

Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen

DETLEF POLLACK

Seit einiger Zeit ist in den Sozial- und Geisteswissenschaften, sobald die Sprache auf das Verhältnis von Religion und Moderne kommt, ein neuer, selbstgewisser Ton zu vernehmen. Einsichten der soziologischen Klassiker in das Spannungsverhältnis von religiösen Ritualen und modernen Verfahren, religiösen Überzeugungen und modernem Wissen, religiösen Identitäten und moderner Reflexivität sollen nicht mehr gelten. Stattdessen wird unter Bezugnahme auf die in den Massenmedien breit diskutierte Rückkehr des Religiösen in den Raum von Öffentlichkeit und Politik 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 Staf Hellemans, »nicht mehr vom Gegensatz zwischen Religion und Moderne aus zu deuten« (Hellemans 2010: 15). »Es wird Zeit, dass wir uns von diesem antithetischen Denken verabschieden« (35). »Alle Religion in der Moderne«, auch »die orthodoxeste und modernitätsfeindlichste«, sei »durch und durch modern« (35). Die gegenwärtig beobachtbaren religiösen Formen und Inhalte gehörten, wie man noch bis vor Kurzem geglaubt habe, nicht einem voraufklärerischen Zeitalter an, sondern seien ein Ausdruck der Moderne und mit ihr vollständig kompatibel.

Ebenso strebt in seinem Buch *Der eigene Gott* auch Ulrich Beck einen soziologischen Perspektivenwechsel an, in dem Religion »vom Opfer der Entzauberung zum Akteur reflexiver Modernisierung« werden könne (Beck 2008: 225). Als Soziologe habe er zwar »im Glauben an die Erlösungskraft der soziologischen Aufklärung das Säkularismus-Idiom im

Blut« (13). Aber der soziologische Blick, der die religiösen Phänomene primär auf ihre gesellschaftlichen Ursachen und Funktionen hin befragt und Modernisierung von Anfang an als einen universalen und unaufhaltsam voranschreitenden, mit der Säkularisierung untrennbar verbundenen Prozess verstanden habe (36), mache »unverstehbar, was zunehmend die Wirklichkeit bestimmt: die Wiederverzauberung durch Religion« (14). Mit der Renaissance des Religiösen sei die Soziologie dazu herausgefordert, sich von ihren Ursprüngen zu lösen und sich auf das mit dem Soziologischen nur schwer verträgliche Religiöse neu einzulassen (13).

Abgesehen davon, dass jede wissenschaftliche Analyse gut beraten ist, zu modischen Strömungen des Zeitgeistes Distanz zu wahren, muss gegenüber derartigen Diagnosen festgehalten werden, dass eine Erkenntnis noch nicht dadurch wahr ist, dass sie neu ist. Auch wenn sich leicht nachvollziehen lässt, dass die eigene wissenschaftliche Argumentation einen besonderen Schwung erhält, wenn sie sich von den etablierten Weisheiten der Klassiker absetzt und innovatives Wissen erzeugt, muss sie doch stets damit rechnen, dass auch frühere Einsichten ihr Recht haben. Die Säkularisierungsthese und die mit ihr verbundene Modernisierungstheorie zu verabschieden, nur weil sie konventionell sind, könnte sich als übereilt erweisen, wenn man denn nicht wirklich überzeugende Gründe hat, sie aufzugeben. Solche kann es geben. Deshalb soll es in einem ersten Punkt zunächst darum gehen, diese Gründe ausfindig zu machen und zu prüfen, welche Berechtigung ihnen zukommt. Das Ergebnis dieser Prüfung wird sein, dass nicht wenige der gegen die Modernisierungs- und Säkularisierungstheorie vorgebrachten Einwände begründet sind, dass aber die Argumente, die gegen sie sprechen, nicht ausreichen, um sie preiszugeben. In einem zweiten Abschnitt sollen daher die Umriss einer Theorie skizziert werden, die trotz der berechtigten Einwände gegenüber der Modernisierungstheorie an diese anschließt und einige ihrer Argumente zu reformulieren versucht. In einem dritten Punkt sei aufgezeigt, worin, wenn man die Prämissen dieses theoretischen Entwurfs ernst nimmt, mögliche Konsequenzen der Modernisierung für das religiöse Feld gesehen werden könnten.

1. DISKUSSION EINIGER EINWÄNDE GEGENÜBER DER MODERNISIERUNGSTHEORIE

Ein erster Einwand bezieht sich auf den makrosoziologischen Charakter der Modernisierungstheorie. Schon Clifford Geertz (1987: 30) – einer der frühen Kritiker der Modernisierungstheorie – wandte sich dagegen, in der ethnografischen Analyse mit der Interpretation ganzer Gesellschaften einzusetzen. Auch wenn die ethnografische Analyse die Untersuchung umfassender Zusammenhänge nicht ausschließe, so nähere sich der Ethnologe – anders als der Historiker, Ökonom, Politikwissenschaftler oder Soziologe – den großen Realitäten wie Macht, Legitimität, Modernisierung, Konflikt, Integration, Unterdrückung, Arbeit und Struktur doch nicht von oben, sondern von unten: mikroskopisch. Nur durch akribische Feldforschung könne man diesen »großen Worten, die uns allen Angst machen«, jene Feinfühligkeit verleihen, die man braucht, wenn man mit ihnen konkret und schöpferisch arbeiten will (31).

Dieser Einwand ist berechtigt. Modernisierungstheorien verbleiben tatsächlich zumeist auf der makrosoziologischen Ebene und begnügen sich damit, makrosoziologische Zusammenhänge, etwa den zwischen Wirtschaftswachstum und Demokratieentwicklung, aufzuzeigen, ohne die Frage aufzuwerfen, wie sich ein solcher Zusammenhang im Denken, Handeln und Erleben der Individuen darstellt und welche kausalen Mechanismen für die Herstellung dieses Zusammenhangs im Zusammenspiel zwischen makro- und mikrosozialen Faktoren verantwortlich zu machen sind. Um dieses Defizit zu beheben, dürfte es erforderlich sein, unterschiedliche Konstitutionsebenen des Sozialen zu unterscheiden, mit deren Hilfe sowohl die wechselseitigen Bezüge zwischen diesen Ebenen als auch ihre relative Unabhängigkeit voneinander Berücksichtigung finden können (vgl. Luhmann 1975). Dieser Vorschlag läuft nicht darauf hinaus, makrosoziologische Theorien durch mikroskopische Feldforschungen zu ersetzen, sondern darauf, beide zu relationieren, denn natürlich ist die Erfahrungs- und Lebenswelt der Individuen von systemischen Kontextbedingungen nicht unabhängig. Im Falle der Christentumsgeschichte Deutschlands zum Beispiel besaß der Protestantismus im Deutschen Kaiserreich ein großes öffentliches Gewicht, während die kirchliche Beteiligung der Bevölkerung vergleichsweise gering war (vgl. McLeod 1997: 64). Gleichzeitig übte die öffentliche Dominanz des Protestantismus auf die Bevölkerung insofern einen starken Einfluss aus, als sich Angehörige der Arbeiterschaft

und anderer staatskritischer Bevölkerungsschichten eher kirchendistanziert verhielten, während Adlige, Verwaltungsbeamte, Militärs und andere, die dem Kaiserhaus nahe standen, eher bereit waren, sich am kirchlichen Leben zu beteiligen. Das herangezogene Beispiel zeigt, dass zwischen sozialer Mikro- und Makroebene unterschieden werden muss, auch wenn sich beide natürlich beeinflussen.

Ein zweiter Einwand ist mit dem ersten eng verwandt und betrifft den hohen Generalisierungsgrad der Modernisierungstheorien. Hier wird Kritik an dem Anspruch der Modernisierungstheorien geübt, verallgemeinerbare Aussagen formulieren zu können, die auf jeden Einzelfall anwendbar sind. Zu Recht wird dagegen eingewandt, dass es immer Ausnahmen von der Regel gebe und generalisierte Aussagen dazu tendieren, die Besonderheit des einzelnen Falles zu negieren. Es liegt in der Logik dieses Arguments, dass Wolfgang Knöbl (2007) seinen Gegenentwurf zur Modernisierungstheorie *Die Kontingenz der Moderne* nennt und vor allem darum bemüht ist, die Unmöglichkeit der Entwicklung von Ansätzen mit hoher Verallgemeinerbarkeit und Reichweite nachzuweisen. So richtig es ist, die historische Besonderheit des einzelnen Falles zu berücksichtigen, so unsinnig wäre es allerdings auch, auf die Erkenntnis von Regelmäßigkeiten und Strukturen zu verzichten. Wenn es solche regelmäßigen Muster in der sozialen Welt nicht gäbe, wäre wissenschaftliche Analyse ausgeschlossen. Dann müsste sie sich in Narration auflösen. Dann ließen sich aber auch keine Abweichungen erkennen. Die Erkenntnis von Kontingenz und Besonderheit ist an die Aufdeckung von Regelmäßigkeiten und Mustern geradezu gebunden. Wenn Wolfgang Knöbl trotz seines ausschließlichen Interesses am Aufweis von Abweichungen, Besonderheiten und Zufälligkeiten sich vorgeblich dann doch darum bemühen will, zur Theoriebildung beizutragen, so ist ein solcher Ansatz in sich selbst widersprüchlich.

Den Vorwurf, die Modernisierungstheorie stelle den Prozess der Modernisierung als unausweichlich, irreversibel, einlinig und deterministisch dar, müssen die Vertreter dieser Theorie ernst nehmen, denn in vielen Abhandlungen aus den 1950er und 1960er Jahren bestand dazu tatsächlich eine unübersehbare Neigung. Inzwischen aber haben sich neuere modernisierungstheoretische Entwürfe von diesem Notwendigkeitsdenken gelöst. Zwei jüngere Modernisierungstheoretiker sagen: »Nothing in the social world is irreversible or inevitable« (Wallis/Bruce 1992: 27). Die Vertreter dieser neueren Modernisierungstheorie erkennen die Möglichkeit des Rückfalls hinter einen einmal erreichten Entwicklungsstand etwa im

Prozess der Demokratisierung an und verweisen dabei auf Beispiele wie Deutschland nach dem Ende der Weimarer Republik, Spanien oder Kambodscha. Ihre Behauptung lautet nicht, dass sich die Moderne zwangsläufig und notwendig durchsetze, sondern dass es für ihre Durchsetzung eine hohe Wahrscheinlichkeit gebe, die Rückschläge und Umwege nicht ausschließe. 1900 gab es etwa acht Demokratien, zu Beginn der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts war in rund 30 Ländern mit allgemeinen, gleichen und freien Wahlen das prozedurale Minimum demokratischer Systeme installiert, 1940 waren es wieder nur noch neun, die diesem Kriterium genügten. Heute ist die Zahl der Demokratien auf mehr als 100 angestiegen. Es sind Beobachtungen dieses Typs, die die Modernisierungstheoretiker dazu bringen, Wahrscheinlichkeitsaussagen über die Richtung der globalen Demokratieentwicklung und den säkularen Modernisierungstrend zu machen. Und was die Entstehung der Moderne betrifft, so ging die Modernisierungstheorie noch nie von einer unausweichlichen Entwicklung aus. Im Gegenteil, sie rechnet eher mit der hohen Unwahrscheinlichkeit der Emergenz von Modernisierungsprozessen. Schon Max Weber (1920) warf bekanntlich die Frage auf, welche Verkettung von Umständen dazu geführt hat, dass auf dem Boden des Okzidents und nur dort Kulturerscheinungen aufgetreten sind, die, wie wenigstens wir uns gern einbilden, von universeller Bedeutung sind. Auch andere Modernisierungstheoretiker vertreten die Überzeugung, dass sich die Moderne unter einzigartigen historischen Umständen herausgebildet habe – sie sprechen von Durchbruchsgesellschaften – und fragen nach den besonderen Bedingungen ihres Entstehens. Mit einem Automatismus in der Heraufkunft der Moderne rechnet heute keiner.

Der Vorwurf des Ethnozentrismus – für einen Anthropologen zweifellos das härteste Wort, das er zur Bezeichnung eines moralischen Fehltritts vorzubringen vermag (Geertz 1987: 34) – ist nun unter allen Kritikpunkten der schwächste. Sofern damit gemeint sein sollte, dass modernisierungstheoretische Kategorien aufgrund ihrer westlichen Herkunft auf außerwestliche Länder nicht anwendbar seien, so ist mit Shalini Randeria (2009) und damit der Vertreterin einer explizit nichtwestlichen Perspektive darauf hinzuweisen, dass der Verzicht auf die Benutzung westlicher Kategorien und die Übernahme indigener Begrifflichkeiten wohl nur in begriffstechnische Konfusionen führen kann. Auch wenn der Sozialwissenschaftler die Eigenperspektive der Betroffenen nicht übergehen sollte, ist er gleichzeitig doch gut beraten, sich von dieser nicht abhängig zu machen.

Sofern mit dem Ethnozentrismus-Vorwurf die Kritik an der Behauptung eines westlichen Überlegenheitsanspruches gemeint sein sollte, so lässt sich dieser leicht entkräften, denn viele Modernisierungstheoretiker – man denke nur an Emile Durkheim, Max Weber oder Georg Simmel oder aber auch an Peter L. Berger, Jürgen Habermas oder Richard Sennett – sind sich der Ambivalenzen der Moderne vollkommen bewusst und stellen in ihren Analysen nicht nur die produktiven, sondern auch die destruktiven Züge der Moderne heraus. In den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts galten die USA vielfach noch als Zielgesellschaft der Modernisierung; das wird heute nicht mehr aufrechterhalten. Die These von der Überlegenheit des Westens wird heutzutage denn auch weniger von Proponenten der Modernisierungstheorie als von Repräsentanten nichtwestlicher Gesellschaften vertreten.¹ In diesen Gesellschaften ist der Wunsch weit verbreitet, an den Leistungen der Moderne zu partizipieren. Nicht zuletzt legt die Richtung der internationalen Migrationsströme von diesem Wunsch bereitetes Zeugnis ab. Selbst dort, wo die westliche Kultur als dekadent, als konsumistisch, gewaltbereit oder säkular kritisiert wird, schwingt in ihrer Abwehr noch häufig ein Gefühl ihrer Bewunderung mit. Man sollte sich von der um Selbstbehauptung bemühten Depotenzierung der westlichen Moderne, auf die man vor allem bei Intellektuellen außerhalb des Westens immer wieder stößt, nicht täuschen lassen; in den Ländern, die von der westlichen Moderne ausgeschlossen sind, besitzt diese, oft selbst unter ihren Kritikern, eine hohe Attraktivität. Wenn Ethnologen, Soziologen und Historiker aus dem europäischen Kulturkreis so großen Wert auf die Vermeidung eurozentrischer Vorurteile und Überlegenheitsansprüche legen und die Bewunderung für die Moderne nicht zu teilen vermögen, so kann man eine solche Haltung selbst noch als eine Manifestation der einzigartigen, im übrigen typisch modernen – dazu später mehr – Selbstrelativierungskompetenz der europäischen Kultur lesen.

Das Zentrum der Modernisierungstheorie wird getroffen, wenn erklärt wird, dass sich die in ihr unterstellte Differenz zwischen traditional und modern nicht aufrechterhalten lasse, denn die Annahme von Prozessen der Modernisierung setzt die Behauptung einer Differenz zwischen Vor-moderne und Moderne voraus. Bereits in den 1960er Jahren stellte Joseph R. Gusfield (1966) die These auf, dass Tradition und Moderne sich nicht ausschließen würden, zwischen beiden vielmehr ein Verflechtungszusam-

1 | So auch Bayly (2008: 78).

menhang bestehe und Traditionen vielfach sogar selbst Mittel der Modernisierung darstellten. Die von Marion J. Levy (1952) und anderen behauptete Antithese zwischen askriptiven, partikularistischen und funktional diffusen Normen in traditionellen Gesellschaften und leistungsbezogenen, universalistischen und funktional spezifischen Rollenmustern und Werten in modernen Gesellschaften lasse sich nicht durchhalten. Vormoderne Gesellschaften seien nicht statisch, homogen, undifferenziert, sondern flexibel, konfliktreich und differenziert; und moderne Gesellschaften definierten sich nicht einfach aus dem Gegensatz zur Tradition, vielmehr überlebten traditionale Verhaltensweisen, Normen, Werte und Institutionen auf vielfache Weise auch in der Moderne – ein Gedanke, der sich auch bei José Casanova (2008: 320), Friedrich Wilhelm Graf (2004) und vielen anderen findet.

Auch wenn es zweifellos richtig ist, dass die Moderne vielfach traditionale Elemente enthält, so ist es doch wohl kaum bestreitbar, dass wir heute in einer Welt leben, die mit der vor – sagen wir – 300 Jahren nicht vergleichbar ist. Wenn wir an den Zugang zu sauberem Wasser, den Schutz vor Naturkatastrophen, Epidemien und Hungersnöten, das Niveau der medizinischen Versorgung, den Ausbau des Rechts- und Sozialstaates, die Gewährung von politischen und bürgerlichen Freiheiten, den Zugang zu Bildungsinstitutionen oder auch an die Verfügung über Konsumgüter und Luxusartikel denken, so ist evident, dass sich die Lebensbedingungen des Menschen in den letzten 300 Jahren radikal transformiert haben. An dieser Stelle neigen die Vertreter der Modernisierungstheorie zur Emphase. Für manche von ihnen ist keine soziale Veränderung so tiefgreifend und weitreichend wie der Umbruch von der Vormoderne zur Moderne, nicht einmal die neolithische Revolution oder die Erfindung der Schrift (Berger 2006: 201). Diese emphatische Einschätzung lässt sich mit wirtschaftswissenschaftlichen Zahlenreihen gut untermauern, denn eine Gegenüberstellung der ökonomischen Leistungskraft von vormodernen und modernen Gesellschaften macht schlaglichtartig klar, dass sich mit der industriellen Revolution das Wirtschaftswachstum um etwa das Dreißigfache erhöht hat. Das Pro-Kopf-Wachstum des BIP betrug vor 1820 weltweit jährlich etwa 0,04 %, zwischen 1820 und 1992 betrug es dagegen jährlich 1,21 %.

Tabelle 1: BIP pro Kopf 1000-2003, in internationalen Dollar von 1990

Jahr	Westeuropa	USA	Japan	China	Indien
1000	427	400	425	450	450
1500	771	400	500	600	550
1700	997	527	570	600	550
1820	1.202	1.257	669	600	533
1870	1.960	2.445	737	530	533
1913	3.457	5.301	1.387	552	673
1950	4.578	9.561	1.921	448	619
1973	11.417	16.689	11.434	838	853
2003	19.912	29.037	21.218	4.803	2.160

Quelle: Maddison 2007: 382

Nach den Berechnungen Angus Maddisons (2007) gab es bis 1000 nach Christus kaum ökonomische Entwicklungsunterschiede zwischen Westeuropa, Indien und China und überschritt die wirtschaftliche Produktivität zu dieser Zeit in keiner Region das Subsistenzniveau (vgl. Tabelle 1). Ein gewisses wirtschaftliches Wachstum setzte in Europa im Hochmittelalter ein, während die anderen Großräume damals keine aufwärts gerichtete Entwicklung zeigten. Gravierend traten die Entwicklungsprozesse nach 1820 auseinander. Während sich die Entwicklung in Europa und den USA beschleunigte, verharren China und Indien trotz zeitlich begrenzter Wachstumsperioden bis 1950 mehr oder weniger auf dem gleichen Niveau und holen erst seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts schrittweise auf. Betrag der Abstand in der Produktivität zwischen China und Westeuropa 1950 noch 1 zu 10, ist er inzwischen auf ein Verhältnis von 1 zu 4 geschrumpft.

Wenn es richtig ist, dass zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften im wirtschaftlichen Niveau gravierende Unterschiede bestehen, dann muss sich die Moderne als ein abgrenzbares soziales Phänomen identifizieren lassen. Nur wenn Merkmale auszumachen sind, die mehr oder weniger auf alle als modern zu bezeichnenden Gesellschaften zutreffen und auf nichtmoderne nicht, lässt sich von Moderne überhaupt sprechen. Um die Einheit der Moderne auf den Begriff zu bringen, schlagen die Vertreter der Modernisierungstheorie unterschiedliche Begriffsschemata vor. Daniel Lerner (1968: 387) sieht als »salient characteristics of modernity« fünf Eigenschaften 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. Talcott Parsons (1971: 72) 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«. Anthony Giddens (1996: 75ff.) – um einen neueren Vertreter der Modernisierungstheorie zu zitieren – charakterisiert die Moderne durch Kapitalismus, Industrialisierung, Nationalstaat und das Machtmonopol des Staates. Wie auch immer die Bestimmung der notwendigen Elemente der Struktur moderner Gesellschaften ausfällt, die Behauptung der Modernisierungstheoretiker lautet, dass die einzelnen Elemente nicht unabhängig voneinander auftreten können, sondern einen intrikaten Verflechtungszusammenhang bilden.

Gegen diese Vorstellung einer Einheit der Moderne wird die Idee der »multiple modernities« in Stellung gebracht, womit ein weiterer Einwand gegen die Modernisierungstheorie formuliert ist. Müssen Rechtsstaat, Demokratie und Marktwirtschaft Hand in Hand gehen? China hat seit Ende der 70er Jahre marktwirtschaftliche Elemente in seiner Wirtschaftspolitik zugelassen, aber weder Rechtsstaat noch Demokratie eingeführt, und es hat seitdem ein beispielloses Wirtschaftswachstum erzielt. Indien hat den Rechtsstaat und die Demokratie vom britischen Raj übernommen, ohne dass dies gleichzeitig zu wirtschaftlichem Wachstum geführt hätte (Wagener 2008: 32). Geht Modernisierung stets mit funktionaler Differenzierung, mit der Trennung von Religion, Politik, Wirtschaft, Recht und Wissenschaft einher? Sind die gesellschaftlichen Konstruktionen in den USA, in Deutschland und in Japan nicht ganz verschieden? Die Modernisierungstheorie, so Shmuel Eisenstadt (2000: 10f.), nehme an, dass »die im Westen entwickelten Hauptmerkmale der Moderne eng miteinander zusammenhängen« und sich das Projekt der Moderne, das ein Projekt des Westens sei, »auf der ganzen Welt durchsetzen werde«. Aber, so Eisenstadt weiter, »die Wirklichkeit erwies sich als ganz anders« (11). In den verschiedenen Gegenwartsgesellschaften würden die voneinander unabhängigen Merkmale der Moderne ganz unterschiedlich miteinander kombiniert. Die Entwicklungen in unserem Zeitalter sprächen nicht für Konvergenz, sondern »für die große Vielfalt moderner Gesellschaften« (11).

Wären die Differenzen innerhalb moderner Gesellschaften tatsächlich größer als die Ähnlichkeit zwischen ihnen, wie Eisenstadt unterstellt,

dann müsste man den Begriff der Moderne jedoch aufgeben. Es ist insofern wohl alles andere als ein Zufall, dass Eisenstadt nicht genau angeben kann, was er unter Moderne versteht und einen so weiten Modernebegriff verwendet, dass darunter auch Fundamentalismus, Staatssozialismus und Faschismus fallen (Eisenstadt 2000: 174ff.).²

Damit ist klar, worin die wesentlichen Aufgaben einer zu reformulierenden Modernisierungstheorie bestehen: Eine solche Theorie muss die zentralen Kennzeichen der Moderne ausfindig machen und zeigen, dass sie in diesen Hinsichten von vormodernen Gesellschaften differiert. Sie muss die Frage beantworten, ob die Verschiedenartigkeit unterschiedlicher moderner Gesellschaften gegenüber ihren Gemeinsamkeiten überwiegt, und sie muss in der Lage sein, den Übergang von der Vormoderne zur Moderne zu erklären. Eine angemessene Beantwortung dieser drei gewichtigen Fragen überfordert natürlich den hier gesteckten Rahmen bei Weitem. Konzentrieren soll sich die Argumentation im Folgenden daher auf die Skizzierung der Umriss einer Theorie der Moderne sowie auf die Behandlung der Frage, ob die Tendenzen der Divergenz gegenüber denjenigen der Konvergenz dominieren. Erst im Anschluss an diese Bemerkungen zur Einheit und zur Struktur der Moderne sollen dann auch noch einige beobachtbare Konsequenzen der Modernisierung für das religiöse Feld aufgezeigt werden.

2 | Es ist ein weit verbreiteter Irrtum anzunehmen, dass Fundamentalismus, Faschismus oder das System des Staatssozialismus moderne Phänomene seien. Selbst wenn sich in diesen sozialen Formationen Elemente der Moderne finden – wie etwa die Benutzung oder sogar der Ausbau und die Weiterentwicklung moderner Techniken und Technologien –, macht sie dies noch nicht zu Repräsentanten der Moderne. Dominanter als die beobachtbaren Elemente der Moderne, die sie inkorporieren, ist ihre Ablehnung moderner Grundprinzipien wie etwa die Achtung der Menschenrechte, die Gewährleistung individueller Autonomie, die Akzeptanz von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit oder die Toleranz kultureller, religiöser und ethnischer Pluralität.

2. KENNZEICHEN DER MODERNE

Um die Frage nach der Einheit der Moderne und ihren zentralen Merkmalen zu behandeln, sei zunächst auf einer empirischen Ebene argumentiert. Empirisch lässt sich feststellen, dass wichtige sozialstrukturelle Sachverhalte wie etwa Wohlstandswachstum, Industrialisierung, Urbanisierung, der Siegeszug der Demokratie, die zunehmende Gewährleistung politischer Freiheiten und bürgerlicher Rechte, der Anstieg des Bildungsniveaus sowie die Erhöhung die Lebenserwartung in sich modernisierenden Gesellschaften gemeinsam auftreten und die Unterschiede im Modernisierungsniveau zwischen den sich entwickelnden Ländern im Laufe der letzten Jahrzehnte nicht zu-, sondern abnehmen. Die empirische Evidenz für diese beiden Sachverhalte ist überwältigend, und sie sei an dieser Stelle wenigstens exemplarisch veranschaulicht.

Tabelle 2: BIP pro Kopf nach Regionen, 1950-2003

	1950	1973	1990	2003	1990-2003
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

Quelle: Maddison 2007: 337

Tabelle 2 zeigt noch einmal, dass hinsichtlich des Bruttoinlandsprodukts pro Kopf die »ärmeren« Länder gegenüber den »reicherer« aufholen. Dies gilt auch, wenn der Vergleich auf der Basis des kaufkraftbereinigten Brut-

toinlandsprodukts vorgenommen wird (vgl. Tab. 3). Allerdings gibt es auch Ausnahmen: In Afrika, Osteuropa und Lateinamerika wächst das Bruttoinlandsprodukt langsamer als im Durchschnitt (Tab. 2).

Tabelle 3: GDP based on purchasing power parity

Country Group Name	1980	1990	2000	2009	2009 /1980
Emerging and developing economies	4.481,61	9.199,79	15.463,48	31.644,58	7,06
Advanced economies	7.991,61	16.423,49	26.334,93	37.006,87	4,63
European Union	3.689,36	6.974,05	10.539,26	14.774,53	4,00
Africa	391,014	744,413	1.134,69	2.203,68	5,64

Quelle: International Monetary Fund, World Economic Outlook Database, April 2009

Der Anteil der Landwirtschaft am Sozialprodukt geht in allen sich modernisierenden Staaten zurück. In Westeuropa, Nord- und Südamerika liegt der Urbanisierungsgrad bei über 80 % (vgl. Tab. 4). In Südamerika und Ostasien stieg er in den letzten 60 Jahren auf das Doppelte, in Westasien und Afrika sogar auf das Dreifache. Auch wenn die ostasiatischen und afrikanischen Länder das Urbanisierungsniveau Westeuropas und Nordamerikas noch längst nicht erreicht haben, erfolgt doch auch bei diesem Modernisierungsindikator eine Verringerung der Unterschiede zwischen den Regionen. Die Bedeutung dieses Strukturwandels lässt sich schlechterdings kaum überschätzen, denn die Landwirtschaft war über Jahrtausende hinweg die dominante Produktionsweise. Nach Jahrtausenden, in denen die landwirtschaftliche Produktionsweise mit ihren eingespielten Gewohnheiten, Rollenzuweisungen, Geschlechterregimes und Arbeitsrhythmen vorherrschte, geht seit Jahrzehnten die Bedeutung der Agrarwirtschaft in mehr und mehr Regionen immer weiter zurück.

Tabelle 4: Urbanisierungsgrad in verschiedenen Großregionen (in Prozent)

	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

Quellen: www.berlin-institut.org, Oesterdiekhoff, Georg W. 2006. Modernisierungstheorie und Wandel der Weltgesellschaft. *Soziologie* 35 (1): S. 26-41.

Auch die Lebenserwartung erhöht sich in den Entwicklungsländern deutlich schneller als in Westeuropa. Dies ist leicht zu erkennen, wenn man etwa die Zahlen für Frankreich und Großbritannien mit denen für Peru, Mexiko, China und Indien miteinander vergleicht (vgl. Tab. 5). Wiederum gibt es aber auch einige Ausnahmen: Bulgarien, Nigeria und Uganda holen nicht auf. Die wichtigste Ursache für die Erhöhung der Lebenserwartung besteht im Ausbau des medizinischen Systems. Insofern handelt es sich bei der Lebenserwartung um einen typischen Modernisierungsindikator.

Tabelle 5: Life expectancy at birth (years)

	1960	1975	1987	2005	1960-2005
Korea (Republic)	54	64	70	77,9	23,9
France	70	73	76	80,2	10,2
Japan	68	74	78	82,3	14,3
United States	70	72	76	77,9	7,9
United Kingdom	71	72	76	79	8,0
Peru	48	56	63	70,7	22,7
Mexico	57	64	69	75,6	18,6
Bulgaria	68	71	72	72,7	4,7
China	47	65	70	72,5	25,5
India	44	52	59	63,7	19,7
Bangladesh	40	46	52	63,1	23,7
Nigeria	40	46	51	46,5	6,5
Uganda	43	48	52	49,7	6,7

Quelle: Human Development Report 2007

Ebenso steigt auch die Bildungsbeteiligung, hier gemessen an der Alphabetisierungsrate, in Staaten außerhalb Westeuropas und den USA schneller als den Ländern des Okzidents (vgl. Tab 6).

Die sinkende Geburtsrate, die in nichtwestlichen Staaten deutlich stärker zurückgeht als in den westlichen Staaten (vgl. Tab. 7), bedeutet eine unübersehbare Statusanhebung 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 damit zu einem höheren Maß an Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung. Die damit verbundene Transformation des alltäglichen Lebens der Frauen bringt einen tiefen Einschnitt in der Entwicklung der Frauenrolle mit sich.

Tabelle 6: Regional Adult Literacy Rate

	1985	2005	1985-2005
Arab States	58,1	72,5	25 %
Central Asia	97,9	98,6	01 %
East Asia & the Pacific	82,3	93,4	13 %
Latin America & the Caribbean	86,6	91,3	05 %
North America & Western Europe	98,1	99,1	01 %
South & West Asia	47,5	64,3	35 %
Sub Saharan Africa	53,4	62,1	16 %

Quelle: Unesco <http://stats.uis.unesco.org/unesco/TableViewer/document.aspx>

Tabelle 7: Fertility Rate (births per woman)

	1970-1975	2000-2005	Difference
Korea (Republic of)	4,3	1,2	-3,1
France	2,3	1,9	-0,4
Japan	2,1	1,3	-0,8
United States	2	2	0
United Kingdom	2	1,7	-0,3
Peru	6	2,7	-3,3
Mexico	6,5	2,4	-4,1
Bulgaria	2,2	1,3	-0,9
China	4,9	1,7	-3,2
India	5,3	3,1	-2,2
Bangladesh	6,2	3,2	-3,0
Nigeria	6,9	5,8	-1,1
Uganda	7,1	6,7	-0,4

Quelle: Human Development Report 2007 (Tabelle 5)

Auf den Siegeszug der Demokratie, den Ausbau des Rechtsstaats sowie die wachsende Garantie von Menschen- und Bürgerrechten als charakteristischen Merkmalen der Modernisierung sei hier lediglich hingewiesen, ohne empirische Belege für diese Entwicklungstendenzen beizubringen. Die zunehmende Gewährleistung von demokratischen und rechtsstaatlichen Verfahren sowie von bürgerlichen und politischen Freiheiten verläuft offenbar parallel zur Ausbildung anderer Merkmale der Moderne wie dem Anstieg des ökonomischen Wohlstands-, des Bildungs-, des medizinischen Versorgungsniveaus. Dabei gleichen sich die Unterschiede zwischen den Regionen, wie die herangezogenen Daten zeigen, größtenteils an, auch wenn es einige Regionen gibt – hier ist besonders an die Länder Afrikas zu denken –, die von der Entwicklung weitgehend, wenn auch nicht vollständig ausgeschlossen sind. Moderne Gesellschaften sind also offenbar durch den gleichzeitig auftretenden und wahrscheinlich einander bedingenden Ausbau der Marktwirtschaft, der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit, des Medizinsystems, des Bildungssystems, des Sozialsystems usw. gekennzeichnet und tragen insofern weitgehend einheitliche Züge. Darüber hinaus gilt: Nicht wachsende Divergenz scheint das Merkmal der Modernisierung, wo sie denn zustande kommt, zu sein, sondern zunehmende Konvergenz.

An diese empirischen Beobachtungen seien nunmehr einige theoretische Überlegungen angeschlossen, die danach fragen, was diese empirisch beobachtbaren Zusammenhänge sozialstrukturell bedingen könnte. Damit nähern wir uns der Frage nach der Einheit der Moderne und ihren Kennzeichen nunmehr auf einer theoretischen Ebene.

Um die Frage nach den zentralen Merkmalen der Moderne zu behandeln, seien im Anschluss an klassische soziologische Theorieangebote drei Thesen aufgestellt:

1) Moderne Gesellschaften zeichnen sich, so lautet die erste der drei Thesen, durch Prinzipien der *funktionalen Differenzierung* aus. Dies meint, dass sich im Unterschied zu vormodernen Gesellschaften in der Moderne unterschiedliche gesellschaftliche Funktionsbereiche – Recht, Wissenschaft, Ökonomie, Politik, Bildung – herausbilden, die sowohl durch ein hohes Maß an Eigendynamik als auch durch wechselseitige Abhängigkeit voneinander charakterisiert sind. Der Umbau der gesellschaftlichen Struktur von Stratifikation auf funktionale Differenzierung hat eine traditionsprengende Kraft und wirkt hierarchieauflösend. Die einzelnen Bereiche

folgen nicht mehr gesellschaftsübergreifenden Normen, Weltbildern und Werten. Sie unterscheiden sich durch je spezifische Codes voneinander. Was bereits Friedrich Schiller (1967: 593) für das Verhältnis von Politik und Kunst bzw. Politik und Wissenschaft feststellte, gilt prototypisch für alle Beziehungen zwischen den Funktionssystemen moderner Gesellschaften: »Der politische Gesetzgeber kann ihr Gebiet sperren, aber darin herrschen kann er nicht.« Im Verhältnis der Funktionssysteme zueinander kann es, so drückt Luhmann (1997: 753) den Sachverhalt aus, Destruktion geben, nicht aber Instruktion. Die Politik kann nicht vorgeben, was wissenschaftlich wahr ist, die Wissenschaft nicht, was als schön empfunden wird, die Kunst nicht, was man glauben soll, Religion nicht, was als moralisch geboten zu betrachten ist. Schon gar nicht kann die Moral bestimmen, wie wirtschaftlich gehandelt wird. Aber auch Geld regiert nicht die Welt. Geld kann weder bestimmen, wer als liebenswürdig angesehen wird, noch, wer vor Gott Gnade finden wird, noch auch, welcher wissenschaftliche Befund methodologischen, begriffstechnischen und theoretischen Validitätsansprüchen Genüge tut. Wenn ein Funktionssystem dem andern die Kernoperationen vorschreiben würde, würde das in diesem zu Leistungseinbußen führen. Eigendynamik und Leistungskraft entwickeln die einzelnen gesellschaftlichen Sphären nur, wenn sie ihren jeweils eigenen Codes und Rationalitätsprinzipien folgen und sich darin nicht von äußeren Einflüssen bestimmen lassen.

Dennoch besitzen die einzelnen Funktionssysteme keine aus sich heraus begründete Autonomie. Die Wissenschaft muss auf Grundlagen-sicherheit verzichten. Ob ihre Erkenntnisse mit den Dingen übereinstimmen, dafür gibt es keine Gewissheit. Sie kann Methoden entwickeln und klare Begrifflichkeiten und Modelle, die die wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse intersubjektiv überprüfbar machen. Aber ob sie wahr sind, darüber geht der wissenschaftliche Streit, der nie an ein Ende kommen kann. Was wahr ist, unterliegt dem interaktiven Aushandlungsprozess, der sich durch Zeitschriftenveröffentlichungen, Reviewverfahren, Evaluationen, Begutachtungen, Diskussionen institutionalisieren lässt (Popper 1993). Es gibt jedoch nicht den archimedischen Punkt, von dem her Wahrheit zu begründen wäre, wie Descartes noch gemeint hatte. Ebenso lebt aber auch der demokratische freiheitliche Staat von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann (Böckenförde 1967). Anders als der absolutistische Staat kann er die Loyalität seiner Bürger nicht autoritativ erzwingen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben. Zugleich

ist er auf die demokratische Gesinnung seiner Bürger angewiesen, wenn er nicht Gefahr laufen will, durch seine eigenen Verfahren abgeschafft zu werden. Da die Bürger in einer Demokratie diese auch abwählen können, besitzt eine demokratische Staatsordnung, die das Selbstbestimmungsrecht seiner Bürger zur Voraussetzung hat, keine sicheren Grundlagen. Ebenso ist auch die auf Profit und Rentabilität abzielende ökonomische Kernoperation nicht in der Lage, sich selbst zu sichern. Auch der kapitalistische Markt beruht auf einer Reihe von Umweltbedingungen, die er nicht selbst zu garantieren vermag. Dazu gehören die Garantie von Eigentumsrechten, die Gründung von Kartellaufsichtsbehörden, die Gewährleistung politischer Stabilität und vielleicht sogar der Aufbau einer Kultur der Fairness und des Vertrauens.

Es ist genau diese Unfähigkeit zur selbstreferenziellen Selbstbegründung, die die einzelnen Funktionssysteme für religiöse Legitimationen bis in die Neuzeit hinein anfällig macht. Letztendlich stehen die einzelnen Funktionsbereiche auf tönernen Füßen. Sie setzen eine kulturell und sozial geborgte Anerkennung voraus, die gleichzeitig nur zustande kommen kann, wenn sie selbst effizient operieren; ihre Effizienz wiederum ist aber von eben diesen Umweltbedingungen abhängig. Die Integration funktional differenzierter Gesellschaften beruht also auf der Leistung, die die einzelnen Funktionssysteme füreinander erbringen, auf ihrem Ressourcentransfer, obschon ihre Effektivität diese Integration voraussetzt. Erforderlich sind insofern sowohl die Konsumgüterproduktion der Marktwirtschaft als auch die politischen Partizipationsmöglichkeiten der Demokratie, sowohl die Rechtssicherheit des Rechtssystems als auch die technischen Innovationen der Wissenschaft. Nur wenn die Funktionssysteme zusammenwirken, kann Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der modernen Gesellschaft entstehen. Wie bedroht dieses Vertrauen ist, zeigt sich, sobald die unterstellte Leistungsfähigkeit der einzelnen Bereiche, etwa des Finanzsystems oder des Arbeitsmarktes, als nicht gesichert wahrgenommen wird.

Auf der individuellen Ebene hat die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft die Compartmentalization des Selbst zur Folge (Dobbelaere 2002). So wie auf der Makroebene in modernen Gesellschaften die Möglichkeiten und sogar der Bedarf abnehmen, Integration durch allgemeinverbindliche Normen und Werte sicherzustellen, so wird es in modernen Gesellschaften auch für die Individuen schwerer und unnötiger, ihre Lebensführung noch von einem Gesichtspunkt, etwa einer religiösen Weltsicht, her zu steuern.

2) Quer zur funktionalen Differenzierung vollzieht sich in modernen Gesellschaften eine Entwicklung, die die Komplexität der Gesellschaft nicht horizontal, sondern vertikal wachsen lässt. In modernen Gesellschaften *treten* nicht nur die Funktionsbereiche, sondern auch *die sozialen Konstitutionsebenen zunehmend auseinander*, so dass Gesellschaften nicht mehr auf Interaktionen (gefasst als Kommunikation unter Anwesenden), Gruppen (gefasst als Aufrechterhaltung der Kommunikation über einen längeren Zeitraum hinweg) oder Organisationen (verstanden als Zweckverband mit Ein- und Austrittsmöglichkeiten) zurückgeführt werden können. Die Folge dieser zunehmenden Ebenendifferenzierung zwischen Interaktion, Gruppe und Organisation ist dann auch eine Steigerung der Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft, weshalb den mittleren Ebenen, insbesondere der Organisationsebene (man denke etwa an Gewerkschaften, Parteien, Freiwilligenorganisationen, Betriebe, Kliniken, Universitäten, Schulen usw.), in hohem Maße Aufgaben der Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft zukommen. Organisationen sind es, die einerseits gesellschaftliche Erwartungen an den Einzelnen adressieren und andererseits in der Lage sind, individuelle Wünsche und Bedürfnisse aufzunehmen und gesellschaftlich zu prozessieren.

Anthony Giddens (1996: 40ff.) stellt insbesondere die Bedeutung von Expertensystemen (wie Telefonnetze, Wasserversorgungssysteme, Straßenverkehrsnetze, Kliniken, Fluggesellschaften, Eisenbahnen usw.) für die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft heraus. Meist fehlt dem Einzelnen das Wissen, wie diese Systeme funktionieren und wie ihre Funktionstüchtigkeit aufrechterhalten werden kann. Aufgrund der Ebenendifferenzierung hat der Einzelne – anders als in einfachen Gesellschaften, in denen er mit den Lebensgrundlagen seiner Gesellschaft oft gut vertraut ist – meist keinen direkten Zugang zu den Techniken, die sein Leben bestimmen (Lübbe 1990: 45f., 48). Stattdessen ist er darauf angewiesen, den Experten zu vertrauen. Dieses Vertrauen ist in der Regel unpersönlich, da die Experten gewöhnlich im Verborgenen, auf der Hinterbühne des Geschehens, arbeiten, und es ist ambivalent. Wir wissen nicht, inwieweit wir uns auf das Funktionieren der Expertensysteme verlassen können und haben zugleich doch keine andere Wahl, als auf ihr Funktionieren zu vertrauen. Respekt ist so mit Skepsis vermischt und für Kritik, Misstrauen und Infragestellung stets anfällig. Manchmal treffen wir mit den Experten der technischen Systeme persönlich zusammen. Dies sind Treffpunkte, die unser Vertrauen in die Expertensysteme bestärken können, aber auch

Gelegenheiten der Verletzbarkeit des Vertrauens. Wie wir sehen, ist die Vermittlung der unterschiedlichen Ebenen wiederum vor allem von der Effektivität der auf den einzelnen Ebenen erbrachten Leistungen sowie dem daraus resultierenden Vertrauen abhängig, das sich allerdings auch verfestigen und insofern eine gewisse Performanzunabhängigkeit gewinnen kann.

Für das Individuum hat die Auseinanderziehung der gesellschaftlichen Konstitutionsebenen zur Folge, dass es aus gesellschaftlichen Bindungen zunehmend freigesetzt wird und von gesellschaftlichen Strukturen weniger abhängig ist als in vormodernen Gesellschaften. Die damit aufgenommene Individualisierungsthese von Ulrich Beck (1983; 1986) besagt bekanntlich, dass sich das Individuum aus vorgegebenen Sozialformen wie Nachbarschaft, Region, Milieu, Stand und Klasse zunehmend herauslöst und mehr und mehr selbst über sein Leben bestimmt, dass es in diesem Freisetzungsprozess traditionale Sicherheiten verliert und durch seine Einbindung in moderne Institutionen wie den Arbeitsmarkt, das Sozialsystem oder das Bildungssystem eine neue Unmittelbarkeit von Individuum und Gesellschaft oder, wie Beck (1986: 118) auch sagen kann, zwischen sozialer Krise und individueller Krankheit, aber auch eine neue Individuumsabhängigkeit sozialer Institutionen entsteht (Beck 1991: 42).

Legt man das Modell der Ebenendifferenzierung zugrunde, erkennt man sofort, dass diese Beschreibung insofern richtig ist, als die zunehmende Ebenendifferenzierung in der Tat den Einzelnen mehr und mehr aus gemeinschaftlichen Bindungen herauslöst, diese Herauslösung aber eben gerade nicht zu einer neuen Unmittelbarkeit zwischen Individuum und Gesellschaft führt. Die Einbindung in den Arbeitsmarkt, die an die Stelle der Abhängigkeit von Herkunft und Familie tritt, bedeutet nicht, dass der Arbeitsmarkt das berufliche Schicksal des Einzelnen festlegt. Vielmehr vermag der Arbeitsmarkt nur die Rahmenbedingungen zu bestimmen, unter denen der Einzelne operiert, und es ist dann zu einem erheblichen Teil dem Einzelnen selbst überlassen, wie er sich in diesen Bedingungen bewährt, wie er sie zu nutzen weiß und welche er für sich selbst überhaupt akzeptiert. Die modernen Institutionen haben gerade keinen Direktzugriff mehr auf das Individuum, was dem Einzelnen ein höheres Maß an individueller Autonomie garantiert. Zugleich bedeutet die zunehmende Ebenendifferenzierung moderner Gesellschaften aber auch eine Limitierung der Möglichkeiten des Individuums zur Direktbeeinflussung gesellschaftlicher Prozesse.

Wenn das Auseinanderziehen der sozialen Konstitutionsebenen ein entscheidendes Charakteristikum moderner Gesellschaften ist, dann sind Beschreibungen, die von einem Bedeutungsverlust der Gemeinschaftsebene ausgehen (Tönnies), die Kolonisierung der Lebenswelt durch die funktionalen Steuerungssysteme der Gesellschaft wie Politik und Wirtschaft behaupten (Habermas) oder die zunehmende Anonymisierung des Einzelnen in der Moderne beklagen, unangemessen. Die Moderne hält gemeinschaftliche Lebensformen ebenso bereit wie vormoderne Gesellschaften, nur drängt sie sie dem Einzelnen nicht auf. Gemeinschaftliche Bindungen müssen vielmehr zunehmend individuell selbst gewählt werden. Das ist nicht jedermanns Sache, aber doch jedem prinzipiell möglich. Die moderne Stadt zum Beispiel treibt Individuum und Gesellschaft nicht nur auseinander, sondern kreiert auch neue Formen der Solidarität. Zwischen Individuum und Gesellschaft besteht in modernen Gesellschaften also nicht – wie der frühe und mittlere Foucault oder die Kritische Theorie annehmen (Schroer 2001) – ein Ausschluss-, sondern ein Steigerungsverhältnis (Luhmann 1993; 1995: 130). Das heißt, die Erhöhung der Komplexität der Gesellschaft muss nicht auf Kosten des Einzelnen gehen, sondern der Einzelne kann von diesen Komplexitätssteigerungen auch profitieren.

3) Es scheint, dass die einzelnen gesellschaftlichen Funktionssysteme vom Prozess der funktionalen Differenzierung in unterschiedlicher Weise betroffen sind. Manche Systeme wie Familie, Erziehung oder Religion sind diesem Prozess eher reaktiv ausgesetzt und nehmen allenfalls in der Initialphase ermöglichende Funktionen wahr, andere wie Wirtschaft, Politik oder Wissenschaft treiben ihn voran. Entscheidend für die Unterscheidung von ermöglichenden und mobilisierenden Systemen ist anscheinend die Tatsache, ob die gesellschaftlichen Systeme *Foren des Wettbewerbs*, also Märkte, eingerichtet haben, in denen die unterschiedlichen Anbieter um Akzeptanz ringen.³ Märkte stellen einen Anreiz zur Leistungssteigerung und wechselseitigen Überbietung dar und sind insofern die Motoren der gesellschaftlichen Dynamisierung. Nichts findet um seiner selbst willen Anerkennung, vielmehr besitzt alles lediglich den Status eines vorläufig besten Angebots, das nur darauf wartet, vom nächst besseren Angebot

3 | Der dynamisierende Motor der Modernisierung liegt also nicht in der wechselseitigen Herausforderung durch die Komplexitätssteigerungen in den einzelnen Funktionssystemen, wie Luhmann annimmt, sondern in den Wettbewerbsarenen.

überholt zu werden. Wie bereits erwähnt, ist die Entstehung von Märkten durchaus nicht voraussetzungslos. Ihre Herausbildung ist an die Garantie von fairen Wettbewerbsbedingungen und den Abbau von Privilegien gebunden. Sind sie aber installiert, dann sind damit wichtige Bedingungen für einen sich selbst tragenden Aufschwung gegeben.

Die Einrichtung von Wettbewerbsforen in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik hat für moderne Gesellschaften zwei unübersehbare Konsequenzen. Einmal werden soziale Praktiken der permanenten Überprüfung ausgesetzt und immer wieder im Lichte neuer Informationen reformiert. Keine Institution, keine soziale Praxis, kein Wissensbestand kann sich dem Prozess der permanenten Veränderung entziehen. In dem Prozess der fortgesetzten Umgestaltung kann es ein letztes Ziel, auf das hin die gesellschaftliche Umgestaltung erfolgen soll, nicht geben. Die Ergebnisse der demokratischen Willensbildung sind prinzipiell unbestimmbar. Die Moderne ist insofern eben gerade kein Projekt, wie Habermas (1990) behauptet, sondern ein prinzipiell ergebnisoffener Prozess. Die Anwendung der modernen Praktiken auf sich selbst schließt die Formulierbarkeit letzter Ziele aus. Das selbstreflexive Konstitutionsprinzip der Moderne setzt eine Prämie auf Innovation, macht die Weiterführung des Alten legitimationspflichtig, treibt über den gerade erreichten Zustand stets hinaus und erhebt damit Beschleunigung zu einem Grundprinzip des Wandels (Rosa 2005).

Zweitens tragen die Wettbewerbsforen die Tendenz in sich, sich auszubreiten. Es ist die Effektivität der auf dem offenen Markt erbrachten Leistungen, die wahrnehmbare Reste von Traditionen, Routinen, Gewohnheiten und gemeinschaftlichen Bindungen abschmelzen. »Die wohlfeilen Preise der Waren der Bourgeoisie«, sagt Marx (Marx/Engels 1848: 466), »sind die schwere Artillerie, mit der sie alle chinesischen Mauern in den Grund schießt.« Aufgrund ihrer enormen Effektivität eignet modernen Institutionen eine Tendenz zur Expansion. Immer mehr wird in den Erfassungsbereich der modernen Gesellschaft einbezogen und ihrer Kontrolle unterworfen. Dieser Drang zur Expansion schließt allerdings die Offenheit für das ganz Andere, das Fremde nicht aus, sondern ein, denn aufgrund ihrer Selbstreflexivität sind die modernen Institutionen wie Recht, Wissenschaft, Politik oder Wirtschaft in der Lage, sich affirmativ auf Ausgegrenztes, Unbedachtes, Ungeregeltes, Unbekanntes zu beziehen und der systeminternen Verarbeitung auszusetzen. Die Selbstkritikbereitschaft der Moderne ermöglicht die Hochschätzung des Fremden. Moderne Gesellschaften sind mithin umweltoffene Systeme, die eine hohe Verarbeitungs-

kapazität von Umweltinformationen besitzen und diese systemintern zu prozessieren vermögen. Ihre Responsivität gegenüber dem Anderen beruht geradezu auf ihrer strukturellen Geschlossenheit.

Mit der Selbstreflexivität moderner Institutionen hängt ihre Fähigkeit zur Selbstbegrenzung zusammen. Das wissenschaftliche Denken ist bereit, die Grenzen seiner eigenen Zulänglichkeit anzugeben, sofern es diese selbst bestimmt. Modernes Recht kann sich selbst ändern, sofern die Verfahren der Gesetzesänderung selbst rechtsförmig sind. Wirtschaftliches Handeln vermag ökologische Gesichtspunkte zu berücksichtigen, sofern diese in ökonomische Kosten/Nutzen-Rechnungen überführbar sind. Nicht alles, was wissenschaftlich denkbar, was technisch herstellbar und was medizinisch machbar ist – man denke an den Ausstieg aus der Atomenergie, das Rauchverbot, die Schuldenbremse, an das Embryonenschutzgesetz und bioethische Diskussionen –, wird auch realisiert. Der modernen Steigerungsdynamik eignet eine Tendenz zur intelligenten Selbstbeschränkung (Offe 1989), die allerdings daran gebunden ist, dass sie nicht heteronom erzwungen wird, sondern in der Hand der modernen Institutionen selbst liegt und dass sie der Steigerungslogik der modernen Institutionen – Gewährleistung eines besseren, sichereren, reicherer, gesünderen und längeren Lebens – nicht widerspricht. In die Wandlungsdynamik der Moderne ist eine Entschleunigungsschleife eingebaut, die zum Tragen kommt, wenn sie sich demselben Prinzip verdankt wie die Beschleunigungsbewegung selbst: dem Prinzip der kompetitiven Leistungssteigerung und Überbietung.

Für den Einzelnen bedeutet die Einrichtung von Wettbewerbsforen die Herausforderung zum persönlichen Engagement, zur Steigerung der eigenen Wettbewerbsfähigkeit, zur Bereitschaft zum lebenslangen Lernen und zum Streben danach, besser und besser zu werden. Dieses rastlose Streben geht einher mit dem Zwang zur Mäßigung, zur Selbstdisziplinierung und Selbstzurücknahme, da es sonst selbstschädigend wäre. Die Spannung von Aktivierung und Moderierung scheint das moderne Subjekt und seine Kultur zu charakterisieren, wie Andreas Reckwitz (2006) herausgearbeitet hat. Dem Streben nach Erweiterung der individuellen Möglichkeiten des Erlebens und Handelns steht die Mäßigung und die Domestizierung dieses individuellen Strebens gegenüber, der auf die Welt ausgreifenden Bewegtheit im Innern des Individuums die rationale Selbstkontrolle, der Zügellosigkeit des Wollens das bindende Maß der Mitte. Der bürgerliche Geist ist nicht einfach durch die Methodisierung des Arbeitslebens, durch

Selbstdisziplinierung und Kontrolle der individuellen Lebensführung geprägt, sondern auch durch Erfolgsstreben, Welt- und Selbstbemächtigungsanstrengung, Transzendierung des Erreichten und Ausweitung der Möglichkeitshorizonte. Was ihn charakterisiert ist die Bändigung dieser Energien, ihre Zähmung und ihre gleichzeitige Nutzung. Ohne die Leidenschaft des wissenschaftlichen Forschens, ohne Neugier und Innovationsstreben verlöre die wissenschaftliche Arbeit ihren Antrieb, so wie sie ohne die Selbstdisziplinierung, Kontrolle und Methodisierung des Forschens ihre Erfolgsbasis preisgäbe. Der bürgerliche Geist hat eine weltgestaltende Kraft, die bei aller Eigendynamik sich selbst Grenzen zu setzen weiß und genau dadurch und nur dadurch Taten hervorzubringen vermag.

3. FOLGEN DER MODERNISIERUNG FÜR DAS RELIGIÖSE FELD

Abschließend seien einige wichtige Folgen, die die Prozesse der Modernisierung für die soziale Akzeptanz religiöser Inhalte und Formen haben, erläutert. Ob Religion und Moderne problemlos miteinander vereinbar sind und religiöse Sinnformen ebenso aus der Moderne hervorgehen wie die Moderne durch religiöse Ideen und Institutionen mitkonstituiert ist, lässt sich auf diese Weise vielleicht wenigstens ansatzweise erkennen.

1) Eine unübersehbare Konsequenz *funktionaler Differenzierung* besteht darin, dass der Einfluss, den Religion und Kirche in vormodernen Gesellschaften auf andere gesellschaftliche Teilbereiche ausübten, stark zurückgegangen ist. Politische Herrschaft wird nicht mehr durch religiöse Formeln und Inszenierungen legitimiert, wissenschaftliche Wahrheit nicht mehr durch Rekurs auf das Absolute begründet, die Gültigkeit rechtlicher Normen nicht mehr aus theologischen Denkfiguren hergeleitet, und selbst die Moral hat sich von ihren religiösen Motiven weitgehend unabhängig gemacht. Die Ausdifferenzierung des Religiösen aus den Bereichen von Politik, Recht, Wissenschaft, Ökonomie, Medizin und Kunst auf der makrosoziologischen Ebene wirkt allerdings auch auf die Akzeptanz des Religiösen auf der Mikroebene ein. Es ist empirisch nicht haltbar und soziologisch übrigens auch völlig unplausibel, wenn Casanova (1994) behauptet, dass der Prozess der funktionalen Differenzierung vom Prozess der Marginalisierung des Religiösen abzuheben sei und beide entkoppelt ablaufen könnten. Wenn Religion auf der Makroebene zu einem differen-

zierten Teilsystem neben anderen wird, dann vermindert dies das Maß der Bestätigung, die das Individuum in seinen religiösen Einstellungen in außerreligiösen Gesellschaftsbereichen erfahren kann.⁴ War in vormodernen Gesellschaften das ganze Leben vom Einfluss religiöser Institutionen und Normen durchzogen, so kommen die meisten institutionalisierten Verfahren und Operationen heute ohne religiöse Interpretation und Unterstützung aus. Die Folge dieser Ausdifferenzierung des Religiösen ist ein teilweise dramatischer Bedeutungsrückgang von Formen der traditionellen Religiosität und Kirchlichkeit, wie er sich in den letzten 50 Jahren in den modernen Gesellschaften Westeuropas vollzogen hat. Da Kirche und Religion heute weniger in den Gesamtzusammenhang des sozialen und politischen Lebens integriert sind, als dies früher der Fall war, und eine geringere Bedeutung für die politischen Entscheidungsfindungen, die öffentlichen Diskussionen und die kulturellen Orientierungen haben als vor 50 Jahren, als die Kirchen in den politisch-moralischen Grundkonsens vieler westeuropäischer Staaten noch eingebunden waren und ihn mitbestimmen konnten, sinkt das Niveau der gelebten Religiosität.

Doch nicht nur der Verlust der politischen, sozialen, moralischen und rechtlichen 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

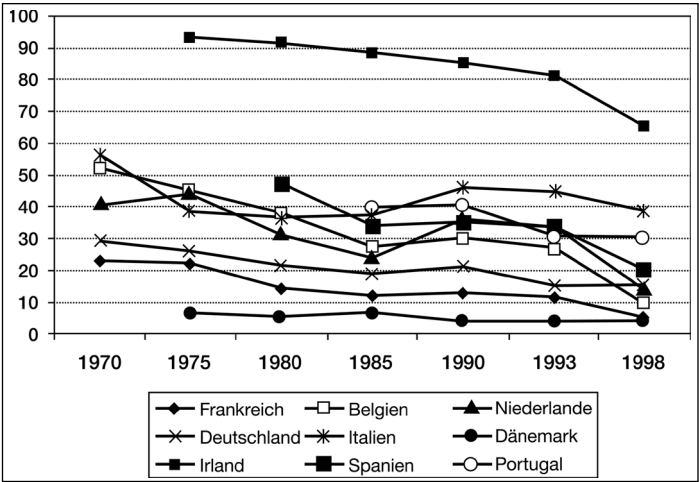
4 | Das höhere Religiositätsniveau in den USA im Vergleich zu den meisten Ländern Westeuropas hat viel damit zu tun, dass sich die Angehörigen vieler religiöser Gemeinschaften, etwa evangelikaler Gruppierungen oder teilweise auch der katholischen Kirche, in einer relativ homogenen Lebenswelt mit fest geprägten Wert- und Weltvorstellungen bewegen. Ob in der Schule oder im College, im Sportverein oder im Diskutierclub, in der Nachbarmfamilie oder in der Kommune, in den Massenmedien oder in Wohltätigkeitseinrichtungen – immer wieder sind die Angehörigen der religiösen Gemeinschaften mit denselben religiösen und sozialen Normen und Werten konfrontiert, und selbst wenn sie in den Urlaub fahren, verbringen sie ihn in einem von evangelikalen Gruppen geführten Sommercamp (Bruce 2002: 226). Sie leben in einer Art religiöser Subkultur, die von ihrer gesellschaftlichen Umgebung weitgehend abgeschottet ist.

und Erlebens (Dobbelaere 2002) hat einen die Bedeutung des Religiösen abschwächenden Effekt.

In ihrer sozialen Bedeutung abgenommen haben aber nicht nur die Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften und die Beteiligung am kirchlichen Leben, etwa am sonntäglichen Gottesdienst, sondern auch der Glaube an Gott, an Himmel und Hölle, an die Auferstehung von den Toten, an die Erbsünde sowie die Bereitschaft, sich als religiösen Menschen zu definieren (vgl. Grafik 1 und 2). Die oft vertretene These von der Wiederkehr des Religiösen ist, sofern dabei Westeuropa in Betracht gezogen wird, ein Mythos, der durch die empirisch erhebbaren Daten kaum Bestätigung erfährt. Auch wenn die Rückgänge nicht linear verlaufen, ist die Richtung der über einen längeren Zeitraum verlaufenden Entwicklungen doch eindeutig. Selbst ein so hochkirchliches Land wie Irland ist vom Trend der rückläufigen Kirchenbindung betroffen (vgl. Grafik 1). Und auch die außereuropäischen Ausnahmen wie die USA oder Südkorea weisen inzwischen wachsende Anteile von Konfessionslosen und Areligiösen auf.⁵ Gewiss stellen Prozesse der Modernisierung nur einen Faktor unter vielen dar, die den religiösen Wandel in der Gegenwart beeinflussen. Die Wirkung, die dieser Faktor ausübt, ist freilich weltweit signifikant (vgl. Grafik 3 und 4).

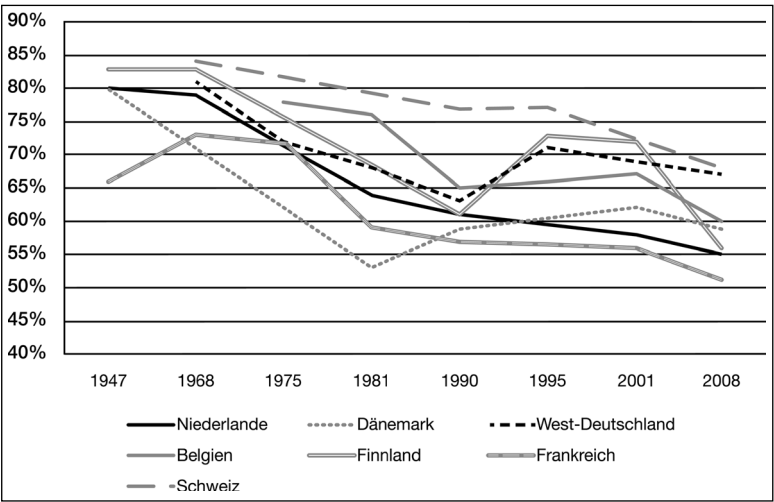
5 | In den USA etwa ist der Anteil derer, die sagen, sie würden sich mit keiner Religion identifizieren, von 2 % im Jahr 1967 über 8 % im Jahr 1990 auf heute 15 % gestiegen (Putnam 2000: 70; Kosmin/Keysar 2009: 20); ebenso stieg der Anteil derer, die sagen, sie würden niemals am Gottesdienst teilnehmen, seit 1990 von 13 % auf 22 %; das Vertrauen in religiöse Führungspersonlichkeiten hingegen ging im gleichen Zeitraum zurück (Kosmin/Keysar 2009: 20). In Südkorea wiederum flacht sich das beachtliche kirchliche Wachstum seit einigen Jahren ab und beginnt zu stagnieren; unter den jungen Hochgebildeten, etwa den Studierenden, unter denen die kirchlich Gebundenen bislang überrepräsentiert waren, geht der Anteil der Kirchenmitglieder seit den 90er Jahren sogar leicht zurück (Kern 2007: 14).

Grafik 1: Kirchengangshäufigkeit (in %) in ausgewählten Ländern Europas



Quellen: 1947, 1968, 1975 Gallup Opinion Index, 1981-2001 World Value Survey, Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970-1999

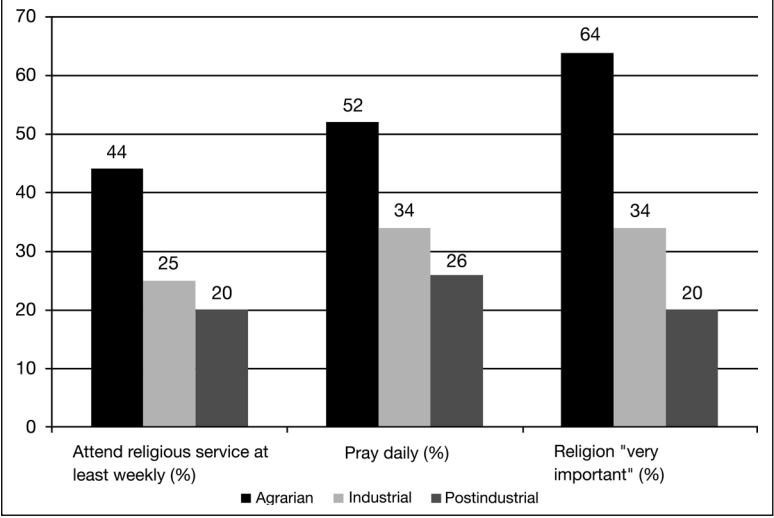
Grafik 2: Glaube an Gott im Zeitverlauf in ausgewählten Ländern Westeuropas 1947-2008



Quellen: 1947, 1968, 1975 Gallup Opinion Index, 1981-2008 World Value Survey, Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970-1999

Autonomie und Selbststeuerungsfähigkeit, an effektiver Professionalität und Rationalität.

Grafik 4: Religiosity by Type of Society (agrarian, industrial and postindustrial)



Quelle: Norris/Inglehart 2004: 58 (World Value Survey, pooled 1981-2001).

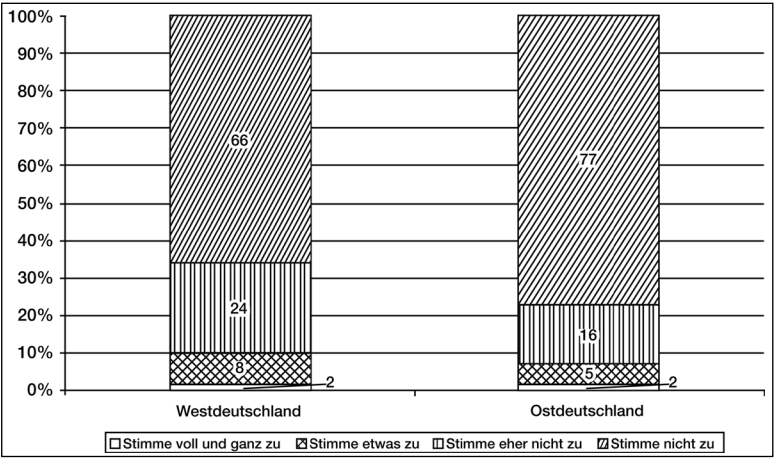
Gerade aufgrund der Ebenendifferenzierung wirken sich diese Prozesse der Effektivierung, Professionalisierung und Rationalisierung aber nicht mehr unmittelbar auf der Individualebene aus. Die beobachtbaren Prozesse der Rationalisierung auf der Institutionsebene bedeuten nicht, dass auch das religiöse Individuum rationaler und funktionaler entscheidet. Die religiösen Vorstellungen und Praktiken werden nicht kirchenförmiger, sondern unabhängiger von den institutionellen Vorgaben. Parallel zum Ausbau der kirchlichen Organisationsfähigkeit vollzieht sich daher ein Prozess der religiösen Individualisierung, der die Autonomie des religiösen Subjekts stärkt und die Entscheidung über die dominanten Formen und Inhalte der gelebten Religiosität mehr und mehr von der Institution zum Individuum hin verlagert (Knoblauch 2009). Dabei besteht eine viel diskutierte Folge dieser Schwerpunktverlagerung in der zunehmenden Akzeptanz außerkirchlicher und nichtchristlicher religiöser Sinnelemente, die auf individuell unterschiedliche Weise mit christlichen Inhalten und Formen vermischt und zu individuell spezifischen Amalgamierungen zusammengesetzt werden.

Verstärkt wird dieser Prozess der religiösen Individualisierung dadurch, dass die gewachsenen konfessionellen Milieus abschmelzen und aufgrund der zunehmenden regionalen Mobilität der Bevölkerung die Bedeutung von Nachbarschaft, Kommune und Gemeinschaft zurückgeht. Diese Relativierung des sozialen Nahbereichs stellt das Individuum in seinen religiösen Bezügen zunehmend auf sich selbst. Seine religiösen Haltungen und Verhaltensweisen sind nicht mehr durch ein gleichförmig agierendes Umfeld und eine homogene Plausibilitätsstruktur abgestützt, innerhalb derer die einzelnen Individuen ähnliche Überzeugungen und Haltungen teilen. Vielmehr entscheidet das Individuum nun zunehmend selbst über die religiösen Vorstellungen, Praktiken und Symbole, die es zu akzeptieren bereit ist. Das heißt nicht, dass die Einbindung des Einzelnen in religiöse Gemeinschaften ausgeschlossen wäre, wohl aber, dass diese Gemeinschaften mehr und mehr selbstgewählt und daher intern pluraler und fragmentierter und mit den Positionen des Einzelnen nur noch lose verkoppelt sind. Die religiösen Gemeinschaften zeichnen sich durch ein hohes Maß an interner Heterogenität als auch durch ein geringes Maß an sozialer Kontrolle aus.

Allerdings sollte man die Reichweite der ausgemachten Institutionalisierungs- und Individualisierungsprozesse nicht überschätzen. Inwieweit Kirchen sich organisationsförmig institutionalisieren können, ist in der Literatur umstritten (Hermelink/Wegner 2008). Auch wenn sich die Institution Kirche zunehmend in eine Organisation umbildet, stößt diese Tendenz offenbar auf in der kirchlichen Tradition und Dogmatik liegende Barrieren (Luhmann 1972). Die in der Bindung an dogmatische Lehrentscheidungen und theologische Traditionen liegende Begrenztheit der institutionellen Variabilität bedeutet eine Beschränkung der Anpassungsfähigkeit der Kirche an die Herausforderungen ihrer sozialen Umwelt.

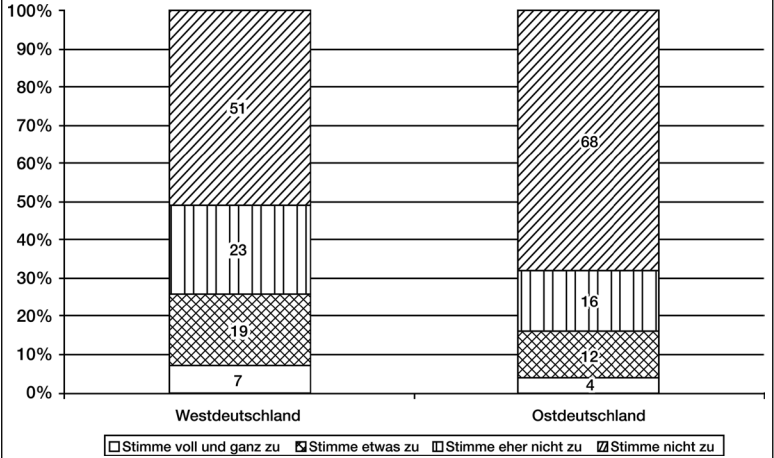
Ebenso scheinen aber auch dem Prozess der religiösen Individualisierung eng definierte Grenzen gesetzt zu sein. Jedenfalls ist der Zuwachs an außerinstitutionellen, hochindividualistischen Religiositätsformen nicht in der Lage, die Verluste der traditionellen Kirchlichkeitsindikatoren zu kompensieren. Nach wie vor stellt die konventionelle kirchendistanzierte Christlichkeit das dominante Muster der westeuropäischen Religiosität dar. In Deutschland ist es nur eine Minderheit, die sich eine größere Vielfalt der religiösen Angebote wünscht, um aus ihnen individuell wählen zu können (vgl. Grafik 5). Ebenso handelt es sich nur um eine Minderheit, die aus unterschiedlichen religiösen Traditionen ein eigenes Religionskonzept zusammenbastelt (vgl. Grafik 6).

Grafik 5: Wunsch nach religiöser Vielfalt



Quelle: Projekt »Kirche und Religion im erweiterten Europa« (2006).
Frage: »Ich würde mir wünschen, dass es in meiner Nachbarschaft eine größere Vielfalt an religiösen Gruppen/Organisationen gäbe, so dass ich zwischen verschiedenen Angeboten wählen könnte.«

Grafik 6: Religiöser Synkretismus



Quelle: Projekt »Kirche und Religion im erweiterten Europa« (2006).
Frage: »Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.«

3) Die *Installierung von Wettbewerbsforen*, wie sie für moderne Gesellschaften charakteristisch ist, bringt eine bislang nicht gekannte Leistungssteigerung in allen gesellschaftlichen Bereichen, eine Erhöhung des Komplexitätsniveaus der Gesellschaft und eine Entgrenzung ihrer Horizonte mit sich. Nicht nur steigt in modernen Gesellschaften das Wohlstandsniveau, es erhöht sich auch der Grad sozialer Sicherheit, das Versorgungsniveau mit medizinischen Leistungen, das Ausmaß politischer und bürgerlicher Freiheiten, die Zugänglichkeit attraktiver Unterhaltungs- und Freizeitangebote sowie die Möglichkeit der Nutzung von Massenmedien und öffentlichen Informationskanälen. Die durch die Einrichtung von Wettbewerbsforen ermöglichte 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. Das Bedürfnis nach Religion geht aufgrund des gestiegenen Niveaus ökonomischen Wohlstands, sozialer Sicherheit und medizinischer Versorgung zurück (Norris/Inglehart 2004). Die Attraktivität religiöser und kirchlicher Veranstaltungen schwächt sich mit der zunehmenden Verfügbarkeit alternativer Unterhaltungs-, Freizeit- und Medienangebote ab (Hirschle 2010). Religiöse Vorstellungen und Überzeugungen werden aufgrund der beachtlichen Horzonterweiterung moderner Gesellschaften mehr und mehr vage und unkonkret oder aber in negativer Reaktion auf diesen Trend überkonkret und partikularistisch. 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 (vgl. Tab. 8). Demgegenüber stellen die Gegenbewegungen hin zur Verfestigung religiöser Formen und Inhalte, wie sie in fundamentalistischen, evangelikalen und charismatischen Gemeinschaftsformen beobachtet werden kann, zwar eine in der Öffentlichkeit breit beachtete, aber sozial durchaus nicht dominante Tendenz dar. Strukturprägend ist vielmehr die Verflüssigungstendenz.

In Zusammenfassung der hier präsentierten empirischen Forschungsergebnisse lässt sich sagen: Auch wenn das Christentum für die Entbindung der Moderne aus dem Schoß des Mittelalters wichtige Hebammendienste geleistet hat, sind Religion und Kirche von den Folgen der Modernisierung insgesamt doch eher negativ betroffen. Bei der Behauptung, dass Religion und Moderne kompatibel seien, handelt es sich um eine neue Meister-

erzählung der Sozial- und Geisteswissenschaften, die ihre Faszination vor allem aus der Umkehrung klassischer soziologischer und historischer Annahmen bezieht, in den empirischen Daten jedoch nur eine schwache Abstützung besitzt. Eine bloße Umkehrung bekannter Basisannahmen führt aber über diese nicht hinaus, sondern bleibt ihnen auch noch in der Negation verhaftet. Neues zu denken erfordert stets, auch das Alte zu achten.

*Tabelle 8: Wandel der Form des Gottesglaubens 1981-1999
in ausgewählten europäischen Ländern (in %)*

<i>Land</i>	<i>Glaube an Gott als Person</i>			<i>Glaube an Gott als höheres Wesen</i>		
	1981	1990	1999	1981	1990	1999
<i>Frankreich</i>	28	22	22	28	34	32
<i>Großbritannien</i>	32	33	31	40	41	40
<i>Niederlande</i>	37	28	24	32	42	49
<i>Belgien</i>	45	32	30	27	22	36
<i>Spanien</i>	57	52	43	23	28	28
<i>Nordirland</i>	72	66	61	19	20	26
<i>Irland</i>	77	67	64	15	24	25
<i>Dänemark</i>	27	21	25	26	33	38
<i>Schweden</i>	20	18	16	41	45	52
<i>Ungarn</i>		39	45		9	15
<i>Polen</i>		79	82		6	10
<i>Tschechien</i>		12	6		38	50
<i>Slowakei</i>		36	38		27	41
<i>Lettland</i>		12	8		54	67
<i>Slowenien</i>		22	24		43	51

Quelle: European Value Survey 1981-1999.

LITERATUR

- Bayly, Christopher A. 2008. *Die Geburt der modernen Welt: Eine Globalgeschichte 1780-1914*. Frankfurt a.M.; New York.
- Beck, Ulrich. 1983. Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten. In *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt, Sonderband 2). Hg. Reinhard Kreckel, 35-74. Göttingen.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich. 1991. Der Konflikt der zwei Modernen. In *Die Modernisierung moderner Gesellschaften: Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt a.M. 1990*. Hg. Wolfgang Zapf, 40-53. Frankfurt a.M.; New York.
- Beck, Ulrich. 2008. *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a.M.; Leipzig.
- Berger, Johannes. 2006. Die Einheit der Moderne. In *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur- und strukturvergleichende Analysen*. Hg. Thomas Schwinn, 201-225. Wiesbaden.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1981 [1967]. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In *Säkularisierung*. Hg. Heinz-Horst Schrey, 67-89. Darmstadt.
- Bruce, Steve. 2002. *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago.
- Casanova, José. 2008. Public Religions Revisited. In *Christentum und Solidarität: Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*. Hg. Hermann-Josef Große Kracht und Christian Spieß, 313-338. Paderborn et al.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brüssel.
- Ebertz, Michael. 1997. *Kirche im Gegenwind: Zum Umbruch der religiösen Landschaft*. Freiburg; Basel; Wien.
- Eisenstadt, Shmuel. 2000. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist.
- Geertz, Clifford. 1987. Dichte Beschreibung: Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Clifford Geertz, 7-43. Frankfurt a.M.
- Giddens, Anthony. 1996. *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a.M.
- Graf, Friedrich W. 2004. *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München.

- Gusfield, Joseph R. 1966. Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change. *American Journal of Sociology* 72: 351-362.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig.
- Hellemans, Staf. 2010. *Das Zeitalter der Weltreligionen: Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften*. Würzburg.
- Hermelink, Jan. 2007. Einige Dimensionen der Strukturveränderung der deutschen evangelischen Landeskirchen in den 60er und 70er Jahren. In *Umbrüche: Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*. Hg. Siegfried Hermle, Claudia Lepp und Harry Oelke, 285-302. Göttingen.
- Hermelink, Jan und Gerd Wegner (Hg.). 2008. *Paradoxien kirchlicher Organisation: Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*. Würzburg.
- Hirschle, Jochen. 2010. From Religious to Consumption-Related Routine Activities? Analyzing Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49: 673-687.
- Kern, Thomas. 2007. *Modernisierung und religiöser Wandel in Südkorea*. Masch. Hamburg.
- Knöbl, Wolfgang. 2007. *Die Kontingenz der Moderne: Wege in Europa, Asien und Amerika*. Frankfurt a.M.; New York.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a.M.; New York.
- Kosmin, Barry A. und Ariela Keysar. 2009. *American Nones: The Profile of the No Religion Population*. Hartford.
- Lerner, Daniel. 1968. Modernization: Social Aspects. In *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Band 10, 386-402.
- Levy, Marion J. 1952. Some Sources of the Vulnerability of the Structures of Relatively Non-Industrialized Societies to Those of Highly Industrialized Societies. In *The Progress of Underdeveloped Areas*. Hg. Bert F. Hoselitz, 113-125. Chicago; London.
- Lübbe, Hermann. 1990. *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft: Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*. Berlin et al.
- Luhmann, Niklas. 1972. Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In *Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Hg. Jakobus Wössner, 245-285. Stuttgart.

- Luhmann, Niklas. 1975. Interaktion, Organisation, Gesellschaft: Anwendungen der Systemtheorie. In *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Niklas Luhmann, 9-20. Opladen.
- Luhmann, Niklas. 1993. Individuum, Individualität, Individualismus. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Niklas Luhmann, Band 3, 149-258. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas. 1995. *Soziologische Aufklärung. Die Soziologie und der Mensch*. Band 6. Opladen.
- Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Maddison, Angus. 2007. *Contours of the World Economy, 1-2030 AD: Essays in Macroeconomic History*. Oxford.
- Marx, Karl und Friedrich Engels. 1972 [1848]. Manifest der Kommunistischen Partei. In *Werke*. Karl Marx und Friedrich Engels, Band 4, 459-493. Berlin.
- McLeod, Hugh. 1997. *Religion and the People in Western Europe 1789-1989*. Oxford; New York.
- Norris, Pippa und Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge.
- Offe, Claus. 1989. Fessel und Bremse: Moralische und institutionelle Aspekte intelligenter Selbstbeschränkung. In *Zwischenbetrachtung: Im Prozess der Aufklärung*. Hg. Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe und Albrecht Wellmer, 739-774. Frankfurt a.M.
- Parsons, Talcott. 1971. Evolutionäre Universalien der Gesellschaft. In *Theorien des sozialen Wandels*. Hg. Wolfgang Zapf, 55-74. Köln.
- Popper, Karl R. 1993. Die Logik der Sozialwissenschaften. In *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot und Karl R. Popper, 103-123. München.
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York.
- Randeria, Shalini. 2009. *Entangled Modernities: Governance of Nature in a Post-Colonial Perspective*. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung »Moderne – Religion – Politik« an der Universität Münster am 19.5.2009.
- Reckwitz, Andreas. 2006. *Das hybride Subjekt: Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M.

- Schiller, Friedrich. 1967. *Erzählungen. Theoretische Schriften*. In *Sämtliche Werke*. Band 5. München.
- Schroer, Markus. 2001. *Das Individuum der Gesellschaft: Synchrone und diachrone Theorieperspektiven*. Frankfurt a.M.
- Wagener, Hans-Jürgen. 2008. *Warum gerade Europa? Langfristige Wirtschaftsentwicklung und Institutionen*. Masch. Frankfurt (Oder).
- Wallis, Roy und Steve Bruce. 1992. Secularization: The Orthodox Model. In *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Hg. Roy Wallis und Steve Bruce, 8-30. Oxford.
- Weber, Max. 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 1. Tübingen.

