebung. Deutlich schlägt sich die Expertise der Herausgeber:innen in der Quellenauswahl nieder, haben deutsche Beiträge doch mit 32 Texten den größten Anteil, gefolgt von englischen und französischen Texten. Beiträge aus Weltregionen jenseits Westeuropas, der USA und des Mittleren Ostens finden weder Platz noch Erwähnung. All dies kann in letzter Konsequenz nicht von einem Band wie diesem erwartet werden, verweist aber doch auf Lücken und gibt Anregungen für künftige Publikationsprojekte.

Dabei müsste es u.E. nicht zuletzt darum gehen, sowohl die möglichen Anfangspunkte der Geschichte, die es zu erzählen gilt, als auch deren vorläufigen Endpunkt umfassender zu reflektieren, als dies im vorliegenden Band geschehen ist.

Bezüglich des Anfangspunktes der Theoriegeschichte der Säkularisierung sei zunächst vermerkt, dass es sich bei den ersten beiden Texten des Bandes um zwei Lexikoneinträge aus dem 18. Jahrhundert handelt, welche erstmals Definitionen von Säkularisierung liefern. Die Herausgeber:innen betonen zurecht, dass eine abgrenzende Gegenüberstellung des Religiösen und des Säkularen dann erst im 19. Jahrhundert manifest wird. Die in der ersten Sektion vorgestellten „Weltlichkeiten“ weisen mithin noch keine solche Gegenüberstellung auf; vielmehr sind Religion und das Weltliche in wechselseitiger Angewiesenheit aufeinander bezogen: „Die Trennung von Staat und Kirche dient ihrer Vereinigung [...]“ (Frey et al.: 45). Bei diesen weltlichen Unterscheidungen handelt es sich also dezidiert nicht um säkulare oder säkularistische Positionen. Zugleich wird ihnen offenkundig Relevanz für die spätere Ausformulierung von Säkularität und Säkularisierung zugesprochen – sowohl von historischen Akteuren in der säkularen Moderne, die sich auf diese früheren Unterscheidungen beziehen, als auch von den Herausgeber:innen selbst, die sie in ihre Theoriegeschichte mit aufnehmen. Das leuchtet in zweierlei Hinsicht ein: zum einen aufgrund des semantischen Nexus von Säku-

larisierung und Verweltlichung, zum anderen, weil es plausibel ist anzunehmen, dass die epistemische Unterscheidung weltlicher und außerweltlicher Bereiche als Grundlage der späteren Unterscheidung säkularer und religiöser Sphären dient.

Letztere wird dann dominant, wenn Akteure die Autonomie oder gar Selbstgenügsamkeit der säkularen Sphäre behaupten. Über Motivation und Grundlagen dieser Behauptung gibt es nun aber verschiedene Erzählungen: Nach dem katholischen Narrativ Charles Taylors (2007) war es die theologische Aufwertung der weltlichen Sphäre, die letztlich – und gegen den ursprünglichen theologischen Impetus einer umfassenderen Regelung der Welt – Behauptungen von deren Selbstgenügsamkeit beförderte. Säkulare Narrative – von Taylor als „subtraction stories“ verworfen – stellen die zunehmende Autonomie der Welt hingegen als deren Freilegung und Emanzipation von der begrenzenden Macht der Religion dar. Der vorliegende Band macht sich mit keinem dieser beiden Narrative gemein, wenn er aufzeigt, dass sowohl theologische als auch politische Akteure bis ins 19. Jahrhundert Religion und das Weltliche als wechselseitig aufeinander angewiesenen erachteten. Gerade dadurch wird aber deutlich, dass die *Vorgeschichte* der säkularen Unterscheidung eine rückblickend konstruierte Geschichte ist: Diese Geschichte bleibt im vorliegenden Band eine exklusiv westeuropäische, jüdisch-christliche Geschichte.

Gerade unter dem – von den Herausgeber:innen des Bandes geteilten – Interesse, die diskursiven Bedingungen und Ressourcen der säkularen Ordnung breiter in den Blick zu nehmen, gälte es aber auch, weitere solche ‚Vorgeschichten‘ abzubilden. Und dies umso mehr, als wir es hier mit *diskursiven Bedingungen* und nicht mit strukturellen historischen Entwicklungen zu tun haben. Letztere würden es nahelegen, den Fokus auf bestimmte regionale Kontexte zu legen, in denen sich diese Entwicklungen zuerst zeigten, allen voran die Herausbildung des Nationalstaats. Auf der diskursiven Ebene aber finden wir in der säkularen Moderne und Gegenwart *verschiedene Figuren der Begründung und Kritik von Säkularität*. Insofern diese auf ihre jeweilige religiöse Tradition zurückgreifen, erscheinen sie partikular; in der Zusammenschau durch einen gegenwärtigen Beobachter kann und sollte aber auch ihr gemeinsames genealogisches Moment deutlich werden.

Dies gilt nicht zuletzt auch für islamische säkulare Positionen, deren (genealogisch rekonstruierte) Vorgeschichte der „Weltlichkeiten“ u.E. ebenfalls in den Blick genommen werden sollte. Denn, wenngleich häufig in Abgrenzung von christlich-säkularen Positionen, hat sich – aufgrund der faktischen Teilhabe an nationalstaatlichen, säkularen Ordnungen – doch auch eine *islamische diskursive Ausgestaltung von Säkularität* etabliert. Diese betont typischerweise die Unterscheidung der Religion und des Säkularen, wobei sie Wert darauf legt, dass beide

Sphären islamisch begründet sind. Dabei wird die gegenwärtige säkulare Position stets auch unter Rückgriff auf (weltliche) Unterscheidungen in der islamischen Tradition legitimiert. Wie verbreitet und etabliert Topoi und Motive dieser islamischen Ausdeutung von Säkularität bereits Ende des letzten Jahrhunderts waren, lässt sich Gudrun Krämers Buch *Gottes Staat als Republik* entnehmen (Krämer, 1999). Mittlerweile ist die islamische Ausdeutung und Legitimierung des Säkularen auch begrifflich explizit vollzogen. So argumentiert der sudanesisch-US-amerikanische Rechtswissenschaftler Abdullahi An-Na'im (2009: 282) emphatisch: „I need a secular state to be a Muslim.“ Entsprechende Positionen und Bestrebungen schiitischer Theologen im Iran wurden unter dem Titel *Religious Secularity* gefasst (Ghobadzadeh, 2015). Ein vermeintlicher Widerspruch zwischen Islam und dem Säkularen ist in der Formulierung des „islamisch Säkularen“ (Jackson, 2018) programmatisch aufgelöst, wobei diese Konzeption sowohl auf die Partizipation an einer grundlegenden säkularen Sichtweise verweist, als auch auf eine kritische Abgrenzung von anderen Positionen im Namen einer spezifisch islamischen Ausdeutung. Aus diesem gegenwärtigen Moment heraus verwundert es dann auch nicht, dass weltliche Unterscheidungen in der islamischen Tradition bisweilen analog zur modernen säkularen Unterscheidung gelesen werden (Abbasi, 2020). Gerade im – auch vom vorliegenden Band betonten – Kontext pluraler Gesellschaften und globaler Verflochtenheit scheint es wichtig, diese islamischen Ausdeutungen des Säkularen und ihre Rückbindung an je eigene Traditionen (und Weltlichkeiten) zu berücksichtigen.

Was die Repräsentanz der religiösen jüdischen Stimmen angeht, denn nur als solche macht es ja Sinn, die entsprechenden Autoren als jüdisch eigens zu nennen, hätte sich das Bild etwas verschoben, wenn etwa ein Text von Samson Raphael Hirsch, eines Vertreters der Neoorthodoxie, einbezogen worden wäre, der sich explizit für die gleichzeitige Existenz in zwei Welträumen ausspricht (*Tora im Derech Erez* = Tora mit dem Weg des Landes), einer profanen und einer sakral durchdrungenen Welt, und der dies in entsprechenden Programmen einer erweiterten Schulbildung, vor allem für Mädchen, umsetzte, zu der neben dem Studium des Hebräischen auch das der Mathematik gehörte (s. Morgenstern, 2016). Oder auch das dezidierte Plädoyer von Yeshayahu Leibowitz für die Trennung von Staat und Religion im jungen Staat Israel, aus einer dezidiert orthodoxen Perspektive heraus und gleichsam im Interesse der Religion formuliert (Leibowitz 1995 [zuerst 1959]).

Die genannten Stimmen zu berücksichtigen, würde nicht nur den Anfangs- und Endpunkt, sondern auch den Tenor der in diesem Band erzählten Geschichte verändern. Das Ende des Bandes und die buchstäblich letzten Worte seiner Geschichte entstammen der postkolonialen Kritik Gil Anidjars: „Säkularismus ist Orientalismus. Und Orientalismus ist Christentum. Ist christlicher Imperialismus“

(Frey et al.: 758). Wollte man sich dem anschließen, müsste man den genannten islamischen Ausdeutungen des Säkularen, aber auch den jüdischen Aneignungen unterstellen, verkapptes Christentum zu betreiben. Es besteht kein Grund der Vermutung, dass die Herausgeber:innen sich diese Position zu eigen machen. Dennoch suggeriert der gewählte Schlusspunkt des Bandes, es sei damit das vorläufig letzte Wort gesprochen.

Tatsächlich hat sich die Debatte aber mittlerweile weiterentwickelt zu einer Kritik jener postkolonialen Kritik, die – so der Einwand – in Thesen von Partikularismus und Inkommensurabilität abgeleitet (Enayat, 2017). Aamir Mufti (2013) fühlt sich angesichts der Debattenlage sogar veranlasst, ein Bekenntnis dazu abzulegen, *kein* Postsäkularist zu sein. Damit wird nun kein naiver Universalismus behauptet. Vielmehr wird die – gerade von der postkolonialen Kritik stark gemachte – Notwendigkeit der Reflektion der eigenen Positionalität sowie der Historizität und Normativität der Analyseketegorien weitergeführt. Dies gälte es aber zu verbinden mit einer kritischen – im wörtlichen Sinne *unterscheidenden* – Analyse konkreter Differenzen wie auch Gemeinsamkeiten in der Ausgestaltung des Säkularen, anstelle des Rückzugs auf pauschale – eher polemische als kritische – Zuschreibungen. Gerade für den in jeder Forschung zum Säkularen letztlich unvermeidlichen Gebrauch von Kategorien, die in der klassischen Säkularisierungstheorie oft unreflektiert als universalistisch gesetzt wurden, stellen sich dabei freilich immense hermeneutische Herausforderungen. Sich diesen Herausforderungen zu stellen, scheint uns dem theoretischen und historischen Erkenntnisinteresse dienlicher als bestimmten Kategorien aufgrund ihrer Genese jegliche Geltung abzusprechen. Mit Bezug auf das Säkulare verfolgt die Leipziger Kollegforschungsgruppe „Multiple Secularities: Beyond the West, beyond Modernities“ eine solche Kritik, die über unreflektierte Postulate von Universalität wie auch von Inkommensurabilität gleichermaßen hinauszugehen versucht (Wohlrab-Sahr/Burchardt, 2012; Kleine/Wohlrab-Sahr, 2021; Wohlrab-Sahr/Kleine, 2021). Während eine solche Kritik offenkundig nicht die gesamte neuere Debatte repräsentiert, stellt sie doch eine inzwischen breit sichtbare Weiterentwicklung dar (vgl. etwa Casanova, 2006; 2019; Künkler/Madeley/Shankar, 2018), die den vorläufigen Endpunkt der Geschichte von „Säkularisierung“ verschiebt.

Dass der vorliegende Band und die in ihm erzählte Geschichte solch kritisches Reflektieren und Weiterdenken provozieren, muss nun seinerseits als Verdienst der Herausgeber:innen gewürdigt werden. Sie haben eine reichhaltige, klar strukturierte und überaus anregende Textsammlung vorgelegt, die in verschiedensten Kontexten fruchtbar werden wird.

Literatur

- Abbasi, R. Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The Dīn-Dunyā Binary in Medieval Islamic Thought. *Journal of Islamic Studies* 2020, 31, 2, 185–225.
- An-Na'im, A. A. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharī'a*; Harvard University Press: Massachusetts and London, 2009.
- Anidjar, G. Secularism. *Critical Inquiry* 2006, 33, 57–66.
- Asad, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*; Stanford University Press: Stanford, 2003.
- Berger, P. L., Hrsg. *The Desecularization of the World*; Eerdman's: Grand Rapids, 1999.
- Borutta, M. Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne. *Geschichte und Gesellschaft* 2010, 36, 347–76.
- Brewitt-Taylor, S. David Martin's The Religious and the Secular (1969): an Underestimated Masterwork in the Study of Western Secularization. *Society* 2020, 57, 132–139.
- Bruce, S. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*; Oxford University Press: Oxford, 2011.
- Bruce, S. Secularization elsewhere: it is more complicated than that. *Política & Sociedade* 2017, 16, 195–211.
- Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*; Chicago University Press: Chicago, 1994.
- Casanova, J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review* 2006, 8, 7–22.
- Casanova, J. *Global Religions and Secular Dynamics: The Modern System of Classification*; Brill: Leiden/Boston, 2019.
- Enayat, H. *Islam and Secularism in Post-Colonial Thought: A Cartography of Asadian Genealogies*; Palgrave Macmillan: Cham, 2017.
- Ghobadzadeh, N. *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*; Oxford University Press: New York, 2015.
- Gorski, P. S.; Altınordu, A. After Secularization? *Annual Review of Sociology* 2008, 34, 55–85.
- Inglehart, R.;/Baker, W. E. Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review* 2000, 65, 19–51.
- Jackson, S. A. The Islamic Secular. *The American Journal of the Islamic Social Sciences* 2018, 34, 1–38.
- Kleine, C.; Wohlrab-Sahr, M. Comparative Secularities: Tracing Social and Epistemic Structures beyond the Modern West. *Method and Theory for the Study of Religion* 2021, 33, 43–72.
- Krämer, G. *Gottes Staat als Republik. Zeitgenössische Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*; Nomos: Baden-Baden, 1999.
- Künkler, M.; Madeley, J.; Shankar, S., Hrsg. *A Secular Age Beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa*; Cambridge University Press: Cambridge, 2018.
- Künkler, M. David Martin in Memoriam (1929-2019). *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2019, 58, 1–8.
- Leibowitz, Y. A Call for the Separation of Religion and State (1959). In *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, Goldman, E. Hrsg. Harvard University Press; Cambridge, MA, London: pp 174–184
- Luckmann, T. Säkularisierung – ein moderner Mythos. In *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*; UTB: Paderborn u. a., 1980; pp 161–172.

- Martin, D. Towards eliminating the concept of secularization. In *Survey of the Social Sciences*, Gould, J., Hrsg.; Penguin: Harmondsworth, 1965; pp 169–182.
- Martin, D. *A general theory of secularization*; Blackwell: Oxford, 1978.
- Martin, D. *On secularization: Towards a revised general theory*; Ashgate: Burlington, VT, 2005.
- Morgenstern, M. Neo-Orthodoxie. In *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Diner, D., Hrsg.; Metzler: Stuttgart, 2016. http://dx.doi.org/10.1163/2468-2845_ejgk_COM_0580 (Zugriff 03. August 2021).
- Mufti, A. The Aura of Authenticity. *Social Text* 2000, 64, 87-103.
- Mufti, A. Why I Am Not a Postsecularist. *Boundary* 2013, 2, 21–39.
- Nandy, A. An anti-secular manifesto. *India International Centre Quarterly* 1995, 22, 35–64.
- Pollack, D. *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland.*; 2. Aufl. Mohr Siebeck: Tübingen, 2012.
- Taylor, C. *A Secular Age*; Belknap Press & Harvard University Press: Cambridge, 2007.
- Wohlrab-Sahr, M.; Burchardt, M. Multiple Secularities: Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology* 2012, 11, 875–909.
- Wohlrab-Sahr, M.; Kleine, C. Historicizing Secularity. A Proposal for Comparative Research from a Global Perspective. *Comparative Sociology* 2021, 20, 287–316.