

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie
der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Heidemarie Winkel
Kornelia Sammet *Hrsg.*

Religion soziologisch denken

Reflexionen auf aktuelle
Entwicklungen in Theorie
und Empirie



Springer VS

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Herausgegeben von

M. Breuer, Paderborn

U. Karstein, Leipzig

M. Koenig, Göttingen

K. Sammet, Leipzig

H. Winkel, Bielefeld

A. Yendell, Leipzig

Herausgegeben von

Marc Breuer
Katholische Hochschule
Nordrhein-Westfalen

Uta Karstein
Universität Leipzig

Matthias Koenig
Universität Göttingen

Kornelia Sammet
Universität Leipzig

Heidemarie Winkel
Universität Bielefeld

Alexander Yendell
Universität Leipzig

Weitere Bände in dieser Reihe <http://www.springer.com/series/12575>

Heidemarie Winkel · Kornelia Sammet
(Hrsg.)

Religion soziologisch denken

Reflexionen auf aktuelle
Entwicklungen in Theorie
und Empirie

Herausgeberinnen

Heidemarie Winkel
Bielefeld, Deutschland

Kornelia Sammet
Leipzig, Deutschland

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

ISBN 978-3-658-11720-7

ISBN 978-3-658-11721-4 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-11721-4

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2017

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Lektorat: Katrin Emmerich

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhalt

Religion soziologisch denken. Eine Einführung	1
<i>Kornelia Sammet und Heidemarie Winkel</i>	

I Säkularisierung – Erklärungsmöglichkeiten und Grenzen

Die Vielfalt der Säkularisierungstheorien und ihr unverzichtbarer Kern	21
<i>Detlef Pollack</i>	

Von Konversion zu multiplen Säkularitäten. Wissenschaftsbiographische Anmerkungen und systematische Zusammenhänge	45
<i>Monika Wohlrab-Sahr</i>	

Religionssoziologie jenseits des methodologischen Säkularismus. <i>Multiple religiosities</i> und religiöse Wissensproduktion am Beispiel arabischen Reformdenkens	69
<i>Heidemarie Winkel</i>	

II Sinndeutungen und soziologisches Sinnverstehen

Weltsichten. Diskussion und Modifikation eines wissenssoziologischen Konzepts zur Analyse von religiösen und nicht-religiösen Welt- und Lebensdeutungen	101
<i>Kornelia Sammet</i>	

Anverwandlungen. Zur theoretischen Lesbarkeit empirischer Sachverhalte mit dem wissenssoziologischen Religionsbegriff von Joachim Matthes	141
<i>Andreas Feige und Christel Gärtner</i>	

Biographische Formen des Religiösen. Lebensgeschichtliche Erzählungen aus qualitativ-längsschnittlicher Perspektive	163
<i>Lena Dreier</i>	

III Religiöse Kommunikation und religiöse Lebensführung

Alltägliche Religiosität im Islam beobachten	197
<i>Linda Hennig</i>	

Die kommunikative Konstruktion der Transzendenz und die populäre Religion	221
<i>Hubert Knoblauch</i>	

Islamische Religiosität in Deutschland. Normen gottgefälligen Lebens. Zwei Deutungsmusteranalysen	243
<i>Stefan Kutzner</i>	

IV Religiöse Pluralisierung und Grenzziehung

Religiöse Pluralisierung und ihre gesellschaftliche Bedeutung. Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde	273
<i>Gert Pickel, Alexander Yendell und Yvonne Jaeckel</i>	

Religious Diversity in the UK. Young People's Attitudes and Views	301
<i>Elisabeth Arweck</i>	

Religion als Zugehörigkeitskategorie. Zur Interferenz religiöser und ethnischer Grenzziehungen am Beispiel arabischer Christinnen und Christen in Deutschland	321
<i>Frederick Sixtus</i>	

V Differenzierung von Religion

Die Religion der Zwischenbetrachtung. Max Webers „spezifisch religiöse Liebesgesinnung“	347
<i>Hartmann Tyrell</i>	
Pierre Bourdieus Religionssoziologie. Eine Anwendung am Beispiel des Neo-Salafismus im Feld des Islam	385
<i>Melanie Reddig</i>	
Kontingenzbewältigung durch Organisation. Das Wachstum der Megakirchen in den USA	407
<i>Thomas Kern und Insa Pruiskien</i>	

Religion soziologisch denken

Eine Einführung

Kornelia Sammet und Heidemarie Winkel

Weltweiter gesellschaftlicher, und insbesondere religiöser Wandel bringt neue Herausforderungen für religionssoziologisches Denken und Forschen mit sich (Clarke 2009). In europäischen Gesellschaften lassen sich beispielsweise zunehmend Prozesse religiöser Pluralisierung, also der Vervielfältigung religiöser Glaubensinhalte, Angebote und Gruppierungen beobachten.¹ Migration befördert multiethnische und -religiöse Differenzierung, die vehement problematisiert wird (Pollack et al. 2014). Diese Veränderungen schlagen sich in einem deutlichen Anstieg der soziologischen Beschäftigung mit Religion nieder; sie hat der Religionssoziologie in den letzten beiden Jahrzehnten über ihre Fachgrenzen hinaus neue Sichtbarkeit und Relevanz verschafft. So sind in Deutschland an verschiedenen Universitäten und anderen Forschungseinrichtungen große Forschungsverbünde, internationale Kooperationen und religionsbezogene Studiengänge entstanden, die sich neuen und alten Institutionalisierungen, Sozialformen und Ausdrucksgestalten von Religion widmen. Dadurch entsteht auch die Notwendigkeit, die vorhandenen methodologischen und theoretischen Instrumentarien immer wieder von neuem der Reflexion und Weiterentwicklung zu unterziehen und nach der gesellschaftlichen Bedeutung und dem sozialen Ort von Religion zu fragen.

Ein Ausdruck dieser veränderten Bedeutung von Religion ist ihre ausgeprägte Diskursivierung². Religion ist Gegenstand öffentlicher Thematisierung und Aus-

-
- 1 Vergleiche einführend für das Verständnis von Pluralisierung und ihr Verhältnis zu Säkularisierung Markus Hero, Volkhard Krech und Helmut Zander (2008), Markus Hero und Volkhard Krech (2010) oder auch Gert Pickel und Oliver Hidalgo (2013) sowie Claudia Götze, Yvonne Jaeckel und Gert Pickel (2013); für den us-amerikanischen Kontext vergleiche etwa Diana Eck (2007) oder auch Mark Chaves und Philip S. Gorski (2001) sowie Peter L. Berger (2014).
 - 2 Der Diskursbegriff wird Michel Foucault folgend als Aussagesystem mit einer spezifischen inhaltlichen Gestalt und Struktur verstanden. Reiner Keller erläutert dazu, dass es sich um narrative Strukturen handelt, die einer Erzählung eine spezifische Gestalt verleihen, indem sie disparate Zeichen und Aussagen zu einer Phänomenstruktur verknüpfen – an

handlung (Habermas 2001, 2008; Lafont 2007), und sie ist Instrument politischer Akteure (Cooke 2007), etwa im Zusammenhang von Debatten über nationale Identität und Migration (Nagel 2013; Spohn et al. 2015; Göle 2016), wie im Fall männlicher Beschneidung (Yurdakul 2016). Religion ist auch Gegenstand neuer Formen der Institutionalisierung, etwa im Bildungssystem und im Zusammenhang mit Integrationspolitiken (Brunn 2012); Beispiele aus dem bundesdeutschen Kontext sind das islamische Theologiestudium (Ceylan und Sajak 2017) und die Islam-Konferenz (Amir-Moazami 2011, 2014). Religion ist also durchaus orientierungs- und handlungsleitend, und zwar auch dort, wo sie als Kontrastbild einer säkularistischen, westlich-europäischen Selbstsicht fungiert und beispielsweise wie im Fall *des* Islam hochgradig politisiert wird (Stauth 2001; Casanova 2004; Göle 2008; Attia 2007, 2009).

Im Anschluss an Chantal Mouffe und Ernesto Laclau (1991) lässt sich von einer diskursiven Formation sprechen, innerhalb derer sich nicht nur verschiedene Positionierungen zu Religion präsentieren, sondern auch Differenzen und Asymmetrien stabilisieren; z. B. in Form symbolischer Kämpfe und sozialer Grenzziehungen. Teils vollziehen sie sich parallel zu und teils in enger Verwobenheit mit Prozessen ethnischer Abgrenzung und Identifikation. Nicht selten ist dies mit einem antithetischen Typisieren sozialer und religiöser Gruppen in Gegensätzen von *Wir* und *die Anderen* verbunden (Hall 1994). In der Folge stabilisiert sich eine gesellschaftliche Auffassung von Religion, die vom Blick auf sogenannte Parallelgesellschaften (Nagel 2013) und Gegenöffentlichkeiten getragen ist und *den* Islam immer wieder zum Gegenstand öffentlicher Kontroversen macht (Göle 2008, 2013).³ In der gegenwärtigen Thematisierung *des* Islam spiegelt sich die Irritation darüber, dass westlich-europäische Gesellschaften trotz ihres säkularistischen bzw. laizistischen Selbstverständnisses durchaus mit Religion kompatibel sein könnten und sich auf den Fortbestand von Religion einstellen müssten, wie es Habermas (2001) im Begriff des postsäkularen Zeitalters auf den Punkt gebracht hat. Die Vielfalt multireligiöser Wirklichkeiten ist für manche west-europäische Gesellschaften teilweise aber noch ein relativ junges Phänomen; und so ist es weniger religiöse Pluralisierung an sich, die Irritationen hervorruft, sondern die wachsende multiethnische Differenzierung und die hiermit verbundene neue *Sichtbarkeit* religiöser Vielfalt in europäischen Gesellschaften (Göle und Amman 2004; Vertovec 2015, 2017). Sie wird mit zunehmendem Na-

dieser Stelle das Phänomen *Religion*. Hierbei werden „verschiedene Deutungsmuster, Klassifikationen und Dimensionen der Phänomenstruktur (z. B. Akteur(inn)en, Problemdefinitionen) zueinander in spezifischer Weise in Beziehung gesetzt“ (Keller 2007, S. 28).

- 3 Nilüfer Göle (2016) hat daher in ihrer jüngsten Studie mit von ihr als gewöhnlich bezeichneten Musliminnen und Muslimen gesprochen; hierunter versteht sie u. a. Angehörige der Mittelschicht.

tionalismus, Rechtspopulismus und im Zusammenhang von Zuwanderung und Flucht verstärkt mit Abwertung und Rassismus beantwortet (Attia 2009).

Nilüfer Göle (2008, S. 51) hat darauf hingewiesen, dass (religiöse) Verschiedenheit in Reaktion auf erfahrene Ausgrenzung und Kategorisierung im Prozess der Selbstidentifikation auch bekräftigt, bestätigt und angeeignet wird, etwa in Form eines islamischen Fundamentalismus (Riesebrodt 1993).⁴ Dies könne die Anwendung von Gewalt, legitimiert in Form der Figur des Märtyrers, einschließen. Ähnlich wie im Fall des Schleiers handle es sich dabei um die Aneignung eines Stigmas, das in ein – allerdings zerstörerisches – Zeichen der Macht verwandelt werde.⁵ Dies richte sich aber nicht ausschließlich als religiös begründeter Angriff gegen eine westlich-säkulare, sich als demokratisch verstehende Öffentlichkeit, wie Zygmunt Baumann (2015) unter Hinweis auf die Angriffe auf die Zwillingstürme des *World Trade Centres* und das *Pentagon* 2001 oder auch auf die Redaktion des Satire-Magazins *Charlie Hebdo* erläutert. Die Angriffe zielten auch auf die ökonomische und die militärische Machtlogik des Westens und richteten sich gegen die Konsum-, Informations- und Mediengesellschaft. Baumann warnt deshalb eindringlich davor, Radikalisierung und Terror in Europa ursächlich auf islamische Theologie und Religion zu reduzieren. Er verweist darauf, dass eine der größten Enttäuschungen über westliche Demokratien darin bestehe, dass sie die Sozialsysteme schwächen und sozialer Ungleichheit nicht hinreichend begegnen. Daraus resultiere ein europaweites Anwachsen anti-demokratischer Einstellungen und rechtsnationalistischer Parteien, und wie sich in jüngster Zeit vermehrt feststellen lässt, auch ein sich lautstark artikulierender Antisemitismus. Radikalisierung und Extremismus sind also kein ursächlich religiöses, sondern ein allgemeines politisches Problem der institutionalisierten Demokratie und der neoliberalen kapitalistischen Marktgesellschaft.

Dies wirft auf neue Weise die Frage nach der gesellschaftlichen Stellung und der aktuellen Bedeutung von Religion in unseren Gegenwartsgesellschaften auf. Dass religiöse Weltdeutungen zu „innerweltlichen Wertsphären“ in eine zunehmende Spannung treten können, sogar treten müssen, von dieser Auffassung war bereits Max Webers Religionsanalyse durchdrungen (Weber 1950, S. 367). Wie religiöse Ethik, also das ethische Postulat menschlicher Solidarität, in konkreten sozialen Kontexten zur Wirtschaft und zur politischen Ordnung, aber auch etwa zur Wissenschaft in Konkurrenz gerät, manifestiert sich angesichts wachsender

4 Dass Fundamentalismus kein spezifisch islamisches Phänomen ist, versteht sich von selbst. Für Vergleiche zu anderen Formen religiösen Fundamentalismus siehe Martin Riesebrodt (1998, 2001).

5 Vergleiche zur Umwertung eines Stigmas in Charisma Lipp (2010).

globaler Ungleichheit, Migration und Flucht in ganz neuen sozialen Gestalten. In diesem Zusammenhang ist auch die von Max Weber gestellte Frage nach der Gesellschaftlichkeit von Religion und ihrem Verhältnis zu wichtigen Strukturformen gesellschaftlichen Lebens immer noch von Bedeutung. Aufgrund veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse fordert sie heute auf ganz neue Weise zur Betrachtung der Folgen sozialer Differenzierung und institutionellen Wandels heraus.

Die Frage nach der Gesellschaftlichkeit von Religion war für das Interesse der gesamten klassischen Soziologie an Religion bestimmend; sie findet sich ebenso bei Émile Durkheim wie beispielsweise auch bei Georg Simmel, wenn dieser „Ansatzpunkte für das religiöse Wesen in Beziehungen der Menschen untereinander“ verortete (Simmel 1898, S. 3). Dass „die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion ist“, wie es Durkheim (1981, S. 561) formulierte, ist nach wie vor ein grundlegender Ausgangspunkt religionssoziologischer Analyse, auch wenn von der Stabilität religiöser Überzeugungen, der Orientierung an religiösen Werten und der Ausübung religiöser Praktiken infolge von Säkularisierung keine Rede (mehr) sein kann. Wie aber eine durch kulturelle Rationalisierung charakterisierte Gesellschaft(sordnung), die nach Weber für westeuropäische Modernisierungsentwicklung typisch ist, mit den Folgen globaler Finanzökonomie, den politischen Konflikten in Westasien oder auch mit den Krisen im Verhältnis zwischen Europa, den USA und Russland umgeht und wie sie sich zu religiösen Weltbildern und religiös motiviertem Handeln weltweit verhält, ist eine hochaktuelle Frage. Auch wenn heute die Auffassung nicht mehr plausibel ist, dass soziales Leben auf Dauer *ohne* religiöse Riten, Praktiken und Strukturen *unmöglich* sei, wie Durkheim (1981) noch konstatierte, so stellt sich angesichts der weltweiten Vielfalt multireligiöser Wirklichkeiten und ihrer kontextuell gebundenen sozio-kulturellen Wirkmacht gleichwohl die Frage, wie ein soziologisch gehaltvolles Verständnis von Religion aussehen kann, das nicht bzw. nicht primär auf das (westliche) Christentum, seine Sozialformen religiösen Lebens und die spezifischen Herausforderungen westlicher Gesellschaften bezogen ist. *Religion soziologisch zu denken* bedeutet deshalb nicht nur, die Vielfalt religiöser Erscheinungsformen zu berücksichtigen, sondern fordert auch dazu heraus, das klassische wie das moderne Repertoire soziologischer Theoriebildung daraufhin abzutasten, inwiefern es Einsichten in die soziale Bedingtheit unterschiedlichster Formen religiösen Lebens und des Verständnisses von Religion weltweit ermöglichen kann. Die Religionssoziologie ist daher herausgefordert, soziologisch (weiter) zu denken, ob in strukturtheoretischer, wissens- und kulturtheoretischer und symbolischer oder auch in praxisbezogener Hinsicht, also in makro- ebenso wie in meso- und in mikrosoziologischer Perspektive. In diesem Zusammenhang ist systematisch zwischen *Religion als Untersuchungsgegenstand* und *Religion als Analyse-kategorie* zu unterscheiden und der Blick für die Vielfalt methodischer und theoretischer Zugänge zu öffnen; es geht darum, Religion,

ihre kontextspezifischen Erzeugungsprinzipien und die Formen ihres Wandels als ein vielschichtiges, plurales Phänomen sichtbar und denkbar zu machen. Dies schließt – im Anschluss an Eisenstadt (1979, 2000) – explizit eine Hinwendung zur Vielfalt gesellschaftlicher Konstitutionsbedingungen religiöser und säkularer Wirklichkeiten in den unterschiedlichsten Kontexten weltweit ein.

Das vorliegende Buch will in diesem Sinne den gegenwärtigen religionssoziologischen Theoriebestand beleuchten, aber auch zu Weiterentwicklungen beitragen. Nachdem mehr als 20 Jahre seit der Re-Etablierung der Religionssoziologie in Deutschland vergangen sind, möchten wir einen Überblick über prominente theoretische Konzepte und empirische Entwicklungen geben. Die Beiträge in diesem Band sind angeleitet von der Frage, welche Forschungen durch diese verschiedenen Ansätze angeregt wurden und wie gesellschaftlicher Wandel und neue Forschungsergebnisse zur Weiterentwicklung und Modifikation religionssoziologischer Theorien beigetragen haben. Die Möglichkeiten, Religion soziologisch zu denken, spannen sich dabei auch heute zwischen der Frage nach der Gesellschaftlichkeit von Religion einerseits und dem Verhältnis religiöser Erscheinungen zu wichtigen gesellschaftlichen Strukturformationen andererseits auf.

Im ersten Schritt wird auf das die religionssoziologische Theorie lange Zeit bestimmende und kontrovers diskutierte Säkularisierungstheorem eingegangen. Die dort versammelten Beiträge diskutieren Erklärungsmöglichkeiten sowie Grenzen, Ausdifferenzierungen und Entwicklungen des Paradigmas. Die Beiträge der folgenden Abschnitte sind nach weiteren grundlegenden soziologischen Theorieperspektiven gegliedert, berücksichtigen aber auch den Wandel auf empirischer Ebene. Das Verhältnis von alltäglichen Sinndeutungen und soziologischem Sinnverstehen ist die inhaltliche Klammer der Beiträge des zweiten thematischen Blocks, gefolgt vom Paradigma religiöser Kommunikation und der Perspektive alltäglicher religiöser Lebensführung. Es folgt ein Abschnitt mit Beiträgen zu religiöser Pluralisierung und Grenzziehung. Den Abschluss bilden Studien, die die Perspektive sozialer Ausdifferenzierung von Religion einnehmen, sowohl als gesellschaftlichem Teilbereich bzw. als sozialem Feld wie auch religionsintern als Ausdifferenzierung von Ebenen, Sozialformen und Rollen.

Die Diskussion um die *Säkularisierungstheorie* steht vor dem Problem, dass es unterschiedliche Fassungen gibt, die jeweils verschiedene Annahmen zu religiösen Entwicklungsprozessen verbinden. Autorinnen und Autoren, die die Säkularisierungstheorie befürworten oder kritisieren, heben jeweils unterschiedliche Bestandteile als Kernelemente der Theorie hervor, während andere als nachrangig oder für die Theorie nicht notwendig erachtet werden. *Detlef Pollack* rekapituliert die Debatten und rekonstruiert in einem ersten Schritt diejenigen Aussagen, die als „unverzichtbarer Kern“ der Säkularisierungstheorie bezeichnet werden können. Demnach stehe

Säkularisierung in einem engen Zusammenhang mit Modernisierungsprozessen. *Pollack* identifiziert zwei zentrale Thesen: Einerseits werde empirisch-historisch beschreibend eine zeitliche Differenzierung zwischen vormodernen und modernen Gesellschaften vorgenommen, in denen die soziale Bedeutung von Religion zurückgegangen sei; andererseits werde – und das sei der explanatorische Kern der Theorie – dieser Bedeutungsrückgang auf Modernisierungsprozesse zurückgeführt. In einem zweiten Schritt entwickelt *Pollack* eine Übersicht über unterschiedliche Fassungen des Säkularisierungsbegriffs; zunächst im kanonischen Recht und dann davon abgelöst in der (religions-)soziologischen Theorieentwicklung bei maßgeblichen Vertretern dieses Ansatzes, nämlich Bryan Wilson, Steve Bruce, Niklas Luhmann sowie Pippa Norris und Ronald Inglehart. Eine Diskussion der Kritiken in der Religionssoziologie und der historischen Forschung bis hin zur Zeitgeschichtsforschung zeigt, dass im Detail einige Argumente gegen die Säkularisierungstheorie zusammengetragen werden können, dass ihr aber dennoch insgesamt immer noch ein Beschreibungs- und Erklärungspotential zugesprochen werden müsse. Der Beitrag *Pollacks* macht ebenso wie die beiden folgenden Abhandlungen darauf aufmerksam, dass vielfältige Kontextbedingungen und Entwicklungsdynamiken bei der Analyse sozialen und religiösen Wandels berücksichtigt werden müssen.

Monika Wohlrab-Sahr wählt eine besondere Perspektive, indem sie von der Rekonstruktion der eigenen Wissenschaftsbiographie aus die Entwicklung ihrer Forschungen zu *multiple secularities* entfaltet. Von ihrer ersten religionssoziologischen Studie zu Konversionen zum Islam in Deutschland und den USA in den 1990er Jahren führte der Weg über das Projekt zur *Forcierten Säkularität*, das mit Familieninterviews Positionierungen in Konflikten um die Bedeutung der Religion in der DDR untersuchte, und die Analysen religiöser und nicht-religiöser Weltansichten evangelischer Kirchenmitglieder und Konfessionsloser in Ost- und Westdeutschland im Rahmen der IV. EKD-Untersuchung zur Kirchenmitgliedschaft hin zu einem Konzept zur Untersuchung unterschiedlicher Formen der Säkularität. Allen diesen Studien sei gemeinsam, dass sie einen säkularen Verstehenskontext voraussetzten, in dem religiöses Entscheiden kontingent und individualisiert, Religion entbettet und insbesondere traditionale Formen von Religiosität begründungspflichtig würden. Ausgehend von Shmuel Eisenstadts Theorie *multipler Modernen* als jeweils spezifisch durch die eigene Kultur und Geschichte geprägte Auseinandersetzung mit dem europäischen Programm der Moderne und Charles Taylors Auffassung vom säkularen Verstehenskontext nimmt das Konzept der *multiple secularities* Grenzziehungen zwischen dem Religiösen und dem Nicht-Religiösen in einer vergleichenden Perspektive in den Blick, indem Formen, Bezugsprobleme, Leitideen und Bezugsgrößen der Grenzziehungen identifiziert und Differenzen, aber auch strukturelle Ähnlichkeiten herausgearbeitet werden.

Auch der Beitrag von *Heidemarie Winkel* greift die *multiple-modernities*-Theorie auf und denkt sie in Verbindung mit der *entangled-modernities*-Perspektive weiter – hier in Richtung einer *multiple-religiosities*-Perspektive. Empirischer Bezugspunkt des Beitrags sind arabische Gesellschaften und die dort zu beobachtenden Reformdebatten seit Ende des 18. Jahrhunderts. In strukturtheoretischer sowie in kultur- und wissenssoziologischer Perspektive kritisiert *Winkel* im Anschluss an Talal Asad im Westen entwickelte Säkularisierungstheorien als einem inhärenten methodologischen Säkularismus folgend. Er ziehe eine epistemische Partikularität nach sich, die die eigenen Begriffe und Konzepte nicht hinreichend auf ihre kultur- und ideengeschichtliche Verankerung reflektiere und in der Folge methodologisch blinde Flecken produziere. Dies führe zu einer Forschungsperspektive, die sich auf Prozesse der Säkularisierung, Immanenz und Trennung konzentriere und dazu tendiere, die Verhältnisse wechselseitiger Verflechtung, Bedingtheit und Spannung zu übersehen. In Anschluss an postkoloniale Theorien, die westliche Wissenssysteme als partikular, hierarchisierend, marginalisierend und Macht stabilisierend (und insofern kolonial) kritisieren, profiliert die Autorin ihren Zugang als eine Perspektive, die die Vielfalt religiöser Sozialgestalten und Ausdrucksformen in den Blick nimmt. Anhand von politischen Reformen im Osmanischen Reich und von Reformdebatten insbesondere in Ägypten und dem Libanon kann sie zeigen, dass – entgegen den Annahmen der Säkularisierungstheorie – Religion durch Modernisierungsprozesse an Bedeutung gewinnen kann und dass sich arabische Reformdebatten durch ein äußerst komplexes Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft sowie zwischen Religion und politischen Reformen auszeichnen.

Unter der Überschrift *Sinndeutung und Sinnverstehen* versammeln sich im nächsten Abschnitt drei Beiträge, die die soziale Konstruktion von Religion von den Individuen, ihren Akten der Sinnsetzung und der Verarbeitung von Erfahrung aus entwickeln. Die Frage nach der Gesellschaftlichkeit von Religion wird in diesem Zusammenhang jeweils auf eigene, originelle Weise verhandelt. *Kornelia Sammet* knüpft in ihrem Beitrag an der wissenssoziologischen, von Peter Berger und Thomas Luckmann im Anschluss an Alfred Schütz weiterentwickelten Perspektive der kommunikativen, auf symbolischen Formen der Sinnsetzung basierenden Herstellung sozialer Wirklichkeit an. Religiöse Sinnwelten sind demnach Teil des gesellschaftlichen Wissensvorrats und religiöse Sinnsetzungen ein Bereich der kommunikativen Herstellung von Wirklichkeit. *Sammet* greift den etwa von Durkheim entfalteten Gedanken auf, dass Religionen zur Bewältigung von Unsicherheitserfahrungen und damit zur Herstellung von Ordnung beitragen. Diese kognitiven Ordnungsleistungen systematisiert die Autorin unter Rückgriff auf das von Monika Wohlrab-Sahr eingeführte Weltsichten-Konzept und entwickelt es grundlegend weiter. Konflikt- und desintegrative Potentiale von Religion werden in

diesem Zusammenhang nicht ausgeblendet, sondern Ambiguität und Kontingenz, also das Unbestimmbare, systematisch berücksichtigt und in die Konzeptualisierung von Weltsichten einbezogen. In empirischer Hinsicht basiert der Beitrag u. a. auf qualitativem Material aus *Kornelia Sammets* Forschungsprojekt *Weltsichten in prekären Lebenslagen* und damit auf individuellen Erfahrungen irreparabler lebensgeschichtlicher Brüche und institutioneller Unsicherheit. Die Besonderheit des Ansatzes besteht darin, dass Welt- und Lebensdeutungen auf soziale Lagen als Bezugsgröße der Verarbeitung von Unsicherheitserfahrungen bezogen werden und hierauf aufbauend Typologien von Weltsichten, also verschiedene Typen des Umgangs mit Kontingenz, rekonstruiert werden. *Sammet* zeigt damit, wie Unverfügbares trotz hochgradiger Kontingenzerfahrungen zurechenbar gemacht wird. Religion wird hier als symbolische Sinnwelt und Sinndeutung in spezifischer Weise in ihrer Gesellschaftlichkeit erfassbar.

Der folgende Beitrag von *Andreas Feige* und *Christel Gärtner* ist in ähnlicher Weise von der Frage nach der Gesellschaftlichkeit von Religion getragen. Im Anschluss an Joachim Matthes – und mit Rekurs auf Armin Nassehis systemtheoretisch fundierte Phänomenanalyse – wird Religion hier primär als diskursiver Tatbestand und ergänzend als kommunikative Sinnform eingeführt. Damit ist der Beitrag im Kern ebenfalls wissenssoziologisch verortet; der Fokus liegt darauf, was individuell als Religion erlebt wird. Für *Gärtner* und *Feige* ist von besonderem Interesse, dass dieses Erleben und Unterscheiden von Religion sich in Abhängigkeit vom jeweiligen (kulturellen) Frame vollzieht, also kontextuell bedingt und damit kontingent ist – mit entsprechenden Folgen für den soziologischen Religionsbegriff. Dieser kann nämlich nicht vorausgesetzt werden, sondern er konturiert sich in Abhängigkeit von der Weltwahrnehmung der beteiligten Akteurinnen und Akteure im Rahmen der jeweiligen kulturellen Programmatik. Dies erklären *Gärtner* und *Feige* als Prozess kontextbasierten Anverwandels von Religion. Wie dieser soziale Vorgang mit Hilfe des wissensbasierten Ansatzes der diskursiven Erzeugung von Religion rekonstruierbar gemacht werden kann, zeigen *Feige* und *Gärtner* am Beispiel Jugendlicher unterschiedlicher religionskultureller Herkunft. Es wird deutlich, dass Religiosität sich nicht in spezifischen, konfessionell eindeutig zuzuordnenden Formen manifestiert, sondern sich in Abhängigkeit von den Modi der Deutung und des sozialen Verstehens von Welt entfaltet. Die Besonderheit des Beitrags besteht darin, dass empirisch gehaltvoll gezeigt wird, inwiefern Religiosität im Anschluss an Matthes als Ausdruck einer kulturellen Programmatik erkennbar wird, die einen spezifischen Möglichkeitsraum absteckt, innerhalb dessen sich Religiosität auf verschiedene Weise sozial realisiert, und zwar unabhängig von der jeweiligen religiösen Lehre oder Dogmatik.

Mit dem Beitrag von *Lena Dreier* wird diese an Prozessen der Sinndeutung und des Sinnverstehens orientierte Perspektive auf Religion und Religiosität auf eigene Weise vertieft. Die Autorin beschäftigt sich aus biographietheoretischer Sicht mit der Rekonstruktion eigenerlebter Erfahrungen von Subjekten; hierzu führt sie das Verhältnis von Religion und Biographie als zwei zentralen strukturgebenden Dimensionen der Lebensführung ein. Typischerweise geraten Zeitlichkeit und Entwicklung im Zusammenhang biographischer Erhebungen als lebensgeschichtlicher Verlaufsprozess in den Blick, etwa in Form individueller Glaubenskrisen oder anderer Brüche und Wendepunkte. Während biographietheoretische Studien lebensgeschichtliche Selbstthematisierungen aber meist im Querschnitt beobachten, interessiert sich die Autorin dafür, wie biographische Perspektiven für ein Längsschnittsdesign fruchtbar gemacht werden können. Damit legt sie in ihrem Beitrag einen Schwerpunkt auf methodologische Aspekte. *Lena Dreier* zeigt anhand empirischen Materials aus einer Konversionsstudie, dass sehr verschiedene Dimensionen von Sinnzuschreibung und Glauben in den Blick geraten, wenn der Zusammenhang von Biographie und Religion in einem längsschnittlichen Untersuchungsformat rekonstruiert wird. Im Vergleich zweier unterschiedlicher Erhebungszeitpunkte zeigten sich deutliche Relevanzverschiebungen in der Identifikation und damit ein Wechsel der Sinnbezüge; in dem vorliegenden Fall ist er in hohem Maße durch das Verhältnis von Erwerbsarbeit, Verlust des Arbeitsplatzes und sich wandelnder Religiosität bestimmt. Strukturelle Anteile in der Biographie mit einer Tendenz zu Kontinuität trotz sozialer Brüche und Wendepunkte (etwa hinsichtlich des Statusbezugs, wie in dem von der Autorin vorgelegten Fall) und variable, temporäre Sinnhorizonte können deutlicher unterschieden werden.

Die Beiträge im folgenden thematischen Block vereint nicht nur die Überzeugung, dass Religion wissensbasiert ist, sondern auch das Interesse daran, wie religiöses Wissen kommuniziert wird und sich auf der Ebene der alltäglichen Lebensführung manifestiert. *Linda Hennig* fokussiert hierzu auf Alltagsreligiosität, d. h. auf die Praxis alltäglichen Handelns in unterschiedlichsten sozialen Konfigurationen, innerhalb derer religiöse Vorstellungen und Lebenswirklichkeiten ihre soziale Realität erst entfalten. Religiös ist hiernach, was als religiös erlebt und kommuniziert wird. Dies untersucht die Autorin am Beispiel des Islam in Europa, und zwar gerade weil orientalisierende Diskurse verallgemeinernde Sichtweisen auf islamische Religion produzieren, eingebettet in einen wachsenden anti-muslimischen Rassismus. Hierzu stellt *Hennig* die religiöse Alltagspraxis muslimischer Menschen der öffentlichen Wahrnehmung von Muslimen entgegen, die dazu neigt, die Alltagsrelevanz des Islam zu überschätzen. Die Autorin diskutiert kritisch, weshalb der Alltag von Musliminnen und Muslimen – im Sinne des säkularen Erwartungshorizonts – in besonderer Weise als religiös geordnet konstruiert wird. Ein weiterer Referenzpunkt des Beitrags ist

die Beobachtung von Geschlechterverhältnissen als in diese Konstruktionsprozesse eingewobenes Medium symbolischer Grenzziehung und Abwertung. Am Beispiel beruflicher Arbeit von Musliminnen zeigt *Linda Hennig*, wie Religiosität, Lebensführung und Alltagsorganisation ineinander verwoben sind. Die zugrunde liegende Frage lautet, wie gelebte Religiosität im Islam trotz der Überschätzung des religiösen Elements im alltäglichen Berufsleben beobachtet und theoretisch verortet werden kann. Der Autorin gelingt es, die Bedeutung der lebenspraktischen Dynamik gelebter Religiosität herauszuarbeiten, die aufgrund der Anforderungen der alltäglichen Lebensführung gerade nicht permanent an idealistischen Vorgaben orientiert ist. Das Alltagsleben wird als eine – wie die Autorin es formuliert – gestaltende und gestaltete Sphäre alltäglichen Handelns und Erlebens erkennbar. Das Verständnis von Religion folgt hier also gelebten, d. h. sich im Vollzug kommunikativen Handelns konstituierenden Verflechtungen von Religiosität und Sozialität.

Hubert Knoblauch beschäftigt sich in seinem Beitrag ebenfalls mit religiöser Kommunikation. Sein Interesse gilt der Frage, inwiefern religiöse Kommunikation die Grenzen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen überschreite und wie diese empirisch beobachtbare Transformation von Religion konzeptualisiert werden kann. *Knoblauch* geht in diesem Zusammenhang von einem epochalen gesellschaftlichen Wandel aus, der von der funktional differenzierten und sich primär als säkular definierenden Moderne wegführe und deshalb einen neuen Religionsbegriff benötige, der neben der institutionalisierten auch die privatisierte, keineswegs sozial unsichtbare Religion einschließe. Er erfasst dies mit Hilfe des Konzepts der populären Religion. Im Hintergrund steht die Annahme, dass zwischen der Luckmannschen Privatisierungsthese und der Entprivatisierungsthese von José Casanova kein Widerspruch bestehe; individualisierte bzw. privatisierte Religion sei durchaus öffentlich sichtbar. Dies gelte auch für synkretistische Formen von Religion jenseits von Kirchen und Sekten und nicht nur für die von Casanova beobachteten Formen der *public religion*. Diese Veränderung von Religion in Richtung populärer Religion und neuer Spiritualität erfasst *Hubert Knoblauch* in dem wissenssoziologisch fundierten, am kommunikativen Konstruktivismus anknüpfenden Konzept der kommunikativen Konstruktion von Transzendenz. Es lässt nicht nur die Sozialität von Transzendenz erkennbar werden; damit wird auch fassbar, dass Religion als populäre Religion nicht mehr primär von Organisationen zentral geregelt wird und institutionell verankert ist. Religiöse Kommunikation basiere vielmehr auf dezentralen Wissens- und Handlungsformen. Dass religiöse Kommunikation ausgeweitet wird und die Grenzen von Religion überschritten werden (inklusive der Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen, die kein entscheidendes Bestimmungsmerkmal von Religion mehr sei), ist für *Knoblauch* das zentrale Moment populärer Religion.

Eine eigene Perspektive auf Aspekte religiöser Kommunikation und alltäglicher Lebensführung liefert *Stefan Kutzner* mit seiner auf der Analyse islamischer Predigten basierenden Studie zu islamischer Religiosität. Die von manchen Seiten vertretene Auffassung, dass *der* Islam eine in hohem Maße regelbasierte und gehorsamsorientierte Religion sei, nimmt *Kutzner* zum Anlass, nach den kontextgebundenen Praxen und Glaubensvorstellungen und in diesem Zusammenhang insbesondere nach der Hervorbringung religiöser Praktiken und Prinzipien der Lebensführung im Rahmen von Predigttexten zu fragen. Referenzpunkt ist die Annahme, dass sich die Religiosität muslimischer Migrantinnen und Migranten in irgendeiner Weise zum Normen- und Wertgefüge westlich-europäischer Gesellschaften verhalten müsse. Konkret wird gefragt, wie sich die Religiosität gläubiger Muslime zweier ausgewählter Gemeinschaften in Deutschland, DITIB und Milli Görüş, zu den Autonomienormen der Arbeitswelt verhält. Die an der objektiven Hermeneutik orientierte Analyse ausgewählter Predigttexte zeigt, dass islamische Religiosität keinesfalls einseitig als Gehorsamsreligiosität identifiziert werden kann. Die in den Predigten angeratenen Muster religiöser Lebensführung bewegen sich im Spannungsfeld von Verantwortungs- und Gesinnungsethik und lassen jeweils einen Spielraum für kommunikative Aushandlungen. Vergleichbare Muster der Handlungsorientierung, die ebenfalls der Spannung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik folgen, finden sich auch in nicht-migrantischen Kontexten, beispielsweise in Abhängigkeit von der sozialen Herkunft. *Stefan Kutzner* stellt daher abschließend fest, dass es nicht eine Frage islamischer Religiosität sei, ob man den Anforderungen einer westlich-europäischen Lebensführung nicht entspreche, sondern eine Frage sozialer Herkunft und Habitualisierung. Dass Normen religiöser Lebensführung und -bewahrung nicht mit den Anforderungen kapitalistischer Gesellschaften kompatibel sind, sei kein spezifisch muslimisches Problem.

In einigen Beiträgen deutet sich bereits an, dass *religiöse Pluralisierung und Grenzziehung* ein zentrales Charakteristikum westlich-europäischer Gegenwartsgesellschaften sind. Dem wird in den folgenden drei Beiträgen jeweils auf eigene Weise nachgegangen. *Gert Pickel*, *Alexander Yendell* und *Yvonne Jaeckel* geben eine differenzierte Einführung in die Entwicklung und das Verständnis religiöser Pluralisierung, einmal konzeptualisiert als *Pluralisierung des Religiösen*, d.h. als Folge sozialer Differenzierung in religiösen Gemeinschaften, und zum anderen als *Pluralisierung von Religionen*, also im Sinne einer Vervielfältigung religiöser Gruppierungen und Denominationen. Letzteres ist ein gesellschaftlich – und wissenschaftlich – stark unter der Perspektive von Konfliktpotentialen diskutiertes Phänomen. Der Beitrag greift dies auf und diskutiert die Bedeutung religiöser Pluralisierung für europäische Gesellschaften aus der Perspektive des Verhältnisses von Bedrohungswahrnehmung und Identitätsabgrenzung. In theoretischer

Hinsicht steht die Frage nach den Konsequenzen religiöser Pluralisierung für die Entwicklung und für das Verständnis von Religion im Mittelpunkt. Neben der Einführung in konzeptionell für die Analyse von Pluralisierungswandel relevante Phänomene wie Individualisierung und Säkularisierung liefert der Beitrag auf der Basis quantitativer Daten zunächst einen vertiefenden Einblick in Formen und Wandel religiöser Pluralisierung, also in die Transformation religiöser Sozialmilieus und Lebensstile und in die Konstellation religiöser Vielfalt. Weshalb multi-religiöse Diversität gesellschaftlich in so hohem Maße problematisiert wird und die Ambivalenz gegenüber spezifischen Gruppen besonders ausgeprägt ist, wird in einem weiteren Schritt anhand quantitativer Daten zu Einstellungen gegenüber Angehörigen verschiedener Religionen und Atheisten erörtert. Der Beitrag gibt damit einen grundlegenden Einblick in Kontexte, Bezüge und Implikationen von Bedrohungswahrnehmungen gegenüber Musliminnen und Muslimen und hiermit verbundene Prozesse der Abgrenzung sozialer Identität.

Auch *Elisabeth Arwecks* Beitrag beschäftigt sich mit religiöser Vielfalt, und zwar am Beispiel Großbritanniens. In einer auf quantitativen und qualitativen Daten basierenden Studie wurden Einstellungen von Schülerinnen und Schülern im Alter von 13 bis 16 Jahren aus England, Wales, Schottland und Nord-Irland – sowie ergänzend aus London – zu religiöser Diversität untersucht. Im Hintergrund stand das Interesse, die Effekte des Religionsunterrichts auf Einstellungen und Haltungen zu (religiöser) Vielfalt zu eruieren. In theoretischer Hinsicht folgt der Beitrag Steven Vertovecs Konzeptualisierung von Diversität, wobei neben der strukturellen Dimension auch Repräsentationen und Semantiken sowie die individuelle Erfahrung und Wahrnehmung von Diversität in Abhängigkeit von der jeweiligen Lebenswelt und der sozialen Herkunft unterschieden werden. Die Studie liegt damit im Schnittpunkt von Religions- und Migrationssoziologie, berücksichtigt aber nicht nur religiöse und ethnische Differenzierung, sondern alle in Abhängigkeit vom Herkunftskontext jeweils relevanten Merkmale sozialer Zugehörigkeit. Ein interessantes Ergebnis besteht darin, dass Diversität grundsätzlich positiv konnotiert ist; die Jugendlichen thematisierten sie durchweg als wichtige, zum Beispiel die Selbstsicht erweiternde Erfahrung. Mediale Darstellungen religiöser Diversität wurden dagegen problematisiert. Gleichwohl zeigte sich ein deutlicher Sinn für Differenz; der *eigene* Kontext wurde weitgehend in monolithischer Weise als christlich und weiß charakterisiert. Dies spricht in hohem Maße für die Bedeutung eines differenzierten Religionsunterrichts zu religiöser Vielfalt. *Elisabeth Arweck* vertieft damit auf eigene Weise die Einsicht in Strukturen und Prozesse sozialer Grenzziehungen auf der Basis von Religion und Ethnie.

Der Beitrag von *Frederik Sixtus* ist ebenfalls im Schnittpunkt von religiöser und ethnischer Differenzierung angelegt. Er führt Religion zunächst in ihrer

Bedeutung als Kategorie sozio-politischer Zuordnung und Zuschreibung ein. Das Untersuchungsinteresse liegt aber vor allem auf der Interferenz von Religion und Ethnie als Kategorien der Herstellung sozialer Zugehörigkeit und Grenzziehung. Am Beispiel von Personen arabisch-christlicher Herkunft untersucht der Autor die Mechanismen der Selbst- und Fremdkategorisierung in der deutschen Gesellschaft und macht so die damit verbundenen Formen der Rassifizierung religiöser Zugehörigkeit sichtbar. *Sixtus* zeigt, wie Christinnen und Christen arabischer Herkunft ihrer eigenen Ausgrenzung und Rassifizierung entgegentreten, indem sie sich ihrer Zugehörigkeit zur deutschen Mehrheitsgesellschaft über die Abgrenzung von Musliminnen und Muslimen versichern und ihre christliche Identität betonen. Im Hintergrund steht der Mechanismus ethnischer Grenzziehung und der Ethnisierung religiöser Zugehörigkeit; er stellt eine Form des kulturellen Rassismus dar. Hiernach gelten *Deutsch-Sein* und *Muslimisch-Sein* als kulturell unvereinbar. Anhand qualitativer Daten demonstriert *Frederick Sixtus*, wie Christinnen und Christen arabischer Herkunft vor diesem Hintergrund Muslime als die kulturell und ethnisch Anderen beschreiben. Da die Prozesse sozialer Fremd- und Selbstbeschreibung im Fall arabischer Christinnen und Christen mit der Kategorisierung von Muslimen kontrastieren, offenbaren sich der Konstruktionscharakter und die Funktionsweise symbolischer Grenzziehungen auf eindrückliche Weise. Religion wird als eine ethnisierte und rassifizierte Zugehörigkeitskategorie erkennbar.

Die Beiträge im letzten Block befassen sich in unterschiedlicher Hinsicht und auf verschiedenen Ebenen mit der *Differenzierung von Religion*. Dies bezieht sich zum einen auf die gesellschaftliche *Ausdifferenzierung* von Religion als Wertsphäre (Weber), Feld (Bourdieu) oder Funktionssystem (Luhmann), aber auch auf die *interne Differenzierung* des Religiösen mit der analytischen Unterscheidung von Akteuren, Rollen oder Systemebenen. Der Beitrag von *Hartmann Tyrell* untersucht die in Max Webers religionssoziologischem Werk zu beobachtenden Perspektiven auf Religion und damit Webers implizit bleibendes Verständnis von Religion. In der aufgrund seines frühen Todes unabgeschlossen gebliebenen Religionssoziologie kann demnach eine systematische Perspektive auf Religion, die vor allem die Bedeutung von sozialer Schichtung bzw. sozialer Ungleichheit untersucht, von einer universalhistorisch-vergleichenden Perspektive unterschieden werden, die in der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* verfolgt wird. Ein wegweisender Baustein in dieser Untersuchung ist Webers berühmte *Zwischenbetrachtung*, und *Tyrell* rekonstruiert das von Weber in diesem systematisierenden Einschub entwickelte Verständnis von Religion. Die *Zwischenbetrachtung* befasst sich – wie es im Untertitel heißt – mit *Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung* und führt auf diesem Weg zur Herausarbeitung eines Verständnisses vom *eigentlich* oder *rein* Religiösen. Hintergrund und Bezugspunkt der Analysen *Tyrells* ist Webers sozio-

ökonomisches Forschungsprogramm, in dem der Aspekt der Differenzierung eine zentrale Rolle spielen, denn Weber interessiert sich in seinen Forschungsarbeiten vor allem für das Verhältnis der Wirtschaft zu nichtökonomischen Feldern (hier: zur Religion), d. h. es geht ihm um ökonomische Voraussetzungen des Religiösen und um seine ökonomische Relevanz. Das *rein* Religiöse identifiziert Weber demnach als das nicht ökonomisch Bedingte oder Relevante; in der Zwischenbetrachtung nimmt er dementsprechend die inneren Eigengesetzlichkeiten der Religion und ihre Spannungen zu anderen Lebensordnungen bzw. Wertsphären (in christlicher Semantik: zur *Welt* als der innergesellschaftlichen Umwelt der Religion) in den Blick. *Hartmann Tyrells* Beitrag zeigt, dass das den Analysen in der Zwischenbetrachtung zugrundeliegende Verständnis von Religion ein spezifisch christliches ist, nämlich eine religiöse Brüderlichkeitsethik. Diese religiöse Orientierung entwickelt sich – so *Tyrell* – in mehreren Schritten aus einer noch nicht religiösen, auf Reziprozität beruhenden und partikularen Nachbarschaftsethik der Nothilfe, die in bestimmten historisch-kulturellen Kontexten immer mehr religiös angeeignet (z. B. in Form des Almosen oder in einer von Priestern entwickelten Ethik sozialer Fürsorge) und systematisiert werde. Der Autor zeigt auf eindrückliche Weise, wie diese Ethik im frühen Christentum schließlich zu einem Liebesakosmismus und zu einem bedingungslosen, Reziprozitäts- und Vergeltungserwartungen überwindenden gesinnungsethischen Brüderlichkeitsuniversalismus mit einer religiösen Weltablehnung gesteigert wurde.

Der Beitrag von *Melanie Reddig* greift mit Pierre Bourdieus Religionssoziologie eine an Max Webers systematische Religionssoziologie anschließende, differenzierungstheoretische Perspektive auf und wendet sie auf den Neo-Salafismus in Ägypten an. Mit der Feldtheorie Bourdieus kann die Autorin einerseits die Auswirkungen gesellschaftlicher Machtverhältnisse auf das Feld der Religion und andererseits feldinterne Kämpfe um Macht untersuchen. Dabei geht es sowohl um Kämpfe zwischen religiösen Experten um den Einfluss auf religiöse Interessen und die religiöse Lebensführung der Laien als auch um den Einfluss der Interessen unterschiedlicher Laiengruppen auf religiöse Experten. In ihrer Vorstellung der religiösen Feldtheorie Bourdieus hebt die Autorin die Auseinandersetzungen um Autonomie und Heteronomie des religiösen Feldes im Verhältnis zu anderen Feldern (insbesondere zum Feld der Macht) und die Kämpfe zwischen Orthodoxie und Heterodoxie innerhalb des religiösen Feldes hervor. Der Neo-Salafismus ist ein besonders interessanter Untersuchungsgegenstand für die Feldanalyse nach Bourdieu, da er sich als eine heterodoxe Strömung mit puristischen, literalistischen Lehren gegen Traditionen des Volksislam und des Sufismus wendet und eine strikt religiöse Lebensführung von Laien fordert. Dem Aufstieg des Neo-Salafismus (und auch des Wahhabismus) ging ein Bedeutungsrückgang traditioneller religiöser Rechtsgelehrter seit dem 19.

Jahrhundert und verstärkt während der Kolonialherrschaft voraus, sodass sich die religiösen Experten der heteronomen Bestimmung politischer Herrscher unterwerfen mussten, wodurch ein Machtvakuum im religiösen Feld entstand. Den Erfolg des Neo-Salafismus sieht *Melanie Reddig* in seinen spezifisch religiösen Antworten auf ökonomische und politische Krisen begründet. Die Forderung nach einer strikt religiösen Lebensführung legitimiere eine Umwertung sozialer Positionen im Diesseits und fungiere als Versprechen für das Jenseits; das sei für die beherrschten Klassen der Unterschicht und der unteren Mittelschicht, die auf Gerechtigkeit und Erlösung hofften, besonders attraktiv. Laien aus der Mittelschicht dagegen ermögliche der Neo-Salafismus, sich mit ihrem kulturellen Kapital und ihrer religiösen Lebensführung vom Volksislam abzugrenzen. *Melanie Reddig* hat damit einen wichtigen Beitrag zur Erklärung islamisch-fundamentalistischer Entwicklungen formuliert.

Der dritte Beitrag dieses Blocks von *Thomas Kern* und *Insa Pruiskens* bezieht sich auf differenzierungstheoretische Perspektiven der Luhmannschen Systemtheorie, nämlich einerseits auf die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen und andererseits auf die Mehr-Ebenen-Differenzierung von Interaktion, Organisation und Gesellschaft. Die Autorinnen diskutieren zunächst theoretisch verschiedene Möglichkeiten der Bearbeitung von Kontingenzen, nämlich erstens durch Kontingenzformeln, zweitens durch Organisationsbildung und drittens im Rahmen von Interaktionen, also einfachen Sozialsystemen. *Kern* und *Pruiskens* rekurren dabei auf Überlegungen Tyrells und Petzkes, wonach die Kirchen als Organisationen von Religionen mit spezifischen Problemen konfrontiert seien, und zwar einer fehlenden Trennung von Teilnahmemotivation und Bestandszweck; dieser sei daher nur unspezifisch bestimmt, was zu einer Zielambiguität führe. Für ihre Analyse ziehen *Kern* und *Pruiskens* den Fall einer US-amerikanischen Megakirche heran, die sie vor allem hinsichtlich der Beziehungen zwischen religiöser Organisationsbildung einerseits und religiösen Interaktionen, die während religiöser Events der Megakirche prozessieren und sich entfalten, andererseits untersuchen. Die Autorinnen interessieren sich insbesondere dafür, auf welche Weise Megakirchen ihr großes Wachstum erreichen, und formulieren als Ergebnis die These, dass die untersuchte Megakirche das Problem der Zielambiguität löse, indem sie sich als Organisation sowohl von der Gesellschaftsebene als auch von der Interaktionsebene ablöse und dadurch Autonomie gewinne. Ein entscheidender Mechanismus ist dabei die Trennung verschiedener Rollen als Formen der Inklusion: Unterschieden werden erstens die Mitglieder der Organisation (als ehrenamtliche oder hauptamtliche Mitarbeiter), zweitens die Teilnehmenden an den Events und drittens die Kirchenfernen, die nicht teilnehmen, aber als Zielgruppe identifiziert werden. An die beiden zuletzt genannten Kategorien werden von Seiten der Organisation keine religiösen oder moralischen Ansprüche gerichtet, was eine Anpassung an deren kulturelle

Konventionen ermögliche; Kirchenferne sollen jedoch über die Teilnahme an den Events für die Mitgliedschaft rekrutiert und über Kleingruppen schließlich an die Megakirche gebunden werden. Die Differenzierung der Ebenen von Gesellschaft, Organisation und Interaktion eröffne – so *Kern* und *Pruisken* – die Möglichkeit, das Wachstum und die Rekrutierungsstrategien der Megakirchen zu erklären.

Insgesamt loten die Beiträge des Buchs nicht nur empirischen Wandel auf religiöser Ebene anhand bestehender theoretischer Paradigmen aus; sie differenzieren und vertiefen in unterschiedlichster Hinsicht vorhandene Theorieperspektiven und ergründen auf diese Weise, weshalb Religion in außerordentlichem Maße Gegenstand öffentlicher Thematisierung und Aushandlung ist. Die Beiträge zeigen, dass sich die Religionssoziologie den Herausforderungen weltweiten Wandels stellt. In diesem Sinne danken wir allen Autorinnen dieses Bandes aufs Herzlichste für ihre religionssoziologisch und gesellschaftstheoretisch bereichernden Arbeiten. Wir danken der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, die diese Publikation unterstützt und die offene Tagung im November 2014 in Wittenberg ausgerichtet hat, aus der ein Teil der Beiträge hervorgegangen ist. Ein weiterer Dank gilt Bernd Eckstein und Can Tobias, die das Lektorat unermüdlich unterstützt haben, sowie Karin Emmerich, die uns als Ansprechpartnerin des Verlags zur Seite stand. Wir hoffen, dass das Buch auch über die Religionssoziologie im engeren Sinne hinaus in anderen Bereichen und Disziplinen der Religionsforschung Anklang und Aufnahme finden wird und nicht zuletzt auch für Studierende ein interessanter Einstieg in die Religionssoziologie sein kann.

Literatur

- Amir-Moazami, Schirin (2011): Pitfalls of consensus-orientated dialogue: The German Islam Conference (Deutsche Islam Konferenz). In: *Approaching Religion* (1), S. 2–15.
- Amir-Moazami, Schirin (2014): German Muslim Federations: Zentralrat der Muslime in Deutschland and Koordinierungsrat der Muslime. In: Frank Peter, Rafael Ortega (Hrsg.), *Islamic Movements of Europe. Public Religion and Islamophobia in the Modern World*. London, New York: I.B. Tauris, S. 230–233.
- Attia, Iman (2007): Kulturrassismus und Gesellschaftskritik. In: Iman Attia (Hrsg.), *Orient und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: UNRAST Verlag, S. 5–30.
- Attia, Iman (2009): Die ‚westliche Kultur‘ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Baumann, Zygmunt (2015): The Charlie Hebdo Attack and What It Reveals About Society. In: *Social Europe*, www.socialeurope.eu/2015/01/charlie-hebdo/. Zugriffen: 2.1.2016.

- Berger, Peter L. (2014): *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Oldenbourg: De Gruyter.
- Brunn, Christine (2012): *Religion im Fokus der Integrationspolitik. Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und dem Vereinigten Königreich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2004): *Der Ort der Religion im säkularen Europa*. Eurozine. www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-de.html. Zugriffen: 2.1.2016.
- Casanova, José (2006): *Rethinking Secularisation. A global comparative perspective*. In: *The Hedgehog Review* 8 (1-2), S. 7-22.
- Ceylan, Rauf; Sajak, Claus Peter (Hrsg.) (2017): *Freiheit der Forschung und Lehre? Die Theologie als bekenntnisgebundene akademische Disziplin und ihr wissenschaftsorganisatorisches Verhältnis zu den christlichen und muslimischen Religionsgemeinschaften*. Wiesbaden: Springer VS.
- Chaves, Mark; Gorski, Philip S. (2001): *Religious Pluralism and Religious Participation*. In: *Annual Review of Sociology* 27, S. 261-281.
- Clarke, Peter B. (2009): *Introduction. Towards a more Organic Understanding of Religion within a Global Framework*. In: Peter B. Clarke (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, S. 1-27.
- Cooke, Maeve (2007): *A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion*. In: *Constellations* 14, S. 224-238.
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Eck, Diana L. (2007): *Prospects for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 75, S. 743-776.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1979): *Tradition, Wandel und Modernität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): *Multiple Modernities*. In: *Truman Institute Reprints* (n.d.). Jerusalem: The Hebrew University.
- Göle, Nilüfer (2008): *Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus*. Berlin: Wagenbach.
- Göle, Nilüfer (Hrsg.) (2013): *Islam and Public Controversy in Europe*. Farnham: Ashgate.
- Göle, Nilüfer (2016): *Europäischer Islam. Muslime im Alltag*. Berlin: Wagenbach.
- Göle, Nilüfer; Ammann, Klaus (2004): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript.
- Götze, Claudia; Jaeckel, Yvonne & Pickel, Gert (2013): *Religiöse Pluralisierung als Konfliktfaktor? Wirkungen religiösen Sozialkapitals auf die Integrationsbereitschaft in Deutschland*. In: Gert Pickel; Oliver Hidalgo (Hrsg.), *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* Wiesbaden: Springer VS, S. 271-306.
- Habermas, Jürgen (2001): *Dankesrede. Glauben und Wissen. Anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt a. M.: Börsenverein des Deutschen Buchhandels, http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf; Zugriffen: 6.3.2017.
- Habermas, Jürgen (2008): *Die Dialektik der Säkularisierung*. In: Eurozine, www.eurozine.com/articles/2008-04-15-habermas-de.html; Zugriffen: 6.3.2017.
- Hall, Stuart (1994): *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht*. In: Stuart Hall (Hrsg.), *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument, S. 137-179.

- Hero, Markus; Krech, Volkhard & Zander, Helmut (2008): Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort. Paderborn: Schöningh.
- Hero, Markus; Krech, Volkhard (2010): Religiöse Pluralisierung in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen. In: Gert Pickel, Kornelia Sammet (Hrsg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland: Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 27-41.
- Keller, Reiner (2007): Diskurse und Dispositive analysieren. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissenschaftlichen Profilierung der Diskursforschung [46 Absätze]. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research 8(2), Art. 19, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/243>.
- Lafont, Cristina (2007): Religion in the public sphere: remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies. In: Constellations 14, S. 239-259.
- Lipp, Wolfgang (2010): Stigma and Charisma. Über soziales Grenzverhalten. Würzburg: Ergon.
- Mouffe, Chantal; Ernesto Laclau (1991): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: Passagen Verlag.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2013): Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland. Bielefeld: transcript.
- Pickel, Gert; Hidalgo, Oliver (2013): Einleitung – Religion und Politik in Deutschland zwanzig Jahre nach dem Umbruch. In: Gert Pickel, Oliver Hidalgo (Hrsg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden: Springer VS, S. 7-22.
- Pollack, Detlef; Müller, Olaf; Rosta, Gergely; Friedrichs, Nils und Yendell, Alexander (2014): Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden. Springer VS.
- Riesebrodt, Martin (1993): Islamischer Fundamentalismus aus soziologischer Sicht. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B33/93, S. 11-16.
- Riesebrodt, Martin (1998): Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne. In: Heiner Bielefeldt, Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Politisierte Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 67-90.
- Riesebrodt, Martin (2001): Die fundamentalistische Erneuerung der Religionen. Weltrends. In: Zeitschrift für internationale Politik und vergleichende Studien 30, S. 9-27.
- Simmel, Georg (1898): Zur Soziologie der Religion. In: Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne) 9, S. 111-123.
- Spohn, Willfried; Koenig, Matthias & Knöbl, Wolfgang (2015): Religion and National Identities in an Enlarged Europe. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Stauth, Georg (2001): Islamische Kultur und moderne Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islams. Bielefeld: transcript.
- Yurdakul, Gökçe (2016): Jews, Muslims and the Ritual Male Circumcision Debate: Religious Diversity and Social Inclusion in Germany. In: Social Inclusion 4, S. 77-86.
- Vertovec, Steven (Hrsg.) (2015): Diversities Old and New: Migration and Socio-spatial Patterns in New York, Singapore and Johannesburg. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Vertovec, Steven (2017): Super-Diversity. London: Routledge.
- Weber, Marianne (1950): Max Weber. Ein Lebensbild. Heidelberg: Lambert Schneider.

I

Säkularisierung – Erklärungsmöglichkeiten und Grenzen

Die Vielfalt der Säkularisierungstheorien und ihr unverzichtbarer Kern

Detlef Pollack

Die Säkularisierungstheorie – einst das dominante Deutungsmuster der Religionssoziologie zur Beschreibung und Erklärung religiösen Wandels in der Moderne – ist in die Kritik geraten. Nicht mehr die These vom Bedeutungsrückgang oder gar vom Absterben der Religion in modernen Gesellschaften beherrscht den sozialwissenschaftlichen Diskurs. Die Stichworte, mit denen die gegenwärtig ablaufenden religiösen Wandlungsprozesse beschrieben werden, lauten vielmehr: Entprivatisierung des Religiösen (Casanova 1994), Rückkehr der Götter (Graf 2004), Wiederverzauberung der Welt (Beck 2008) oder – schlicht – *Desecularization* (Berger 1999).

Damit wird nicht nur die Behauptung aufgestellt, dass Religion in modernen Gesellschaften eine neue öffentliche Sichtbarkeit erlangt hat und mehr und mehr das Handeln der Menschen bestimmt. Mit der Kritik an der Säkularisierungstheorie ist auch die Annahme verbunden, dass Religion und Moderne kompatibel sind, dass Religion gegenwärtige Prozesse des Wandels stark beeinflussen kann und moderne Ideen und Institutionen oft selbst religiösen Ursprungs sind. Religion wird nicht mehr als abhängige Variable gesehen, die den Prozessen der Rationalisierung, der Urbanisierung, der Wohlstandsanhebung, der Bildungsexpansion in der Moderne nur reaktiv ausgesetzt ist, sondern als ein dynamischer Faktor, der sozialen, politischen und ökonomischen Wandel initiieren kann und sich auch selbst zu verändern vermag. Wenn aber Religion in modernen Gesellschaften bedeutsame soziale, politische und ökonomische Funktionen wahrzunehmen vermag, dann wird der in der Säkularisierungstheorie unterstellte scharfe Bruch zwischen Vormoderne und Moderne fraglich. Ist der Stellenwert, den Religion in der Moderne einnimmt, so grundsätzlich verschieden von dem, den sie früher besaß? Wird der Einfluss religiöser Werte, Vorstellungen und Identitäten auf die gesellschaftlichen Institutionen und individuellen Verhaltensweisen in vormodernen Kulturen durch die Säkularisierungstheorie nicht maßlos überschätzt?

Die in letzter Zeit formulierte Kritik an der Säkularisierungstheorie richtet sich mithin nicht nur gegen die Behauptung des Bedeutungsrückgangs von Religion in der Moderne, sondern gegen eine Vielzahl verwandter Annahmen wie etwa die vom unvermeidlichen Spannungsverhältnis zwischen Religion und Moderne, vom sozial abhängigen Status religiöser Praktiken, Überzeugungen und Ideen in der Moderne oder auch die von einem scharfen Kontrast zwischen Tradition und Moderne. Das Schwergewicht der Kritik an der Säkularisierungstheorie liegt dabei auf der Aussage, dass Modernisierung zwangsläufig zur Marginalisierung des Religiösen oder doch zumindest zu seiner Privatisierung führt. Es ist der deterministische, teleologische und evolutionistische Charakter der Säkularisierungstheorie, der die Kritik an ihr immer wieder antreibt und ihr den Vorwurf des Automatismus, der Einlinigkeit, der Fortschrittsgläubigkeit und des Eurozentrismus eingetragen hat.

Offenbar führt die Kritik an der Säkularisierungstheorie – wie übrigens auch diese selbst – einen Strauß unterbestimmter Vorannahmen und einseitiger Werturteile mit sich, der es schwer macht, ihr gerecht zu werden. Da die Kritik an der Säkularisierungstheorie nicht selten mit einem Popanz arbeitet, ist es daher zunächst erforderlich, so genau wie möglich zu rekonstruieren, was die Säkularisierungstheorie überhaupt sagt. Die präzise Rekonstruktion ihres propositionalen Gehalts muss am Anfang jeder Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie stehen (1.). In einem zweiten Schritt soll es dann darum gehen, unterschiedliche Bedeutungen des Säkularisierungsbegriffs sowie unterschiedliche säkularisierungstheoretische Positionen herauszuarbeiten (2.). Der abschließende dritte Teil setzt sich mit der an der Säkularisierungstheorie geübten Kritik auseinander und diskutiert, inwieweit sie berechtigt ist und inwieweit nicht (3.).

1 Der Gehalt der Säkularisierungstheorie

Was also besagt die Säkularisierungstheorie? Die Säkularisierungstheorie geht davon aus, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die gesellschaftliche Bedeutung der Religion in der Gesellschaft ausüben und deren Akzeptanz vermindern. Zur Erfassung der Kernaussagen der Säkularisierungstheorie ist es nicht hinreichend, jene Annahmen zusammenzustellen, die von vielen oder vielleicht sogar von den meisten Repräsentanten dieser Theorie vertreten werden. Vielmehr ist es erforderlich, diejenigen Aussagen heraus zu präparieren, die für die Säkularisierungstheorie schlechthin unverzichtbar sind. Ihre Kernthese besteht nicht in der Annahme, dass die Differenzierung der Gesellschaft für die Marginalisierung des Religiösen in der Moderne verantwortlich zu

machen ist, wie vielfach unterstellt wird (Casanova 1994, S. 19f.; Tschannen 1991, S. 404; Yamane 1997, S. 115; Gorski 2000, S. 141f.; Dobbelaere 2004, S. 231).¹ Auch wenn die Differenzierungstheorie von den Säkularisierungstheoretikern häufig vertreten wird, ist sie doch nur ein Ansatz unter vielen, der zur Erklärung des Bedeutungsrückgangs von Religion in der Moderne herangezogen wird, und insofern kein notwendiger Bestandteil der Säkularisierungstheorie. Daneben stehen die Versuche, Säkularisierung auf Rationalisierungsprozesse, etwa auf die Entwicklung eines wissenschaftlichen Weltbildes, auf ökonomische Leistungssteigerungen, auf den Abbau existentieller Unsicherheit oder auf kulturelle Pluralisierungstendenzen zurückzuführen.² Ob sich Modernisierung als Ausdruck gesellschaftlicher Differenzierung verstehen lässt (Casanova 1994; Dobbelaere 2002, 2004) oder als Konsequenz ökonomischen Wachstums (Norris und Inglehart 2004), als eine Form gesellschaftlicher Rationalisierung (Berger 1969) oder vor allem als ein kulturelles Phänomen, etwa als Folge kultureller Pluralisierung und Individualisierung (Beck 2008), oder auch als Folgewirkung der Spannung zwischen kulturellen Utopien und institutionellen Begrenzungen (Eisenstadt 2000), ist umstritten und wird in unterschiedlichen Ansätzen durchaus verschieden gesehen. Einig sind sich die Vertreter der Säkularisierungstheorie lediglich darin, dass Modernisierung, wie auch immer gefasst, säkularisierende Effekte hat.

Mit der Säkularisierungstheorie ist auch nicht die Behauptung verbunden, dass Modernisierung unausweichlich zu Säkularisierung führt und der Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften einlinig, unumkehrbar und teleologisch verläuft.³ Tatsächlich vertritt – wie Karl Gabriel (2008, S. 11) zu Recht feststellt – „die Annahme, mit der Säkularisierung habe man wissenschaftlich einen

-
- 1 Wie José Casanova (1994), Oliver Tschannen (1991) und David Yamane (1997) sieht auch Philip Gorski (2000, S. 141f.) die Differenzierungstheorie als den Kern der Säkularisierungstheorie an, der von einem „protective belt“ verschiedener Thesen wie derjenigen des Verschwindens, des Niedergangs, der Privatisierung und der Transformation der Religion umgeben ist.
 - 2 So stellen etwa Pippa Norris und Ronald Inglehart (Norris und Inglehart 2004) nicht auf die funktionale Differenzierung der Gesellschaft ab, um den Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften zu erklären, sondern auf den Anstieg des Niveaus ökonomischen Wohlstands und die damit einhergehende Erhöhung existentieller Sicherheit.
 - 3 Dies hat bereits Warren Goldstein (2009) herausgearbeitet, der Stephen Warner (1993, S. 1052) und Rodney Stark (1999, S. 241) zu Recht vorwirft, die Säkularisierungstheorie mit der Behauptung, sie nehme eine lineare Entwicklung vom Sakralen zum Profanen an, falsch interpretiert zu haben. Nur wenige Säkularisierungstheorien, so Goldstein (2009, S. 158) vertreten ein lineares Muster. Viele lehnten es ausdrücklich ab. Die meisten folgten anderen Mustern, zyklischen, dialektischen oder paradoxalen.

Prozess identifiziert, der notwendig und zielgerichtet verlaufe und zwangsläufig auf ein Ende der Religion zusteure“, heute „eigentlich niemand mehr“.⁴ Wallis und Bruce (1992, S. 27) als Proponenten der Säkularisierungstheorie erklärten bereits 1992: „Nothing in the social world is irreversible or inevitable“. Norris und Inglehart (2004, S. 16) – zwei weitere Hauptvertreter der Säkularisierungstheorie⁵ – wollen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als „probabilistic, not deterministic“ verstanden wissen. Sie halten fest: „Through modernization, we believe that rising levels of security become increasingly likely to occur. But these changes are not mechanical or deterministic.“ (2004, S. 17). Die Behauptung, Modernisierung wirke sich negativ auf die Attraktivität religiöser Gemeinschaften, Praktiken und Ideen aus, bezeichnet nicht eine Norm, die sich weltweit durchsetzen werde, oder ein Telos, auf das die Entwicklung zwangsläufig zusteure, sondern eine Hypothese, die der empirischen Überprüfung ausgesetzt werden muss. Die Säkularisierungstheorie ist für empirische Korrekturen geöffnet. Aber auch wenn sie für Abweichungen und Variationen sensibel ist, hält sie daran fest, dass zwischen Modernisierung und Säkularisierung eine hohe Wahrscheinlichkeitskorrelation besteht. „Nothing is inevitable, but some outcomes seem more probable than others“ (Voas 2008, S. 42f.).

Schon gar nicht nimmt die heutige Säkularisierungstheorie eine normative Bewertung des religiösen Wandels vor.⁶ Wie Hermann Lübke (1965, S. 23ff.) nachgewiesen hat, war Säkularisierung lange Zeit ein Kampfbegriff, der eine emanzipative oder auch delegitimierende Bedeutung annehmen konnte. Vorwürfe eines programmatischen Überschusses und eines ideologischen Bias verfolgen die Säkularisierungstheorie bis heute. Die entscheidenden Konfliktlinien in der

-
- 4 Allenfalls in den Arbeiten von David Voas (2008, S. 43; Voas und Döbler 2011) lässt sich die Tendenz beobachten, den Bedeutungsrückgang des Religiösen in der Moderne als mehr oder weniger irreversibel zu behandeln. Diese Tendenz ist allerdings nicht theoretisch begründet, sondern empirisch. Neuerdings neigt auch Steve Bruce (2011, S. 54-56) dieser Auffassung zu. Er weist die Kritik von Rodney Stark und Roger Finke (2000, S. 339), die Säkularisierungstheorie sei eine „theory of inevitable decline“, zurück, hält aber eine Umkehr der Säkularisierung für ausgeschlossen, solange das moderne Individuum einer Kultur angehört, in der es seine Religion autonom wählen kann.
 - 5 Weitere Proponenten sind Karel Dobbelaere (1999, 2002), Steve Bruce (1992, 1996, 2002), Frank Lechner (2004), David Voas (2008) und Gert Pickel (2010). Die wichtigsten Anstöße kommen vom frühen Werk Peter L. Bergers (1969).
 - 6 So aber James Beckford (2003, S. 32), der erklärt, „secularization had never amounted to a testable theory but had simply been a taken-for-granted ideological reflex of antagonism towards religion and rationalist assumptions about modernity“. Beckford beruft sich auf Jeffrey Hadden, der meint, die Säkularisierungsthese habe nur in einem durch den Geist der Aufklärung, der Evolutionstheorie und der Wissenschaftsgläubigkeit geprägten kulturellen Milieu unkritisch hingenommen werden können (Hadden 1987, S. 595).

gegenwärtigen Diskussion verlaufen jedoch nicht entlang weltanschaulicher oder konfessioneller Grenzen (Müller 2010, S. 24). Im Gegenteil. Wenn sich Wertungen in säkularisierungstheoretische Analysen einschleichen, dann fallen sie oft seitenverkehrt aus. Vertreter der Säkularisierungstheorie wie Bryan Wilson, in einigen seiner Werke David Martin oder auch der frühe Peter L. Berger haben die zurückgehende Bedeutung der Religion in modernen Gesellschaften eher bedauert als gefeiert (cf. Bruce 1992, S. 2); Theologen wie Friedrich Gogarten (1987) oder auch Papst Benedikt XVI. (2011) gebrauchen den Säkularisierungsbegriff dagegen eher im positiven Sinne. Ein aufklärerischer Optimismus, wie er für einige frühere Versionen der Säkularisierungsthese nicht untypisch war, lässt sich heute kaum noch antreffen (anders Casanova 2001, S. 13787; Schieder 2001, S. 47; Gorski und Altinordu 2008, S. 60).

Schließlich geht die Säkularisierungstheorie auch nicht vom Verschwinden der Religion in der Moderne aus (vgl. Parsons 1978, S. 240; Wilson 1998, S. 48f.; Bruce 2002, S. 41; Norris und Inglehart 2004, S. 4), wie ihre Kritiker ihr immer wieder unterstellen (Stark und Bainbridge 1985, S. 430; Stark und Finke 2000, S. 58; Joas 2007; Knoblauch 2008, S. 3). Die Untergangsthese lässt sich zwar im 19. Jahrhundert finden, etwa bei Comte (1830ff.), der annahm, dass Religion dazu bestimmt sei, durch Wissenschaft ersetzt zu werden, sowie in den 1960er Jahren, zum Beispiel in einem Lehrbuch von Anthony F. C. Wallace (1966), das von denen, die die Säkularisierungstheorie ablehnen, immer wieder zitiert wird (vgl. zum Beispiel Stark und Iannaccone 1994; Stark und Finke 2000). Heutzutage können allenfalls singuläre Denker wie etwa Marcel Gauchet als Repräsentant der Untergangsthese angesehen werden, und selbst Gauchet (1997, S. 4) erwartet in der personalen Sphäre das Überleben einer Form traditionaler Religion, die „perhaps will never disappear“.

Was die Säkularisierungsthese behauptet, ist mithin zweierlei.⁷ Sie nimmt erstens an, dass sich die soziale Signifikanz von Religion in modernen Gesellschaften im Vergleich zu früheren Zeitepochen abschwächt (empirisch-historische Deskripti-

7 Versuche, den Kern der Säkularisierungstheorie zu bestimmen, wurden mehrfach unternommen. Nach Oliver Tschannen (1991, S. 407-412) besteht die Säkularisierungstheorie aus drei Kernelementen: differentiation, rationalization, worldliness. Olaf Müller (2010, S. 15) reduziert die Dreizahl auf eine Zweizahl: Differenzierung und Rationalisierung. Wie bereits erwähnt, nehmen Gorski und Casanova an, dass Differenzierung den harten Kern ausmacht. Das Problem dieser Bestimmungsversuche besteht – wie oben bereits gesagt – darin, dass sie sich auf Aussagen konzentrieren, die zwar von vielen, aber nicht von allen Säkularisierungstheoretikern vertreten werden, sich also nicht darum bemühen, jene Annahmen herauszuarbeiten, die für die Säkularisierungsthese schlechterdings unverzichtbar sind.

on) (Wilson 1969, S. 14).⁸ Mit dieser Behauptung ist nicht ausgeschlossen, dass es gegenläufige Entwicklungen und Ausnahmen gibt und dass sich der Prozess der Abschwächung auf Umwegen, ambivalent und paradox vollzieht. Notwendig impliziert ist in die Säkularisierungsthese allerdings die Annahme, dass vormoderne Kulturen durch einen höheren Stellenwert von Religion gekennzeichnet sind als moderne. Trotz aller empirisch begründbaren Modifikationen nimmt die Säkularisierungsthese also unausweichlich eine zeitliche Differenzierung vor, mit der sie moderne Epochen von früheren negativ abgrenzt und auf sie zugleich bezieht. Fragen der Periodisierung und der Abgrenzung von modernen und vormodernen Zeitperioden ergeben sich zwangsläufig aus diesem Ansatz.

Zweitens geht die Säkularisierungsthese davon aus, dass der religiöse Bedeutungsrückgang auf Prozesse der Modernisierung zurückgeführt werden kann (explanatorischer Kern). Damit ist nicht verneint, dass es auch andere Faktoren religiösen Wandels gibt und dass Religion diesen Wandel auch selbst aktiv zu beeinflussen vermag (so schon Parsons 1963, S. 55ff.). Die Säkularisierungsthese führt aber unausweichlich die Annahme mit sich, dass Modernisierung der bedeutendste Einflussfaktor religiösen Wandels in Gegenwartsgesellschaften ist und dass Religion durch ihn letztendlich negativ beeinflusst wird. Insofern behandelt sie Religion vor allem als abhängige Variable.

8 Zu bestreiten, dass Säkularisierung mit dem Abnehmen der Bedeutung von Religion synonym sei und sie als eine rein „beobachterrelative Kategorie“ zu definieren, mit deren Hilfe „religiöse Beobachter ihren Platz in einer durch funktionale Differenzierung geprägten Gesellschaftsform beschreiben“, wie es Benjamin Ziemann (2011, S. 9f.) tut, heißt, die mit ihr notwendig implizierte Behauptung einer objektiv-historischen Entwicklung zu bestreiten, und läuft darauf hinaus, den Begriff in Abhängigkeit von der Binnenperspektive der Religionsangehörigen zu bringen. Zwar findet sich bei Luhmann, auf den sich Ziemann beruft, der Gedanke, dass Religion ihren eigenen ins Unwahrscheinliche gesteigerten Geltungsanspruch als Säkularisierung interpretiert, wenn sie diesen als Indifferenz einer von ihr abweichenden Umwelt erfährt (Luhmann 1977, S. 227f.). Schon nach Luhmann (1977, S. 105f., 227, 259f.) ist die Herausbildung einer religiös nicht mehr interpretierbaren innergesellschaftlichen Umwelt jedoch die Konsequenz objektiv ablaufender Prozesse der funktionalen Differenzierung. Der Säkularisierungsbegriff ist also bereits bei Luhmann nicht rein beobachterrelativ angelegt. Die innerreligiöse Beobachtung von Säkularisierung wäre eine bloße Fiktion, wenn sie sich nicht auf empirisch nachweisbare Veränderungen in der Stellung der Religion im gesellschaftlichen Umfeld beziehen würde. Auch der späte Luhmann begreift Säkularisierung nicht nur beobachterrelativ (Luhmann 2000, S. 283), sondern als eine Folge „funktionaler Ausdifferenzierung mit Abgabe der Kontrolle anderer Systeme an diese selbst“ (S. 315).

2 Unterschiedliche Säkularisierungsbegriffe und -konzepte

Der Begriff Säkularisierung meinte im kanonischen Recht zunächst den beim Austritt aus dem Kloster vollzogenen Übergang eines Mönchs von seiner Zugehörigkeit zu einem Mönchsorden zum Status eines Weltpriesters. In der Reformationszeit und im 19. Jahrhundert (Reichsdeputationshauptschluss von 1803) wird mit diesem Begriff aber auch die Enteignung kirchlichen Eigentums und seine Überführung in weltliches Eigentum bezeichnet (Lübbe 1965, S. 23-33). In beiden Fällen besteht die Voraussetzung des Säkularisierungsvorgangs in der Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer weltlichen Sphäre. Die Unterscheidung zwischen religiöser und weltlicher Sphäre ist im mittelalterlichen Weltbild zu differenzieren von der Unterscheidung zwischen dieser und jener Welt, der menschlichen Welt und dem Reich Gottes. Wenn mit Säkularisierung der Übergang von der religiösen zur weltlichen Sphäre bezeichnet wird, dann handelt es sich dabei nur um eine Veränderung in dieser Welt. Die Unterscheidung zwischen dieser und jener Welt bleibt hiervon hingegen unberührt. Wenn aber die Kirche sowohl dieser als auch jener Welt angehört und zwischen beiden sakramental vermittelt und zugleich sowohl Bestandteil der religiösen als auch weltlichen Sphäre ist, dann entsteht mit dem Übergang von der einen zur anderen Sphäre die Frage, ob die Unterscheidung zwischen diesen beiden Sphären noch aufrechterhalten werden kann und ob religiöses Heil und religiöse Vervollkommenheit nicht auch in der Welt gefunden werden können. Bricht die Trennung zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre weg, dann lautet also die offene Frage, welchen Platz Kirche und Religion in der säkularen Welt einnehmen können. Nicht zu Unrecht bezeichnet José Casanova (2001, S. 13787) die Frage nach dem Ort der Religion in der säkularen Welt als die analytische Aufgabe der Säkularisierungstheorie.

Inzwischen hat sich der Säkularisierungsbegriff von seinem kanonischen und kirchenrechtlichen Bedeutungsgehalt gelöst und dadurch nicht an Klarheit gewonnen (zur kontroversen und unübersichtlichen Diskussionslage vgl. Lübbe 1965; Ruh 1980; Conze, Strätz und Zabel 1984; Tschannen 1991; Bruce 1992; Casanova 1994; Asad 2003; Lehmann 2004; Joas 2007; Taylor 2009). Er wird nunmehr auf kulturgeschichtliche Veränderungsprozesse teilweise weltgeschichtlichen Ausmaßes angewandt. Möglicherweise mit seiner kirchenrechtlichen Herkunft hängt allerdings zusammen, dass er sowohl in einem legitimierenden als auch in einem de-legitimierenden Sinne verwendet und sowohl zur Bezeichnung einer Emanzipations- als auch einer Verlustgeschichte eingesetzt wird. Außerdem ist zwischen einer genealogischen und einer quantifizierenden Verwendungsweise zu unterscheiden. Mit der genealogischen ist die Transformation des Bedeutungsgehaltes eines Be-

griffs von einem theologischen in einen säkularen Kontext gemeint, so wenn zum Beispiel das Postulat der politischen Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz als eine Säkularisation der Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott (Jellinek 1895) oder der Gedanke des Fortschritts in der Geschichte als Transformation der Vorstellung einer providentiell gelenkten Heilsgeschichte gedeutet wird (Löwith 1953). Mit dem quantitativen Begriffsgebrauch ist die Verschiebung des Bedeutungsanteils gemeint, den Religion in Gesellschaften einzunehmen vermag. Auch wenn zwischen der genealogisch-qualitativen und der deskriptiv-quantitativen Verwendungsweise des Säkularisierungsbegriffs ein Zusammenhang bestehen kann, meinen beide Betrachtungsweisen doch Verschiedenes. Im ersten Fall steht die Frage nach den religiösen Wurzeln säkularer Phänomene im Vordergrund und damit die Frage danach, inwieweit theologische Bedeutungen in säkularen Ideen und Praktiken noch mitschwingen, im zweiten dagegen die Frage, wie sich der Stellenwert des Religiösen in der Gesellschaft verändert hat. Im Unterschied zur Philosophie und den Geschichtswissenschaften hat sich in den Sozialwissenschaften der zuletzt benannte Begriffsgebrauch durchgesetzt. Ihn legen auch die gegenwärtig einflussreichsten säkularisierungstheoretischen Ansätze von Bryan Wilson, Steve Bruce, Pippa Norris, Ronald Inglehart und Niklas Luhmann zugrunde.

Bryan Wilson (1982) sieht sowohl Prozesse der sozialen Differenzierung, der Vergesellschaftung als auch der Rationalisierung als ausschlaggebend für die religiösen Positionsverluste an. Soziale Differenzierung meint, dass Religion ihren bestimmenden Einfluss auf andere gesellschaftliche Teilbereiche wie Wirtschaft, Wissenschaft, Familie oder Medizin verliert und sich diese Teilbereiche in Emanzipation von der Vorherrschaft der Religion funktional zunehmend verselbständigen. Vergesellschaftung (*societalization*) meint die tendenzielle Auflösung von Gemeinschaftsformen, aus denen Religion einen Großteil ihrer sozialen Kraft bezieht, und ihre zunehmende Ersetzung durch übergemeinschaftliche und unpersönliche Organisationen und Institutionen. Rationalisierung schließlich bedeutet, dass soziale Ziele, seien es politische, wissenschaftliche, ökonomische, medizinische oder erzieherische, mehr und mehr voneinander isoliert und die Mittel zur Erreichung dieser Ziele verbessert werden. Hingegen ließe sich die Erreichung religiöser Ziele, da sie sich auf Übernatürliches beziehen, durch Rationalisierungsanstrengungen nur begrenzt rationalisieren (Wilson 1982, S. 44).

Steve Bruce (2002, 2006) stellt insbesondere den Einfluss des zunehmenden religiösen Pluralismus und des egalitären Individualismus ins Zentrum seiner Analysen. Aufgrund des wachsenden religiösen Pluralismus sähen sich die egalitären Prinzipien verpflichteten Staaten gezwungen, ihre Unterstützung für einzelne Religionsgemeinschaften zurückzunehmen und ihre zentralen Institutionen, zum Beispiel die Schule, zu säkularisieren. Gleichzeitig verliere die Religion in religiös

pluralen Gesellschaften die regelmäßige tagtägliche Bestätigung, die sie durch ihre Einbettung ins alltägliche Leben in kulturell homogenen Gesellschaften genießt.⁹ Außerdem werde, so Bruce, unter den Bedingungen eines religiösen Pluralismus das dogmatisch sektiererische Glaubenssystem zunehmend durch eine liberale, tolerante und ökumenische Form des Glaubens ersetzt. Wer meint, seinen Kindern drohe die ewige Verdammnis, wenn sie nicht der einen Wahrheit anhängen, wird alles tun, um sie im Glauben zu erziehen. Liberal eingestellte Gläubige, die meinen, dass es mehr als einen Weg zur Wahrheit gibt und dass Kinder ihren eigenen Weg zu Gott finden sollten, werden weniger in die religiöse Kindererziehung investieren (Bruce 2006, S. 42). Auch wenn sie selbst dem Glauben treu bleiben, ist es daher wahrscheinlich, dass sie weniger Kinder für den Glauben rekrutieren als nötig wären, um den Mitgliederbestand ihrer Glaubensgemeinschaft stabil zu halten.

Niklas Luhmann wiederum geht davon aus, dass mit dem Umbau der Gesellschaft von Stratifikation auf funktionale Differenzierung, die sich mit der Herausbildung der modernen Gesellschaft vollzieht, die Funktion der Religion unter Anpassungsdruck gerät. Zwar stiegen, so Luhmann, mit ihrer funktionalen Verselbständigung auch für Religion die Chancen „erhöhter Selektivität, Besonderheit und funktionaler Spezialisierung“ (1977, S. 247). Gerade in funktional differenzierten Gesellschaften müssten sich anspruchsvolle religiöse Antworten finden lassen, die „nicht durch ökonomische, politische, familiale oder wissenschaftliche Nebenerwägungen kontaminiert“ (1977, S. 248) sind. Prozesse der funktionalen Differenzierung interpretiert Luhmann allerdings vor allem als strukturelle Ursache von Säkularisierung (1977, S. 228). Auf der personalen Ebene besteht die Konsequenz funktionaler Differenzierung in der Privatisierung religiösen Entscheidens. Glaube und Beteiligung am kirchlichen Leben können nicht mehr unabhängig von der individuellen Motivlage auf der Grundlage eines allgemeinen Konsenses erwartet werden (Luhmann 1977, S. 239). Auf der gesellschaftlichen Ebene hat funktionale Differenzierung eine Änderung der Form sozialer Integration zur Folge (ebd., S. 242). In funktional differenzierten Gesellschaften gehen der Bedarf und die Möglichkeit gesamtgesellschaftlich verbindlicher Selektionen zurück (ebd. S. 79f.). Daher sind die Strukturen und Sinnformen des Religionssystems nicht mehr durch gesellschaftliche Isomorphien gedeckt und können dann auch nicht mehr als Ausdruck gesamtgesellschaftlicher Integriertheit fungieren (ebd., S. 248). Auf der weltbildhaft-kognitiven Ebene bedeutet funktionale Differenzierung schließlich, dass aufgrund der Steigerung des Auflöse- und Rekombinationsvermögens der Gesellschaft die Horizonte des Erfassbaren immer weiter hinausgeschoben werden

9 Dieses Argument ist vor Steve Bruce vor allem von Peter L. Berger (1969) breit entwickelt worden.

und immer Unwahrscheinlicheres in den Welthorizont einbezogen wird. Religiöse Formen der Kontingenzabsorption können unter Bedingungen hoher Weltkomplexität und offen gelassener Verweisungsstrukturen immer weniger Plausibilität für sich beanspruchen und werden mehr und mehr komplexitätsinadäquat (ebd., S. 253ff.). Auch wenn die Kontingenzen moderner Gesellschaften vielleicht stets einen Bedarf für Religion produzieren, entsteht daher das Problem, ob Religion unter modernen Bedingungen überhaupt noch möglich ist (Luhmann 1977, S. 8; 2000, S. 301).

Für Pippa Norris und Ronald Inglehart (2004) wird die Bedeutung, die Religion in einer Gesellschaft besitzt, vor allem durch das Gefühl der existentiellen Sicherheit und der Verletzbarkeit durch physische, gesellschaftliche und personale Risiken bestimmt. In Gesellschaften, die stärker existentiellen Risiken ausgesetzt sind, ist der Bedarf an Religion demnach größer als in Gesellschaften, in denen ein höherer Grad an existentieller Sicherheit existiert. Existentielle Sicherheit meint zum einen Freiheit von Naturkatastrophen wie Flut, Erdbeben, Dürre und Tornados, zum anderen Freiheit von sozial produzierten Risiken und Gefahren wie Krieg, Menschenrechtsverletzungen, Armut und soziale Ungleichheit. In dem Maße, wie Gesellschaften den Frieden sichern, sich Zugang zu ausreichenden Nahrungsmitteln verschaffen, ihr Gesundheitssystem verbessern, Einkommenszuwächse garantieren, soziale Ungleichheiten abbauen und ein soziales Sicherheitsnetz installieren, steige das Niveau empfundener existentieller Sicherheit, während der Bedarf für religiöse Werte, Glaubenssysteme und Praktiken abnehme.

Die gesellschaftliche Bedeutung von Religion hängt nach Norris und Inglehart allerdings nicht nur von der ökonomischen Entwicklung einer Gesellschaft ab; auch das kulturelle Erbe religiöser Traditionen übt einen Einfluss aus, denn religiöse Traditionen hinterlassen einen prägenden Eindruck in ihren jeweiligen Gesellschaften. Die gesellschaftliche Wirksamkeit von Religionen ist also pfadabhängig und insofern nicht nur ökonomisch, sondern auch kulturell bedingt.

3 Diskussion der Kritik an der Säkularisierungstheorie

Die Einwände gegen die Säkularisierungstheorie haben in den sozial- und geschichtswissenschaftlichen Diskussionen der letzten Jahre deutlich an Gewicht gewonnen. Unter ihnen steht der Vorwurf der weitgehenden Vernachlässigung der historischen Tiefenschärfe an erster Stelle. Tatsächlich nehmen historische Analysen in den neueren säkularisierungstheoretischen Ansätzen keinen großen Stellenwert ein. Zwar finden sich bei Peter L. Berger bis ins antike Judentum zurückgehende historische

Betrachtungen, bei Steve Bruce Bezüge auf den Einfluss der Reformation auf die Herausbildung eines religiösen Pluralismus und insbesondere bei David Martin Analysen zu unterschiedlichen historischen Konstellationen, die den religiösen Wandel beeinflussen (Zentrum – Peripherie, Kirche – Staat). Franz Höllinger (1996) stellt sogar die historisch begründete These auf, dass die Schwächung religiöser Überzeugungen und Praktiken im gegenwärtigen Europa nicht unwesentlich auf die von oben und nicht selten mit Gewaltmitteln durchgeführte christliche Missionierung, die enge Verzahnung von politischer Herrschaft und Kirche und ihre daraus resultierende Entfremdung von den Bedürfnissen der Bevölkerung zurückzuführen sei. Die Forderung nach einer Historisierung der Säkularisierungsthese, wie sie Philip Gorski (2000) erhebt, ist im Großen und Ganzen jedoch berechtigt. Gerade der Ansatz David Martins zeigt freilich auch die spezifischen Schwierigkeiten einer historischen Konkretisierung der Säkularisierungstheorie, denn angesichts der Vielzahl zu berücksichtigender historischer Konstellationen und Faktoren gelangt Martin kaum noch zu verallgemeinerbaren Aussagen.

Ein damit verbundener Einwand gegenüber der Säkularisierungstheorie betrifft die Frage ihres zeitlichen Geltungsraums und ihrer Periodisierung (McLeod 2003, S. 5 ff.; Lehmann 2004, S. 107 ff.). Setzen Prozesse der Säkularisierung mit dem Zeitalter der Industrialisierung oder bereits in der Aufklärung, in der Reformationszeit oder schon in der Renaissance oder gar während des Investiturstreits im Mittelalter ein? Diese Frage bleibt in den säkularisierungstheoretischen Ansätzen oft ungeklärt und korreliert mit einer anderen Frage, nämlich, ob Säkularisierungstheorien nicht dazu tendieren, der Periode des religiösen Zerfalls in der Moderne eine vormoderne Zeit der religiösen Einheitskultur und der kirchlichen Integrationsfähigkeit vorauszusetzen und diese mit starken Homogenitätsannahmen zu versehen (Brown 1992, S. 38; Stark und Finke 2000, S. 63 ff.; Joas 2004, S. 36 ff.; Graf 2005, S. 239). Konstruieren die Säkularisierungstheoretiker nicht den Mythos eines *Golden Age of Faith*, der historischer Überprüfung nicht standhalte? Historische Untersuchungen zeigen, dass in vormodernen Kulturen der Kirchgang der Massen zu wünschen übrig ließ (Murray 1972, S. 92-94), die Anzahl der verfügbaren Kirchen auf dem Lande viel zu gering war, um die ländliche Bevölkerung religiös zu versorgen (Morris 1993), der Klerus schlecht ausgebildet war, viele Priester kaum mehr als das Ave Maria beherrschten (Duffy 1987, S. 88) und religiöse Apathie und Entfremdung weite Teile der Bevölkerung prägten (Stark und Finke 2000, S. 67).

Je schärfer die kulturellen Differenzen in der vormodernen Zeit gesehen werden, desto fragwürdiger erscheinen klare Zäsuren zwischen moderner und vormoderner Periode und desto mehr steigt die Plausibilität, den Beginn des Säkularisierungsprozesses tiefer in die Geschichte hinein zu verlegen oder einen Prozess der Säkularisierung überhaupt zu bestreiten und stattdessen von Zyklen der De-Sakralisierung

und Re-Sakralisierung, von Wellenbewegungen oder auch von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und Paradoxien zu sprechen (Steckel 2012, S. 174; Gabriel 2012, S. 432; Blaschke 2012, S. 443ff.).¹⁰

Gleichwohl lässt sich kaum bestreiten, dass die soziale Signifikanz der Religion, etwa in der Welt des 16. oder 17. Jahrhunderts, mit der von heute nicht vergleichbar ist. Damals war Religion in alle gesellschaftlichen Bereiche eingelassen, diente zur Legitimation politischer Herrschaft, gab Anlass für den Ausbruch von Kriegen, stellte das Fundament aller menschlichen Erkenntnis dar und bestimmte die Grundsätze der Rechtsprechung. Charles Taylor (2009, S. 414f.) hat in seiner eindrucksvollen Studie „A Secular Age“ aufgezeigt, wie das Bemühen um die spirituelle Durchdringung und Formung der gesamten Gesellschaft bereits im 11. Jahrhundert mit den Hildebrandschen Reformen und der Erneuerungsbewegung der entstehenden Mönchsorden einsetzte, wie sich die Kirche seit dieser Zeit bemühte, die Kluft zwischen der anspruchsvollen Religiosität ihrer Kleriker und der magisch geprägten Volksfrömmigkeit der Massen zu schließen und die breite Bevölkerung auf die hohen Standards eines theologisch und ethisch durchgeformten Christentums zu verpflichten. War es in der Frühen Neuzeit nahezu ausgeschlossen, nicht an Gott zu glauben, so sei der Glaube an Gott heute zu einer Option neben anderen geworden.

Ein weiterer Einwand, der noch immer auf der deskriptiven Ebene angesiedelt ist, betrifft den in der Säkularisierungstheorie vorausgesetzten Religionsbegriff. Weithin, so lautet die Kritik, lege sie ihren Analysen eine eingeschränkte Religionsdefinition zugrunde, die Religion auf Kirche und Kirchlichkeit verkürze. Arbeite man mit einem weiten Religionsbegriff, müsse selbst für die hoch modernisierten Länder Westeuropas eine Wiederkehr der Religion konstatiert werden (Knoblauch 2002, 2009; Graf 2004; Polak 2002). Religion habe in diesen Ländern nicht an Bedeutung verloren, sondern nur ihre Formen gewandelt. Sie trete heute nicht so sehr in einem institutionalisierten Gewand als in einer mehr individualisierten und synkretistischen Gestalt auf und lasse sich daher vor allem außerhalb ihrer institutionalisierten Sozialformen auffinden (Ebertz 1997; Krech 1998; Davie 2002; Hervieu-Léger 2004). Das Aufkommen dieser neuen Formen einer nicht-institutionalisierten Religiosität könne die mit einem reduktionistischen Religionsbegriff arbeitende Säkularisierungstheorie nicht angemessen erfassen (Harskamp 2005; Kennedy 2005; Knippenberg 2008).

Um an den zentralen Aussagen der Säkularisierungstheorie festhalten zu können, vertreten manche Säkularisierungstheoretiker die Auffassung, dass sich von

10 Vgl. weiterhin Walsham (2008, S. 527f.). Andere Historiker benutzen den Begriff der Wellenbewegung, um den gemeinten Sachverhalt zu fassen: vgl. Theodor Schieder (1997, S. 311) und Heinz Schilling (1998, S. 43).

einem Relevanzverlust des Religiösen nur auf der gesellschaftlich-institutionellen Ebene sinnvoll reden lasse. Mark Chaves (1994) zum Beispiel möchte den Begriff Säkularisierung auf den Rückgang der religiösen Autorität begrenzt wissen und gibt die Vorstellung auf, dass dieser Prozess einen starken Einfluss auf den individuellen Glauben ausübt. Ebenso nimmt auch David Yamane (1997) an, dass Religion im Zuge der Modernisierung nicht für das Individuum an Bedeutung verloren habe, sondern nur für die Gesellschaft. Mit diesem Reduktionismus reagieren Säkularisierungstheoretiker offenbar auf den bemerkenswerten Befund, dass der Glaube an Gott und andere religiöse Vorstellungen in als säkular definierten Gesellschaften noch immer stark verbreitet sind. Zu behaupten, Säkularisierung meine nur den „decline of religious authority“ (Chaves 1994) und habe mit dem religiösen Bewusstsein des Individuums nichts zu tun, ähnelt in auffälliger Weise einer Immunisierungsstrategie, die die Bedeutung religiöser Gefühle und Vorstellungen herunterspielt, um die Säkularisierungsthese zu retten. Rodney Stark und Roger Finke (2000, S. 60) haben diesen Revisionismus zu Recht „insincere“ genannt. Wenn von einem Prozess der Säkularisierung sinnvoll gesprochen werden soll, dann müssen davon alle Dimensionen der Religion betroffen sein – religiöse Institutionen, Legitimationsstrategien und sozial verbindliche Weltdeutungen, öffentlich vollzogene Praktiken und Rituale ebenso wie individuelle Ideen, Gefühle und Erfahrungen – und nicht nur religiöse Phänomene auf der makrosoziologischen Ebene. Ansonsten würde man mit einem eingeschränkten Begriff von Religion arbeiten, der das Religiöse auf das Institutionelle begrenzt und Religion mit Kirche gleichsetzt. An diesem reduktionistischen Religionsbegriff hat die wissenssoziologisch inspirierte Religionssoziologie seit Thomas Luckmann berechtigterweise immer wieder Kritik geübt (Luckmann 1960, 1991; Knoblauch 2009, S. 17).

Der zentrale Einwand gegenüber der Säkularisierungstheorie richtet sich jedoch nicht auf die Frage, inwieweit diese die religiösen Wandlungsprozesse in der Moderne angemessen erfasst und welche begrifflichen und konzeptionellen Voraussetzungen sie dabei macht, sondern auf ihre explanatorische Kernthese: auf die Behauptung eines hoch wahrscheinlichen Zusammenhanges zwischen Modernisierung und Säkularisierung. Umstritten ist dabei einmal, welche Faktoren tatsächlich zu Säkularisierung führen. Wird Säkularisierung hauptsächlich durch Prozesse der funktionalen Differenzierung, der Wohlstandsanhebung, der Urbanisierung und Industrialisierung oder der Auflösung geschlossener sozial-moralischer Milieus angetrieben (vgl. zum Beispiel McLeod 1996, 1997; Gilbert 1976, 1980; Nipperdey 1988)? Oder sind nicht sozialstrukturelle und ökonomische Faktoren entscheidend, sondern kulturelle, etwa Prozesse der kulturellen Pluralisierung, des Bildungsanstiegs, der Rationalisierung und Verwissenschaftlichung des Weltbildes oder der Horizonterweiterung und der Eröffnung neuer Zukunftsperspektiven (vgl. zum

Beispiel Hölscher 1995, 2005; Brown 2009)? Oder politisch-organisatorische wie die Schaffung neuer rechtlicher Rahmenbedingungen für das gleichberechtigte Wirken unterschiedlicher, auch nicht-christlicher Religionsgemeinschaften, die Liberalisierung des Verhältnisses von Kirche und Staat sowie die Ausweitung demokratischer Mitbestimmungsmöglichkeiten im Gemeinwesen? Dabei bestehen zwischen der Ursachenzuschreibung und der zeitlichen Einordnung von Säkularisierungsprozessen klar erkennbare Zusammenhänge: Wo den Ideen und Vorstellungswelten eine größere Bedeutung eingeräumt wird, tendieren die Autoren dazu, die entscheidenden Veränderungen historisch weit zurückzuverlegen, zumindest ins 17. oder 18. Jahrhundert oder noch weiter; werden hingegen ökonomische und sozialstrukturelle Veränderungen wie Industrialisierung, Urbanisierung und Wohlfahrtszuwächse herausgestellt, setzen die Autoren die Schlüsselperioden später an.

Dann werden Säkularisierungstheorien kritisiert, weil sie nicht anzugeben vermögen, über welche kausalen Mechanismen die ausgemachten Wandlungsfaktoren, welche es auch immer sein mögen, die religiösen Verhaltensweisen und Einstellungen des Individuums beeinflussen (Stolz 2008). Wie sieht der kausale Nexus zwischen auf der Makroebene angesiedelten Erklärungsfaktoren wie Urbanisierung, Technisierung, Pluralisierung oder auch Demokratisierung einerseits und individuellen Einstellungen, Praktiken und Erfahrungen andererseits aus? Wenn etwa im Zuge der Modernisierung Prozesse der Rationalisierung einsetzen, so kann das dazu führen, dass mit wissenschaftlichen Mitteln Kritik an religiösen Welt- und Lebensdeutungen geübt wird, rationale Weltvorstellungen an die Stelle religiöser Weltbilder treten und durch Aufklärung und Bildung die Akzeptanz religiöser Vorstellungen zurückgedrängt wird. Ebenso ist es allerdings auch denkbar, dass Wissenschaft und Technik neue Formen der Kommunikation, der Information und Unterhaltung (wie etwa Radio, Fernsehen, Kino, Internet, Disco oder elektronische Spiele) bereitstellen, die nicht einen direkten Angriff auf die kognitiven Geltungsansprüche der Religion darstellen, sondern attraktive Alternativen zum religiösen Engagement bereithalten und religiöse Bindungen schleichend unterminieren. Zwischen Religion und Moderne, Glaube und Wissen, Vernunft und Offenbarung kann es einen offensiv ausgetragenen Konflikt geben; aber es ist gleichfalls möglich, dass, wie Steve Bruce (2002, S. 23) annimmt, die Segnungen der Moderne den religiösen Eifer schlichtweg erlahmen lassen: Je angenehmer dieses Leben, desto schwerer ist es, sich auf das, was nach ihm kommt, zu konzentrieren.¹¹ In jedem Fall bleibt es eine offene Frage, über welche generativen

11 Natürlich lässt sich sogar die Frage aufwerfen, ob die mit der Erhöhung des Lebensstandards von Norris und Inglehart (2004) angenommene Abschwächung des Gefühls existentieller Unsicherheit überhaupt zu einem Rückgang des Bedürfnisses nach religiösen

Mechanismen sich die Konsequenzen der Moderne auf die Handlungsweisen und die Erlebniswelt der Individuen übertragen.

Eingewendet wird aber vor allem, dass die Behauptung eines Wahrscheinlichkeitszusammenhangs zwischen Modernisierung und Säkularisierung der empirischen Überprüfung nicht standhält. Hingewiesen wird dabei immer wieder auf die USA als einem besonders eindrucksvollen Fall. Die hohe religiöse Vitalität in den USA, die zweifellos zu den wirtschaftlich-technologisch und kulturell am weitesten entwickelten Ländern der Erde gehören, beweise, dass ein hoher Modernisierungsgrad und ein hohes Religiositätsniveau durchaus Hand in Hand gehen könnten (Finke und Stark 1992; Warner 1993; Joas 2007; Knöbl 2007, S. 77; Knoblauch 2009, S. 17). Ebenso liefen Prozesse der Modernisierung und der religiösen Vitalisierung in Ländern Lateinamerikas und Asiens zeitgleich ab (Casanova 2001, S. 13790). Auch die post-kommunistischen Länder Osteuropas, in denen sich Prozesse einer nachholenden Modernisierung vollziehen, zeigten ein überdurchschnittliches religiöses Wachstum (Greeley 2003, S. 93f.; Tomka 2001, S. 16; 2004, S. 56). Selbst für Westeuropa wird von nicht wenigen Religionssoziologen eine Wiederkehr der Religion konstatiert (Knoblauch 2002, 2009; Graf 2004; Polak 2002).

Nicht nur in der Gegenwart, auch in der Vergangenheit finden Sozialwissenschaftler und Historiker Fakten, die gegen die Gültigkeit der Säkularisierungsthese sprechen. So waren zum Beispiel die frühen Phasen der rapiden Industrialisierung und Urbanisierung im England des 19. Jahrhunderts durch einen Anstieg des Anteils der Konfessionsangehörigen an der Gesamtbevölkerung charakterisiert (Brown 1992, S. 42 f.).¹² In einigen Gebieten Deutschlands setzte den Untersuchungen Lucian Hölschers (1990, S. 626) zufolge der dramatische Rückgang der Abendmahlsziffer schon vor den Industrialisierungs- und Urbanisierungsschüben der 1850er Jahre ein, während in der Zeit nach 1850 Urbanisierungs- mit religiösen Revitalisierungs-

Sicherheitsgarantien führt oder ob die Folgen einer Wohlstandsanhhebung nicht auch in einer Abwendung von materialistischen und einer Hinwendung zu postmaterialistisch-spiritualistischen Werten und damit in einer neuen Offenheit für die unmittelbare materielle Existenzsicherung überschreitende Sinnbedürfnisse bestehen könnten. In einer gewissen Unausgeglichenheit mit seiner säkularisierungstheoretischen Position nimmt Ronald Inglehart dies ebenfalls an (Inglehart und Baker 2000, S. 41). Damit wären die Konsequenzen der Moderne für die Religion allerdings positiv.

- 12 Diese Aussage bezieht sich auf die Jahrzehnte nach 1840. In der Anfangsphase der industriellen Revolution zwischen 1750 und 1840 ging die Konfessionszugehörigkeit in England hingegen zurück, was wohl vor allem damit zu tun hat, dass die Kirchen in dieser Zeit nicht in der Lage waren, auf die Abwanderung vom Land in die Stadt durch Kirchenbauten und pfarramtliche Versorgung angemessen zu reagieren (Brown 1992, S. 49).