



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Säkularisierung – eine Bibliographie

Detlef Pollack



2014.4

Preprints and Working
Papers of the Center for
Religion and Modernity
Münster 2014.4

› Säkularisierung – eine Bibliographie

Detlef Pollack

Eine leicht abweichende Fassung des Beitrags ist auf Englisch erschienen unter:
Secularization, in: Oxford Bibliographies (29.10.2013);
URL: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756384/obo-9780199756384-0073.xml?rkey=DHqVtF&result=83&q=>).

Die deutsche Fassung wird veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung des Autors.

Inhalt

Einleitung	1
1. Klassische Werke	1
2. Überblicksdarstellungen.....	4
3. Zeitschriften	6
4. Die neuere Kritik an der Säkularisierungstheorie	8
5. Probleme der Definition von Säkularisierung	13
6. Genealogischer Begriffsgebrauch	16
7. Säkularisierungstheorien.....	19
8. Säkularisierung in historischer Perspektive.....	21
8.1. Langfristargumentationen	21
8.2. Säkularisierung in der Geschichtsschreibung zum 19. und 20. Jahrhundert.....	23
9. Säkularisierung in der gegenwärtigen Welt	26
9.1. Ländervergleichende Studien	27
9.2. Säkularisierung in Westeuropa	29
9.3. Säkularisierung in Osteuropa	30
9.4. ‚The Exceptional Case‘: die USA	32
9.5. Säkularisierung in der Welt außerhalb von Europa und den USA: Beispiel Asien	34
10. Alternativen zur Säkularisierungstheorie	35

Einleitung

Die Säkularisierungstheorie war einst das dominante soziologische Deutungsmuster zur Beschreibung und Erklärung religiösen Wandels in der Moderne. Die Klassiker der Soziologie von Auguste Comte (2004-2012) über Émile Durkheim (2008; 2010), Max Weber (1988; 2010), Talcott Parsons (1963, 1966, 1978) bis hin zu Niklas Luhmann (1977, 1985) benutzten säkularisierungstheoretische Annahmen, um charakteristische Merkmale moderner Gesellschaften und die Entstehungsbedingungen der Moderne herauszuarbeiten. Inzwischen hat die Säkularisierungstheorie in den Geschichts- und Sozialwissenschaften deutlich an Akzeptanz verloren. Anstatt vom Niedergang der Religion reden mehr und mehr Forscher von der Entprivatisierung des Religiösen (Casanova 1994), von der Wiederkehr der Götter (Graf 2004), von der Wiederverzauberung der Welt (Beck 2008) oder – schlicht – von ‚Desecularization‘ (Berger 1999), um den religiösen Wandel in der Moderne zu kennzeichnen. Gleichwohl gibt es nach wie vor prononcierte Vertreter der Säkularisierungstheorie, die sie teils in revidierter Fassung, teils durch Rückgriff auf die Klassiker verteidigen (Bryan Wilson, Karel Dobbelaere, Steve Bruce, Pippa Norris) (vgl. unten „Probleme der Definition von Säkularisierung“). Der bis heute andauernde Streit um die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie ist seit Jahrzehnten der zentrale Kontroverspunkt der religionssoziologischen Forschung, der sowohl die empirischen Analysen als auch die Theoriearbeit stark beeinflusst.

1. Klassische Werke

In den klassischen Ansätzen der Soziologie stellten säkularisierungstheoretische Annahmen einen festen Bestandteil der Argumentation dar. Die Klassiker der Soziologie gingen von einem scharfen Bruch zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften aus. Ohne Übertreibung kann man sagen, dass die Soziologie als akademische Disziplin entstanden ist als eine Form der wissenschaftlichen Verarbeitung der politischen, ökonomischen und sozialen Umbruchprozesse des 19. Jahrhunderts. Wenn ihre klassischen Vertreter säkularisierungstheoretisch argumentierten, dann zum einen deshalb, weil sie in der Marginalisierung des Religiösen ein zentrales Merkmal dieser Umbruchprozesse sahen, zum anderen aber auch weil sich anhand des Niedergangs der Religion die Dramatik dieser Umbruchprozesse besonders gut illustrieren und reflektieren ließ.

Comte, Auguste. 2004-2012 [1851-1854]. System der positiven Politik. 4 Bde. Wien: Turia & Kant.

In seinem *Système de politique positive* (1875-1877) entwickelt Comte sein berühmt gewordenes „Drei-Stadien-Gesetz“, demzufolge die Menschheitsgeschichte drei Phasen durchläuft. Im „theologischen“ oder „fiktiven“ Zeitalter schreibt der Mensch in dem Versuch, seine Umwelt zu erklären, die Ursachen der ihn umgebenden Phänomene Höheren Wesen zu, die so ähnlich wie er selbst agieren. Im „metaphysischen“ Stadium werden nicht mehr fiktive, sondern abstrakte Wesenheiten zur Erklärung der Dinge herangezogen. In der „positiven“ Phase begreift der Mensch die

Erscheinungen in ihrer Tatsächlichkeit und verzichtet auf absolute Erkenntnis der letzten Ursachen. Die Entwicklung des menschlichen Geistes ist mithin durch die zunehmende Eliminierung aller Phantasieüberschüsse und die zunehmende Herrschaft des Verstandes gekennzeichnet. Die früheren Stadien sind notwendige Vorstufen des letzten Stadiums.

Durkheim, Émile. 2008 [1893]. Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Der frühe Durkheim geht von einem zunehmenden Funktionsverlust der Religion im Laufe der gesellschaftlichen Evolution aus. Während am Anfang der Geschichte die Religion sich auf alles Soziale erstreckte, lösen sich die politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Funktionen nach und nach von der religiösen Funktion und nehmen einen immer weltlicheren Charakter an. Die Frage, wie die früher durch Religion garantierte Integration der Gesellschaft in der modernen Gesellschaft, in der die durch Ähnlichkeit gestifteten Bande zunehmend an Kraft verlieren, gewährleistet werden kann, beantwortet Durkheim einmal durch den Hinweis, dass der aufgrund der funktionalen Differenzierung erforderliche Austausch zwischen den Funktionen selbst die gesellschaftliche Solidarität zu stiften vermag. Zur Lösung des Problems greift Durkheim aber auch auf moralische Vorstellungen zurück wie etwa den Kult des Individuums als dem letzten Wert, auf den sich die sich individualisierende Gesellschaft noch einigen kann.

Durkheim, Émile. 2010 [1912]. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen.

Dem späten Durkheim kommt es demgegenüber darauf an zu zeigen, dass jede Gesellschaft, auch die moderne, eine religiöse Dimension hat. Aus der Religion seien nicht nur fast alle großen gesellschaftlichen Institutionen geboren; die wichtigsten Aspekte des kollektiven Lebens seien vielmehr nichts anderes unterschiedliche Aspekte des religiösen Lebens – dies deshalb, weil die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion sei. Wenn im religiösen Kult der Mensch Gott anbetet, dann verehere sich in ihm die Gesellschaft also selbst.

Tönnies, Ferdinand. 2005 [1887]. Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ferdinand Tönnies untersucht das spannungsvolle Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, die er als Gegensätze behandelt. Gesellschaftsgeschichte versteht er als eine Entwicklung von überschaubaren, durch Zusammenhalt und unmittelbare Interaktion geprägten Formen der Gemeinschaft zur marktförmigen Gesellschaft. Seine Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft war sehr einflussreich und wurde unter anderem von Talcott Parsons in seinen „pattern variables“ und von Bryan Wilson zur Kennzeichnung der Unterschiede zwischen modernen und vormodernen Gesellschaften aufgegriffen.

Weber, Max. 1988 [1920]. *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. Ders.. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 536-573.*

Den Rückgang der sozialen Signifikanz von Religion in modernen Gesellschaften führt Weber auf die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Wertsphären zurück, die mit religiösem Handeln in Konkurrenz treten, aber auch auf Prozesse der Entzauberung und Rationalisierung. Weber konstatiert aber nicht nur einen Rückgang der Bedeutung von Religion in der Moderne, sondern eine mit ihrer Marginalisierung einhergehende Transformation der Religion von einer rationalen Potenz, die sie einst war, zur „irrationalen oder antirationalen überpersönlichen Macht schlechthin“ (564). Zugleich stellt Weber die religiösen Wurzeln des Aufstiegs der modernen bürgerlichen Welt heraus.

Parsons, Talcott. 1963. *Christianity and Modern Industrial Society. Tiryakian, Edward A. (ed.). Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin. New York, 33-70; Parsons, Talcott. 1966. *Religion in a Modern Pluralistic Society. Review of Religious Research 7, 125-146; Parsons, Talcott. 1978. *Action Theory and the Human Condition. New York; London: The Free Press.***

Parsons vertritt die These, dass christliche Werte in die moderne Gesellschaft diffundieren und in diesem Prozess generalisiert werden. Zugleich ist er der Auffassung, dass es mit der Emanzipation des „societal systems“ von der Religion zu einer Abkehr von traditionellen religiösen Organisationen, einem Rückzug des Religiösen ins Private und einer zunehmenden Entkonfessionalisierung der Bevölkerung gekommen sei (1966: 145; 1978: 203f.).

Berger, Peter L. 1973 [1967]. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt/M.: Fischer.*

Im Gegensatz zu seinen späten Werken vertritt Berger in seinen frühen Arbeiten säkularisierungstheoretische Positionen, mit denen er die Debatten in der Religionssoziologie stark beeinflusst hat. Die Proponenten des ökonomischen Marktmodells nehmen auf seinen frühen Ansatz kritisch Bezug, Steve Bruce, Karel Dobbelaere und andere affirmativ. Säkularisierung führt der frühe Berger einmal auf die zunehmende Pluralisierung des religiösen Feldes zurück. Aufgrund der Pluralisierung religiöser Angebote verlieren die religiösen Praktiken und Überzeugungen ihren Status als selbstverständlich akzeptierte Wahrheiten („taken-for-granted certainties“). Sie seien nicht länger in eine Plausibilitätsstruktur eingebettet, innerhalb derer die Menschen die gleichen religiösen Überzeugungen teilten und sich in ihnen untereinander bestärkten; die religiösen Wahrheiten seien unter den Bedingungen des Pluralismus vielmehr der wechselseitigen Bestreitung und Relativierung ausgesetzt. Zum anderen macht Berger für die Säkularisierung Langfristprozesse verantwortlich wie die seit dem antiken Judentum wirksame Rationalisierung, womit er einen Gedanken Webers aufgreift, sowie die erosiven Effekte von Industrialisierung und Technisierung.

Luhmann, Niklas. 1977. Funktion der Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp; Luhmann, Niklas. 1985. Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?. Luhmann, Niklas. Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, 227-235.

Durch die Umstellung der primären Form der gesellschaftlichen Differenzierung von Stratifikation auf funktionale Differenzierung, die sich mit der Herausbildung der modernen Gesellschaft vollzieht, nehmen nach Luhmann die Möglichkeiten und der Bedarf ab, gesamtgesellschaftlich verbindliche Semantiken und Strukturen anzubieten. Für die Religion bedeutet dies auf der personalen Ebene, dass das, was der Mensch glaubt, zu einer Angelegenheit seiner privaten Entscheidung wird. Auf der gesellschaftlichen Ebene hat funktionale Differenzierung der Gesellschaft zur Folge, dass nicht mehr wie in vormodernen Gesellschaften gesamtgesellschaftlich verbindliche Werte und Normen die soziale Integration garantieren, sondern Integration durch Interdependenzen und wechselseitige Entlastungen zwischen ausdifferenzierten Teilsystemen der Gesellschaft gewährleistet wird. Auf der weltbildhaft-kognitiven Ebene bedeutet funktionale Differenzierung die Ausweitung der Horizonte des gesellschaftlich Erfassbaren, so dass religiöse Sinnformen, die die Einheit von Immanenz und Transzendenz behaupten, mehr und mehr ihre Plausibilität verlieren. Auch wenn die Kontingenzen moderner Gesellschaften stets einen Bedarf für Religion produzieren, entsteht daher das Problem, ob Religion unter modernen Bedingungen überhaupt noch möglich ist.

2. Überblicksdarstellungen

Die Säkularisierungstheorie ist kein einheitliches Konzept (Goldstein 2009; Turner 2010), weshalb viele Soziologien den Begriff nur im Plural verwenden. Um die Vielzahl der Säkularisierungstheorien zu gliedern, unterscheiden einige Wissenschaftler (Gorski 2000) verschiedene Prozesse, die sie als kennzeichnend für die Säkularisierung ansehen, wie etwa das Verschwinden der Religion, den Rückgang ihrer sozialen Bedeutung, die Transformation ihrer vorherrschenden Formen usw. Andere teilen die Säkularisierungstheorien nach ihren treibenden Kräften ein, die sie für den Säkularisierungsprozess für entscheidend halten, zum Beispiel funktionale Differenzierung, kulturelle Pluralisierung, Rationalisierung, Anstieg des wirtschaftlichen Wohlstands, Urbanisierung, Industrialisierung usw. (Tschannen 1991). Eine nähere Betrachtung der Theorien lässt erkennen, dass die meisten von ihnen keine klare Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen Erklärungsfaktoren vornehmen, sondern diese miteinander verbinden. Es stellt sich als schwierig heraus, die unterschiedlichen Ansätze mittels nur eines einzigen Unterscheidungskriteriums zu erfassen. Die meisten Wissenschaftler stimmen allerdings darin überein, dass soziale Differenzierung den Kern einer jeden Säkularisierungstheorie bildet (Yamane 1997; Gorski 2000; Casanova 2001).

Tschannen, Oliver. 1991. *The Secularization Paradigm: A Systematization. Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 395-415.

Einer der ersten Versuche, eine Systematisierung des Kerns der Säkularisierungstheorie vorzunehmen. Nach Tschannen (407-412), der sich in seinem Systematisierungsversuch auf die Konzepte von Luckmann, Berger, Wilson, Martin, Fenn, Parsons und Bellah bezieht, besteht die Säkularisierungstheorie aus drei Kernelementen: Differenzierung, Rationalisierung, Weltlichkeit. Um diesen Kern seien eine Reihe weiterer Vorstellungen angesiedelt, etwa Autonomisierung, Privatisierung, Generalisierung, Pluralisierung und Zusammenbruch des geschlossenen Weltbildes.

Gorski, Philip. 2000. *Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe. American Sociological Review* 65, 138-167.

Philip Gorski (140ff.) schlägt vor, die Säkularisierungstheorie in vier unterschiedliche Thesen zu unterteilen, die sich um einen Kern – die Differenzierungstheorie – ranken: die These des Verschwindens von Religion („disappearance“), des religiösen Niedergangs („decline“), der religiösen Transformation („transformation“) und der Privatisierung des Religiösen („privatization“). Dieser Vorschlag legt den Ton auf den Säkularisierungsprozess und stellt die Unterschiede zwischen den behaupteten Verläufen heraus.

Casanova, José. 2001. *Secularization. Smelser, Neil J./Baltes, Paul B. (Hrsg.). International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences. Oxford: Elsevier, 13786-13791.*

Casanova bietet einen Überblick über die unterschiedlichen Bedeutungen des Säkularisierungsbegriffs. Er bezieht sich auf die historische Veränderung seiner Bedeutung und auf die Frage, wie seine aktuelle Verwendung differenziert werden kann. Er unterscheidet funktionale Differenzierung, Marginalisierung von Religion und ihre Privatisierung als verschiedene Elemente der Säkularisierungstheorie. Nur an der Differenzierung als dem Kern der Säkularisierungstheorie kann festgehalten werden.

Goldstein, Warren S. 2009. *Secularization Patterns in the Old Paradigm. Sociology of Religion* 70, 157-178.

Goldstein unterscheidet drei Lager der klassischen Säkularisierungstheorie: den funktionalistischen Ansatz, zu dem er Talcott Parsons, Robert Bellah und Niklas Luhmann rechnet, den von Peter L. Berger und Thomas Luckmann repräsentierten phänomenologischen Zugang sowie eine dialektische Theorie der Säkularisierung, die er mit den Konzeptionen von Bryan Wilson, David Martin und Richard Fenn verbindet. Das Kriterium dieser Einteilung bleibt unklar. Goldstein lehnt die von Stephen Warner, Rodney Stark und anderen vertretene Auffassung ab, dass die Säkularisierungstheorie mit der Behauptung verbunden sei, Modernisierung führe unausweichlich zur Säkularisierung und der Bedeutungsrückgang des Religiösen in

modernen Gesellschaften verlaufe einlinig. Viele Säkularisierungstheoretiker lehnten ein lineares Verlaufsmuster vielmehr ausdrücklich ab. Die meisten behaupteten andere Mustern: zyklische, dialektische oder paradoxe.

Turner, Bryan S. (ed.). 2010. *Secularization. 4 Bde. Los Angeles et al.: Sage.*

Ein Wiederabdruck von seit den 1950er Jahren veröffentlichten wichtigen Aufsätzen zur Säkularisierungsthese in vier Bänden, versehen jeweils mit einer kurzen problemorientierten Einführung aus der Hand des Herausgebers. Das Werk enthält Texte zur empirischen Bestandsaufnahme (Bd. 1: Defining Secularization – The Secular in Historical and Comparative Perspective), zu den soziologischen Säkularisierungstheorien (Bd. 2: The Sociology of Secularization), zur Differenz in der religiösen Entwicklung zwischen Europa und den USA (Bd. 3: American Exceptionalism) und zur neueren Kritik an der Säkularisierungstheorie seit den 1990er Jahren (Bd. 4: The Comparative Sociology of De-Secularization).

3. Zeitschriften

Artikel, die auf Aspekte von Säkularisierung Bezug nehmen, finden sich in nahezu jeder Fachzeitschrift für Soziologie oder Geschichte. Einige von ihnen sind jedoch explizit der Forschung sowie der Theoriebildung zu Phänomenen des religiösen Wandels und der Säkularisierung gewidmet. Insbesondere amerikanische Fachzeitschriften wie *Sociology of Religion* oder *Journal for the Scientific Study of Religion* sind auf diesem Gebiet führend. *Social Compass* zählt ebenfalls zu den hoch angesehenen Zeitschriften. Andere wiederum, wie beispielsweise *Journal of Contemporary Religion*, *Journal of Religion in Europe*, *Annual Review of the Sociology of Religion* und *Secularism and Nonreligion*, haben sich erst kürzlich etabliert und sind daher nicht in gleichem Maße anerkannt wie die bereits erwähnten.

Sociology of Religion

Sociology of Religion ist das offizielle Journal der Association for the Sociology of Religion. Das Blatt veröffentlicht theoretisch anspruchsvolle und empirisch fundierte Artikel unabhängig von der theoretischen Orientierung oder dem methodologischen Ansatz. Im Jahr 1940 erschien die erste Ausgabe der *American Catholic Sociological Review*. Mit dem Jahr 1963 wurde aus dem *American Catholic Sociological Review* die Zeitschrift *Sociological Analysis*, die sich vermehrt auf Religionsstudien mit einem besonderen Interesse am Katholizismus konzentrierte. Nach dem zweiten Vatikanischen Konzil führten die Veränderungen im Katholizismus zu einer größeren Offenheit gegenüber nichtkatholischen und allgemeinen religiösen Themen. Die Umbenennung des Blattes im Jahr 1993 in *Sociology of Religion* spiegelt diese Veränderungen wider.

Journal for the Scientific Study of Religion

Das Journal for the Scientific Study of Religion (JSSR), gegründet im Jahr 1961, ist eine interdisziplinäre Fachzeitschrift. Sie veröffentlicht Artikel, Forschungsnotizen und Buchrezensionen über sozialwissenschaftliche Religionsstudien. Substantielle Bereiche beinhalten sowohl Mikroebenen-Analysen individueller Erfahrungen mit Religion als auch Makroebenen-Analysen über religiöse Organisationen und Institutionen und sozialen Wandel. Auch wenn viele in der Zeitschrift veröffentlichte Artikel soziologischer Natur sind, veröffentlicht das Blatt auch wissenschaftliche Arbeiten aus der Anthropologie, den Wirtschaftswissenschaften und den Gesundheitswissenschaften, religiöse Studien, sowie Artikel der Psychologie und der Politikwissenschaften. Das Journal for the Scientific Study of Religion ist das offizielle Fachblatt der Society for the Scientific Study of Religion. Die Zeitschrift enthält viele Artikel, die sich des wirtschaftlichen Marktmodells bedienen.

Social Compass

Social Compass wurde im Jahr 1953 gegründet und in den Niederlanden publiziert, bis die Zeitschrift in den frühen 1960er Jahren von der katholischen Organisation FERES (Fédération Internationale des Instituts Catholiques de Recherches socio-religieuses) übernommen wurde, die heute International Federation of Institutes for Social & Socio-Religious Research heißt. Die Zeitschrift veröffentlicht regelmäßig Arbeiten über die im zweijährigen Rhythmus stattfindende Konferenz der International Society for the Sociology of Religion.

Journal of Contemporary Religion

Das Journal of Contemporary Religion konzentriert sich besonders auf die historischen, soziologischen, philosophischen und psychologischen Aspekte neu aufkommender Religionen. Die Zeitschrift wurde im Jahr 1985 unter dem Namen Religion Today am King's College in London gegründet. Im Jahr 1995 änderte sie ihren Name in Journal of Contemporary Religion, bei dem sie dann geblieben ist.

Journal of Religion in Europe (JRE)

Die peer-reviewed Zeitschrift Journal of Religion in Europe (JRE) bietet ein Forum für multi-disziplinäre Forschung über die komplexen Dynamiken sowohl der historischen als auch der zeitgenössischen religiösen Diskurse und Praktiken in Europa. Die der Zeitschrift zugrunde liegende Idee ist, dass die Religion in Europa von einer Vielzahl von Pluralismen gekennzeichnet ist: ein Pluralismus religiöser Gemeinschaften, ein Pluralismus an gesellschaftlichen Systemen wie Nationen, Recht, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst und ein Pluralismus an wissenschaftlichen Diskursen über die Religion. Die Zeitschrift JRE befasst sich mit den religiösen Dynamiken in dem sich verändernden pluralistischen Europa.

Annual Review of Religion

Das Ziel des Annual Review of the Sociology of Religion (ARSR) ist es, die ‚neue‘ Rolle von Religion in der heutigen Zeit zu erforschen, die durch kulturellen Pluralismus und religiösen Individualismus gekennzeichnet ist. Das ARSR verfolgt einen interdisziplinären und vergleichenden Ansatz und verbindet unterschiedliche Methoden innerhalb der sozialwissenschaftlichen Religionsstudien miteinander, um die Komplexität religiöser Erscheinungsformen innerhalb verschiedener geopolitischer Situationen, insbesondere in post-säkularen Gesellschaften, zu beschreiben und zu interpretieren. Die Zeitschrift handelt nur einen Themenkomplex in jeder Ausgabe ab.

Secularism and Nonreligion

Secularism and Nonreligion, gegründet im Jahr 2012, ist weltweit die erste Zeitschrift, die Säkularismus und Nicht-Religiosität erforscht. Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Artikel untersuchen alle Aspekte dessen, was es bedeutet, säkular zu sein, auf individueller, institutioneller und nationaler oder internationaler Ebene, etwa wie das Leben von nichtreligiösen Individuen aussieht und die Interaktionen zwischen Säkularität und anderen Aspekten der Welt. Die Artikel befassen sich ebenfalls mit der Ideologie und Philosophie des Säkularen oder des Säkularismus.

Archives de Sciences Sociales des Religions

Die Zeitschrift Archives de sciences sociales des religions wurde 1956 unter der Schirmherrschaft des Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) gegründet und wird heute durch die École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) vertrieben. Die Archives widmen sich der vergleichenden Betrachtung aller gegenwärtigen und vergangenen Religionen sowie der Förderung der Zusammenarbeit innerhalb der Sozialwissenschaften. Auf diese Weise sollen die vielfältigen Facetten des Phänomens Religion sichtbar gemacht und der aktuelle Forschungsstand abgebildet werden. Die Zeitschrift ist zweisprachig (französisch-englisch) und bisweilen dreisprachig (spanisch). Die Ausgaben der letzten drei Jahre sind als vollständiger Text unter Revues.org verfügbar. Alle Ausgaben, die vor dem Jahr 2000 erschienen sind, sind gesammelt bei Persée erhältlich.

4. Die neuere Kritik an der Säkularisierungstheorie

In den letzten zwei Jahrzehnten hat die Kritik an der Säkularisierungstheorie immer mehr an Gewicht gewonnen. Gegen die Säkularisierungstheorie wird vor allem kritisch eingewandt, dass Modernisierung nicht zwangsläufig zu Säkularisierung führt und dass Religion und Moderne nicht in einem unvermeidlichen Spannungsverhältnis zueinander stehen (Casanova 1994; Berger 1999; Graf 2004; Beck 2008; Hellemans 2010). Es ist der evolutionistische, deterministische, teleologische und damit tendenziell fortschrittsgläubige und eurozentrische Charakter der Säkularisierungstheorie, der die Kritik an ihr immer wieder antreibt. Außerdem richtet sich die Kritik auch gegen die Verwendung eines institutionell verengten Religionsbegriffes,

gegen den Gebrauch eines homogenisierten Modernebegriffs, gegen die Depoten-
zierung von Religion als abhängige Variable, der keine Eigendynamik zukomme,
gegen die Entgegensetzung von traditionaler und moderner Gesellschaft sowie die
damit zusammenhängende Idealisierung der Vergangenheit als „golden age of faith“
(Warner 1993; Stark/Finke 2000; Eisenstadt 2002).

Um die behauptete kausale Verknüpfung von Modernisierung und religiösem Bedeu-
tungsrückgang zu bestreiten, wird vor allem empirisch argumentiert. Die religiös
vitale USA, die religiöse Renaissance in den Staaten des ehemaligen Ostblocks, die
Pfingstbewegung in Lateinamerika, der religiöse Aufschwung in China und andere
Fälle dienen als Gegenbeispiele, die zeigen, dass Modernisierung und religiöse
Vitalität durchaus Hand in Hand gehen können (Finke/Stark 1992; Warner 1993).
Außerdem wird die Gültigkeit säkularisierungstheoretischer Annahmen auch durch
wissenssoziologische Analysen des Entstehungskontextes der Säkularisierungstheorie
in Frage gestellt (Hadden 1987; Brown 2003; Graf 2004). Gefragt wird
schließlich, ob moderne Gesellschaften nicht eine neue Offenheit für religiöse Sinn-
stiftungen aufweisen und insofern als post-säkular zu kennzeichnen sind (Habermas
2001).

**Hadden, Jeffrey K. 1987. *Toward Desacralizing Secularization Theory. Social Forces*
65, 587-611.**

Aus wissenssoziologischer Perspektive untersucht Hadden den historischen Kontext,
in welchem die Säkularisierungsthese entstanden ist. Nur in einem durch den Geist
der Aufklärung, der Evolutionstheorie und Wissenschaftsgläubigkeit geprägten kul-
turellen Milieu konnte die Säkularisierungstheorie so lange unkritisch hingenommen
werden. Gegen die Säkularisierungstheorie spreche nicht nur der unsystematische
Charakter der in ihr vereinten Ideen, sondern vor allem, dass sie durch die empiri-
schen Daten nicht gestützt werde. Das Aufkommen gegenkultureller neuer religiöser
Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren dementiere das säkulare Ethos. Aber
auch die Involvierung von Religion in die Politik – wie etwa die zentrale Rolle der
Katholischen Kirche beim Umbruch auf den Philippinen oder in Nicaragua und
Brasilien, die islamische Revolution 1979 im Iran oder das Aufkommen der Moral
Majority in den USA – stelle die Säkularisierungsthese mit ihrer Annahme der Privati-
sierung des Religiösen in Frage.

**Martin, David. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America.*
Oxford: Blackwell.**

Der Autor untersucht die rapide Ausbreitung des evangelikalen Protestantismus –
insbesondere des Pfingstlertums – seit den sechziger Jahren. Martin legt den
Schwerpunkt auf Lateinamerika, scheidet aber auch den Vergleich mit ähnlichen Ent-
wicklungen in anderen Ländern wie Südkorea oder afrikanischen Staaten nicht. Ein
Erklärungsansatz für das Phänomen sieht der Autor darin, dass die neuen städti-
schen Armen in der pfingstlerischen Bewegung eine schlichte, ansprechende
Theologie finden und in den Kirchen ein schützendes Netzwerk, innerhalb dessen sie

wichtige Fähigkeiten für den Aufstieg wie Führungskompetenzen oder Repräsentation erlernen können.

Finke, Roger/Stark, Rodney: 1992: The Churching of America 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. [2. Aufl. 2006 unter dem Titel The Churching of America 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy.]

Mit diesem Buch stellen die Autoren die Säkularisierungsthese auf den Kopf. Der Anteil der Kirchenmitglieder ist in den USA seit ihrer Gründung nicht gefallen, sondern gestiegen. 1776 waren 17% der Amerikaner kirchlich aktiv. Heute gehören sechs von zehn einer Kirche an. Während 1776 die Congregationalists, Episcopalians und Presbyterians dominant waren und 1850 die Methodisten und Baptisten, haben die respektablen ‚Mainline Churches‘ inzwischen an Attraktivität verloren und die emotional ansprechenden Sekten an Zulauf gewonnen. Ein „church-sect process“ ist im Gange. Finke und Stark argumentieren, dass erfolgreiche Kirchen ihren organisatorischen Elan verlieren, wenn sie sich allzu sehr verweltlichen; sie werden dann von weniger weltzugewandten Gruppen verdrängt.

Warner, R. Stephen. 1993. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. American Journal of Sociology 98, 1044-1093.

Der einflussreiche Artikel von Stephen Warner konstatiert die Krise des Säkularisierungsparadigmas und beobachtet die Emergenz eines neuen Modells zur Erklärung religiösen Wandels: des ökonomischen Marktmodells, das Religion in den USA als konstitutiv pluralistisch, strukturell anpassungsfähig und vital beschreibt.

Casanova, José. 1994. Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press.

Die Islamische Revolution in Iran 1979, die Solidarnosc-Bewegung in Polen, die Rolle der Katholischen Kirche in den sozialen und politischen Aufbruchsbewegungen in Lateinamerika und schließlich den Aufstieg des protestantischen Fundamentalismus zu einer politisch einflussreichen Kraft in den USA nimmt Casanova zum Anlass, um die These aufzustellen, dass Religion in den 1980er Jahren den privaten Raum verlassen habe und zu einer öffentlichen Kraft geworden sei, die in der Lage sei, politische Herrschaftsverhältnisse in Frage zu stellen. Casanova bestreitet nicht die Tendenz zur Privatisierung des Religiösen in der modernen Welt, wie sie etwa Thomas Luckmann behauptet, wohl aber den notwendigen Zusammenhang zwischen Modernisierung und religiöser Privatisierung (215). Er demonstriert seine These anhand von fünf Fallstudien (Spanien, Polen, Brasilien, Evangelikaler Protestantismus und Katholizismus in den USA).

Berger, Peter L. (ed.) 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing & Co.

Unter Aufkündigung seiner früheren Säkularisierungstheorie vertritt Berger in seinen neueren Arbeiten die These, dass die Welt heute voller Religion sei und dass sie heute so religiös sei wie früher. Die Säkularisierungstheorie sei empirisch falsifiziert, wenn sie annehme, dass Modernisierung notwendig zu einem Niedergang der Religion führe. Das schlagende Gegenbeispiel seien die USA, die ebenso religiös wie modern seien. Menschen blieben religiös in modernen Gesellschaften, mit der Ausnahme von Westeuropa und mit Ausnahme der global agierenden Intellektuellen in der ganzen Welt. Auch wenn Berger seinen säkularisierungstheoretischen Ansatz aufgibt, so hält er – in einer gewissen argumentativen Unausgeglichenheit – an seiner Einsicht in die kognitiv korrosiven Effekte des religiösen Pluralismus fest, der die „taken-for-granted certainty“ religiöser Überzeugungen unterminiere.

Habermas, Jürgen. 2001. *Glaube und Wissen: Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001*. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 46, 1392-1397.

Während es Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns darauf ankam, die Autorität des Heiligen in einem Prozess der Versprachlichung des Sakralen in den jeweils für begründet gehaltenen Konsens zu überführen, bekundet er neuerdings trotz bleibenden Abstandes zu den religiösen Überlieferungen Offenheit gegenüber ihrem sinnhaften Gehalt. Die säkulare Gesellschaft würde sich „von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden“, wenn sie sich nicht „einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrte“ (1395). Zugleich beharre „der demokratisch aufgeklärte Commonsense“ gegenüber der Religion, so Habermas (ebd.), aber auch „auf Gründen, die nicht nur für die Angehörigen einer Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind“. Nur diejenigen Religionsgemeinschaften verdienen „das Prädikat ‚vernünftig‘, die aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten [...] Verzicht leisten,“ also erstens „die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen verarbeiten“, „sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben,“ und schließlich „sich auf die Prämissen eines Verfassungsstaates einlassen, der sich aus einer profanen Moral begründet“ (1393).

Eisenstadt, Shmuel N. (ed.). 2002. *Multiple modernities*. Piscataway, NJ: Transaction.

Gegen die Vorstellung einer Einheit der Moderne bringt Eisenstadt die Idee der multiple modernities in Stellung. Die Auffassung, der zufolge „die im Westen entwickelten Hauptmerkmale der Moderne eng miteinander zusammenhängen“ und sich das westliche Projekt der Moderne „auf der ganzen Welt durchsetzen werde“, müsse aufgegeben werden, denn in den verschiedenen Gegenwartsgesellschaften würden die voneinander unabhängigen Merkmale der Moderne (Rechtsstaatlichkeit, Demokratie, Marktwirtschaft) ganz unterschiedlich miteinander kombiniert; die Entwicklungen in unserem Zeitalter sprächen nicht für Konvergenz, sondern „für die große Vielfalt moderner Gesellschaften“.

Brown, Callum G. 2003. *The Secularisation Decade: What the 1960s Have Done to the Study of Religious History*. McLeod, Hugh/Ustorf, Werner (eds.). *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 29-46.

Callum Brown sieht das Säkularisierungstheorem als ein aus der Aufklärung hervorgegangenes eurozentrisches „concept of modernity“, das der kritischen Dekonstruktion bedarf. Die Langfristargumentation der Säkularisierungstheorie lehnt er wie etwa auch Peter van Rooden ab.

Graf, Friedrich W. 2004. *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.

Friedrich Wilhelm Graf (96f.) spricht sich dafür aus, die Geschichte von Modernisierungsprozessen „als Religionsgeschichte zu lesen“. Die „von Repräsentanten eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses formulierte Annahme, dass in ‚der Moderne‘ ‚die Religion‘ abnehme“, spiegele bestenfalls „einen modernisierungstheoretischen Dogmatismus mit hoher Empirieresistenz“, nicht aber reale Veränderungsprozesse.

Kennedy, James C. 2005. *Recent Dutch Religious History and the Limits of Secularization*. Sengers, Erik (ed.): *The Dutch and Their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*. Hilversum: Verloren, 27-42.

James C. Kennedy zeigt die Grenzen der Säkularisierung in den Niederlanden auf. Die Behauptung einer umfassenden Säkularisierung in den Niederlanden arbeite mit einem reduktionistischen Religionsbegriff, der nicht in der Lage sei, das Aufkommen neuer Formen einer nicht-institutionalisierten Religiosität zu erfassen.

Martin, David. 2005. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate; Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell; Martin, David. 1965. *Towards Eliminating the Concept of Secularization*. Gould, Julis (ed.) *Penguin Survey of the Social Sciences*. Harmondsworth: Penguin, 185-197.

Martin (1965) ist einer der frühesten Kritiker der Säkularisierungstheorie. Seine Kritik bezieht sich vor allem auf den normative Unterton des Säkularisierungskonzepts und seine aufklärerisch-programmatische Grundhaltung („from darkness to light“). Sofern mit ihm der Verlust der kirchlichen Kontrolle über die gesellschaftlichen Sphären im Sinne einer Differenzierung von Religion, Politik, Recht und Ökonomie gemeint ist, kann es jedoch wichtige Tendenzen des religiösen Wandels erfassen. Für deren Analyse ist es nach Martin (1978, 2005) allerdings erforderlich, weitere Faktoren ins Spiel zu bringen: das Verhältnis von Nationalismus und Religion, die Beziehung zwischen Kirche und Staat, Unterschiede zwischen Zentrum und Peripherie, religiöser Mehrheit und religiöser Minderheit, die Einbettung von Religion in den kulturellen Kontext, aber auch die Differenz zwischen unterschiedlichen Typen

von Religiosität. Es ist das Anliegen Martins, allgemeine Muster des religiösen Wandels herauszuarbeiten.

Beck, Ulrich. 2008. *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen.

In seinem Buch „Der eigene Gott“ strebt Ulrich Beck einen soziologischen Perspektivenwechsel an, durch den Religion „vom Opfer der Entzauberung zum Akteur reflexiver Modernisierung“ werden könne (225). „Im Glauben an die Erlösungskraft der soziologischen Aufklärung“ habe die Soziologie zwar „das Säkularismus-Idiom im Blut“ (13). Aber der soziologische Blick, der die religiösen Phänomene primär auf ihre gesellschaftlichen Ursachen und Funktionen hin befrage und Modernisierung von Anfang an als einen universalen und unaufhaltsam voranschreitenden, mit der Säkularisierung untrennbar verbundenen Prozess verstanden habe (36), mache „unverstehbar, was zunehmend die Wirklichkeit bestimmt: die Wiederverzauberung durch Religion“ (14). Mit der Renaissance des Religiösen sei die Soziologie dazu herausgefordert, sich von ihren Ursprüngen zu lösen und sich auf das mit dem Soziologischen nur schwer verträgliche Religiöse neu einzulassen (13).

Hellemans, Staf. 2010. *Das Zeitalter der Weltreligionen: Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften*. Würzburg: Ergon.

Die Entwicklung von Religion in den letzten Jahrzehnten sei, so sagt Staf Hellemans, nicht mehr vom Gegensatz zwischen Religion und Moderne aus zu deuten (15). Es werde Zeit, dass wir uns von diesem antithetischen Denken verabschieden (35). Alle Religion in der Moderne, auch die orthodoxeste und modernitätsfeindlichste, sei durch und durch modern. Die gegenwärtig beobachtbaren religiösen Formen und Inhalte gehörten, wie man noch bis vor kurzem geglaubt habe, nicht einem voraufklärerischen Zeitalter an, sondern seien ein Ausdruck der Moderne und mit ihr vollständig kompatibel.

5. Probleme der Definition von Säkularisierung

Ein wesentliches Problem der Debatte ist die unscharfe Verwendung des Säkularisierungsbegriffs. Neben kirchenrechtlichen Bedeutungen stehen historische, theologische, soziologische und kulturwissenschaftliche Begriffsfassungen, die sowohl legitimierenden als auch delegitimierenden Charakter tragen können und Säkularisierung als Emanzipations- oder als Verlustgeschichte zu beschreiben vermögen.

Der Säkularisierungsbegriff hatte zunächst eine kanonische und kirchenrechtliche Bedeutung und meinte den beim Austritt aus dem Kloster vollzogenen Übergang vom Mönch zum Weltpriester bzw. die Überführung kirchlichen in weltliches Eigentum (Lübbe 1965: 23-33). In beiden Fällen besteht die Voraussetzung des Säkularisierungsvorgangs in der Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer weltlichen Sphäre – eine Unterscheidung, die wiederum zu differenzieren ist von der Unter-

scheidung zwischen dieser und jener Welt. Wenn Säkularisierung den Übergang von der religiösen zur weltlichen Sphäre meint, dann scheint es sich dabei nur um eine Veränderung in dieser Welt zu handeln, die die Unterscheidung zwischen dieser und jener Welt unberührt lässt. Wenn aber mit diesem Übergang die Unterscheidbarkeit zwischen religiöser und weltlicher Sphäre fraglich wird und vielleicht sogar zusammenbricht, dann entsteht das Problem, wie das Übernatürliche in der Welt noch repräsentiert zu werden vermag und welchen Platz religiöse Formen und Inhalte, die zwischen Immanenz und Transzendenz zu vermitteln haben, in der säkularen Welt noch einnehmen können. Nicht zu Unrecht bezeichnet José Casanova (2001: 13787) die Bestimmung des Orts der Religion in der säkularen Welt als die analytische Aufgabe der Säkularisierungstheorie.

Will man in die kontroverse und unübersichtliche Diskussionslage (vgl. Lübke 1965; Tschannen 1991; Bruce 1992; Casanova 1994; Asad 2003; Taylor 2009) eine Schneise schlagen, dürfte es nicht erforderlich sein, alle Verwendungsweisen des Säkularisierungsbegriffs zu erfassen. Grundlegend aber ist die Unterscheidung zwischen einem genealogischen und einem quantitativen Begriffsgebrauch.

Lübke, Hermann. 1965. 3. Aufl. 2003. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg; München: Karl Alber.

In seinem Standardwerk analysiert Lübke die wechselnden Funktionen, die der Begriff als Parole und Programm, als zivilisationskritisches Deutungsschema und als deskriptiver Begriff bis heute erfüllt. Zunächst als wertindifferente Kategorie von der Kirche absichtsvoll verwendet, um die Entlassung von Gütern aus ihrem Herrschaftsbereich zu bezeichnen, wandelt der Begriff im Laufe der Geschichte seine Bedeutungen und findet als „Parole kultureller Emanzipation“ ebenso Verwendung wie als „kulturprotestantische Theorie“, als soziologische Kategorie ebenso wie als kulturpessimistische Krisen-Diagnose. Der Wert der Studie besteht darin, die verschlungenen Pfade der Geschichte des Begriffs und seiner politischen Instrumentalisierung aufzuzeigen.

Wallis, Roy/Bruce, Steve. 1992. *Secularization: The Orthodox Model*. Bruce, Steve (ed.). 1992. *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Oxford University Press, 8-30.

Wallis und Bruce verstehen Säkularisierung als Rückgang der sozialen Signifikanz von Religion. Damit vertreten sie ein quantitatives Verständnis von Säkularisierung, wie es in den Sozialwissenschaften üblich ist. Die soziale Signifikanz der Religion ist für die Autoren ein multidimensionales Konzept. Mit ihm versuchen sie zu erfassen, in welchem Maße Religion eine Differenz macht in Bezug auf die Operationen und das Standing sozialer Rollen und Institutionen und in Bezug auf Orientierungen und Handlungen des Individuums. Diese Dimensionen müssen nicht im selben Grad und noch nicht einmal in dieselbe Richtung variieren. Die soziale Bedeutung, die Religion für Institutionen, Rollen und Individuen hat, wird durch Modernisierung, was man auch immer unter ihr versteht, verringert, so ihre säkularisierungstheoretische Annahme.

Chaves, Mark. 1994. *Secularization as Declining Religious Authority*. *Social Forces* 72, 749–774.

Mark Chaves möchte den Begriff Säkularisierung auf den Rückgang der religiösen Autorität begrenzt wissen und gibt die Vorstellung auf, dass dieser Prozess den individuellen Glauben stark beeinflusst. Nicht zu Unrecht sehen Kritiker der Säkularisierungstheorie wie Rodney Stark und Roger Finke (2000: 60) in der Beschränkung des Säkularisierungsbegriffs auf die gesellschaftliche und institutionelle Ebene eine Immunisierungsstrategie, mittels derer die Säkularisierungstheorie mit dem hohen Grad individueller Religiosität in vielen als säkular behandelten Gesellschaften versöhnt wird.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press; Casanova, José. 2001. *Secularization*. Smelser, Neil J./Baltes, Paul B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*. Oxford: Elsevier, 13786-13791.

José Casanova legt die Säkularisierungstheorie in drei voneinander zu unterscheidende Teilthesen auseinander: die Differenzierungstheorie, die er als den Kern der Säkularisierungstheorie ansieht, die These von der Marginalisierung des Religiösen und die These von der religiösen Privatisierung. Der Fall der USA dient ihm dazu herauszustellen, dass diese drei Aspekte keinen notwendigen Zusammenhang bilden. Dass die drei Teilprozesse in Europa Hand in Hand gingen, sei kontingenten historischen Bedingungen geschuldet: insbesondere der für das absolutistische Europa typischen engen Verflechtung von Kirche und Staat (1994: 29). Aus der cäsaro-papistischen Verbindung von Thron und Altar erkläre sich der Niedergang der Religion in Frankreich und Spanien, während die hohe Religiosität in Polen und Irland auf die Trennung von Kirche und Staat zurückzuführen sei.

Yamane, David. 1997. *Secularization on Trial: In Defense of a Neo-Secularization Paradigm*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 109-122

Wie Tschannen (1991), Casanova (1994), Gorski (2000) und andere sieht auch Yamane die Differenzierungstheorie als den Kern der Säkularisierungstheorie an.

Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brüssel: Lang.

Säkularisierungstheorien geben oft nicht klar an, auf welcher Ebene sich der religiöse Bedeutungsrückgang vollzieht. Karel Dobbelaere unterscheidet Makro-, Meso- und Mikroebene. Er erklärt, dass Säkularisierung auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene nicht einhergehen müsse mit einer Abschwächung der Bedeutung des Religiösen für das Individuum und hält „the religiousness of individuals“ daher nicht für „a valid indicator in evaluating the process of secularization“ (31).

Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.

Steve Bruce rechnet zwar durchaus mit der Möglichkeit, „that a country that is formally and publicly secular may nonetheless contain among its populace a large

number of people who are deeply religious“. Allerdings sieht er zugleich auch einen engen kausalen Zusammenhang zwischen der Makro- und der Mikroebene und ist daran interessiert zu zeigen, auf welche Weise „the declining social significance of religion causes a decline in the number of religious people and the extent to which people are religious“ (3). Damit nimmt er Überlegungen von Peter L. Berger auf, der in seiner frühen säkularisierungstheoretischen Phase selbstverständlich davon ausgeht, dass Veränderungen auf der gesellschaftlichen Ebene Auswirkungen auf das Handeln, Denken und Erleben der Individuen haben und von einer „Säkularisierung des Bewusstseins“ spricht (Berger 1973: 103f.).

Pollack, Detlef. 2013. Säkularisierungstheorie. Docupedia-Zeitgeschichte. <http://docupedia.de/zg/Hauptseite>

Pollack versucht herauszuarbeiten, welche Aussagen unausweichlich zur Säkularisierungstheorie gehören. Er unterscheidet einen deskriptiven von einem explanatorischen Kern. Die Säkularisierungstheorie nimmt erstens an, dass sich die soziale Signifikanz von Religion in modernen Gesellschaften im Vergleich zu früheren Zeitepochen abschwächt, ohne diese Abschwächung als geradlinig darstellen zu müssen (empirisch-historische Deskription). Zweitens geht die Säkularisierungstheorie davon aus, dass der religiöse Bedeutungsrückgang auf Prozesse der Modernisierung zurückgeführt werden kann (explanatorischer Kern), womit nicht ausgeschlossen ist, dass es auch andere Faktoren religiösen Wandels gibt und dass Religion diesen Wandel auch selbst aktiv zu beeinflussen vermag.

6. Genealogischer Begriffsgebrauch

Mit der genealogischen Verwendungsweise des Säkularisierungsbegriffs ist die Transformation des Bedeutungsgehaltes eines Konzepts, einer Vorstellung oder Idee 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 1974) oder der Gedanke des Fortschritts in der Geschichte als Transformation der Vorstellung einer providentiell gelenkten Heilsgeschichte gedeutet wird (Karl Löwith). Die genealogische Verwendungsweise ist zu unterscheiden vom quantitativen Begriffsgebrauch. Mit dem quantitativen Begriffsgebrauch ist die Verringerung des Bedeutungsanteils gemeint, den Religion in Gesellschaften einzunehmen vermag. Diese Begriffsfassung ist die in den Sozialwissenschaften gebräuchliche.

Auch wenn zwischen der genealogisch-qualitativen und der deskriptiv-quantitativen Verwendungsweise des Säkularisierungsbegriffs ein Zusammenhang bestehen kann, ist zwischen beiden Betrachtungsweisen doch deutlich zu unterscheiden. 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 (Blumenberg 1996 [1966]; Meyer et al. 1987; Asad 2003; Taylor 2009), im zweiten dagegen die Frage, wie sich der

Stellenwert des Religiösen in der Gesellschaft verändert hat. Das Vorbild vieler genealogischer Verwendungsweisen ist Max Weber (Weber 2010 [1904/05]).

Jellinek, Georg 1974 [1895]. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Schnur, Roman (Hg.). Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1-77.*

Jellinek interpretiert das Postulat der politischen Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz als eine Säkularisation der Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott. Auf die in der Geschichtswissenschaft und Soziologie kontrovers diskutierte Frage nach dem religiösen Ursprung der Menschenrechte hat Jellinek mit seiner Schrift stark eingewirkt.

Weber, Max. 2010 [1904/05]. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. München: Beck.*

Unter der Vielzahl von Umständen, die zur Herausbildung der modernen Welt geführt haben, stellt Weber den Einfluss der protestantischen Ethik heraus. Ursprünglich gedacht als eine Form der verinnerlichten Verehrung Gottes, also als eine Form der Wertrationalität, die geeignet ist, die traditionale, nur auf Kosten/Nutzen-Maximierung orientierte Arbeitseinstellung zu überwinden, löst sich die protestantische Ethik mehr und mehr von ihren religiösen Grundlagen und wird als wirtschaftende Gesinnung zum Fundament des auf Profitmaximierung ausgerichteten Kapitalismus, der ohne religiöse Begründung auskommt. Weber ließ sich in seinen Studien zu den protestantischen Wurzeln des kapitalistischen Geists von Georg Jellinek inspirieren, dessen „Nachweis religiöser Einschlüsse in der Genesis der 'Menschenrechte' für die Untersuchung der Tragweite des Religiösen überhaupt auf Gebieten, wo man sie zunächst nicht sucht“, für ihn zu den „wesentlichsten Anregungen“ für seine erneute Beschäftigung mit dem Puritanismus gehörte (484).

Blumenberg, Hans. 1996 [1966]. *Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M: Suhrkamp.*

Blumenberg kritisiert die Herleitung säkularer Ideen wie die Idee des souveränen Staates oder der Geschichte aus theologischen Vorstellungen, wie sie etwa bei Carl Schmitt und Karl Löwith anzutreffen sei, als metaphysischen Essentialismus, der eine gleichbleibende Substanz bei sich wandelnden Akzidentien unterstelle. Der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit aber sei keine Kontinuitätsgeschichte, sondern eine Geschichte der Diskontinuität. Die neuzeitliche Vernunftphilosophie müsse verstanden werden als eine Form der Selbstbehauptung gegenüber dem „theologischen Absolutismus“ des spätmittelalterlichen Nominalismus. Die neuzeitliche Behauptung der Autonomie der Vernunft sei eine Antwort auf die Übersteigerung der Souveränität des absolut gesetzten Gottesbegriffs.

Meyer, John W./Boli, John/Thomas, George M. 1987. *Ontology and Rationalization in the Western Cultural Account*. Thomas, George M./Meyer, John W./Boli, John (eds.). *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual*. Newbury Park: Sage, 12-37.

Die Arbeiten von John W. Meyer benutzen einen genealogischen Begriff von Säkularisierung. Meyer erklärt die Entstehung der Moderne aus der Transformation des christlichen Spätmittelalters, insbesondere aus einer Devolution göttlicher Handlungsträgerschaft auf innerweltliche Akteure.

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Talal Asad grenzt sich von einem Modernitätsdiskurs ab, in welchem wie im Marxismus und in der Philosophie Feuerbachs ‚das Säkulare‘ als Grund des theologischen Denkens und damit eines falschen Bewusstseins fungiert, von dem sich ‚das Säkulare‘ auf seinem Marsch zur Freiheit zu emanzipieren habe. Stattdessen stellt er die Abhängigkeit des Säkularen vom Religiösen heraus. „For at one time ‚the secular‘ was part of a theological discourse (saeculum)“ (192), weshalb der Anspruch, dass das Säkulare das Religiöse produziert und sich schrittweise von der kontrollierenden Macht der Religion emanzipiert habe, nichts anderes als paradox sei (193). Indem Asad den Begriff des Säkularen aus theologischen Diskursen ableitet, ist er einem genealogischen Säkularisierungsbegriff verpflichtet, auch wenn er diesen im Verhältnis zu Marx und Feuerbach umwertet.

Taylor, Charles. 2009 [2007]. *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

In Ablehnung von „Substraktionstheorien“, die die Entstehung einer säkularen Welt-sicht aus der Entlarvung des illusionären Charakters von Transzendenzvorstellungen herleiten, geht es Taylor darum, die religiösen Wurzeln für die Entstehung eines ‚immanenten Vorstellungsrahmens‘ („immanent frame“), der unser heutiges Denken prägt, herauszuarbeiten. Differenzierung und Säkularisierung, die er trotz seines säkularisierungskritischen Ansatzes nicht verneint (530), erscheinen in Taylors Entwurf als das Produkt von sich mit vielen Abweichungen und Umwegen vollziehenden Transformationsprozessen, in denen der Transzendenzbezug trotz gravierender Veränderungen immer wieder aufrechterhalten wird, sich schrittweise abschwächt und sich selbst der „immanent frame“ noch als offen gegenüber einem Jenseits erweist (543f.). Moderne Ordnungsvorstellungen, die die Trennung von Religion und Politik vertreten, gehen so schrittweise aus religiös bestimmten Weltdeutungen hervor und bleiben mit ihnen kompatibel.

7. Säkularisierungstheorien

Innerhalb der erklärenden Ansätze des säkularisierungstheoretischen Paradigmas lassen sich vier verschiedene Argumentationsmuster unterscheiden: der modernisierungs-, der rationalisierungs-, der differenzierungs- und der pluralisierungstheoretische Ansatz. Der modernisierungstheoretische Ansatz führt Säkularisierungsprozesse auf Wohlstandsanstiege, Urbanisierungsprozesse, Industrialisierung, Mobilisierung und Bildungsexpansion zurück (Parsons 1963, 1966; Norris/Inghart 2004). Der rationalisierungstheoretische Ansatz erklärt Säkularisierung aus der Spannung zwischen Wissen und Glauben bzw. Magie und Rationalität (Comte; Weber 1920, Wilson 1982). Die Differenzierungstheorie macht die Herausbildung mehr oder weniger autonomer Wertsphären, Codes und Funktionssysteme dafür verantwortlich, dass Religion ihre gesamtgesellschaftliche Relevanz mehr und mehr verliert (Weber 1920; Durkheim; Parsons; Luhmann 1977; Wilson 1982). Im pluralisierungstheoretischen Ansatz wird der Bedeutungsrückgang der Religion mit der Vervielfältigung religiöser Angebote und der daraus resultierenden Konkurrenz zwischen ihnen oder mit der Konkurrenz von religiösen und säkularen Sinnangeboten in Verbindung gebracht (Berger; Abbot 1980; Bourdieu 1992 [1987]; Bruce 2002; Stolz 2009). In der Regel überlappen sich die Argumentationsmuster bei den einzelnen Vertretern des Säkularisierungsparadigmas (Wilson 1982). Analytisch lassen sich die Logiken der Erklärung aber auseinander halten. Einig sind sich die Säkularisierungstheorien darin, dass Modernisierung – wie auch immer definiert – zu Säkularisierung führt. Deterministische, teleologische und unilineare Annahmen werden von ihren neueren Repräsentanten nicht mehr vertreten (Bruce 2002; Norris/Inghart 2004).

Wilson, Bryan. 1966. *Religion in Secular Society*. London: Watts; Wilson, Bryan. 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Bryan Wilson sieht Prozesse der sozialen Differenzierung, der Vergesellschaftung und der Rationalisierung als ausschlaggebend für die religiösen Positionsverluste in der Moderne an. Soziale Differenzierung meint, dass sich gesellschaftliche Teilbereiche wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Kunst funktional zunehmend verselbständigen und Religion ihren bestimmenden Einfluss diese mehr und mehr verliert. Vergesellschaftung („societalization“) meint die tendenzielle Auflösung von Gemeinschaftsformen, aus denen die Religion einen Großteil ihrer sozialen Kraft bezieht, und ihre zunehmende Ersetzung durch übergemeinschaftliche und unpersonliche Organisationen. Rationalisierung schließlich bedeutet, dass aufgrund der Rationalisierung der modernen Zweck/Mittel-Verhältnisse sich immer ferner liegende Ziele erreichen ließen, während der Rationalisierung feststehender religiöser Ziele erkennbare Grenzen gesetzt sind (1982: 44).

Bourdieu, Pierre. 1992 [1987]. *Die Auflösung des Religiösen*. Bourdieu, Pierre (Hg.). *Rede und Antwort*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 231-237.

Nach Bourdieu kommt es aufgrund der Auflösung des Körper/Seele-Schemas im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einer Verschiebung der Grenzen des religiösen Feldes. Auf dieses Feld treten zu den Seelsorgern und Geistlichen ganz neue Experten hinzu,

die sich mit etwas befassen, das in den Zuständigkeitsbereich „der Geistlichen alten Schlags“ fällt: mit dem „Seelenheil“. Diese Aufgabe übernehmen, so die Beobachtung Bourdieus, mehr und mehr Psychoanalytiker, Soziologen, Sozialarbeiter, Lebensberater und andere säkulare Experten, wodurch diese in den Rang religiöser Experten einrücken. Aufgrund der neuen Konkurrenz nehme die Bedeutung der Kleriker und Geistlichen ab.

Abbot Andrew. 1980. *Religion, Psychiatry, and the Problems of Everyday Life. Sociological Analysis* 41, 164-171.

Abbot erklärt Prozesse der Säkularisierung daraus, dass Kleriker mit säkularen Berufsgruppen wie zum Beispiel Psychologen und Psychotherapeuten in Konkurrenz stehen, diesen Wettkampf aber nicht in der Lage sind zu gewinnen, da sie ihre Techniken und Angebote nicht als wissenschaftlich fundiert darstellen können. Berufsgruppen versuchen ihren Status und Einfluss dadurch zu sichern, dass sie sich die legitime Behandlung von Problemen zu sichern versuchen. Als die Kompetenz der Kleriker für letzte Fragen von Leben, Tod und Lebenssinn immer weniger gefragt war, wichen sie auf Lebensberatung, soziale Wohlfahrt und Massenerziehung aus. Auf diesen Gebieten aber waren sie ihren säkularen Konkurrenten unterlegen.

Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell; Bruce, Steve. 2011. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory. Oxford: Oxford University Press.**

Steve Bruce erklärt Säkularisierung vor allem aus dem Einfluss des zunehmenden religiösen Pluralismus und des egalitären Individualismus. Aufgrund des wachsenden religiösen Pluralismus sehen sich Staaten, die Prinzipien der rechtlichen Gleichberechtigung von Individuen akzeptieren, gezwungen, ihre Unterstützung für einzelne Religionsgemeinschaften zurückzunehmen und ihre zentralen Institutionen, zum Beispiel die Schule, zu säkularisieren. Gleichzeitig verliert die Religion in religiös pluralen Gesellschaften die regelmäßige tagtägliche Bestätigung, die sie durch ihre Einbettung ins alltägliche Leben in kulturell homogenen Gesellschaften genießt. Außerdem wandeln sich unter den Bedingungen des religiösen Pluralismus die Glaubensvorstellungen von dogmatischen Systemen zu liberalen und psychologisierten Inhalten. Der Prozess der sozialen Bedeutungsabnahme von Religion in modernen Gesellschaften kennt nach Steve Bruce allerdings zwei Ausnahmen: die durch Einwanderung religiös vitaler Gruppen bewirkte „cultural transition“ sowie die religiöse Verteidigung einer von außen bedrohten kulturellen Identität („cultural defense“).

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press.*

Für Pippa Norris und Ronald Inglehart wird die Bedeutung, die Religion in einer Gesellschaft besitzt, vor allem durch das Gefühl der existentiellen Sicherheit bestimmt. In Gesellschaften, die stärker existentiellen Risiken ausgesetzt sind, ist der Bedarf an Religion größer als in Gesellschaften, in denen ein höherer Grad an

existentieller Sicherheit existiert. 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. Daneben hängt die gesellschaftliche Bedeutung von Religion nach Norris und Inglehart allerdings auch vom kulturellen Erbe religiöser Traditionen ab. Den Prozess der Säkularisierung weisen Norris und Inglehart auf breiter empirischer Datenbasis weltweit nach.

Stolz, Jörg. 2009. A Silent Battle: Churches and their Secular Competitors. Review of Religious Research 51, 253-276; Stolz, Jörg. 2009. Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model. British Journal of Sociology, 60, 345-376; Stolz, Jörg. 2008. Secularization Theory and Rational Choice Theory: An Integration of Macro- and Micro-Theories of Secularization Using the Example of Switzerland. Pollack, Detlef/Olson, Daniel V. A (eds.): The Role of Religion in Modern Societies. New York; London: Routledge, 249-270.

Jörg Stolz erweitert das Modell, das Säkularisierung aus religiösem Pluralismus erklärt, durch die Annahme, dass für den religiösen Wandel die Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen Angeboten relevanter ist als der Wettbewerb zwischen religiösen Gruppierungen und Organisationen. Aus der Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen Angeboten erklärt er den Rückgang der religiösen Praxis, die Vermischung religiöser und säkularer Sinnmuster, die Individualisierung der religiösen Entscheidung, die Tendenz zur Vermarktung religiöser Produkte, aber auch den Aufbau sozial und sinnhaft geschlossener Milieus.

8. Säkularisierung in historischer Perspektive

In dem Versuch, Prozesse der Säkularisierung historisch zurückzuverfolgen, lassen sich unterschiedliche Strategien beobachten. Kritiker der Säkularisierungsthese wie Callum Brown (2009) oder Peter van Rooden (1997) lehnen Langfristargumentationen kategorisch ab und betonen den Bruch in der Mitte des 20. Jahrhunderts, der eine religiös geprägte von einer säkularen Epoche trennt. Auf der entgegengesetzten Seite steht etwa Alan D. Gilbert (1980), der den Umbruch der 1960er Jahre als Kulminationspunkt eines langen Säkularisierungsprozesses ansieht, ebenso Charles Taylor (2009). Eine Zwischenposition nimmt zum Beispiel McLeod (2007: 10) ein, der zwischen „long-term preconditions for and the short-term precipitants of the 1960s crisis“ unterscheidet.

8.1. Langfristargumentationen

Langfristargumentationen suchen den Beginn der Säkularisierung nicht selten im Mittelalter (Joseph R. Strayer; Richard W. Southern; Harold Berman; Böckenförde

2007; Kaufmann 1989), andere in den Differenzierungsprozessen der frühen Neuzeit oder den Rationalisierungstendenzen der Aufklärung (Alan D. Gilbert 1980; Schlögl 1995; Taylor 2009). Gewöhnlich aber wird im Anschluss an modernisierungstheoretische Annahmen mit den politischen Revolutionen im ausgehenden 18. Jahrhundert und der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts der Umschlagpunkt gesehen.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2007 [1967]. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. Böckenförde, Ernst-Wolfgang. Der säkularisierte Staat: Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 42-72.

Böckenförde sieht im Investiturstreit den Startpunkt für die die Neuzeit bestimmenden Prozesse der Differenzierung von Religion und Politik. Im Bannspruch gegen Heinrich IV. habe sich Gregor VII., so Böckenförde (50), noch „im Rahmen der alten Ordnung“, in der die *res publica christiana* als religiös-politische Einheit gefasst war, bewegt, da er Heinrich IV. sowohl exkommuniziert als auch „des Königsamtes für unwürdig erklärt“ habe; im Akt der Lossprechung vom Bann in Canossa habe er ihn aber nur in geistlicher Hinsicht rehabilitiert, sich um seine Wiedereinsetzung als König aber nicht weiter gekümmert. „Was als Entwertung gedacht war, um kaiserliche Herrschaftsansprüche im Bereich der *ecclesia* abzuwehren, wurde in der unaufhebbaren Dialektik geschichtlicher Vorgänge zur Emanzipation“: zur Freisetzung der „Politik als einem eigenen, in sich stehenden Bereich“ (49f.).

Kaufmann, Franz-Xaver. 1989. Religion und Modernität. Tübingen: Mohr.

Im Anschluss an Berman führt Franz-Xaver Kaufmann die funktionale Gesellschaftsdifferenzierung als Kern der Säkularisierung auf den Investiturstreit zurück. Im Mittelalter komme es zu einer in dieser Form weltgeschichtlich einzigartigen Scheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt. „Im Unterschied zu allen anderen Religionen und auch den übrigen christlichen Patriarchaten hat sich im Einflussbereich des lateinischen Patriarchats mit dem Investiturstreit und seiner Beilegung im Wormser Konkordat (1122) ein strukturelles Gleichgewicht zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt etabliert. Diese Trennung und die damit verbundene Doppelung der Herrschaftsansprüche wie der sozialen Ordnung stellte die Bedingung für weitere Differenzierungsprozesse und Emanzipationsbewegungen dar“ (77f.).

Schlögl, Rudolf. 1995. Glaube und Religion in der Säkularisierung: Religiosität in der katholischen Stadt – Köln, Aachen, Münster, 1700-1840. München, Wien: Oldenbourg. Schlögl, Rudolf. 1993. Katholische Kirche, Religiosität und gesellschaftlicher Wandel: Rheinisch-westfälische Städte 1750 bis 1830. Schieder, Wolfgang (Hg.). Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Stuttgart: Klett, 86-112.

Die Untersuchungen Rudolf Schlögls folgen dem Vorbild der Annales-Schule und erfassen den Anteil der Testamente mit Messstiftungen in katholischen Städten Deutschlands. Danach trat die Frömmigkeit des katholischen Bürgertums nach 1730

in ein „Stadium langsamer, aber kontinuierlicher Auszehrung“, das bereits 1780 weit fortgeschritten war.

Taylor, Charles. 2009 [2007]. Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

In Abwehr subtraktionslogischer Modernitätsnarrative begreift Taylor die Herausbildung eines „immanent frame“, der die kosmische, gesellschaftliche und politische Ordnung ohne Bezug auf Transzendentes vollständig aus sich selbst erklärt (22, 543f.), nicht als das Ergebnis des ersatzlosen Wegfalls von als Illusionen behandelten Transzendenzvorstellungen, sondern als Folge eines kulturellen Transformationsprozesses, in dessen Verlauf Transzendenzkonzeptionen nicht einfach verschwinden, sondern sich langsam umbilden. In einem nicht-linearen, vor- und zurücklaufenden Prozess bildete sich, so Taylor, im 17. Jahrhundert eine naturrechtliche Ordnungsvorstellung heraus, die noch immer starke Transzendenzbezüge aufweise, zugleich aber bereits die Idee des wechselseitigen Nutzens zum Zwecke der Freiheit aller ins Zentrum rücke. Mit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert vollzog sich, so Taylor weiter, jedoch eine anthropozentrische Verschiebung (221ff.), die den Transzendenzbezug der sozialen Ordnung in den Hintergrund treten ließ und einem ausgrenzenden Humanismus den Weg bereitete, bis schließlich ein sich in der Moderne ausbreitender expressiver Individualismus eine Anpassung des Glaubens an gemeinschaftliche Formen nicht mehr zuließ und eine starke Verbindung zwischen zivilisatorischer Ordnung und Glaube, Nation und Theismus und damit auch zwischen Politik und Religion untergrub (438ff., 486f.).

8.2. Säkularisierung in der Geschichtsschreibung zum 19. und 20. Jahrhundert

Die neuere Geschichtsforschung steht der Säkularisierungstheorie insgesamt eher skeptisch gegenüber (McLeod 1997, 2007; Blaschke 2000; Rooden 2004; Hölscher 2005; Brown 2009). Die Hinwendung ihrer Vertreter zum Thema Religion ging mit der Kritik an der Sozialgeschichte der 1960er und 1970er Jahre und mit dem in den 1980er Jahren einsetzenden cultural turn einher. Aus ihrer Abkehr von der Sozialgeschichte, die aufgrund ihres modernisierungstheoretischen Ansatzes Religion entweder gar nicht oder lediglich als traditionale Größe thematisierte, erklärt sich ihr Bemühen, Religion als dynamische Ressource zu behandeln, die sich mit den Funktionsprinzipien der Moderne verträgt und selbst die Moderne mitprägt (Graf 2004). Dabei bezieht sich ihre Kritik an der Säkularisierungstheorie zum einen auf ihren makrosoziologischen Charakter und ihren damit verbundenen Mangel an historischer Spezifität als soziologisches master narrative, das die historisch konkreten Träger und Motoren des religiösen Wandels nicht zu bestimmen vermöge (McLeod 1997, 2007), und zum anderen auf ihre Benutzung quantitativer Methoden, die nicht in der Lage seien, die hochindividualisierten und hybriden Sozialformen des Religiösen in der Moderne zu erfassen (Kennedy 2005; Knoblauch 2008). In kritischer Abwendung von der Säkularisierungstheorie wollen nicht wenige Historiker mit ihren Studien zeigen, dass Modernisierung den Bedeutungszuwachs des Religiösen ebenso wenig ausschließe, wie der Bedeutungsrückgang des Religiösen zwangsläufig an Prozesse der Modernisierung gebunden sei (Blaschke 2000;

Rooden 2004; Brown 2009). Trotz ihrer Kritik an der Säkularisierungstheorie führen neuere Ansätze der Geschichtsforschung zum religiösen Wandel in der Moderne jedoch oft nicht über deren wesentliche Aussagen hinaus (Rooden 2004; Damberg 2011; Liedhegener 1997).

McLeod, Hugh. 1974. *Class and Religion in the late Victorian City*. London: Croom Helm; McLeod, Hugh. 1997. *Religion and the People of Western Europe 1789-1989*. Oxford: Oxford University Press; McLeod, Hugh. 2007. *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.

Hugh McLeod (1974, 1997) weist die von der Säkularisierungstheorie aufgestellten Globalthesen über den Zusammenhang von Industrialisierung, Urbanisierung und Wohlstandsanhebung auf der einen und Entkirchlichung auf der anderen Seite zurück. Die Säkularisierungstheorie besitze keine explanatorische Kraft (McLeod 2007: 16). Statt eines master narrative wählt McLeod einen multifaktoriellen Ansatz, der auch Klasse, Stadt/Land, Geschlecht und politische Ereignisse als Analyse-kategorien berücksichtigt. McLeod betont, dass Klassenzugehörigkeit keinen klaren Effekt auf religiöse Bindung ausübt; manchmal weisen Angehörige der Arbeiterklasse und der Unterschichten enge Beziehungen zur Kirche auf, manchmal handelt es sich bei ihnen um die am stärksten säkularisierten Teile der Gesellschaft.

In seiner Analyse der religiösen Krise der 1960er Jahre macht er dann aber doch „the impact of affluence“ als den wichtigsten Faktor aus (McLeod 2007: 15). Andere Einflussgrößen wie Veränderungen in den Familienstrukturen, in der Sexualität und den Geschlechtsbeziehungen, den Niedergang kollektiver Identitäten, die politische Radikalisierung oder auch die theologische Radikalisierung werden von ihm mehr oder weniger aus diesem Faktor abgeleitet.

Gilbert, Alan D. 1980. *The Making of Post-Christian Britain: A History of the Secularization of Modern Society*. London; New York: Longman.

Der Autor interessiert sich für die Säkularisierung in westlichen Gesellschaften, die er als Historiker in die historischen Ereignisse einbettet. In seiner Monographie geht er insbesondere auf die Umstände der Säkularisierung in Großbritannien ein. Dabei sieht er die 1960er Jahre als den Kulminationspunkt eines langfristigen massiven Säkularisierungsprozesses.

Hölscher, Lucien. 1990. *Die Religion des Bürgers: Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*. *Historische Zeitschrift* 250, 595-630; Hölscher, Lucien. 1991. *Säkularisierungsprozesse im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts*. Pühle, Hans-Jürgen (Hg.). *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 238-258; Hölscher, Lucien. 2005. *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München: Beck.

In vielen quellenbasierten Arbeiten untersucht Lucien Hölscher den religiösen Wandel in Deutschland. Dabei dient ihm unter anderem die Kommunionrate als Indikator des religiösen Wandels. Im Protestantismus ließ ab 1750 die Abendmahls-

beteiligung vor allem in den großen Städten nach (Hölscher 1990: 599f.). Der Prozess der Entkirchlichung setzte in Deutschland mithin bereits vor der Industrialisierung ein (1991: 243-249). Zur Erklärung der Entkirchlichung verweist Hölscher (2005) nicht nur auf die insbesondere nach dem Siebenjährigen Krieg einsetzende Lockerung der Kirchenzucht, sondern vor allem auf die Entstehung einer völlig neuen urbanen Geselligkeits- und Freizeitkultur im 18. Jahrhundert. Die Vermehrung kultureller Angebote, die Vielzahl privater Lese-, Geselligkeits- und Gewerbevereine, die Attraktivität von sonntäglichen Fahrten ins Grüne und ausgedehnten Spaziergängen in der Natur, die kulturelle Aufwertung von Theater- und Konzertbesuchen, von Tee- und Tanzveranstaltungen seien dem regelmäßigen Gottesdienstbesuch abträglich gewesen.

Liedhegener, Antonius. 1997. *Christentum und Urbanisierung: Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933*. Paderborn: Schöningh.
Liedhegener, Antonius. 2001: *Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*. *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 26, 191-219.

Nach Liedhegener schwächt sich die Verankerung der evangelischen Kirche in der Bevölkerung seit 1840, also in den Jahrzehnten der beginnenden Industrialisierung und Urbanisierung, ab. In der ersten Phase der Urbanisierung und Industrialisierung fiel der Rückgang der Beteiligung am Abendmahl besonders hoch aus (Liedhegener 1997: 553ff.; 2001: 204f.). Im Katholizismus blieb trotz beobachtbarer Säkularisierungstendenzen im 18. Jahrhundert eine mit der protestantischen Entwicklung vergleichbare Entkirchlichung dagegen aus. Seit 1830 lässt sich im Katholizismus vielmehr ein religiöser Aufschwung konstatieren (Liedhegener 1997: 103-109), der sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und angetrieben durch den Kulturkampf verstärkte und in vielen Regionen zur Ausbildung katholischer Sondergesellschaften führte.

Rooden, Peter van. 1997. *Secularization, Dechristianization and Rechristianization in the Netherlands*. Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 131-153; Rooden, Peter van. 2004. *Oral History and the Strange Demise of Dutch Christianity*. Masch.; Rooden, Peter van. 2010. *The Strange Death of Dutch Christendom*. Brown, Callum G./Snape, Michael (Hrsg.) 2010. *Secularization in the Christian World*. Farnham: Ashgate, 175-195.

Der niederländische Religionsgeschichtler Peter van Rooden distanziert sich wie kaum ein anderer polemisch von der Säkularisierungstheorie, der er Einlinigkeit, Determinismus und Ahistorizität vorwirft. Zur Erklärung der plötzlich einsetzenden Dechristianisierung in seinem Heimatland greift er dann aber doch auf modernisierungstheoretisch inspirierte Erklärungen zurück und verweist vor allem auf „the sudden growth in wealth and the emergence of a mass consumer society“ (van Rooden 2004: 21). Niemand zeigt so deutlich wie van der Rooden, dass die neuere Geschichtsschreibung zum religiösen Wandel in der Moderne trotz rhetorischer

Abgrenzung von der Säkularisierungstheorie deren Argumentationsmustern verhaftet bleibt. Es scheint, dass der Geschichtswissenschaft bislang eine überzeugende Alternative zu ihr nicht zur Verfügung steht.

Blaschke, Olaf. 2000. Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? Geschichte und Gesellschaft 26, 38-75.

Religion habe im 19. Jahrhundert nicht wie bislang weithin angenommen einem „kontinuierlichen Auszehrungsprozess unterlegen, sondern im Gegenteil „eine ungeahnte Renaissance“ erlebt. Olaf Blaschke spricht vom 19. Jahrhundert gar als dem „Zweiten Konfessionellen Zeitalter“.

Brown, Callum G. 2009. The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000. 2. Aufl. London, New York: Routledge.

Callum Brown lehnt die Langfristargumentation der Säkularisierungstheorie ab. Von 1800 bis in die 1950er Jahre habe ein religiöser Diskurs in Geltung gestanden, der der Wirklichkeitsinterpretation und Sinnorientierung des Einzelnen Ordnung und innere Kohärenz verlieh. In diesem Diskurs seien Pietät, Domestizität und Weiblichkeit eng miteinander verknüpft gewesen. Dieser Diskurs sei nicht nach und nach erodiert, sondern plötzlich zusammengebrochen, als sich mit der sexuellen Revolution, der populären Massenkultur der Beatles und der ubiquitären Verfügbarkeit der Warenwelt des Kapitalismus die traditionelle Rolle der Frau radikal veränderte.

Damberg, Wilhelm. (Hg.) 2011. Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel: Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989. Essen: Klartext.

Das Bochumer Projekt zur Analyse des religiösen Wandels in der Bundesrepublik Deutschland, das den Säkularisierungsbegriff zur Kennzeichnung dieses Wandels ausdrücklich vermeidet und statt dessen den Begriff der Transformationen (Plural) wählt, kommt zu dem Schluss, dass die Religionsgeschichte der Bundesrepublik „reichlich Illustrationsmaterial für eine Fortschreibung der Erzählung vom Niedergang der Christenheit und insbesondere der Kirchen in Europa und in Deutschland“ biete. Es deutet die beobachteten Verläufe als „Niedergangsszenario“ (30f.). Warum er angesichts dieser Deutung den Begriff der Transformationen nicht durch den Säkularisierungsbegriff ersetzt, bleibt unplausibel.

9. Säkularisierung in der gegenwärtigen Welt

Die meisten soziologischen Analysen der Säkularisierung beschäftigen sich mit religiösen Veränderungen in der heutigen Welt. Während Westeuropa als Paradebeispiel für den Bedeutungsrückgang der Religion dient, werden die Vereinigten Staaten, Lateinamerika, Afrika, Asien und sogar Osteuropa als Gegenbeispiele angeführt, die zeigen, dass die Religion an gesellschaftlicher Signifikanz gewinnt

(Davie 1994; Berger 1999). Da die meisten Regionen der Welt einen hohen Grad an Religiosität aufweisen, der mit Prozessen des wirtschaftlichen Aufschwungs einhergehen kann, ist die Säkularisierungstheorie stark in die Kritik geraten. Die Anwendbarkeit der Säkularisierungstheorie auf die religiösen Dynamiken weltweit bleibt allerdings in höchstem Maße kontrovers. Es sind nicht nur die Kritiker der Säkularisierungstheorie, die versuchen, ihren Ansatz auf immer mehr Regionen der Welt anzuwenden (Stark/Finke 2000; Yang/Tamney 2005), sondern auch ihre Befürworter, die versuchen, einen Beleg für die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie in einer immer weiter zunehmenden Anzahl von Ländern zu finden (Norris/Inglehart 2004; Pettersson 2006; Ruiter/Tubergen 2009).

9.1. Ländervergleichende Studien

Um in der andauernden Kontroverse zwischen den Anhängern der Säkularisierungstheorie und ihren Kritikern weitere Klärung zu schaffen, ist es erforderlich, Vergleiche zwischen verschiedenen Regionen und Epochen anzustellen. Vergleichende Studien bieten die Möglichkeit, Variablen, die als Maß für den Modernisierungsgrad einer Gesellschaft dienen (wie Wirtschaftswachstum, die Reichweite sozialer Sicherungssysteme, Chancengleichheit, Urbanisierung, das durchschnittliche Bildungsniveau, das allgemeine Sicherheitsgefühl usw.), und solche Variablen, die (wie kollektive Identität, Nationalismus, politische Ereignisse usw.) nicht modernisierungstypisch sind, in die Untersuchung einzubeziehen. Werden diese verschiedenen Indikatoren verwendet, so kann ermittelt werden, ob Modernisierungsprozesse positiven oder negativen Einfluss auf das Religiositätsniveau einer Gesellschaft haben und in welchem Maße andere Faktoren ebenso wichtig oder gar wichtiger sind. Im Ergebnis kann festgestellt werden, dass die Säkularisierungstheorie noch immer über eine beträchtliche explanatorische Kraft verfügt. (Norris/Inglehart 2004; Pettersson 2006; Ruiter/Tubergen 2009; Pollack/Müller/Pickel 2012).

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bei dem Buch von Norris/Inglehart handelt es sich um die wichtigste ländervergleichende Studie aus der Sicht der Säkularisierungstheorie. Sie prüft die Erklärungskraft des ökonomischen Marktmodells im Vergleich zu den Aussagen der Säkularisierungstheorie und kommt zu dem Ergebnis, dass die Säkularisierungstheorie empirisch besser fundiert ist. In die Untersuchung sind nicht nur die Länder Westeuropas und die USA einbezogen, sondern auch Osteuropa sowie ausgewählte Länder der islamischen Welt.

Pettersson, Thorleif. 2006. *Religion in Contemporary Society: Eroded by Human Well-being, Supported by Cultral Diversity*. *Comparative Sociology* 5, 231-257.

Nicht immer schwächt der Modernisierungsgrad einer Gesellschaft Religion. Dieser Artikel zeigt anhand von repräsentativen Daten aus 37 Ländern zwei parallele Phä-

nomene: dass zwar bei ansteigender Sicherheit und ansteigendem Wohlstand Religiosität in der Tat abnimmt, jedoch nicht bei wachsender kultureller Vielfalt.

Ruiter, Stijn/Tubergen, Frank van. 2009. *Religious Attendance in Cross-National Perspective: A Multilevel Analysis of 60 Countries*. *American Journal of Sociology* 115, 863-895.

Warum sind manche Länder religiöser als andere? Anhand von Daten aus 60 Ländern (European/World Values Surveys) prüft der Artikel verschiedene gängige Hypothesen zum Thema und kommt zu dem Ergebnis: Drei Viertel der national unterschiedlich ausgeprägten Religiosität können mit Urbanisierung erklärt werden und damit, dass der Gottesdienstbesuch stark beeinflusst ist durch die persönliche und gesellschaftliche Unsicherheit sowie durch religiöse Sozialisierung im Elternhaus einerseits und den Grad der Religiosität in der Gesellschaft andererseits. Während religiöse Regulierungen durch den Staat den Gottesdienstbesuch schwächen, zeigen der Bildungsgrad der Menschen und der durchschnittliche Bildungsgrad in einem Land nur geringe Auswirkungen auf die Intensität der Religion eines Landes.

Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Pickel, Gert (Hg.). 2012. *The Social Significance of in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*. Aldershot: Ashgate.

Die Autoren dieses Bandes untersuchen auf der sozialen Makro-, Meso- und Mikroebene, inwieweit berechtigterweise von einem religiösen Aufschwung in letzter Zeit gesprochen werden kann. Auf einer breiten Datengrundlage prüfen sie die Anwendbarkeit der Säkularisierungstheorie, der These von der religiösen Individualisierung sowie das Marktmodell der Religion. Das Buch analysiert nicht nur die beobachtbaren Trends des religiösen Wandels, sondern erforscht auch die Faktoren, die auf die beobachteten Trends einen Einfluss ausüben.

Juergensmeyer, Mark. 1996. *The Worldwide Rise of Religious Nationalism*. *Journal of International Affairs* 50/1, 1-20.

Religiöser Nationalismus folgt in den Augen des Autors einem vorhersehbaren Muster. Grundlage des religiösen Nationalismus kann eine enge religiöse Verbindung zu einem Land sein, eine intensive religiöse Verbindungen zu Ideen oder eine Kombination aus beiden. Dabei haben sich religiöse motivierte Nationalisten stets dann organisiert, wenn sie sich durch erhebliche Änderungsprozesse in der Politik oder der Ökonomie herausgefordert gesehen haben. Gewalt erscheint ihnen als legitimes Mittel für Politik. Für religiöse Fanatiker ist in der Regel eine eingeschränkte Form von Demokratie akzeptabel, solange diese den Willen ihres jeweiligen Gottes exekutiert. Der Autor ist nur beschränkt optimistisch, was angesichts des wachsenden religiösen Nationalismus die Chancen für einen weltweiten Frieden betrifft.

9.2. Säkularisierung in Westeuropa

Westeuropa ist der klassische Anwendungsfall der Säkularisierungsthese. Viele ihrer Annahmen lassen sich in den westeuropäischen Ländern bestätigen (Voas/Crockett 2005; Hirschle 2010). Heute ist das Religiositätsniveau in Westeuropa exzeptionell gering (Lechner 1996). Nur in einigen Ländern Ost- und Ostmitteleuropas ist der Grad der Entkirchlichung und Säkularisierung noch höher. Gleichwohl behaupten manche Religionssoziologen, dass sich, wie am Aufschwung neuer religiöser Bewegungen, subjektivistischer Spiritualität und jugendbewegter Papstbegeisterung zu erkennen sei, selbst in den kirchlich weithin entfremdeten Regionen Westeuropas eine Rückkehr der Religionen abzeichne (Heelas/Woodhead 2005; Knoblauch 2008, 2009). Einige führen die Hypothese der Säkularisierung in Westeuropa auf ungelöste konzeptionelle Probleme zurück (Brown 2003; Kennedy 2005).

Stark, Rodney/Iannaccone, Laurence R. 1994. A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization“ of Europe. Journal for the Scientific Study of Religion 33: 230-252.

Die Autoren plädieren dafür, die Säkularisierungstheorie aufzugeben, weil es einen Mangel an Fällen gebe, auf die sie angewendet werden könnte. Die offensichtliche Säkularisierung in vielen europäischen Nationen erklären die Autoren nicht mit fehlender individueller Religiosität, sondern mit angebotsorientierten Schwächen: ineffiziente religiöse Organisationen in einer hoch regulierten religiösen Ökonomie.

Lechner, Frank. 1996. Secularization in the Netherlands? Journal for the Scientific Study of Religion 35, 252-264; Stark, Rodney/Iannaccone, Laurence R. 1996. Response to Lechner: Recent religious declines in Quebec, Poland, and the Netherlands; A theory vindicated. Journal for the Scientific Study of Religion 34, 265-271; Lechner, Frank. 1996. Rejoinder to Stark and Iannaccone: „Heads, I win...“; On immunizing a theory. Journal for the Scientific Study of Religion 35, 272-274.

Die Kontroverse zwischen Lechner und zwei Vertretern des ökonomischen Marktmodells ist äußerst lehrreich. Lechner weist die Argumentation des ökonomischen Marktmodells mit dem Hinweis darauf zurück, dass sich die Bedeutung von Kirchlichkeit und subjektiver Religiosität in den Niederlanden seit den 1960er Jahren abgeschwächt hat – und dies, obwohl seitdem die Regulation des religiösen Feldes sich gelockert hat und der Grad des religiösen Pluralismus angestiegen ist. In ihren Antworten heben Stark und Iannaccone darauf ab, dass Religiosität und Kirchlichkeit nur solange stark sind, solange religiöse Identitäten in Konflikt mit anderen, zum Beispiel nationalen Identitäten stehen. Lechner antwortet, dass damit das zentrale Argument der Markttheorie, demzufolge nicht Konflikt, sondern Konkurrenz zur Anhebung des Religiositätsniveaus führt, aufgegeben ist.

Voas, David/Crockett, Alasdair Crockett. 2005. Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. Sociology 39, 11-28.

Der Aufsatz untersucht eine der Krenthesen, die sich gegen die Säkularisierungstheorie richten: Die Kirchenmitgliedschaft sinke zwar, doch das habe wenig mit

religiösem Glauben zu tun. Mit Daten vom British Household Panel Survey und dem British Social Attitudes Survey zeigen die Autoren, dass der Glaube entgegen der These vom „believing without belonging“ ebenso abgenommen hat wie zwei zentrale Aspekte von Zugehörigkeit: religiöse Mitgliedschaft und Gottesdienstbesuch. Tatsächlich ist der Glaube sogar weniger bedeutsam als die nominale Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Entscheidend ist dabei die generationelle Komponente. Während gläubige Eltern nur etwa zur Hälfte ihre Überzeugungen weitergeben können, gelingt ungläubigen Eltern dies fast immer.

Hirschle, Jochen. 2010. *From Religious to Consumption-Related Routine Activities? Analyzing Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance. Journal for the Scientific Study of Religion, 673-687.*

Der Zusammenhang zwischen Wirtschaftswachstum und Abnahme von Religion wird am Beispiel Irlands mit Daten vom International Social Survey Programme (1988-2005) gezeigt. Allerdings sollten wichtige Details nicht übersehen werden: Während der ökonomische Boom zu einer Abnahme des Kirchganges führte, blieben religiöse Werte in Irland stabil.

9.3. Säkularisierung in Osteuropa

Osteuropa wird häufig als Gegenbeleg für die Gültigkeit der Säkularisierungsthese angeführt (Stark/Finke 2000, Borowik/Tomka 2001; Greeley 2003). Tatsächlich treffen hier gegensätzliche Analysen aufeinander (Froese/Pfaff 2001). Sinnvoll dürfte es sein, zwischen der religiösen Situation in den hoch entwickelten Ländern Osteuropas wie Ungarn, Tschechien, Slowenien, Ostdeutschland oder Estland und den wirtschaftlich weniger erfolgreichen, von starken sozialen Ungleichheiten geprägten und politisch instabileren Ländern Osteuropas wie Rumänien, Bulgarien, Ukraine, Weißrussland oder Russland zu unterscheiden. Während in der ersten Ländergruppe nach einem kurzen religiösen Erwachen das Religiositätsniveau inzwischen wieder sinkt, haben wir es in den anderen Ländern bis heute mit einem beachtlichen religiösen Aufschwung zu tun (Müller 2013).

Froese, Paul/Pfaff, Steven. 2001. *Replete and Desolate Markets: Poland, East Germany, and the New Religious Paradigm. Social Forces 80, 481-507.*

Auf der Grundlage der Annahmen des ökonomischen Marktmodells versuchen Froese und Pfaff zu erklären, warum in Polen und Ostdeutschland im Unterschied zu vielen anderen postkommunistischen Ländern Osteuropas der religiöse Aufschwung nach 1990 ausgeblieben ist. Für Polen stellen sie auf das Theorem des gesättigten Marktes ab, demzufolge ein Ansteigen der Religiosität über ein bereits erreichtes hohes Niveau unwahrscheinlich ist. Das Ausbleiben einer religiösen Renaissance in Ostdeutschland führen sie auf die Eingliederung der ostdeutschen Kirchen in das westdeutschen Kirchenrechts- und Kirchensteuersystem und die dadurch gewährte Privilegierung der Kirchen zurück, die die ohnehin bestehende Distanz der Bevölkerung zu diesen vergrößert habe.

Greeley, Andrew. 2003. *Religion in Europe at the End of the Second Millenium*. New Brunswick; London: Transaction Press.

Mit starken Worten verkündet Andrew Greeley die Renaissance der Religion im nachkommunistischen Europa. In seinem Werk, das sowohl ost- als auch westeuropäische Länderstudien enthält, dient vor allem das religiöse Wiedererwachen in Russland zur Begründung eines säkularisierungskritischen Standpunkts. „Anti-religious socialism failed completely to crush out Russian religious heritage. [...] St. Vladimir has routed Karl Marx” (Greeley 2003: 106). Religion in Russland sei ein „cultural system with millennium-long roots”. Das Beispiel Russland zeige, dass 75 Jahre atheistische Indoktrination nicht in der Lage seien, eine tausendjährige Tradition orthodoxer Liturgie, Kunst, Musik, Mystik, sakramentalen Reichtums und monastischer Lebensweise auszurotten (114-118). Nach der sozialistischen Repression sei es in Russland zu einer Wiedergeburt des orthodoxen Christentums gekommen, die ihresgleichen suche und bei der es sich vielleicht sogar um „the biggest revival ever“ handele (89). Das Buch enthält viele Ungenauigkeiten und ist interpretatorisch unausgereift.

Tomka, Miklós. 2011. *Expanding Religion. Religious Revival in Post-Communist Central and Eastern Europe*. Berlin, New York: De Gruyter; Borowik, Irena/Tomka, Miklós (Hrsg.). 2001. *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*. Krakow: Nomos.

Tomka (2011) untersucht den religiösen Wandel in Mittel- und Osteuropa anhand von vier Dimensionen: anhand der religiösen Selbstklassifikation, der Glaubensüberzeugungen, der religiösen Praxis und anhand von religiösen Emotionen. Der frühere kommunistische Block kann seines Erachtens in religiöser Hinsicht nicht als homogen eingeschätzt werden. Die ökonomisch höher entwickelten Regionen zeigten ein geringeres und teilweise abfallendes Religiositätsniveau, in landwirtschaftlich geprägten Regionen seien hingegen gegenteilige Tendenzen und ein höheres Religiositätsniveau beobachtbar. Dabei wiesen die unterschiedlichen religiösen Dimensionen keineswegs die gleichen Trends: Während die religiöse Selbstklassifikation und der religiöse Glaube anstiegen, gehe die religiöse Praxis zurück. Insgesamt lasse sich jedoch ein hoher religiöser Bedarf in der Mehrheit der untersuchten Länder feststellen und eine zunehmende Unabhängigkeit der Religiosität von den Kirchen. Unmittelbar nach 1990 hätten auch die Kirchen stark von der politischen und rechtlichen Liberalisierung des religiösen Feldes profitiert. In dieser Phase seien Religion und Kirche die neuen Champions gewesen (Tomka/Borowik 2001: 7).

Müller, Olaf. 2013. *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*. Wiesbaden: Springer.

Auf breiter empirischer Grundlage werden die wesentlichen religiösen Trends in den Ländern Ost- und Ostmitteleuropas nachgezeichnet und herausgearbeitet, durch welche Faktoren die Trendverläufe bedingt sind. Religiöse Zugehörigkeiten, Einstellungen und Praktiken werden ebenso untersucht wie die Rolle von Kirche und Religion in der Öffentlichkeit. Das Buch widmet sich nicht nur traditionellen Formen

der Religiosität, sondern geht auch ausführlich auf Veränderungen in der alternativen Spiritualität und ihrer Relation zur konventionellen Religiosität und Kirchlichkeit ein. Die umfassendste Studie zum religiösen Wandel nach 1989 in Osteuropa.

9.4. ‚The Exceptional Case‘: die USA

Die hohe religiöse Vitalität in den USA stellt für die Säkularisierungstheorie eine Herausforderung dar. Wie können ein hohes Religiositätsniveau und ein hoher Lebensstandard zusammengehen? Peter L. Berger (1999: 10) schreibt: „One of the most interesting puzzles in the sociology of religion is why Americans are so much more religious as well as more churchly than Europeans.“ Bei Norris und Inglehart (2004: 240) heißt es: „It is clear that the United States is exceptionally religious for its level of development, but it remains unclear why.“

Die Lösung des Rätsels sehen Norris und Inglehart in dem im Vergleich zu anderen modernen Gesellschaften geringeren Grad an materieller und existentieller Sicherheit in den USA (Unsicherheitshypothese). Vertreter des ökonomischen Marktmodells machen als den entscheidenden Grund für die hohe religiöse Vitalität der USA die durch die strikte Trennung von Staat und Kirche ermöglichte Entstehung eines pluralen religiösen Marktes aus (Markthypothese) (Stark/Finke 2000). Andere Historiker und Sozialwissenschaftler greifen zur Erklärung der hohen sozialen und politischen Bedeutung der Religion in den USA auf die amerikanische Geschichte und den in ihr verankerten Erziehungsglauben zurück (genealogische Hypothese). Schließlich wird in der sozialwissenschaftlichen und historischen Literatur auch immer wieder die These vertreten, das hohe Religiositätsniveau sei auf den stetigen Fluss an Immigranten zurückzuführen, die aus teilweise hochreligiösen Ländern kommen und ihre Religion in die USA mitbringen (Immigrationshypothese).

Wuthnow, Robert. 1998. After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Wuthnow behauptet, dass der Verfall der organisierten Religion in den USA begleitet ist von einem Anstieg spiritueller Interessen, der zu einem Wechsel von einer „spirituality of dwellings“, die die Bedeutung heiliger Plätze betont, zu einer „spirituality of seeking“, die auf die personale Suche nach neuen spirituellen Wegen abstellt, führt.

Demerath III, Jay N. 1998. Excepting Exceptionalism: American Religion in Comparative Relief. Annals of the American Academy of Political and Social Science 558 (July), 28-39.

Der Artikel hinterfragt die weithin geläufige These vom amerikanischen Exzeptionalismus, der die USA als religiöse Ausnahme feiert und sie als den religiösesten modernen Staat etikettiert. In einem groß angelegten Vergleich von 14 Staaten untersucht Demerath die Zusammenhänge von Religion und Politik. Dabei nimmt der Autor besonders die drei Quellen der amerikanischen Einmaligkeit ins Visier: die

Zivilreligion, die religiösen Organisationen und die Formen des Gemeindelebens und schließlich die Bedeutung individuellen Glaubens und religiösen Verhaltens. Demerath kommt zu dem Ergebnis, dass Amerika im internationalen Vergleich weit weniger einmalig ist, als ein oberflächlicher Blick vermuten lässt.

Roof, Wade Clark. 2001. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press; Roof, Wade Clark/Carroll, Jackson W./Roosen, David A (eds.). 1995. *The Post-War Generation & Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder, CO: Westview.

Roof (2001) macht für die Erosion des kollektiven religiösen Engagements in der jüngeren Generation in den USA die Abnahme der Autorität traditionaler kirchlicher Institutionen verantwortlich sowie die Individualisierung der Suche nach Spiritualität, die sich im Aufkommen vielfältiger, sich vermischender New Age Bewegungen und alternativer spiritueller Praktiken wie Astrologie, Meditation und alternative Therapien ausdrückt. Die Religiosität der Nachkriegsgeneration weise fünf Charakteristika auf: 1. Betonung der individuellen Wahl, 2. Vermischung der religiösen Codes, 3. Annäherung an ostasiatische und New Age-Praktiken oder an konservative, evangelikale Positionen, 4. Betonung religiöser Erfahrung und spirituellen Wachstums, 5. antiinstitutionelle und antihierarchische Grundhaltung (Roof/Carroll/Roosen 1995: 247-252).

Marler, Penny Long/Hadaway, C. Kirk. 2002. „Being Religious“ or „Being Spiritual“ in America: A Zero-Sum Proposition? *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 289-300.

Der Artikel befasst sich mit der Behauptung, dass die Amerikaner „spiritueller“ („more spiritual“) würden, dafür aber „weniger religiös“ („less religious“), indem er den Zusammenhang dieser beiden Konzepte sowohl quantitativ als auch qualitativ untersucht und die Ergebnisse eines nationalen Samples US-amerikanischer Protestanten mit anderen prominenten Studien zu diesem Thema vergleicht. Er fragt danach, was die Menschen unter „spirituell“ oder „religiös“ verstehen und ob und welche Unterschiede sie darin sehen.

Gruber, Jonathan/Hungerman, Daniel M. 2008. *The Church vs. the Mall: What Happens When Religion Faces Increased Secular Competition?* *Quarterly Journal of Economics* 123, 831-862.

Gruber/Hungermann zeigen, dass die Abschaffung der „blue laws“ (Aufhebung des Verbots der Erwerbsarbeit und des Warenverkaufs am Sonntag) in 16 US-amerikanischen Bundesstaaten von 1955 bis 1985 zu einer Absenkung des Sonntagsgottesdienstbesuchs in diesen Staaten geführt hat. Die Abschaffung der Gesetze erhöhte die Opportunitätskosten des Kirchgangs. Durch die Eröffnung von Alternativen für die Arbeit, die Freizeitbeschäftigung und die Konsumtion kam es zu einer Reduzierung der Kirchgangshäufigkeit vor allem bei denjenigen, die bisher regelmäßig am Gottesdienst teilnahmen, weniger aber zu einer Preisgabe des Kirchgangs bei denen, die bislang den Gottesdienst nur unregelmäßig besucht hatten.

9.5. Säkularisierung in der Welt außerhalb von Europa und den USA: Beispiel Asien

Die Forschung über das religiöse Feld in Asien hat dazu beigetragen, in der Soziologie den Blick für die Komplexität von Säkularisierungsprozessen zu weiten (Ganguly 2003; Fukase-Indergaard/Indergaard 2007). Dabei konzentriert sich die Forschung oft auf radikale Ausprägungen von Religion und fundamentalistischen Strömungen, was jedoch nicht ansatzweise der Vielfalt religiöser Bewegungen in Asien gerecht wird. Denn dort finden sich etwa junge Formen des Konfuzianismus oder des Taoismus in China, reformerisch-religiöse Bewegungen in Indonesien, charismatische Lehren in Südkorea oder die politische Kraft des Buddhismus in Tibet (Zuo 1991; Yang/Tamney 2005). Die These vom Wachstum alternativ religiöser Formen außerhalb kirchlicher Institutionen scheint hier Nahrung zu finden. Südasien ist zudem besonders interessant, weil sich hier besonders viele ethno-nationalistische Bewegungen finden, die durch Religion inspiriert sind.

Zuo, Jiping Zuo. 1991. *Political Religion: The Case of the Cultural Revolution in China. Sociological Analysis* 52, 99-110.

Die Untersuchung, die überwiegend auf persönlichen Erfahrungen und Beobachtungen des Autors basiert, stellt die These auf, dass China niemals ein atheisches Land gewesen sei. Der Autor zeigt dafür Ähnlichkeiten zwischen kommunistischen Ritualen in China und religiösen Ritualen im Westen auf. Dabei konzentriert sich der Aufsatz auf die rituellen Aktivitäten während der Kulturrevolution.

Ganguly, Sumit. 2003. *The Crisis of Indian Secularism. Journal of Democracy* 14/4, 11-25.

Die vielbeachtete indische Trennung von Staat und Kirche gerät immer mehr in die Defensive. So hat die Kongresspartei für ihren Machterhalt etliche Entscheidungen getroffen, die der Religion mehr Einfluss im politischen Bereich einräumen. Dieser Trend verhilft der anti-säkularen Bharatiya Janata Partei (BJP) zu einem früher unvorstellbaren Aufschwung. Nicht zuletzt durch die Politik der BJP wurden religiöse Minderheiten zunehmend Opfer von Diskriminierung und Gewalt. Dennoch sieht der Autor noch nicht das Ende des indischen Säkularismus gekommen. So bilden beispielsweise die dem laizistischen Prinzip verpflichteten Institutionen oder die säkulare Verfassung eine starke Gegenkraft.

Fukase-Indergaard, Fumiko/Indergaard, Michael. 2007. *Religious nationalism and the making of the modern Japanese state, in: Theory and Society* 37, 343-374.

Der Text untersucht, welche Bedeutung religiöser Nationalismus für die Entwicklung des modernen japanischen Staates einnimmt. Auch wenn es Ähnlichkeiten mit Europa gibt, geht Japan in den Augen der Autoren doch einen eigenen Weg in die Moderne. Zu den großen Differenzen gehören die durch den staatlichen Shintō-Kult bedingte enge Verbindung von Staat und Religion, die Bedeutung von religiösen Ritualen im Staatsleben und ein sich erst spät entwickelnder populärer religiöser Nationalismus.

Yang, Fenggang/Tamney, Joseph B. 2005. *State, Market, and Religions in Chinese Societies*. Leiden: Brill.

Der Sammelband untersucht den religiösen Wandel in China und Taiwan. Insbesondere geht es in den Aufsätzen darum, inwiefern der Staat und der Markt Einfluss auf Religion nehmen. Die empirische Grundlage bilden sowohl Beobachtungen von Zeitzeugen und Interviewaussagen sowie die Interpretation von schriftlichen Quellen. Dabei behandeln die Texte sowohl das wachsende Interesse an Religion, Strategien von Christen, um das Überleben in einem kommunistischen Regime sichern zu können, Überlebenstechniken von buddhistischen Mönchen als auch die Methoden daoistischer Priester und Sektenführer, um Anhänger zu rekrutieren, sowie die anhaltende Diskussion über Bedeutung und Natur der Konfuzianismus.

10. Alternativen zur Säkularisierungstheorie

Als Alternativen zur einst dominanten Säkularisierungstheorie muss vor allem auf zwei Ansätze verwiesen werden: auf das ökonomische Marktmodell (Finke/Stark 1992) und die Individualisierungstheorie (Luckmann 1967; Davie 1994; Heelas 1996; Heelas/Woodhead 2005; Hervieu-Léger 2004; Knoblauch 2008, 2009; Roof 2001, Wuthnow 1998). Die Vertreter des ökonomischen Marktmodells führen religiöse Vitalität auf Wettbewerb zwischen religiösen Anbietern zurück. In dem Maße, wie der religiöse Markt staatlich unreguliert bleibe, bilde sich religiöse Vielfalt heraus, die die religiösen Organisationen zur Verbesserung ihrer Serviceleistungen antreibe und so das Religiositätsniveau im Aggregat steigere. Die Individualisierungstheoretiker gehen davon aus, dass zwischen traditionaler Kirchenbindung und individualisierter Religiosität eine Differenz besteht und sich letztere auf Kosten der ersteren ausbreitet.

Luckmann, Thomas. 1996 [1967]. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Eine der frühesten Alternativen zur Säkularisierungstheorie wurde von Thomas Luckmann entworfen. Die Privatisierungsthese Luckmanns wird zwar immer wieder als säkularisierungstheoretisches Konzept behandelt; Luckmann entwickelt seinen Ansatz jedoch in expliziter Abgrenzung zur Säkularisierungsthese und bezeichnet Säkularisierungstheorien als einen „modernen Mythos“, ja als „Fehlkonstruktionen“. Auch wenn im Zuge der Ausdifferenzierung der Sozialstruktur die religiösen Institutionen ihre Allgemeinverbindlichkeit verlören, bedeute der gesellschaftliche Relevanzverlust der Kirchen gerade keinen individuellen Glaubensverlust en masse. Es komme nicht zur Säkularisierung, sondern zu einem Wandel der dominanten Formen des Religiösen, die nun einen stark individuellen, synkretistischen und diffusen Charakter annähmen und von Luckmann mit dem Begriff der „unsichtbaren Religion“ bezeichnet werden.

Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell; Davie, Grace. 2002. *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd.

Grace Davie unterscheidet zwischen traditionaler religiöser Zugehörigkeit (belonging) und religiösem Glauben (believing) und meint, „religious belief is inversely rather than directly related to belonging“, so dass „as the institutional disciplines decline, belief not only persists, but (...) shows a reverse tendency“ (Davie 2002: 8). Sie hat die bekannte Phrase „believing without belonging“ geprägt, mit der nach ihrer Überzeugung das dominante Kennzeichen der europäischen Religiosität benannt sei (Davie 1994).

Stark, Rodney/Finke, Roger. 2000. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.

In Abgrenzung von den Annahmen der Säkularisierungstheorie etwa Peter L. Bergers (1973) schreiben die Vertreter des ökonomischen Marktmodells der religiösen Pluralisierung nicht einen negativen Effekt auf die Stabilität religiöser Gemeinschaften, Glaubensüberzeugungen und religiöser Praktiken zu, sondern einen positiven. Je pluralistischer der religiöse Markt sei, desto mehr Konkurrenz herrsche zwischen den einzelnen religiösen Anbietern. Konkurrenz aber fordere die einzelnen Religionsgemeinschaften und ihre Vertreter heraus, ihre religiösen Dienstleistungen zu verbessern. Im Falle eines religiösen Monopols tendiere der Klerus hingegen dazu, faul und nachlässig zu werden. Die wichtigste Bedingung für die Entstehung eines religiösen Wettbewerbs sehen Stark und Finke in der Deregulierung des religiösen Marktes und dem Verzicht auf alle staatlichen Interventionen.

Hervieu-Léger, Danièle. 2004. *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*. Würzburg: Ergon.

Danièle Hervieu-Léger geht davon aus, dass sich der religiöse Wandel in modernen Gesellschaften durch mehrere teilweise gegenläufige Prozesse auszeichne. Zum einen seien die großen religiösen Institutionen immer weniger dazu in der Lage, die Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken der Menschen zu bestimmen (23). Hervieu-Léger spricht von Amnesie, von der Unfähigkeit moderner Gesellschaften, das in religiösen Traditionen niedergelegte kollektive Gedächtnis zu bewahren. Zum andern breiteten sich neue Glaubensvorstellungen aus, deren Bestandteile aus unterschiedlichen religiösen Traditionen zusammengebastelt seien und nicht mehr einem vorgegebenen Muster religiöser Traditionsbildung folgten. Darüber hinaus beobachtet sie aber auch das Aufkommen kleiner, sektenförmig organisierter religiöser Gemeinschaften, die der Zersplitterung der Glaubensformen die Unerschütterlichkeit in sich geschlossener Sinnwelten entgegensezten (138). Die Deinstitutionalisierung des Religiösen löse sowohl eine Subjektivierung des Glaubens aus, die den Wert der subjektiven Sinnsuche betone, als auch eine Stärkung geschlossener Religionsgemeinschaften, die den Einzelnen in hohem Maße an sich bänden.

Heelas, Paul/Woodhead, Linda. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

Die Autoren unterstellen, dass sich gegenwärtig eine spirituelle Revolution vollziehe, in der an die Stelle traditionaler und autoritärer Formen der Religiosität neuere, alternative Formen einer New-Age-Spiritualität treten, in der die Menschen größeren Wert auf inneres Wachstum und well-being als auf die Erfüllung externer Erwartungen legen. Ihre empirische Grundlage ist die sogenannte Kendall-Studie, die ein schmales Segment innerhalb der Gesamtbevölkerung identifiziert, in welchem die Menschen dieser neuen Spiritualität anhängen.

Knoblauch, Hubert. 2008. *Spirituality and Popular Religion in Europe*. *Social Compass* 55, 2008, 140-153; Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/M., New York: Campus.

Für Hubert Knoblauch ist klar, dass die Säkularisierungstheorie mit einem institutionell verengten Religionsbegriff arbeitet. Damit übersehe sie die sich gegenwärtig vollziehende „massive Transformation“ des Religiösen, die sich vor allem in einer Zunahme der Spiritualität sowie populärer Formen der Religion wie Ufo-Glaube, Reinkarnationsglaube, Esoterik oder dem Glauben an die magische Kraft von Steinen oder Pyramiden äußere. Die Grenzen zwischen Religion und Nicht-Religion würden aufgehoben, weshalb sich Religiöses in der Popmusik und im Showgeschäft ebenso zeige wie im Sport oder in Fernsehhochzeiten. Aber auch religiöse Themen und Inhalte wanderten in die säkulare Kultur aus. Die Entgrenzung des Religiösen habe eine Auflösung der Grenzen zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit zur Folge. Die wachsende Popularität der Religion sei Teil der Krise des Kapitalismus und der Diskreditierung weltlicher Heilsversprechen.