

Detlef Pollack / Gergely Rosta

Auswege aus einer festgefahrenen Debatte: Replik

Zunächst möchten wir uns bei der Redaktion der ZTS für die Aufnahme unseres Buches »Religion in der Moderne« in das Diskussionsforum ihrer Zeitschrift bedanken. Dann geht ein herzlicher Dank an die Kommentatorinnen und Kommentatoren, die sich die Zeit genommen haben, unser Buch kritisch zu lesen und zu besprechen. Es ist für einen Wissenschaftler stets eine besondere Auszeichnung, wenn sich Kolleginnen und Kollegen mit seinem Werk auseinandersetzen. So empfinden auch wir dies als eine besondere Ehre. Dabei bewegen sich die Kommentare auf sehr unterschiedlichen Ebenen. Drei Kommentare lassen sich auf die Argumentation unseres Buches ein und setzen sich mit ihr kritisch auseinander, zwei benutzen unser Buch vor allem als Ausgangspunkt, um die eigene Positionen herauszustellen.

Auf der Suche nach Kritik

In die zweite Kategorie fällt bereits der Kommentar von Uta Karstein. Mit vier von ihr angesprochenen Diskussionspunkten – ein Lob und drei Kritiken – wollen wir uns beschäftigen. Dabei müssen wir nicht nur zu ihren Kritiken, sondern auch zu ihrem Lob auf Abstand gehen, denn Uta Karstein bezeichnet »die Zusammenschau und vergleichende Diskussion einer Vielzahl von Daten und Fakten zu ausgewählten Ländern« als »die unbestreitbare Leistung des Buches« (S. 231)¹. Auch wenn unser Buch in der Tat eine Vielzahl von Daten enthält, geht es in den empirischen Kapiteln des Buches allerdings nicht um eine positivistische Zusammenstellung von Datenreihen, sondern um eine empirische Überprüfung von theoriegeleiteten Hypothesen, um die Relationierung von theoretischen Annahmen und empirischen Erkenntnissen, um die Erklärung religiösen Wandels, seine soziale, politische, wirtschaftliche Kontextuierung und die Erfassung seiner Beeinflussung durch Wohlstandsanehebung, Demokratisierung, funktionale Differenzierung, Individualisierung, konfessionelle Mehrheitsverhältnissen oder politische, ethnische und kulturelle Konflikte. Der empirische Umgang mit Daten dient der Bearbeitung leitender Fragestellungen und ist eingebunden in Zusammenhangsanalysen, sozialwissenschaftliche Interpretationen und Theoriediskussionen. Das Lob der Zusammenschau einer Vielzahl von Daten kann uns insofern nicht wirklich freuen, denn es

1 *Anmerkung der Redaktion:* Die Seitenangaben ohne Jahreszahlen beziehen sich auf die Kommentare im Forum dieses Heftes.

läuft – gewollt oder ungewollt – auf eine Abwertung dessen hinaus, was wir tatsächlich getan haben.

(1) Immerhin beziehen sich zwei der kritischen Einwände von Uta Karstein auf einige unserer Theorieannahmen. So bezweifelt sie, dass es einen nachvollziehbaren Zusammenhang zwischen Wohlstandsanhebung, Demokratisierung und der zunehmenden Durchsetzung von Menschenrechten auf der einen Seite und Modernisierung auf der anderen gebe (S. 232). Unter anderem hält sie es nicht für plausibel, »die Einführung der Menschenrechte als eine zwangsläufige Folge von Prozessen funktionaler Differenzierung oder des Auseinandertretens der sozialen Konstitutionsebenen« (als zwei von uns ausgemachten Merkmalen von Modernisierung) anzusehen.

Abgesehen davon, dass wir uns in unserem Buch aller Notwendigkeitsaussagen enthalten und nicht von »zwangsläufigen« Wirkungen, sondern nur von Wahrscheinlichkeitszusammenhängen sprechen – der Vorwurf des Determinismus ist unter den Kritikern der Modernisierungstheorie allerdings recht beliebt –, scheint uns ein Wahrscheinlichkeitszusammenhang zwischen der Entstehung der Idee der Menschenrechte und der Heraufkunft der funktional differenzierten modernen Gesellschaft durchaus nahezuliegen. Für alle Menschen gleichermaßen geltende Menschenrechte anzuerkennen, ist erst möglich, wenn die ständisch gegliederte Gesellschaft, die jedem Menschen den ihm nach seinem Stand zustehenden Platz zuweist, zusammenbricht und eine nicht-hierarchisch gegliederte funktional differenzierte Gesellschaft entsteht, in der Menschen nicht nach der Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Schicht definiert werden, sondern an unterschiedlichen Sozialzusammenhängen gleichermaßen teilhaben können.

Auch andere Merkmale der Moderne korrelieren miteinander. So besteht ein enger, statistisch immer wieder nachgewiesener Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit und Demokratie (Diamond 1992; Barro 1996: 23). Je höher das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf, desto wahrscheinlicher ist die Herausbildung von demokratischen Strukturen. Natürlich fallen einige Länder aus diesem Zusammenhang heraus, Saudi-Arabien, Kuwait und China zum Beispiel. Tatsächlich aber gibt es weltweit keine Demokratie ohne eine leistungsfähige Marktwirtschaft. Es dürfte nicht falsch sein, Gesellschaften, die demokratische Partizipationsstrukturen, marktwirtschaftliche Konkurrenzverhältnisse sowie rechtsstaatliche Institutionen aufweisen und in denen Religion und Staat oder auch Politik und Wissenschaft funktional getrennt sind, als modern zu bezeichnen. Die Stärke der Modernisierungstheorie gegenüber anderen theoretischen Ansätzen besteht darin, dass ihre Aussagen empirisch überprüft werden können. Dass es Wahrscheinlichkeitszusammenhänge zwischen Demokratie, Marktwirtschaft, Rechtsstaatlichkeit, Bildungsexpansion, funktionaler Differenzierung, Individualisierung (als Proxi für Ebenendifferenzierung) gibt, muss daher den Kritikern der Modernisierungstheorie noch nicht einmal einleuchten. Wenn sie sich die Mühe machen wollten, könnten sie diese Zusammenhänge auch rein empirisch prüfen.

Freilich liefern wir in unserem Buch für diese Wahrscheinlichkeitszusammenhänge auch eine theoretische Erklärung (Pollack/Rosta 2015: 229f.). Sie besteht in der Annahme, dass der Ausbau eines Gesellschaftsbereiches, zum Beispiel der Wirtschaft, die Handlungsmöglichkeiten in anderen Bereichen erweitert, so zum Beispiel den Ausbau

des Bildungswesens, und dass mit der Vervielfältigung der Handlungsoptionen in anderen Bereichen sich auch die Gelegenheitsstrukturen weiterer gesellschaftlicher Sphären erweitern, etwa politische Partizipationschancen, zivilgesellschaftliche Assoziationsmöglichkeiten oder auch die Bereitschaft zu Toleranz und wechselseitiger Anerkennung. Es lässt sich leicht beobachten, dass die Eigenschaften, die wir als modern bezeichnen, in vielen Gesellschaften Hand in Hand gehen und dass in vielen anderen Gesellschaften, in denen eine dieser Eigenschaften fehlt, auch die anderen nicht anzutreffen sind. Aber auch wenn wir eine solche Aussage treffen, gilt, dass es sich nicht immer so verhält und die behaupteten Zusammenhänge alles andere als zwangsläufig sind.

(2) Der zweite theoretische Einwand von Uta Karstein bezieht sich auf die Funktionsanalyse moderner Gesellschaften und unterstellt uns wiederum, dass wir ein zwangsläufiges Folgeverhältnis annehmen würden, dieses Mal zwischen funktionaler Spezifikation und der Institutionalisierung semantischer Codes. Sie weist darauf hin, dass funktionale Spezialisierung »nicht zwangsläufig aus der Institutionalisierung semantischer Codes« folge und dass auch der umgekehrte Sachverhalt nicht gelte (233).

Die Frage, wie sich funktionale Spezifikationen oder semantische Leitdifferenzen herausbilden, ist historisch äußerst komplex. Wir gehen auf sie in unserem Buch nicht einmal ansatzweise ein (vgl. dazu aber jetzt Pollack 2016). Was wir allerdings tun, ist, dass wir die funktionale Herangehensweise, wie sie für viele Differenzierungstheorien charakteristisch ist, depotenzieren und etwa die Definition von Religion nicht deterministisch an funktionale Bezüge koppeln. Eine Definition von Religion kann unseres Erachtens auch gegeben werden, ohne sie einer funktionalen Analyse zu unterziehen. Das heißt aber natürlich nicht, dass funktionale Herangehensweisen illegitim wären. Auch wenn sich aus Funktionen die Entstehung ausdifferenzierter Gesellschaftsbereiche nicht erklären lassen – so schon Durkheim (1984 [1895]) –, können gesellschaftliche Bereiche, zum Beispiel Religionen und religiöse Gemeinschaften, aber auch Politik und Wirtschaft, durchaus Funktionen erfüllen und daher funktional analysiert werden.

Das Argument, dass die Analyse von Differenzierungsprozessen nur auf der Ebene von Zurechnungen, Perspektiven, Semantiken, Diskursen und Codes erfolgen könne, nicht aber die Ausdifferenzierung von Strukturen und Institutionen und schon gar nicht von Funktionswahrnehmungen umfassen dürfe (233f.), vermag kaum zu überzeugen. Die Verhältnisse zwischen Institution, Semantik und Funktion variieren von Fall zu Fall; dass Semantiken stets vorangehen und allem anderen übergeordnet seien (234), stellt eine starke Behauptung dar, die sich empirisch und historisch kaum einlösen lassen dürfte. Warum man sich von funktionalen Bestimmungen abwenden soll (234), bleibt ebenfalls unklar. Im Gegenteil. Die Frage nach der Funktion von Religion, die wir nicht ins Zentrum stellen, aber auch nicht ausschließen, erlaubt es zu erkennen, dass sich Religion in funktionaler Hinsicht von anderen Bereichen stark unterscheidet. Während die funktionale Ausrichtung von Wissenschaft oder auch Wirtschaft gesteigert werden kann, operieren Religionen oder zumindest ›Hochreligionen‹ mit Letztgültigkeitsanspruch möglicherweise in einem Modus, der ihrer funktionalen Spezifikation und damit ihrer Orientierung auf etwas anderes als sie selbst Grenzen setzt. Wenn wir von einer funktionalen Unterbestimmung von Religion reden (Pollack/Rosta 2015: 469f.), dann läuft das

nicht auf eine Abwendung von der funktionalen Analyse hinaus, sondern setzt das die funktionale Frage gerade voraus.

(3) Was schließlich den dritten Kritikpunkt angeht, so macht Uta Karstein geltend, dass wir bei der Erklärung der dramatischen Entkirchlichungsprozesse in der Zeit des Staatssozialismus – sie bezieht sich hier vor allem auf die Verhältnisse in der früheren DDR – die Bedeutung der atheistischen Propaganda des Marxismus-Leninismus und damit die Wirksamkeit alternativer Weltdeutungsmuster übersehen und uns mit dem »alleinigen Verweis« auf die religionspolitischen Repressionsmaßnahmen des Staates begnügt hätten (235). Herrschaftsausübung habe jedoch stets auch eine symbolisch-kulturelle Dimension. Die Akteure seien nicht einfach passiv einem Repressionsapparat ausgesetzt, sondern handelten und unterzögen ihr Handeln sinnhaften Interpretationen (236). Durch die Überbetonung des undemokratischen und repressiven Charakters des Staatssozialismus hätten wir diesen aus dem Bestand moderner Gesellschaften herausdefiniert (236), uns damit jedoch in einen Selbstwiderspruch verwickelt, da wir für die Erklärung der Entkirchlichung Modernisierungsprozesse wie Industrialisierung und Wohlstandsanhebung durchaus in Anschlag brächten (232, Fußnote 2).

Möchte uns Uta Karstein allen Ernstes vorwerfen, dass wir nicht handlungstheoretisch denken können und keinen Sinn für die Bedeutungsdimension des Handelns haben? Immerhin spricht es für die Scharfsichtigkeit der Kommentatorin, dass sie unsere Weigerung, die staatssozialistischen Gesellschaften als modern zu klassifizieren, beobachtet, und zugleich bemerkt, dass wir zur Erklärung von Entkirchlichungsprozessen dennoch auf Modernisierungsfaktoren Bezug nehmen. Entgangen ist ihr damit allerdings, dass wir uns, um die massenhafte Distanzierung von der Kirche verständlich zu machen, eben doch nicht mit einem alleinigen Verweis auf die staatlich ausgeübte Repression begnügen.

Gleichwohl gehen wir davon aus, dass den staatlichen Maßnahmen zur Unterdrückung der Kirchen und Benachteiligung der Christen bei der Erklärung des Entkirchlichungsprozesses in der früheren DDR tatsächlich das höchste Gewicht zukommt. In der Zeit der stärksten Repression – in den 1950er Jahren – waren auch die Kirchenaustritte am häufigsten (Pollack/Rosta 2015: 278). Ende der achtziger Jahre, als der Zwangsapparat des SED-Regimes seinen Schrecken weithin verloren hatte, lag die Kirchenaustrittsrate nur noch wenig über der Kircheneintrittsrate. Die Erfolge der marxistisch-leninistischen Propaganda nehmen sich demgegenüber bescheiden aus. In den 1980er Jahren konnte man kaum noch jemand treffen, der dieser Propaganda Glauben schenkte. Das Regime mit seiner marxistischen Weltanschauung besaß selbst bei den Funktionären nur noch geringe Legitimität und brach 1989 unter anderem auch deshalb wie ein Kartenhaus zusammen. Als unmittelbar nach dem Zusammenbruch freie Meinungsforschung möglich wurde, lagen die Sympathiewerte für den Kommunismus bei nicht mehr als 7 % (Emnid 1995) und bekannten sich nur 34 % zum Glauben an den Sozialismus (Angaben von 1992, vgl. Köcher 2009: 50). Der Bestand der Kirchenmitgliedschaft ist im Laufe der DDR-Geschichte dagegen von über 90 % auf etwa 25 % zurückgegangen. Der Anteil der Erklärung, der auf marxistische Überzeugungen zurückzuführen ist, kann dementsprechend nicht allzu groß sein.

Die Tatsache, dass Uta Karstein auf alternative Werthaltungen und Weltdeutungen als Erklärung für den Rückgang der religiösen und kirchlichen Bindungen so viel Wert legt, hat wohl damit zu tun, dass sie in der Nachfolge Thomas Luckmanns einer Vorstellung anhängt, die das Denken, Fühlen und Wahrnehmen von Individuen auf ein System letzter Relevanzen bezieht. Gehe die Bindung an Kirche, Glaube und Religion zurück, entstehe daher die Frage, was an die Stelle der alten Bindungen trete. Wir halten dies für eine falsch gestellte Frage. Menschen in der Moderne kommen ohne die Orientierung an letzten Relevanzstrukturen aus. Seit Novalis, Büchner und Heine wissen wir, dass Menschen nicht mehr mit etwas Letztem und Höchstem über sich rechnen müssen und dass im Falle des Verlusts religiöser Höchstrelevanzen die Stelle, die Religion besetzt hat, auch einfach leer bleiben kann.

Dennoch beschränken wir unsere Erklärung keineswegs auf die staatliche Repression. Wir verweisen auch auf die Langzeitwirkungen eines seit dem 19. Jahrhundert beobachtbaren Skeptizismus gegenüber einer bürgerlich etablierten Staatskirche, vor allem in den Reihen der Arbeiterschaft, auf Distractionseffekte aufgrund höherer Einkommen und verbesserter Freizeit- und Unterhaltungsangebote seit den 1960er Jahren sowie auf die Abschmelzung kirchlicher Milieus aufgrund von Industrialisierung, Urbanisierung und Mobilisierung (Pollack/Rosta 2015: 282-284). Dass wir derartige Modernisierungsfaktoren anführen können, hat damit zu tun, dass in unseren Augen die DDR nicht nur ein antimoderner Staat war, sondern auch Modernisierungstendenzen aufwies. Gleichwohl lassen sich die DDR und die anderen staatssozialistischen Systeme nicht als moderne Gesellschaften kennzeichnen (vgl. Pollack 2001). Indem wir sie von diesen abgrenzen, definieren wir sie nun wiederum aber auch nicht aus dem Bestand der Moderne willkürlich hinaus und unterstellen wir auch keinen normativen Modernitätsbegriff. Vielmehr legen wir unserer Beurteilung der staatssozialistischen Systeme eine wertfreie Definition von Moderne zugrunde, in die wir solche Attribute wie funktionale Differenzierung, Demokratie, Marktwirtschaft, Achtung der Menschenrechte, Ebenendifferenzierung, Individualisierung und Konkurrenz einschließen. Dieser Definition zufolge gehören die staatssozialistischen Regime nicht zur Moderne, da in ihnen partial funktional ausdifferenzierte Bereiche wie Wirtschaft, Recht oder Wissenschaft politisch überformt und gesteuert wurden, da in ihnen individuelle Rechte nicht geschützt waren und der Warenaustausch auf einem freien Markt ausgeschlossen blieb. Das Handeln der Individuen war von permanenten Gefühlen der Ohnmacht und der Entmündigung begleitet. Deshalb führt es unseres Erachtens auch in die Irre, wenn man die kämpferischen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat in der DDR, wie das die Kommentatorin unter Zuhilfenahme von Bourdieu in ihrer Dissertation tut, als ein religiös-weltanschauliches Feld bezeichnet, in dem die Grenzen des Säkularen und des Religiösen zwischen Staat und Kirche ausgehandelt wurden (Karstein 2013). Wer die Kirchenpolitik als ein Feld der Aushandlung und nicht als ein System der Unterdrückung und der machtpolitischen Bevormundung behandelt, hat ein idealisiertes Bild von den Funktionsmechanismen des Staatssozialismus und unterschätzt die fundamentale Differenz zwischen Staatssozialismus und Moderne.

Der Kommentar von Uta Karstein, so müssen wir leider resümieren, geht über weite Strecken an den Zielen und Aussagen unseres Buches vorbei. Er läuft vor allem auf die

Botschaft hinaus: Handlungstheorie – gut, Systemtheorie – schlecht; Kulturtheorie – gut, Funktionalismus – schlecht; sinnverstehende Soziologie – gut, Positivismus – schlecht. Solche Entgegensetzungen sagen wenig über unser Buch.

Wie sich zwei Hermeneutiker in einen Text einlesen

Das ist grundlegend anders bei dem Kommentar von Michael Kauppert und Hartmann Tyrell. Wir finden nicht nur die von ihnen geübte Kritik an unserem Buch überzeugend, sondern fühlen uns in unseren Intentionen und Argumentationen sogar durch die von ihnen vorgebrachten lobenden Bemerkungen verstanden. Tatsächlich geht es uns darum, die in der Diskussion um Recht und Unrecht der Säkularisierungstheorie festgefahrene religionssoziologische Debatte zu öffnen: Wir wollen nicht allein Tendenzen des religiösen Niedergangs identifizieren und erklären und auch nicht nur religiöse Aufschwünge, sondern beides zugleich. Ebenso kommt es uns darauf an, religionssoziologisch benutzte Theorien von ihrer impliziten Festlegung auf die Behauptung religiöser Rückgänge oder Zuwächse zu befreien, also gewissermaßen inhaltlich zu entkernen und in Fragen oder Hypothesen zu überführen, die empirisch geprüft werden können. Die Rede von der empirischen Entgiftung, mit der Kauppert und Tyrell diese Intention fassen, trifft unser Anliegen genau und bringt es besser auf den Begriff, als wir es formuliert haben.

Mit zwei von Kauppert und Tyrell aufgeworfenen Fragen wollen wir uns näher beschäftigen. Zuvor müssen wir aber noch einmal herausstellen, welches Anregungspotenzial auch in vielen ihrer Bemerkungen steckt, auf die wir hier nicht eingehen können, zum Beispiel schon in der nebenbei hingeworfenen Frage, ob es, wenn Religion denn aufgrund der ihr unterstellten funktionalen Unterbestimmtheit zur Anlehnung an andere Funktionssysteme neigt, denn religiös präferierte Funktionssysteme gibt (245, Fußnote 6). Auf diese Frage, der wir uns im Buch nicht stellen, könnte man zunächst mit dem übrigens von Friedrich Wilhelm Graf (2013: 12) wieder vorgebrachten Hinweis auf die beachtliche Plastizität und Interpretationsoffenheit religiöser Sinnpotentiale und Semantiken reagieren. Diese Plastizität vorausgesetzt, läge die Vermutung nahe, dass sich Religion grundsätzlich mit allen Funktionen und Interessen zu verbinden vermag. Auffällig an diesen funktionsübergreifenden Verbindungen und Vermischungen ist dann allerdings, dass in ihnen der Keim der Konkurrenz und wechselseitigen Abstandnahme immer schon impliziert ist. Das ist bekanntermaßen keine neue Einsicht, sondern wird bereits in den Zwischenbetrachtungen von Max Weber expliziert: Religiöse Sinnbestände können politische Herrschaftsordnungen legitimieren, aber auch dazu dienen, prophetisch Kritik an ihnen zu üben; die Werke der Bildenden Kunst können religiösen Vorstellungen eine affektiv ansprechende Form geben, zugleich aber auch als Götzendienst der religiösen Kritik verfallen; moralische Überzeugungen zum Beispiel von der Würde des Lebens können religiös aufgeladen werden, ihre religiöse Qualifizierung kann aber auch den Anlass zur Distanzierung von Religion bieten usw. Zeichnen sich die Formen der Vermischung jedoch durch ein hohes Maß an Ambivalenz und innerer Spannung aus, dann dürften wohl vor allem solche Funktionssysteme religiös präferiert werden, die we-

niger stark selbstreferentiell strukturiert sind und stärker fremdreferentielle Anschlussmöglichkeiten zulassen, also Funktionssysteme, die interaktionsnah gebaut sind. Das wären dann vor allem Familie, Bildung und Erziehung, weniger aber Wissenschaft, Wirtschaft und Recht. Wenn freilich prinzipiell alle funktionalen Vollzüge für religiöse Besetzungen in Betracht kommen, dann stellt sich die Frage, was das Religiöse in diesen Vermischungen ist und was die religiöse Distanzierung von Formen der Entdifferenzierung erlaubt.

(1) Damit sind wir bereits bei dem ersten der von Kauppert und Tyrell angesprochenen Problemkomplexe, auf die wir näher eingehen wollen. Angesichts der von uns herausgestellten integrativen Kraft religiös-säkularer Vermischungen und Verkopplungen fragen sie, worin eigentlich die spezifisch religiöse Eigendynamik in diesen Fusionsformen besteht und ob es in funktional ausdifferenzierten Kontexten nicht doch auch eine nicht durch außerreligiöse Interessen kontaminierte moderne Sinnform des Religiösen gibt, die sich in diesem Kontext behaupten und entfalten kann (S. 246).

Der Vergleich zwischen der Verbreitung religiöser Vorstellungen und Praktiken in den USA und in Westeuropa könnte hier auf eine Fährte führen, die weiter zu verfolgen, vielleicht lohnt. In den USA ist der Glaube an Gott nämlich nicht nur breiter akzeptiert als in Westeuropa, sondern weist auch eine andere Form auf. Im Gegensatz zu den Westeuropäern stellt sich die Mehrheit in den USA Gott als einen personalen Gott vor, der in das Leben jedes Einzelnen eingreifen kann, der erfahrbar ist und dem Menschen sagt, was gut und was böse ist (Pollack/Rosta 2015: 352). Auch stellen sich die meisten Amerikaner die Transzendenz dualistisch vor und glauben nicht nur an den Himmel, sondern auch an die Hölle (Pollack/Rosta 2015: 333). In Westeuropa verliert die religiöse Semantik hingegen ihren dualistischen Charakter mehr und mehr, und der Gottesglaube wird zunehmend vage und allgemein. Inzwischen glauben in den meisten Ländern Westeuropas mehr Menschen an eine höhere Macht als an einen persönlichen Gott (Pollack/Rosta 2015: 352). Die Verflüssigung der Gottesvorstellungen läuft in Westeuropa mit Prozessen der Säkularisierung parallel, und darüber hinaus lässt sich empirisch zeigen, dass dem Glauben für die eigene Lebensführung und Wertorientierung eine höhere Bedeutung zukommt, wenn er konkreter ist (Pollack/Rosta 2015: 134, 219f., 451ff.). Sinnvoll scheint es also zu sein, religiösen Wandel nicht nur auf unterschiedliche soziale, politische und wirtschaftliche Kontexte zurückzuführen, sondern ihn auch mit unterschiedlichen Typen der Religiosität in Zusammenhang zu bringen.² Der Typ eines dualistisch und personal angelegten Gottesglaubens scheint eine stärkere Eigendynamik (warum aber sollte man hier nicht auch von Vitalität sprechen dürfen?) entfalten zu können als der Typ eines unbestimmten, harmonistischen Transzendenzglaubens. Wenn die Frage nach dem religiösen Proprium aufgeworfen wird, dann müsste sich hier eine Antwort finden lassen. Möglicherweise kann Religion ihren Eigensinn besser zur Geltung bringen, wenn in der

2 Den Vorschlag, »stärker religionstypologisch anzusetzen«, unterbreitete Hartmann Tyrell bereits in seinem Transferbericht in »Geschichte und Gesellschaft« von 1996 (Tyrell 1996: 449). Um den Blick zu »schärfen für das, was an der Religion unter den modernen Bedingungen ›in Schwierigkeiten‹ gerät«, sei »präziser zu fragen, welche ›Sorten‹ oder ›Stile‹ von Religion an Kredit und Plausibilität verlieren«.

Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz die Seite der Transzendenz nicht einfach nur das andere der Immanenz ist, sondern bestimmbar ist, dualistisch besetzt wird und damit eine innerreligiöse Dynamik in Gang setzen kann.

Die sich daran anschließende Frage muss dann natürlich lauten, unter welchen Kontextbedingungen sich eine derartige Schematisierung der Transzendenz ausbildet und aufrechterhalten lässt. Die aufklärerische Religionskritik hat dem Höllenglauben und der Vorstellung von einem zornigen und strafenden Gottes jedenfalls den Garaus gemacht und damit das gesamte Schema von Sünde und Erlösung und von der Angewiesenheit des verdorbenen Menschen auf den gnädigen Gott außer Kraft gesetzt. Von diesem Schlag hat sich das europäische Christentum bis heute nicht erholt, während in den USA die Aufklärung stärker eine religiöse Form annahm und ein deutlich religionsfreundlicheres Gesicht trug. Sollte daran etwas Richtiges sein, dann müsste man annehmen, dass vor allem evangelikalen, charismatischen und fundamentalistischen Strömungen eine besondere Vitalität zukäme und aufgeklärte und liberale Religionsformen wenig Feuer zu entfachen vermöchten. Doch sind Evangelikalismus und Fundamentalismus mit ihrem Mangel an Selbstrelativierungsvermögen, mit ihrer Überordnung des Religiösen über alle anderen Lebensbereiche, mit ihrer Gemeinschaftsfrömmigkeit trotz der in ihnen gleichzeitig anzutreffenden Tendenzen zur Individualisierung und zur Anlehnung an moderne Marketing-, Organisations- und Professionalisierungsstrategien wirklich kompatibel mit den Prinzipien funktionaler Differenzierung?

Wenn es um moderne Religionsformen geht, würden einem eher die alternativ-religiösen Weltdeutungen und Praktiken der Esoterik in den Sinn kommen. Gerade die außerkirchlichen, esoterischen Religionsformen haben sich in unseren Analysen jedoch als wenig dynamisch erwiesen und standen mehrheitlich eher im Gleichklang mit der institutionenkritischen, auf Steigerung individueller Erlebnismöglichkeiten und Wohlfühlstimmung ausgerichteten Zeitgeistströmung als dass sie dieser einen dynamischen Eigensinn entgegenzusetzen vermochte (Pollack/Rosta 2015: 224f., 451ff.). Allenfalls kleinräumige Szenen, in denen religiöser Sinn in scharfem Gegensatz zu allem Sichtbaren, Greifbaren, Konsumierbaren, Innerweltlichem gebracht und eine Art gnostischer Erlösungsglaube gepflegt wird, würden aus diesem Bild herausfallen (Krüggeler 1993; Stolz u.a. 2014: 74). Allerdings ließe sich für diesen neugnostischen Erlösungsglauben kaum eine starke Anhängerschaft prognostizieren. So blieben als Religionstypen mit einem beachtlichen religiös-dynamischen Eigenpotential also vor allem die konkretistischen Fundamentalismen und die weltflüchtigen Spiritualismen übrig. Diese Vermutung entspricht in auffälliger Weise dem empirischen Befund, denn in den USA bewahren die evangelikalischen Kirchen in etwa ihren Bestand und nimmt die Akzeptanz einer spiritualistischen Religiosität bei exponentiellem Wachstum der Konfessionslosen sogar leicht zu, während die Anhängerschaft der liberalen Mainline Churches überproportional schrumpft (Pollack/Rosta 2015: 334ff.).

(2) Was den zweiten hier zu behandelnden Punkt betrifft, müssen wir Michael Kaupert und Hartmann Tyrell darin recht geben, dass wir die Analysemöglichkeiten zur Erfassung der soziologischen Mesoebene zwar aufmachen, aber nicht ausschöpfen. Die Tatsache, dass wir die religiösen Organisationsbildungen nicht systematisch untersuchen,

ist, wie die beiden Kommentatoren zu recht herausstellen (248), vor allem dem Umstand geschuldet, dass wir uns in unseren empirischen Analysen vorrangig auf Ergebnisse der Umfrageforschung und damit auf Individualdaten beziehen. Sie hat auch damit etwas zu tun, dass unsere Religionsdefinition einen individualistischen Bias aufweist und Religion vor allem als Religiosität gefasst wird.

Gleichwohl gehen wir auf organisations- und institutionssoziologische Fragen an einigen Stellen unseres Buches durchaus ein, am ausführlichsten in dem Kapitel über Westdeutschland, auf das sich die beiden Kommentatoren allerdings nicht beziehen. Dort arbeiten wir die gravierenden organisatorischen Umbauten sowohl in den evangelischen Kirchen als auch in der katholischen Kirche heraus, die sich seit den 1960er Jahren in Westdeutschland vollzogen haben: die Umstellung der kirchlichen Verkündigung von Monolog auf Dialog, die Öffnung gegenüber der Welt und anderen religiösen Überzeugungen, die Berücksichtigung individueller Wünsche und Bedürfnisse, die funktionale Spezifikation des kirchlichen Handelns, die Professionalisierung der Arbeit von Priestern, Pfarrern und Pastorinnen, die liturgischen Reformen usw. (Pollack/Rosta 2015: 164ff., Grafik 4.8, Tabelle 4.27). Dabei kommen wir zu dem Ergebnis, dass trotz der gravierenden organisatorischen Umbauten die Prozesse der Entkirchlichung nicht gestoppt, geschweige denn umgekehrt werden konnten.

Die Organisationsebene spielt für die Erklärung des religiösen Wandels zweifelsohne eine wichtige Rolle, wie auch unsere Analysen zum relativ hohen Religiositätsniveau in Italien zeigen; man wird aber wohl gut beraten sein, die Analyse der Mesoebene nicht isoliert zu betreiben, sondern Bezüge zur Mikro- und der Makroebene miteinzubeziehen. Organisationen und Institutionen operieren nicht im luftleeren Raum, und ihre Durchschlagskraft hängt stark davon ab, welche Unterstützung sie in der Bevölkerung finden, inwieweit ihnen Vertrauen entgegengebracht wird und wie stark sich die Menschen mit ihnen identifizieren. Selbst große und effizient arbeitende Organisationen wie etwa die Evangelische Kirche in Deutschland können daher vergleichsweise wirkungsarm bleiben, und manch eine Organisation, die ein ganzes Land zu dominieren scheint, wie etwa die katholische Kirche in Irland, kann innerhalb kürzester Zeit ihre Zentralstellung verlieren. Bei einem gesellschaftlich so sensiblen Phänomen wie Religion dürfte daher den von uns untersuchten individuellen Einstellungen, Überzeugungen, Praktiken und Erfahrungen auch für die Wirkungsweise der Organisationen ein besonderes Gewicht zukommen.

Zu fragen ist darüber hinaus, ob sich das spezifisch Religiöse religiöser Organisationen, Bewegungen, Gemeinschaften und Institutionen unter Absehung von der Individual Ebene überhaupt erfassen lässt. Müssen dafür nicht die von Individuen vorgenommenen Bedeutungszuschreibungen in Rechnung gestellt werden? Religiöse Gemeinschaften, Rollen und Hierarchien sind ja nicht per se heilig, sondern nur, weil sie so wahrgenommen und interpretiert werden. Die Eigenperspektive der Individuen dürfte insofern wohl eine unhintergehbare Dimension aller religionssoziologischer Analysen sein, auch wenn sie natürlich nicht ihr einziger gültiger Maßstab ist.

Wenigstens einer weiß es genau

In den Erörterungen Volkhard Krechs zu unserem Buch findet sich eine Fülle von Anregungen, denen genauer nachzugehen sich lohnen würde. In unseren Anmerkungen müssen wir uns aus Umfangsgründen auf vier Punkte konzentrieren, auf die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Moderne (1), nach der Definition von Religion (2), nach der Notwendigkeit von Religion für die Gesellschaft (3) sowie auf die Frage nach der Exklusion von Individualität aus der Gesellschaft (4).

(1) Die Behauptung, dass Tradition und Moderne sich nicht ausschließen und es mannigfache Überschneidungen zwischen Tradition und Moderne gebe, ist ein häufig gebrauchtes Argument, um modernisierungstheoretische Ansätze zu dekonstruieren. Wir gehen auf dieses Argument in unserem Kapitel über den Begriff der Moderne ausführlich ein und belegen es durch Bezug auf Joseph R. Gusfield, der bereits vor mehr als 50 Jahren die Auffassung vertrat, Tradition und Moderne schlossen sich nicht aus, zwischen beiden bestehe vielmehr ein Verflechtungszusammenhang, ja Traditionen stellten vielfach selbst Mittel der Modernisierung dar (Pollack/Rosta 2015: 33ff.).

Die grundsätzliche Bestreitung einer Epochenzäsur zwischen Vormoderne und Moderne, die in etwa in die Zeit der von Koselleck ausgemachten Sattelzeit (1750-1850) fällt, oder auch nur die Relativierung einer solchen Zäsur vermag uns indes nicht zu überzeugen. Der Übergang von der Vormoderne zur Moderne vollzieht sich nicht als eine sich »steigernde Schichtung von Prozessen« (253). Bei ihm handelt es sich vielmehr um einen epochalen Bruch. Selbstverständlich gibt es in Zeiten der Diskontinuität stets auch Kontinuitäten. Der Bruch wäre ohne Kontinuitätslinien gar nicht denkbar. Gleichwohl ist es kaum übertrieben zu behaupten, dass die Menschen im lateinischen Westen vor 500 Jahren in einer gänzlich anderen Welt lebten als wir heute. Die Welt um 1500 war eine Welt des ökonomischen Mangels, der sozialen Unsicherheit, harter körperlicher Arbeit, physischer Schmerzen und für die meisten eine Welt der politischen Unfreiheit und rechtlichen Abhängigkeit. Heute leben wir in Westeuropa in einer Welt des materiellen Überflusses, weitgehender sozialer Sicherheit, rechtlichen Schutzes, politischer Freiheit, mit bester medizinischer Versorgung, mit einem ausgebauten Bildungssystem, mit einer florierenden Freizeitindustrie, mit einer zumindest postulierten Gleichstellung von Mann und Frau, ja, und auch mit neuen Mobilitäts- und Informationstechnologien. Ob man diesen fundamentalen Bruch durch einen Umbau der primären Differenzierungsform der Gesellschaft, durch technologische Innovationen oder durch weltbildhafte Veränderungen erklärt, ist eine andere Frage. Wer bezüglich der Differenz zwischen Moderne und Vormoderne vor allem daran interessiert ist, die Verschränkung von Tradition und Moderne herauszustellen, steht jedoch in der Gefahr, diesen radikalen Bruch zu nivellieren. Moderne Gesellschaften haben eine traditionsauflösende Kraft, versetzen jede Tradition in einen legitimationsbedürftigen Status und verwandeln auf diese Weise jede Tradition, selbst wenn sie sie bewahren.

(2) Die Bestimmung des Religionsbegriffs durch Bezugnahme auf ein mit Religion gelöstes Problem, zum Beispiel das Problem der Kontingenz oder das der Integration, hat in der Soziologie eine lange Geschichte, die bis auf die Klassiker zurückgeht. Funktionale

Definitionen von Religion müssen stets mit einem doppelten Problem fertig werden: einmal mit der Frage, warum gerade Integration oder Kontingenzbewältigung oder Weltstanzierung die Funktion der Religion sein soll, und zum andern mit der Frage, ob es für die ausgemachten Bezugsprobleme der Religion nicht auch noch ganz andere Lösungen gibt, als sie Religion zu bieten hat.

Im direkten Anschluss an Luhmann geht Volkhard Krech davon aus, dass es für jedes Funktionssystem einen »notwendigen Bezugspunkt der Emergenz« gibt und dass dies für die Religion das Problem der Kontingenz sei (255f.). Mit einer solchen Annahme sind in schneller Schrittfolge gleich drei Festlegungen getroffen: die Festlegung eines notwendigen Bezugs zwischen ausdifferenziertem Gesellschaftsbereich und Funktionsorientierung, die Behauptung, dass die Funktion Ausgangspunkt der Emergenz des ausdifferenzierten Gesellschaftsbereichs sei,³ und die Identifizierung des religiösen Bezugsproblems mit dem Problem der Kontingenz.⁴ Alle drei Festlegungen sind prekär, denn – erstens – ausdifferenzierte Gesellschaftsbereiche wie Religion, Sport, Liebe oder Kunst können, aber müssen nicht funktional orientiert sein. Zweitens lässt sich die Emergenz sozialer Systeme nicht aus funktionalen Erfordernissen erklären. Und drittens ist fraglich, ob es Religion tatsächlich nur mit der Bewältigung von Kontingenz zu tun hat oder nicht auch zum Beispiel mit der Steigerung von Kontingenz, mit Protest, mit überwältigenden funktionslosen Erfahrungen oder auch nur einfach mit kulturellen Gewohnheiten. Hatte Uta Karstein moniert, dass wir überhaupt eine funktionale Perspektive auf Religion werfen, so beanstandet Volkhard Krech, dass wir den funktionalen Zugang nicht als unverzichtbar behandeln.

Wir stehen hier näher bei Krech als bei Karstein. Mit ihm nehmen wir an, dass es prinzipiell möglich ist, jedes religiöse Phänomen funktional zu analysieren. Gegen ihn machen wir aber geltend, dass der Nachweis der Notwendigkeit seines funktionalen Bezugs nicht zu erbringen ist, dass eine funktionale Herangehensweise nur dann sinnvoll ist, wenn sich der funktionale Bezug aus der Untersuchung des Gegenstands selbst ergibt, wenn er also nicht artifiziell an ihn herangetragen wird, und dass der analytische Gewinn

- 3 Vgl. auch die recht mutige Formulierung: »Gesellschaftlich führt Kontingenz über kurz oder lang zu ihrer Bearbeitung in einer Form, die auf der Unterscheidung transzendent/immanent beruht« (258).
- 4 Die Annahme Volkhard Krechs, wir würden Kontingenz allein oder im Wesentlichen auf die menschliche Existenz beziehen, irritiert. Ausdrücklich erklären wir, dass »das Kontingenzproblem durch die Selektivität aller sozialen Strukturen und Prozesse« entsteht (Pollack/Rosta 2015: 64) und »an allen sozialen Strukturen, Prozessen und Ereignissen aufbrechen kann« (ebd.). Wir heben sogar seinen überindividuellen Charakter hervor: »Von einem funktionalen Bezugsproblem im strengen Sinne ist nur dann zu reden, wenn es im Rücken der Handelnden liegt und von diesen nicht wahrgenommen wird« (ebd.). Freilich schließen wir nicht aus, dass Kontingenz auf der individuellen Ebene auch perzipiert und erlebt werden kann und unterscheiden sodann Kontingenzbewusstsein und Kontingenzerfahrung. Allerdings interessiert uns die Kontingenz sozialer Strukturen und Prozesse in der Regel nicht an sich, sondern vor allem dann, wenn es für Individuen zum Problem wird. Eine interpretative Vermittlung scheint uns erforderlich zu sein, wenn vom Umgang mit Kontingenzproblemen die Rede ist. Unbestritten aber ist, dass das, was da zum Problem wird, sich nicht auf Probleme der menschlichen Existenz reduzieren lässt.

funktionaler Analysen oft recht schmal ausfällt. Hinzu kommt, dass es ausgesprochen schwierig ist, Funktionserfüllungen empirisch überhaupt zu erfassen.

Für Volkhard Krech hat das Insistieren auf der funktionalen Methode freilich noch einen anderen Sinn: Durch die notwendige Verknüpfung der religiösen Funktion mit der religiös vorgenommenen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz versucht er zu verhindern, dass Religion ins Unbestimmbare ausfließt und mit allen möglichen Praktiken, vom Fußballkult bis zum Bodybuilding, in eins gesetzt wird (256). In einem früheren Aufsatz hatte einer von uns (vgl. Pollack 1995) im Anschluss an Luhmann ebenso argumentiert. In unserem Buch gehen wir zur Lösung des Problems indes einen anderen Weg. Aus den oben angegebenen Gründen vermeiden wir nun die enge Anbindung der Religionsdefinition an den Funktionsbezug. Die Bestimmbarkeit von Religion versuchen wir jetzt durch die Spezifikation des religiösen Operationsmodus zu sichern (Pollack/Rosta 2015: 66f.). Dieser ist unserer Auffassung durch einen doppelten Akt gekennzeichnet, durch die Überschreitung der immanenten Welt und die gleichzeitige Wiedereinführung des so Unterschiedenen in die Immanenz, durch die Transzendierung der Immanenz und die gleichzeitige Repräsentation der Transzendenz in der Immanenz. Im Unterschied zur Philosophie, zur Musik oder auch zur Sexualität geht es in der Religion mithin nicht nur um eine Überschreitung der verfügbaren Welt, um Steigerung und Transzendenzbezug, sondern auch um die Verfügbarmachung des Transzendenten im Immanenten. Oder noch einmal anders ausgedrückt: Kunst, Musik, Literatur, Philosophie, Erotik setzen immanente Mittel ein, um Mitgemeintes zu evozieren; in der Religion aber steht das Diesseitige für das Jenseitige selbst ein, ohne dass letzteres in ihm aufgehen muss: die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, im Abendmahl schmecken die Gläubigen die Freundlichkeit des Herrn, wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, dann ist er mitten unter ihnen.⁵ Wir sind uns nicht ganz sicher, ob dieser Versuch überzeugt; immerhin vermeidet er die Probleme, die eine funktionale Herangehensweise mit sich bringt.

(3) Mit der Behauptung, dass Religion für das Individuum optional sei, für die Gesellschaft aber notwendig, nimmt Volkhard Krech (258) ein weiteres Mal einen Luhmannschen Gedanken auf (Luhmann 1985: 8; 2000: 303). Dass Individuen in ihrer Lebensführung ohne den Trost, den Religion bietet, auskommen können, lässt sich empirisch zeigen. Darüber hinaus scheint uns empirisch evident zu sein, dass aber auch Gesellschaften der religiösen Weltinterpretation nicht bedürfen. An welchen Stellen schließen die Operationen gesellschaftlicher Teilsysteme wie Politik, Wirtschaft, Recht Wissenschaft denn an einen religiös geschlossenen Welthorizont an? Wo tut das ›die Gesellschaft‹ als ganze? Die Behauptung der gesellschaftlichen Notwendigkeit von Religion mag eine naheliegende oder vielleicht sogar erzwungene Forderung soziologischer Modellkonstruktionen mit ihrem Bedürfnis nach einem theoretisch befriedigenden Schlussstein sein (vgl. Pol-

5 Das alles kann freilich nur gelten, wenn die Präsenz des Göttlichen in der Immanenz über die Vorstellungswelt der Glaubenden vermittelt ist, was noch einmal den Gedanken nahelegt, dass der individuellen Dimension bei der soziologischen Analyse von Religion eine zentrale Bedeutung zukommt.

lack 2012: 8). In ihr spiegelt sich das Erbe der Anfänge des soziologischen Denkens, in dem die Frage danach im Zentrum stand, was die Gesellschaft zusammenhält. Die Behauptung eines religiös definierten Welthorizonts, der für die Gesellschaft zur Markierung von letzten Grenzen notwendig sei, atmet unseres Erachtens den Geist des 19. Jahrhunderts. Heute ist sie obsolet. Gesellschaften können ebenso mit offenen Sinnhorizonten operieren wie Menschen.

(4) Schließlich lässt sich Volkhard Krech (260f.) auch hinsichtlich der Relationierung von Individuen und Gesellschaft von Überlegungen Luhmanns inspirieren. So wie Luhmann behandelt auch er das Individuum als Umwelt der Gesellschaft und folglich auch den religiös engagierten Menschen als Umwelt des Religionssystems. Zu bestreiten, dass sich durch die Analyse von individuellen Einstellungen und Praktiken etwas über Religion in der modernen Gesellschaft aussagen lasse, ist dann konsequent.

In unseren Analysen machen wir allerdings gar keine Aussagen über das Individuum und seine Religiosität, sondern stützen uns auf aggregierte Individualdaten. Es geht um Mitgliedschaftsbestände, Kirchgangsraten, Anteile von Gottesgläubigen an der Gesamtbevölkerung, um die sozialstrukturelle Verortung dieser Anteile, um Korrelationen zwischen Bildungsniveau und Wunderglaube oder um den Einfluss von länderbezogenen wirtschaftlichen und politischen Indikatoren, etwa Indikatoren von Wirtschaftsleistung, sozialer Ungleichheit oder politischer Korruption, auf aggregierte Religiositätsdaten. Diese Aussagen in den Bereich jenseits von Religion abzuschieben, ist recht kühn. Erstens handelt es sich bei den benutzten Daten wie gesagt nicht um individuelle Daten, sondern um Daten, die Aussagen über die Verteilung von Religiosität in sozialen Gruppen und in der Gesamtbevölkerung machen. Zweitens ist es wirklichkeitsfremd, Individuum und Gesellschaft so gegeneinander abzugrenzen, dass die Religion jenseits der Religiosität der Individuen, der von ihnen vertretenen Glaubensformen und religiösen Praktiken beginnt. Menschen gehören zur Gesellschaft. Man kann sie zählen, ihre Zahl macht einen sozialen Unterschied. Wie viele von ihnen sind arm? Wie viele gehen in die Schule, wie viele erlangen einen Universitätsabschluss, wie hoch ist der Anteil der Wahlberechtigten, wie viele besuchen den Gottesdienst, wie hoch ist der Anteil der Konfessionslosen, wie viele bekennen sich zum Glauben an Gott? All das ist sozial hoch relevant und gehört nicht in die Umwelt der Gesellschaft. Der systemtheoretische Einspruch, dem zufolge das Individuum nicht Teil der Gesellschaft ist, hat sein Recht in der Erkenntnis, dass der Mensch in der Gesellschaft nicht aufgeht. Darin erschöpft sich sein Recht aber auch schon. Was Menschen denken, was sie wahrnehmen, was sie fühlen, gehört nicht zur Gesellschaft, obschon es gesellschaftlich beeinflusst ist und oft gesellschaftliche Auswirkungen hat. Schon der Körper des Menschen aber ist ein gesellschaftliches Faktum ersten Ranges und kann zum sozialen Streitobjekt werden. Erst recht gilt das für das menschliche Handeln.

Selbstverständlich überschreitet wissenschaftliche Erkenntnis das Alltagswissen und durchbricht eingefahrene Denkgewohnheiten. Wenn wissenschaftliches Erkennen aber in einen exklusiven Kontrast zum Alltagswissen gerät, muss es darüber nachdenken, ob es sich durch dieses nicht korrigieren lassen sollte. Wie Volkhard Krech Individuum und Gesellschaft und damit auch Mensch und Religion gegeneinander in Stellung bringt, hat

etwas Willkürliches und Apodiktisches. Aufgrund der konsequent ausgezogenen systemtheoretischen Unterscheidung von Kommunikation und Bewusstsein kommen religiöse Erfahrungen und Glaubensvollzüge dann nämlich außerhalb von Religion zu stehen. Auch wenn ein theoretisch getroffenen Unterscheidungen konsequent folgendes Denken gewiss eine Tugend darstellt, muss es sich jedoch nicht zu absurden Aussagen hinreißen lassen. Richtig an den Vorbehalten Volkhard Krechs gegenüber unserem Ansatz – das wollen wir noch einmal betonen – aber ist, dass unsere Analysen auf der Ebene aggregierter Individualdaten und auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene der Ergänzung durch Analysen auf der Mesoebene bedürfen.

Anders geht es auch

Dem Vorschlag von Annette Schnabel (278), Religion nicht nur als ein mehrdimensionales Konzept, sondern auch als ein Mehrebenenkonstrukt zu begreifen, wollen wir daher ausdrücklich zustimmen. Mit der in unseren theoretischen Überlegungen vorgenommenen Unterscheidung von Mikro-, Meso- und Makroebene haben wir dafür bereits ein theoretisches Gerüst vorgelegt. Wie schon Kauppert und Tyrell herausgestellt haben, mangelt es aber noch an einer Füllung dieses Gerüsts durch materiale Studien. Der von Annette Schnabel unterbreitete Vorschlag, öffentliche Diskurse über Religion und interaktive Aushandlungsprozesse, in denen Religion sozial verortet wird, zu untersuchen, dürfte in diesem Zusammenhang weiterführend sein.

Es leuchtet ein, dass die gesellschaftliche Salienz von Religion nicht nur durch religiöse Zugehörigkeiten, Überzeugungen und Praktiken bestimmt wird, sondern auch dadurch, wie Religion interaktiv behandelt wird (278). In Perioden verlangsamten ökonomischen Wachstums und zunehmender Migrationsströme können, so die Vermutung Annette Schnabels (275), askriptive Merkmale wie Religion, Ethnie oder Klassenzugehörigkeit an Bedeutung gewinnen. Die soziale Bedeutung von Religion wird dann also nicht nur durch die Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften und deren Vitalität moderiert, sondern auch durch kommunikative Zuschreibungen, die von individuellen, gemeinschaftlichen und organisationalen Formen der Religion differieren können. Oder wie es Annette Schnabel sagt: »Die öffentliche Verhandlung des Religiösen muss sich nicht unbedingt parallel zu einer gesteigerten oder verminderten individuellen Religiosität entwickeln« (277). Insofern ist es sinnvoll und erforderlich, Religion auf unterschiedlichen Ebenen zu untersuchen.

Besonderes Gewicht kommt dabei zweifellos der Analyse von Mechanismen des Sozialen zu (279). Allerdings finden wir es bedauerlich, dass Annette Schnabel in diesem Zusammenhang nicht unsere Analysen zu eben diesen Mechanismen des religiösen Wandels in den Sinn kommen. Wenn wir etwa von der Distraction von der Aufmerksamkeit auf religiöse Fragen durch die Fülle gesellschaftlich angebotener säkularer Selbstverwirklichungsmöglichkeiten (Pollack/Rosta 2015: 230ff.), von dem Attraktivitätsgewinn religiöser Gemeinschaften durch Inszenierung politischer Konflikte (ebd.: 204, 319, 480f.) oder von der Bestätigung individueller religiöser Überzeugungen durch Überein-

stimmung mit konfessionellen Mehrheiten sprechen (ebd.: 133f., 483), dann haben wir genau diese sozialen Mechanismen der Ebenenverkopplung vor Augen.

Was sollen wir nun hiezu sagen? (Paulus)

Mit dem Kommentar von Heidemarie Winkel haben wir wiederum einen Text vor uns, der an den Intentionen und Argumentationen unseres Buches vorbeigeht. Sie meint, unser »Anliegen« erfasst zu haben, wenn sie es als »eine empirische Plausibilisierung der Säkularisierungsthese« bezeichnet (282). In unserem Buch konzentrierten wir uns, so Heidemarie Winkel, »auf die Analyse des Rückgangs praktizierter Religion und gelebten Glaubens« (283); wir behandelten Säkularisierung als »strukturelle Einbahnstraße« (283), übergingen dabei aber die Zunahme religiöser Vielfalt (283), legten unseren Analysen lediglich die Differenzierungstheorie zugrunde und reduzierten damit die multiparadigmatischen Analyseperspektiven auf »ein Element« (284), vernachlässigten weitgehend kulturtheoretische Einsichten und hätten kaum ein Interesse am soziologischen Vergleich (288f.); der »theoretische Kern« (!) unserer Untersuchung bestehe in der »Annahme der sinkenden Relevanz von Religion als Folge ihrer funktionalen Trennung und Spezifikation im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Teilbereichen« (284).

Das alles hat wenig und teilweise gar nichts mit dem Inhalt unseres Buches zu tun. In unserem Text identifizieren wir funktionale Differenzierung gerade nicht mit Säkularisierung, sondern halten die Frage offen, ob funktionale Differenzierung mit Säkularisierung oder religiösen Konzentrationsbewegungen verbunden ist; in ihm entkoppeln wir den Kern der benutzten theoretischen Ansätze von den üblicherweise mit ihnen verbundenen inhaltlichen Aussagen über die Entwicklungsrichtung des religiösen Wandels, beziehen wir uns nicht nur auf die Differenzierungstheorie, sondern auch auf die Individualisierungstheorie, die Markthypothese sowie auf konfliktsoziologische Ansätze; wir verzichten ausdrücklich auf einen einheitlichen Theorieansatz und präferieren im Anschluss an Udo Kelle stattdessen ein multiparadigmatisches Theoriedesign; wir nehmen umfangreiche über Europa hinausreichende Vergleiche vor, in die nicht nur die immer wieder als Gegenbeispiele zur Säkularisierungstheorie vorgebrachten Beispiele wie die USA, Südkorea und die charismatischen Bewegungen Lateinamerikas einbezogen sind, sondern über 50 Länder weltweit, und wir beschäftigen wir uns ausführlich mit den Folgen religiöser Pluralisierung für die Vitalität des Religiösen.

Statt einer Auseinandersetzung mit den Aussagen und Zielen unseres Buches findet sich in dem Kommentar von Heidemarie Winkel eine Wiederholung der altbekannten Vorurteile gegenüber der Modernisierungstheorie. Obwohl diese Vorurteile in ermüdender Einseitigkeit seit mehreren Jahrzehnten von immer denselben religionssoziologischen Autoren immer und immer wieder vorgebracht werden, meint Heidemarie Winkel, »dass die kritische Reflexion der Modernisierungstheorie (...) bislang kaum in religionssoziologische Debatten Eingang gefunden hat« (283). Ihr Kommentar liest sich über weite Strecken denn auch wie der Versuch, all die geläufigen Einwände gegen die Modernisierungstheorie vollständig aufzulisten. So findet sich in ihren Bemerkungen die

Kritik am evolutionären Charakter der Modernisierungstheorie (286) ebenso wie die an dem von ihr behaupteten Bruch zwischen stratifizierten vormodernen und funktional differenzierten modernen Gesellschaften (286), an den normativen Implikationen der Modernisierungstheorie (286) ebenso wie an der Vernachlässigung kulturgeschichtlicher Varianzen (286f.), am Funktionalismus (287) ebenso wie am Eurozentrismus (287, 289) und am Fortschrittsglauben (286). Natürlich fehlt auch nicht der Vorwurf der Teleologie (291), die Bestreitung der Annahme, dass funktionale Differenzierung ein Bestandteil der Moderne sei (287), sowie die Betonung multipler modernities und ihrer Verwobenheit (284). Auch an die Kritik am Universalismus und an der Unilinearität der Modernisierungstheorie ist gedacht (289). Selbst die Infragestellung der systemtheoretischen Annahme von der Autonomie der ausdifferenzierten Teilsysteme ist nicht ausgelassen (284f.). Mikrofundierung der soziologischen Analyse und Ausbuchstabieren des kulturtheoretischen Analysepotentials werden ordnungsgemäß gleichfalls eingeklagt (291). Nur der Vorwurf des Determinismus, der fest zum Repertoire der Kritik an der Modernisierungstheorie gehört, scheint, wenn uns nicht alles täuscht, zu fehlen. Dafür gibt es modernisierungskritisches Sondergut, etwa, wenn Heidemarie Winkel dualistisch angelegte Kategorien wie Religiosität/Säkularität oder religiös/demokratisch als kolonial kennzeichnet (290) und damit nahtlos an die postkoloniale Kritik an einem eurozentristischen Begriffsapparat anknüpft, oder wenn sie bezweifelt, dass Europa der »Ursprung und Ausgangsort der Moderne« sei, die Abhängigkeit der europäischen Entwicklung von globalen Zusammenhängen betont und dann schnell einmal keck behauptet, dass »die Blüte der Renaissance in Italien (...) auf levantischem Handel und den kulturellen Entwicklungen der islamische Welt (basiert)«, also nicht endogen erklärt werden kann (291) – offenbar in der Hoffnung, dass sich so schnell niemand findet, der sich zutraut, eine solche Behauptung historisch zu widerlegen. Und wenn Heidemarie Winkel bemerkt, dass wir einen religiösen Bedeutungsgewinn in sich modernisierenden Gesellschaften konstatieren, dann kontert sie: »Aus klassisch modernisierungstheoretischer Sicht wäre aber Säkularisierung eine notwendige Bedingung für Modernisierung« (287). Anscheinend besteht so etwas wie ein Bedarf an prinzipieller Gegnerschaft.

Diese Haltung ist für poststrukturalistische Ansätze nicht ganz untypisch. Sie präsentieren sich nicht als in der Kontinuität des wissenschaftlichen Arbeitens stehende Fortschritte, sondern inszenieren sich als Umkehrung des bisherigen wissenschaftlichen Denkens, als Wendung, die alle bisherigen Erkenntnisse entwertet und etwas vollkommen Neues zu sagen hat. Gegenüber dieser Attitude vermag Argumentation kaum etwas auszurichten. Man kann darauf hinweisen, wie wir es in unserem Buch getan haben, dass Modernisierungstheorien einlinige Fortschrittserzählungen seit langem aufgegeben haben, dass sie kulturtheoretisch angelegt sind und handlungstheoretisch argumentieren, sich mit historischer Varianz empirisch auseinandersetzen und ihren Analysen nicht eine, sondern unterschiedliche Theorieelemente zugrunde legen. Die Vertreter postkolonialer und poststrukturalistischer Ansätze interessiert das nicht und darf das nicht interessieren, denn sie wollen das Alte prinzipiell hinter sich lassen und mit den bisher erreichten Erkenntnissen grundsätzlich aufräumen. Ihr wissenschaftliches Interesse ist nicht durch analytische Fragen geleitet, deren Behandlung empirische Forschung benö-

tigt. Das Ergebnis aller anzustellenden Analyse steht für sie vor aller Forschung bereits fest: So wie bisher geht es nicht. Daher reicht ihnen oft bereits der Nachweis, dass etwas schon früher gesagt wurde, um es zu disqualifizieren, dass Erkenntnisse in einem bestimmten kulturellen Rahmen entstanden sind, dass hinter ihnen politische Interessen stehen usw. Immer geht es um Entwertung. Die poststrukturalistischen Ansätze benötigen den Gegensatz, sonst könnten sie sich nicht ins Spiel bringen, denn was sie zu sagen haben, beruht vor allem auf Abwehr. Sie wollen nicht eurozentrisch sein, nicht einlinig, nicht strukturalistisch, nicht deterministisch, nicht modernisierungstheoretisch, nicht fortschrittsgläubig, nicht westlich, nicht dualistisch, nicht monistisch, nicht zentristisch. Gerade in dieser Haltung bleiben sie dem Denken, das sie ablehnen, auf merkwürdige Weise verhaftet, ja bedienen sie es und lagern sich an dieses Denken oft nur parasitär an. Um wissenschaftlich wirklich voranzukommen, sollte man *mit* den Dingen, *mit* den erreichten Erkenntnissen, *mit* den benutzten Theorien, *mit* den eingeführten Methoden arbeiten, aber nicht so tun, als ob die angestrebte Wahrheit beyond unilinearity, beyond modernity, beyond the West, beyond secularity, beyond dualism liegt.

Auf einer Tagung der Sektion Religionssoziologie, die kürzlich in Göttingen stattfand, leitete Heidemarie Winkel ihren Beitrag mit der Bemerkung ein, es sei das Ziel ihres Beitrages, eingefahrene Denkgewohnheiten der Soziologie »zu verunsichern«. Anscheinend geht sie davon aus, dass diejenigen, die sie als ihre wissenschaftlichen Gegner ansieht, – Teile der mit standardisierten Methoden arbeitenden Soziologie, Soziologen, die makrosoziologisch argumentieren, auf jeden Fall Vertreter der Säkularisierungs- und Modernisierungstheorie – sich ihrer Sache sicher sind. Es ist für uns befremdlich, dass eine Wissenschaftlerin meinen kann, es gäbe im Raum des wissenschaftlichen Denkens so etwas wie ein Gefühl der Unirritierbarkeit, das aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt werden muss. Das Zerrbild wissenschaftlichen Denkens, das hier entworfen wird, verweist auf anschauliche Weise auf den eingenommenen Standort der Kritikerin: auf einen Standpunkt der externen Überlegenheit. Nur ein solch bequemer Ort erlaubt es, im Gestus der Gewissheit Entlarvungspolitik zu betreiben.

Fazit

Wenn es eine Gelegenheit gibt, aus der festgefahrenen religionssoziologischen Debatte der letzten Jahrzehnte herauszufinden, dann scheint sie jetzt zu bestehen. Diese Debatte entzündete sich in der Vergangenheit vor allem und zuweilen sogar ausschließlich an der Säkularisierungstheorie, der gegenüber es anscheinend nur die Position leidenschaftlicher Befürwortung oder erbitterte Gegnerschaft gab. Um aus der Polarisierung, in die die Diskussion in der deutschen Religionssoziologie geraten ist, herauszukommen, ist es allerdings erforderlich – das hat auch die hier abgedruckte Diskussion gezeigt –, sich auf die Position des jeweils anderen einzulassen und darauf zu verzichten, mit Klischees zu arbeiten. An die Stelle von Vorurteilen muss eine hermeneutische Haltung, das Bemühen um das Verstehen der Position des anderen, treten. Dann lassen sich vielleicht jene Punkte ausfindig machen, an denen man sich tatsächlich nicht einigen

kann und unterschiedliche Wege gehen muss, und müsste nicht länger gezielt aneinander vorbeireden.

Aufgeben könnte man dann, dem anderen Notwendigkeitsdenken, Determinismus und teleologisches Argumentieren, Eurozentrismus und Fortschrittsgläubigkeit, Einigkeit und Vernachlässigung des historischen Variantenreichtums oder Kulturvergesenheit vorzuwerfen. Dass heute kein Soziologe mehr deterministisch, teleologisch, ethnozentrisch, normativ und unilinear argumentiert oder gar argumentieren will, kann man wissen. Ihm eine solche Argumentation zu unterstellen, läuft darauf hinaus, ihm die wissenschaftliche Anerkennung zu verweigern und die Diskussion zu vergiften. Statt solche Vorwürfe zu erheben, könnte man sich auf jene Punkte konzentrieren, die tatsächlich strittig sind und an denen eine Debatte lohnt: auf die Frage, inwieweit die Erstellung eines trennscharfen Religionsbegriffs für die religionssoziologische Analyse erforderlich ist und welche Rolle bei der Definition von Religion funktionale Bezüge spielen sollten, inwieweit Religion und Moderne miteinander kompatibel sind, welche Züge der Moderne religiösen Operationen eher entgegenkommen, welche sie eher behindern und welche Typen von Religion besonders moderneaffin sind, wie scharf die Zäsur zwischen Moderne und Vormoderne ist und welche Beachtung die Mikro-, Meso- und Makroebene in der religionssoziologischen Analyse finden sollte – um nur einige Kontroverspunkte zu nennen, die auch in der voranstehenden Diskussion angeschnitten wurden. Für die Lockerung der religionssoziologischen Diskussionskultur ist ein Argumentieren auf ein- und derselben Ebene erforderlich. Aber vielleicht sind wir davon doch noch weiter entfernt, als die Autoren des hier diskutierten Bandes gern glauben möchten. Jedenfalls wollen wir es nicht versäumen, uns noch einmal bei den Kommentatoren herzlich für die Mühe zu bedanken, die sie sich mit unserem Buch gemacht haben.

Literatur

- Barro, Robert J. (1996): »Democracy and Growth«. In: *Journal of Economic Growth* 1, S. 1-27.
- Diamond, Larry (1992): »Economic Development and Democracy Reconsidered«. In: Diamond, Larry/ Marks, Gary (Hg.): *Reconsidering Democracy*. London: Sage. S. 93-137
- Durkheim, Émile (1984) [1895]: *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Emnid (1995): »Emnid-Monatsbericht Juli 1995«. In: *Berliner Zeitung* vom 1. August 1995.
- Graf, Friedrich W. (2013): »Einleitung«. In: Graf, Friedrich W./Meier, Heinrich (Hg.): *Politik und Religion: Zur Diagnose der Gegenwart*. München: C.H. Beck, S. 7-45.
- Karstein, Uta (2013): *Konflikt um die symbolische Ordnung: Genese, Struktur und Eigensinn des religiös-weltanschaulichen Feldes in der DDR*. Würzburg: Ergon.
- Köcher, Renate (Hg.) (2009): *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 2003-2009*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Krüggeler, Michael (1993): »Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz«. In: Dubach, Alfred/Campiche, Roland (Hg.): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich/Basel: NZN Buchverlag, S. 93-132.
- Luhmann, Niklas (1985): »Society, Meaning, Religion – Based on Self-Reference«. In: *Sociological Analysis* 46: S. 5-20.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Pollack, Detlef (1995): »Was ist Religion? Probleme der Definition«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3: S. 163-190.
- Pollack, Detlef (2001): *Wie modern war die DDR?* Discussion paper 4/01, Frankfurter Institut für Transformationsstudien. Frankfurt (Oder): Europa-Universität.
- Pollack, Detlef (2012): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Pollack, Detlef (2016): *Religion und gesellschaftliche Differenzierung: Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*. Tübingen: Mohr.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015): *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Stolz, Jörg/Könemann, Judith/Schneuwly Purdie, Mallory/Englberger, Thomas/Krüggele, Michael (2014): *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft: Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Tyrell, Hartmann (1996): »Transfer: Religionssoziologie«. In: *Geschichte und Gesellschaft* 22, S. 428-457.

Anschriften:

Prof. Dr. Detlef Pollack
Professur für Religionssoziologie
Exzellenzcluster »Religion und Politik« (an der WWU Münster)
Johannisstraße 1-4
48143 Münster
pollack@uni-muenster.de

Dr. Gergely László Rosta
Exzellenzcluster »Religion und Politik« (an der WWU Münster)
Johannisstraße 1-4
48143 Münster
gergely.rosta@uni-muenster.de