



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Religionssoziologie in Deutschland seit 1945

Detlef Pollack

 2014.6

Preprints and Working
Papers of the Center for
Religion and Modernity
Münster 2014.6

› Religionssoziologie in Deutschland seit 1945

Detlef Pollack

Inhalt

1. Die kirchensoziologische Phase der deutschen Religionssoziologie von den 1950er bis Mitte der 1960er Jahre.....	2
2. Die Kritik an der Kirchensoziologie in den 1960er Jahren	5
3. Die neoklassische Phase der deutschen Religionssoziologie in den 1970er und 1980er Jahren.....	8
3.1. Die Privatisierungsthese Thomas Luckmanns	8
3.2. Religionssoziologie als Soziologie des Christentums	10
3.3. Der systemtheoretische Ansatz Niklas Luhmanns	12
3.4. Religion in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule	15
3.5. Empirische Religions- und Kirchensoziologie	16
4. Aktuelle Tendenzen in der deutschen Religionssoziologie.....	18
4.1. Das Problem der Religionsdefinition	22
4.2. Die Tauglichkeit des Säkularisierungstheorems.....	23
4.3. Religiöse Individualisierung.....	25
4.4. Die Pluralisierung des Religiösen	27
4.5. Methodologische Probleme	28
5. Schlussbemerkungen.....	29
Literatur	33

Zusammenfassung

Seit etwa zwei Jahrzehnten lässt sich ein Aufschwung der religionssoziologischen Arbeit in Deutschland beobachten. Der Artikel gibt einen Überblick über die Entwicklung der Religionssoziologie in Deutschland seit 1945 bis zur Gegenwart, stellt Hauptströmungen der deutschen Religionssoziologie dar, identifiziert Grundprobleme, die in den religionssoziologischen Debatten immer wieder behandelt werden, und benennt Aufgaben, auf deren Bearbeitung die zukünftige religionssoziologische Forschung bedacht sein sollte. Die Entwicklung der Religionssoziologie wird in drei Perioden eingeteilt. Die kirchensoziologische Phase findet ihren Abschluss in der ersten Hälfte der 1960er Jahre durch die Kritik Thomas Luckmanns, Joachim Matthes' und Trutz Rendtorffs am reduktionistischen Ansatz der Kirchensoziologie. Nach der neoklassischen Periode der 70er Jahre, in der theoretische Großentwürfe (Privatisierungsthese, Systemtheorie, Christentumssoziologie sowie Kritische Theorie) dominierten und empirische Forschungen ein Schattendasein fristeten, bemüht sich die Religionssoziologie seit den 1990er Jahren stärker um eine Verklammerung von Theorie und Empirie. In Aufnahme älterer religionssoziologischer Grundprobleme wie der Frage nach der Bestimmung des Religionsbegriffes oder der Abwägung der Bedeutung von Säkularisierungs- und Individualisierungsprozessen kommt sie seitdem mehr und mehr zu einer Neubewertung des Stellenwerts von Religion in modernen Gesellschaften, deren dynamisches Potential zunehmend wieder entdeckt wird.*

* Ich bedanke mich bei Christel Gärtner, Michael Krüggeler, Olaf Müller und Astrid Reuter, alle Münster, für kritische Kommentare und Anregungen.

Seit etwa zwei Jahrzehnten lässt sich ein Aufschwung der religionssoziologischen Arbeit in Deutschland beobachten. Gab es vor 1990 in Deutschland nicht einen einzigen Lehrstuhl für Religionssoziologie – Religionssoziologie wurde innerhalb der Allgemeinen Soziologie oder der Praktischen Theologie allenfalls als Nebenfach betrieben –, so existieren heute fünf: in Berlin, Göttingen, Münster, Leipzig und Bayreuth. War die Religionssoziologie in den siebziger und achtziger Jahren innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Soziologie nicht vertreten, so besitzt sie seit 1995 eine eigenständige Sektion mit derzeit etwa 200 Mitgliedern, die zu religionssoziologischen Themen publizieren. Die Religionssoziologie ist in den führenden soziologischen Zeitschriften Deutschlands präsent. Es gibt religionssoziologische Buchreihen, unter denen die „Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie“ im Verlag Springer VS, Wiesbaden, sowie die Reihe „Religion in der Gesellschaft“ im Ergon Verlag, Würzburg, herausstechen. Die Religionssoziologie hat an thematischer Breite gewonnen, betreibt Klassikerexegese ebenso wie die Klärung disziplinärer Grundbegriffe, empirische Forschung ebenso wie Theoriearbeit, hat Anschluss gefunden an Debatten der allgemeinen Soziologie, steht in Kontakt zu angrenzenden Wissenschaften wie der Religionswissenschaft, der Politikwissenschaft, der Ethnologie, der Geschichtswissenschaft sowie der Theologie, rezipiert Forschungsergebnisse aus dem internationalen Kontext, insbesondere aus dem Bereich der englischsprachigen Religionssoziologie, bedient sich eines beachtlichen methodologischen Pluralismus und pflegt sogar ihre eigenen fachinternen Kontroversen, etwa zum Religionsbegriff, zur Säkularisierungstheorie, zur Individualisierungsthese oder auch zu methodologischen Problemen. International allerdings ist sie unterrepräsentiert, was nicht nur an den sprachlichen Hürden liegt, sondern auch daran, dass der soziologische Markt in Deutschland vergleichsweise groß ist, jedenfalls größer als etwa in den Niederlanden oder in Schweden, und damit der Anreiz zur englischsprachigen Veröffentlichung entsprechend schwach.

Die Gründe für den Aufschwung der Religionssoziologie seit den 1990er Jahren sind vielfältig. Sie haben etwas zu tun mit der Dominanz modernisierungstheoretischer Annahmen in den 1960er und 70er Jahren, aufgrund derer das Interesse am Religionsthema nicht nur in der Soziologie, sondern auch in der Politikwissenschaft und den Geschichtswissenschaften relativ gering war, mit dem cultural turn in den 1980er Jahren und der damit verbundenen Zuwendung zum Gebrauch interpretativer Methoden sowie dem Einbruch der großen Narrative, seien es Modernisierung, Säkularisierung oder Rationalisierung. Vor allem aber liegen die Gründe für den Aufschwung der Religionssoziologie in dem Aufmerksamkeitsgewinn des Themas Religion in der Öffentlichkeit. Seit etwa zwei Jahrzehnten, verstärkt seit dem 11. September, wird mehr und mehr bewusst, welche eminent politische Rolle Religion in den Auseinandersetzungen der Welt spielt, in welchem Maße sie zum Medium der Austragung von ethnischen, wirtschaftlichen und politischen Konflikten werden kann und wie gut sie sich als Marker von sozialen, kulturellen und politischen Grenzsetzungen eignet. Darüber hinaus hat sich die öffentliche Sensibilität für das Religionsthema aber auch aufgrund der zunehmenden Zuwanderung muslimischer Migranten nach Europa sowie den damit zusammenhängenden Integrationsproblemen und Konflikten erhöht.

Die Entwicklung der Religionssoziologie in Deutschland nach 1945 lässt sich grob in drei Phasen einteilen. Die jüngste Phase ist durch den erwähnten Wiederaufschwung

religionssoziologischer Forschungsaktivitäten bezeichnet und setzt in etwa nach der deutsch-deutschen Wiedervereinigung ein. Die erste und zweite Phase sind durch die Kritik Thomas Luckmanns an der kirchensoziologischen Verengung der Religionssoziologie getrennt, in deren Stoßrichtung er sich mit den Anliegen der Arbeiten von Joachim Matthes und Trutz Rendtorff traf. Der Höhepunkt dieser Kritik fiel in die erste Hälfte der 1960er Jahre.

1. Die kirchensoziologische Phase der deutschen Religionssoziologie von den 1950er bis Mitte der 1960er Jahre

Wie in der allgemeinen Soziologie ist auch die Entwicklung der Religionssoziologie nach 1945 in Deutschland weniger durch den Versuch charakterisiert, an abgerissene Kontinuitätslinien anzuknüpfen, als durch das Bemühen um einen Neuanfang. Nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs herrschte das Bewusstsein vor, sich nicht nur in einer radikal neuen politischen und gesellschaftlichen Lage, sondern auch in einer von Grund auf veränderten geistigen Situation zu befinden, die eine Neubestimmung des Orts der Soziologie erforderlich mache. Auch wenn von Soziologen wie Leopold von Wiese, Hans Freyer oder René König die Forderung nach einer Rückbesinnung auf das Erbe der deutschen Klassiker der Soziologie erhoben wurde, ging die Soziologie in Deutschland nach 1945 zur diskreditierten deutschen Geistesgeschichte doch generell eher auf Distanz. Die Überlegungen Webers, Simmels und Troeltschs schienen für die soziologische Bewältigung der Situation nach 1945 wenig Hilfreiches bereitzuhalten. Entsprechend erklärte Helmut Schelsky (1959: 84) in seinem Rückblick auf den Neuanfang der deutschen Soziologie nach 1945: „Nicht nur dass die Theorien der vergangenen Jahrzehnte mit den Ideologien verblassten, die sozialen Wirklichkeiten selbst waren bei uns in so veränderte Konstellationen getreten, dass neue Anschauungen und Erfahrungen zu gewinnen, geradezu das Gebot der Stunde für uns war.“ Nach 1945 musste die Soziologie in Deutschland in personeller, institutioneller und wissenschaftsprogrammatischer Hinsicht neu begründet werden (Lepsius 1979: 26). Das galt auch für die Religionssoziologie.

Der Neuaufbau der Religionssoziologie nach dem Zweiten Weltkrieg lag zunächst stark, wenn auch nicht ausschließlich in kirchlicher und theologischer Hand. 1951 wurde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster das *Institut für Christliche Sozialwissenschaften* gegründet, dessen erster Leiter Joseph Höffner ist. Vier Jahre später erfolgte mit der Berufung Heinz-Dietrich Wendlands die Gründung des *Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften*, ebenfalls an der Münsteraner Universität, nun aber an deren Evangelisch-Theologischer Fakultät. Die Gründung dieses Instituts war in nicht unerheblichem Maße motiviert durch das Versagen des Mehrheitsprotestantismus in der NS-Diktatur und verstand sich als ein Ausdruck des allenthalben beobachtbaren Bemühens um einen Neuanfang. Als weitere Neugründungen kamen in den 50er Jahren auf katholischer Seite das *Katholische Institut für Sozialforschung* in Königstein sowie das *Pastoralsoziologische Institut* in Essen hinzu, das in den ersten fünf Jahren von Norbert Greinacher geleitet wurde. 1957 konstituierte sich der *Fachausschuss für Religionssoziologie* in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, der trotz seiner institutionellen Unabhängig-

keit von Theologie und Kirche anfangs gleichfalls eine starke pastoralsoziologische Ausrichtung besaß.

Religionssoziologie war in dieser Periode im Wesentlichen Kirchensoziologie, was sich schon aus ihrer institutionellen Verankerung ergab. Wie die allgemeine Soziologie unternahm auch die Religions- und Kirchensoziologie kaum Anstrengungen, um an die soziologischen Klassiker anzuknüpfen. Gerade in ihrem Fall hätte dies aufgrund der starken religionssoziologischen Ausrichtung der klassischen soziologischen Entwürfe nahegelegen. Statt die leitenden Fragen der soziologischen Klassik aufzunehmen, ging es der frühen Kirchen- und Religionssoziologie jedoch erst einmal darum, Anschluss an die internationalen Standards der empirischen Sozialforschung zu gewinnen.¹ Nicht die religiösen Konstitutionsbedingungen der Heraufkunft der modernen Welt, das soziale Querstehen religiöser Ideen oder die „religiöse Bedingtheit sozialen Verhaltens“ interessierten; vielmehr ging es der Kirchensoziologie der Nachkriegszeit in Umkehrung der Blickrichtung von Weber und Troeltsch um die „gegenwartsgewandte Frage nach der sozialen Bedingtheit derzeitigen religiösen Verhaltens“, „nach dem ‚gesellschaftlichen Sein‘, das die heutige Art oder die heutigen Arten des Glaubens, der Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit usf. ‚bestimmt‘“. Das erklärte auf dem 14. Deutschen Soziologentag 1959 Dietrich Goldschmidt (1959: 143) in unverkennbarer Anspielung auf das Basis/Überbau-Modell von Karl Marx, das aber nicht wie bei Max Weber kultur- und ideengeschichtlich relativiert und ergänzt, sondern positiv aufgenommen wurde.

In ihrer empirischen Forschung orientierte sich die deutsche Religionssoziologie zunächst vor allem an Arbeiten von Gabriel Le Bras und seiner Schule in Frankreich sowie an den niederländischen Studien etwa von Jakob Pieter Kruijt oder Walter Goddijn. Aufgrund dieser Orientierung standen insbesondere Fragen nach der *religiösen Praxis* und ihrer Typologisierung (Freytag 1959; Köster 1959) sowie nach der *Struktur und Organisation der Kirchengemeinde*, deren Formen gleichfalls einer typologischen Betrachtung unterzogen wurden, im Zentrum der Aufmerksamkeit (Greinacher 1955; Rendtorff 1958; Fichter 1958; Köster 1959; Schreuder 1959, 1962, 1966). Daneben fanden aber auch Fragen nach der *religiös-kirchlichen Einstellung* Beachtung (insbes. Wölber 1959). Alle angeführten Arbeiten wiesen ein klares kirchenpraktisches Interesse aus. Teilweise unterschieden die Kirchensoziologen nicht deutlich zwischen kirchensoziologischer und theologischer Argumentation, obschon sie sich der die Gefahr bewusst waren, theologische Normen in die Auslegung der Befunde einzutragen (Wölber 1959: 27). Ihr Interesse an der Kirchensoziologie war der Sorge um die gesellschaftliche Relevanz der Kirche in der modernen Welt geschuldet, die oft als säkularisiert, als zunehmend sozial differenziert oder auch als ‚mündig‘ (Bonhoeffer) definiert wurde. Angesichts der wachsenden gesellschaftlichen Distanzierung von der Kirche suchten die kirchensoziologischen Arbeiten nach Wegen zu ihrer Stabilisierung und Stärkung. Oder in den Worten von Justus Freytag (1959: 9): „Auf Grund von Beobachtungen über Gottesdienstbesuch und Kirchlichkeit halten die Untersuchungen den Kirchen einen Spiegel ihrer Lage vor und rufen sie als Minderheit in einer entchristlichten Umwelt zu neuem missionarischem Einsatz.“ Das kirch-

¹ So auch Laube (2006: 59), dessen gelungener Rekonstruktion der kirchensoziologischen Phase der deutschen Religionssoziologie die folgenden Ausführungen viel verdanken.

liche „Bewusstsein, vor einer missionarischen Aufgabe zu stehen, ist der entscheidende Ansatz für das Bemühen um die Soziologie der Kirchengemeinde.“

Um die soziale Relevanz der Kirche empirisch zu erfassen, fragten die kirchensoziologischen Studien, inwieweit die Kirchengemeinden in das moderne Sozialgefüge integriert sind und welche Funktionen sie in der Gesellschaft erfüllen. Die *Analysen zur kirchlichen Praxis und Kirchlichkeit* beschäftigten sich vor allem mit der Frage, welche gesellschaftlichen Gruppen in der Kirche repräsentiert sind: „Zieht die Kirchengemeinde ihre Glieder gleichmäßig aus allen Gruppierungen der örtlichen Gesellschaft zusammen?“ (Freytag 1959: 104) Die *Strukturanalysen der Kirchengemeinde* wiederum interessierten sich neben der Untersuchung der innergemeindlichen Organisationsformen dafür, welche Funktionen die Kirchengemeinde in der Gesellschaft wahrzunehmen in der Lage ist, welche Akzeptanz sie in der Gesellschaft findet und welche Erwartungen an sie herangetragen werden (Schreuder 1959; Freytag 1959). Dabei kamen die kirchensoziologischen Studien zu dem Ergebnis, dass die Kirchengemeinden offenbar nur noch einen Teil der Gesellschaft erfassen können, weite Bevölkerungskreise immer weniger zu binden vermögen und „ihr statisches Äquilibrium zu einem erheblichen Teil verloren haben“ (Köster 1959: 107; Freytag 1959: 111; Fürstenberg 1961; Schreuder 1962: 28). Hinter diesem Befund stand unübersehbar der Anspruch der Kirche bzw. der Kirchengemeinde, die gesamte Gesellschaft zu repräsentieren, das Integrationszentrum der örtlichen Gesellschaft zu bilden und die Einheit der Gemeinde zur Darstellung zu bringen (Freytag 1959: 110).² Offenkundig waren diese Analysen aber auch vom amerikanischen Strukturfunktionalismus beeinflusst, der in einige Studien Einzug gehalten hatte (vgl. dazu ausführlicher Drehsen 1983: 92ff.).

Der Verzicht auf gesellschaftstheoretische Deutungsansprüche, wie er den empirischen Studien der Kirchensoziologie der 1950er und 1960er Jahre eigen war, entsprach der Skepsis gegenüber geschichts- und sozialphilosophischen Ansätzen, die auch in der allgemeinen deutschen Soziologie dieser Zeit verbreitet war. Mit seiner Forderung nach einer Soziologie, „die nichts ist als Soziologie“ vertrat René König (1958: 1, 7) die These, dass Soziologie „nur als empirische Forschung möglich“ sei. In kritischer Abgrenzung gegenüber der Frankfurter Schule forderten auch Arnold Gehlen (1965) und Helmut Schelsky (1959: 18) eine Beschränkung der Soziologie auf den Status einer empirischen Sozialwissenschaft. „In der Emanzipation von theoretischen Ambitionen“ erkannte Gehlen (1965: 33) „einen Zug zur Modernität“. Nicht eine kulturkritisch sozialphilosophische Verzweiflungs- und Erlösungsperspektive sollte die soziologische Arbeit bestimmen, sondern eine antiideologische, nüchterne Wirklichkeitsperspektive – darin stimmten Gehlen, Schelsky und König überein.

² Die nach 1945 weit verbreitete Hoffnung auf eine Re-Christianisierung der Gesellschaft stellt eine Form der Verarbeitung der Katastrophe des Dritten Reiches dar. Wie Martin Greschat (1988: 111) herausgearbeitet hat, interpretierte die Kirche in Deutschland den Nationalsozialismus als Folge des Abfalls von Gott, als den Höhepunkt einer langen Geschichte des Glaubensverlustes und der Säkularisierung. Wenn man die unselige Vergangenheit hinter sich lassen wolle, komme es jetzt darauf, zu Gott zurückzukehren und das gesamte gesellschaftliche Leben nach christlichen Glaubensgrundsätzen auszurichten. Schon im Oktober 1945 begriff die evangelische Kirche den Zusammenbruch der gesellschaftlichen Ordnung und aller Ideologien als eine „große Stunde für die Rechristianisierung der europäischen Welt“ (Bischof Wurm auf der zweiten Tagung des Rates der KD in Stuttgart, in: Greschat 1982: 95).

Demgegenüber sah Adorno (1959: 503) im Verzicht auf eine sozialphilosophisch grundierte Gesellschaftstheorie gerade den Grund dafür, warum die Soziologie zur unkritischen Affirmation dessen, was der Fall ist, verkommt und die bloße Nachkonstruktion des Bestehenden zum einzig erfüllbaren Ideal erhebt. Auch wenn Schelsky, Gehlen, König und andere Soziologen der Nachkriegszeit den quasi-priesterlichen Anspruch auf eine Gesamtdeutung der sozialen Wirklichkeit zu vermeiden trachteten, redeten sie jedoch keineswegs einem theoretisch uninformaten Empirismus das Wort und beklagten sie das Theoriedefizit der zeitgenössischen empirischen sozialwissenschaftlichen Forschung (Schelsky 1959: 89; König 1958: 13). Empirische Forschung sollte nicht ohne theoretische Orientierungsrahmen erfolgen, wohl aber unter Preisgabe einer philosophisch überhöhten Totalperspektive auf die Gesellschaft. Damit waren Probleme angesprochen, die dann im sogenannten Positivismusstreit ausgetragen wurden, der 1961 zwischen Adorno und Popper aufbrach und von Albert und Habermas weitergeführt wurde.

2. Die Kritik an der Kirchensoziologie in den 1960er Jahren

Genau an dieser Stelle setzt auch die Kritik von Thomas Luckmann und Joachim Matthes am reduktionistischen Konzept der kirchensoziologischen Forschung in den 1950er Jahren an. In seiner viel beachteten Sammelrezension kirchensoziologischer Arbeiten von 1960 diagnostiziert Thomas Luckmann (1960: 315) eine „im Vergleich mit der Problemstellung der klassischen religionssoziologischen Periode Emile Durkheims und Max Webers (...) geradezu radikale Verengung des Ansatzes“. Dabei richtet sich seine Kritik auf drei Punkte.

- „Das Hauptproblem der Religionssoziologie heute“ erkennt Luckmann in ihrer „ungenügenden Verankerung in der allgemeinen soziologischen Theorie“. Aufgrund ihrer kirchensoziologischen bzw. sogar kirchengemeindesozziologischen Ausrichtung seien „allgemein-soziologisch wenig relevante Probleme in den Vordergrund der Forschung“ getreten, „zutiefst relevante Probleme dagegen aus dem Blickfeld der Religionssoziologie nahezu verschwunden“. Die Folgen beständen in „theoretischer Desorientierung“ und „einer eng positivistischen Methodik“ (316).
- Statt von einem sozialtheoretisch relevanten Problemansatz werde die Fragestellung der neueren Religionssoziologie, so Luckmann (1960: 316) weiter, von „pastoral-theologischen und kirchenpolitischen Interessen bestimmt“.
- Schließlich kritisiert Luckmann, dass die religionssoziologische Forschung einer „impliziten Axiomatik“ folge, „die Religiosität mit Kirchlichkeit und Kirchlichkeit mit kirchlicher ‚Praxis‘ gleichsetzt“ (316). Der subjektive Sinn religiöser Praxis und Kirchlichkeit und die symbolisch-transzendente Wertsetzung der menschlichen Existenz würden damit aus der soziologischen Analyse ausgeklammert (320, 325).

Wenn die Religionssoziologie ihren Status als „zentrale soziologische Disziplin“ wiedergewinnen wolle, so lautet Luckmanns Schlussfolgerung, müsse sie ihre kirchensoziologische Engführung überwinden und sich auf die Problemstellung der

religionssoziologischen Klassiker zurückbesinnen. Eines der Hauptprobleme der Gegenwart bestehe in dem Verhältnis der „individuellen Lebensführung zum gesellschaftlichen Ordnungsgefüge“ (Luckmann 1963: 11). Sowohl Durkheim als auch Weber hätten den Schlüssel zum Verständnis dieses Problems in der Religion gesucht, Durkheim mit seiner Annahme, dass die Religion den Menschen in die gesellschaftliche Ordnung integriere und zum moralischen Wesen mache, Weber mit seiner Rückführung des Schicksals des Menschen in der modernen Welt auf Prozesse der Rationalisierung, der Bürokratisierung und Säkularisierung (12f.). Sofern der Religionssoziologie ihre sozialtheoretische Verankerung zurückgegeben werden soll, komme es darauf an, an die klassische soziologische Tradition anzuknüpfen. Dann könne die „Religion aus ihrer kirchlichen ‚Ghettoisierung‘ herausgelöst und als Konstitutionsgrund gesellschaftlicher Wirklichkeit“ neu zur Geltung gebracht werden (Laube 2006: 79).

Joachim Matthes geht noch einen Schritt weiter. Nach seiner Auffassung steht die kirchensoziologische Verengung der Religionssoziologie nicht im Gegensatz zu den Entwürfen Durkheims oder Webers; vielmehr liege „diese Begrenztheit gerade in der Konsequenz des Weberschen Ansatzes“ (Matthes 1969: 93). So wie Weber die Thematik der Religionssoziologie auf die Erforschung von Kirchlichkeit als besonderem sozialem Verhalten und von Kirche als besondere soziale Organisation, also auf die Erforschung von Säkularisaten eingeschränkt habe, so habe die Kirchensoziologie Religion auf Kirche reduziert. Beide kommen darin überein, dass sie mit einem auf explizit-manifeste Kirchlichkeit eingeschränkten Religionsbegriff arbeiten, Kirche und Gesellschaft einander diastatisch gegenübersetzen und damit implizit einer säkularisierungstheoretischen Agenda folgen, die sie im Forschungsprozess beständig bestätigt sehen, ohne zu begreifen, dass das Ergebnis ihrer Forschung in dem vortheorietisch vorausgesetzten Interpretament bereits angelegt ist (Matthes 1969: 23). Es sei die kirchensoziologische Vereinseitigung und Verdinglichung des Religionsbegriffs, die zu der Diagnose einer „Emigration“ der Kirche aus der Gesellschaft führe und die Modernität der Gesellschaft an ihre Säkularität binde (1964; 1967: 165).³ Erforderlich sei es daher, die christentumsspezifische Prägung des Religionsbegriffes reflexiv aufzuhellen und die Säkularisierungsthese und ihr problematisches Erbe selbst zum Gegenstand der Forschung zu machen (1962: 146). Was Luckmann und Matthes an der kirchensoziologischen Forschung kritisieren, sind also die ihr zugrunde liegenden und bereits mit dem Religionsbegriff gesetzten säkularisierungstheoretischen Prämissen,⁴ die in der kirchensoziologischen Forschung lediglich ihre unkritische Bestätigung erfahren, aber nicht hinterfragt und religionstheoretisch außer Kraft gesetzt werden.

³ Ähnlich argumentiert Rendtorff (1966: 128), der die als Endpunkt der Entwicklung unterstellte Säkularisierung als den hermeneutischen Ausgangspunkt der kirchensoziologischen Forschung begreift.

⁴ Hier stimme ich mit Laubes Interpretation nicht überein, der davon ausgeht, dass Luckmann an der Plausibilität des Säkularisierungstheorems festhält (Laube 2006: 37). Bereits in der Sammelrezension von 1960 hält Luckmann (1960: 326) im Anschluss an seine Kritik an der sozialtheoretisch randständigen Kirchensoziologie, die stets nur die Marginalität der traditionellen Kirchlichkeit aufweist, fest: „die Frage, die die Religionssoziologie immer mehr wird beschäftigen müssen, ist also nicht die (...) Problematik der ‚Säkularisierung‘“.

Die Kritik von Thomas Luckmann und Joachim Matthes am institutionell verengten Religionsbegriff der Kirchensoziologie, an ihrer theoretischen Dürftigkeit und an der Ausrichtung ihrer Forschungen an kirchlichen Interessen ist in der deutschen Religionssoziologie tief verinnerlicht worden. Keine Lektion hat sie so gelernt wie diese. Mit zwei gravierenden Folgen. Einmal besteht die Folge in einer nicht unerheblichen Ausweitung des religionssoziologischen Gegenstandsfeldes (a), zum anderen in einer Marginalisierung der Kirchensoziologie (b).

a) Hinfort ist die Verwendung eines institutionell bestimmten Religionsbegriffs in der religionssoziologischen Forschung gründlich diskreditiert. Schon Kirchlichkeitsindikatoren wie Konfessionszugehörigkeit oder Kirchgang haftet das Stigma von kirchensoziologischer Beschränktheit, ja von Unerheblichkeit und Äußerlichkeit an. Was die religionssoziologische Aufmerksamkeit in der Folgezeit auf sich zieht, das sind nicht mehr kirchliche Organisationsstrukturen oder kirchlich geprägte Praktiken und Einstellungen, sondern individuelle Relevanzstrukturen letzter Bedeutung und hochindividualisierte Formen des Religiösen, individuelle Privatchristentümer und Synkretismen einer subjektivierten Patchwork-Religiosität, die als Kennzeichen einer nicht-traditionalen neuen Sozialform des Religiösen gelten.

Darüber hinaus durchläuft die Religionssoziologie in der Periode nach der Kritik an ihrer kirchensoziologischen Verengung einen Prozess der Generalisierung ihrer Grundbegriffe, in dessen Ergebnis Religion der gesamtgesellschaftlichen Relevanzebene zugeordnet und von ihren konkreten historisch und empirisch fassbaren Manifestationen abgehoben wird (vgl. auch Daiber 1983: 16). Es werden hochabstrakte Theorien entworfen, die, um den sozialen Ort der Religion in der Moderne zu definieren, von ihrer Unbestimmtheit (Matthes) und Unsichtbarkeit (Luckmann) oder von einem Christentum außerhalb der Kirche (Rendtorff) sowie von einem impliziten Christentum (Kaufmann) ausgehen.

Außerdem ist seit Luckmanns und Matthes' Kritik an den impliziten Voraussetzungen empirischer religionssoziologischer Forschung jeder, der religiöse Phänomene analysieren will, gezwungen, über den eingenommenen wissenschaftstheoretischen Standort, die verfolgten Forschungsinteressen sowie die eingesetzte Begrifflichkeit Rechenschaft abzulegen. Das methodologische Reflexionsniveau erhöht sich deutlich.

b) Die andere Folge besteht in einer Marginalisierung der kirchensoziologischen Forschung und einem Übergewicht theoretisch orientierter religionssoziologischer Gesamtdeutungen. Empirisch ausgerichtete Kirchensoziologie und theoretisch inspirierte Religionssoziologie treten weiter auseinander. Die empirisch arbeitende Religions- und Kirchensoziologie bemüht sich zwar um einen Anschluss an die komplexen theoretischen Ansätze, vermag diese aber nur punktuell in ihre Forschungsarbeit aufzunehmen und in empirisch bearbeitbare Fragestellungen umzusetzen (Lukatis 1983: 199, 216). Auch in den 70er und 80er Jahren überwiegen in der empirischen Arbeit Studien, die sich mit institutionalisierter Religiosität – mit Kirchenmitgliedschaft, kirchlichem Engagement, kirchenorganisatorischen Fragen und dem beruflichen Handeln kirchlicher Funktionsträger – beschäftigen (Lukatis 1983: 214). Akademisch sind diese Forschungen, die zu einem großen Teil in kirchlichem Auftrag

betrieben werden und eine kirchenpraktische Zielrichtung verfolgen, weitgehend marginalisiert. In den Programmen der deutschen Soziologentage sowie in den führenden Organen der deutschsprachigen Soziologie tauchen sie kaum auf (Daiber 1983: 11). Ein Bewusstsein ihres theoretischen Defizits ist gleichwohl vorhanden, und es werden sogar Versuche unternommen, den Graben zwischen religionssoziologischer Theorie und empirischer Forschung zu verringern. In den dominierenden theoretischen Entwürfen lässt sich hingegen kaum ein Bemühen erkennen, Brücken zur empirischen Forschung zu schlagen. Empirische Forschungsergebnisse werden nur selektiv aufgenommen. Zentral ist für die religionssoziologische Theoriebildung vielmehr, Anschluss an die allgemeine Gesellschaftstheorie herzustellen und das Abstraktionsniveau ihrer theoretischen Konstruktionen so in die Höhe zu treiben, dass Religion nicht länger mehr als ein marginales Phänomen behandelt werden kann, sondern als Bestandteil der Konstitutionsprozesse von sozialer Wirklichkeit begreifbar wird (Gabriel 1983: 184f.). Religionssoziologie soll auf der allgemeinen gesellschaftstheoretischen Ebene zu stehen kommen.

3. Die neoklassische Phase der deutschen Religionssoziologie in den 1970er und 1980er Jahren

Angesichts des überwiegend theoretischen Interesses der religionssoziologischen Entwürfe überrascht es nicht, dass sich in ihnen theoretische Hauptströmungen der deutschen Soziologie abbilden. Neben dem Ansatz der Systemtheorie steht der wissenschaftssoziologisch und phänomenologisch ausgerichtete symbolische Interaktionismus, neben der historischen Soziologie die Kritische Theorie der Frankfurter Schule. Von den Vertretern dieser unterschiedlichen soziologischen Richtungen werden in den 70er und 80er Jahren elaborierte religionstheoretische Konzepte vorgelegt.

3.1. Die Privatisierungsthese Thomas Luckmanns

Am einflussreichsten wird das Konzept Thomas Luckmanns. Unter Aufnahme seiner Kritik am institutionell verengten Religionsbegriff der Kirchensoziologie arbeitet er mit einer so weiten Definition von Religion, dass diese gewissermaßen zu einer anthropologischen Konstante wird. Religion ist nach Luckmann (1972: 5) dasjenige, „was den Menschen zum Menschen werden lässt“. In der Religion überschreitet der Mensch den Bereich seiner „unmittelbaren Erfahrung“ (6) und wird zu einem sozialen Wesen. Religion vergesellschaftete die menschliche Transzendenzenerfahrung, die zum Menschsein unausweichlich hinzugehöre. Die Erfahrungen der Transzendenz, denen Religion entspringe, seien also nicht ein „subjektiver Innenraum“, sondern von vornherein „intersubjektiv“ angelegt (6).⁵ Dabei unterscheidet Luckmann (1985:

⁵ Die Formulierungen Luckmanns bleiben unklar. Wie ist die „unmittelbare Erfahrung“ von Transzendenzenerfahrungen unterschieden? Ist nicht jede Erfahrung ein Vorgang der Transzendierung? Probleme in der Bestimmung des Verhältnisses von Subjektivität und Sozialität, die schon Alfred Schütz, der Lehrer Luckmanns, nicht zum Ausgleich gebracht hat, wiederholen sich hier. Was ist mit der schwer auflösbaren Formulierung gemeint, die Funktion der Religion bestehe in der „Vergesellschaftung des

29) zwischen kleinen Transendenzen, die den Menschen in seiner Alltagswelt momenthaft überraschen, ihm aber grundsätzlich genauso zugänglich sind wie das gegenwärtig Erfahrene, mittleren Transendenzen, die wie das Bewusstsein des anderen Menschen dem Einzelnen prinzipiell verschlossen sind, mittelbar aber erschlossen werden können, und großen Transendenzen, die nur als Verweis auf eine andere Wirklichkeit erfassbar sind. Der strukturelle Ursprung der Religion liegt insofern in der intersubjektiv konstituierten personalen Erfahrung. Wenn aber der Mensch seinem Wesen nach religiös ist, kann es, so Luckmann (1972: 5) auch „keine Gesellschaft ohne Religion“ geben.⁶ Religion und Gesellschaft stehen nicht in einer Objekt-Relation, in dem das eine rein innerlich und das andere rein äußerlich ist, sondern weisen fließende Grenzen auf.

Um religiöse Veränderungen zu beschreiben, bedient sich Luckmann (1967) der Unterscheidung zwischen Gesellschaftsstruktur, Person und Religion. Unter Gesellschaftsstruktur versteht er das System der verhaltenssteuernden Institutionen, unter Religion die transzendenzbezogenen Schichten der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen – einen religiösen Kosmos –, unter Person das gesellschaftliche konstituierte individuelle Selbst, in dem Transzendenz Erfahrungen bereits angelegt sind (Luckmann 1972: 9). In archaischen Gesellschaften ist die wechselseitige Überschiebung von Person, Religion und Gesellschaft am größten; Religion ist in die Gesellschaftsstruktur eingeschmolzen und als gesellschaftliches Phänomen biographienah; die sakralen Themen der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion sind mit der alltäglichen Praxis, von Jagd zu Koitus, eng verflochten. In Hochkulturen tritt das Sakrale in spezifischen Institutionen der gesellschaftlichen Struktur hervor und gewinnt in ihnen eine sichtbare soziale Basis; damit verbunden ist, dass der heilige Kosmos der individuellen Alltagswelt mehr und mehr gegenübertritt und die Person in sich selbst die angelegte religiöse Dimension als etwas Subjektives entdecken kann. In Industriegesellschaften wiederum kommt es zu einem Bruch zwischen den gesellschaftlichen Institutionen und den sakralen Themen der Weltdeutung; dadurch verlieren die in den religiösen Institutionen monopolistisch verwalteten Weltdeutungen ihre sinnintegrierende Funktion für das alltägliche Handeln der Person, und der religiöse Kosmos wird subjektiviert und privatisiert. Aufgrund der Segmentierung der Sozialstruktur oder, wie wir sagen würden, ihrer funktionalen Differenzierung rücken religiöse Weltdeutung und Person nah aneinander, können aber nicht mehr institutionell-kirchlich vermittelt werden. Entscheidend für die Subjektivierung der religiösen Sinnstiftung ist also die Herauslösung der gesellschaftlichen Institutionen, darunter auch der Kirchen, aus dem religiösen Kosmos, aufgrund derer sie für das Individuum nicht mehr sinnstiftend wirken können. Vermag aber das offizielle Modell von Religion – die Kirche – religiöse Sinngehalte nicht mehr zu transportieren, werde Religion zur Privatsache. Nunmehr wähle das Individuum nach eigenem Belieben aus dem Angebot ‚letzter‘ Bedeutungen aus und stelle sich eigenhändig sein privates System ‚letzter‘ Bedeutungen zusammen, in das Psychoanalyse, LSD-Kulte oder Zen ebenso

Umgangs mit Transzendenz“ (Luckmann 1985: 26). Gibt es einen nicht vergesellschafteten Umgang mit Transzendenz? Dies stünde im Widerspruch zu der von Luckmann (1967: 108) gleichfalls vertretenen Annahme, dass „Menschlichkeit“ dem Menschen „durch die jeweiligen gesellschaftlichen Formen der Religion vorgegeben“ sei.

⁶ Wohlrab-Sahr (2000: 44) kommt in ihrer Interpretation der Theorie Luckmanns zu einem anderen Ergebnis.

einfließen wie Bewusstseinsweiterung, Sexualität oder Selbstverwirklichung. Eine „neue Sozialform der Religion“ sei im Entstehen begriffen. Inhaltlich zeichne sie sich durch Sakralisierung des Individuums aus, sozialstrukturell durch dessen Privatisierung. Der religiöse Wandel in modernen Gesellschaften sei nicht durch einen individuellen Glaubensverlust en masse charakterisiert, sondern durch einen massiven Relevanzverlust der Kirchen. Das Individuum bleibe religiös (1969: 172), auch wenn die neue Sozialform der Religion nur schwach institutionalisiert sei, weithin ohne Außenstützung auskommen müsse und einen Vorgang der Transzendenzschrumpfung – nicht des „vollen Transzendenzverlusts (das käme einer Entpersönlichung der Person gleich!)“ (1972: 13) – durchlaufe.

Mit der Ausweitung des Religionsbegriffs und seiner anthropologischen Universalisierung gelingt es Thomas Luckmann, die „Säkularisierungsthese (...) begriffsstrategisch zur Strecke“ zu bringen (Tyrell 1996: 445).⁷ Vor allem die Unterscheidung zwischen Religion und Kirche dient ihm als Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Damit wird noch einmal deutlich, worum es in der Kritik an den Sichtverengungen der Kirchensoziologie von Anfang an ging. Indem Luckmann Religion als evolutionäre Konstante in der *conditio humana* verankert und von ihren historischen und institutionellen Verwirklichungsformen absetzt (1963: 36, 40 u. ö.), vermag er die Bedeutungsrückgänge der Kirche zuzugeben, aber den Bedeutungsrückgang der Religion zu bestreiten. Die „allgemeine Grundform der Religion“ ist vom Wandel ihrer institutionalisierten Spezialformen nicht betroffen und überlebt in der Nische der Privatheit.

3.2. Religionssoziologie als Soziologie des Christentums

Eine derartige Enthistorisierung der religionssoziologischen Theoriebildung will die Soziologie des Christentums vermeiden. Auf der einen Seite versucht die Christentumssoziologie, die kirchensoziologische Engführung des Religionsverständnisses aufzubrechen und die Identifikation von Religion und Kirche zu überwinden. Auf der anderen Seite lehnt sie die Forschungspraxis der Kirchensoziologie nicht von vornherein als Irrweg ab und bemüht sich darum, gegenüber der an einem allgemeinen Religionsbegriff orientierten Religionssoziologie für Religion einen gesellschaftlich-historisch bestimmbaren Bezugspunkt anzugeben (Gabriel 1983: 183). Auch wenn Religion nicht auf Kirchlichkeit reduziert werden dürfe, könne der allgemeine Gehalt der Religion, so Rendtorff (1980: 198), niemals ohne Orientierung an der spezifischen „Form des religiösen Ausdrucks oder religiöser Institutionen“ identifiziert werden. Im protestantischen Bereich sind es Trutz Rendtorff und Joachim Matthes, die fordern, Religionssoziologie als „Soziologie des Christentums“ zu betreiben. Im katholischen Raum folgen Franz-Xaver Kaufmann und Karl Gabriel diesem Konzept.

⁷ Die Einordnung Luckmanns in das Lager der Kritiker der Säkularisierungstheorie versteht sich nicht von selbst. In den USA wird seine Privatisierungsthese zumeist der Säkularisierungstheorie zugeschlagen (Gorski 2000: 139f.; Goldstein 2009: 168). Tatsächlich bleibt seine evolutionstheoretische Argumentation differenzierungs- und modernisierungstheoretischen Rahmenannahmen verpflichtet, ihr Zielpunkt besteht aber eindeutig darin, Säkularisierung als einen „modernen Mythos“ und Säkularisierungstheorien als „Fehlkonstruktionen“ auszuweisen (Luckmann 1969, 1967: 179).

Wie Matthes und Rendtorff beobachtet auch Franz-Xaver Kaufmann (1979: 59ff.) eine Abkopplung des Selbstverständnisses der Kirche von der gesellschaftlichen Umwelt. Seit dem 19. Jahrhundert setze sich der Katholizismus der Gesellschaft und dem Staat gegenüber, anders als im Protestantismus allerdings mit triumphalistischen Vorzeichen. Kaufmann (1979: 100ff.) führt diese Scheidung der Bereiche auf eine im 19. Jahrhundert vollzogene Verkirchlichung des Christentums zurück, durch die die zentralistisch-bürokratischen Organisationsstrukturen des Katholizismus gestärkt und sakralisiert sowie christliche Sinnelemente an kirchlich-institutionelle Handlungszusammenhänge angebunden werden. Die Reduktion der Religion auf Kirchlichkeit habe in diesen Prozessen der Verkirchlichung des Christentums ihre soziale Basis. Die Identifizierung des Christlichen mit dem explizit Religiösen und des Religiösen mit den etablierten Kirchen entspreche der Säkularisierung der modernen Gesellschaft, mit der weite Bereiche des gesellschaftlichen Lebens aus der explizit christlichen Deutungshoheit heraustreten und von Religion entkoppelt werden (Kaufmann 1979: 101). Wenn das Christentum zukunftsfähig bleiben wolle, müsse es auf der einen Seite erkennen, dass es in seinen Organisationformen keine Identifikationschancen mehr biete, und sich auf gemeinschaftliche Erfahrungsräume jenseits seiner institutionalisierten Formen besinnen (Kaufmann 1979: 33). Die Amtskirche könne das für den Fortbestand des Christentums entscheidende Problem der Weitergabe des Glaubens an die jeweils nachfolgende Generation nicht lösen und sei auf die Mobilisierung sozialer Kräfte eines kirchlich distanzierten, ja eines außerkirchlichen Christentums angewiesen (1979: 109; 1987: 226). Auf der anderen Seite hält Kaufmann (1979: 103f.) „die Tradierbarkeit eines solchen außerkirchlichen Christentums (für) eine außerordentlich unwahrscheinliche Angelegenheit. Christentum ohne institutionellen Rückhalt ist historisch kaum denkbar.“

Die bei Kaufmann gehaltene Balance zwischen dem Begriff eines institutionell verankerten Christentums und der Vorstellung eines außerkirchlichen Christentums verschiebt sich im Ansatz von Trutz Rendtorff deutlich zugunsten einer den institutionellen Rahmen überschreitenden Theorie des Christentums. Ihm geht es darum, die durch die Verkirchlichung des Christentums verschütteten christlichen Denktraditionen freizulegen und für eine den Herausforderungen der Zeit entsprechende Christentumstheorie fruchtbar zu machen. Mit Matthes und Luckmann hält Rendtorff (1966: 119) zunächst noch einmal fest, dass die Voraussage des bevorstehenden Absterbens der Religion ihre Überzeugungskraft aus der in ihr vorausgesetzten Reduktion von Religion auf Kirchlichkeit beziehe. Die kirchlich nicht ableitbare Gewissheit des Glaubens, wie sie der Christenheit durch das Ereignis der Reformation eingestiftet sei, gehe aber über die Anstalt Kirche hinaus (1969: 61; 1985: 570). Während eine Kirche, die ihren theologischen Schwerpunkt nicht außerhalb ihrer selbst habe, im Gegensatz zur Gesellschaft stehe (1975: 60f.), könne die von der Kirche emanzipierte religiöse Subjektivität in die Welt „als sie selbst eingehen“ (1966: 134). Gerade weil die religiöse Subjektivität historisch, soziologisch und psychologisch unableitbar sei und auch sich selbst nicht erreichen könne, sei sie in der Lage, zum ermöglichenden Grund der neuzeitlichen Gesellschaft zu werden, denn diese ziehe aus der „Freiheit und dignitas des Menschen (...) ihre Kraft“ (1985: 571f.). Das soziologisch unaufrechenbare Subjekt, das sich selbst nicht zu fassen bekommt, sondern seine Wirklichkeit „allein im Aufbau und Vollzug, in der Tätigkeit“ hat und sich so von etwas als abhängig erfährt, das es nicht gegenständlich vor sich bringen kann,

sei Platzhalter des Unbedingten, „theologisch gesprochen: Platzhalter Gottes“ (1975: 48, 75). Genau diese in ihrer Unbedingtheit soziologisch nicht bestimmbare Subjektivität werde von der Moderne, die in der Unbedingtheit der Freiheit ihr Fundament habe, dringend gebraucht. Die Unterscheidung von institutionell verwalteter Religion und religiösem Selbstbewusstsein wird von Rendtorff benutzt, um die Säkularisierungsthese außer Kraft zu setzen. Indem er das Zentrum der Religion in die unableitbare Ursprünglichkeit des Glaubensaktes verlegt und die in dieser Ursprünglichkeit implizierte Überschreitung der kirchlichen Institution als den „Schritt von der Reformation der Kirche zum Selbstbewusstsein der Neuzeit“ identifiziert, hat er sich das begriffstechnische Instrumentarium verschafft, die Religion zur „Sachwalterin der Moderne“ zu stilisieren (1985: 570, 572). Durch die Reduktion der gefährdeten Substanz auf einen intangiblen Kernbestand vermag er die gerettete Unbedingtheit in die Bedrohungsmacht als deren Ermöglichungsgrund selber einzunisten. Die Sorge um das Überleben des Christentums, „diese unmittelbare Selbstsorge“, kann er dann als „letztlich unbegründet“ ausweisen (1985: 568). Der Preis dieser Rettungsaktion besteht allerdings darin, dass er trotz gegenteiliger Beteuerungen (1966: 130ff.) den gesellschaftlichen Ort dieses allgemeinen Christentums nicht mehr anzugeben vermag (Wagner 1986: 233). Wenn Rendtorff das Spezifikum des Christentums in seiner soziologischen Unaufrechenbarkeit sieht und diese unfassbare Einheit gleichwohl zum unverzichtbaren Fundament der Moderne macht, dann bleibt die gesellschaftliche Dimension dieses Christentums soziologisch unbegriffen. Diese subjektivierte allgemeine Religion ist ebenso sozial notwendig wie soziologisch unbestimmbar. Rendtorff ist über die Schwächen des Luckmannschen Religionsbegriffes kaum hinausgekommen. Wie bei Luckmann fallen auch bei Rendtorff allgemeine und historisch konkrete Religion auseinander. Weder der Wissenssoziologie Luckmanns noch der Christentumstheorie Rendtorffs ist es gelungen, den Aporien der Kirchensoziologie zu entkommen.⁸

3.3. Der systemtheoretische Ansatz Niklas Luhmanns

Das ist deutlich anders in dem jetzt zu besprechenden systemtheoretischen Ansatz Niklas Luhmanns. Zwar siedelt Luhmann die Funktion von Religion auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene an (Luhmann 1977: 79). Zugleich aber vertritt er die These, dass sich die Wahrnehmung der allgemeinen religiösen Funktion im Laufe der Evolution immer mehr spezifiziert, in Rollensystemen, Organisationen und aus teilsystemischen Kontexten zunehmend auf sich selbst gestellt wird (1977: 34f.) und sich „ins Unwahrscheinliche, Nichtselbstverständliche, Bezweifelbare“ (1978: 350) ausdifferenziert, so dass sich das Religiöse schließlich nicht mehr „an der es für sie spezifischen Form, sondern gegen sie bewähren“ muss (1977: 45). Luhmanns soziologische Analyse der Religion ist nicht von dem Interesse an dem Erweis der Allgemeinheit

⁸ Auf eine nähere Beschäftigung mit dem Ansatz von Joachim Matthes können wir hier verzichten. Statt eines gegenständlichen Religionsbegriffes, der christentumsgeschichtlichen Voraussetzungen verpflichtet bleibe und daher Religion und Gesellschaft apart setze, fordert er ein diese Dichotomie überwindendes diskursives Religionsverständnis (Matthes 2005). Sein Ansatz ist weithin Programm geblieben. Andreas Feige und Christel Gärtner (2014) greifen ihn auf und konkretisieren ihn durch Bezugnahme auf empirische Forschungsergebnisse.

und Notwendigkeit von Religion und an der Widerlegung der Säkularisierungsthese bestimmt. Er tritt seinem Gegenstand mit einer distanzierteren Begrifflichkeit gegenüber und mokiert sich darüber, dass idealistische Denkfiguren, die die anthropologische Unbestimmtheit der Menschennatur „unter dem Titel ‚Subjekt‘“ zu fassen suchen, noch immer theologisch nachgeturnt werden (1977: 30, 241). Die Kantianische und idealistische Erkenntnistheorie, die das transzendente Subjekt ebenso als extramundan behandelt wie das „Ding an sich“, überführt Luhmann in einen Anwendungsfall der Systemtheorie, in der die Unterscheidung zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit bzw. Zugänglichem und Unzugänglichem in die Zirkularität des System/Umwelt-Verhältnisses eingeordnet wird.

Das Spezifikum des Luhmannschen Ansatzes besteht darin, dass in ihm die Prämissen der Systemtheorie Talcott Parsons' mit den Sinnanalysen der Phänomenologie Edmund Husserls verbunden werden. Wie Parsons sieht Luhmann die Funktion von sozialen Systemen darin, Umweltkomplexität zu reduzieren und die systemische Informationsverarbeitungskapazität durch die Konstitution von Grenzen zu stabilisieren. Anders als die strukturell-funktionale Theorie Parsons fragt Luhmann aber nicht danach, welche Funktionen erfüllt sein müssen, damit der Gleichgewichtszustand und damit der Bestand der Gesellschaft garantiert ist. Vielmehr ordnet seine funktional-strukturelle Theorie den Funktionsbegriff dem Strukturbegriff vor und ist damit in der Lage, auch noch Strukturen zu problematisieren und nach dem Sinn von Systembildung zu fragen (1967: 114). Das Problem, das Systeme zu lösen haben, besteht Luhmann zufolge in der Komplexität der Welt. Welt ist dem komplexitätsreduzierenden System als Problem aber nicht einfach vorgegeben, denn dann müsste sie als indifferent und leer gedacht werden (1971: 297). Genauso wenig konstituieren Systeme Welt. System und Welt werden von Luhmann vielmehr als gleichursprünglich behandelt (1971: 307). An dieser Stelle kommt im systemtheoretischen Ansatz Luhmanns nun Husserls Sinnanalyse ins Spiel, denn soziale Systeme reduzieren die Komplexität der Welt, indem sie aus anderen Möglichkeiten nicht nur auswählen, sondern in allen ihren Selektionen auf diese zugleich auch verweisen. Sinn erfasst Selektionen laufend als Selektionen und konstituiert dadurch Welt als denjenigen Gesamthorizont, der bei jeder Bestimmung als appräsenzierte Unendlichkeit mitfungiert. In der komplexitätsreduzierenden sinnhaften Selektion wird Welt also nicht vernichtet, sondern bleibt als unbestimmbarer Horizont erhalten. Wenn aber Unbestimmbares und Unzugängliches zur Umwelt von Systemen gehört und der Umweltbegriff nur systemrelativ definiert werden kann, dann ist die Zweiseitigkeit erscheinender und nichterscheinender Umwelt systemabhängig und damit sozial variabel. Natürlich können Systeme ihren Umwelthorizont verschieben und auch vordem Appräsenziertes repräsentieren und in ihren Erfassungsbereich einbeziehen. Aufzuheben vermögen sie ihn nicht. Jede Selektion vollzieht sich im Kontext weiterer Möglichkeiten und bleibt als Bestimmtes gegen Unbestimmbares gesetzt (1977: 30). Das gilt nicht nur für die Umwelt von Systemen, sondern auch für diese selbst. Auch soziale und personale Systeme sind sich nicht voll zugänglich und stoßen so auf Innenhorizonte. Mit der Formulierung eines solchen weder nach außen noch nach innen hin überschreitbaren System/Umweltverhältnisses setzt Luhmann an die Stelle der Behauptung letzter Prinzipien, sei es ein systemunabhängiges Sein an sich (19) oder ein der Welt zugrunde liegendes Subjekt, einen unüberspringbaren Zirkel von nicht aufeinander zurückführbaren und nicht aufhebbaren Differenzen.

In der in jeder sinnhaften Selektion unausweichlich mitgesetzten Gleichzeitigkeit von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit vermutet Luhmann das Bezugsproblem von Religion. Religion „hat für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren“ (1977: 26) und damit „die an sich kontingente Selektivität gesellschaftlicher Strukturen und Weltentwürfe tragbar zu machen“ (1972: 250f.). Das Bezugsproblem der Religion kann „in jedem Moment, an jedem Thema, in jeder Enttäuschung oder Überraschung aufbrechen“ (1977: 35). Es ist daher von universeller Relevanz, auch wenn die Art und Weise, wie es bearbeitet wird, in zunehmendem Maße nur noch teilsystemspezifisch, historisch konkret und partikular erfolgen kann (Luhmann 1977: 8, 35 ff., 45 f.). Dabei erfüllt die Religion ihre Funktion durch Chiffrierung, also dadurch, dass sie Bestimmtes an den Platz des Unbestimmten setzt und dieses dadurch verdeckt. Während nichtreligiöse Sinnselektionen notwendig auf andere Möglichkeiten verweisen, von denen her sie kritisiert und negiert werden können, fangen religiöse Sinnformen alle Überschreitungsversuche in sich auf und invisibilisieren dadurch die Kontingenz aller Sinnbestimmungen und Strukturbildungen, auch ihrer eigenen.

Mit dem Umbau der Gesellschaft von Stratifikation auf funktionale Differenzierung, die sich mit der Herausbildung der modernen Gesellschaft vollzieht, gerät die Funktion der Religion jedoch unter Anpassungsdruck. Zwar steigen mit ihrer funktionalen Verselbständigung auch für Religion die Chancen „erhöhter Selektivität, Besonderheit und funktionaler Spezialisierung“ (1977: 247). Gerade in funktional differenzierten Gesellschaften müssten sich anspruchsvolle religiöse Antworten finden lassen, die „nicht durch ökonomische, politische, familiale oder wissenschaftliche Nebenerwägungen kontaminiert“ sind (248). Prozesse der funktionalen Differenzierung interpretiert Luhmann allerdings vor allem als gesellschaftsstrukturelle Ursache von Säkularisierung (1977: 228). Auf der *personalen Ebene* besteht die Konsequenz funktionaler Differenzierung in der Privatisierung des religiösen Entscheidens. Glaube und Beteiligung am kirchlichen Leben können nicht mehr unabhängig von der Motivlage auf der Grundlage eines allgemeinen Konsenses erwartet werden (1977: 239). Sie werden zur Sache des individuellen Entscheidens. Auf der *gesellschaftlichen Ebene* hat funktionale Differenzierung eine Änderung der Form der sozialen Integration zur Folge (242). In funktional differenzierten Gesellschaften gehen der Bedarf und die Möglichkeit gesamtgesellschaftlich verbindlicher Selektionen zurück (79f.). Daher sind die Strukturen und Sinnformen des Religionssystems nicht mehr durch gesellschaftliche Isomorphien gedeckt und können dann auch nicht mehr als Ausdruck gesamtgesellschaftlicher Integriertheit fungieren (248). Auf der *weltbildhaft-kognitiven Ebene* bedeutet funktionale Differenzierung schließlich, dass aufgrund der Steigerung des Auflöse- und Rekombinationsvermögens der Gesellschaft die Horizonte des Erfassbaren immer weiter hinausgeschoben werden und immer Unwahrscheinlicheres in den Welthorizont einbezogen wird. Religiöse Formen der durch Verdeckung des Unbestimmten hergestellten Kontingenzabsorption können unter Bedingungen hoher Weltkomplexität und offen gelassener Verweisungsstrukturen immer weniger Plausibilität für sich beanspruchen und werden mehr und mehr komplexitätsinadäquat (253ff.). Auch wenn die Kontingenzen moderner Gesellschaften vielleicht stets einen Bedarf für Religion produzieren, entsteht daher das Problem, ob Religion unter modernen Bedingungen überhaupt noch möglich ist (1977: 8).

Der religionssoziologische Ansatz Niklas Luhmanns bietet zweifellos anregende Anschlussmöglichkeiten für weitergehende historische und soziologische Analysen. Er versteht sich selbst aber ausschließlich als einen Beitrag zur soziologischen Theoriebildung, auch wenn empirisches und historisches Material immer wieder herangezogen wird. Der Bezug auf dieses Material erfolgt allerdings nur selektiv und dient lediglich illustrativen Zwecken. Der Mangel an einer systematischen empirischen Fundierung stellt die auffälligste Schwäche der Systemtheorie Luhmanns dar.

3.4. Religion in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule

Diese Schwäche tritt noch stärker hervor in einem Theorieansatz, den man in einer möglicherweise als typisch deutsch anzusehenden von Hegel und Marx herkommenden Denktradition verorten mag: in der Kritischen Theorie. In Anknüpfung an das idealistische Denken Hegels, das sie allerdings mit Marx vom Kopf auf die Füße stellt, ordnet die Kritische Theorie alles Ideelle – Kunst, Philosophie, Religion – in die Dialektik des Sozialen ein. Wie Marx verstehen auch Horkheimer und Adorno Religion als den Ausdruck von repressiven Herrschaftsverhältnissen, als ihre Manifestation, als ihre Verklärung, ihre Kompensation und ihren Kitt (Mörth 1983: 46). Anders als Marx halten sie die Überwindung der entfremdeten Verhältnisse durch deren Revolutionierung jedoch nicht mehr für einen realisierbaren Teil vernünftiger Praxis. Die zur Emanzipation des Subjektes von der Naturabhängigkeit eingesetzte Vernunft habe sich vielmehr in ein Herrschaftsprinzip verkehrt, das alles, was ihr entgegentrete, sich unterordne und instrumentalisieren (Adorno 1966: 147). Das Subjekt, angetreten mit dem Anspruch, sich von der Herrschaft der Natur zu befreien, sei zum Objekt der von ihm aufgerichteten Herrschaft geworden. Das Ganze der Geschichte sei das Unwahre; das ganz andere der Geschichte das Wahre, das sich aber geschichtlich nicht realisieren lasse. Selbst die Kritische Theorie sei zu einem notwendig ohnmächtigen Protest gegen die Totalität der Verdinglichung und Entfremdung verkommen. Sie könne nur noch als negative Dialektik gedacht werden. Die Barbarei der Konzentrationslager sei insofern alles andere als ein Zufall der Geschichte, sie sei vielmehr deren notwendige Konsequenz (Adorno 1966). Allenfalls in der zweckfreien Mimesis der Natur, im Spiel, in der Kunst könnten vielleicht noch verstümmelte Reste einer vorgeschichtlichen Einheit von Subjekt und Objekt aufgefunden werden. Ansonsten sei der Entfremdungszusammenhang total.

Es verwundert nicht, dass innerhalb dieser gnostischen Abwertung alles Geschichtlichen (Rohrmoser 1970: 23) Religion dann allerdings doch noch zu einem geschichtslosen Ort der Utopie werden kann: und zwar als Sehnsucht nach dem ganz anderen. Es ist der späte Horkheimer (1970; 1971: 119), der diese Sehnsucht der „Wirklichkeit der Welt mit all ihrem Grauen“ entgegengesetzt. Worin das der „Welt entgegengesetzte Absolute“ bestehe, vermögen wir, so Horkheimer, nicht zu sagen (118). Der Glaube, dass diese Welt des Grauens „kein Letztes sei“, verbinde aber gleichwohl „alle Menschen, die sich mit dem Unrecht dieser Welt nicht abfinden wollen“ und gehöre „unabdingbar zu dem, was wir menschliche Kultur nennen“ (119). Wieder ist Religion etwas Unbegreifbares, wieder etwas Notwendiges, und wieder ist der soziale Ort dieser Sehnsuchtsreligion unbestimmbar. Offenbar haben sich in der aus der Abwer-

tung des Geschichtlichen resultierenden Aufwertung der Religion, wie sie der späte Horkheimer vollzieht, Trümmer der marxistischen Versöhnungsutopie erhalten – einer Versöhnungsutopie, die angesichts des umfassenden Hoffnungsverlustes freilich nur noch als unkonkretisierbare Negation erscheinen kann. Das soziologische Nachdenken über Religion trägt in Deutschland eine philosophische Erblast, die es kaum abzuwerfen vermag.

Das gilt auch für die Kommunikations- und Handlungstheorie Jürgen Habermas', dessen Gesellschaftsbild zwar deutlich aufgehellter ist als das von Adorno und Horkheimer, dessen Argumentation den durch die Subjektphilosophie aufgeworfenen Fragen jedoch verpflichtet bleibt. Im Rückgriff auf das philosophische Denken der Aufklärung fragt Habermas (1974) nach den vernünftigen Grundlagen moderner Gesellschaften. Die Antwort auf die Frage nach der Selbstbegründung der Moderne findet Habermas allerdings nicht mehr in der Subjektphilosophie, sondern in der Theorie der kommunikativen Vernunft (Habermas 1981). Die im „Prinzip der Subjektivität gründende Vernunft“ (Habermas 1985a: 70) führt den Analysen Horkheimers und Adornos zufolge zwangsläufig in den menscheitsgeschichtlich verhängnisvollen Prozess der Instrumentalisierung. Die Begründungsfunktion der Moderne könne daher nur von einer Vernunft übernommen werden, die nicht subjektzentriert, sondern kommunikativ angelegt sei. In der Moderne dringen nach Habermas die strategisch am Erfolg ausgerichteten, über Macht und Geld vermittelten Imperative von Wirtschaft und Politik zwar in die verständigungsorientierten Bereiche der Lebenswelt ein und kolonialisieren sie mehr und mehr (1985b: 189); gegenüber dem Zugriff der Steuerungssysteme ist die verständigungsbasierte Lebenswelt der Menschen aber sehr wohl in der Lage, Hemmschwellen aufzubauen, und letztendlich sind auch die Steuerungssysteme der Gesellschaft, die weder Sinn noch Solidarität erzwingen können, auf die aus der Lebenswelt kommenden Impulse angewiesen (1985a: 421f.). Dementsprechend analysiert Habermas die Evolution der Religion unter dem Gesichtspunkt, inwieweit sich das Sakrale, das sich in gemeinschaftlich bindenden, aber gleichwohl partikularistischen Ritualen ausdrückt, verspricht und universalisiert und damit in allgemein zugänglicher Form selbst zu einer Ressource der Selbstvergewisserung der Moderne werden kann (1981). An den Ansatz des frühen Habermas schließt Rainer Döbert mit seinem Versuch an, das in der Religion steckende evolutionäre Potential zur Transzendierung historischer Partikularitäten, zur Steigerung der menschlichen Reflexivität, zur Emanzipation vom Zwang herrschender Normensysteme sowie zur Begründung eines umfassenden Konsenses herauszuarbeiten (Döbert 1973: 133, 140). Wie in der Systemtheorie besteht die entscheidende Schwäche der kritischen Religionstheorie in ihrer ungenügenden empirischen Fundierung.

3.5. Empirische Religions- und Kirchensoziologie

Im Schatten der großen Theorien und ohne die Kraft, das sozialtheoretische Nachdenken über Religion und ihren Wandel nachhaltig zu beeindrucken, widmet sich in den 1970er und 80er Jahren ein kleiner Kreis von Kirchen- und Religionssoziologen in Deutschland der Bearbeitung empirischer Fragen. Beunruhigt durch die Ende der

1960er Jahre sprunghaft angestiegene Zahl von Kirchenaustritten gaben sowohl die katholische als auch die evangelische Kirche repräsentative Studien in Auftrag, die die beobachtbaren Veränderungen in ihren Auswirkungen auf die Stabilität der kirchlichen Institution analysieren sollten. Gerhard Schmidtchen (1972: 80ff.; 1973) kam in seinen Untersuchungen zum Katholizismus zu dem Ergebnis, dass kirchlich gefördertes Wertesystem und individuell vertretene Wertpräferenzen auseinanderbrechen. Die Kirche trete ein für Sitte und Ordnung, für Altruismus und Gemeinschaft, für Beständigkeit und ewiges Heil, der Einzelne aber interessiere sich für ein freies und unabhängiges Leben, für den Abbau unnötiger Autoritäten, für Vorwärtkommen und Genuss sowie für soziale Gerechtigkeit. Mit der herausgestellten Wertediskrepanz meinte Schmidtchen einen wesentlichen Faktor für die Abwendung von den Kirchen identifiziert zu haben. Dabei erwies sich diese Diskrepanz bei Jüngeren und bei Höhergebildeten, die unter den Ausgetretenen überrepräsentiert waren, als besonders ausgeprägt. Die Untersuchungen der evangelischen Kirche diagnostizierten hingegen relative kirchliche Stabilität (Hild 1974). Die Kritik an der Kirche sei zwar weit verbreitet, aber auch die Erwartungen an sie seien hoch. Trotz mancher Vorbehalte fühle sich die Mehrheit der evangelischen Kirchenmitglieder mit ihrer Kirche relativ verbunden und frage nach wie vor die kirchlichen Amtshandlungen an den Lebenswenden nach (Hild 1974: 59ff.). Allerdings verwandle sich Kirchenmitgliedschaft von einem zugeschriebenen zu einem erworbenen Merkmal und werde zunehmend als entscheidungsabhängig wahrgenommen. Auch hier lasse sich beobachten, dass vor allem jüngere Kirchenmitglieder und solche mit höherer Bildungsqualifikation von diesem Prozess betroffen seien (Lukatis 1983: 202). Außerdem sei die Dispositionsbereitschaft bezüglich der Kirchenmitgliedschaft im städtisch-großstädtischen Kontext höher als im dörflich-kleinstädtischen. Mit der Kirchenmitgliedschaftsstudie „Wie stabil ist die Kirche?“, die seit ihrer ersten Durchführung im Jahre 1972 bis heute alle zehn Jahre unter Verwendung ähnlicher Fragebatterien wiederholt wird, hat die Evangelische Kirche in Deutschland ein Instrument der Selbstbeobachtung installiert, das weltweit einzigartig sein dürfte (zuletzt vgl. EKD 2014). Die Fragen nach Kirchenbindung, Mitgliedschaftsmotiven, Erwartungen an die Kirche, Kritik an der Kirche, Taufbereitschaft, Beteiligungshäufigkeiten, Glaubensformen usw. erlauben einen Vergleich sich wandelnder religiös-kirchlicher Einstellungen und Praktiken über nunmehr vier Jahrzehnte.

Vergleichsweise viele Untersuchungen beschäftigen sich mit der Rolle des Pfarrers in der Gemeinde, seinem professionellen Selbstverständnis und den Problemen der Integration seiner religiösen, beruflichen und politischen Identität (Sayer 1976; Fischer 1977; Marhold u.a. 1977). Offenbar interessiert der Pfarrer- bzw. Priesterberuf vor allem in seiner Stellung im Schnittpunkt zwischen kirchlicher Institution und Gemeindemitgliedern, an dem die Spannungen zwischen Kirche und Gesellschaft besonders deutlich hervortreten (Lukatis 1983: 206).

Darüber hinaus ist interessant, dass einige wenige empirische Projekte bereits dem Phänomen einer die Grenzen der Kirche überschreitenden Religiosität nachgehen und damit Bereiche einer kirchenunabhängigen Sinndeutung und Transzendenz Erfahrung zu erfassen versuchen (Boos-Nünning 1972; Lukatis 1976). Auch wenn Distanz zur Kirche nicht immer mit einer umfassenden Areligiosität einhergeht, zeigen

die Untersuchungen auf, dass Religiosität, auch im allgemeinen und kirchlich unabhängigen Sinne, „in starkem Maß ‚kirchlich beeinflusst‘“ ist (Lukatis 1983: 210).

4. Aktuelle Tendenzen in der deutschen Religionssoziologie

Bereits im Laufe der 1980er Jahre lässt sich eine Verbreiterung religionssoziologischer Themenschwerpunkte beobachten. Arbeiten zur Klassikerexegese, insbesondere zum religionssoziologischen Ansatz Max Webers, gewinnen an Bedeutung (Schluchter 1984; 1985; 1987; 1988, auch schon Seyfarth/Sprondel 1973). Im Anschluss an Weber erfährt das Konzept des Charismas besondere Beachtung (Lipp 1985; Ebertz 1987). Angestoßen durch Robert Bellah zieht auch ein bis dahin für den europäischen Raum eher abseitiges Thema wie Zivilreligion Aufmerksamkeit auf sich (Kleger/Müller 1986; Lübke 1986; Schieder 1987), womit neben Max Webers Ansatz auch soziologische Anstöße aus der Tradition Émile Durkheims aufgenommen werden. Die Initialzündung für den in den 1990er Jahren einsetzenden Aufschwung der religionssoziologischen Forschung fand auf dem Soziologentag 1988 in Zürich statt. Erstmals seit Jahrzehnten beschäftigte sich eine Plenarveranstaltung des Soziologentages wieder mit dem Thema Religion. Unter Bezugnahme auf die zentralen Kontroverspunkte der Religionssoziologie in ihrer neoklassischen Periode wurden in den Plenarvorträgen Fragen angesprochen, die die religionssoziologische Debatte auch in den Folgejahren beschäftigen sollten: etwa die Frage nach einem theoretisch anspruchsvollen und empirisch brauchbaren Religionsbegriff, der in der Lage ist, auch religiöse Phänomene jenseits der kirchlich verfassten, christlich bestimmten Religion, zum Beispiel New Age, zu erfassen, oder auch die damit zusammenhängende Frage, inwieweit die Säkularisierungstheorie zur Analyse dieser anscheinend an sozialer Relevanz gewinnenden neureligiösen Phänomene einen angemessenen Rahmen darstellen kann (Gabriel/Reuter 2004: 30f.).

Bestimmt wurde der Wandel der religionssoziologischen Diskussionslandschaft in den letzten zwei Dezennien vor allem durch soziale Veränderungen, die sich auf dem religiösen Feld selbst vollzogen: durch Tendenzen des religiösen Pluralismus – stark befördert durch die Zuwanderung nichtchristlicher Religionsangehöriger –, der religiösen Individualisierung, der Politisierung des Religiösen, seiner Medialisierung und Globalisierung. Nicht mehr die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kirchlichkeit dominierte die Diskussion, obschon auch sie nach wie vor eine Rolle spielte. Zu konstatieren ist vielmehr eine beachtliche Themenerweiterung. Neben die auch bislang schon behandelten Probleme der Kirchenbindung, der außerkirchlichen Religiosität, der Funktion der Religion in der Gesellschaft sowie der Definition von Religion treten nunmehr Themen, die die öffentliche Relevanz von Religion ansprechen, etwa Religion und Politik (Minkenberg/Willems 2002; Liedhegener 2014)⁹, Religion und Migration (Lehmann 2005; Schiffauer 2005; Reuter 2009), Religion und Recht (Koenig 2005; Koenig/Williams 2008; Kippenberg/Schuppert 2005; Joppke 2013), Religion und Gewalt (Kippenberg 2008), Religion und Sozialkapital (Pickel/Gladkich

⁹ Vgl. auch das Themenheft zur Religionspolitik der Zeitschrift für Politik 61, 2014/Heft 2.

2011; Traunmüller 2012a), Religion und Medien (Malik/Rüpke/Wobbe 2007)¹⁰. Darüber hinaus gewinnen Untersuchungen an Bedeutung, die der Rolle von Religion in internationalen Kontexten nachgehen, so etwa Analysen zu Religion und Globalisierung (Tyrell 2004; Petzke 2013), zu den neuen religiösen Bewegungen (Riesebrodt 1990; Eiben/Viehöver 1993; Kern 1997; Pollack 2000; Kippenberg 2008)¹¹ oder zu Kirchen und Religionsgemeinschaften in den internationalen Beziehungen (Brocker/Behr/Hildebrandt 2003). Auch eine regionale Öffnung ist zu beobachten, insbesondere gegenüber den postkommunistischen Ländern Ostmittel- und Osteuropas, die nach dem Fall des Eisernen Vorhangs für die soziologische Forschung zugänglich werden (Pollack/Müller/Pickel 2012; Pickel/Sammet 2012; Müller 2013). Klassische religionssoziologische Themen finden gleichfalls Beachtung, unter ihnen solche Themen wie Religion im Lebensverlauf (Wohlrab-Sahr 1995), Religion und Jugend (Gensicke 2006; Feige/Gennerich 2008; Feige 2010; Gärtner 2013), religiöse Milieus (Benthaus-Apel 2006), weniger hingegen Religion und Schicht sowie Religion und Geschlecht (vgl. aber Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000¹²) oder religiöse Sozialformen (vgl. aber Hero 2010). Darüber hinaus wird auch die Exegese der religionssoziologischen Gründungsväter, insbesondere der Werke von Max Weber (Tyrell 2014), Émile Durkheim (Firsching 1994) und Georg Simmel (Krech 1998a) weitergeführt. Seit den 90er Jahren lässt sich geradezu eine Tendenz zur Selbsthistorisierung der Religionssoziologie beobachten (Krech/Tyrell 1997; Koenig/Williams 2008). Dabei scheinen neben den soziologischen Klassikern der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert insbesondere die Arbeiten von Pierre Bourdieu anschlussfähig zu sein, dessen Rede vom „religiösen Feld“ eine beachtliche Resonanz erzeugt (vgl. etwa Gabriel 1993: 27; Graf 2004: 55). Auffällig ist außerdem die starke Rezeption von religionssoziologischen Ansätzen aus dem nichtdeutschen Sprachraum, unter denen Individualisierungstheoretiker wie Grace Davie oder Danièle Hervieu-Léger, Poststrukturalisten wie José Casanova oder Talal Asad, aber auch die Vertreter des amerikanischen Marktmodells wie Rodney Stark oder Laurence Iannaccone besonders zu nennen sind.¹³ Daneben spielt auch das Alterswerk „A Secular Age“ des kanadischen Philosophen Charles Taylor in der deutschen Religionssoziologie eine herausgehobene Rolle (Koenig 2011).

Verbunden sind die thematische Ausweitung und die internationale Öffnung mit einer Neubewertung des Stellenwerts von Religion in der modernen Gesellschaft. Wurde Religion in den Jahren zuvor vielfach als abhängige Variable behandelt, abhängig von Modernisierungs-, Rationalisierungs- und Differenzierungsprozessen, so wird nun ihre dynamische Potenz herausgestellt. Religion und Moderne ständen nicht im

¹⁰ Vgl. auch die seit 2011 von Oliver Krüger bei transcript, Bielefeld, herausgegebene Reihe „Religion und Medien“.

¹¹ 1993 erschien ein Themenheft zu den Neuen religiösen Bewegung im Forschungsjournal Soziale Bewegungen unter dem Titel „Die herausgeforderten Kirchen: Religiosität in Bewegung“, NSB 6/1993, Heft 3-4.

¹² Dieser Aufsatz stammt aus einem Sammelband (Lukatis/Sommer/Wolf 2000), der sich mit dem Thema Religion und Geschlechterverhältnis beschäftigt.

¹³ Auf dem Soziologentag 1996 in Dresden war eine eigene Session dem Vergleich der religiösen Situation in Deutschland und den USA gewidmet. Auf ihr nahm die Diskussion des von Laurence Iannaccone vorgestellten neuen ökonomischen Paradigmas einen prominenten Platz ein. Es wurde kritisch kommentiert von Andrew Greeley, Wolfgang Jagodzinski und Jürgen Kaube. Vgl. Iannaccone/Finke/Stark 1997; Greeley 1997; Jagodzinski 1997.

Gegensatz zueinander, beide seien vielmehr miteinander kompatibel, ja Religion sei selbst eine modernisierende Ressource. Sie ziehe sich nicht in die Privatsphäre zurück, sondern habe eine neue öffentliche und politische Wirksamkeit erlangt. Natürlich halten nicht wenige an den zentralen Aussagen der Säkularisierungstheorie fest und widersprechen der These von der Wiederkehr der Religion. Vor allem Religionssoziologen, die mit standardisierten Methoden arbeiten, beobachten in Deutschland und darüber hinaus Tendenzen des religiösen Bedeutungsrückgangs. Auf qualitative Methoden vertrauende Religionssoziologen kommen überwiegend zu dem entgegengesetzten Befund: mehr Religion als gedacht. Sie werfen den quantitativ orientierten Religionssoziologen vor, sie würden mit ihren Analysen die persönliche Bedeutung der Religiosität ebenso wenig in den Blick bekommen wie ihre symbolische Dimension; die Ergebnisse ihrer Messungen seien das Produkt eines institutionell verengten Religionsbegriffs. So führt die neuere religionssoziologische Diskussion in ein Netz eng miteinander verknüpfter Fragestellungen, unter denen einige zentral zu sein scheinen. Zu ihnen zählen die Fragen danach, 1) welche Definition von Religion der Forschung zugrunde liegt, 2) inwieweit der Säkularisierungsbegriff zur Kennzeichnung des gegenwärtigen religiösen Wandels taugt, 3) mit welcher Berechtigung sich von Prozessen religiöser Individualisierung sprechen lässt, 4) inwieweit sich das religiöse Feld pluralisiert und welche Konsequenzen dies hat sowie 5) welches die angemessenen soziologischen Zugänge zum religiösen Phänomenbereich sind.

Weiterhin zeichnet sich die religionssoziologische Forschung seit den 1990er Jahren durch eine Verstärkung der interdisziplinären Kooperation aus. Wie in der Soziologie, so hat auch in der Geschichtswissenschaft, der Ethnologie, der Politikwissenschaft und der Rechtswissenschaft das Interesse an Religion zugenommen, wobei diese Disziplinen bei sozialwissenschaftlichen Theoremen und Methoden starke Anleihen aufnehmen, so wie umgekehrt deren Forschungsergebnisse auch in der Religionssoziologie vermehrt Eingang finden (Koenig/Wolf 2013: 5f.). Das Spezifikum der religionssoziologischen Arbeit seit den 1990er Jahren besteht jedoch nicht nur in ihrer thematischen Verbreiterung, in ihrer Internationalisierung und der Intensivierung ihres interdisziplinären Austauschs, sondern auch und vor allem darin, dass empirische Forschung und theoretische Überlegungen näher aneinander rücken, theoretische Ansätze empirische Anwendung finden und Theorie und Empirie nicht mehr durch einen tiefen Graben getrennt sind. Nur noch wenige verzichten auf eine empirische Fundierung ihrer Überlegungen und begnügen sich mit theoretischen Spekulationen. In welchem Maße die Religionssoziologie in Deutschland zu einer etablierten soziologischen Subdisziplin geworden ist, lässt sich im Übrigen auch daran erkennen, dass sie ihre fachinternen Standards durch Einführungswerke und Lehrbücher pflegt (Krech 1999; Knoblauch 1999; Pickel 2011; Pickel/Sammet 2014).

Der thematischen Verbreiterung entspricht der Ausbau der institutionellen Infrastruktur. Religionssoziologisch geforscht wird heute in Deutschland nicht nur an den wenigen Lehrstühlen, die Religionssoziologie in ihrer Denomination tragen. Vielmehr gibt es inzwischen eine Vielzahl von Lehrstühlen, Exzellenzclustern, Graduiertenschulen, Forschergruppen, Max-Planck-Instituten, Leibniz-Instituten, an denen ebenfalls religionssoziologische Forschung betrieben wird. Das sozialwissenschaftliche Dienstleistungsinstitut GESIS archiviert Datensätze, erstellt Bibliographien und bie-

tet Beratungsleistungen zur Durchführung von sozialwissenschaftlichen Studien an. Darüber hinaus forschen natürlich auch viele Religionswissenschaftler, Historiker, Theologen und Soziologen auf religionssoziologischem Gebiet, ohne dass dies ihr primäres Interesse sein muss. Bemerkenswert ist, dass es heute kaum noch kirchlich getragene Institute mit religions- und kirchensoziologischem Forschungsschwerpunkt gibt. Die auffälligste Ausnahme stellt das Sozialwissenschaftliche Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland in Hannover dar mit Gerhard Wegner als Direktor. Wohl aber unterhalten die katholische und die evangelische Kirche professionell arbeitende Statistik-Abteilungen. Zur Übersicht über wichtige Institute und Forschergruppen, an denen religionssoziologische Forschung betrieben wird, sollen folgende Forschungseinrichtungen benannt werden:

- Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
- Exzellenzcluster „Die Herausbildung normativer Ordnungen“ an der Goethe-Universität Frankfurt am Main
- Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) an der Ruhr-Universität Bochum
- Kolleg-Forschergruppe: Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive am Max-Weber-Kolleg Erfurt
- Graduiertenkolleg „Religion in Modernisierungsprozessen“ an der Universität Erfurt
- Center of the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS), Universität Bielefeld
- Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity an der Georg-August-Universität Göttingen
- Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg
- Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung an der Universität Duisburg-Essen
- Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh
- Graduiertenkolleg „Christliche Kirchen vor der Herausforderung 'Europa'“ am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz
- Graduiertenkolleg „Deutungsmacht. Religion und Belief Systems in Deutungskonflikten“ an der Universität Rostock

Angesichts der Vielfalt und Breite der religionssoziologischen Forschung in den letzten zwei Jahrzehnten ist es ausgeschlossen, einen erschöpfenden Überblick zu geben, zumal sich auch die Aktualität der laufenden Debatten gegen ihre historische Rekapitulation sperrt. Stattdessen sollen einige Schwerpunkte der Diskussion be-

nannt werden. Dazu sei auf die oben aufgelisteten zentralen Fragestellungen zurückgegriffen.

4.1. Das Problem der Religionsdefinition

Auch die neuere religionssoziologische Forschung beschäftigt noch immer die Frage, welches Religionsverständnis der empirischen Arbeit zugrunde gelegt werden sollte. Ein kürzlich vorgebrachter Vorschlag, der vielfach positiv aufgenommen wurde, lautet, Religion vorrangig als Kommunikation zu verstehen (Tyrell 1998; Tyrell/Knoblauch/Krech 1998). Während eine von Schleiermacher ausgehende, über William James vermittelte und bis zum phänomenologischen Ansatz Thomas Luckmanns reichende Denktradition den Kern des Religiösen in Gefühl, Erlebnis und Erfahrung sieht, versteht dieser Vorschlag Religion primär als sozial konstituiert (Tyrell 1996: 435). Das Soziale trete zum individuellen religiösen Erlebnis nicht sekundär hinzu, sondern sei für dieses von vornherein konstitutiv, ja gebe ihm überhaupt erst seinen als religiös identifizierbaren Sinn. Der Kern des Religiösen zeichne sich nicht dadurch aus, dass er ineffabil sei. Religion sei vielmehr ein kommunikatives Konstrukt. Der Vorzug dieses kommunikationstheoretischen Verständnisses von Religion besteht darin, dass mit ihm die konstitutionstheoretischen Probleme im Verhältnis von unmittelbarer Erfahrung und Transzendenzerfahrung, von Subjektivität und Sozialität, die noch das Luckmannsche Religionsverständnis belastet haben, behoben werden können. Eine Schwäche könnte darin gesehen werden, dass Religion in Kommunikation nicht aufgeht, sondern auch nahezu kommunikations- und diskursfreie Praktiken kennt sowie nicht kommunizierte religiöse Vorstellungen, Ideen und Erlebnisse.

Darüber hinaus ist die religionssoziologische Forschung auch weiterhin mit der Frage beschäftigt, ob eine substantielle oder eine funktionale oder auch eine polythetische Religionsdefinition vorzuziehen sei. Die substantielle Methode gibt ein inhaltliches Merkmal (zum Beispiel „Glaube an Gott“) an, um Religion zu definieren. Sie fällt in der Regel zu eng aus, da der Glaube an Gott nicht für alle Religionen charakteristisch ist. Die funktionale Methode identifiziert Religion über die Angabe sozialer oder personaler Wirkungen, indem sie ihr zum Beispiel die Lösung von Integrations- oder Legitimations- oder Kontingenzproblemen zuschreibt. Dadurch vermag sie aufschlussreiche Querspektiven auf den Gegenstand zu eröffnen, die sich oft nicht bereits aus dem religiösen Selbstverständnis ergeben. Fraglich bleibt aber, auf welche Weise das unterstellte religiöse Bezugsproblem bestimmt wird. Außerdem fallen funktionale Religionsdefinitionen stets zu weit aus, da sich für die Lösung des religiösen Bezugsproblems immer funktionale Äquivalente finden lassen, die das ausgemachte Problem ebenfalls behandeln, dies aber nicht auf religiöse Weise tun. Polythetische Religionsdefinitionen, die eine Liste möglicher, aber nicht zwingend notwendiger Attribute erstellen, weisen den Vorzug auf, gleitende Übergänge zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen ausmachen zu können. Sie sind aber nicht in der Lage, genau anzugeben, wie viele der Attribute jeweils gegeben sein müssen, um Religion von Nichtreligion abgrenzen zu können. Der Vorschlag von Franz-Xaver Kaufmann (1989: 84ff.), nicht nur unterschiedliche Funktionen von Reli-

gion (Affektbindung, Handlungsführung, Kontingenzverarbeitung, Integration, Kosmisierung, Protest) ausfindig zu machen, sondern die „spezifisch religiöse Qualität“ von Deutungsmustern und Praktiken an die „gleichzeitige Erfüllung mehrerer solcher Leistungen“ zu knüpfen (87), vermag kaum zu überzeugen. Ein Phänomen ist nicht umso religiöser, je mehr religiöse Funktionen es erfüllt. Auf der Ebene der funktionalen Analyse scheint der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen schwer bestimmbar zu sein. Der an anderer Stelle von Kaufmann (2003: 35) vorgebrachte Vorschlag, dem Religionsbegriff dann Eindeutigkeit zuzusprechen, wenn und insoweit verschiedene Hochreligionen sich wechselseitig als ‚Religion‘ anerkennen, heißt, die Religionsdefinition vom Selbstverständnis der Religionsangehörigen abhängig zu machen und die analytischen Vorteile einer funktionalen Herangehensweise zu verspielen. Möglicherweise könnte hier eine Kombination funktionaler Analysen und inhaltlicher Argumente weiterführen (Pollack 2003: 46ff.).

Seit einigen Jahren werden schließlich aber auch die im jeweils gebrauchten Religionsbegriff unausweichlich implizierten diskursiven Voraussetzungen diskutiert, in die nicht nur kulturelle Prägungen, sondern auch Machteffekte eingehen. Hier kommt nun das ganze Instrumentarium der Foucaultschen Diskursanalyse ins Spiel. Religion wird in diesem kulturwissenschaftlichen Ansatz weniger als inhaltlich bestimmte Entität denn als Diskurskategorie verstanden, deren Bedeutung umstritten sei und in sozialen Kämpfen ausgehandelt werde (Bergunder 2011: 35ff.; vgl. bereits Matthes 1992: 129). Bergunder (2011: 38, 44) fordert daher, die im Religionsbegriff aufgehäuften sozialen Ablagerungen genealogisch zu erschließen und so den Religionsdiskurs in seiner Kontinuität und Diskontinuität aufzuhellen. Inwieweit damit das Problem der trennscharfen Bestimmung des Religionsbegriffes gelöst ist, lässt sich mit guten Gründen bezweifeln, denn der Diskurs über Religion ist natürlich noch nicht der Vollzug von Religion in ihrer lebenspraktischen, rituellen, emotionalen, ideellen und gemeinschaftlichen Wirklichkeit – auf diese zielt aber die Gegenstandsbestimmung von Religion –, und er ist der wissenschaftlichen Analyse natürlich ebenso fremd wie die gelebte Religion selbst.

4.2. Die Tauglichkeit des Säkularisierungstheorems

Mit der Debatte um den Religionsbegriff eng verflochten ist die Frage danach, inwieweit der Säkularisierungsbegriff geeignet ist, den gegenwärtigen religiösen Wandel zu erfassen. Seit den säkularisierungskritischen Einwänden von Luckmann, Matthes und Rendtorff haben sich die Vorbehalte gegenüber der Säkularisierungstheorie eher noch verschärft als ermäßigt. Sie beziehen sich nicht mehr nur auf den in ihr vorausgesetzten reduktionistischen Religionsbegriff, sondern auf den deterministischen, einlinigen und teleologischen Charakter der Säkularisierungstheorie, auf den in ihr mittransportierten Eurozentrismus, auf die Behandlung der Religion als abhängige Variable, auf die Behauptung eines Spannungsverhältnisses von Religion und Moderne sowie die eines Bruches zwischen Moderne und Tradition sowie insgesamt auf die modernisierungs- und differenzierungstheoretischen Grundlagen des Säkularisierungstheorems. Teilweise trägt die Abwehr der Säkularisierungstheorie geradezu apodiktische Züge. Das Neue an der säkularisierungstheoretischen Debatte seit den

1990er Jahren besteht darin, dass sie bis auf Ausnahmen, zu denen freilich einige der schärfsten Kritiker der Säkularisierungsthese gehören (Joas 2012; Beck 2008), auf empirischer Basis geführt wird.

Das gilt bereits für die grundlegenden Arbeiten von Karl Gabriel (1992), Michael N. Ebertz (1997) und Karl-Fritz Daiber (1995). Während Gabriel und Ebertz einem individualisierungstheoretischen Paradigma folgen, vertritt Daiber einen modernisierungs- und differenzierungstheoretischen Ansatz. In seiner Maßstab setzenden Arbeit zeichnet Gabriel auf breiter empirischer Datenbasis den in Deutschland in den 1960er Jahren einsetzenden Umbruch vom kirchlich verfassten Christentum zu einer durch Individualisierung, De-Institutionalisierung und Pluralisierung gekennzeichneten religiösen Landschaft nach (Gabriel 1992: 43-68) und ordnet ihn in die Auflösung der traditionellen Seiten der Industriegesellschaft, die Abschmelzung der konfessionellen Milieus, die Entstandardisierung der traditionellen Familien-, Arbeits- und Lebenslaufmuster sowie die Entgrenzung vorgegebener Strukturen ein (121-141). Im Zuge dieser Veränderungen schwäche sich die Legitimation und Fraglosigkeit der kirchlichen Institution ab, verliere das kirchlich verfasste Christentum seine exklusive Monopolstellung, lockere sich der Zugriff der Institution auf Handlungsvollzüge des Individuums, pluralisierten sich die Sozialformen von Religion und Christentum und sei daher der Einzelne zunehmend herausgefordert, seine religiöse Zugehörigkeit, sein religiöses Engagement und seine religiösen Überzeugungen selbst zu wählen (142-157). In der Postmoderne gehe die soziale Relevanz der Religion nicht zurück, vielmehr schaffe der in der Risikogesellschaft systematisch erzeugte Überschuss an Kontingenzen „einen neuen Bedarf an Religion“ (158).¹⁴ Demgegenüber stellt Daiber (1995: 175) im Anschluss an Luhmann die aus dem Prozess der funktionalen Differenzierung resultierende Funktionsreduktion des Religionssystems heraus. Aufgrund der hohen Zahl der Kirchaustritte habe sich der Organisationscharakter der Kirchen in Deutschland verstärkt und ihr Charakter als gesamtgesellschaftliche Institutionen abgeschwächt. Kirchlichkeit sei nicht mehr kulturell vorgegeben, sondern ein höchst subjektiver Lebensentwurf. Dennoch bleibe bei kirchlich Gebundenen wie bei religiös Nichtorganisierten eine christliche Gestimmtheit präsent, wenn auch in hochgeneralisierter Form (183f.).

Die in jüngster Zeit gegen die Säkularisierungstheorie vorgebrachten Einwände tragen die Anzeichen eines angestrebten Paradigmenwechsels. In Abkehr von den modernisierungstheoretischen Voraussetzungen der Säkularisierungstheorie wird die Kompatibilität von Religion und Moderne betont (Graf 2004: 55ff.; Gabriel 2008). An die Stelle der kausalanalytischen Annahmen der Modernisierungstheorie, die als deterministisch und teleologisch kritisiert werden, tritt die These von der Kontingenz der Moderne (Knöbl 2007). Nicht mehr die Abhängigkeit der Religion von gesellschaftlichen Bedingungen interessiert, sondern das in der Religion liegende dynamische Potential, das diese Bedingungen zu formen und zu verändern vermag (so auch Koenig/Wolf 2013: 12). Es entstehen Arbeiten über die konfessionellen Wurzeln des Wohlfahrtsstaates (Manow 2008), die religiöse Formung des Nationalismus (Spohn

¹⁴ Allerdings ist die Offenheit der Analysen Gabriels dadurch eingeschränkt, dass er das Ziel seiner Arbeiten von vornherein festschreibt: „eine Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas“ zu entwickeln (Gabriel 1996).

2008), die religiösen Ursprünge der Menschenrechte (Joas 2011). Thesen über den Einfluss von Rationalisierung, Differenzierung und Modernisierung auf Religion werden hingegen als Masternarrative zurückgewiesen. Anstatt von Differenzierung ist von Entdifferenzierung die Rede, anstatt von Säkularisierung von Sakralisierung, anstatt vom Rückgang der sozialen Relevanz der Religion schlicht von ihrer Rückkehr.

Gleichwohl gibt es in der deutschen Religionssoziologie nach wie vor eine beachtliche Anzahl von Vertretern der Säkularisierungstheorie. Sie finden sich vor allem im Lager der mit quantitativen Methoden arbeitenden Sozialwissenschaftler (Wolf 2008; Meulemann 2008, 2009; Pollack 2003, 2009; Wolf/Roßteutscher 2013). In ihren Analysen testen sie die Anwendbarkeit der Säkularisierungstheorie, häufig indem sie sie dem Vergleich mit anderen religionssoziologischen Modellen aussetzen (Pickel 2010; Pollack/Müller/Pickel 2012). Dabei kommen sie zu dem Ergebnis, dass sie sowohl innerhalb Deutschlands als auch auf internationaler Ebene eine beachtliche Erklärungskraft besitzt. Aber auch einige der qualitativ orientierten Religionssoziologen haben sich dem Lager der Säkularisierungstheoretiker angeschlossen. Ulrich Oevermann (1995) geht davon aus, dass die Diskrepanz zwischen der Unendlichkeit hypothetischer Möglichkeiten und der Begrenztheit des menschlichen Lebens zwar stets einen Bedarf an Religion und an Formen lebenspraktisch-ethischer Bewährung hervorbringt, der sich aufgrund der verschärften Leistungsanforderungen heute vielleicht sogar erhöht, die traditionellen Bewährungsmythen der Religion aber inzwischen weitgehend obsolet geworden sind. Der von Oevermann entwickelte Ansatz liegt einer Vielzahl empirischer Studien zugrunde (Wohlrab-Sahr 1998; Gärtner 2000; Gärtner/Sammet 2003).

4.3. Religiöse Individualisierung

In dem Versuch, die angebliche Fixierung der Religionssoziologie auf einen kirchlich definierten Religionsbegriff zu überwinden, hat sich eine beachtliche Zahl von Religionssoziologen auf die „Suche nach der unsichtbaren Religion“, nach außerkirchlichen Formen der Religiosität begeben (Knoblauch 1991a: 24ff.). Sie haben Arbeiten zur „kleinen Lebenswelt der Bodybuilder“ (Honer 1985), zur „Welt der Wüschelrutengänger und Pendler“ (Knoblauch 1991b), zum „Neuen Zeitalter“ Fritjof Capras (Knoblauch 1993), zur sozialen Konstruktion okkultur Wirklichkeit (Stenger 1993), zum „Religiösen aus der Ratgeberecke“ (Brüggen 2005), zur agnostischen Spiritualität (Wohlrab-Sahr/Karstein/Schaumburg 2005) vorgelegt, die Luckmanns These von der Entstehung einer neuen Sozialform der Religion empirisch unterfüttern und die Unhaltbarkeit der Säkularisierungstheorie demonstrieren sollen. Ein weiteres Mal zeigt sich, wie stark die empirische Forschung von dem jeweils vorausgesetzten Religionsbegriff abhängig ist.¹⁵ Die Infragestellung der Aussagen der Säkularisierungstheorie erfolgt in Deutschland wie überhaupt in Europa weniger durch Bezugnahme auf das ökonomische Marktmodell, dessen Anwendbarkeit auf die durch einge-

¹⁵ Zu dem in der empirischen Forschung vorausgesetzten Religionsbegriff und seinem Einfluss auf diese sowie sich aus dem benutzten Religionsbegriff ergebenden methodologischen Problemen der Erfassbarkeit subjektiver Religiosität vgl. auch die Kontroverse zwischen Wohlrab-Sahr/Krüggeler (2000) und Pollack/Pickel (2000).

schränkte religiöse Konkurrenz gekennzeichneten europäischen Verhältnisse in der Regel skeptisch beurteilt wird (Krech 2009; Pollack/Pickel 2009; Pickel 2010). Mit dem Hinweis darauf, dass es unabhängig von den Kirchen, deren Niedergang nicht bestritten wird, und außerhalb von ihnen einen breiten Strom populärer, alternativer und subjektiver Religion gebe, hat sich in Deutschland und Europa vielmehr die Individualisierungsthese als Alternative zur Säkularisierungstheorie etabliert.

So macht etwa Hubert Knoblauch, ein Schüler Luckmanns, den religiösen Aufschwung, den er nicht nur weltweit, sondern auch in Deutschland und Europa konstatiert, an der zunehmenden Bedeutung von Spiritualität, Reinkarnationsglaube, Okkultismus, Esoterik, Magie, aber auch am Aufblühen charismatischer und pfingstlerischer Bewegungen fest (Knoblauch 2009). All diese Formen alternativer Religiosität sind antiinstitutionell, erfahrungsbasiert, antiintellektualistisch und ganzheitlich (Knoblauch 2002: 298, 303). Sie bauen „auf die Bedeutung des subjektiven, unvermittelten Erfahrungszugangs zu transzendenten Größen“, entmächtigen damit die religiösen Experten und etablierten religiösen Institutionen und siedeln sich oft jenseits dieser an (302). Insofern sind sie Teil eines kulturellen Entdifferenzierungsprozesses, in dessen Verlauf die Grenzen zwischen sakral und profan, öffentlich und privat aufgelöst werden, die religiöse Kommunikation aus dem religiösen Bereich auswandert und heute in Ritualen von Sportfans ebenso anzutreffen ist wie in Fernsehhochzeiten und in massenmedialen Bekenntnisritualen ebenso wie im Punk (2008: 5). Die neue Sozialform des Religiösen zeichnet sich also nach Knoblauch und anderen Vertretern der Individualisierungsthese durch die Freisetzung von traditionellen, institutionellen und dogmatischen Vorgaben, durch ein hohes Maß an individueller Entscheidungskompetenz sowie durch einen religiösen Synkretismus – oft auch als Bricolage oder Patchwork-Religiosität bezeichnet – aus, in den die unterschiedlichsten religiösen Formen einfließen, auch solche, die man auf den ersten Blick nicht als religiös zu erkennen vermag.

Kritisch werden an die Individualisierungstheorie vor allem zwei Anfragen gerichtet: Wie weit sind die Formen einer alternativen Religiosität tatsächlich verbreitet, dass es berechtigt ist, von einer Widerlegung der Säkularisierungstheorie auszugehen? Dass die Gewinne auf dem Feld der alternativen Spiritualität in der Lage sind, die Verluste der Kirchen zu kompensieren, wird häufig bezweifelt. Dabei ist interessant, dass seit einiger Zeit nicht nur qualitative, sondern auch mit quantifizierenden Methoden arbeitende Studien zum Phänomen alternativer Spiritualität vorliegen (Siegers 2012). Dies dürfte es erlauben, besser als bisher die soziale Relevanz nichtkirchlich gebundener Religiosität und deren Veränderungen abzuschätzen. Außerdem wird die Frage aufgeworfen, in welchem Verhältnis die hochindividualisierten alternativen Religiositäts- und Spiritualitätsformen zur institutionalisierten Kirchlichkeit stehen, inwieweit es hier zu wechselseitigen Überschiebungen und Interdependenzen kommt und in welchem Maße die individualisierten Alternativformen der Religion kommunikativen, institutionell oder gemeinschaftlich vorgeprägten Mustern folgen. Pollack (2009: 143ff.) beobachtet positive Korrelationen zwischen individualisierter und institutionell gebundener Religiosität. Krech (1998b) arbeitet die Anlehnung an gemeinschaftliche Symbolsysteme und Deutungsmuster in subjektiv-emotional gefärbten Konversionsberichten heraus. Hero (2010) untersucht die institutionalisierten Sozialformen der individualisierten Religion. Benthous-Apel

(2006) identifiziert unterschiedliche Milieus der Erlebnisvergemeinschaftung unter den Bedingungen weit vorangeschrittener Individualisierung. Und Wohlrab-Sahar (1997) versteht Individualisierung – neben ihrer Bedeutung als sozialstrukturell bestimmbare Besonderung und Varianz – ganz allgemein als einen kulturell geprägten Zuschreibungsmodus.¹⁶ Selbst Individualisierungstheoretiker entdecken neuerdings die unsichtbare Religion in der sichtbaren (Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt 2009) und fragen nach dem Zusammenhang zwischen beidem. Mehr und mehr wird gesehen, dass es soziologisch darauf ankommt, der Verflüchtigung des Religiösen in das Dunkel subjektiver Relevanzen (Laube 2014: 19) soziologisch gegenzusteuern.

Die Relativierung der Individualisierungsthese steht auch im Zusammenhang mit einer breiten Rezeption des Ansatzes von José Casanova, der sich mit seiner Behauptung einer neuen Öffentlichkeitswirksamkeit von Religion direkt gegen Luckmanns Privatisierungsthese wendet. Überhaupt rückt im Kontext der breiten Casanova-Rezeption kirchliche Religiosität (und damit auch der Katholizismus) wieder verstärkt in den Horizont der religionssoziologischen Aufmerksamkeit, wie Hermann-Josef Große Kracht (2008: 216ff.) überzeugend darlegt.

4.4. Die Pluralisierung des Religiösen

Die zunehmende religiöse Pluralisierung in Deutschland und anderen europäischen Ländern gilt weithin als unbestritten. Zugleich werden aber auch die Grenzen der religiösen Vielfalt in Europa gesehen (Daiber 1995: 172f.). Kontrovers debattiert wird darüber, a) wie stark religiöser Pluralismus ausgeprägt ist und wie er sich empirisch messen lässt, b) welche politisch-rechtlichen Bedingungen die Prozesse der religiösen Pluralisierung und dabei insbesondere der Immigration beeinflussen, c) welche Konsequenzen die Ausbildung religiöser Konkurrenz auf die Vitalität des religiösen Feldes hat und d) wie die Koexistenz verschiedener Religionen sozial, politisch und religiös wahrgenommen, verarbeitet, toleriert und akzeptiert wird.

a) Viele Projekte widmen sich der numerischen Erfassung religiöser Gemeinschaften und Organisationen in ausgewählten Regionen und Kommunen Deutschlands. Sie konstatieren ein buntes Mosaik unterschiedlichster religiöser Gruppierungen. Unter Aufnahme der von Voas, Olson und Crockett (2002) vorgebrachten Kritik am Herfindahl-Index diskutiert Wolf (2012) unterschiedliche Konzepte und Probleme der Messung religiöser Pluralität. Berücksichtigt man die konzeptionell zentrale Frage, wie wahrscheinlich es für den Einzelnen ist, dass er unterschiedlichen religiösen Gruppen angehören kann, sinkt der Grad der feststellbaren religiösen Pluralität beträchtlich.

b) Arbeiten zu den politisch-rechtlichen Bedingungen, die Prozesse der religiösen Pluralisierung beeinflussen, beschäftigen sich mit Modellen der staatlichen Regulie-

¹⁶ Diese Aufmerksamkeit für religiöse Gemeinschaften (statt vor allem für individualisierte Religiosität) lässt sich auch im Werk von Hans G. Kippenberg (2001) erkennen, der Max Webers „Religionssoziologie“ aus Wirtschaft und Gesellschaft im Rahmen der Gesamtausgabe von Max Webers Werken (MWG) nicht zufällig unter dem Titel „Religiöse Gemeinschaften“ herausgibt.

rung des religiösen Feldes, mit Typen des Staat/Kirche-Verhältnisses, mit Bestimmungen der Einwanderungspolitik sowie mit Dynamiken der Religionspolitik sowohl auf binnenstaatlicher Ebene als auch im internationalen Vergleich (Traummüller 2012b). In diesen Arbeiten werden Anregungen, die aus den elaborierten Studien der amerikanischen Religionssoziologie stammen, breit diskutiert.

c) In Auseinandersetzung mit den Annahmen des ökonomischen Marktmodells gehen einige religionssoziologische Studien der Frage nach, inwieweit die zunehmende religiöse Pluralisierung zur Anhebung des Religiositätsniveaus beiträgt. In der Regel lassen sich derartige Effekte in den europäischen Ländern, auch in Deutschland, nicht nachweisen (Hero/Krech 2011).

d) Was schließlich den Umgang mit der zunehmenden religiösen Pluralität angeht, so treffen wir hier auf ein ebenso vielfältiges wie reichhaltiges Forschungsfeld, das darüber hinaus politisch aufgeladen ist und sich hoher öffentlicher Aufmerksamkeit erfreut. Zu nennen sind hier Arbeiten zur Migration als dem wichtigsten Faktor der religiösen Pluralisierung in Deutschland, zu den Konflikten im Zusammenleben zwischen Migranten und Einheimischen, zur sozialen, politischen und ökonomischen Integration der Zuwanderer, zur Wahrnehmung und Akzeptanz nichtchristlicher Religionsgemeinschaften, aber auch zum Wandel religiöser Überzeugungen und Praktiken bei Migranten. Im Zentrum der Arbeiten zum Umgang mit religiöser Pluralität steht die Beschäftigung mit dem Islam. Diehl und Koenig (2013) zeigen in ihrer Untersuchung türkischer und polnischer Zuwanderer auf, dass die religiöse Partizipation unmittelbar nach der Zuwanderung zurückgeht und danach wieder ansteigt. Für die Rückgänge machen sie mangelnde Opportunitätsstrukturen verantwortlich, für den Anstieg verweisen sie nicht nur auf assimilationstheoretische Argumente, sondern auch auf Dynamiken symbolischer Grenzziehung. Pollack u.a. (2014) konstatieren deutliche Grenzen in der Toleranzbereitschaft der deutschen Mehrheitsbevölkerung gegenüber den Angehörigen nichtchristlicher Religionsgemeinschaften, insbesondere gegenüber den in Deutschland lebenden Muslimen. Einen wichtigen Faktor zur Erklärung dieses Sachverhalts sehen sie in der relativ geringen interreligiösen Kontakthäufigkeit.

4.5. Methodologische Probleme

Obschon die Kombination qualitativer und quantitativer Zugänge in der Sozialforschung immer wieder gefordert wird, gibt es in der deutschen Religionssoziologie doch nur wenige Studien, die diese Anforderung erfüllen. Insgesamt aber hat sich das methodologische Niveau der Religionssoziologie in Deutschland deutlich erhöht. Im Anschluss an das Mehrdimensionenmodell von Charles Glock haben Kecskes und Wolf (1995) die quantitativen Messinstrumente zur Erfassung christlicher Religiosität verfeinert. Eine weitere Differenzierung des Glockschen Modells erfolgte durch die Einführung des sogenannten Zentralitätsindex, den Stefan Huber (2003) entwickelt hat. Religiosität wird demzufolge nicht mehr nur nach ihren inhaltlichen Dimensionen untersucht, sondern auch daraufhin, welchen Stellenwert sie im psychischen Haushalt des Individuums einnimmt. Auf diese Weise kann etwa zwischen den in-

haltlichen Formen von Transzendenzvorstellungen und der Intensität des Glaubens an diese Transzendenzvorstellungen unterschieden werden. Im Religionsmonitor 2008 (Bertelsmann Stiftung 2009) kam dieses Messinstrument auf internationaler Basis erstmals breit zur Anwendung. Bemerkenswert ist außerdem, dass seit 2002 eine umfangreiche Itembatterie zur Erfassung außerkirchlicher Religiosität zur Verfügung steht, die 2002 und 2012 im ALLBUS Verwendung gefunden hat. Die oft vertretene Annahme, die Umfrageforschung sei für die Erfassung außerkirchlicher Religiosität ungeeignet (Gabriel 1983: 194), ist inzwischen durch die erreichte Verfeinerung der Messinstrumente nachhaltig irritiert.

Doch auch in der qualitativen Religionsforschung sind beachtliche Fortschritte erzielt worden. Sowohl hinsichtlich der Sampleauswahl, der Interviewmethoden sowie der Anforderungen an eine transparente und intersubjektiv nachvollziehbare Interpretation der Interviews haben sich die Standards deutlich erhöht. Inzwischen liegen mehrere Lehrbücher zur Anwendung qualitativer Forschungsmethoden vor, die zur Kanonisierung der qualitativen Ansätze beitragen und Richtlinien für ihren Gebrauch bereitstellen (Knoblauch 2003; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2008; Pickel/Sammet 2014). Die erzielten Fortschritte in der methodologischen Grundlegung der religionssoziologischen Forschung sprechen dafür, dass es ihr immer besser gelingt, die Last ihres philosophiegeschichtlichen Erbes abzustreifen.

5. Schlussbemerkungen

Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus dem Überblick über die Entwicklung der Religionssoziologie in Deutschland seit 1945 ziehen? Eine erste Schlussfolgerung könnte darin gesehen werden, dass es der Religionssoziologie darauf ankommen sollte, die durch ihre philosophische Erblast bedingten spekulativen Anteile abzustreifen und sich konsequent auf eine empirische Grundlage zu stellen. Die Religion ist eine Wirklichkeit, die sich der vollständigen soziologischen Erfassung per definitionem verschließt. Sie hat es unausweichlich auch mit dem zu tun, das dem Menschen transzendent bleibt. Insofern ist es durchaus nachvollziehbar, wenn ein religionssoziologisch argumentierender Theologe wie Trutz Rendtorff, der die religionssoziologische Debatte mit seinem Ansatz stark beeinflusst hat, in der soziologischen Unaufrechenbarkeit der religiösen Subjektivität einen unauflöselichen Ankerpunkt der Religion in der Moderne sieht, um von dorthier die Säkularisierungstheorie aus den Angeln heben zu können. Das religionssoziologische Interesse am Subjekt lässt sich soziologisch freilich aufklären (vgl. Nassehi 1995). Will man der im religionssoziologischen Gegenstand angelegten Gefahr entgehen, das Religiöse in der rekursiven Unendlichkeit der subjektiven Selbstbezüge zu verankern und damit soziologisch zu entgegenständlichen, muss man darauf verzichten, ihre soziologische Irreduzibilität nachweisen zu wollen. Wer wie Thomas Luckmann Religion als anthropologische Konstante behandelt oder wie Ulrich Oevermann als ein strukturell vorgegebenes Erfordernis oder wie Niklas Luhmann als zwar nicht personal, wohl aber gesellschaftlich notwendig, beschränkt seine Offenheit für die empirische Forschung. Ob die Säkularisierungsthese Gültigkeit beanspruchen kann oder nicht und in welchem Maße ihr eine Erklärungskraft zukommt, kann nicht auf der gegen-

standskonstitutiven, also etwa der anthropologischen, der strukturlogischen oder systemtheoretischen Ebene entschieden werden. Auf dieser Ebene fungiert Religion lediglich als Konstrukt für die Lösung von sozialtheoretischen Grund- und Abschlussproblemen. Deshalb ist es auch falsch, danach zu fragen, welche Ersatzformen unter den Bedingungen weit vorangeschrittener Säkularisierung an die Stelle von Religion treten. Eine solche Frage setzt voraus, dass es in sozialen Ordnungen stets eine angebbare Funktionsstelle für Religion gibt, die bedient werden muss, etwa Sinnsysteme letzter Bedeutung (Luckmann), individuelle Bewährungsprobleme (Oevermann) oder Kontingenzprobleme (Luhmann). Welche soziale Rolle Religion spielt und wie sie sich historisch verändert, muss jedoch eine rein empirisch zu behandelnde Frage sein, deren Beantwortung nicht durch theoretische Rahmenannahmen vorentschieden werden darf. Für die Religionssoziologie kommt es daher darauf an, sich konsequent aus dem Bannkreis geschlossener Sozialtheorien mit umfassendem Erklärungsanspruch zu lösen.

Das kann – zweitens – natürlich nicht heißen, auf theoretische Überlegungen und begriffliche Klärungen zu verzichten, wie immer wieder vorgeschlagen wird (Kippenberg 1983, Gabriel 2014: 11). „Wir brauchen allgemeine Begriffe,“ erklärt Friedrich Wilhelm Graf (2004: 237), „um das religiöse Feld strukturieren und von anderen Feldern abgrenzen zu können.“ Empirisch gewonnene Daten sind nicht als solche aussagekräftig. Bei ihnen handelt es sich stets um hergestellte Fakten und interpretierte Wirklichkeiten, um sinnhafte Rekonstruktionen, die nicht unabhängig von kategorialen und theoretischen Vorannahmen produziert werden können. Schon die Entscheidung darüber, welche Fakten zählen sollen und welche nicht, fällt auf der theoretischen Ebene. Die Theorie gibt vor, was wir überhaupt beobachten können und welche Phänomene innerhalb der mannigfaltigen unübersichtlichen Wirklichkeit den Status relevanter Informationen zu erlangen vermögen. Dabei kommt es allerdings darauf an, nicht mehr theoretische Vorannahmen zu machen als nötig. Maßvolle, schwache theoretische Annahmen sind am ehesten geeignet, den Raum für die empirische Forschung zu öffnen. So unverzichtbar theoretische Konstruktionen sind, so wenig sollte man sie in eine Position bringen, von der aus sie in der Lage sind, die gesamte empirische Arbeit zu dominieren, in eine bestimmte Richtung zu drängen und unbequeme empirische Forschungsergebnisse zu ignorieren.

Das Plädoyer für schwache Theorieannahmen hat eine doppelte Konsequenz. Zum einen fordert es dazu auf, inhaltlich qualifizierten theoretischen Ansätzen mit einer prinzipiellen Reserve zu begegnen, zum anderen dazu, mehr Sorgfalt auf die Weiterentwicklung der grundbegrifflichen Axiomatik der Religionssoziologie zu verwenden. Nicht nur die konstitutionstheoretische Verankerung der Religion in einer sozialtheoretisch unterstellten Gesellschaftsstruktur sollte mit Skepsis bedacht werden, sondern auch eine allein theoretisch begründete Säkularisierungsthese und damit die Festlegung auf eine inhaltlich prädisponierte Theorie. Es ist offensichtlich, dass die Frage nach der Gültigkeit der Säkularisierungstheorie den Dreh- und Angelpunkt bildet, um den herum sich die aktuellen religionssoziologischen Debatten ranken. Ob es um die Verwendung einer weiten, anthropologisch oder funktionalistisch bestimmten oder einer engeren, substantiell bestimmten Definition von Religion geht, um die Behauptung einer gegenwärtig ablaufenden Individualisierung des Religiösen oder ihre Bestreitung, um die Annahme, religiöser Wettbewerb trage zur religiösen

Vitalisierung bei, oder um die entgegengesetzte Vermutung, religiöser Pluralismus unterminiere die Akzeptanz religiöser Vorstellungen, oder auch um einen quantitativ oder qualitativ ansetzenden Zugang zum religionssoziologischen Gegenstand, stets haben die in diesen zentralen religionssoziologischen Kontroversen bezogenen Positionen Konsequenzen für die Entscheidung über die Validität der Säkularisierungstheorie, und zumeist werden diese Konsequenzen auch explizit gezogen. Erforderlich ist es daher, die Behandlung der zentralen religionssoziologischen Kontroversen von ihren säkularisierungstheoretischen Implikationen zu lösen und auf eine inhaltlich nicht vorentschiedene Basis zu stellen. Weder die Entscheidung für noch die gegen die Säkularisierungstheorie sollte zum Ausgangspunkt der religionssoziologischen Arbeit gemacht werden. Deswegen ist die Verpflichtung auf Masternarrative wie Modernisierung, Rationalisierung, Differenzierung oder Säkularisierung so verfehlt wie der Kampf gegen sie. Vielmehr sind die Weiterarbeit am Differenzierungskonzept und seine Modifikation, etwa durch Einziehung einer Konfliktperspektive (Schwinn 2013), angebracht. Dass Soziologen versuchen, sich aus dem Schatten der soziologischen Klassiker herauszubeben, und die großen Erzählungen der soziologischen Klassik, ganz gleich ob es sich um das Theorem der okzidentalen Rationalisierung oder der funktionalen Differenzierung handelt, zu vermeiden trachten, lässt sich leicht nachvollziehen. Die verständliche Suche nach neuen Ideen sollte jedoch nicht dazu verführen, sich nun in eine neue Abhängigkeit zu begeben und an die Stelle der Meisternarrative der Vergangenheit die prinzipielle Abgrenzung von ihnen zu setzen. Empirische Offenheit gegenüber der Wirklichkeit kann auch dazu führen, dass die eine oder andere These der Klassiker empirisch bestätigt wird.

Die andere Konsequenz des Plädoyers für schwache Theorieannahmen besteht nicht im prinzipiellen Verzicht auf Theoriearbeit, sondern darin, die inhaltlich festgelegten Theorieansätze durch theoretisch offene Ansätze zu ersetzen. Der Mut, der die religionssoziologischen Theoretiker der 70er Jahre antrieb, ihre Ansätze in Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie zu entwerfen, könnte beispielgebend sein. Es muss die Religionssoziologie hinfort mehr als in den Jahren nach ihrer neoklassischen Epoche interessieren, auf welche Grundbegriffe sie ihre empirische Arbeit gründet. Könnte Kommunikation so ein Grundbegriff der empirischen Arbeit sein (Tyrell, Krech, Knoblauch, Nassehi)? Dann müsste die Religionssoziologie stärker als bisher den Anschluss an die Sprachwissenschaften sowie die Kommunikations- und Medientheorie suchen. Oder wäre Praxis ein brauchbarer Grundbegriff (Riesebrodt)? Dann müssten handlungstheoretische Zugänge gesucht werden. Oder Erfahrung (Knoblauch)? Oder wäre es sinnvoller, nicht mit einem Grundbegriff zu arbeiten, sondern mit begrifflichen Unterscheidungen wie Kommunikation und Erfahrung oder Struktur, Handeln, Erleben?

Statt von historisch und empirisch gefüllten theoretischen Hypothesen sollte sich die religionssoziologische Forschung von analytischen Fragen leiten lassen. Das sei die dritte Schlussfolgerung, die wir aus der Nachzeichnung der religionssoziologischen Entwicklung der letzten sechs Jahrzehnte ziehen wollen. Nicht Annahmen über die säkularisierenden Wirkungen von Modernisierung, über religiöse Konkurrenz als Motor religiösen Aufschwungs oder über die Ersetzung traditional-kirchlicher durch subjektiv-synkretistische Religionsformen sollten am Anfang der Forschung stehen, sondern inhaltlich neutral gehaltene Fragestellungen wie etwa die nach den sozialen

Bedingungen religiösen Wandels, nach den religiösen Folgen der Erhöhung des Grades religiöser Pluralität oder die nach den Faktoren, die die Herausbildung einer individuell zusammengesetzten religiösen Bricolage begünstigen. Im Unterschied zur historischen oder ethnographischen Forschung sollte sich die Religionssoziologie allerdings nicht mit deskriptiven Analysen begnügen, sondern versuchen, für beobachtete Phänomene Erklärungen bereitzustellen. Dabei wird sie solche Erklärungsleistungen nur erbringen können, wenn sie verschiedene Analyseebenen, makro-, meso-, mikrosoziologische Ebenen, in ihrer Argumentation unterscheidet und die sozialen Mechanismen auffindig macht, über die diese Ebenen kausal miteinander verbunden sind. Es war einer der Fehler der neoklassischen Entwürfe, dass sie sich zumeist lediglich auf der makrosoziologischen Ebene bewegten und die vermuteten Zusammenhänge zumeist nur generell unterstellten ohne anzugeben, über welche kausalen Mechanismen sie zustande kommen oder doch zumindest zustande kommen könnten.

Um derartige Kausalzusammenhänge zu erfassen, kann die Forschung – das sei die vierte Schlussfolgerung – mit quantitativen Methoden ebenso arbeiten wie mit qualitativen. Ob dem einen oder dem anderen methodologischen Ansatz der Vorzug gegeben wird, sollte von der jeweils leitenden Fragestellung abhängig gemacht werden. Waren bisher bestimmte inhaltliche Positionen auch mit bestimmten methodologischen Präferenzen verknüpft, die säkularisierungstheoretische mit dem Gebrauch quantitativer, die säkularisierungskritische mit der Benutzung qualitativer Methoden, so kommt es heute darauf an, diese Verknüpfung aufzubrechen. Es wäre ebenso unsinnig, Erkenntnisfortschritte nur einer Forschungsmethode zuzutrauen, wie es unsinnig wäre, solche nur von einer Kombination beider Forschungsmethoden zu erwarten. Für die Erzielung von Fortschritten wichtiger ist es, die Eigenständigkeit beider Methoden sicherzustellen und die eine nicht lediglich zur Illustration der auf andere Weise gewonnenen Ergebnisse einzusetzen. Oft geschieht nämlich genau dies, dass man die qualitative Forschung nur heranzieht, um ein Ergebnis zu bestätigen, das auf der Basis quantitativer Herangehensweisen erzielt wurde. Und umgekehrt. Um die Methoden wechselseitig für einander anschlussfähig und fruchtbar zu machen, muss ihrer Anwendung nicht nur dieselbe Forschungsfrage zugrunde liegen, sondern muss auch garantiert sein, dass ihre Benutzung zu unterschiedlichen Forschungsergebnissen führen kann. Vertrauen in die Selbständigkeit und Reliabilität der analytischen Methoden wird sich aber nur herstellen lassen, wenn die Schritte der Analyse nachvollziehbar, transparent und intersubjektiv überprüfbar sind und subjektiven Vorlieben und Abneigungen methodologisch begründete Grenzen gesetzt sind.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1959): Zum gegenwärtigen Stand der deutschen Soziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 11, 257-280.

Adorno, Theodor W. (1966): Negative Dialektik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Allbus: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften.
<http://www.gesis.org/allbus>

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

Benthaus-Apel, Friederike (2006): Lebensstilspezifische Zugänge zur Kirchenmitgliedschaft, in: Friedrich, Johannes/Huber, Wolfgang/Steinacker, Peter (Hg.): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 205-236.

Bergunder, Michael (2011): Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19, S. 3-55.

Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2009): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Bertelsmann.

Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin/Gebhardt, Winfried (2009): Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion: Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur: Kohlhammer.

Boos-Nünning, Ursula (1972): Dimensionen der Religiosität: Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. München: Kaiser.

Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Matthias (Hg.) (2003): Religion – Staat – Politik: Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik. Wiesbaden: Springer VS.

Brüggen, Susanne (2005): „Religiöses aus der Ratgeberecke“, in: Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (Hg.): Thanatsoziologie: Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens. Berlin: Dunker & Humblot, 81-102.

Daiber, Karl-Fritz (1983): Einleitung, in: Daiber, Karl-Fritz/Luckmann, Thomas (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München: Kaiser, 11-17.

Daiber, Karl-Fritz (1995): Religion unter den Bedingungen der Moderne. Marburg: Diagonal.

Diehl, Claudia/Koenig, Matthias (2013): Zwischen Säkularisierung und religiöser Reorganisation: Eine Analyse der Religiosität türkischer und polnischer Neuzuwander-

rer in Deutschland, in: Koenig, Matthias/Wolf, Christof (2013): Religion und Gesellschaft: Aktuelle Perspektiven, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 53, 235-258.

Döbert, Rainer (1973): Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme: Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Drehse, Volker (1983): Kontinuität und Wandel der Religion: Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, in: Daiber, Karl-Fritz/Luckmann, Thomas (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München: Kaiser, 86-135.

Ebertz, Michael N. (1987): Das Charisma des Gekreuzigten: Zur Soziologie der Jesusbewegung. Tübingen: Mohr.

Ebertz, Michael N. (1997): Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: International Journal of Practical Theology 1, 268-301.

Ebertz, Michael (1997): Kirche im Gegenwind: Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg u.a.: Herder.

Eiben, Jürgen/Viehöver, Willy (1993): Religion und soziale Bewegungen: Zur Diskussion des Konzepts der „Neuen Religiösen Bewegungen“, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 1993/3-4, 51-75.

EKD (2014): Engagement und Indifferenz: Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland.

Feige, Andreas (2010): Jugend und Religion, in: Krüger, Heinz-Hermann/Grunert, Cathleen (Hg.): Handbuch Kindheits- und Jugendforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 917-931.

Feige, Andreas/Gennerich, Carsten (2008): Lebensorientierungen Jugendlicher: Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülern in Deutschland. Münster u.a.: Waxmann.

Feige, Andreas/Gärtner, Christel (2014): Anverwandlungen: Religion als individualisiert-reflexiver Deutungsraum im Identitätsbildungsprozess Jugendlicher. Zur theoretischen Lesbarkeit empirischer Sachverhalte mit dem wissenssoziologischen Religionsbegriff von Joachim Matthes, demnächst in: Winke, Heidemarie/Sammet, Kornelia (Hg.): Religion soziologisch denken. Wiesbaden: Springer VS.

Fichter, Joseph H. (1958): Soziologie der Pfarrgruppen: Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei. Münster: Aschendorff.

Firsching, Horst (1994): Moral und Gesellschaft: Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne. Frankfurt/M.: Campus.

- Fischer, Wolfram (1977): Pfarrer auf Probe. Stuttgart: Kohlhammer.
- Freytag, Justus (1959): Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht: Weg und Ziel empirischer Forschung. Hamburg: Furche.
- Fürstenberg, Friedrich (1961): Art. Religionssoziologie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart/3. Aufl. Bd. V. Tübingen: Mohr, 1027-1032.
- Gabriel, Karl (1983): Religionssoziologie als „Soziologie des Christentums“, in: Dailer, Karl-Fritz/Luckmann, Thomas (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München: Kaiser, 182-198.
- Gabriel, Karl (1992): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg u.a.: Herder.
- Gabriel, Karl (1993): Wandel des Religiösen. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 6, Heft 3, 24 – 32.
- Gabriel, Karl (1996): Religion und Gesellschaft revidiert: Anmerkungen zu einer Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas, in: Fechtner, Kristian u.a. (Hg.): Religion wahrnehmen. Marburg: Diagonal, 139-145.
- Gabriel, Karl (2008): Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 2008/52, 9-15.
- Gabriel, Karl (2014): Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann, in: Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckman Beiträge von Karl Gabriel und Martin Laube mit einer Einleitung von Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid Reuter. Muenster: Reprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity 2014/5, 4-16.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard (2004): Einleitung, in: Dies.: Religion und Gesellschaft: Texte zur Religionssoziologie. Paderborn: Schöningh, 11-49.
- Gärtner, Christel/Sammet, Kornelia (2003): „„Wir machen weiter“: Krisenbewältigung unter der Bedingung der Religionslosigkeit“, in: Gärtner Christel, Pollack Detlef, Wohlrab-Sahr Monika (Hg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen: Leske und Budrich, 289-313.
- Gärtner, Christel (2000): Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung: Eine religionssoziologische Fallanalyse. Frankfurt/M.: Humanities Online.
- Gärtner, Christel (2013): Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 53, 211-233.
- Gehlen, Arnold (1965): Genese der Modernität – Soziologie, in: Steffen, Hans (Hg.): Aspekte der Modernität. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 31-46.

- Gensicke, Thomas (2006): Jugend und Religiosität, in: Jugend 2006: Eine pragmatische Generation unter Druck. 15. Shell Jugendstudie. Frankfurt/M.: Fischer, 203-239.
- Goldschmidt, Dietrich (1959): Standort und Methoden der Religionssoziologie, in: Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hg.): Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages vom 20. bis 24. Mai 1959 in Berlin. Stuttgart: Enke, 139-156.
- Goldstein, Warren S. (2009): Secularization Patterns in the Old Paradigm, in: Sociology of Religion 70, 157-178.
- Gorski, Philipp S. (2000): Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700, in: American Sociological Review 65, 138-167.
- Graf, Friedrich W. (2004): Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur. München: Beck.
- Greeley, Andrew M. (1997): The New American Paradigm: A Modest Critique, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): Differenz und Integration: Die Zukunft moderner Gesellschaften. Bd. II. Opladen: Westdeutscher Verlag, 451-455.
- Greinacher, Norbert (1955): Soziologie der Pfarrei: Wege zur Untersuchung. Freiburg: Alsatia.
- Greschat, Martin (Hg.) (1982): Die Schuld der Kirche: Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945. München: Kaiser.
- Greschat, Martin (1988): Zwischen Aufbruch und Beharrung: Die evangelische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Conzemius, Victor/Greschat, Martin/Kocher, Hermann (Hg.): Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 99 – 126.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2008): Von der Kirchensoziographie zur einer Sozialtheorie der public churches? Ein Bilanzierungsversuch zur Soziologie des Katholizismus im 20. Jahrhundert, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität: Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie. Paderborn: Schöningh, 189-230.
- Habermas, Jürgen (1974): Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: Ders.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976, 92-126.
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985a): Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985b): Die neue Unübersichtlichkeit: Kleine Politische Schriften V. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hero, Markus (2010): Die neuen Formen des religiösen Lebens: Eine institutionen-theoretische Analyse neuer Religiosität. Würzburg: Ergon.

Hero, Markus/Krech, Volkhard (2011): Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland: Empirische Befunde und systematische Überlegungen, in: Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland: Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 28-41.

Hild, Helmut (Hg.) (1974): Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen; Berlin: Burckhardt-haus.

Honer, Anne (1985): Beschreibung einer Lebens-Welt: Zur Empirie des Bodybuilding, in: Zeitschrift für Soziologie 14, 131-139.

Horkheimer, Max (1970): Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen: Ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gumnior. Hamburg: Furche.

Horkheimer, Max (1971): Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion, in: Schatz, Oskar (Hg.): Hat die Religion Zukunft? Graz; Wien; Köln: Styria, 113-119.

Huber, Stefan (2003): Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. Opladen: Leske + Budrich.

Iannoccone, Laurence/Finke, Roger/Stark, Rodney (1997): Deregulating Religion: The Economics of Church and State, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): Differenz und Integration: Die Zukunft moderner Gesellschaften. Bd. II. Opladen: Westdeutscher Verlag, 462-466.

Jagodzinski, Wolfgang (1997): Comments on „Deregulating Religion: The Economics of Church and State“ by Laurence Iannaccone, Roger Finke, and Rodney Stark, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): Differenz und Integration: Die Zukunft moderner Gesellschaften. Bd. II. Opladen: Westdeutscher Verlag, 466-470.

Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp.

Joas, Hans (2012): Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg u.a.: Herder.

Joppke, Christian (2013): Islam in Europa: Integration durch recht und ihre Grenzen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 65, 409-435.

Kaufmann, Franz-Xaver (1979): Kirche begreifen: Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg: Herder.

Kaufmann, Franz-Xaver (1987): Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur, in: Ders.: Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr, 1989, 209-234.

- Kaufmann, Franz-Xaver (1989): Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2003): Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft, in: Hildemann, Klaus D. (Hg.): Religion – Kirche – Islam: Eine soziale und diakonische Herausforderung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 21-37.
- Kecskes, Robert/Wolf, Christof (1995): Christliche Religiosität: Dimensionen, Messinstrumente, Ergebnisse, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 47, 494-515.
- Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hg.) (1986): Religion des Bürgers: Zivilreligion in Deutschland und Amerika. München: Kaiser.
- Kern, Thomas (1997): Zeichen und Wunder: Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M.: Lang.
- Kippenberg, Hans G. (1983): Diskursive Religionswissenschaft: Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: Gladigow, Burkhard/Kippenberg, Hans G. (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. München: Kösel, 9 – 28.
- Kippenberg, Hans G. (2008): Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung. München: Beck. Auch auf Englisch: Violence as Worship: Religious Wars in the Age of Globalization. Stanford: University Press.
- Kippenberg, Hans G. (Hg.) (2001): Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. MWG I/22-2: Religiöse Gemeinschaften (mit Petra Schilm, unter Mitwirkung von Jutta Nie-meier). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kippenberg, Hans G./Schuppert, Gunnar Folke (Hg.) (2005): Die verrechtlichte Religion: Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften. Tübingen: Mohr.
- Knoblauch, Hubert (1991a): Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7-41.
- Knoblauch, Hubert (1991b): Die Welt der Wünschelrutengänger und Pendler: Erkundungen einer verborgenen Wirklichkeit. Frankfurt/M.: Campus.
- Knoblauch, Hubert (1993): „Neues Paradigma“ oder „Neues Zeitalter“? Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die New-Age-Bewegung“, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33, 249-270.
- Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie. Berlin: de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert (2002): Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 12, 295-307.

- Knoblauch, Hubert (2003): Qualitative Religionsforschung: Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn: Schöningh.
- Knoblauch, Hubert (2008): Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 52/2008, 3-8.
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt/M.: Campus.
- Knöbl, Wolfgang (2007): Die Kontingenz der Moderne: Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt/M.; New York: Campus.
- Koenig, Matthias (2005): Weltgesellschaft, Menschenrechte und der Formenwandel des Nationalstaats, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft Weltgesellschaft, 374-393.
- Koenig, Matthias (2011): Jenseits der Säkularisierungstheorie? Zur Auseinandersetzung mit Charles Taylor, in Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 63, 649-673.
- Koenig, Matthias/Williams, Jean-Paul (Hg.) (2008): Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland. Hamburg: Hamburger Edition.
- Koenig, Matthias/Wolf, Christof (2013): Religion und Gesellschaft: Aktuelle Perspektiven, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 53, 1-23.
- König, René (1958): Einleitung, in: Ders. (Hg.): Das Fischer-Lexikon Soziologie. Frankfurt/Main: Fischer, S. 7-14.
- Köster, Reinhard (1959): Die Kirchentreuen: Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer großstädtischen evangelischen Kirchengemeinde. Stuttgart: Enke.
- Krech, Volkhard (1998a): Georg Simmels Religionstheorie. Tübingen: Mohr.
- Krech, Volkhard (1998b): Religiöse Erfahrung – was oder wie?, in: Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg.): Religion als Kommunikation. Würzburg: Ergon, 473-504.
- Krech, Volkhard (1999): Religionssoziologie. Bielefeld: transcript.
- Krech, Volkhard (2009): What are the impacts of religious diversity? A review of the methodological considerations and empirical findings of a research project on religious pluralization in North Rhine-Westphalia, Germany, in: Religion 39, 132-149.
- Laube, Martin (2006): Theologie und neuzeitliches Christentum: Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs. Tübingen: Mohr.
- Laube, Martin (2014): „Soziologie des Christentums“: Probleme und Potentiale eines theologischen Programms, in: Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckman Beiträge von Karl Gabriel und

Martin Laube mit einer Einleitung von Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid Reuter. Muenster: Reprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity 2014/5, 17-34.

Lehmann, Hartmut (Hg.) (2005): Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung. Göttingen: Wallstein.

Lepsius, M. Rainer (1979): Die Entwicklung der Soziologie nach dem Zweiten Weltkrieg 1945-1967, in: Lüschen, Günther (Hg.): Deutsche Soziologie seit 1945: Entwicklungsrichtungen und Praxisbezug (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 21), S. 25-70.

Liedhegener, Antonius (2014): „Religionspolitik“ in Deutschland im europäischen Kontext, in: Zeitschrift für Politik 61, S. 123-135.

Lipp, Wolfgang (1985): Stigma und Charisma: Über soziales Grenzverhalten. Berlin: Reimer. (Nochmals aufgelegt: Würzburg 2010: Ergon)

Luckmann, Thomas (1960): Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 12, 315-326.

Luckmann, Thomas (1963): Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg: Rombach.

Luckmann, Thomas (1967): The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan. Dt.: Ders.: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.

Luckmann, Thomas (1969): Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: Ders.: Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn u.a.: Schöningh, 1980, 161 – 172.

Luckmann, Thomas (1972): Religion in der modernen Gesellschaft, in: Wössner, Jakobus (Hg.): Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Stuttgart: Enke, 3 – 15.

Luckmann, Thomas (1985): Über die Funktion der Religion, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Tübingen: Mohr, 26 – 41.

Lübbe, Hermann (1986): Religion nach der Aufklärung. Graz: Styria.

Luhmann, Niklas (1967): Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: Ders.: Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag, 113 – 136.

Luhmann, Niklas (1971): Systemtheoretische Argumentationen: Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas, in: Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 291-405.

Luhmann, Niklas (1972): Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In: Wössner, Jakobus (Hrsg.): Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Stuttgart: Enke, 245 – 285.

Luhmann, Niklas (1977): Funktion der Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1978): Die Allgemeingültigkeit der Religion, in: Evangelische Kommentare 11, 350-357.

Lukatis, Ingrid (1976): Gottesdienstbesuch und religiös-kirchliche Sozialisation. Hannover: Pastoralsoziologische Arbeitsstelle der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers.

Lukatis, Ingrid (1983): Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz, in: Daiber, Karl-Fritz/Luckmann, Thomas (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München: Kaiser, 199-220.

Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christof (Hg.) (2000): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen: Leske + Budrich.

Malik, Jamal/Rüpke, Jörg/Wobbe, Theresa (Hg.) (2007): Religion und Medien: Vom Kultbild zum Internetritual, Münster: Aschendorff

Manow, Philipp (2008): Religion und Sozialstaat: Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime. Frankfurt/M.: Campus.

Marhold, Wolfgang u.a. (1977): Religion als Beruf. Stuttgart: Kohlhammer.

Matthes, Joachim (1962): Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie, in: Ders.: Das Eigene und das Fremde: Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion. Würzburg: Ergon, 2005, 137-150.

Matthes, Joachim (1964): Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft. Hamburg: Furche.

Matthes, Joachim (1967): Religionssoziologie heute, in: Ders.: Das Eigene und das Fremde: Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion. Würzburg: Ergon, 2005, 151-168.

Matthes, Joachim (1969): Kirche und Gesellschaft: Einführung in die Religionssoziologie II. Reinbek: Rowohlt.

Matthes, Joachim (1992): Auf der Suche nach dem ‚Religiösen‘: Reflexionen zur Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: Sociologia Internationalis 20, S. 129-142.

Matthes, Joachim (2005): Das Eigene und das Fremde: Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion. Würzburg: Ergon.

Meulemann, Heiner (2008): Existentialismus, Naturalismus und Christentum: Religiöse Weltbilder in Deutschland 1982-2007, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 104-112.

Meulemann, Heiner (2009): Säkularisierung oder religiöse Erneuerung? Weltanschauungen in 22 Gesellschaften, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2009): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Bertelsmann, 691-723.

Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (2002): Religion und Politik. Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33.

Müller, Olaf (2013): Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen, Muster, Bestimmungsgründe. Wiesbaden: Springer VS.

Mörth, Ingo (1983): Religionssoziologie als Kritische Theorie, in: Daiber, Karl-Fritz/Luckmann, Thomas (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München: Kaiser, 38-85.

Nassehi, Armin (1995): Religion und Biographie: Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Biographie und Religion zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt/M.; New York: Campus, 103-126.

Oevermann, Ulrich (1995): Ein Modell der Struktur von Religiosität: Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt /M.; New York: Campus, 27-102.

Petzke, Martin (2013): Weltbekehrungen: Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum. Bielefeld: transcript.

Pickel, Gert (2010): Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62, 219-245.

Pickel, Gert (2011): Religionssoziologie: Eine Einführung in die zentralen Themenbereiche. Wiesbaden: Springer VS.

Pickel, Gert/Gladkich, Anja (2011): Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik : Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität?, in: Liedhegener, Antonius/Werkner, Ines-Jacqueline(Hg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Wiesbaden: VS Verlag, 81-109.

Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (Hg.) (2012): Transformations of Religiosity: Religion and Religiosity in Central and Eastern Europe 1989-2010. Wiesbaden: Springer VS.

Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (Hg.) (2014): Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung. Wiesbaden: Springer VS.

Pollack, Detlef (2000): Wiederkehr des Religiösen? Neue religiöse Bewegungen im Kontext des religiösen und gesellschaftlichen Wandels in Deutschland, in: *Sociologia Internationalis* 38, 2000, 13-45.

Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr. 2. Aufl. 2012.

Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II*. Tübingen: Mohr.

Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander (2014): *Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS.

Pollack, Detlef/Müller, Olaf/ Pickel, Gert (Hg.) (2012): *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe*. Farnham: Ashgate.

Pollack Detlef/Pickel Gert (2000): Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29, 244-228.

Pollack, Detlef/Pickel, Gert (2009): Church-State Relations and the Vitality of Religion in European Comparison, in: Pickel, Gert/Müller, Olaf (Hg.): *Church and Religion in Contemporary Europe: Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 145-166.

Przyborski , Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2008): *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg:

Rendtorff, Trutz (1958): *Die soziale Struktur der Gemeinde: Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart; eine kirchensoziologische Untersuchung*. Hamburg: Furche.

Rendtorff, Trutz (1966): Zur Säkularisierungsproblematik: Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie, in: Ders.: *Theorie des Christentums: Historisch-soziologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1972, 116-139.

Rendtorff, Trutz (1969): Reformation oder Revolution? Ein theologischer Beitrag zur politischen Verfassung der Neuzeit, in: Ders.: *Theorie des Christentums: Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*. Gütersloh: Mohn, 1972, 61-80.

Rendtorff, Trutz (1975): *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas)*. München: Piper.

Rendtorff, Trutz (1980): Religion „nach“ der Aufklärung: Argumente für eine Neubestimmung des Religionsbegriffs, in: Ders.: *Religion als Problem der Aufklärung: Eine Bilanz der religionstheoretischen Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 185-201.

- Rendtorff, Trutz (1985): Die Religion in der Moderne – die Moderne in der Religion: Zur religiösen Dimension der Neuzeit, in: Theologische Literaturzeitung 110, 561-574.
- Reuter, Astrid (2009): Religionen im Prozess von Migration: Eine Fallstudie; Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert, in: Kippenberg, Hans G./Rüpke, Jörg/Kocku von Stuckrad, Kocku von (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 371-410.
- Riesebrodt, Martin (1990): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich. Tübingen: Mohr
- Rohrmoser, Günter (1970): Das Elend der kritischen Theorie: Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas. Freiburg: Rombach.
- Sayer, J (1976): Sozialer Wandel in der Kirche: Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf. Düsseldorf: Patmos.
- Schelsky, Helmut (1959): Ortsbestimmung der deutschen Soziologie. Düsseldorf: Diederichs.
- Schieder, Rolf (1987): Civil Religion: Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh: Mohn.
- Schiffauer, Werner (2005): Religion und Migration«, in: Erylimaz, Atac (Hg.): Projekt Migration. Köln: 562-571.
- Schluchter, Wolfgang (1984): Max Webers Studie über das antike Judentum: Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1985): Max Webers Sicht des antiken Christentums: Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1987): Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1988): Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schmidtchen, Gerhard (1972): Zwischen Kirche und Gesellschaft. Freiburg: Herder.
- Schmidtchen, Gerhard (1973): Gottesdienst in einer rationalen Welt. Stuttgart; Freiburg: Calwer Verlag; Herder.
- Schreuder, Osmund (1959): Ein soziologischer Richtungs-begriff der Pfarrei, in: Social Compass 6, 177-203.
- Schreuder, Osmund (1962): Kirche im Vorort: Soziologische Erkundung einer Pfarrei. Freiburg: Herder.

Schreuder, Osmund (1966): Die strukturell-funktionale Theorie und die Religionssoziologie, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 2, 99-134.

Schwinn, Thomas (2013): Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne: Säkularisierung, Differenzierung und multiple Modernitäten, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 53, 73-97.

Seyfarth, Constans/Sprondel, Walter M (Hg.) (1973): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung: Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Siegers, Pascal (2012): Alternative Spiritualitäten: Neue Formen des Glaubens in Europa; Eine empirische Analyse. Frankfurt/M.: Campus.

Spohn, Willfried (2008): Politik und Religion in einer sich globalisierenden Welt. Wiesbaden VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Stenger, Horst (1993): Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit: Eine Soziologie des „New Age. Opladen: Leske und Budrich.

Traunmüller, Richard (2012a): Religion und Sozialkapital: Ein doppelter Kulturvergleich. Wiesbaden: VS Springer.

Traunmüller, Richard (2012b): Zur Messung von Staat-Kirche-Beziehungen: Eine vergleichende Analyse neuer Indizes, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 6, 207-231.

Tyrell, Hartmann (1996): Religionssoziologie, in: Geschichte und Gesellschaft 22, 428-457.

Tyrell, Hartmann (1998): Handeln, Religion und Kommunikation: Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen, in: Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg.): Religion als Kommunikation. Würzburg: Ergon, 83-134.

Tyrell, Hartmann (2004): Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen: Einleitung, in: Bogner, Artur/Holtwick, Bernd, Tyrell, Hartmann (Hg.): Weltmission und religiöse Organisationen: Protestantische Missionsgesellschaften im 19. Und 20. Jahrhundert. Würzburg: Ergon, 13-134.

Tyrell, Hartmann (2014): Religion in der Soziologie Max Webers. Wiesbaden: Harrassowitz.

Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg.) (1998): Religion als Kommunikation. Würzburg: Ergon.

Voas, David/Olson, Daniel V.A./Crockett, Alasdair (2002): Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong, in: American Sociological Review 67, 212-230.

- Wagner, Falk (1986): Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh: Mohn.
- Wegner, Gerhard (2012): 50 Jahre dasselbe gesagt? Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD im religiös-kirchlichen Feld, in: Ders. (Hg.) Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie. Würzburg: Ergon, 295-342.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1995): Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt/M.: Campus.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1997): Individualisierung, Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus, in: Beck, Ulrich/Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration: Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus? Opladen: Leske und Budrich, 23-36.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1998): Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. Frankfurt/M.: Campus.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2000): „Luckmann 1960“ und die Folgen: Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie, in: Soziologie 2, 36-60.
- Wohlrab-Sahr/Karstein, Uta/Schaumburg, Christine (2005): „Ich würd’ mir das offen lassen“: Agnostische Spiritualität als Annäherung an die „große Transzendenz“ eines Lebens nach dem Tode, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13/2005: 153-174.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Krüggeler, Michael (2000): Strukturelle Individualisierung vs. Autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion?, in: Zeitschrift für Soziologie 29, 240-244.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Rosenstock, Julia (2000): Religion – soziale Ordnung – Geschlechterordnung: Zur Bedeutung der Unterscheidung von Reinheit und Unreinheit im religiösen Kontext, in: Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christof (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen: Leske und Budrich, 279-298.
- Wölber, Hans-Otto (1959): Religion ohne Entscheidung: Volkskirche am Beispiel der jungen Generation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolf, Christof (2008): How Secularized is Germany?, in: Social Compass 55, 111-126.
- Wolf, Christof (2012): Konzepte zur Messung religiöser Pluralität, in: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. Wiesbaden: Springer VS, 17-37.
- Wolf, Christof/Roßteutscher, Sigrid (2013): Religiosität und politische Orientierung: Radikalisierung, Traditionalisierung oder Entkopplung?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 53, 149-181.