

Diskussion

Stephanie Garling

Die Säkularisierungsthese und die aktuelle Hinwendung zur Religion

Im letzten Jahrzehnt als Rück- und Wiederkehr, Renaissance oder Re-Sakralisierung in Büchern und Aufsätzen betitelt¹, findet die aktuelle Hinwendung zur Religion einen diskursiven Resonanzraum. Zahlreiche Autor_innen² beschreiben diese Bewegung als ruckartige Abkehr vom zuvor existierenden Säkularisierungsparadigma. Der (überraschende) Bedeutungsgewinn von Religion als öffentlicher Macht am Ende des 20. Jahrhunderts bedingte, so Martin Riesebrodt (2000: 6), ein Aufleben im öffentlichen Umgang mit Religion, dem sich kaum jemand entziehen konnte. Dies führte zwangsläufig dazu, sich (wieder) verstärkt mit Religion zu befassen. Dies war aber nicht nur mit einer Hinwendung zu Religion als Untersuchungsgegenstand verbunden. Vielmehr wurde laut Riesebrodt – mit Ausnahme einiger weniger Leugner, die darauf beharrten, dass „ihre Erwartung eines unaufhaltsamen Trends zur Säkularisierung stimmt“ (ebd.) – dieser Trend im Westen und weltweit bestritten. Diese Entwicklung sei einem „sofortigen Meinungswandel“ (ebd.: 10) gleichgekommen. Auch Michael Minkenberg und Ulrich Willems (2002: 7) gehen davon aus, dass bislang ein Konsens über die unvermeidliche Säkularisierung geherrscht habe, der nun in Zeiten „religiöser Renaissance“ in Frage gestellt werde (ebd.). Ebenso konstatiert Detlef Pollack, dass die Annahmen der Säkularisierungsthese heute nur noch von wenigen Sozialwissenschaftlern und Historikern geteilt würden, und beschreibt es als aktuellen Konsens, die Grundannahmen der Säkularisierungsthese abzulehnen – sprich sich von ihr abzuwenden (Pollack 2007: 7).

Damit wird die Diskussion um die These rückblickend meist schemenhaft in zwei große Lager unterteilt: Die Befürworter_innen hätten fest an

1 Vgl. Bolz & Girsberger 2008; Ebaugh 2002; Graf 2004; Guggenberger 2009; Hatzopoulos & Petito 2003; Jäger & Link 2006; Kunstmann 2009; Meyer 2005; Polak 2006; Riesebrodt 2000; Schaurer 2007.

2 Der Text verwendet außerhalb von direkten und indirekten Zitaten jeweils die maskuline und die feminine Form oder zur Steigerung der Lesbarkeit die Schreibweise des sogenannten *gender gap*. Wenn es sich eindeutig nur um Zugehörige eines Geschlechts handelt, wird darauf verzichtet.

einen unaufhaltsamen Trend der Säkularisierung geglaubt, während die Gegner_innen sich aktuell dafür einsetzten, das Ende der These anzuerkennen. Nach diesen Darstellungen wird aktuell Abschied genommen – nicht mehr von der Religion, sondern vom Glauben an ihren Niedergang, ihr Verschwinden oder ihren Rückzug ins Private. Ausführungen zu ihrer Rück- und Wiederkehr beziehungsweise ihrer Renaissance liegen dabei ähnlich hoch im Kurs wie schon seit den 1990ern existierende Überlegungen zu ihrer Ausdifferenzierung und kontinuierlichen Transformation.

Der vorliegende Beitrag möchte anhand eines Einblicks in die Diskussionen um die Säkularisierungsthese zeigen, dass diese „Zwei-Lager-Darstellung“ mehr eine Festschreibung ist, als dass sie sich in den Annahmen und Forschungen wiederfinden lässt. Um diese Argumentation führen zu können, wird er zeigen, wie die aktuelle Hinwendung zur Religion entgegen der dualistischen Vorstellung von Gegner_innen versus Befürworter_innen in ganz unterschiedlicher Weise gesetzt, gedeutet, erklärt und bewertet wird. So nimmt nur ein geringer Teil die These eines vollkommenen Meinungswandels an. Andere, wie der erste Teil des Artikels zeigt, betrachten die Säkularisierungsthese vielmehr als etwas, das dauerhaft von verschiedenen Seiten in Frage gestellt wurde. Der zweite Teil geht darauf ein, wie dennoch aus der aktuellen Entwicklung heraus für das Beibehalten der Grundannahmen der Säkularisierungsthese im Zusammenspiel mit klaren Definitionen argumentiert wird oder – wie im dritten Teil verdeutlicht – die These anhand multidimensionaler Ordnungskategorien Erweiterung erfährt. Dabei wird klar, dass diese Perspektivwechsel keine komplette Loslösung von den Vorstellungen der Säkularisierung erzwingen, sondern selbst ein immanenter Teil davon werden. Das tragende Diskurselement ist, wie im abschließenden Teil argumentiert, demnach nicht das Abwenden von der Säkularisierungsthese. Vielmehr haben sich längst andere paradigmatische Verbindungslinien im Diskurs um die Entwicklung der Religion eingestellt.

Dauerhafte Angebote und Funktionen?

Oftmals wird in der Literatur nicht nur von der Säkularisierungsthese, sondern von einem Säkularisierungsparadigma gesprochen (vgl. Tschannen 1991; Bruce 2002; König 2011) – also einer allgemein anerkannten wissenschaftlichen Leistung, die für eine gewisse Zeit maßgeblich ist und damit gleichzeitig in Form einer Disziplinarmatrix eine wissenschaftliche Gemeinschaft formt (vgl. Kuhn 1976). Diese im Begriff des Paradigmas kondensierte Stabilität blieb dennoch nie ohne Gegenstimmen (Willems & Minkenberg 2002: 22), und Katarzyna Zielinska (2009) schreibt, dass die Theorien der

Säkularisierung in ihrer gesamten Entwicklung in sich überschneidende Phasen der Konstruktion, Stabilisierung und Evolution unterschieden werden können. Insbesondere ökonomische Theorien der Religion, die bereits seit den 1980er Jahren bestehen (vgl. Stark & Bainbridge 1980; Iannaccone 1991; Stark & Iannaccone 1994), haben die Säkularisierungsthese infrage gestellt, indem sie davon ausgehen, dass auf religiösen Märkten dauerhaft Sinnangebote gemacht werden. Die Nachfrage nach diesen Angeboten könne es geben, sie könne erzeugt werden oder eben nicht. So komme es zu Wandlungsprozessen, die nur zweitrangig etwas mit modernisierungs- oder wohlstandsinduzierten Prozessen zu tun hätten, wie sie der Säkularisierungsthese zugrunde liegen. Religion nehme also nicht ab, sondern die Nachfrage nach ihr und ihren Sinnangeboten verschiebe sich.

Die Funktionen beziehungsweise Angebote, die Religion in aktuellen Diskussionen zugewiesen werden, lassen sich unter drei übergreifenden Stichworten zusammenfassen: Differenz, Politik und Menschwerdung. Indem sie Religion zugeschrieben und als fortlaufend existent und erfüllbar angenommen werden, können sie als Repräsentanten für das Infragestellen der Säkularisierungsthese verstanden werden.

Differenz

Religion erlaubt Differenzierung. So kann mit ihr sowohl Einheit als auch Differenz hergestellt werden. Durch den Religionsbegriff werden Inklusion und Exklusion entlang ganz verschiedener Grenzen möglich (vgl. Garling 2009). Er macht Bereiche des Heiligen und Profanen unterscheidbar, trennt Institution und (individuelles) Glaubensverhalten voneinander und grenzt Rationales von Irrationalem ab (Matthes 2005: 205f). Niklas Luhmann sieht die Funktion von Religion für das Gesellschaftssystem darin, „die unbestimmbare [...] Welt in eine bestimmbare zu transformieren“ (Luhmann 1982: 26) und so „Unsicherheit in mehrdeutigen Lagen zu absorbieren“ sowie „Umwelt für die Gesellschaft“ zu interpretieren (ebd.: 37f). Diese Differenz zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem, zwischen System und Umwelt, zwischen Mitglied und Nicht-Mitglied einer gesellschaftlichen Ordnung wird – so die Annahme – durch die Vermittlungs- und Orientierungskraft der Religion möglich wie auch übersetzbar. Thomas Luckmann hingegen sieht die Funktion von Religion eher darin, „Mitglieder einer natürlichen Gattung in Handelnde innerhalb einer geschichtlich entstandenen gesellschaftlichen Ordnung zu verwandeln“ (Luckmann 1991: 165). Sie schafft demnach Gemeinschaft und hat damit zuvorderst eine gesellschaftsintegrative Funktion, über die

soziale Beziehungen und der Zusammenschluss zu einer „moralischen Gemeinschaft“ möglich werden (Durkheim 1981: 75).

Politik

Die aktuelle Hinwendung zur Religion beinhaltet auch umfangreiche Auseinandersetzungen über ihre Funktionen im Politischen. Diese lassen sich sehr gut anhand Aliyeh Yegane Aranis (2005: 61ff) idealtypischer Unterscheidung zwischen liberalen und republikanischen Traditionen strukturieren, da sich aus den daraus hervorgehenden Verständnissen von Religion und Politik ganz verschiedene Vorstellungen ihrer jeweiligen Funktionen ergeben.

Die parallel zur Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre verlaufende Scheidelinie von Religion und Politik und damit auch von Kirche und Staat, wie sie in der liberalen Denktradition verankert ist, macht Religion zu einer Konkurrentin des Staates: zu einem notwendigen Gegenüber, dessen Aufgabe darin besteht, die Zivilgesellschaft zu stärken (vgl. Bellah 1986; Schieder 2001) und das politisch Unverfügbare zu sein, das der freiheitliche, säkularisierte Staat selbst nicht garantieren kann (Böckenförde 2006: 71). Sie wird damit zu einer Entstehungs- und Stabilitätsbedingung liberaler Demokratien. Religion greift mit Wort und Tat in die Zivilgesellschaft ein, akzeptiert aber die Trennung zwischen Politik und Religion, genauso wie staatliche Institutionen die Religionsfreiheit garantieren. Dieses Idealmodell der „Twin Toleration“ (vgl. Stepan 2000) geht von einem säkularen Staat ohne strikte Trennung von politischer und religiöser Sphäre aus. Freiheit der Bürger_innen und Autonomie des Staates können demnach auch ohne diese Trennung möglich sein. Dabei entsteht ein Reihe von Koexistenzformen zwischen Politik und Religion, die dennoch weiterhin mit dem Begriff des säkularen Staates umschrieben werden (vgl. Garling & Fuchs 2011: xiii).

In der republikanischen Tradition hingegen wird der Religion eine positive Funktion gegenüber dem Staat zugesprochen. Als „Quelle zur Bildung und Vermehrung von Vertrauen“ (Höhn 2007: 29) hat Religion eine Legitimationsfunktion für die politische Herrschaft. Sie dient – so die Annahme – der Reproduktion intersubjektiver Normsysteme und als Mittel symbolischer Politik (ebd.: 140).

„Die Politik interessiert sich für Religion, sofern sie kommunitäre Bindungskräfte besitzt, die man als sozialmoralische Ressourcen einer Gemeinwohlorientierung gegen einen liberalistischen Individualismus und gegen die Logik der Nutzenegozentrik aufbieten muss, soll ein demokratisches Gemeinwesen Bestand haben.“ (ebd.: 29)

Es fällt auf, dass Religion in beiden Denktraditionen eng mit der Herstellung beziehungsweise dem Erhalt normativer Ordnungen verbunden ist. Egal ob als Gegenüber oder Partnerin des Staates soll sie Sorge für einen moralischen Konsens tragen. Diese Funktion kann so weit gefasst sein, dass ihr entgegen allen zugeschriebenen Tendenzen zu Konfliktpotenzial, Gewalt und Fundamentalismus³ eine friedensstiftende Funktion (vgl. Rittberger & Hasenclever 2006) im Sinne Immanuel Kants zugesprochen wird:

„[die] Verschiedenheit [...] der Religionen, die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Kultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Prinzipien zum Einverständnis in einem Frieden leitet.“ (Kant 2008: 32f)

Menschwerdung

Die Befriedigung psychologischer Bedürfnisse durch individuelle Religiosität ist neben Differenzmarkierung und politischen Funktionen eine weitere Aufgabe, die der Religion zugeschrieben wird (Luckmann 1991: 58). Der Mensch ist durch seine exzentrische Positionalität in der Lage, seine Unbestimmtheit und Nacktheit wahrzunehmen. Er weiß, dass er im Nichts steht, und versucht dieses Ungleichgewicht auszugleichen, indem er sich eine natürliche Künstlichkeit schafft und sich in Artefakten verkörpert. Hierzu zählt auch die Möglichkeit, Gott zu denken (Plessner 1975: 288ff). Ähnlich wie Max Plessner argumentiert Arnold Gehlen, wenn er schreibt, der Mensch sei ein Mängelwesen, und die Überwindung dieser Mängel mache ihn weltoffen. Damit beeinflussten und belasteten ihn und seine Lebensfähigkeit Einflüsse von außen. Mangel und Belastung machten die menschliche Existenz aus. Um diesen Mangel auszugleichen, bedürfe es der Kultur als einer zweiten Natur. Der Mensch lebe in einer Kulturwelt (vgl. Gehlen 1986). Die Religion kann zu dieser Kulturwelt gezählt werden und sorgt demnach für einen Ausgleich von menschlichen Mängeln. „Es kann gar keine menschliche Existenz geben ohne Religion“ (van der Leeuw 1941: 51), denn der Mensch müsse auf etwas hinleben – und das sei Gott (ebd.)

Diese Vorstellungen religiöser Anthropologie sind heute in Fragen nach dem Ursprung der Religion (Ries 1994) und danach, ob der Mensch Religion braucht (Joas 2004; 2011) und, wenn ja, wie viel (Stoedt 1994) immer wieder Teil theologischer, kirchlicher und öffentlicher Diskussionen, Talkrunden und Veranstaltungen auf Kirchentagen. In diesen wie auch in

3 Vgl. Huntington 1993; 1996; Jürgensmeyer 2004; 2009; Kepel 1996; Riesebrodt 2000; Tibi 1995.

den im Zusammenhang mit den anderen beiden beschriebenen Funktionen (Differenz und Politik) dargestellten Diskursen werden Säkularisierungsvorstellungen vielfältig in Frage gestellt, indem diese Funktionen als universal und fortwährend angenommen werden. Damit sind sie eng verbunden mit die Säkularisierungsthese infrage stellenden Stimmen, die schon seit jeher im Prozess, in dem die Gesellschaft sich dem Sinn für das Sakrale entfremdet, den Keim einer Revitalisierung und Erneuerung der Religion sehen (vgl. Shupe & Hadden 1986: xv). Der „abendländische Säkularisierungsprozess“ unterliegt demnach einer unabgeschlossenen Dialektik (Habermas 2001: 11), und das Streben nach Immanenz und Welt produziert immer auch das, wovon es sich abgrenzt (Blumenberg 1996: 13ff). Die Religion erfüllt also, wie es Andreas Hetzel beschreibt, auch in der Modernisierungserzählung stetig Funktionen und war demnach nie vergangen, sondern verschoben, verdeckt oder verborgen: Sie stellt sich „in unseren aufgeklärten und wissenschaftlichen Theorien immer wieder neu ein“ (Hetzel 2008: 361).

Alles nur eine Frage der Definition?

Gedacht als ein Prozess eines sich fortwährend ablösenden und überschneidenden Hin- beziehungsweise Abwendens von Religion wäre dies auch eine Wende weg von einer finalen Entscheidung für oder gegen die Annahmen der Säkularisierungsthese. Diese Entwicklung sehen einige Theoretiker_innen als den falschen Weg und möchten vielmehr an der Säkularisierungsthese festhalten. So beschreibt Pollack sie beispielsweise als von ihren Kritikern falsch verstanden, denn sie

„besagt nicht, dass der gesellschaftliche Bedeutungsrückgang von Religion sich unausweichlich vollzieht, noch dass er unumkehrbar ist, und natürlich auch nicht, dass es sich um einen wünschenswerten Prozess handelt, wohl aber, dass er unter den Bedingungen der Moderne wahrscheinlich ist“ (Pollack 2007: 7).

Die Lösung der Kontroverse liegt demnach in klaren Definitionen, insbesondere von Religion und Moderne als den zentralen Begriffen. Es hängt, so Pollack weiter (ebd.: 8), von der Definition dieser Begriffe ab, ob man zwischen ihnen mehr ein Ermöglichungs- oder ein Spannungsverhältnis beschreibt und damit eher der Säkularisierungsthese oder ihren Kritikern zugeeignet ist. Definitionen in Form klarer Kategorien sind demnach ein wichtiger Teil der wissenschaftlichen Analyse, da diese ansonsten blind bleibe (ebd.: 8). Pollack folgt mit dieser Einschätzung auch dem ersten von drei Gründen, die Peter B. Clarke und Peter Byrne als Ursache herausgefiltert haben, weshalb eine Definition von Religion notwendig zur Untermauerung von Erklärungen

und Theorie über sie erscheint: Die Grenzen, die eine Definition vorgibt, sind für Forscher_innen und Forschung notwendig. Zweitens, so schreiben Clarke & Byrne weiter, sei eine Ausgangsinterpretation notwendig, um Religion und religiöse Phänomene als Einheit zu präsentieren. Drittens, um Religion erklären zu können, brauche es eine/n Theoretiker_in, die/der zeige, dass Religion Essenz besitze und wie sich diese gestalte (Clarke & Byrne 1993: 3f).

Die Hinwendung zu Religion in Form von klaren Definitionen, wie sie auch Clarke & Byrne (ebd.) skizzieren, ist aber gekennzeichnet durch drei Streitpunkte: die Frage nach dem Ort der Definition im Prozess der Forschung, die Auseinandersetzung um deren Weite und, eng damit verbunden, die Diskussion über ihre eigentlichen Wesensmerkmale, die in einer entsprechenden Definition berücksichtigt werden müssten.

Ort der Definition

„Eine Definition dessen, was Religion ‘ist’, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schluss einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen.“ (Weber 2005: 317)

Mit diesem zu einiger Berühmtheit gelangten Satz Max Webers wird oft argumentiert, wenn überhaupt erst am Ende einer Studie eine Definition von Religion hervorgebracht oder genutzt wird. Mircea Eliade sieht dieses Vorgehen, sich von *a-priori*-Definitionen zu befreien, deshalb als vorteilhaft, weil dem Leser die Möglichkeit gegeben werde, sich ein eigenes Bild zu machen (Eliade 1996: xx). Robert D. Baird bezeichnet diese Methode, eine Definition von Religion zu verifizieren oder falsifizieren, als essentialistisch-intuitiven Ansatz (Baird 1991: 2ff). Es wird intuitiv mit einer Sache begonnen, mit dem Ziel, am Ende die Essenz von Religion herausgefiltert zu haben. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, den Begriff „operational“ (Clarke & Byrne 1993: 4) an den Anfang zu stellen und ihn im weiteren Verlauf gleichzeitig zu überprüfen wie auch zu untersuchen. Dass dies mit einigen Schwierigkeiten verbunden ist, schildert Feil, indem er schreibt, dass

„der hiermit umrissene Sprachgebrauch nicht als selbstverständlich und von Anfang an gegeben vorausgesetzt werden darf, daß er vielmehr überprüft werden muß. Zu einer solchen Überprüfung ist es erforderlich und bedarf es beträchtlicher Einübung, die zuvor skizzierte Fassung des Begriffs von ‘Religion’ soweit als möglich außer Betracht zu lassen bzw. damit zu rechnen, daß sie immer wieder bei uns (auch emotional) durchschlägt; es gilt zu üben, hiervon zu abstrahieren.“ (Feil 1986: 30f)

Clarke & Byrne (1993: 5) identifizieren drei weitere Probleme einer operationalen Vorgehensweise. Zum einen liege einer solchen Definition

zwangsläufig eine umgangssprachliche Verwendung zugrunde, welche meist sehr weit und damit vage sei. Zweitens sei der Begriff in seiner Geschichte ein westlicher und werde ohne (neue) empirische Grundlage als solcher reproduziert, was einem universalen Begriff und damit einer universalen Forschungsperspektive im Wege stehe. Drittens greife der/die Forschende, auch wenn er/sie einen wissenschaftlich fundierten Begriff zugrunde lege, damit meist nur das Verständnis einer Einzelperson oder -disziplin auf. Da der Bedeutungsgehalt des Begriffs so umfangreich sei, sei dies eine sehr starke Beschränkung des Forschungsfokus.

Aber auch die erste Variante – die Definition von Religion ans Ende der Forschung zu stellen – birgt ihre Probleme. Denn wie Feil herausstellt, „scheint die Möglichkeit einer Zusammenfassung im Maße genaueren Zusehens abzunehmen“ (Feil 1997: 334) – sprich je tiefer der/die Forschende in die Analyse einsteigt, umso schwerer wird es, alle Stränge wieder zu einer handhabbaren Definition zusammenzufügen. Es besteht damit die Gefahr, dass es am Ende einer Studie zu einer „labyrinthartige[n] Komplexität von Eigenschaften“ (Eliade 1996: xviii) kommt, die eine zusammenfassende Begriffsbestimmung schwer bis unmöglich macht.

Weite der Definition

Gleichzeitig ist es strittig, wie eng bzw. weit eine solche Definition überhaupt sein sollte, so dass sie an Forschung und Praxis orientiert und damit funktional wird. So kann – wie oben bereits beschrieben – ein enger Begriff als funktional für klare Grenzziehungen und Eindeutigkeit gewertet werden. Genauso wie argumentiert werden kann, dass Religion im Alltag funktional verwendet wird, dies aber in einer sehr weiten Auslegung. Deshalb erbege ein wissenschaftliches Konstrukt, das den Begriff weit fasse, durchaus Sinn, so Hubert Knoblauch (2000). Diese Sichtweise hat zu einer Reihe von Publikationen zu Fußball, Kommunismus, Wissenschaft oder Klimaschutz als (Ersatz-)Religion geführt.⁴ Derartige Ausweitungen halten einige Autor_innen wiederum für nicht akzeptabel und regen damit die Diskussion um die *eigentlichen* Wesensmerkmale von Religion und die Verwendung des Begriffs neu an (vgl. Spiro 1966; Fitzgerald 1997: 92f).

Wesensmerkmale

Gottesbezug, Bezug zum Heiligen und Transzendenz sind drei Referenzpunkte, die bereits lange Bestand haben und bis heute aktuell geblieben sind

4 Vgl. Ryklin 2008; Schmidt-Lux, Thomas 2008; 2010; Stork 2008; Wisniewski 2007.

(vgl. Pollack 2007: 9). Bereits im Titel von Rudolf Ottos Hauptwerk *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* von 1917 enthalten, trugen sie sich über Ottos Schüler Gustav Mensching und Mircea Eliade bis in die Gegenwart hinein und finden sich auch heute noch in vielen Definitionen wieder. Natürlich bleibt auch daran eine Kritik nicht aus. So sieht beispielsweise Pollack in allen drei Bezugspunkten auch ihre Schwächen: Der Gottesbezug sei nicht in allen Religionen vorhanden, der Heiligenbezug sei abhängig vom Gläubigen und dessen subjektivem Verständnis von Heiligkeit und die Unterscheidung von Übernatürlichkeit/Transzendenz nicht eindeutig nur auf Religion anwendbar (Pollack 2007: 9f). Pollack schlussfolgert daraus, dass eine Bestimmung über den Bezugsgegenstand allein nicht möglich ist.

Als Alternative schlägt er vor, das Problem der Kontingenz und Sinnhaftigkeit allen Daseins mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz zu kombinieren. Denn das Kontingenzproblem, verstanden als Gefühl von Unsicherheit und Ungewissheit, aus dem ein Bedürfnis nach Sicherheit, Ordnung, Trost und Beruhigung resultiert, könne auch von anderem als von Religion gelöst werden. Erst in der Verbindung mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz unterschiede sich Religion von anderen Mechanismen. Die Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen trete hinzu (ebd.: 11f).

Auch andere Autor_innen versuchen, über die Kombination funktionaler Bezugspunkte und substanzieller Merkmale aus der Vielfalt heraus in Form einer Familienähnlichkeit wieder zu Gemeinsamkeit zu gelangen und Religion von Nicht-Religion unterscheidbar zu machen (vgl. Saler 1993; 1999).

Die Einheit in der Vielfalt?

Der Versuch, mit Hilfe von Definitionen die Gemeinsamkeit in der Vielfalt zu suchen und damit Konvergenz zu erzeugen, weicht vom Muster der ursprünglichen Begründung des Säkularisierungsparadigmas durch Olivier Tschannen (1991) ab. Dieser folgte der Annahme Thomas S. Kuhns (1976: 57ff), dass die Einheit auf paradigmatischer Ebene wichtiger ist als die Verschiedenartigkeit in Form von Regeln und Annahmen auf der theoretischen Ebene. Hiervon ausgehend sah Tschannen es als notwendige Eigenschaften eines „effektiven Paradigmas“, dass es einfach aufgebaut ist und auf typischen Beispielen anstelle von elaborierten Definitionen basiert (Tschannen 1991: 396ff). Anhand der Publikationen verschiedener Religionssoziologen zeigt er, dass der Grad an Kohärenz in den Schriften zur Säkularisierung unterschätzt wird, und führt dies zurück auf Ignoranz, die sich als Mangel an Tiefe bei der

Literaturanalyse äußere (ebd.: 413). Die Kohärenz, welche Pollack erst über Definitionen erzeugen möchte, ist demnach grundsätzlich bereits vorhanden und müsste aus Tschannens Sicht nur geborgen werden.

Die gezielte Herstellung beziehungsweise das Bergen der Kohärenz sowohl in Bezug auf den Religionsbegriff als auch auf das Paradigma der Säkularisierung ist aktuell nicht mehr das Ziel aller Autor_innen. Im Rahmen der Hinwendung zur Religion wird Säkularisierung vielmehr als theoretischer und analytischer Rahmen, aber nicht mehr als Ganzes verstanden (Casanova 1996: 182). Nach diesen Vorstellungen muss sich die Forschung der Säkularisierung nun multi-dimensional nähern (vgl. Dobbelaere 2002). Die mehr oder weniger stark differierenden Dimensionen der Säkularisierung sind hierbei ebenso wenig festgeschrieben wie ihr Verhältnis zu einander. So sieht Steve Bruce (2005: 46) seine drei Dimensionen (öffentliche und institutionelle Säkularisierung sowie Säkularisierung des Bewusstseins) in einem kausalen Zusammenhang, während José Casanova die Ausdifferenzierung weltlicher Sphären, den sozialen Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken sowie die Privatisierung der Religion als ganz verschiedene und ungleichartige Phänomene betrachtet. Es ist demnach rein zufällig, dass sie in Europa gemeinsam auftreten (Casanova 1996: 182). Karel Dobbelaere (2002: 24) unterscheidet wiederum zwischen gesellschaftlicher, organisationaler und individueller Säkularisierung, wobei in seinen Darstellungen ein eng verwobenes, kausales Netz aus diesen drei Ebenen entsteht.

Das Paradigma der Säkularisierung wird durch die Annahme seiner Multidimensionalität also nicht ersetzt, sondern bestimmt weiterhin die Wahrnehmung der Wirklichkeit und gibt Orientierung. Dennoch entsteht eine größere innere Divergenz, und die Auffassung wird zunehmend als von Theorieannahmen diktiert verstanden (Riesebrodt 2000: 11). Das Paradigma als Konstruktion zu betrachten, wie es auch in den bereits dargestellten Annahmen zu seiner historischen Instabilität sowie inhärenten dialektischen Prozessen erkennbar ist, erzwingt keine komplette Loslösung, sondern wird vielmehr selbst sein immanenter Teil. So wird es möglich, eine vergleichende Kulturosoziologie der multiplen Säkularität vorzunehmen (vgl. Wohlrab-Sahar & Burchardt 2012). Ziel ist es dabei nicht, das Säkularisierungstheorem kritiklos zu übernehmen, aber es auch nicht zu einem Mythos herabzustufen und damit einem „modernen Gegen-Mythos“ (Pollack 2003: 30) aufzusitzen. Durch ein reflexives Vorgehen soll vielmehr erreicht werden, dass der Relativismus vermieden wird, der den kulturellen Vergleich unter Generalverdacht des Eurozentrismus stellt und ihn damit unmöglich machte.⁵

5 Selbstbeschreibung des Projekts „Multiple Secularities“ (Universität Leipzig) unter <http://www.multiple-secularities.de>, letzter Aufruf: 19. 6. 2014.

Vergleich und Normativität als Paradigma

In seiner Ausführung stützt und führt der beschriebene Ansatz von multiplen Säkularitäten den Vergleich als Methode fort und ist damit ein Beispiel für die von Zielinska (2009) in ihrer bereits angesprochenen Vorstellung einer evolutionären Entwicklung der Säkularisierungsthese diagnostizierten Verschiebung des die unterschiedlichen Ansätze verbindenden Elements des Paradigmas. In einer umfangreichen Studie religionssoziologischer Aufsätze zwischen 1960 und 2007 stellt sie nicht das erwartete Säkularisierungstheorem, sondern die vergleichende Analyse als das Paradigma der Religionssoziologie heraus. Nicht auf inhaltlicher Ebene ist das Verbindende zu finden, sondern der Vergleich als wissenschaftliche Methode dominiert die Disziplin. Dies gilt nicht nur für die Religionssoziologie, auch in der Politikwissenschaft wird der Vergleich in interkultureller wie auch interreligiöser Form als „vielversprechendster Weg künftiger Forschung“ zum spannungsreichen Verhältnis von Religion und Politik verstanden (Willems & Minkenberg 2002: 33) und umfangreich eingesetzt. Über den Vergleich wird Differenz erzeugt und gleichzeitig Kohärenz gewährleistet (Wobbe 2010: 3). Auf diesem Weg entstehen Unterscheidungsräume, in deren Rahmen nach Parallelen und Unterschieden gesucht, aber auch Wandel und Prozessualitäten kenntlich gemacht werden können.

In Bezug auf Religion nehmen Forschende aktuell Vergleiche zwischen verschiedenen Entwicklungsständen (Norris & Inglehardt 2004) und über das Verhältnis zwischen Demokratie und Religion (Stepan 2000; 2001) sowie Neigungen und Einstellungen zum Fundamentalismus (vgl. Martin & Appleby 1991; 1995) vor. Ebenso werden Säkularisierungsentwicklungen in den USA und Europa verglichen (vgl. Davie 1999; Berger u.a. 2008; Berger 1999b).

In diesem Diskursfeld zwischen Kohärenz und Multipolarität ist das wiederkehrende Differenzkriterium, unter das Religion oft subsumiert wird, die *Kultur*. Mit der Statuierung von Multikulturalität und Globalisierung gewinnen gleichzeitig auch die Probleme dieser *Kulturvergleiche* in der sozialwissenschaftlichen Diskussion an Bedeutung (Srubar u.a. 2005: 7). Als unproblematisch universell geltende Begriffe wie Religion werden angezweifelt (vgl. Matthes 2005). Damit stehen empirische Verfahren und theoretische Voraussetzungen des Kulturvergleichs zwar in der Kritik⁶ –, aber der Eindruck praktischer Unmöglichkeit eines Vergleichs (ebd.: 8) scheint

6 Eine Zusammenstellung der Kritikpunkte (Ethnozentrismus, Unbestimmtheit, Inkommensurabilität) und Wege des möglichen Umgangs damit, lassen sich bei Cappai 2005 nachlesen; vgl. dazu außerdem Hauck 2006.

seiner Beliebtheit nicht im Wege zu stehen. Dieses Verfahren erscheint demnach als gleichzeitig strittig wie unverzichtbar. Vergleiche bürden zwar die Gefahren von Ethnozentrismus, Unbestimmtheit und Inkommensurabilität in sich, aber es gäbe Möglichkeiten, diesen Herausforderungen zu begegnen, bzw. sie seien notwendig, um das Feld nicht einem „radikalen Skeptizismus“ zu überlassen (Cappai 2005: 48ff). So entwickeln sich neue praxisorientierte Ansätze zur Herstellung von „Anwendungswissen“ etwa in Gestalt „interkultureller Kompetenz“ zur Lösung praktischer Kommunikationsprobleme. Gleichzeitig wird versucht, die Komplexität der (De-)Konstruktionsprozesse kultureller Identität und Alterität außerhalb binärer Differenzmodelle zu thematisieren und zu bearbeiten (vgl. Lösch 2005). Auf der Suche nach kulturvergleichenden Verfahren, die den jeweiligen normativen Ansprüchen gerecht werden (Srubar u.a. 2005: 7), entsteht ein Spannungsfeld zwischen Unvergleichbarkeit und dem Wunsch nach Wissen und friedlicher Koexistenz; zugleich wird die Kanonisierung des Vergleichs weiter vorangetrieben (vgl. Pickel & Sammet 2011; Kurth & Lehmann 2011).

Eine überspannende Eigenschaft ist dabei bislang nur randständig angeklungen. Ob in Form theoretischer Grundannahmen oder als abschließende Empfehlungen für Wissenschaft und Politik stehen im Rahmen des beschriebenen Hinwendens zu Religion Fragen nach dem „richtigen“ Entscheiden und Handeln genauso im Vordergrund wie der Anspruch des „richtigen“ Erzählens über Religion. Normative Ansprüche sind es, die, eng eingeflochten in die aktuelle Hinwendung zu Religion und in die vergleichende Forschung, immer wieder neue Impulse setzen. Damit lässt sich argumentieren, dass es weniger die Zwei-Lager-Auseinandersetzung um die Säkularisierungsthese ist, die den Diskurs trägt, sondern vielmehr eine vergleichend angelegte und normativ bestimmte Forschung, die den grundlegenden Teil eines netzartigen Diskursfeldes aus Ordnung und Unordnung, Konvergenzen und Divergenzen, Gemeinsamkeiten und Vielfalten bildet und die die aktuelle Hinwendung zur Religion betrachtet und gleichzeitig mitbestimmt und formiert.

Literatur

- Arani, Aliyeh Yegane (2005): „Zivilgesellschaft und Zivilreligion oder: Auch die Religion ist in der Moderne angekommen“. In: Henningsen, Bernd (Hg.): *Politik, Religion und Gesellschaft*. Baden-Baden, S. 57-98.
- Baird, Robert D. (1991): *Category Formation and the History of Religions*. Berlin & New York, NY.
- Bellah, Robert N. (1986): „Zivilreligion in Amerika“. In: Kleger, Heinz, & Alois Müller (Hg.): *Religion des Bürgers*. München, S. 19-41.

- Berger, Peter L. (1999a) (Hg.): *The Desecularization of the World*. Washington D.C.
- Berger, Peter L. (1999b): „The Desecularization of the World. A Global Overview“. In: Berger 1999a, S. 1-18.
- Berger, Peter L.; Grace Davie & Effie Fokas (2008): *Religious America, Secular Europe?* Aldershot & Burlington, VT.
- Blumenberg, Hans (1996): „Säkularisierung – Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts“. In: Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M., S. 9-113.
- Bolz, Norbert, & Esther Girsberger (2008): *Die Rückkehr der Religion. Warum Glauben Hochkonjunktur hat*. Rüschnikon.
- Bruce, Steve (2002): *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford.
- Bruce, Steve (2005): „What the Secularization Paradigm Really Says“. In: Franzmann, Manuel; Christel Gärtner & Nicole Köck: *Religiosität in der säkularisierten Welt*. Wiesbaden, S. 39-48.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang ([1967] 2006): *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München.
- Cappai, Gabriele (2005): „Der interkulturelle Vergleich. Herausforderungen und Strategien einer sozialwissenschaftlichen Methode“. In: Srubar u.a. 2005, S. 48-78.
- Casanova, José (1996): „Chancen und Gefahren öffentlicher Religion“. In: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen*. Frankfurt a.M., S. 181-210.
- Clarke, Peter B., & Peter Byrne (1993): *Religion Defined and Explained*. London & New York, NY.
- Davie, Grace (1999): Europe: The Exception That Proves the Rule? In: Berger 1999a, S. 65-83.
- Dobbelaere, Karel (2002): *Secularization. An Analysis at Three Levels*. Brüssel.
- Durkheim, Émile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.
- Eliade, Mircea ([1958] 1996): *Patterns in Comparative Religion*. New York, NY.
- Ebaugh, Helen Rose (2002): „Return of the Sacred. Reintegrating Religion in the Social Science“. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Bd. 41, Nr. 3, S. 385-395.
- Feil, Ernst (1986): *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformationszeit*. Göttingen.
- Feil, Ernst (1997): *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*. Göttingen.
- Fitzgerald, Timothy (1997): „A Critique of ‘Religion’ as a Cross-Cultural Category“. In: *Method and Theory in the Study of Religion*, Bd. 9, Nr. 2, S. 91-110.
- Garling, Stephanie (2009): „Religion und Differenz – Religionsbegriff(e) in der Entwicklungszusammenarbeit“. In: Wilhelm, Jürgen, & Hartmut Ihne (Hg.): *Religion und globale Entwicklung*. Berlin, S. 303-316.
- Garling, Stephanie, & Simon W. Fuchs (2011): „Religion und Demokratie“. In: Fuchs, Simon W., & Stephanie Garling (Hg.): *Religion in Diktatur und Demokratie*. Berlin, S. xi-xvi.
- Gehlen, Arnold ([1940] 1986): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter*. München.
- Guggenberger, Wilhelm (2009): *Politik, Religion, Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne*. Innsbruck.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*. Frankfurt a.M.
- Hauck, Gerhard (2006): *Kultur – Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*. Münster.
- Hetzl, Andreas (2008): „Religion. Eine postsäkulare Religion“. In: Moebius, Stephan, & Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M., S. 347-362.
- Höhn, Hans-Joachim (2007): *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn.

- Iannaccone, Laurence (1991): „The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion“. In: *Rationality and Society*, Nr. 3, S. 156-177.
- Hatzopoulos, Pavlos, & Fabio Petito (2003): *Religion in International Relations. The Return from Exile*. New York, NY, & Basingstoke.
- Huntington, Samuel P. (1993): „The Clash of Civilizations?“ In: *Foreign Affairs*, Bd. 72, Nr. 3, S. 22-49.
- Huntington, Samuel P. (1996): *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München & Wien.
- Jäger, Margarete, & Jürgen Link (2006) (Hg.): *Macht – Religion – Politik. Zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten*. Münster.
- Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religionen?* Freiburg i.Br. u.a.
- Joas, Hans (2011): *Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin.
- Jürgensmeyer, Mark (2004): *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*. Freiburg i.Br.
- Jürgensmeyer, Mark (2009): *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*. Hamburg.
- Kant, Immanuel ([1781] 2008): *Zum ewigen Frieden*. Stuttgart.
- Kepel, Gilles (1996): *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München & Zürich.
- Knoblauch, Hubert (2000): „Für einen weiten Religionsbegriff“. In: Feil, Ernst (Hg.): *Streitfall „Religion“*. *Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*. Münster u.a., S. 73-78.
- König, Matthias (2011): „Jenseits des Säkularisierungsparadigmas“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Bd. 63, Nr. 4, S. 649-673.
- Kuhn, Thomas S. (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M.
- Kunsmann, Joachim (2009): *Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen*. Gütersloh.
- Kurth, Stefan, & Karsten Lehmann (2011) (Hg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden.
- Lösch, Klaus (2005): „Transdifferenz. Ein Komplement von Differenz“. In: Srubar u.a. 2005, S. 252-270.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1982): *Die Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.
- Martin, Marty E., & R. Scott Appleby (1991): *Fundamentalism Observed*. Chicago, IL, & London.
- Martin, Marty E., & R. Scott Appleby (1995): *Fundamentalism Comprehended*. Chicago, IL, & London.
- Matthes, Joachim ([1989] 2005): „Reflexionen auf den Begriff ‘Religion’“. In: Schloz, Rüdiger (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*. Würzburg., S. 195-208.
- Meyer, Thomas (2005): *Die Ironie Gottes: Religiösaufbau, Resakralisierung und die liberale Demokratie*. Wiesbaden.
- Minkenbergh, Michael, & Ulrich Willems (2002): „Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 42-43/2002, S. 6-14.
- Norris, Pippa, & Ronald Inglehardt (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge & New York, NY.
- Pickel, Gert, & Kornelia Sammet (2011): *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*. Wiesbaden.

- Plessner, Max ([1928] 1975): *Die Stufen des Organischen und der Menschen*. Berlin & New York, NY.
- Polak, Regina (2006): *Religion kehrt wieder*. Ostfildern.
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen.
- Pollack, Detlef (2007): *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*. Bochum.
- Ries, Julien (1994): *Ursprung der Religionen*. München.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München.
- Rittberger, Volker, & Andreas Hasenclever (2006): „Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Friede“. In: Zimmer, Werner: *Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung*. Norderstedt, S. 136-156.
- Ryklin, Michail K. (2008): *Kommunismus als Religion*. Frankfurt a.M. & Leipzig.
- Saler, Benson (1993): *Conceptualizing religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Leiden.
- Saler, Benson (1999): „Family Resemblance and the Definition of Religion“. In: *Historical Reflections*, Bd. 25, Nr. 3, S. 301-404.
- Schaurer, Florian (2007): *Europas Götterdämmerung. Von der Re-Sakralisierung politischer Kultur*. Marburg.
- Schieder, Rolf (2001): „Zivilreligion im Diskurs“. In Schieder, Rolf (Hg.): *Religionspolitik und Zivilreligion*. Baden-Baden, S. 8-22.
- Schmidt-Lux, Thomas (2008): *Wissenschaft als Religion. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess*. Würzburg.
- Schmidt-Lux, Thomas (2010): „Fans und Religion“. In: Roose, Jochen; Mike S. Schäfer & Thomas Schmidt-Lux (Hg.): *Fans. Soziologische Perspektiven*. Wiesbaden, S. 281-308
- Shupe, Anson, & Jeffrey K. Hadden (1986): *Prophetic Religions and Politics*. New York, NY.
- Spiro, Melford E. (1966): „Religion. Problems of Definition and Explanation“. In: Banton, Michael (Hg.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, S. 85-126.
- Srubar, Ilija; Joachim Renn & Ulrich Wenzel (2005) (Hg.): *Kulturen vergleichen*. Wiesbaden.
- Stark, Rodney, & William Sims Bainbridge (1980): „Towards a Theory of Religion. Religious Commitment“. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Bd. 19, Nr. 2, S. 114-128.
- Stark, Rodney, & Laurence Iannaccone (1994): „A Supply-side Reinterpretation of the Secularization of Europe“. In: *Journal of Scientific Study of Religion*, Nr. 33, S. 230-252.
- Stepan, Alfred (2000): „Religion, Democracy, and the ‘Twin Tolerations’“. In: *Journal of Democracy*, Nr. 11 (Oktober), S. 37-57.
- Stepan, Alfred (2001): „The World’s Religious Systems and Democracy. Crafting the ‘Twin Tolerations’“. In: Stepan, Alfred (Hg.): *Arguing Comparative Politics*. Oxford & New York, NY, S. 213-253.
- Stoodt, Dieter (1994): „Wieviel Religion braucht der Mensch?“ In: Stoodt, Hans Christoph, & Edmund Weber (Hg.): *Inter Legem et Evangelium*. Frankfurt a.M. u.a., S. 71-86.
- Stork, Dennis (2008): *Religion und Fußball*. Hildesheim & Berlin.
- Tibi, Bassam (1995): *Krieg der Zivilisationen*. Hamburg.
- Tschannen, Olivier (1991): „The Secularization Paradigm. A Systematization“. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Bd. 30, Nr. 4, S. 395-415.
- van der Leeuw, Gerardus (1941): *Der Mensch und die Religion*. Basel.
- Weber, Max ([1922] 2005): „Typen religiöser Vergemeinschaftung“. In: Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Frankfurt a.M., S. 317-488.
- Willems, Ulrich, & Michael Minkenber (2002): „Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts“. In: Ulrich Willems, &

- Michael Minkenberg (Hg.): *Politik und Religion. Politische Vierteljahresschrift*. Sonderheft 33, S. 13-41.
- Wisniewski, Gerhard (2007): *Die Klima-Religion* (DVD). Basel.
- Wobbe, Theresa (2010): „Für eine Historische Semantik des 19. und 20. Jahrhunderts. Kommentar zu Christian Geulen“. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Bd. 7, Nr. 1, <http://www.zeithistorische-forschungen.de/site/40208997/default.aspx>, letzter Aufruf: 23. 6. 2014.
- Wohlrab-Sahr, Monika, & Marian Burchardt (2011): „Multiple Secularities. Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities“. In: *Comparative Sociology*, Nr. 11, S. 875-909.
- Zielinska, Katarzyna (2009): *Spory wokół teorii sekularyzacji* (Debates on Secularisation Theories) Kraków.

Anschrift der Autorin:

Stephanie Garling

Stephanie.Garling@giga-hamburg.de