

Rekonstruktion statt Dekonstruktion: Für eine Historisierung der Säkularisierungsthese

Detlef Pollack

Die These von der „Wiederkehr der Götter“ hat die Sozial- und Geisteswissenschaften erfasst. Als hätte man nur auf das Stichwort gewartet, so bereitwillig wird die Behauptung von der Renaissance des Religiösen und seiner Entprivatisierung aufgegriffen, und so eifrig werden immer wieder Belege dafür beigebracht, dass das Verhältnis von Religion und Moderne neu zu denken sei. Nicht mehr die Spannung zwischen Religion und Moderne interessiert, sondern ihre Kompatibilität. Nicht mehr die negativen Auswirkungen der Moderne auf die Integrationsfähigkeit von Religion und Kirchen werden analysiert; im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen die religionsproduktiven Potenzen der Moderne und deren religiöse Wurzeln. Folgt man Sozialwissenschaftlern wie Wolfgang Knöbl, Hans Joas, José Casanova oder Talal Asad,¹ dann ist die Säkularisierungsthese strikt abzulehnen. Prozesse der Modernisierung und funktionalen Differenzierung führten nicht zwangsläufig zur Säkularisierung; zwischen beiden bestehe vielmehr ein kontingentes Verhältnis.

Doch nicht nur in der Soziologie und Ethnologie häufen sich die skeptischen Stimmen gegenüber der Säkularisierungsthese. Der Abschied von ihr wird auch in den Geschichts- und Religionswissenschaften auf breiter Front vollzogen. So hat sich Friedrich Wilhelm Graf dafür ausgesprochen, die Geschichte von Modernisierungsprozessen selbst „als Religionsgeschichte zu lesen“.² In der Moderne verliere der religiöse Glaube nicht an orientierender Kraft, sondern nehme „in einem bestimmten Sinne vielmehr zu“. Die „von Repräsentanten eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses formulierte Annahme, dass in ‚der Moderne‘ ‚die Religion‘ abnehme“, spiegele bestenfalls „einen modernisierungstheoretischen Dogmatismus mit hoher Empirieresistenz“, nicht aber reale Veränderungsprozesse. Ebenso meint Hans G. Kippenberg, dass „die

¹ Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt a.M. 2007; Hans Joas, *Führt Modernisierung zu Säkularisierung?*, in: Gerd Nollmann/Hermann Strasser (Hg.), *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche*, Essen 2007, S. 37-45; José Casanova, *Public Religions Revisited*, in: Hermann-Josef Große Kracht/Christian Spieß (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn 2008, S. 313-338; Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.

² Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, S. 96f.

These eines notwendig mit der Modernisierung schwindenden Ansehens von Religion sich spezifischen Umständen der sechziger Jahre verdankt“.³

Zur Begründung für ihren Perspektivenwechsel berufen sich die Kritiker der Säkularisierungsthese gern auf den Fall der USA, die zweifellos zu den wirtschaftlich-technologisch am weitesten entwickelten Ländern der Erde gehören und dennoch ein hohes Religiositätsniveau aufweisen.⁴ Auch in den Ländern Lateinamerikas und Asiens liefen Prozesse der Modernisierung und der religiösen Vitalisierung zeitgleich ab.⁵ Und selbst für Westeuropa konstatieren nicht wenige Religionssoziologen eine Wiederkehr der Religion.⁶ Diese habe nicht an Bedeutung verloren, sondern nur ihre Formen gewandelt. Sie trete heute nicht so sehr in einem institutionalisierten Gewand auf als vielmehr in einer individualisierten und synkretistischen Gestalt; daher lasse sie sich vor allem außerhalb ihrer institutionalisierten Sozialformen auffinden. Das Aufkommen dieser neuen Formen einer nicht-institutionalisierten Religiosität könne die Säkularisierungsthese nicht angemessen erfassen.⁷

Neben den empirisch begründeten kritischen Argumenten stehen Einwände, die auf der theoretischen Ebene angesiedelt sind. Die Säkularisierungsthese folge einem teleologischen Geschichtsbild, überlasse sich unkritisch eurozentrischen Implikationen, behaupte zwischen Modernisierung und Säkularisierung einen sozialwissenschaftlich unhaltbaren Determinismus, behandle Religion nur als abhängige Variable, unterschätze ihre Eigendynamik und Selbstorganisationsfähigkeit. Sie unterstelle eine Einheit der Moderne, wo von deren Vielfalt ausgegangen werden müsse, sowie einen klaren Bruch zwischen Tradition und Moderne, wo die Grenzen fließend seien.⁸ Diese neuere Forschung läuft in vielerlei Hinsicht darauf hinaus, behauptete Regelmäßigkeiten in der Religionsgeschichte zu hinterfragen und etablierte historische Zäsuren zu Fall zu bringen.

³ Hans G. Kippenberg, Europäische Religionsgeschichte. Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007, S. 45-71, hier S. 50.

⁴ Andrew Greeley, *Religious Change in America*, Cambridge 1989.

⁵ José Casanova, Art. „Secularization“, in: Neil J. Smelser/Paul B. Baltes (Hg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, Oxford 2001, S. 13786-13791, hier S. 13790.

⁶ Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2009; Graf, *Wiederkehr der Götter* (Anm. 2).

⁷ Anton van Harskamp, Simply Astounding: Ongoing Secularization in the Netherlands?, in: Erik Sengers (Hg.), *The Dutch and Their Gods. Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, S. 43-57.

⁸ Vgl. Stephen R. Warner, Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: *American Journal of Sociology* 99 (1993), S. 1044-1093; Philip S. Gorski, Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research, in: Michelle Dillon (Hg.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge 2003, S. 110-122.

Die Dekonstruktion der Säkularisierungsthese hat, auch wenn man die Kritik an ihr nicht in allen Punkten teilt, ihr gutes Recht. Sofern die Säkularisierungsthese teleologischen Geschichtsmodellen folgt, eine deterministische Ableitungslogik entwirft und überhistorische Generalisierungen vornimmt, muss sie verworfen werden. Doch ist die Kritik an der Säkularisierungsthese radikal genug? Erreicht sie sie überhaupt, und führt sie wirklich über sie hinaus? Um diesen Fragen nachzugehen, seien zunächst die wesentlichen Aussagen der Säkularisierungsthese rekonstruiert, denn allzu oft fechten die Kritiker ihre Kämpfe nicht mit ihr, sondern mit einem Popanz aus.

Der Kern der Säkularisierungsthese lautet, dass Prozesse der Modernisierung wie Industrialisierung, Wohlstandsanhebung, Bildungsexpansion, Sozialstaatsausbau, Demokratisierung, Individualisierung oder Mobilisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen hätten. Dabei wird nicht behauptet, dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollziehe. Norris und Inglehart – zwei Hauptvertreter der Säkularisierungsthese – wollen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als „probabilistic, not deterministic“ verstanden wissen.⁹ Mit der Säkularisierungsthese ist auch nicht die Behauptung verbunden, dass der Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften unumkehrbar sei. Zwar tragen die Kritiker der Säkularisierungsthese dies in einer Art monotonem Wiederholungszwang immer und immer wieder vor. Tatsächlich vertritt – wie Karl Gabriel zu Recht feststellt – „die Annahme, mit der Säkularisierung habe man wissenschaftlich einen Prozess identifiziert, der notwendig und zielgerichtet verlaufe und zwangsläufig auf ein Ende der Religion zusteure“, heute „eigentlich niemand mehr“.¹⁰ Schon gar nicht ist es richtig, den Anhängern der Säkularisierungsthese zu unterstellen, sie behandelten die Prozesse des Bedeutungsrückganges von Religion und Kirche als wünschenswert. Eine solche fortschrittsoptimistische Vorstellung vom Schicksal der Religion in der Moderne findet sich allenfalls noch bei Auguste Comte (1798–1857), der erwartete, dass Religion, Theologie und Metaphysik im positivistischen Zeitalter durch die Wissenschaft und letztendlich durch die Soziologie ersetzt würden. Heute wird der veränderte Stellenwert der Religion in modernen Gesellschaften von Vertretern der Säkularisierungsthese ohne qualifizierende Werturteile beschrieben und – man denke an Bryan Wilson oder Peter L. Berger – allenfalls eher beklagt als begrüßt.¹¹ Insgesamt kann man sagen: Wenn sich der Einfluss der Moderne auf religiöse

⁹ Pippa Norris/Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004, S. 16.

¹⁰ Karl Gabriel, Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 58 (2008) H. 52, S. 9–15, hier S. 11.

¹¹ Vgl. Steve Bruce, *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992, S. 2.

Vorstellungs- und Vergemeinschaftungsformen der neueren Säkularisierungstheorie zufolge auch nicht zwangsläufig, einlinig und teleologisch vollzieht, so halten ihre Vertreter die Wahrscheinlichkeit doch für hoch, dass Prozesse der Modernisierung die Integrationskraft religiöser Gemeinschaften negativ beeinflussen.

Was die empirischen Einwände gegen die Säkularisierungstheorie betrifft, so ist es zunächst völlig berechtigt, wenn die Kritiker auf die wachsende politische und öffentliche Relevanz des Religiösen in modernen Gesellschaften verweisen. Nimmt man etwa Deutschland, um das es in diesem Themenheft geht, dann ist unübersehbar, in welchem Maße sich die Aufmerksamkeit der Medien für die politische Konflikthaftigkeit religiöser Identitäten erhöht hat und wie stark das öffentliche Interesse an Religion und Kirche gestiegen ist. Mehr als früher werden religiöse Zugehörigkeiten als Motive für soziale Auseinandersetzungen gewürdigt und religiöse Themen mit Sensibilität und historischem Verständnis behandelt. Gerade in einem Land wie Deutschland ist es jedoch zugleich offensichtlich, wie eng Prozesse der Modernisierung mit Prozessen der Entkirchlichung und Säkularisierung verwoben sind. Denken wir etwa an den kulturellen, politischen und ökonomischen Umbruch der 1960er-Jahre, dann lässt sich dieser Zusammenhang kaum bestreiten. In der Bundesrepublik haben wir es in dieser Zeit nicht nur mit dem bereits in den 1950er-Jahren einsetzenden wirtschaftlichen Aufschwung zu tun, der für mehr und mehr Segmente der Gesellschaft einen zuvor nie erlebten Überfluss an Konsumgütern zugänglich machte, sondern auch mit einem Anstieg des Bildungsniveaus, mit einer Erhöhung der geographischen Mobilität, mit einer Politisierung der Öffentlichkeit und einer Konsolidierung der Demokratie. Zudem kam es in dieser Zeit zu einem offenbar mit den Modernisierungsprozessen verbundenen Wertewandel, in dessen Verlauf vor allem bei jüngeren Generationen an die Stelle von Ordnungs-, Fleiß- und Akzeptanzwerten Werte der Selbstbestimmung, des Lebensgenusses und der politischen Partizipation traten und sich ein neues Verhältnis zur Sexualität sowie zur Rolle der Frau in den Familien herausbildete. Der damals einsetzende Wandel auf dem religiösen Feld hängt mit diesen Modernisierungs- und Individualisierungsprozessen unmittelbar zusammen. Die Zahl der Kirchnaustritte stieg sprunghaft an, die regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst ging dramatisch zurück, der Glaube an Gott schwächte sich ab. Seit den 1960er-Jahren ist in der Bindung an die Kirchen in der Bundesrepublik eine Abwärtsspirale in Gang gekommen, von deren Auswirkungen die Kirchen bis heute betroffen sind.¹²

¹² Detlef Pollack, Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, in: ders. (Hg.), *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, S. 149-182, hier S. 162ff.

Mit dem Einbruch der ökonomischen Wachstumsdynamik in der ersten Hälfte der 1970er-Jahre veränderte sich das religiöse Feld allerdings erneut. Zwar ging die Integrationsfähigkeit der Kirchen weiterhin zurück, wenn auch mit gemindertem Tempo. Zugleich entstand jedoch ein neues Interesse an außerkirchlichen Formen der Religion, an New Age, Spiritualität, Esoterik und religiös konnotierter Heiltherapie; gegenläufig dazu vollzog sich ein Ausbau evangelikaler Strukturen.¹³ Es wäre falsch zu behaupten, dass der Prozess der Säkularisierung damit gestoppt wäre, denn sowohl bei den evangelikalen und charismatischen Gruppierungen als auch bei den Anhängern der alternativen Spiritualität handelt es sich um Minderheitsphänomene. Bis heute kann der religiös alternative Sektor die Verluste der evangelischen und katholischen Kirche nicht kompensieren. Das große Modewort des behaupteten religiösen Aufschwungs – Spiritualität – nimmt etwa ein Viertel der westdeutschen Bevölkerung für sich in Anspruch; in Ostdeutschland sind es 13 Prozent, die sich als spirituelle Menschen bezeichnen. Ein Drittel der Westdeutschen und drei Viertel der Ostdeutschen halten sich weder für religiös noch für spirituell.¹⁴ Gleichwohl trugen der Verlust des Gestaltungsoptimismus und die damit verbundene Abdunklung der Fortschrittsperspektive seit den 1970er-Jahren zu einer diffusen Offenheit gegenüber nicht-konventionellen Religiositätsformen bei, die der Rede von der Wiederkehr des Religiösen eine gewisse Plausibilität verschafft. Der Prozess der Säkularisierung verläuft nicht einlinig, nicht zwangsläufig und ist auch nicht unumkehrbar. Aber wenn es zu gegenläufigen Entwicklungen kommt, dann haben diese zu einem gewissen Teil auch etwas mit dem stockenden Motor der Modernisierung zu tun und bestätigen insofern eher die Säkularisierungsthese, als dass sie ihr widersprechen.

Der Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung lässt sich weltweit nachweisen. In einer beeindruckenden Studie, die über 80 Länder der Welt einbezieht, haben Pippa Norris und Ronald Inglehart gezeigt, dass der Grad der Modernität mit religiösen Indikatoren wie Kirchgang, Gebetshäufigkeit oder auch der Wichtigkeitseinschätzung von Religion für das eigene Leben negativ korreliert.¹⁵ Freilich ist das Modernisierungsniveau nicht der einzige Faktor, der die religiöse Vitalität beeinflusst. Daneben müssen auch das Verhältnis von Nationalismus und Konfessionalität, die Stellung der Kirche zur politischen Herrschaft, das Weiterwirken traditioneller Konfessionskulturen, die Kontingenz politischer Ereignisse sowie die Ausstattung der Religionsgemeinschaften mit finanziellen und personellen Ressourcen beachtet

¹³ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992; Siegfried Hermle, Die Evangelikalen als Gegenbewegung, in: ders./Claudia Lepp/Harry Oelke (Hg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007, S. 325-351, hier S. 344.

¹⁴ Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus), 2008, Variable 710.

¹⁵ Norris/Inglehart, *Sacred and Secular* (Anm. 9), S. 58.

werden. Es wäre aber falsch, davon auszugehen, dass der Grad der Modernität einer Gesellschaft auf das Religiositätsniveau keinen Einfluss ausübe.

Auf der theoretischen Ebene sind die Einwände gegen die Säkularisierungsthese noch weniger stichhaltig als auf der empirischen. Der Versuch, sie auf ihre kulturellen und historischen Denkvoraussetzungen zurückzuführen, ist wenig überzeugend. Vielmehr ist zwischen Entstehungszusammenhang und Geltungsgrund zu unterscheiden. Selbst wenn sich einige Aussagen der Säkularisierungsthese aus spezifischen zeitgeschichtlichen Umständen erklären lassen, müssen sie deshalb noch nicht falsch sein.

Was aber vor allem irritiert, ist die Logik der Umkehrung, die die Kritik an der Säkularisierungsthese beherrscht: Religion und Moderne werden nicht mehr als inkompatibel behandelt, sondern als kompatibel. Nicht mehr vom Niedergang der Religion, sondern von ihrem Aufschwung ist nunmehr die Rede, nicht mehr von ihrer reaktiven Rolle im Modernisierungsprozess, sondern von ihrer aktiven, nicht mehr von ihrem Zurückbleiben hinter der Moderne, sondern von ihrer eigenen Modernisierung, nicht mehr von der Einheit der Moderne, sondern von ihrer Vielheit, nicht mehr von der linearen Evolution der Moderne, sondern von ihrer Kontingenz. Haben wir es in dem neuen Religionsdiskurs nicht wiederum mit einer Meisterzählung zu tun, die ideologischen Vorannahmen nicht minder verhaftet ist als der *grand récit* der Säkularisierungsthese? Inwieweit führt ein Modell, das dualistischen Interpretations-schemata folgt und konventionelle Rahmenannahmen lediglich umkehrt, über diese wirklich hinaus? Und ist die Säkularisierungsthese überhaupt getroffen, wenn man sich die Kritik an ihr so einfach macht wie im neueren Religionsdiskurs?

Um die Säkularisierungsthese weiterzuentwickeln und gegebenenfalls über sie hinauszugelangen, ist es erforderlich, genau zu prüfen, an welchen Stellen die Kritik berechtigt ist und an welchen Stellen sie es nicht ist. Berechtigt ist zum Beispiel der Hinweis, dass die Säkularisierungsthese dazu tendiert, Religion lediglich als abhängige Variable zu behandeln und ihre dynamischen Potenzen zu unterschätzen. Berechtigt ist auch der Vorwurf, dass die Säkularisierungsthese den Bruch zwischen Tradition und Moderne überbetont und die Einheit der Moderne allzu scharf herausstellt. Diese sinnvollen Einwände sollten aber nicht dazu führen, neue Gegensätze aufzubauen. Nur wenn nicht von vornherein feststeht, dass das Gegenteil der Säkularisierungsannahmen richtig ist, hat die sozialwissenschaftliche und historische Analyse eine Chance. Wofür hier plädiert wird, ist also die Historisierung des Umgangs mit der Säkularisierungsthese.¹⁶ Das heißt: Auch wenn religiöse Gemeinschaften, Praktiken und Überzeugungen Modernisierungsprozesse unterstützen können und sie vor allem in der Epoche der Herausbildung der Moderne tatsächlich stark befördert

¹⁶ In dieser Richtung argumentierte bereits Gorski, *Historicizing the Secularization Debate* (Anm. 8).

haben, ist zu fragen, ob der Einfluss der Moderne auf die Religion nicht letztendlich bedeutsamer ist als die Wirkungen, die von der Religion auf die Moderne ausgehen. Auch wenn es verschiedene Formen der Modernität gibt, ist näher zu prüfen, ob die Unterschiede zwischen den modernen Gesellschaften gegenwärtig nicht eher geringer als größer werden. Auch wenn wir Phänomene eines neuen Interesses an Religion in der Gegenwart beobachten, muss untersucht werden, ob die soziale Relevanz von Religion in modernen Gesellschaften eher abnimmt oder steigt. Nötig ist ein Denken in graduellen Unterschieden statt in dualistischen Gegensätzen. Nur dann kann die empirische Forschung wieder Raum gewinnen.

Weiterführende historische Analysen müssten sich auf längere Zeiträume beziehen, damit ein Zusammengehen zwischen Modernisierung und religiöser Vitalisierung ebenso erkennbar werden kann wie ihr Auseinanderdriften. Wenn beispielsweise in den USA für die Zeit vom 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, also in einer Epoche voranschreitender Modernisierung, ein beachtliches kirchliches Wachstum nachgewiesen werden kann, dann darf die Analyse nicht in den 1980er-Jahren abbrechen, sondern muss auch die Zeit danach noch einbeziehen, in der sich dieses Wachstum abschwächt und die Zahl derjenigen, die keiner Religion zugehören, deutlich ansteigt.¹⁷ Wenn die organisatorische Stärkung des Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Westeuropa analysiert wird, dann müssen auch die seit dem 18. Jahrhundert beobachtbaren religiösen Erosionsprozesse der Analyse ausgesetzt werden. Nur dann kann die organisatorische Stabilisierung des Katholizismus als eine Reaktion auf seine gesellschaftliche Marginalisierung und Infragestellung und als das kontingente Ergebnis von bewusst vorangetriebenen Mobilisierungs- und Zentralisierungsanstrengungen verstanden werden – Anstrengungen, die den Zusammenbruch der katholischen Milieus, wie er sich in den 1960er-Jahren vollzog, zwar aufhalten, aber nicht verhindern konnten. Eine säkularisierungstheoretische Teleologie? Nein, eine historische Beobachtung, die mit der Umkehrbarkeit von Prozessen rechnet, sich aber nicht darin berirren lässt, nach langfristigen Tendenzen und Regelmäßigkeiten zu fragen.

Prof. Dr. Detlef Pollack, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institut für Soziologie, Scharnhorststr. 121, D-48151 Münster, E-Mail: pollack@uni-muenster.de

¹⁷ Von 8 Prozent (1990) auf 15 Prozent (2008). Siehe Barry A. Kosmin/Ariela Keysar, American Nones: The Profile of the No Religious Population. A Report Based on the American Religious Identification Survey 2008, Trinity College 2008, online unter URL: http://www.americanreligionsurvey-aris.org/reports/NONES_08.pdf.