

Historische Analyse statt Ideologiekritik

Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie

von Detlef Pollack

Abstract: The debate regarding the applicability of the secularization thesis needs to make a sharp distinction between the context in which it was created and the grounds for its validity. The aim of this essay is to find empirically and theoretically well-founded arguments against the secularization theory and to examine whether they are justified or not. But before announcing one's intention of criticizing the secularization theory, one needs to know what it actually says. Frequently an abridged, unilateral concept of the theory is used enabling one to dissociate oneself from it critically. Therefore, this essay starts with a brief presentation of the main presumptions of the secularization theory, goes on to list the major points of criticism before ending with a discussion of their justification.

In den Sozialwissenschaften hat sich ein neuer Religionsdiskurs etabliert. Nicht mehr die These vom Bedeutungsrückgang oder gar vom Absterben der Religion beherrscht die Perspektiven der sozialwissenschaftlichen Forschung. Die Stichworte, mit denen die gegenwärtig ablaufenden religiösen Wandlungsprozesse beschrieben werden, lauten vielmehr: Rückkehr der Religionen, Entprivatisierung des Religiösen, Wiederkehr der Götter, Wiederverzauberung der Welt oder Desecularization.¹ Alte Einsichten der soziologischen Klassiker in das Spannungsverhältnis von Religion und Moderne sollen nicht mehr gelten. Stattdessen wird im Gefolge des *cultural turn* die Vereinbarkeit von Religion und Moderne, die religiöse Imprägnierung moderner Institutionen und Ideen, ja die religionsproduktive Kraft der Moderne selbst behauptet. Die Entwicklung von Religion in den letzten Jahrzehnten sei, so sagt ein Sozialwissenschaftler wie Staf Hellemans, „nicht mehr vom Gegensatz zwischen Religion und Moderne aus zu deuten“. „Es wird Zeit, dass wir uns von diesem antithetischen Denken verabschieden“. Alle religiösen Formen und Inhalte in der Moderne, „auch die orthodoxesten und modernitätsfeind-

1 Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München 2000; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004; Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, München 2008; Peter L. Berger, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, DC 1999.

lichsten“ gehörten nicht einem voraufklärerischen Zeitalter an, sondern seien „durch und durch modern“ und mit der Moderne vollständig kompatibel.² Auch Wolfgang Knöbl, Hans Joas, José Casanova, Ulrich Beck, Grace Davie, Danièle Hervieu-Léger und andere Sozialwissenschaftler lehnen die Säkularisierungsthese ab.³ Prozesse der Modernisierung und funktionalen Differenzierung führten nicht zwangsläufig zur Säkularisierung. Zwischen Modernisierung und Säkularisierung bestehe vielmehr ein kontingentes Verhältnis. Doch nicht nur in den Sozialwissenschaften häufen sich die skeptischen Stimmen. Der Abschied von der Säkularisierungstheorie wird auch in den Geschichts- und Religionswissenschaften auf breiter Front vollzogen. So spricht sich Friedrich Wilhelm Graf dafür aus, die Geschichte von Modernisierungsprozessen selbst „als Religionsgeschichte zu lesen“.⁴ Die „von Repräsentanten eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses formulierte Annahme, dass in ‚der Moderne‘ ‚die Religion‘ abnehme“, spiegle bestenfalls „einen modernisierungstheoretischen Dogmatismus mit hoher Empirieresistenz“, nicht aber reale Veränderungsprozesse.⁵ Nicht anders sieht auch Callum Brown das Säkularisierungstheorem als ein aus der Aufklärung hervorgegangenes eurozentrisches „concept of modernity“, das der kritischen Dekonstruktion bedarf.⁶ Manuel Borutta hält fest, dass die Säkularisierungstheorie als *grand récit* der Moderne ihre Überzeugungskraft verloren habe.⁷ Sie stelle als ein „Element sozialwissenschaftlicher und europäisch-westlicher Identität“ eine Selbstbeschreibung des Westens dar, die in einer bestimmten historischen Situation – den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts – entstanden sei und

2 Staf Hellemans, Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften, Würzburg 2010, S. 15 u. S. 35.

3 Wolfgang Knöbl, Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika, Frankfurt 2007, S. 81; Hans Joas, Führt Modernisierung zu Säkularisierung?, in: Gerd Nollmann u. Hermann Strasser (Hg.), Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche, Essen 2007, S. 37–45; José Casanova, Public Religions Revisited, in: Hermann-Josef Große Kracht u. Christian Spieß (Hg.), Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn 2008, S. 313–338; Beck, Der eigene Gott; Grace Davie, Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London 2002; Danièle Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004.

4 Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, S. 97.

5 Ebd., S. 96.

6 Callum G. Brown, The Secularisation Decade. What the 1960s Have Done to the Study of Religious History, in: Hugh McLeod u. Werner Ustorf (Hg.), The Decline of Christianity in Western Europe, 1750–2000, Cambridge 2003, S. 29–46, hier S. 39 f.

7 Manuel Borutta, Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung. Wissenschaftszentrum Berlin, Discussion Paper Br. SP IV 2005–404, S. 16; ders., Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: GG 36. 2010, S. 347–376, hier S. 347.

daher nicht mehr umstandslos als Explanans herangezogen werden könne.⁸ Und Hans G. Kippenberg meint, dass „die These eines notwendig mit der Modernisierung schwindenden Ansehens von Religion sich spezifischen Umständen der sechziger Jahre verdankt“.⁹

Abgesehen davon, dass die wissenssoziologische Kritik am Säkularisierungstheorem alles andere als originell ist und bereits aus den 1960er Jahren stammt – schon damals forderte Trutz Rendtorff,¹⁰ die Säkularisierungstheorie nicht mehr „materialiter“, sondern nur noch als ein „Moment in der Analyse der gegenwärtigen Selbstauslegung der Gesellschaft“ ernst zu nehmen –, muss in der Debatte um den Gebrauch der Säkularisierungsthese schärfer zwischen Entstehungszusammenhang und Geltungsgrund unterschieden werden. Selbst wenn die Aufstellung der Säkularisierungsthese durch kulturelle Umstände und ideenpolitische Interessen mitbedingt sein sollte, ist damit über ihre Gültigkeit noch nichts ausgesagt.¹¹ Ihre Anwendbarkeit wäre erst dann in Frage gestellt, wenn sie sich empirisch nicht halten und theoretisch widerlegen lässt. Deshalb soll es in diesem Aufsatz darum gehen, empirisch und theoretisch fundierte Argumente gegen die Säkularisierungstheorie ausfindig zu machen und zu prüfen, welche Berechtigung ihnen zukommt. Bevor Kritik an der Säkularisierungstheorie angemeldet werden kann, muss man allerdings wissen, was sie überhaupt besagt. Häufig wird mit einem verkürzten und einseitigen Begriff der Säkularisierungsthese gearbeitet, der es leicht macht, sich von ihr kritisch abzugrenzen. Die Struktur dieses Aufsatzes ist damit klar: Nach einer kurzen Vorstellung der Säkularisierungstheorie (I) sollen die wesentlichen Kritikpunkte aufgeführt werden (II), um im Anschluss daran ihre Berechtigung zu diskutieren (III).

8 Borutta, Religion und Zivilgesellschaft, S. 16; ders., Genealogie der Säkularisierungstheorie, S. 350.

9 Hans G. Kippenberg, Europäische Religionsgeschichte. Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen, in: Friedrich Wilhelm Graf u. Klaus Grosse Kracht (Hg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln 2007, S. 45 – 71, hier S. 50.

10 Trutz Rendtorff, Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, S. 116 – 139, hier S. 128.

11 Schon die unterschiedliche Verortung der Entstehung der Säkularisierungsthese – einmal in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, dann in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts, schließlich in den Umbrüchen der 1960er Jahre – erzeugt Skepsis und weist auf den Konstruktcharakter derartiger Genealogien hin.

I. Was sagt die Säkularisierungstheorie?

Die Kernthese der Säkularisierungstheorie lautet, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen haben. Die These lautet nicht, dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht. Norris und Inglehart – zwei Hauptvertreter der Säkularisierungstheorie – wollen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als „probabilistic, not deterministic“ verstanden wissen.¹² Auch wenn die Wahrscheinlichkeit hoch sei, dass Modernisierung und Säkularisierung positiv miteinander korrelieren, gebe es durchaus Ausnahmen.

Mit der Säkularisierungsthese ist auch nicht die Behauptung verbunden, dass der Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften unumkehrbar sei. Dies wird von den Kritikern der Säkularisierungstheorie zwar in einer Art monotonem Wiederholungszwang immer und immer wieder behauptet. Tatsächlich vertritt – wie Karl Gabriel zu Recht feststellt –, die Annahme, mit der Säkularisierung habe man wissenschaftlich einen Prozess identifiziert, der notwendig und zielgerichtet verlaufe und zwangsläufig auf ein Ende der Religion zusteure, heute „eigentlich niemand mehr“.¹³ Wallis und Bruce als Proponenten der Säkularisierungstheorie erklärten bereits 1992: „Nothing in the social world is irreversible or inevitable.“¹⁴ Die Behauptung, Modernisierung wirke sich negativ auf die Attraktivität religiöser Gemeinschaften, Praktiken und Ideen aus, bezeichnet nicht eine Norm, die sich weltweit durchsetzen werde, oder ein Telos, auf das die Entwicklung zwangsläufig zusteure, sondern eine Hypothese, die der empirischen Überprüfung

12 Pippa Norris u. Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004, S. 16. Weitere Proponenten sind: Karel Dobbelaere, *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*, in: *Sociology of Religion* 60. 1999, S. 229–247; ders., *Secularization. An Analysis at Three Levels*, Brüssel 2002; Steve Bruce, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*, Oxford 1996; ders. (Hg.), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992; ders., *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002; Frank Lechner, *Secularization*, in: Hans Joachim Hillerbrand (Hg.), *The Encyclopedia of Protestantism*, New York 2004, S. 1701–1707; David Voas, *The Continuing Secular Transition*, in: Detlef Pollack u. Daniel V.A. Olson (Hg.), *The Role of Religion in Modern Societies*, New York 2008, S. 25–48. Die wichtigsten Anstöße kommen vom frühen Werk Peter L. Bergers, *The Sacred Canopy*, New York 1969.

13 Karl Gabriel, *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, in: *APuZ* 52. 2008, S. 9–15, hier S. 11.

14 Roy Wallis u. Steve Bruce, *Secularization. The Orthodox Model*, in: Steve Bruce (Hg.), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992, S. 8–30, hier S. 27.

auszusetzen ist. Damit ist die Säkularisierungstheorie, auch wenn sie den negativen Einfluss von Modernisierungsprozessen auf die Stabilität und Integrationskraft religiöser Gemeinschaften und Überzeugungen als wahrscheinlich unterstellt, für empirische Korrekturen geöffnet.

Ein wesentliches Problem der Debatte ist die unscharfe Verwendung des Säkularisierungsbegriffs. Neben kirchenrechtlichen Bedeutungen stehen historische, theologische, soziologische und kulturwissenschaftliche Begriffsfassungen, die sowohl legitimierenden als auch delegitimierenden Charakter tragen können. Will man in die kontroverse und unübersichtliche Diskussionslage eine Schneise schlagen,¹⁵ dürfte es nicht ausreichend sein, nur zwischen einem positiven und einem negativen Begriffsgebrauch, etwa zwischen Säkularisierung als Emanzipations- und als Verlustgeschichte zu unterscheiden. Ebenso führt die Unterscheidung zwischen kirchenrechtlichen, kulturgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Verwendungsweisen aufgrund ihrer häufigen Überschneidungen nicht sehr weit. Grundlegend dagegen ist die Differenz zwischen einer genealogischen und einer quantitativen Verwendungsweise. Mit der genealogischen ist die Transformation des Bedeutungsgehaltes eines Begriffs von einem theologischen in einen säkularen Kontext gemeint, so wenn zum Beispiel das Postulat der politischen Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz als eine Säkularisation der Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott,¹⁶ oder der Gedanke des Fortschritts in der Geschichte als Transformation der Vorstellung einer providentiell gelenkten Heilsgeschichte gedeutet wird.¹⁷ Mit dem quantitativen Begriffsgebrauch ist die Verschiebung

15 Vgl. Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965; Ulrich Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg 1980; Werner Conze u. a., *Säkularisation, Säkularisierung*, in: Otto Brunner u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 789–829; Oliver Tschannen, *The Secularization Paradigm. A Systematization*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 30. 1991, S. 395–415; Steve Bruce, *Religion and Modernization*; Casanova, *Public Religions in the Modern World*; Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003; Hartmut Lehmann, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004; Hans Joas, *Führt Modernisierung zu Säkularisierung?*, in: Gerd Nollmann u. Hermann Strasser (Hg.), *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche*, Essen 2007, S. 37–45; Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009.

16 Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, in: Roman Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1974, S. 1–77.

17 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953. Einem solchen genealogischen Säkularisierungsbegriff sind auch die Arbeiten von John W. Meyer verpflichtet, ders. u. a., in: George M. Thomas u. a. (Hg.), *Institutional Structure. Constituting State, Society, and the Individual*. Newbury Park 1987, S. 12–37. Meyer erklärt die Entstehung der

des Bedeutungsanteils gemeint, den Religion in Gesellschaften einzunehmen vermag. Auch wenn zwischen der genealogisch-qualitativen und der deskriptiv-quantitativen Verwendungsweise des Säkularisierungsbegriffs ein Zusammenhang bestehen kann, ist zwischen beiden Betrachtungsweisen doch deutlich zu unterscheiden. Im ersten Fall steht die Frage nach den religiösen Wurzeln säkularer Phänomene im Vordergrund und damit die Frage danach, inwieweit theologische Bedeutungen in säkularen Ideen und Praktiken noch mitschwingen, im zweiten dagegen die Frage, wie sich der Stellenwert des Religiösen in der Gesellschaft verändert hat. Im Folgenden soll es allein um diesen in den Sozialwissenschaften durchgesetzten Begriffsgebrauch gehen.

II. Worin bestehen die Einwände gegenüber der Säkularisierungstheorie?

Nach der Rekonstruktion der Kernaussagen der Säkularisierungstheorie können nunmehr die gegen sie vorgebrachten Einwände dargestellt werden. In diese Darstellung werden nur solche Kritikpunkte aufgenommen, die wesentliche Behauptungen der Säkularisierungstheorie tatsächlich treffen, nicht aber solche, die sich auf Aussagen beziehen, die von den Proponenten der Säkularisierungstheorie gar nicht vertreten werden. Fallengelassen ist damit der Vorwurf eines deterministischen, teleologischen und normativ-fortschrittsoptimistischen Denkens, von dem sich die Vertreter des Säkularisierungsparadigmas inzwischen selbst ausdrücklich distanziert haben. Die Überschreitung dieser Kritikperspektive bedeutet insofern einen Fortschritt gegenüber der herkömmlichen Kritik an der Säkularisierungstheorie, als diese in der Gefahr steht, stets nur mit einem Popanz dieser Theorie zu arbeiten und darüber die Auseinandersetzung mit ihren tatsächlichen Schwachstellen zu verpassen.

1. Ebenen der Säkularisierung

Zu den gut begründeten Einwänden gegen die Säkularisierungstheorie gehört die Beobachtung, dass ihre Vertreter nicht klar anzugeben vermögen, an welchen Indikatoren Säkularisierungsprozesse zu erkennen sind. Selbst wenn sie sich darauf einigen können, Säkularisierung als den Rückgang der sozialen

Moderne aus der Transformation des christlichen Spätmittelalters, insbesondere aus einer Devolution göttlicher Handlungsträgerschaft auf innerweltliche Akteure. Auch Talal Asad, *Formations of the Secular*, S. 192, der den Begriff des Säkularen aus theologischen Diskursen ableitet, oder auch von Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, folgen dem genealogischen Säkularisierungsbegriff. Letzterem geht es darum, die religiösen Wurzeln für die Entstehung des immanenten Vorstellungsrahmens, der unser heutiges Denken prägt, herauszuarbeiten. Das Vorbild dieses Gebrauchstyps des Säkularisierungsbegriffs ist natürlich Max Weber.

Bedeutung des Religiösen zu definieren, ist damit noch nicht klar, auf welcher Ebene sich dieser Bedeutungsrückgang vollzieht: auf der Ebene der Gesamtgesellschaft, der Ebene der gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen oder auf der Ebene des Individuums oder auf allen drei Ebenen zugleich. Manche Repräsentanten des Säkularisierungsparadigmas vertreten die Auffassung, dass sich von einem Relevanzverlust des Religiösen nur dann sinnvoll reden lasse, wenn damit die gesamtgesellschaftliche Ebene gemeint sei. Ob damit ein Bedeutungsrückgang des Religiösen für das Individuum einhergehe, sei eine davon zu unterscheidende Frage. „The religiousness of individuals is not a valid indicator in evaluating the process of secularization“, erklärt einer der führenden Vertreter der Säkularisierungstheorie, Karel Dobbelaere.¹⁸ Mark Chaves vertritt einen ähnlichen Standpunkt. Er möchte den Begriff Säkularisierung auf den Rückgang der religiösen Autorität begrenzt wissen und gibt die Vorstellung auf, dass dieser Prozess den individuellen Glauben stark beeinflusst.¹⁹ Andere Säkularisierungstheoretiker hingegen beziehen den Begriff der Säkularisierung auch auf die individualpsychologische Ebene. Für einen so entschiedenen Vertreter der Säkularisierungstheorie, wie es Steve Bruce darstellt, ist es durchaus nicht ausgeschlossen, „that a country that is formally and publicly secular may nonetheless contain among its populace a large number of people who are deeply religious“. Allerdings sieht er zugleich auch einen engen kausalen Zusammenhang zwischen der Makro- und der Mikroebene und ist daran interessiert zu zeigen, auf welche Weise „the declining social significance of religion causes a decline in the number of religious people and the extent to which people are religious“. ²⁰ Peter L. Berger in seiner frühen säkularisierungstheoretischen Phase unterstellt als selbstverständlich, dass Veränderungen auf der gesellschaftlichen Ebene Auswirkungen auf das Handeln, Denken und Erleben der Individuen haben:

As there is a secularization of society and culture, so there is a secularization of consciousness. Put simply, this means that the modern West has produced an increasing number of individuals who look upon the world and their own lives without the benefit of religious interpretations.²¹

Umstritten ist also, ob Säkularisierung bereits am Einfluss- und Autoritätsrückgang der Kirchen zu erkennen ist oder ob ein individueller Glaubensrückgang hinzutreten muss, um sinnvoller Weise von Säkularisierung sprechen zu können.

18 Dobbelaere, *Secularization*, S. 31.

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

20 Bruce, *God is Dead*, S. 3.

21 Berger, *The Sacred Canopy*, S. 107 f.

2. Die Einheit und Vielfalt der Moderne

Doch nicht nur die Erfassbarkeit von Säkularisierung ist umstritten, auch das, was den Säkularisierungsprozess angeblich auslöst – der Prozess der Modernisierung –, ist nicht klar definiert. Nicht nur die abhängige Variable, das Explanandum, bleibt also unklar, sondern auch die unabhängige Variable, das Explanans.

Talcott Parsons als klassischer Vertreter der Modernisierungstheorie knüpft den Eintritt in die moderne Welt an vier Errungenschaften:

bürokratische Organisationsformen zur Realisierung kollektiver Ziele, Geld und Marktsysteme, ein allgemeingültiges universalistisches Rechtssystem und die demokratische Assoziation mit gewählter Führung.²²

Daniel Lerner sieht fünf Eigenschaften als „salient characteristics of modernity“ an: ein sich selbst tragendes Wirtschaftswachstum, ein demokratisches Repräsentativsystem, die Verbreitung säkular-rationaler Normen, zunehmende Mobilität und die Ausprägung von empathischer Fremd- und individualistischer Selbstwahrnehmung.²³ Abstrakter ansetzende Theorien, wie etwa die Systemtheorie Niklas Luhmanns, stellen das Konzept der funktionalen Differenzierung in den Mittelpunkt ihrer modernitätstheoretischen Analysen.²⁴ Wieder andere legen den Ton stärker auf kulturelle Veränderungen, zum Beispiel auf die zunehmende Kapazität der Moderne zur Reflexivität und Selbstkorrektur, sowie auf die Autonomie der Person,²⁵ oder auf Prozesse der Individualisierung.²⁶ In der Regel wird nicht ein Merkmal als charakteristisch für Prozesse der Modernisierung herausgestellt, sondern eine Kombination unterschiedlicher Entwicklungstendenzen, etwa die Herausbildung des modernen Nationalstaats, des Rechtsstaats, der Marktwirtschaft, der Bürokratie oder der Konkurrenzdemokratie, wobei die damit verbundene Behauptung lautet, dass die einzelnen Elemente nicht unabhängig voneinander auftreten können, sondern einen intrikaten Verflechtungszusammenhang bilden. Gegen die Behauptung eben dieses Verflechtungszusammenhanges wendet sich die neuere Kritik an der Säkularisierungstheorie. Die Prozesse der

22 Talcott Parsons, *Evolutionäre Universalien der Gesellschaft*, in: Wolfgang Zapf (Hg.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln 1971, S. 55–74, hier S. 72.

23 Daniel Lerner, *Modernization. Social Aspects*, in: David L. Sills (Hg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 10, New York 1968, S. 386–402, hier S. 387.

24 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977; ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1997.

25 Shmuel Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.

26 Ulrich Beck, *Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten*, in: Reinhard Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen 1983, S. 35–74; Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986.

Emergenz von Marktwirtschaft, Konkurrenzdemokratie, Nationalstaat, Rechtsstaat, Rationalität und Säkularität seien nicht notwendig miteinander korreliert.²⁷ Die Vorstellung, dass „die im Westen entwickelten Hauptmerkmale der Moderne eng miteinander zusammenhängen“ und sich das westliche Projekt der Moderne „auf der ganzen Welt durchsetzen werde“, müsse aufgegeben werden, denn in den verschiedenen Gegenwartsgesellschaften würden die voneinander unabhängigen Merkmale der Moderne ganz unterschiedlich miteinander kombiniert.²⁸ Die Entwicklungen in unserem Zeitalter sprächen nicht für Konvergenz, sondern „für die große Vielfalt moderner Gesellschaften“.²⁹ Der Begriff der Moderne könne daher nur noch im Plural, als „multiple modernities“, Verwendung finden.

3. Der Zusammenhang von Säkularisierung und Modernisierung

Damit aber klingt bereits der zentrale Einwand gegen die Säkularisierungsthese an, der sich darauf richtet, dass auch zwischen Modernisierung und Säkularisierung kein unauflöslicher Zusammenhang, sondern nur ein kontingentes Verhältnis besteht. Nicht nur die abhängige und die unabhängige Variable seien unklar, auch die behauptete Beziehung zwischen beiden könne der empirischen Überprüfung nicht standhalten.

Hingewiesen wird dabei immer wieder auf die USA als einem besonders eindrucksvollen Fall. Die hohe religiöse Vitalität in den USA, die zweifellos zu den wirtschaftlich-technologisch und kulturell am weitesten entwickelten Ländern der Erde gehören, bewiese, dass ein hoher Modernisierungsgrad und ein hohes Religiositätsniveau durchaus Hand in Hand gehen könnten.³⁰ Ebenso liefen Prozesse der Modernisierung und der religiösen Vitalisierung in Ländern Lateinamerikas und Asiens zeitgleich ab.³¹ Auch die postkommunistischen Länder Osteuropas, in denen sich Prozesse einer nachho-

27 Vgl. Thomas Schwinn, Die Vielfalt und die Einheit der Moderne. Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogramms, in: ders. (Hg.), Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen, Wiesbaden 2006, S. 7 – 34, hier S. 11.

28 Eisenstadt, Die Vielfalt der Moderne, S. 10 f.

29 Ebd., S.11.

30 Andrew Greeley, Religious Change in America, Cambridge 1989; Roger Finke u. Rodney Stark, The Churching of America 1576 – 1990. Winners and Losers in Our Religious Economy, New Brunswick 1992; Stephen R. Warner, Work in Progress. Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: American Journal of Sociology 98. 1993, S. 1044 – 1093; Joas, Führt Modernisierung zu Säkularisierung?; Knöbl, Die Kontingenz der Moderne, S. 77; Hubert Knoblauch, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt 2009, S. 17.

31 José Casanova, Secularization, in: Neil J. Smelser u. Paul B. Baltes (Hg.), International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences, Oxford 2001, S. 13786 – 13791, hier S. 13790.

lenden Modernisierung vollziehen, zeigten ein überdurchschnittliches religiöses Wachstum.³²

Doch nicht nur Gegenwartsentwicklungen erlauben Zweifel an einem Zusammengehen von Modernisierung und Säkularisierung. Wenn man in die Geschichte zurückgeht, dann ließen sich ebenfalls zahlreiche Beispiele finden, die gegen die Annahmen der Säkularisierungstheorie sprächen. Der Prozess der Entkirchlichung, stellt etwa Lucian Hölscher fest, habe in Deutschland bereits vor der Industrialisierung eingesetzt.³³ Wenn für die Frühphase der Industrialisierung auch zuweilen ein Rückgang der Kirchenbindung konstatiert wird,³⁴ so gehen mehr und mehr Historiker davon aus, dass Religion im 19. Jahrhundert nicht wie bislang weithin angenommen einem „kontinuierlichen Auszehrungsprozess unterlag“, sondern im Gegenteil „eine ungeahnte Renaissance“ erlebte.³⁵ Die Wiederbelebung vergessener Frömmigkeitspraktiken wie des Marien- und Herz-Jesu-Kults, die Reorganisation des Wallfahrtswesens, die Entwicklung der Neoscholastik, das Aufblühen des katholischen Vereinswesens, der Aufbau eines konfessionellen Pressesystems, die Zentralisierung und Bürokratisierung kirchlicher Strukturen, die Intensivierung pastoraler Versorgung deuteten nicht auf einen Niedergang, sondern auf einen Aufschwung des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert.³⁶ In

32 Andrew Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, New Brunswick 2003, S. 93 f.; Miklós Tomka, *Religious Change in East-Central Europe*, in: ders. u. Irena Borowik (Hg.), *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*, Krakau 2001, S. 13–27, hier S. 16; Miklós Tomka, *Comparing Countries by their Religiosity in Eastern Europe*, in: Irena Borowik u.a. (Hg.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb 2004, S. 49–61, hier S. 56.

33 Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: HZ 250. 1990, S. 595–630, hier S. 600 f.; ders., *Säkularisierungsprozesse im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts*, in: Hans-Jürgen Pühle (Hg.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit*, Göttingen 1991, S. 238–258, hier S. 243–249.

34 Callum G. Brown, *A Revisionist Approach to Religious Change*, in: Bruce, *Religion and Modernization*, S. 31–58; Antonius Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum, 1830–1933*, Paderborn 1997, S. 553–561.

35 Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: GG 26. 2000, S. 38–75, hier S. 40.

36 Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992; Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann, *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*, in: dies. (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, S. 7–57; Margaret Lavinia Anderson, *Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997,

England, Wales, Schottland und anderen Ländern nahm die Zahl der Mitglieder in den methodistischen und in den anderen nonkonformistischen religiösen Gemeinschaften in der Zeit forcierter Industrialisierung nicht ab, sondern zu.³⁷ Olaf Blaschke spricht vom 19. Jahrhundert gar als dem „Zweiten Konfessionellen Zeitalter“.³⁸ Modernisierung, so zeigen diese Beispiele, schließt den Bedeutungszuwachs des Religiösen ebenso wenig aus, wie der Bedeutungsrückgang des Religiösen zwangsläufig an Prozesse der Modernisierung gebunden ist.

4. Die Definition von Religion

Mit diesem zentralen Einwand gegen die Säkularisierungstheorie ist ein anderer eng verbunden. Die Säkularisierungsthese besitze – so lautet ein beliebter Einwand gegen sie – nur deshalb eine gewisse Anfangsplausibilität, da sie ihren Analysen eine eingeschränkte Religionsdefinition zugrunde lege, die Religion auf Kirche und Kirchlichkeit verkürze. Arbeite man mit einem weiten Religionsbegriff, müsse selbst für die hoch modernisierten Länder Westeuropas eine Wiederkehr der Religion konstatiert werden.³⁹ Religion habe in den Ländern Westeuropas nicht an Bedeutung verloren, sondern nur ihre Formen gewandelt. Sie trete heute nicht so sehr in einem institutionalisierten Gewand als in einer mehr individualisierten und synkretistischen Gestalt auf und lasse sich daher vor allem außerhalb ihrer institutionalisierten Sozialformen auffinden.⁴⁰ Das Aufkommen dieser neuen Formen einer nicht-institutionalisierten Religiosität könne die mit einem reduktionistischen Religionsbegriff arbeitende Säkularisierungstheorie nicht angemessen erfassen.⁴¹

S. 194–222; Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997.

37 Paul Chambers, *Secularization and Welsh Religiosity*, in: Manuel Franzmann u. a. (Hg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006, S. 223–239, hier S. 230 f.; Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe, 1789–1989*, Oxford 1997, S. 37–43 u. S. 69.

38 Blaschke, *Das 19. Jahrhundert*, S. 38–75.

39 Hubert Knoblauch, *Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3. 2002, S. 295–307; ders., *Populäre Religion*; Graf, *Die Wiederkehr der Götter*.

40 Michael Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997; Volkhard Krech, „Missionarische Gemeinde“. Bedingungen und Möglichkeiten aus soziologischer Sicht, in: *Evangelische Theologie* 58. 1998, S. 433–444; Davie, *Europe. The Exceptional Case*; Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten*.

41 Anton van Harskamp, *Simply Astounding. Ongoing Secularization in the Netherlands?*, in: Erik Sengers (Hg.), *The Dutch and Their Gods. Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, S. 43–57; James C. Kennedy, *Recent Dutch Religious History and the Limits of Secularisation*, in: Sengers, *The Dutch*

5. Religion als dynamische Ressource

Ein weiterer Einwand lautet, dass Religion in den Theorien der Säkularisierung lediglich als abhängige Variable behandelt werde. Religion sei der Säkularisierungstheorie zufolge den Prozessen der Industrialisierung, der Urbanisierung, Demokratisierung, der Rationalisierung, der Pluralisierung, Individualisierung nur reaktiv ausgesetzt. Es werde aber nicht gesehen, dass Religion auf die Prozesse der Modernisierung selbst einen verändernden Einfluss ausüben könne.⁴² Die moderne Gesellschaft habe in vielerlei Hinsichten religiöse Wurzeln, wenn man etwa an den religiösen Ursprung der Menschenrechte denke, an die theologische Herkunft zentraler Begriffe der Staats- und Strafrechtslehre oder auch an den Beitrag der Reformation und dabei insbesondere des Calvinismus zur Sozialdisziplinierung in der frühneuzeitlichen Gesellschaft.⁴³ Außerdem bleibe die Religion im Prozess der Modernisierung nicht, was sie einmal war.⁴⁴ Sie verändere ihre Formen, werde weltoffener, dialogischer, individualistischer und kombiniere auf neuartige

and Their Gods, S. 27–42; Hans Knippenberg, Europe. Arena of Pluralization and Diversification of Religions, in: *Journal of Religion in Europe* 1. 2008, S. 133–155.

42 Warner, *Work in Progress*; Casanova, *Public Religions in the Modern World.*, S. 220–222; ders., *Secularization*; Blaschke, *Das 19. Jahrhundert*, S. 46 f.; Friedrich Wilhelm Graf, Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: *Journal of Modern European History* 3. 2005, S. 231–257, hier S. 236–238; ders., Religiöse Transformationsprozesse der Moderne deuten, in: Tobias Mörschel (Hg.), *Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika*, Göttingen 2006, S. 49–60, hier S. 53; Karl Gabriel, Phänomene öffentlicher Religion, in: ders. u. Hans Joachim Höhn, *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, Paderborn 2008, S. 59–75; Beck, *Der eigene Gott*, S. 225 u. S. 228.

43 Harold J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt 1991; Thomas Gutmann, *Christliche Imprägnierung des Strafgesetzbuchs? Zum Stand der Säkularisierung der Normenbegründung im liberalen Rechtsstaat*, in: Horst Dreier u. Eric Hilgendorf (Hg.), *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts*, Stuttgart 2008, S. 295–313; Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago 2003. Der Aufweis der religiösen Ursprünge moderner Ideen, Institutionen und Praktiken kann sich wiederum auf Max Weber berufen, der sich in seinen Studien zu den protestantischen Wurzeln des kapitalistischen Geistes von Georg Jellinek inspirieren ließ, dessen „Nachweis religiöser Einschlüsse in der Genesis der ‚Menschenrechte‘ für die Untersuchung der Tragweite des Religiösen überhaupt auf Gebieten, wo man sie zunächst nicht sucht,“ für ihn zu den „wesentlichsten Anregungen“ für seine erneute Beschäftigung mit dem Puritanismus gehörte. siehe dazu Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen 1984, S. 484.

44 Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*; Helleman, *Das Zeitalter der Weltreligionen*.

Weise Orthodoxie und Selbstbestimmung, Ritual und Selbstverwirklichung, Identität und Identitätssuche.⁴⁵

6. Tradition und Moderne

Kritiker der Säkularisierungstheorie werfen darüber hinaus die Frage auf, ob diese nicht dazu tendiere, der Periode des religiösen Zerfalls in der Moderne eine vormoderne Zeit der religiösen Einheitskultur und der kirchlichen Integrationsfähigkeit voranzusetzen und diese mit starken Homogenitätsannahmen zu versehen.⁴⁶ Die Säkularisierungstheoretiker konstruierten den Mythos eines „Golden Age of Faith“, der historischer Überprüfung nicht standhalte. Auch wenn die religiöse Kultur des Mittelalters oft als *Corpus Christianum* porträtiert werde, zeigten historische Untersuchungen, dass der Kirchgang der Massen zu wünschen übrig ließ,⁴⁷ die Anzahl der verfügbaren Kirchen auf dem Lande viel zu gering war, um die ländliche Bevölkerung religiös zu versorgen,⁴⁸ der Klerus schlecht ausgebildet war und viele der Priester kaum mehr als das Ave Maria beherrschten,⁴⁹ und religiöse Apathie und Entfremdung weite Teile der Bevölkerung prägten.⁵⁰

Je differenzierter unser Bild von der Vormoderne ausfällt, desto fragwürdiger aber werden klare Zäsuren zwischen modernem und vormodernem Zeitalter. Traditionen verschwänden nicht einfach unter dem Einfluss der Modernisierung, sondern überlebten in modifizierter Form und bestimmten darüber mit, welche Pfade der Gang der Modernisierung nehme; Verhaltensweisen, Werte und Institutionalisierungsmodi aus vormodernen Zivilisationen würden von modernen Gesellschaften nicht nur übernommen, sie würden selbst zu Mitteln der Modernisierung werden.⁵¹ Wenn sowohl die Vormoderne als auch die Moderne nicht als Einheit gefasst werden kann, dann ist es plausibel, dass auch die klaren Zäsuren zwischen beiden Zeitepochen verschwimmen.

45 Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten.

46 Rodney Stark u. Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000, S. 63–67; Hans G. Kippenberg u. Kocku von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003, S. 132; Hans Joas, *Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz*, S. 32–49, hier S. 36 f.; Graf, *Euro-Gott im starken Plural?*, S. 239.

47 Alexander Murray, *Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy*, in: *Studies in Church History* 8. 1972, S. 83–106, hier S. 92–94.

48 Colin Morris, *Christian Civilization, 1050–1400*, in: John McManners (Hg.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford 1993, S. 205–242.

49 Eamon Duffy, *The Late Middle Ages. Vitality or Decline?* in: Henry Chadwick u. Gillian R. Evans (Hg.), *Atlas of the Christian Church*, New York 1987, S. 86–95, hier S. 88.

50 Stark u. Finke, *Acts of Faith*, S. 67.

51 Schwinn, *Die Vielfalt und die Einheit der Moderne*, S. 7–34, hier S. 11; Casanova, *Public Religions Revisited*, S. 320.

7. Mechanismen des Wandels

Schließlich wird gegen die Säkularisierungsthese eingewandt, dass sie nur auf der makrosoziologischen Ebene argumentiere und nicht anzugeben vermöge, auf welche Weise die für den Prozess der Säkularisierung ausfindig gemachten Generatoren wie funktionale Differenzierung, Wohlstandsanhebung, Rationalisierung, Bildungsanstieg oder rechtlich-politische Liberalisierung sozial wirken. Notwendig sei es herauszufinden, über welche kausalen Mechanismen diese makrosoziologischen Veränderungen die Verhaltensweisen und Einstellungen des Individuums beeinflussen.⁵² Rationalisierung zum Beispiel könne dazu führen, dass mit wissenschaftlichen Mitteln Kritik an religiösen Welt- und Lebensdeutungen geübt wird, rationale Weltvorstellungen an die Stelle religiöser Weltbilder treten und durch Aufklärung und Bildung der Geltungsanspruch religiöser Vorstellungen zurückgedrängt wird. Ebenso ist es allerdings denkbar, dass Wissenschaft und Technik neue Formen der Kommunikation, der Information und Unterhaltung wie etwa Radio, Fernsehen, Kino, Internet, Disco oder elektronische Spiele bereitstellen, die nicht einen direkten Angriff auf die kognitiven Geltungsansprüche der Religion darstellen, sondern attraktive Alternativen zu religiösen Aktivitäten bereithalten und die religiösen Bindungen schleichend unterminieren. Zwischen Religion und Moderne kann es einen offensiv ausgetragenen Konflikt geben, der sich zum Beispiel im Gegensatz von Glaube und Wissen oder Vernunft und Offenbarung ausdrückt; aber es ist gleichfalls möglich, dass, wie Steve Bruce annimmt,⁵³ die Segnungen der Moderne den religiösen Eifer schlichtweg erlahmen lassen, oder wie Hirschle für Irland nachweist,⁵⁴ eine Ausweitung des Konsumangebots zu einer nachlassenden Wahrnehmung religiöser Angebote führt. In jedem Fall bleibt es eine offene Frage, über welche kausalen Mechanismen sich die Konsequenzen der Moderne auf die Handlungs- und Erlebnisweisen der Individuen übertragen.

III. Welche Berechtigung kommt den Einwänden zu?

Nimmt man die Einwände gegen die Säkularisierungstheorie zusammen, dann entsteht der Eindruck, als könnte keine ihrer zentralen Annahmen aufrechterhalten werden. Nicht mehr von der reaktiven Rolle der Religion im Modernisierungsprozess ist die Rede, sondern von ihrer aktiven, nicht mehr

52 Jörg Stolz, *Secularization Theory and Rational Choice Theory. An Integration of Macro- and Micro-Theories of Secularization Using the Example of Switzerland*, in: Pollack u. Olson, *The Role of Religion in Modern Societies*, S. 249 – 270.

53 Bruce, *God is Dead*, S. 23.

54 Jochen Hirschle, *From Religions to Consumption-Related Routine Activities? Analyzing Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 49. 2010, S. 673 – 687.

von ihrem Zurückbleiben hinter der Moderne, sondern von ihrer eigenen Modernisierung, nicht mehr von der Einheit der Moderne, sondern von ihrer Vielfalt, nicht mehr vom Bruch zwischen Tradition und Moderne, sondern von ihrer Kontinuität. Die soziale Signifikanz der Religion in der Moderne nehme nicht ab, sondern zu. Zwischen Religion und Moderne bestehe nicht ein Verhältnis der Inkompatibilität, sondern der Kompatibilität. Eine Logik der Umkehrung beherrscht die Kritik an der Säkularisierungsthese, und bereits ein solcher denkerischer Dualismus könnte dazu verleiten, die mit ihm transportierte Kritik inhaltlich nicht weiter ernst zu nehmen. Damit aber wäre das Gewicht der Einwände unterschätzt. Natürlich wird man über die Säkularisierungstheorie nicht hinausgelangen können, wenn man ihre Aussagen lediglich in ihr Gegenteil verkehrt, denn das hieße, ihnen negativ verhaftet zu bleiben. Eine Ideologiekritik, die altbekannte Begriffe lediglich umgruppiert und umwertet, ist noch immer Ideologie. Die Rede vom Ende der Meistererzählungen ist selbst eine Meistererzählung,⁵⁵ sofern es ihr nicht gelingt, an die Stelle ideologischer Annahmen historisch gesättigte und empirisch begründete Aussagen zu setzen. Um eine solche historisch-kritische Diskussion der Gültigkeit der Säkularisierungstheorie soll es hier gehen. Deshalb werden nunmehr in einem zweiten Durchgang die vorgebrachten Einwände gegenüber der Säkularisierungstheorie noch einmal aufgegriffen und ihre Berechtigung anhand historischer und empirischer Argumente geprüft.

1. Ebenen der Säkularisierung

Die Frage, ob der Prozess der Säkularisierung als ein rein makrosoziologischer Vorgang zu fassen ist und ohne Einbeziehung der Individualebene auf den Einfluss- und Autoritätsrückgang der Kirchen begrenzt werden kann, lässt sich relativ eindeutig beantworten. Zu behaupten, Säkularisierung meine nur den „decline of religious authority“ und habe mit dem religiösen Bewusstsein des Individuums nichts zu tun, ähnelt in auffälliger Weise einer Immunisierungsstrategie, die die Bedeutung religiöser Gefühle und Vorstellungen herunterspielt, um die Säkularisierungsthese mit dem teilweise hohen Niveau religiösen Glaubens, das wir in angeblich säkularen Gesellschaften antreffen, als vereinbar darstellen zu können.⁵⁶ Rodney Stark und Roger Finke haben diesen Revisionismus zu Recht „insincere“ genannt.⁵⁷ Wenn von einem Prozess der Säkularisierung sinnvoll gesprochen werden soll, dann müssen davon alle Dimensionen der Religion betroffen sein – religiöse Institutionen, Legitimationsstrategien und sozial verbindliche Weltdeutungen, öffentlich vollzogene

55 Benjamin Ziemann, Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Frankfurt 2009, S. 32.

56 Chaves, Secularization as Declining Religious Authority.

57 Stark u. Finke, Acts of Faith, S. 60.

Praktiken und Rituale ebenso wie individuelle Ideen, Gefühle und Erfahrungen – und nicht nur religiöse Phänomene auf der makrosoziologischen Ebene. Ansonsten würde man mit einem eingeschränkten Begriff von Religion arbeiten, der das Religiöse auf das Institutionelle begrenzt und Religion mit Kirche gleichsetzt. An diesem reduktionistischen Religionsbegriff hat die wissenssoziologisch inspirierte Religionssoziologie seit Thomas Luckmann berechtigterweise immer wieder Kritik geübt.⁵⁸

Säkularisierung umfasst nach diesem Verständnis nicht nur gesamtgesellschaftliche und institutionelle, sondern auch individuelle Aspekte. Zwischen diesen unterschiedlichen Ebenen, auf denen sich der Prozess der Säkularisierung abspielt, lässt sich durchaus differenzieren. Im Deutschen Kaiserreich zum Beispiel besaß der Protestantismus ein großes öffentliches Gewicht, während gleichzeitig die kirchliche Beteiligung der Bevölkerung vergleichsweise gering war.⁵⁹ Bis zur Mitte der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts spielten, um ein anderes Beispiel anzuführen, fundamentalistische und evangelikale Gruppen in der Öffentlichkeit der USA nur eine marginale Rolle, obwohl sie, etwa in den Suburbs, die Lebenswelt einer wachsenden Zahl von Amerikanern bestimmten.⁶⁰ Und auch heute stellt sich die Frage, ob dem unbestreitbaren Aufmerksamkeitsgewinn religiöser Themen in Presse, Rundfunk und Fernsehen eine Verstärkung der religiösen Orientierung und des religiösen Interesses im Privaten entspricht.⁶¹ Die Differenzierung zwischen gesamtgesellschaftlicher, organisatorisch-institutioneller, interaktionistischer und individueller oder zwischen makro-, meso- und mikrosoziologischer Ebene erlaubt es,⁶² die Gleichzeitigkeit gegenläufiger Entwicklungstendenzen

58 Thomas Luckmann, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 12. 1960, S. 315 – 326; ders., Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1991; Knoblauch, Populäre Religion, S. 17.

59 Vgl. McLeod, Religion and the People of Western Europe, 1789 – 1989, S. 84.

60 Michael Hochgeschwender, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt 2007, S. 169 – 171.

61 Die Unterscheidung unterschiedlicher Konstitutionsebenen des Sozialen ist immer dann sinnvoll, wenn sich soziale Phänomene auf einer Ebene nicht auf soziale Faktoren auf einer anderen Ebene zurückführen lassen, auch wenn sie in ihr möglicherweise eine Basis haben. In diesem Fall spricht Bettina Heintz von Emergenz: dies., Emergenz und Reduktion. Neue Perspektiven auf das Mikro-Makro-Problem, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 56. 2004, S. 1 – 31, hier S. 7.

62 Dobbelaere unterscheidet in seinem Aufsatz „Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization“ nur zwischen Makro-, Meso- und Mikroebene. Es dürfte aber sinnvoll sein, den innergesellschaftlichen Ebenendifferenzen noch die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Individuum hinzuzufügen. So auch Steve Bruce, What the Secularization Paradigm Really Says, in: Manuel Franzmann u. a. (Hg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Wiesbaden 2006,

zu erfassen und analytisch auseinander zu halten. Durch eine solche Ebenendifferenzierung dürfte es möglich sein, die sich vollziehenden religiösen Veränderungsprozesse differenzierter zu untersuchen.

2. Die Einheit und Vielfalt der Moderne

Weniger eindeutig ist die Frage nach der Einheit oder Vielfalt der Moderne zu beantworten, also die Frage nach dem Auslöser der Säkularisierung. Ihrer empirischen Beantwortung kann diese Frage näher gebracht werden, wenn wir den Gegensatz zwischen Einheit oder Vielfalt der Moderne in einen Gradualismus überführen. Dann wäre die zu beantwortende Frage nicht mehr, ob wir von der Moderne im Plural sprechen müssen oder den Begriff im Singular verwenden dürfen, sondern ob wir in der Moderne eher eine Divergenz in den Entwicklungen der Gesellschaften beobachten können oder eher ihre Konvergenz. Woran Divergenz oder Konvergenz erkannt werden können, ist natürlich schwierig zu entscheiden. Greifen wir in einem ersten Versuch auf konventionelle Modernisierungsmerkmale wie die Erhöhung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit, den Grad der Urbanisierung, den Ausbau der Demokratie, die Gewährleistung politischer Freiheiten und bürgerlicher Rechte, den Anstieg des Bildungsniveaus sowie die Schaffung eines leistungsfähigen sozialen Sicherungs- und Gesundheitssystems zurück, dann spricht freilich mehr für eine Annäherung der Gesellschaften als für ihre zunehmende Entfernung voneinander. Diese Konvergenz sei hier aus Umfangsgründen lediglich anhand von vier ausgewählten Indikatoren aufgezeigt. Sie ließe sich aber leicht auch für weitere Variablen nachweisen. Ins Auge gefasst werden das Wachstum des Bruttoinlandsprodukts pro Kopf, der Prozess der Urbanisierung, die Entwicklung des Bildungsniveaus sowie die Variation der Fertilitätsrate.

Das Wirtschaftswachstum – gemessen am Bruttoinlandsprodukt pro Kopf – stellt einen der wichtigsten Modernisierungsindikatoren dar, denn von der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit hängt das Lebensniveau der Bevölkerung und die Verfügbarkeit von Konsumgütern und Dienstleistungen unmittelbar ab. Nachdem die wirtschaftlichen Entwicklungsprozesse mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts in den einzelnen Regionen der Welt dramatisch auseinander traten – Pomeranz spricht von „the great divergence“⁶³ und in Europa und den USA ein Wirtschaftswachstum einsetzte, dessen Dynamik in anderen Regionen der Welt wie etwa in China oder Indien nicht entfernt erreicht werden konnte, gewinnen seit einiger Zeit Annäherungstendenzen immer stärker an Bedeutung. In einem Land wie China, in dem der Abstand zur Produktivität Europas 1950 noch 1 zu 10 betrug, ist dieser Abstand inzwischen

S. 39–48, hier S. 46, der zwischen „institutional and public secularization“ sowie „secularization of consciousness“ differenziert.

63 Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the World Economy*, Princeton 2000.

auf ein Verhältnis von 1 zu 4 geschrumpft (vgl. Tab. 1). In anderen Ländern kam es erst später zu Annäherungsprozessen. Während das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf etwa in Indien in den 1990er Jahren noch lediglich ein Zwölftel des westeuropäischen Niveaus ausmachte, belief es sich 15 Jahre später bereits auf ein Neuntel. Auch wenn es gravierende Ausnahmen im Prozess der Annäherung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit gibt, zu denen Afrika, Lateinamerika und die postsowjetischen Staaten gehören, holen die „ärmeren“ gegenüber den „reicheren“ Ländern, wie Tabelle 1 deutlich macht, insgesamt gesehen doch eher auf, als dass sie hinter ihnen zurückbleiben.

Tab. 1: BIP pro Kopf nach Regionen, 1950–2003, Angus Maddison, *Contours of the World Economy, 1–2030 AD. Essays in Macroeconomic History*, Oxford 2007, S. 337.

	1950	1973	1990	2003	1990–2003 jährliche Wachstumsrate
Westeuropa	4.578	11.417	15.965	19.912	1,71
USA	9.561	16.689	23.201	29.037	1,74
Japan	1.921	11.434	18.789	21.218	0,94
„reiche“ Länder	5.648	13.082	18.781	23.345	1,69
Osteuropa	2.111	4.988	5.440	6.476	1,35
Russland	3.086	6.582	7.779	6.323	–1,58
Lateinamerika	2.503	4.513	5.072	5.786	1,02
China	448	838	1.871	4.803	7,52
Indien	619	853	1.309	2.160	3,93
Übriges Asien	924	2.046	3.078	4.257	2,53
Afrika	890	1.410	1.449	1.549	0,52
„restliche“ Länder	1.094	2.072	2.718	3.816	2,64

Auch am Urbanisierungsgrad lässt sich das Niveau der Modernisierung sehr gut messen. Mit dem Rückgang der Agrarproduktion kommt es zu einer grundlegenden Veränderung der alltäglichen Lebensweise der Bevölkerung, die Jahrhunderte lang, oft Jahrtausende lang durch bäuerliche Strukturen und eine starke Abhängigkeit von den Widrigkeiten des Wetters und der Natur geprägt war. In Westeuropa, Nord- und Südamerika liegt der Urbanisierungsgrad heute bei über achtzig Prozent (vgl. Tabelle 2). In Südamerika und Ostasien stieg er in den letzten sechzig Jahren auf das Doppelte an, in Westasien und Afrika sogar auf das Dreifache. Obschon die ostasiatischen und afrikanischen Länder das Urbanisierungsniveau Westeuropas und Nordamerikas noch längst nicht erreicht haben, verringern sich doch auch bei diesem Modernisierungsindikator die Unterschiede zwischen den Regionen.

Tab. 2: Urbanisierungsgrad in verschiedenen Großregionen (in Prozent), <http://www.berlin-institut.org> u. Georg W. Oesterdiekhoff, Modernisierungstheorie und Wandel der Weltgesellschaft, in: Soziologie 35. 2006, S. 26–41, hier S. 32.

	1950	1970	2000	2010
Westeuropa	68	77	83	84
Nordamerika	64	74	77	80
Südamerika	43	60	80	83
Ostasien	18	25	39	43
Westasien	27	44	70	75
Afrika	15	23	38	44

Die Bildungsbeteiligung – hier gemessen an der Alphabetisierungsrate –, die einen starken Einfluss auf die Chancen am Arbeitsmarkt, die politische Partizipation und alle Formen individueller Selbstverwirklichung hat, steigt in Staaten außerhalb Westeuropas und der USA ebenfalls schneller als in den Ländern des Okzidents. Auch hier kommt es also zu einer Angleichung (vgl. Tabelle 3).

Tab. 3: Regionale Alphabetisierungsrate bei Erwachsenen, Unesco, <http://stats.uis.unesco.org/unesco/TableViewer/document.aspx>.

	1985	2005	1985–2005
Arabische Staaten	58,1	72,5	25 %
Zentralasien	97,9	98,6	1 %
Ostasien und Pazifikraum	82,3	93,4	13 %
Lateinamerika und Karibik	86,6	91,3	5 %
Nordamerika und Westeuropa	98,1	99,1	1 %
Süd- und Westasien	47,5	64,3	35 %
Subsaharische Länder Afrikas	53,4	62,1	16 %

Die sinkende Geburtenrate, die in nichtwestlichen Staaten deutlich stärker zurückgeht als in den westlichen Staaten (vgl. Tabelle 4), bedeutet eine Verbesserung der Lebenslage der Frau, denn mit rückläufiger Geburtenrate wird die Frau von der Last lebenslanger Kinderaufzucht befreit und eröffnet sich ihr die Möglichkeit zur Beteiligung am Erwerbsleben, zur Wahrnehmung von Bildungschancen, zur Erlangung eines höheren gesellschaftlichen Status und zu einem höheren Maß an individueller Selbstbestimmung.

Tab. 4: Geburtenrate (Geburten pro Frau), Human Development Report 2007/2008, S. 243–246 (Auszug aus Tabelle 5), http://hdr.undp.org/en/media/HDR_20072008_EN_Complete.pdf.

	1970–1975	2000–2005	Differenz
Korea (Republik)	4,3	1,2	–3,1
Frankreich	2,3	1,9	–0,4
Japan	2,1	1,3	–0,8
USA	2	2	0
Vereinigtes Königreich	2	1,7	–0,3
Peru	6	2,7	–3,3
Mexiko	6,5	2,4	–4,1
Bulgarien	2,2	1,3	–0,9
China	4,9	1,7	–3,2
Indien	5,3	3,1	–2,2
Bangladesch	6,2	3,2	–3,0
Nigeria	6,9	5,8	–1,1
Uganda	7,1	6,7	–0,4

Die hier beigebrachten Datenreihenbelegen:⁶⁴ Nicht wachsende Divergenz ist das dominante Merkmal der Modernisierungsprozesse in jüngster Zeit, sondern zunehmende Konvergenz. Freilich fallen einige Regionen aus dem beobachtbaren Konvergenzmuster heraus, vor allem die Länder Afrikas und des postsowjetischen Raums. In diesen Ländern hat – so die schlichte und plausible Erklärung der Modernisierungstheorie – der Prozess der Modernisierung vielfach noch gar nicht eingesetzt. Wo sich Länder dagegen auf den Pfad der Modernisierung begeben haben, nähern sie sich einander an, wie die empirischen Befunde zeigen.

Sofern dies richtig sein sollte, muss allerdings auch die Frage gestellt werden, inwieweit zwischen den Prozessen der wirtschaftlichen, sozialstrukturellen und kulturellen Modernisierung ein nicht zufälliger Zusammenhang besteht. Spezifischer gefragt: Bedingen sich der Ausbau der Marktwirtschaft, die Gewährleistung demokratischer und rechtsstaatlicher Freiheiten, die Garantie sozialstaatlicher und medizinischer Versorgung, der Aufbau eines Bildungs- und Erziehungssystems, die Herausbildung individualistischer und solidarischer Werte wechselseitig oder verlaufen die einzelnen Modernisierungsprozesse weitgehend unabhängig voneinander, so dass sie auch unterschiedliche Verbindungen miteinander eingehen können? Für den Fall des wirtschaftli-

64 Für weitere Hinweise, die eine Konvergenz der regionalen Entwicklungen nahe legen, vgl. Johannes Berger, Die Einheit der Moderne, in: Thomas Schwinn (Hg.), Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen, Wiesbaden 2006, S. 201–225, hier S. 211–217.

chen Wachstums und die Entstehung demokratischer Strukturen ist der positive Zusammenhang in einer Vielzahl von Studien inzwischen empirisch nachgewiesen.⁶⁵ Ob er sich auch für andere Gesellschaftsbereiche bestätigen lässt, muss hier nicht entschieden werden. Dass die empirische Evidenz in diese Richtung weist, dürfte allerdings deutlich geworden sein.

3. Der Zusammenhang von Säkularisierung und Modernisierung

Was nun die zentrale Annahme der Säkularisierungstheorie bezüglich des Zusammenhangs zwischen Modernisierung und Säkularisierung angeht, so ist eine Analyse, die sich vor verkürzenden Polarisierungen hüten will, gut beraten, Phänomene des religiösen Aufschwungs nicht isoliert zu betrachten, sondern sie sowohl diachron in längerfristige Zeitzyklen einzuordnen, als auch synchron zu kontextualisieren. Das erfordert eine komplexe Argumentation. Der Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung ist zentral für die Geltung der Säkularisierungsthese und soll hier am Beispiel der oft behaupteten religiös-kirchlichen Vitalisierung in einigen Staaten Westeuropas wie England, Deutschland oder Frankreich im 19. Jahrhundert diskutiert werden. Natürlich lassen sich immer wieder Perioden und Regionen ausfindig machen, in denen Prozesse der Modernisierung, der Industrialisierung, der Urbanisierung, der Wohlstandsanhebung, des Bildungsanstiegs oder der kulturellen Pluralisierung mit Vitalisierungen des Religiösen zusammengehen. Die Frage aber lautet, ob mit diesen Beobachtungen die dominanten Tendenzen des religiösen Wandels in der Moderne, die irgendwann im Ausgang des 18. und mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzten, getroffen sind oder Partikulares zu Typischem erhoben wird.

a) Religiös-kirchliche Mobilisierung und soziale Modernisierung im 19. Jahrhundert

Im Hinblick auf den vergleichsweise breit untersuchten angeblichen Anstieg der sozialen Signifikanz der Kirchen und des religiösen Eifers im westlichen Europa des 19. Jahrhunderts ist die Reorganisation etwa des Katholizismus seit den 1830er/1840er Jahren in Deutschland und anderen westeuropäischen Ländern eine gut belegte Tatsache.⁶⁶ Die Remobilisierung des Katholizismus in

65 Vgl. Larry Diamond, *Economic Development and Democracy Reconsidered*, in: ders. u. Gary Marks (Hg.), *Reconsidering Democracy*, London 1992, S. 93 – 137; Robert Barro, *Democracy and Growth*, in: *Journal of Economic Growth* 1. 1996, S. 1 – 27, hier S. 23; Johannes Berger, *Die Wirtschaft der modernen Gesellschaft. Strukturprobleme und Entwicklungsperspektiven*, Frankfurt 1999.

66 Klaus Schatz, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1986; Anderson, *Die Grenzen der Säkularisierung*; Antonius Liedhegener, *Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, in: *Mitteilungsblatt des Instituts für*

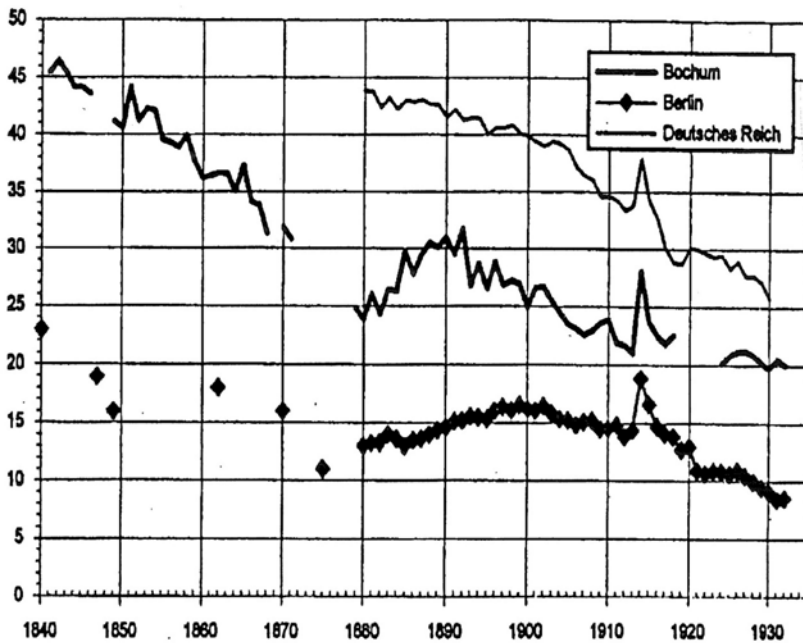
Deutschland und anderswo in dieser Zeit lässt sich jedoch nur verstehen, wenn man sowohl bedenkt, dass eine vergleichbare Remobilisierung der evangelischen Staatskirchen, etwa des Protestantismus in Deutschland, nicht zu verzeichnen ist, als auch in Rechnung stellt, dass die Jahrzehnte davor von einem deutlichen Rückgang der religiösen Bindungskräfte geprägt waren. Trotz der Verbindung der evangelischen Kirche mit der politischen Herrschaft, trotz ihrer rechtlichen und finanziellen Privilegierung durch den preußischen Staat, trotz der dominanten Präsenz protestantischer Positionen in der kulturellen und politischen Öffentlichkeit und der politischen, ökonomischen und kulturellen Hegemonie des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus schwächt sich die Verankerung der evangelischen Kirche in der Bevölkerung seit 1840, also in den Jahrzehnten der beginnenden Industrialisierung und Urbanisierung, ab. Nimmt man als Indikator für aktive Kirchlichkeit die Beteiligung am Abendmahl, so war der Übergang von der agrarischen zur industriellen Welt, vom ländlichen zum städtischen Leben mit einem deutlichen Rückgang der evangelischen Kirchlichkeit verbunden, wobei der Rückgang in der ersten Phase der Urbanisierung und Industrialisierung besonders hoch ausfiel (vgl. Grafik 1).⁶⁷ In der jungen Bergbau- und Industriestadt Bochum, aber auch in der Metropole Berlin sank die Abendmahlbeteiligung innerhalb von neunzig Jahren um mehr als die Hälfte. Die sowohl städtische als auch ländliche Gebiete einbeziehende und daher insgesamt höher liegende Abendmahlsrate auf Reichsebene reduzierte sich innerhalb von fünfzig Jahren ebenfalls fast um die Hälfte. Wenn der Katholizismus in Deutschland von derartigen Erosionstendenzen nicht betroffen war, dann entsteht die Frage, welche Faktoren ihn vor diesem Schicksal bewahrten.

Diese Frage verschärft sich noch einmal, wenn man den Analysezeitraum ausdehnt und den seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beobachtbaren Rückgang der kirchlichen Integrationsfähigkeit, der den Protestantismus und Katholizismus gleichermaßen erfasste, in die Betrachtung einbezieht. Nicht nur im Protestantismus schwächte sich ab 1750 die Kirchenbindung ab, wie Lucian Hölscher anhand der nachlassenden Abendmahlbeteiligung vor allem in den großen Städten Deutschlands gezeigt hat;⁶⁸ Entkirchlichungsprozesse sind für diese Zeit auch im Katholizismus nachweisbar. Den Untersuchungen Rudolf Schlögl's zufolge, der nach dem Vorbild der Annales-Schule den Anteil der Testamente mit Messstiftungen in katholischen Städten Deutschlands

soziale Bewegungen 26. 2001, S. 191–219; McLeod, *Religion and the People of Western Europe, 1789–1989*; ders., Introduction, in: ders. u. Werner Ustorf (Hg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003, S. 1–26.

67 Vgl. Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung*, S. 553–561; ders., *Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung*, S. 204 f.

68 Hölscher, *Die Religion des Bürgers*, S. 595–630, hier S. 599 f.



Grafik 1: Rückgang des Anteils der Kommunikanten an der evangelischen Bevölkerung in Berlin, Bochum und im Deutschen Reich 1840 – 1932, Liedhegener, Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung, S. 204.

analysierte,⁶⁹ trat die Frömmigkeit des katholischen Bürgertums nach 1730 in ein „Stadium langsamer, aber kontinuierlicher Auszehrung“, das bereits 1780 weit fortgeschritten war; die Klöster leerten sich,⁷⁰ der Priesternachwuchs ging zurück, der Anteil religiöser Bücher an der Gesamtzahl der Veröffentlichungen sank,⁷¹ rituelle Gebräuche verwässerten,⁷² und 1773 schaffte der Papst sogar den gegenreformatorischen Stoßtrupp, den Jesuitenorden, ab.

69 Rudolf Schlögl, Katholische Kirche, Religiosität und gesellschaftlicher Wandel. Rheinisch-westfälische Städte 1750 bis 1830, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 86 – 112, hier S. 108.

70 Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800 – 1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, S. 403.

71 McLeod, Introduction, S. 7.

72 Blaschke, Das 19. Jahrhundert, S. 41.

Die Gründe für den „religiösen Tiefstand“⁷³ insbesondere des ausgehenden 18. Jahrhunderts sind nicht allein in der aufklärerischen Religions- und Kirchenkritik, der sich weite Teile des Bürgertums anschlossen,⁷⁴ sowie in der durch die Aufklärung bewirkten rationalistischen Ausdünnung der Frömmigkeit zu suchen. Auch der Hinweis auf die Wirkung der revolutionären Ideen von 1789, die vor allem in den Städten Europas schnell Verbreitung fanden, reicht zur Erklärung nicht aus. Daneben spielte insbesondere die nach dem Siebenjährigen Krieg einsetzende Lockerung der Kirchenzucht, das heißt die öffentliche Bestrafung säumiger Kirchenbesucher durch Ausschluss vom Abendmahl und den Verlust bürgerlicher Berufe und Ehrenrechte, eine zentrale Rolle.⁷⁵ Lucian Hölscher stellt außerdem die Entstehung einer völlig neuen urbanen Geselligkeits- und Freizeitkultur heraus, die Vermehrung kultureller Angebote, die Vielzahl privater Lese-, Geselligkeits- und Gewerbevereine, die Attraktivität von sonntäglichen Fahrten ins Grüne und ausgedehnten Spaziergängen in der Natur, die kulturelle Aufwertung von Theater- und Konzertbesuchen, von Tee- und Tanzveranstaltungen, die dem regelmäßigen Gottesdienstbesuch ebenfalls abträglich waren.⁷⁶ Während die Kirche im Konfessionellen Zeitalter, so Heinz Schilling in seinen einflussreichen Arbeiten zum 16. und 17. Jahrhundert, aufgrund ihrer Allianz mit dem frühmodernen Staat in Stadt und Land nicht selten als dessen Repräsentant agierte, über Kirchenzucht und Kontrollkapazitäten, aber auch über Predigt, Seelsorge und die Verbreitung von Andachts-, Gebets- und Gesangbüchern einen unmittelbaren Einfluss auf die Ausbildung von Normen im Glauben, Denken und Verhalten der Menschen ausübte, durch ihr Engagement in Erziehung, Eheangelegenheiten und Armenfürsorge zur sozialen Disziplinierung beitrug und auf diese Weise im gesellschaftlichen Leben, in Schule und Gericht, in staatlicher Verwaltung und Politik allgegenwärtig war,⁷⁷ traten kirchliche und weltliche Ordnung im nachkonfessionellen Zeitalter zunehmend auseinander.

73 Albert Ehrhard, *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*, Stuttgart 1902, S. 10.

74 Hölscher, *Die Religion des Bürgers*, S. 603.

75 Ebd., S. 602.

76 Ebd., S. 603; Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, S. 95–100.

77 Heinz Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland, 1517–1648*, Berlin 1988; ders., *Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle*, in: Paolo Prodi (Hg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993, S. 199–235; ders., *Das konfessionelle Europa*, in: Hans G. Kippenberg u. a. (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen 2009, S. 289–338; Martin Dinges, *Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept*, in: GG 17. 1991, S. 5–29. Zum Konfessionalisierungsansatz vergleiche auch die Arbeiten von Wolfgang Reinhard, Was

Seit Ende des 18. Jahrhunderts kam es in Europa und den Vereinigten Staaten zur zunehmenden Differenzierung von Religion und Politik. 1791 wurde die Trennung von Kirche und Staat in den USA in der Verfassung verankert, 1795 in Frankreich, obschon bereits 1801 wieder rückgängig gemacht, 1796 in den Niederlanden. Im Allgemeinen Landrecht für Preußen von 1794 wurden die Kirchen, die einst mit dem Anspruch aufgetreten waren, der wahren Lehre gesamtgesellschaftlich zum Sieg zu verhelfen, zur rechtlichen Organisationsform eines Vereins oder „geistlichen Gesellschaft“ herabgestuft.⁷⁸ Zugleich setzte sich um 1800 die Idee durch, Bildung und Erziehung zu eigenständigen, von Herkunft und Stand, aber auch von Tradition und Autorität unabhängigen Zielen zu erklären, bestimmt nicht durch Geburt, sondern durch Talent und Leistung.⁷⁹ Die kirchliche Verfügung über die Schule wurde gelockert, und der Staat übernahm in Preußen 1794 die Kontrolle über die Erziehung.⁸⁰ An die Stelle der konfessionell getragenen Universität trat die Universität als Staatsanstalt.⁸¹ Im ausgehenden 18. Jahrhundert bildete sich aber auch eine kirchlich unabhängige Öffentlichkeit mit eigenem Zeitungs- und Büchermarkt sowie eine städtische Geselligkeitskultur heraus, die die bislang unangefochtene Monopolstellung des Gottesdienstes als gesellschaftliches Kommunikationszentrum in Frage stellten. In dieselbe Zeit fällt das Aufkommen neuer Formen des politischen, sozialen und ethischen Denkens, das von allen religiösen Bezügen frei ist, etwa der Ansatz des Utilitarismus eines Beccaria oder Bentham, der die menschliche Moral am Prinzip „of the greatest happiness of the greatest number“ ausrichtete.⁸² Die Kirche verlor im nachkonfessionellen Zeitalter also mehr und mehr die Kontrolle über andere gesellschaftliche Bereiche wie Schule und Universität, Öffentlichkeit und Freizeit, Wissenschaft und Recht, aber auch Ehe und Familie,⁸³ mit der Folge, dass auch ihr Einfluss auf das Denken und Handeln der Menschen in den unterschiedlichen Lebensbereichen zurückging. Diesen Einflussverlust, der sich auf der struk-

ist katholische Konfessionalisierung?, in: ders. u. Heinz Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*. Gütersloh 1995; ders., *Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Freiburg 2004. Zur Kritik vgl. Kaspar von Greyerz, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen 2000, S. 65 f.; Frank Fätkenheuer, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispielen aus Franken um 1600*, Göttingen 2004, S. 39.

78 Hans Hattenhauer, *Allgemeines Landrecht*, Frankfurt 1970, S. 542–584.

79 Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, S. 60.

80 Ebd., S. 56.

81 Ebd., S. 65.

82 McLeod, *Introduction*, S. 7 f.

83 Dem Recht und Teilen des wissenschaftlichen Diskurses, zum Beispiel der Medizin, den Naturwissenschaften und dem politischen Denken attestiert Heinz Schilling, *Das konfessionelle Europa*, S. 326 f., bereits in der Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts ein hohes Maß an Resistenz gegenüber dem Totalitätsanspruch der Konfessionskirchen.

turellen Ebene vollzog und die gesellschaftliche Umwelt der Kirche betraf, aber Konsequenzen auch auf der personalen Ebene hatte, wird man wohl mit einigem Recht als Säkularisierung bezeichnen dürfen.

Stellt man die Frage, warum es dem Katholizismus im Laufe des 19. Jahrhunderts gelang, sich diesen Säkularisierungstendenzen zu widersetzen, während der Protestantismus ein vergleichbarer Erfolg nicht beschieden war, so reicht es nicht aus, auf die Ausbildung eines dichten Vereinswesens, eines konfessionell getragenen Schulsystems und eines ausgebauten konfessionellen Pressewesens hinzuweisen. Diese Bedingungen waren großteils auch im deutschen Protestantismus erfüllt, und dennoch blieb in ihm ein Verkirklichungsschub aus. Entscheidend für die Herausbildung katholischer Milieus war, dass sich die konfessionelle Identität mit der Zugehörigkeit zu anderen sozialen Einheiten zu verbinden vermochte und dadurch eine strukturbildende, weltbildkonstituierende und grenzsetzende Kraft entfaltete. Im Emsland setzte die Milieumobilisierung schon 1848 als Abwehr gegen die katholizismusfeindlichen Bestrebungen einer aufgezwungenen Herrschaft ein und verstärkte sich noch einmal, als sich nach dem Übergang des Emslands an Preußen 1866 die antipreußische Stimmung in der Zusammenarbeit des Zentrums mit der Welfenpartei niederschlug.⁸⁴ Im Ruhrgebiet entstand in den 1870er Jahren ein katholisches Milieu infolge der raschen Industrialisierung, die dazu führte, dass eine katholisch geprägte Arbeiterschaft einer dem protestantischen Nationalliberalismus verpflichteten Unternehmerschaft gegenüber stand.⁸⁵ Ebenso stellte auch die Entstehung des katholischen Milieus im Saarland ein „genuines Produkt der Industrialisierung“ dar.⁸⁶ Dort reagierte die infolge der Expansion des Bergbaus stark angewachsene katholische Arbeiterschaft auf den kulturellen Überlegenheitsgestus der dominant protestantischen „Herrenschicht“ in den Führungsetagen von Verwaltung und Industrie durch die Ausbildung einer *underdog*-Mentalität und den Rückzug in die konfessionelle Gemeinschaft. Besonders in den Industriegebieten des Saarlandes und des Ruhrgebietes war es dann wesentlich der Kulturkampf, dem der politische Katholizismus seine Konsolidierung verdankte.

84 Joachim Schmiedl, Wie entstand das katholische Milieu? Anmerkungen zur Entwicklung des Katholizismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer (Bistum Limburg) 30. 2001, S. 1 u. S. 31–38.

85 Wolfgang Jäger, Bergarbeitermilieus und Parteien im Ruhrgebiet. Zum Wahlverhalten des katholischen Bergarbeitermilieus bis 1933, München 1996.

86 Gerhard Paul, „...gut deutsch, aber auch gut katholisch“. Das katholische Milieu zwischen Selbstaufgabe und Selbstbehauptung, in: Gerhard Paul u. Klaus-Michael Mallmann (Hg.), Milieus und Widerstand. Eine Verhaltensgeschichte der Gesellschaft im Nationalsozialismus, Bonn 1995, S. 26–152, hier S. 29.

Das heißt, zur Formierung von Milieustrukturen kam es dort, wo die konfessionelle Zugehörigkeit durch Konfliktlinien der Modernisierung, durch politische, soziale oder ökonomische Spannungslinien gestärkt wurde.⁸⁷ In diesen Fällen diente Religion als Medium zur Austragung von politischen Konflikten, als Instrument der Selbstbehauptung gegenüber einer kulturell und ökonomisch überlegenen sozialen Schicht, als Ort der Ausbildung von solidarischen Gemeinschaftsnetzwerken, als Mittel des Schutzes gegenüber den Zumutungen der Moderne, als Hort der Schaffung moralischer Ordnungsmuster, wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse und sozialer Respektabilität. Lagen die Konfliktlinien quer zur Bindung an die Konfession, war dies der Milieubildung nicht förderlich.⁸⁸ Das ist das Ergebnis einer Vielzahl von Milieustudien, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind.⁸⁹ Mit anderen Worten: Die Milieubildung setzte in Abhängigkeit vom Anlaufen von Modernisierungsprozessen ein,⁹⁰ als – wie Klaus Tenfelde überzeugend

87 Wilfried Loth, Katholische Milieus und katholische Subgesellschaft in Deutschland, in: Michel Grunewald u. Uwe Puschner (Hg.), *Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke, 1871 – 1963*, Bern 2006, S. 21 – 37, hier S. 30 f. Loth formuliert hier schärfer: „Milieustrukturen entwickelten sich *nur* [sic!] dort, wo das Bewusstsein konfessioneller Zugehörigkeit von einer oder mehreren Konfliktlinien der Modernisierung überlagert wurde.“

88 Das gilt etwa für Großstädte wie Berlin, Hannover oder Nürnberg, wo die Assimilationskraft des urbanen Lebens und die damit zusammenhängende Vielfalt ethnischer, sprachlicher, sozialer und politischer Orientierungen die Bindungsfähigkeit des Katholizismus schwächte. Für eine Stadt wie Bochum beobachtet Antonius Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung*, S. 462, eine Verschärfung wirtschaftlicher Disparitäten und damit eine weitere Auseinanderentwicklung der Lebenswelten von Katholiken unterschiedlicher sozialer Schichten, die im Ergebnis zur Herausbildung eines relativ selbständigen Sub-Milieus der katholischen Arbeiter innerhalb des kirchlichen Milieus führte. Ebenso analysiert auch Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794 – 1914*, Göttingen 1994, S. 279, die Dissoziation konfessioneller und sozialer Spannungslinien im Rheinland, wo Vorbehalte des katholischen Bürgertums gegenüber der ultramontanen Bewegung den Anlass zur Entstehung eines separaten bürgerlichen Milieus innerhalb des Katholizismus gaben.

89 Klaus-Michael Mallmann, *Aus des Tages Last machen sie ein Kreuz des Herrn. Bergarbeiter, Religion und sozialer Protest im Saarrevier des 19. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986, S. 152 – 184; Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart 1991; Siegfried Weichlein, *Konfession und Region. Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas*, in: Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlmann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, S. 193 – 232.

90 Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Münster, *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch* 120. 2000, S. 358 – 395.

herausgearbeitet hat –⁹¹ vormoderne ständische Bindungen nicht mehr griffen, und sie war in dem Maße erfolgreich, wie sich die konfessionelle Identität mit der Wahrnehmung anderer, politischer, sozioökonomischer, kultureller, ethischer, sozialdiakonischer Funktionen zu verbinden vermochte. Sie stellte einen Versuch dar, jenes Maß an Kontrolle zu erreichen, das einst die Konfessionskirchen ausgeübt hatten und das tendenziell keinen Lebensbereich aussparte –⁹² weder die Öffentlichkeit und Politik noch die Wirtschaft und das Recht oder den Bereich der alltäglichen Lebensführung von der Familienplanung über die politische Orientierung bis zur Berufswahl. Es ist klar, dass eine solche Kontrolle in der sich ausdifferenzierenden Gesellschaft des 19. Jahrhunderts gesamtgesellschaftlich nicht mehr durchsetzbar war. Daher ist es richtig, wenn Wilfried Loth herausstellt, dass es nicht ein homogenes katholisches Milieu gab, sondern der Katholizismus in unterschiedliche Milieus mit unterschiedlicher Reichweite, Dichte und Prägekraft zerfiel.⁹³

So wie die Milieumobilisierung des Katholizismus im 19. Jahrhundert in Deutschland lässt sich auch der Mitgliederzuwachs der nonkonformistischen Gemeinden in der Industrialisierungsperiode des 19. Jahrhunderts in England erklären. Hugh McLeod hat anschaulich gezeigt, wie die Anziehungskraft der nonkonformistischen Gemeinden auf ihrer Fähigkeit beruhte, auf durch die Industrialisierung verursachte Probleme mit überzeugenden Lösungen zu reagieren.⁹⁴ Den entwurzelten Arbeitern stellten sie Gemeinschaftsräume zur Verfügung, die ihnen Sicherheit und Hilfe boten; über Verkündigung und Seelsorge trugen sie in einer sich dynamisch verändernden Umbruchgesellschaft zur Vermittlung klarer Normen und Werte bei, die den Zugewanderten Orientierung gab und die Assimilation an eine fremde Umgebung erleichterte; im Raum der Gemeinden entwickelten die Arbeiter, Handwerker und Kleinhändler ein Gefühl von Zugehörigkeit und Identität, das ihr Selbstbewusstsein stärkte, und in denen sie auch jene soziale Anerkennung fanden, die ihnen in der Öffentlichkeit weithin versagt blieb. Die Chapel stellte in der Welt der großen Städte, die in den Zuwanderungsbezirken durch Verwahrlosung, Kriminalität, Promiskuität und Alkoholabhängigkeit gekennzeichnet war, ein Ort moralischer Ordnung und Respektabilität dar, der sich – so nahmen es schon die Zeitgenossen wahr – von der Disziplinlosigkeit der sich dem Trinken und Spiel hingebenden unkirchlichen Teile der Unterschicht deutlich abhob.⁹⁵

91 Klaus Tenfelde, Historische Milieus. Erblichkeit und Konkurrenz, in: Manfred Hettling u. Paul Nolte (Hg.), Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays, München 1996, S. 247–268.

92 McLeod, Religion and the People of Western Europe, 1848–1914, S. 36.

93 Loth, Katholische Milieus und katholische Subgesellschaft in Deutschland, S. 24.

94 McLeod, Religion and the People of Western Europe, 1848–1914, S. 75–97.

95 Ebd., S. 79–81; Lynn Hollen Lees, Exiles of Erin. Irish Migrants in Victorian London, Manchester 1979, S. 207–212.

Auch in diesem Falle muss die Integrationsfähigkeit der religiösen Gemeinschaften auf die Koinzidenz konfessioneller mit nichtreligiösen Spannungslinien, hier auf die Koinzidenz der Spannung zwischen anglikanischer Staatskirche und Chapel mit sozioökonomischen Ungleichheiten zurückgeführt werden. Wenn dann zu diesen Konflikten auch noch politische Konflikte wie etwa in Wales mit dem überlegenen und dominanten England,⁹⁶ oder wie in Schottland und Wales, aber etwa auch in Holland oder Friesland, sprachlich-kulturelle Barrieren hinzutreten, dann zogen die religiösen Bindungskräfte daraus noch einmal einen zusätzlichen Schub. Stets beruhte die Mobilisierungskapazität der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf dem Zusammenfallen religiöser mit nichtreligiösen Spannungslinien und ihrer daraus resultierenden Fähigkeit, trotz weit vorangeschrittener funktionaler Differenzierung nichtreligiöse Funktionen an sich zu ziehen und eine Verbindung mit ihnen einzugehen.⁹⁷

b) Kirchlich-religiöse Demobilisierung und soziale Modernisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Wenn die soeben angestellten Überlegungen richtig sein sollten, dann müsste der Bedeutungsrückgang des Religiösen einsetzen, sobald religiöse und nichtreligiöse Funktionen wieder auseinandertreten. Die Frage, wodurch ein solches Auseinandertreten zustande kommt, ist nicht einfach zu beantworten. Es handelt sich hier um einen komplexen Vorgang. Es lässt sich jedoch annehmen, dass religiös verantwortete Interessenvertretungen im öffentlichen Raum in dem Maße überflüssig werden, wie diese Aufgabe von politischen Parteien übernommen wird, dass der Bedarf an kirchlich organisierten Solidarnetzwerken, Hilfeleistungen und Rückzugsräumen zurückgeht, wenn sozialstaatliche Institutionen ausgebaut werden, dass Selbstverwirklichungsbedürfnisse zunehmend außerhalb der Kirche nach Befriedigungsmöglichkeiten suchen, wenn Konsummöglichkeiten sich ausweiten, alternative Freizeitangebote verfügbar werden und das Lebensniveau steigt, dass Anerkennung umso weniger in religiösen Gemeinschaften gesucht wird, je mehr eine Gesellschaft Gleichberechtigung und soziale Chancengleichheit garantiert, dass die Inanspruchnahme kirchlicher Sozialisationsagenturen, etwa konfessioneller Schulen, sich erübrigt, wenn der soziale Aufstieg geschafft ist und so weiter.

Tatsächlich brachen die konfessionellen Milieus in allen Staaten Westeuropas fast zeitgleich in den 1950er und 1960er Jahren zusammen. In diese Zeit fiel

96 Chambers, *Secularization and Welsh Religiosity*, S. 235.

97 Dieses Erklärungsmodell lässt sich auch auf die Entwicklung des Protestantismus in Deutschland anwenden, der aus seiner Verbindung mit dem vor allem seit der Gründung des Kaiserreiches aufbrechenden deutschen Nationalismus Unterstützung bezog. In den Jahren unmittelbar nach 1870 stagnierte der Rückgang der Abendmahlsziffern, wie in Grafik 1 zu ersehen.

nicht nur eine außerordentliche Wohlstandsanhebung, die die Bevölkerung in einem Maße erfasste wie nie zuvor, sondern auch der Ausbau des Sozialstaats, die Politisierung und Demokratisierung der Gesellschaft, die Expansion von staatlichen Bildungsinstitutionen, die Entstehung einer vielfältigen Freizeit- und Unterhaltungsindustrie, die Massenmobilisierung der Gesellschaft durch Auto, Eisenbahn und Flugzeug sowie die Massenmedialisierung durch das Fernsehen. All diese Prozesse trugen zur Ausgliederung des Religiösen aus den Bereichen von Politik und Öffentlichkeit, Freizeit und Unterhaltung, Ausbildung und Erziehung, Existenzsicherung und Vorsorge bei und damit zu einem Bedeutungsrückgang von Religion nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch für den Einzelnen.⁹⁸ Mit der Ausdifferenzierung des Religiösen, wie sie sich seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts vollzieht, setzten sich Prozesse fort, die wir bereits in der Zeit des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts beobachten konnten: die Differenzierung von Politik und Religion, von Religion und Bildung, von Religion und Wissenschaft, von Religion und Öffentlichkeit, von Religion und Freizeit.⁹⁹ Die abgegrenzten Konfessionsmilieus des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten in einem konfliktreichen Kampf um die soziale Geltung

98 Es ist empirisch nicht haltbar und soziologisch völlig unplausibel, wenn José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, behauptet, dass der Prozess der funktionalen Differenzierung vom Prozess der Marginalisierung des Religiösen abzuheben sei und beide entkoppelt ablaufen könnten. Wenn Religion gesellschaftlich zu einem Teilbereich neben anderen wird, dann vermindert dies das Maß an Bestätigung, die das Individuum in seinen religiösen Einstellungen in außerreligiösen Gesellschaftsbereichen erfahren kann. War im konfessionellen Zeitalter das ganze Leben vom Einfluss religiöser Institutionen und Normen durchzogen, so kommen die meisten sozialen Institutionen und Praktiken heute ohne religiöse Interpretation und Unterstützung aus. Die Folge dieser Ausdifferenzierung des Religiösen aus den Bereichen von Politik und Öffentlichkeit, Recht und Wissenschaft, Ausbildung und Erziehung, Unterhaltungskultur und Freizeit ist, dass die Relevanz der Religion natürlich auch für den Einzelnen sinkt.

99 Ob die dramatischen religiösen Wandlungsprozesse der 1960er Jahre in den Kontext längerfristiger Veränderungen zu stellen sind oder nicht, hat auf ihre Interpretation einen erheblichen Einfluss. Kritiker der Säkularisierungsthese wie Callum Brown oder Peter van Rooden lehnen Langfristargumentationen kategorisch ab und betonen den Bruch zwischen den 1950er und 1960er Jahren, siehe dazu Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization, 1800–2000*, London 2009² und van Rooden, *Secularization, Dechristianization and Rechristianization in the Netherlands*, in: Lehmann, *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung*, S. 131–153. Auf der entgegengesetzten Seite steht etwa Alan D. Gilbert, *The Making of Post-Christian Britain. A History of the Secularization of Modern Society*, London 1980, der den Umbruch der 1960er Jahre als Kulminationspunkt eines langen Säkularisierungsprozesses ansieht. Eine Zwischenposition nimmt McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007, S. 10, ein, der zwischen „long-term preconditions for and the short-term precipitants of the 1960s crisis“ unterscheidet.

des Christentums die Gestaltungskräfte der Moderne für eine begrenzte Zeit und mit sozial begrenzter Reichweite zurückdrängen und in der Balance halten können.¹⁰⁰ Wie Nipperdey, Blaschke und andere völlig zu Recht herausstellen,¹⁰¹ ragten Religion und Kirche nicht als Relikte der Vergangenheit in diese Zeit hinein, sondern stellten gestaltende Mächte dieser Epoche dar. Aber unter den Bedingungen der dynamischen Moderne verlor Religion nicht nur ihre gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeit. Auch die resistenten Milieus gerieten unter Anpassungsdruck und büßten ihre Notwendigkeit für die Wahrnehmung von politischen, sozialdiakonischen, ökonomischen oder auch nur geselligkeitsorientierten Interessen ein.

Wie stark der Einfluss der Moderne auf die Signifikanz der Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist, zeigt ein Blick auf die Entwicklung des Gottesglaubens seit 1945. Der Glaube an Gott ist nicht ein Seitenaspekt individueller Religiosität, sondern einer ihrer zentralen Indikatoren, der mit anderen Indikatoren in einem engen statistisch nachweisbaren Zusammenhang steht. In allen erfassten Ländern Westeuropas, die in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg beachtliche Modernisierungsprozesse durchliefen, ging der Glaube an Gott zurück (vgl. Grafik 2). Die Entwicklung vollzog sich nicht stetig, sondern war auch durch gegenläufige Tendenzen charakterisiert. Die Entwicklungsrichtung für einen Zeitraum von sechzig Jahren aber ist eindeutig.

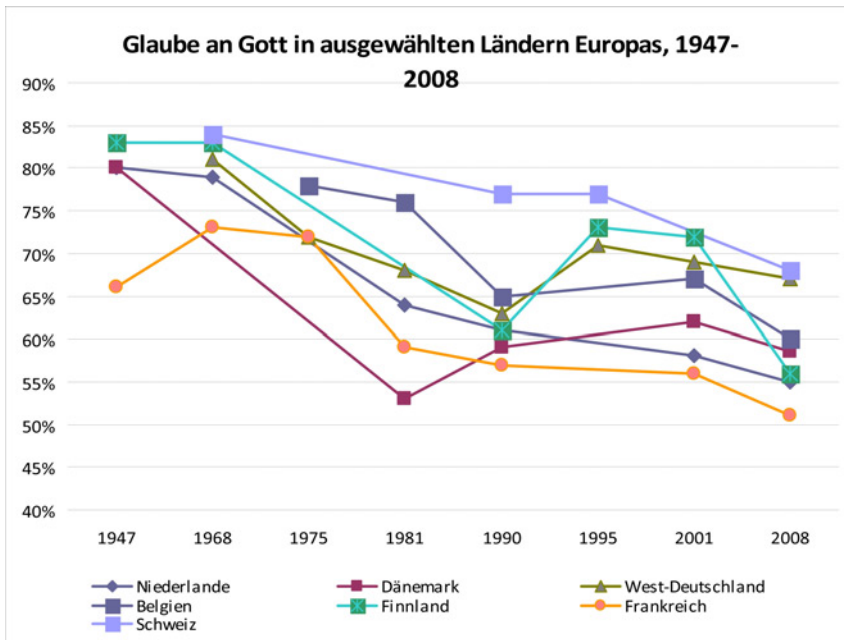
Korreliert man Religiosität direkt mit einem aussagekräftigen Modernitätsindikator, dann zeigen sich für Westeuropa statistisch signifikante Zusammenhänge. Je höher das Modernisierungsniveau in einem Lande ist – hier gemessen mit dem Bruttoinlandsprodukt pro Kopf –, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Menschen in diesem Land an Gott glauben (vgl. Grafik 3). Dieser Zusammenhang lässt sich unter Benutzung anderer Religiositäts- und Modernisierungsindikatoren auch weltweit nachweisen, also auch für jene nichtwestlichen Länder, in denen Modernisierung und religiöser Aufschwung angeblich parallel verlaufen (vgl. Grafik 4).

Diese Aussage muss mit zwei Einschränkungen versehen werden. Zum einen schließt der Nachweis des negativen Zusammenhanges zwischen Modernisierungs- und Religiositätsniveau nicht aus, dass auch andere Faktoren einen Einfluss auf die Vitalität des Religiösen ausüben.¹⁰² Modernität ist nur eine

100 So auch Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848 – 1914*, Basingstoke 2000, S. 285 – 289.

101 Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800 – 1866*, S. 403; Blaschke, *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, S. 44.

102 Diese einschränkende Bedingung beachtet zum Beispiel José Casanova nicht, der es für ein Argument gegen die Gültigkeit der Säkularisierungsthese hält, dass Religiosität und Kirchlichkeit in Ostdeutschland niedriger ausgeprägt sind als in Westdeutschland, obwohl Ostdeutschland nicht den Modernisierungsstand Westdeutschlands erreicht

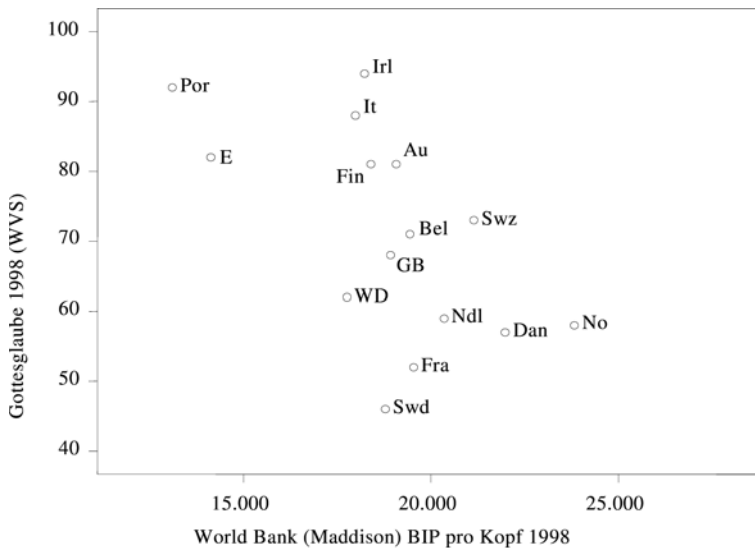


Grafik 2: Glaube an Gott im Zeitverlauf in ausgewählten Ländern Westeuropas 1947–2008, 1947, 1968, 1975 Gallup Opinion Index, 1981–2008 World Value Survey, Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970–1999.

Einflussgröße unter vielen. Als solche Einflussfaktoren kommen zum Beispiel die Liberalität der staatlichen Regulierung des religiösen Feldes in Frage oder die Prägekraft kultureller Traditionen – man spricht hier gern von Pfadabhängigkeit –¹⁰³ oder die konfessionellen Mehrheitsverhältnisse oder die Ressourcenausstattung der Religionsgemeinschaften oder eben auch die gerade dargestellte Koinzidenz von religiösen mit nichtreligiösen Spannungslinien. Zum andern führt Modernisierung nicht in jedem Fall und nicht zwangsläufig zu Prozessen der Säkularisierung und Entkirchlichung. Zwischen beidem besteht eben kein Determinismus, sondern ein Wahrscheinlichkeitszusammenhang. Die interessanten Ausnahmen von der Regel, die die

hat. Vgl. ders., Die religiöse Lage in Europa, in: Hans Joas u. Klaus Wiegandt (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt 2007, S. 322–357, hier S. 329.

103 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996; Ronald Inglehart u. Wayne E. Baker, *Modernization, Globalization and the Persistence of Tradition. Empirical Evidence from 65 Societies*, in: *American Sociological Review* 65. 2000, S. 19–55; Gert Pickel, Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62. 2010, S. 219–245.

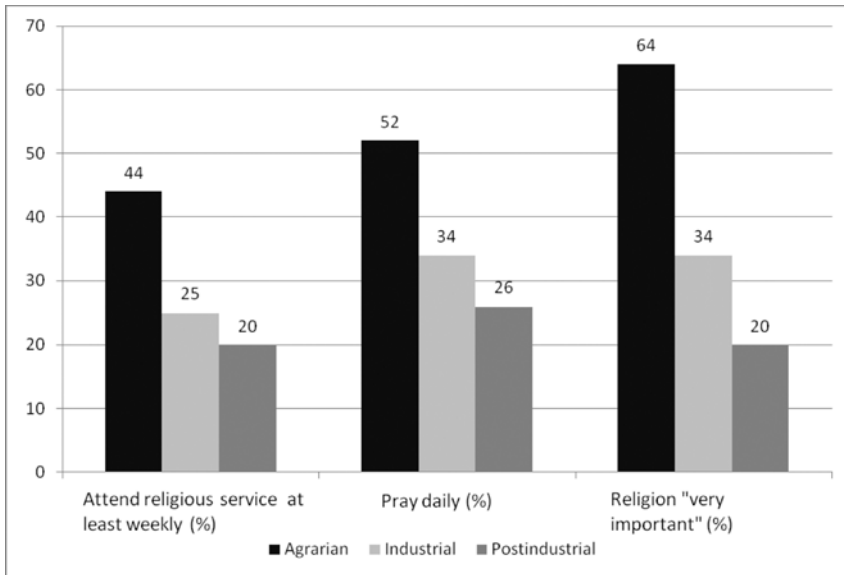


$$R^2 = -.65$$

Grafik 3: Gottesglaube und Bruttoinlandsprodukt pro Kopf in ausgewählten Ländern Westeuropas (1998), World Value Survey (WVS) 1998, *Länderkürzel*: Fra = Frankreich, Au = Österreich, It = Italien, E = Spanien, USA = die Vereinigten Staaten, No = Norwegen, Dan = Dänemark, Aus = Australien, Por = Portugal, Swd = Schweden, Irl = Irland, Ndl = Niederlande, WD = Westdeutschland, GB = Großbritannien.

Kritiker der Säkularisierungstheorie ausfindig machen, muss eine kritische Rekonstruktion der Säkularisierungstheorie in der Lage sein zu erklären. Möglicherweise könnte hier das oben entwickelte Modell der Koinzidenz von Spannungslinien hilfreich sein, um abweichende Fälle wie die USA oder Südkorea einer Erklärung näherzubringen. Dann müsste man das Zusammengehen von Modernisierung mit religiösem Aufschwung auf die Fähigkeit der Religionsgemeinschaften zurückführen, nichtreligiöse Funktionen zu erfüllen, in den USA zum Beispiel integrative Funktionen für Einwanderer wahrzunehmen oder in Südkorea arbeitsethische Motivation für Aufstiegs-willige bereitzustellen, und dann müsste man prognostizieren, dass sich die Relevanz der Religionsgemeinschaften abschwächt, wenn die Integration oder der Aufstieg geschafft ist.¹⁰⁴ Um die Geltungskraft der Säkularisierungstheorie

104 Seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts haben die Katholiken, die über Jahrzehnte hinweg sozial ausgegrenzt und stigmatisiert waren, hinsichtlich Bildungsstand und sozialem Status mit dem Bevölkerungsdurchschnitt gleichgezogen. Es ist kein Zufall, dass genau in dieser Zeit die Beteiligung am Gottesdienst, die über ein halbes Jahrhundert konstant war, von siebzig auf fünfzig Prozent zurückfällt. Ebenso lässt sich nach dem jahrzehntelangen Anstieg der Mitgliederzahlen in den protestantischen



Grafik 4: Religiosität und Gesellschaftstyp (agrarisch, industriell und postindustriell), Norris u. Inglehart, *Sacred and Secular*, S. 58 (World Value Survey, pooled 1981–2001).

auch auf jene Fälle auszudehnen, die ihren Aussagen scheinbar widerstreiten, ist es also erforderlich, sie mit Zusatzannahmen wie etwa dem hier vorgeschlagenen Theorem der Koinzidenz unterschiedlicher Spannungslinien oder auch mit anderen Zusatzerklärungen zu versehen. Dann sind die Bedingungen spezifizierbar, unter denen Modernisierung und religiöse Vitalisierung Hand in Hand gehen können. Obschon Modernisierung nicht immer zu Säkularisierung führt und auf das Religiositätsniveau einer Gesellschaft nicht nur modernisierungstheoretisch modellierbare, sondern auch andere Faktoren einwirken, wäre es voreilig – das zeigen die hier präsentierten Daten –, die Säkularisierungstheorie einfach preiszugeben. Ihr kommt noch immer ein beachtliches Erklärungspotential zu.

Kirchen in Südkorea seit den neunziger Jahren ein Stillstand des Kirchenwachstums beobachten. Die protestantischen Kirchen dienten als Aufstiegsvehikel. Jetzt, wo das Lebensniveau des Westens erreicht ist, gehen die Zuwachsraten zurück oder kehren sich sogar um, am stärksten übrigens bei den koreanischen Studenten.

4. Die Definition von Religion

Ändert sich das hier gezeichnete Bild dramatisch, wenn den Analysen nicht ein enger, sondern ein weiter Religionsbegriff zugrunde gelegt wird,¹⁰⁵ und nicht vor allem konventionelle Formen der Religiosität wie Gottesglauben, Kirchengang oder Gebet, sondern außerkirchliche Formen der Religiosität und Spiritualität, die sich angeblich breiter Akzeptanz erfreuen, einbezogen werden? Angesichts der Häufigkeit und Massivität dieses Einwandes überrascht auch hier der empirische Befund. Die Zahl derjenigen, die außerkirchliche Formen der Religiosität bejahen und praktizieren, bleibt selbst in den hoch entwickelten Ländern Westeuropas relativ gering. Dies zeigt ein Blick auf die Akzeptanz derartiger Religiositätsformen in Westdeutschland, wo das Feld synkretistischer und alternativer Religiosität umfassend abgefragt wurde (vgl. Tabelle 5).

Tabelle 5: Erfahrung mit außerkirchlicher Religiosität in Westdeutschland 2002, Quelle: Allbus 2002.

	Unbekannt	Erfahrung gemacht	Halte von		
			Viel	Etwas	Gar nichts
New Age	61,1	2,8	1,9	11,5	20,8
Anthroposophie, Theosophie	61,0	6,0	4,9	16,8	14,2
Zen-Meditation, Weisheiten	41,7	5,6	11,5	24,8	16,4
Reinkarnation	33,1	2,0	4,7	19,6	37,3
Edelsteinmedizin, Bachblüten	28,5	13,5	8,9	30,1	29,6
Mystik	24,8	4,1	4,0	26,3	41,4
Magie, Spiritismus, Okkultismus	12,4	5,5	2,4	15,4	67,2
Wunderheiler, Geistheiler	10,3	6,5	4,1	19,9	63,5
Pendeln, Wünschelruten	10,2	21,0	9,2	30,7	47,8
Tarot-Karten, Wahrsagen	9,0	17,0	3,7	18,3	67,0
Astrologie, Horoskope	3,2	29,1	8,2	39,5	47,2

Obwohl in den letzten dreißig oder vierzig Jahren ein klarer Trend zur zunehmenden Bejahung nichtkirchlicher Religiositätsformen und zur individuell verantworteten Patchwork-Religiosität auszumachen ist, sollte man den Prozess der religiösen Individualisierung nicht überschätzen. Formen der

105 Zur Diskussion der Definition von Religion vergleiche Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore 2003; Detlef Pollack, *Säkularisierung. Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, S. 28–55; Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

außerkirchlichen Religiosität stehen nicht in einem klaren Alternativverhältnis zu traditionellen Religiositätsformen wie Gottesglaube, Kirchgang oder Kirchenmitgliedschaft, so dass die oft aufgestellte Behauptung, die Bedeutung individuell gelebter Spiritualität steige in dem Maße, wie die Akzeptanz traditioneller Kirchlichkeit abnehme, zurückgewiesen werden muss.¹⁰⁶ Vielmehr ist der Zuwachs an außerinstitutionellen, hochindividualistischen, synkretistischen Religiositätsformen nicht in der Lage, die Verluste der traditionellen Kirchlichkeit zu kompensieren. Nach wie vor stellt die konventionelle kirchendistanzierte Christlichkeit das dominante Muster der westeuropäischen Religiosität dar. In Deutschland zum Beispiel handelt es sich nur um eine Minderheit, die aus unterschiedlichen religiösen Traditionen ein eigenes Religionskonzept zusammenbastelt.¹⁰⁷

Gleichwohl ist es richtig, dass es – und zwar nicht erst seit den 1990er, sondern bereits seit den 1970er Jahren – zu einer leichten Erhöhung nichtkirchlicher Religiositätsformen gekommen ist. Das Interesse an Esoterik, Spiritualität, New Age und religiös aufgeladener Heiltherapie erhöhte sich, und gegenläufig dazu vollzog sich auch der Ausbau evangelikaler Strukturen. Wie gesagt, es handelt sich dabei um Minderheitsphänomene, die sich angesichts der Bedeutungsverluste der großen Kirchen marginal ausnehmen. Wahrscheinlich trugen der Einbruch der wirtschaftlichen Dynamik und die damit verbundene Abdunklung der Fortschrittsperspektive seit den 1970er Jahren nicht unerheblich zu dieser Offenheit gegenüber nichtkonventionellen Religiositätsformen bei. Gewiss, der Prozess der Säkularisierung verläuft nicht einlinig und ist auch nicht unumkehrbar. Aber wenn es zu gegenläufigen Entwicklungen kommt, dann können diese auch etwas mit dem „stockenden Motor“ der Modernisierung zu tun haben und bestätigen insofern eher die Säkularisierungsthese, als dass sie ihr widersprechen.

5. Religion als dynamische Ressource

So differenziert wie das Verhältnis zwischen Religion und Moderne ist auch die dynamische Potenz religiöser Sinnformen einzuschätzen. Die Behauptung, dass die Säkularisierungstheorie Religion zu wenig als gesellschaftsverändernden Faktor wahrnimmt und zu stark in Abhängigkeit von gesellschaftlichen Wandlungsprozessen wie Industrialisierung, Bildungsexpansion oder Sozialstaatsausbau sieht, ist unter allen vorgebrachten Einwänden der überzeugendste. Wie die Analysen zur Rolle religiöser Gemeinschaften und Milieus im 19. Jahrhundert gezeigt haben, besitzt Religion sehr wohl eine beachtliche Mobilisierungsfähigkeit. Sie kann Prozesse der institutionellen Strukturierung, der Weltbildgenerierung, der politischen Aktivierung und der Demo-

106 Vgl. Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009, S. 146 f.

107 Ebd., S. 173.

kratisierung ebenso befördern wie Prozesse des Bildungserwerbs, des sozialen Aufstiegs und der Individualisierung und vermag damit auf die Modernisierung der Gesellschaft einen selbständigen Einfluss auszuüben. Allerdings muss beachtet werden, dass ihre Mobilisierungsfähigkeit auch an Grenzen geraten kann und dass sie ihr dynamisches Potential, wie gezeigt, nur unter günstigen sozialen Bedingungen zu entfalten vermag. Unter den Bedingungen der Moderne ist die Religion nicht einfach der Herr über ihr Schicksal, sondern abhängig von kontextualen Dynamiken.

Dies kann schon ein Blick auf die Fruchtlosigkeit der organisatorischen Anstrengungen zum Beispiel der evangelischen Kirche in Deutschland seit den 1960er Jahren lehren. Trotz einschneidender Strukturreformen, trotz überproportionaler Erhöhung des Personalbestandes, trotz Professionalisierung des Pfarrerberufes und Supervision der pfarramtlichen Tätigkeit, trotz Zurücknahme des dogmatischen und autoritären Kontrollanspruchs und Relativierung des religiösen Wahrheitsanspruches, trotz dialogische Öffnung für die Bedürfnisse der Menschen und Individualisierung der Glaubens- und Ritualpraxis ist es der evangelischen Kirche in den letzten Jahrzehnten nicht gelungen, den Abwärtstrend in der Entwicklung ihres Mitgliederbestands und der Engagementsbereitschaft ihrer Mitglieder umzukehren. Auch die Katholische Kirche unternahm beachtliche Anstrengungen, um dem Entkirchlungstrend entgegenzuwirken. Sie öffnete sich mit dem II. Vatikanum zur Gesellschaft, erkannte andere Religionsgemeinschaften an, bekannte sich zur Religionsfreiheit und damit zu einem zentralen Prinzip der Moderne, verringerte das Gefälle in der kirchlichen Hierarchie, führte die Landessprache in die Liturgie ein, kompensierte den Priestermangel durch Aufstockung der Pastoralreferenten. Dennoch führte auch das nicht zu einem Stopp in der rückläufigen Mitgliedschaftsentwicklung und in dem dramatischen Schwund der Gottesdienstbesucher. Im Gegenteil. In gewissen Hinsichten scheinen die Kirchen in Deutschland kaum noch einen Einfluss auf ihre eigene Entwicklung nehmen zu können und äußeren Faktoren ausgesetzt zu sein, denen sie wenig entgegenzusetzen haben. So verläuft die Rate der Austritte aus der evangelischen und der katholischen Kirche seit Jahrzehnten vollkommen parallel, unabhängig davon, was die Kirchen tun oder lassen, wohl aber in starker Abhängigkeit von ökonomischen Konjunkturen, politischen Ereignissen, rechtlichen Veränderungen und gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozessen.

Natürlich besitzt Religion ein dynamisches Potential, aber es muss auch in Betracht gezogen werden, dass sie dieses Potential nicht unter allen Bedingungen in gleicher Weise zu entfalten vermag. Die einseitige Betrachtung der Religion ausschließlich als abhängige Variable, als Explanandum, wie sie typisch war für die klassische Säkularisierungstheorie, sollte nicht in ihre ebenso einseitige Wahrnehmung ausschließlich als soziale Gestaltungskraft überführt werden. Auch hier kommt es darauf an, an die Stelle eines Umkehrdenkens ein Denken in graduellen Unterschieden zu setzen und

danach zu fragen, was jeweils überwiegt: ihre Abhängigkeit oder ihre Unabhängigkeit.

6. Tradition und Moderne

Bezüglich der Kritik an der Behauptung eines scharfen Bruches zwischen der Bedeutung des Religiösen in vormodernen und in modernen Gesellschaften und der daraus folgenden Annahme einer religiösen Einheitskultur in der Vormoderne ist zunächst zuzugeben, dass der Ruf nach differenzierender Betrachtung völlig berechtigt ist.¹⁰⁸ Gleichwohl lässt sich kaum bestreiten, dass die soziale Signifikanz der Religion in der Welt des 16. oder 17. Jahrhunderts mit der von heute nicht vergleichbar ist. Damals war Religion in alle gesellschaftlichen Bereiche eingelassen, diente zur Legitimation politischer Herrschaft, gab immer wieder Anlass für den Ausbruch von Kriegen, stellte das Fundament aller menschlichen Erkenntnis dar und bestimmte die Grundsätze der Rechtsprechung. Charles Taylor hat in seiner eindrucksvollen Studie „A Secular Age“ aufgezeigt,¹⁰⁹ wie das Bemühen um die spirituelle Durchdringung und Formung der gesamten Gesellschaft bereits im 11. Jahrhundert mit den Hildebrandschen Reformen und der Erneuerungsbewegung der entstehenden Mönchsorden einsetzte, wie sich die Kirche seit dieser Zeit bemühte, die Kluft zwischen der anspruchsvollen Religiosität ihrer Kleriker und der magisch geprägten Volksfrömmigkeit der Massen zu schließen und die breite Bevölkerung auf die hohen Standards eines theologisch und ethisch durchgeformten Christentums zu verpflichten. Mit dem Laterankonzil von 1215 wurde die Beichtpflicht eingeführt. Während des gesamten Mittelalters ergingen immer wieder Mahnungen, sonntags in die Messe zu gehen und sie nicht vorzeitig zu verlassen. Für das 15. Jahrhundert nimmt die neuere Forschung eine tief verankerte, christlich geprägte Volksfrömmigkeit an. Soweit Statistiken vorliegen, betraf das Versäumnis der Osterpflicht nur eine „sehr geringe Minderheit“.¹¹⁰ Es ist wahr, die theologische Ausbildung des Klerus war mangelhaft. Es gab kaum Universitäten in Europa, und die Ausbildung zum gelehrten Theologen war teuer. Vor der Reformation hatten höchstens vierzig

108 Die Behauptung, alles sei pluraler, differenzierter, heterogener als angenommen, ist freilich immer richtig. Man kann aus dieser Einsicht eine Art Pluralismus-Agenda machen und Hinweise auf Homogenisierungstendenzen als *master narrative* deklarisieren. So etwa Kippenberg, Europäische Religionsgeschichte, S. 45 – 71, hier S. 59; ders. u. a. (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Göttingen 2009 und Burkhard Gladigow, Europäische Religionsgeschichte, in: Hans G. Kippenberg u. Brigitte Luchesi (Hg.), Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, S. 21 – 42.

109 Taylor, Ein säkulares Zeitalter, S. 414 f.

110 Vincent Tabbagh, La pratique sacramentelle des fidèles, d'après les documents épiscopaux de la France du nord, XIIIe-XVe siècles, in: Revue Mabillon 12. 2001, S. 159 – 204, hier S. 194 f.

Prozent der Priester eine Universität von innen gesehen.¹¹¹ Aber man sollte den Glaubenseifer der Massen nicht unterschätzen. Sie wollten ihre Verstorbenen kirchlich bestatten lassen, sorgten sich um ihr Seelenheil und pflegten eine intensive Ritualfrömmigkeit.¹¹² Spätestens in der Mitte des 17. Jahrhunderts war die kirchliche Sozialdisziplinierung weithin durchgesetzt,¹¹³ wenn auch natürlich nicht in allen gesellschaftlichen Bereichen und allen Regionen in gleichem Maße.¹¹⁴

Eine solche religiöse Durchdringung des gesamten öffentlichen und privaten Lebens findet in der Gegenwart kein Pendant. Den Bruch zwischen der Bedeutung des Religiösen in der Vormoderne und der Moderne zu leugnen, läuft darauf hinaus, dem Überraschungscharakter einer Aussage einen höheren Wert beizumessen als der Wahrscheinlichkeit ihrer Adäquanz.

7. Mechanismen des Wandels

Was schließlich die beklagte Unfähigkeit der Säkularisierungstheorie angeht, Mechanismen des Wandels anzugeben, so handelt es sich hierbei tatsächlich um eine Schwachstelle der Säkularisierungstheorie. Insbesondere die theoretischen Ansätze der 1950er und 1960er Jahre argumentierten lediglich auf der makrosoziologischen Ebene, ohne die Frage aufzuwerfen, wie die ausgemachten Faktoren der Säkularisierung von der Urbanisierung über die Industrialisierung bis hin zur Bürokratisierung das Denken und Handeln der Individuen beeinflussen. Inzwischen gibt es jedoch eine Vielzahl von Angeboten zur Behebung dieses Defizits. Schon das klassische Theorem der funktionalen Differenzierung lässt diese Frage nicht unbearbeitet, denn wenn sich Religion von den Bereichen Politik, Wissenschaft, Erziehung, Recht, Ökonomie und Kunst zunehmend differenziert und auf die einzelnen Gesellschaftsbereiche nicht mehr in der Weise wie in vormodernen Gesellschaften einen legitimierenden, integrierenden, motivierenden oder auch kritischen Einfluss geltend machen kann, dann wirkt dieser Differenzierungsprozess auf der makrosoziologischen Ebene auch auf die Akzeptanz des Religiösen auf der Mikroebene ein. Wird Religion zu einem Bereich neben anderen, dann erfährt das Individuum, wenn es sich in nichtreligiösen Bereichen bewegt, keine Unterstützung mehr. Wenn Religion heute weniger in den Gesamtzusammenhang des gesellschaftlichen und politischen Lebens integriert ist als früher, sinkt folglich das Niveau der individuellen Religiosität.

111 Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992, S. 41.

112 Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000².

113 R. Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe, 1550–1750*, London 1989, S. 41–43.

114 Vgl. Greyerz, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*; Fätkenheuer, *Lebenswelt und Religion*.

Doch nicht nur der Verlust der politischen, sozialen, moralischen und rechtliche Zentralstellung übt einen Einfluss auf das rückläufige Religiositätsniveau aus. Es wird auch dadurch beeinflusst, dass aufgrund der Differenzierung der einzelnen Systeme der Gesellschaft der Einzelne in den unterschiedlichen Lebensbereichen nach unterschiedlichen Gesichtspunkten handeln muss und die einheitliche Ausrichtung der Lebensführung an religiösen Maßstäben in modernen Gesellschaften immer unwahrscheinlicher wird. Auch diese „Compartmentalization“ des individuellen Handelns und Erlebens hat einen die Bedeutung des Religiösen abschwächenden Effekt.¹¹⁵

Neben den Folgen der funktionalen Differenzierung ist auch auf die mit der Erhöhung des Wohlstandsniveaus zunehmende Vervielfältigung des Freizeitangebots in der Unterhaltungsindustrie und Medienwelt hinzuweisen, das sich zu den religiösen und kirchlichen Beteiligungsformen alternativ verhält. Je höher die Zahl der säkularen Alternativen zu den religiösen Angeboten, desto unwahrscheinlicher wird es, dass Menschen sich in den Kirchen wieder finden.¹¹⁶

Außerdem mag auch die für moderne Gesellschaften charakteristische Steigerung des gesellschaftlichen Auflöse- und Relationierungsvermögens einen Einfluss auf die Akzeptanz religiöser Vorstellungen und Praktiken auszuüben.¹¹⁷ Die Erweiterung der sozialen Erfassungskapazitäten hat für Religion und Kirche vor allem die Konsequenz, dass die für religiöse Sinnformen so charakteristische Gleichzeitigkeit von Immanenz und Transzendenz, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Anschaulichkeit und Unzugänglichkeit immer weniger gewährleistet werden kann. Religiöse Vorstellungen und Überzeugungen, denen vielfach die Funktion der Kontingenzbewältigung zugeschrieben wird, werden aufgrund der beachtlichen Horizonterweiterung moderner Gesellschaften entweder mehr und mehr selbst kontingent oder zunehmend vage, abstrakt und unkonkret. Die dadurch ausgelöste Tendenz zur Verflüssigung religiöser Sinnformen lässt sich am Wandel der dominanten Gottesvorstellungen gut illustrieren, die immer stärker ihre personale Struktur verlieren und stattdessen einen unpersönlich-diffusen Charakter annehmen.¹¹⁸

115 Dobbelaere, *Secularization*, S. 169 – 172.

116 Vgl. Stolz, *Secularization Theory and Rational Choice Theory*; Hirschle, *From Religions to Consumption-Related Routine Activities*.

117 Luhmann, *Funktion der Religion*, S. 232 u. S. 248.

118 Vgl. Bruce, *Religion in the Modern World*, S. 33; Callum G. Brown, *Religion and Society in Twentieth Century Britain*, Harlow 2006, S. 28; David Voas, *The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe*, in: *European Sociological Review* 25. 2008, S. 1 – 14, hier S. 2.

IV. Fazit

Die Prüfung der Argumente für und wider die Säkularisierungstheorie hat ergeben, dass diese trotz ihres weithin zelebrierten Abgesangs noch immer erstaunlich lebendig ist. Die Säkularisierungstheorie muss in gewissen Hinsichten – zum Beispiel was die Behandlung der Religion als ausschließlich abhängige Variable angeht – korrigiert werden. Es ist erforderlich, sie in bestimmten Aspekten zu ergänzen und mit Zusatzannahmen zu versehen wie etwa der von der Koinzidenz religiöser und nichtreligiöser Konfliktlinien zur Erklärung abweichender Fälle. Vor allem aber ist es notwendig, sie in mancherlei Hinsicht, zum Beispiel im Hinblick auf die Verankerung ihrer makrosoziologischen Aussagen in der handlungstheoretischen Mikroebene, weiterzuentwickeln. Nur wenn es gelingt, in der Analyse makro- und mikrosoziologische Ebene miteinander zu verzahnen, kann die Säkularisierungsthese von der Deskription in einen explanatorischen Ansatz überführt werden. Insgesamt aber vermag die Säkularisierungstheorie offenbar nach wie vor ein beachtliches Erklärungspotential zu mobilisieren.

Sofern diesem Urteil eine gewisse Berechtigung zukommen sollte, stellt sich die Frage, warum sie dennoch so viele Sozialwissenschaftler und Historiker aufgeben wollen oder gar bereits für überwunden halten. Wahrscheinlich ist es – dies wäre ein erstes Motiv – in hohem Maße verlockend, sich von konventionellen Annahmen abzusetzen und für die eigenen Analysen Originalität zu beanspruchen. Bei der Säkularisierungstheorie handelt es sich um einen hoch gerüsteten, mit dem Rang der Klassik ausgestatteten Gegner, dessen Erledigung Beachtung und Reputationsgewinn verspricht. Möglicherweise hat die Ablehnung der Säkularisierungstheorie auch etwas mit der seit dem *cultural turn* aufkommenden Skepsis gegenüber kausalanalytischen Erklärungsansätzen zu tun und der daraus resultierenden Bevorzugung von qualitativen Interpretationen, mikrohistorischen Beschreibungen und assoziationsreichen Impressionen, die man für wirklichkeitshaltiger, für genauer, tiefer und komplexer hält. Schließlich könnte die Abkehr von der Säkularisierungstheorie aber auch mit dem weit verbreiteten Gefühl der abgeklärten Überlegenheit gegenüber allen aufklärerischen Fortschrittserzählungen zusammenhängen, zu denen man diese Theorie zählt. Die Säkularisierungstheorie passt einfach nicht in den zur Selbstrelativierung neigenden postmodernistischen Zeitgeist, der sich von jedem naiven Aufklärungsoptimismus verabschiedet hat. Dann wäre die Abwehr der Säkularisierungstheorie in nicht unerheblichem Maße selbst der Reflex eines *grand narratives*, das über seinen ideologischen Charakter nur noch nicht aufgeklärt ist.

Prof. Dr. Detlef Pollack, Georg-August-Universität Göttingen,
Lichtenberg-Kolleg, Geismar Landstraße 11, 37803 Göttingen
E-Mail: pollack@uni-muenster.de