



Manuel Franzmann

Säkularisierter Glaube

Fallrekonstruktionen zur
fortgeschrittenen Säkularisierung
des Subjekts

BELTZ JUVENTA

Manuel Franzmann
Säkularisierter Glaube

Manuel Franzmann

Säkularisierter Glaube

Fallrekonstruktionen zur fortgeschrittenen
Säkularisierung des Subjekts

BELTZ JUVENTA

Der Autor

Manuel Franzmann, Jg. 1968, Dr. phil., ist Soziologe, wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung Allgemeine Pädagogik der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel und Habilitand am Seminar für Sozialwissenschaften der Universität Siegen. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen Religions- u. Kultursoziologie, Bildungsforschung, Professions- u. Wissenssoziologie, Arbeitsmarkt- u. Sozialpolitikforschung.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme.



Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-2939-0 Print

ISBN 978-3-7799-4608-3 E-Book (PDF)

1. Auflage 2017

© 2017 Beltz Juventa

in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Ulrike Poppel

Satz, Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autoren und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

Inhalt

Vorwort	4
Kapitel 1	
Einleitung	9
1.1 Erläuterung der Untersuchungsfrage	9
1.1.1 Vorbemerkung zum (pragmatistischen) Glaubensbegriff	9
1.1.2 Umstrittene Säkularisierungsthese und Notwendigkeit materialer Analysen des säkularisierten Glaubens	15
1.1.3 Materiale Analysen des säkularisierten Glaubens – ein historisches Desiderat	33
1.1.4 Aussparungen in Webers klassischer Säkularisierungstheorie und ihre Langzeitfolgen	38
1.1.5 Drei unterschiedliche Theorieansätze zum Säkularisierungsprozess	40
1.1.6 Oevermanns „Strukturmodell von Religiosität“	46
1.2 Methodik der Untersuchung	57
1.2.1 Forschungsstrategische Ausrichtung	57
1.2.2 Datenerhebung und -auswertung	69
1.2.3 Darstellung der Forschungsergebnisse	77
1.3 Gliederung der Arbeit	78
Kapitel 2	
Hauptteil A: Analyse von Todesdeutungen – Prüfung des Auswahlkriteriums	80
2.1 Vorbemerkung – Säkulare Todesdeutungen und Jenseitsvorstellungen	80
2.2 Zur exemplarischen Fallauswahl dieses Buches	86
2.3 Fall 1: Versicherungsangestellter Schuhmann, Jg. 1956	87
2.4 Fall 2: Extrembergsteiger Neumeister, Jg. 1962	96
2.5 Fall 3: Marketingmanager Peters, Jg. 1971	100
2.6 Fall 4: Zinsderivatehändler Hess, Jg. 1971	133
2.7 Fall 5: Gymnasiastin Gieske, Jg. 1979	149
2.8 Fall 6: Gymnasiastin Müller, Jg. 1987	157
2.9 Zwischenresümee	171

2.9.1	Desillusionierung im Hinblick auf die Endlichkeit des Lebens	172
2.9.2	Leistungsethik als Antwort auf das Skandalon des Todes	177
2.9.3	Reflexivwerden der Leistungsethik: biografische Rekonstruktion gemäß ästhetischer Kriterien	179
2.9.4	Entzauberung der Geltungsproblematik – Methodisierung der Glaubensspekulation	184

Kapitel 3

Hauptteil B: Ausführliche Fallrekonstruktionen		195
3.1	Extrembergsteiger Neumeister (Fall 2)	200
3.1.1	Analyse der objektiven Daten der Biografie	200
3.1.2	Analyse des Anfangs eines Zeitungsartikels	221
3.2	Manager Peters (Fall 3)	251
3.2.1	Analyse der objektiven Daten der Biografie	251
3.2.2	Fortsetzung der Interviewanalyse von Hauptteil A (Eröffnungsfrage)	279
3.2.3	Analyse des Interviewepilogs	287
3.3	Zinsderivatehändler Hess (Fall 4)	313
3.3.1	Analyse der objektiven Daten der Biografie	313
3.3.2	Fortsetzung der Interviewanalyse von Hauptteil A	329
3.3.3	Analyse einer zweiten Interviewstelle („Selbstbezeichnung“)	353
3.4	Gymnasiastin Müller (Fall 6)	356
3.4.1	Analyse der objektiven Daten der Biografie	356
3.4.2	Analyse des Interviewanfangs	367
3.4.3	Analyse von Interviewstellen zu Beruf und Gemeinwohl	381

Kapitel 4

Schluss: Eine revidierte (materiale, pragmatistische) Säkularisierungstheorie		395
4.1	Entzauberung der Geltungsproblematik des Glaubens	396
4.2	Säkularisierte Todes- und Jenseitsvorstellungen	427
4.3	Artikulation und Verwirklichung des Autonomiepotenzials	464
Notationskonventionen der Interviews:		512
Literaturverzeichnis		513

Vorwort

Bei den Forschungen für diese Studie und bei ihrer Ausarbeitung habe ich auf vielfältige Weise Unterstützung erhalten, für die ich an dieser Stelle meine Dankbarkeit bezeugen möchte. Das gilt besonders für den Beitrag Ulrich Oevermanns, ohne dessen Betreuung und inspirierende Soziologie die Studie nicht zustande gekommen wäre. Die Arbeit ist aus dem lebendigen Forschungszusammenhang seiner früheren Professur am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität in Frankfurt am Main erwachsen. Sie ist durch das von ihm in den 1990er Jahren entwickelte „Strukturmodell von Religiosität“ samt den dahinterstehenden Materialanalysen und vielen Diskussionen unter den daran beteiligten Forscherinnen und Forschern geprägt worden. Dieses Strukturmodell wurde im Jahr 1995 der Fachöffentlichkeit vorgestellt (Oevermann 1995a, 1996a) und später in mehreren Aufsätzen weiterentwickelt (Oevermann 1995b, 1995b, 1998, 2001a, 2003). Für den Gegenstand dieser Untersuchung besitzt dieses elaborierte theoretische Modell, mit dessen Rezeption sich die deutschsprachige Religionssoziologie (die internationale hat von ihm kaum Kenntnis erlangt) bis heute sehr schwer tut, eine besondere Relevanz, die in der Einleitung erläutert wird. Es bildet besonders auch vor diesem Hintergrund einen Hauptbezugspunkt. Die maßgeblich von Oevermann entwickelte Objektive Hermeneutik hat mir zudem schon im Laufe meines Studiums in Philosophie, Soziologie und Psychoanalyse an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg, der Freien Universität in Berlin und der Goethe-Universität in Frankfurt am Main einen Weg aufgezeigt, wie sich die philosophische Tradition ambitionierter Begriffs- und Theoriebildung angesichts der Schwächen zeitgenössischer Philosophie, die von Jean Piaget in seinem Buch „Weisheit und Illusionen der Philosophie“ (Piaget 1985) auf eine mir bis heute einleuchtende Weise geschildert worden sind, in eine echte erfahrungswissenschaftliche Forschungspraxis mit Fragestellung, Datenmaterial und Auswertungsmethode integrieren und auf diese Weise zeitgemäß fortführen lässt, sodass Theoriebildung „bodenständig“ und differenziert aus der methodischen, rekonstruktionslogischen Materialanalyse entsteht, wie es auch von der Tradition der „Grounded Theory“ angestrebt wird und ebenso der in Frankfurt früher einmal einen Referenzpunkt bildenden Forschungsprogrammatische Adornos entspricht (Adorno 1956, 1961, 1966; Adorno u. a. 1988; vgl. dazu Oevermann 1986b, 2004a).

Herzlich danken möchte ich auch Christel Gärtner und Dieter Mans, die bereitwillig jeweils ein Gutachten mit sehr hilfreichen Anregungen zügig und im Ergebnis ausgesprochen fair beigetragen haben. Viele Kolleginnen und Kollegen, darunter auch einige Freunde, haben mir zu verschiedenen Zeitpunkten und auf unterschiedliche Weise, meistens mit Hinweisen und Kritik, weitergeholfen. Diesbezüglich besonderen Dank gebührt (Nennung in alphabetischer Reihenfolge des Nachnamens): Olaf Behrend, Stefan Döldissen, (wiederum) Christel Gärtner, Axel Honneth, Nicole Köck, Axel Jansen, Matthias Jung, Phil C. Langer, Sascha Liebermann, Hartmut Neundorff, Andreas Müller-Tucholsky, Amos Nascimento, Christian Pawlytta, Lorenz Rumpf, Kornelia Sammet, Oliver Schmidtke, David Schneider, Claudia Scheid, Fritz Schütze, Alexander Timme, Johannes Twardella, Nicole Welter, Ingo Wienke, Monika Wohlrab-Sahr und last, but not least meinem Bruder Andreas. Aber auch Teilnehmer des oevermannschen Forschungspraktikums und des früher von Studenten und Doktoranden parallel dazu veranstalteten „Wilden Praktikums“, in denen jeweils mehrere Sitzungstermine meinem Forschungsmaterial gewidmet waren, verdienen meinen Dank, nicht zu vergessen der für diese Studie natürlich unverzichtbare Beitrag der Interviewten, die sich haben befragen lassen. Auch manche Kollegin und mancher Kollege im Anschluss an einen Vortrag (besonders bei der *Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, der *Association for the Sociology of Religion* und der *International Society for the Sociology of Religion*), ebenso einige Studierende meiner Seminarveranstaltungen haben einiges beigetragen.

Ganz anderer Natur, aber deswegen nicht weniger wichtig, war die erhaltene finanzielle Unterstützung. In bester Tradition des liberalbürgerlichen Frankfurt am Main hat mir die *FAZIT-Stiftung der Frankfurter Allgemeinen Zeitung* zwei Jahre Forschungszeit auf eine derart unbürokratische und aus meiner Forscherperspektive vorbildliche Weise finanziert, dass ich dies eigens hervorheben möchte, denn davon könnte sich so manch andere Stiftung und Förderinstitution eine Scheibe abschneiden. Der *Vereinigung von Freunden und Förderern der Goethe-Universität* (die ähnliches Lob verdiente) und der *Association for the Sociology of Religion* verdanke ich jeweils ein Stipendium für eine Vortragsreise. Ein Druckkostenzuschuss konnte aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft bezahlt werden.

Kapitel 1

Einleitung

Ziel dieser soziologischen Studie ist, einen Beitrag zur Erforschung der Glaubensvorstellungen fortgeschritten säkularisierter Subjekte und ihrer Lebensführung zu leisten. Diese Aufgabe lässt sich ohne Übertreibung als ein historisches Desiderat bezeichnen. Denn viel zu lange hat man sich besonders im Hinblick auf die Ebene der *individuellen Lebensführung* um die Triftigkeit und Bedeutung der klassischen soziologischen Säkularisierungsthese¹ gestritten, der zufolge es einen kulturellen Entwicklungstrend zur „Entzauberung“,² „Rationalisierung“, „Intellektualisierung“ (Max Weber) und „Verweltlichung“³ von Weltbildern gibt,⁴ ohne dabei systematisch zu untersuchen, wie die Glaubensvorstellungen säkularisierter Subjekte überhaupt aussehen, die gemäß dieser These auch in der individuellen Alltagspraxis kulturell auf dem Vormarsch sind. Das Buch ist daher besonders auch als ein Beitrag zu dieser Säkularisierungskontroverse zu verstehen.

1.1 Erläuterung der Untersuchungsfrage

1.1.1 Vorbemerkung zum (pragmatistischen) Glaubensbegriff

Wenn in diesem Buch von säkularisiertem „Glauben“ und nicht von „Unglauben“ gesprochen wird, genauso wenig von „Weltanschauung“, „Ideologie“, „Narrativ“ oder Anderem, so geschieht dies ganz bewusst. Zwar ist in

-
- 1 Zur Geschichte des Säkularisierungsbegriffs immer noch lesenswert die einschlägigen Studien von Lübke 1965 und Marramao 1996.
 - 2 Zum Begriff der „Entzauberung“ bei Weber siehe Lehmann 2009; Schluchter 2009.
 - 3 Dieser Begriff geht insbesondere auf Hegel zurück, dazu Marramao 1996: 31 ff.
 - 4 Die erstaunlich verbreitete Ansicht, der Kern der Säkularisierungstheorie sei ein „differenzierungstheoretischer“ (Casanova 1994: 18, 2010: 30; Chaves 1994: 769–771; Dobbelaere 2002: 189; Koenig 2008; Lechner 1991: 1106; Luhmann 1982: 225–271; Martin 1995: 295; Tschannen 1991: 403; Yamane 1997: 117), hält der Autor für eine ausgemachte begriffliche Verkürzung. Vgl. dazu auch die Beiträge in Gabriel u.a. 2012. Siehe dazu nähere Ausführungen im Schlusskapitel.

der Umgangssprache und in den Sozialwissenschaften ein Glaubensbegriff verbreitet, bei dem wie selbstverständlich an *religiöse* Vorstellungsinhalte gedacht wird. Genau das ist aber aus *analytischer* Perspektive ein Problem, welches Missverständnissen Vorschub leistet. Denn sachlich handelt es sich, das soll im Laufe dieser Studie zunehmend klarer werden, bei den Vorstellungsinhalten, die säkularisierten Subjekten zur praktischen Orientierung ihrer Lebensführung dienen und an die sie sich im Handlungsvollzug in die Offenheit der Zukunft binden, *kategorial* ebenfalls um „Glauben“ und keineswegs um „Wissen“, eben um einen Glauben *mit säkularisierten Inhalten*. Gerade wenn man sich diese Inhalte fallanalytisch näher betrachtet, muss man, so behaupte ich, zu diesem ersten allgemeinen Befund gelangen.

Aus der Perspektive eines semantischen Konservatismus mag diese eher ungewöhnliche Begriffsverwendung zunächst auf Ablehnung stoßen unter Berufung auf das Argument, dass Worte sprachpragmatisch durch ihren praktischen Gebrauch eine quasi konventionalisierte Bedeutung erhalten. Das Wort „Glauben“ sei nun einmal in diesem Sinne durch seine umgangssprachliche Verwendung eher auf religiöse Inhalte beschränkt. Diese Sichtweise erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung als zu undifferenziert. Zwar ist für die normale Sprachpraxis zunächst pragmatisch diejenige Bedeutung maßgeblich, die ein Wort bereits durch seine praktische Verwendung erhalten hat. Dennoch kann das abstrakte „Wortzeichen“ für sich betrachtet eine davon zu unterscheidende Bedeutung haben, die besonders für die begriffliche Erkenntnis der Wissenschaft relevant ist. Diese muss nämlich danach trachten, Gegenstände direkt „beim Namen“ zu nennen, „auf den Begriff“ zu bringen. Metaphorische Umschreibungen usw. können allenfalls als Annäherung dienen. Die Wissenschaft muss einen *wörtlichen* sprachlichen Ausdruck kultivieren, der sich auf eine wortsemantisch reflektierte Weise soweit als möglich an der unmittelbaren Bedeutung des Wortzeichens ausrichtet. Dies gilt zumindest für zentrale analytische Begriffe einer wissenschaftlichen Theorie und deren Bestimmung. Dementsprechend wird hier geltend gemacht, dass „Glauben“ in seiner abstrakten Wortbedeutung keineswegs schon religiöse Inhalte impliziert. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, wie es als Verb Verwendung findet. „Ich glaube, dass es morgen regnet“ drückt lediglich aus, dass der Sprecher Regen am folgenden Tag annimmt, ohne diesbezüglich sonderlich sicher zu sein. Er *weiß nicht*, dass es morgen regnet, er *glaubt* es bloß. Religiöse Inhalte sind hier nicht im Spiel. Ebenso wenig in der Formulierung „Ich glaube an das Gute im Menschen“, die sich von dem vorausgehend genannten Vergebrauch in einer wichtigen Hinsicht unterscheidet. Während *Ich glaube, dass* (etwas der Fall war, ist oder sein wird) eine unsichere Annahme des Sprechers ausdrückt, bei der für sich genommen völlig offenbleibt, ob diese Annahme überhaupt irgendeine praktische Relevanz für den Sprecher besitzt, drückt *Ich glaube*

an (etwas) unmittelbar eine *praktische Bindung* an die Geltung der ebenfalls in epistemischer Hinsicht unsicher bleibenden Annahme aus. Beide Formen des Vergebrauchs teilen also die *epistemische Unsicherheit* der ausgedrückten Annahmen, die offensichtlich zur Kernbedeutung des Wortzeichens „Glauben“ gehört, das dadurch in einem Gegensatz zu „Wissen“ steht. Sie unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der *praktischen Verbindlichkeit*. Wer *an etwas glaubt*, setzt in seiner Lebenspraxis auf dessen Geltung, obwohl in epistemischer Hinsicht große Unsicherheit besteht. Und hiermit sind wir auch schon bei dem religionssoziologisch relevanten Glaubensbegriff. Der in dieser Untersuchung verwendete knüpft direkt an die Bedeutung dieser Redewendung an. So wie bei ihr das *Etwas*, an das geglaubt wird, nicht aus *religiösen* Inhalten bestehen muss, ist auch der religionssoziologische Glaubensbegriff bei einem wortsemantisch reflektierten Sprachgebrauch nicht auf *religiöse* Inhalte zu verengen. Man sollte sich auch klarmachen, woher die verbreitete Rede von säkularem „Unglauben“ stammt: aus der *partikularen* Perspektive religiös Gläubiger, die Personen, welche ihren Glauben nicht teilen, in Relation dazu als „Ungläubige“ wahrnehmen – das können auch *religiös* Andersgläubige sein. Um „Ungläubige“ handelt es sich tatsächlich, allerdings eben nur im Hinblick auf einen bestimmten Glauben, *nicht generalisiert*. Das Problem der verbreiteten Rede vom säkularen Unglauben ist, dass sie von vorneherein an eine partikulare Perspektive (die von religiös Gläubigen) gebunden ist, was jedoch im Gebrauch schnell aus dem Blick gerät und es dann so scheint, als seien die so bezeichneten Personen ohne *jeglichen* Glauben, was keineswegs der Realität entspricht, wie sich noch näher zeigen wird. In einer derart verzerrten Wahrnehmung treffen sich interessanterweise einige religiös Gläubige mit manchen Atheisten. Erstere sehen bei Säkularisierten (zu Unrecht) den Verlust *jeglicher* Gläubigkeit, die sie (sicherlich zurecht) als lebensnotwendiges Fundament einer hoffnungsfrohen Lebensbejahung, einer Zukunftseröffnung, eines Handlungsvertrauens ansehen. Säkularisierte Menschen erscheinen in dieser Perspektive automatisch als bemitleidenswerte Mängelwesen, denen etwas essenziell Menschliches fehlt. Und einige Atheisten teilen die Ansicht, dass sie selbst keinerlei Glauben hegen, weil sie glauben, sich in ihrer Lebenspraxis nur noch an eine *wissenschaftliche* Weltanschauung zu halten, was jedoch faktisch auf eine szientistische Selbsttäuschung bezüglich des tatsächlichen Glaubenscharakters ihrer Lebensorientierung hinausläuft.

Ein pragmatistischer Glaubensbegriff⁵ für die Religionssoziologie, der an die Redewendung „an etwas Glauben“ anknüpft, ist strikt freizuhalten von

5 Der Pragmatismus hat den Glaubensbegriff schon früh für sich entdeckt, insbesondere William James mit seiner Schrift „The Will to Believe“ (James 1896), allerdings

der recht verbreiteten begrifflichen Engführung, der zufolge kategorial vor allen Dingen dort von „Glauben“ gesprochen werden müsse, wo es um *erfahrungswissenschaftlich per se unzugängliche* propositionale Inhalte gehe, an die man eben prinzipiell, sozusagen auf alle Zeit, nur *glauben* könne, wie, so ein gängiges Beispiel, die Existenz eines „Lebens nach dem Tod“ in einem religiösen Jenseitsreich. Eine solche „naturalistische“ (Popper) Unterscheidung zwischen erfahrungswissenschaftlich zugänglichen und nicht-zugänglichen Propositionen,⁶ wie sie schon die wissenschaftstheoretische Schule des Logischen Empirismus (Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, u. a.) mit szientistischem Rigorismus durchzuführen versuchte, ist nicht ohne Grund auf starke Kritik gestoßen und in der wissenschaftstheoretischen Diskussion später aufgegeben worden. Karl Raimund Popper hat sie zu der Äußerung veranlasst: „Der positivistische Radikalismus vernichtet mit der Metaphysik auch die Naturwissenschaft.“ (Popper 1966: 11) Tatsächlich scheint es so, als seien auch schon die in physikalischen Theorien angenommenen „Elementarteilchen“ u. ä. für die Erfahrung nicht „zugänglich“, sondern allenfalls auf indirekte, vermittelte Weise aus Messwerten usw. nicht selten riskant zu erschließen, anfangs auf „abduktive“ Weise im Sinne von Peirce, demzufolge die auch für die Naturwissenschaften bedeutsame Schlussform der Abduktion „etwas annimmt, das von dem verschieden ist, was wir unmittelbar beobachtet haben, und häufig etwas, das unmittelbar zu beobachten uns gar nicht möglich ist.“ (Peirce 1991a: 245) Selbst ein religiöses Jenseitsreich versperrt zwar per definitionem lebendigen Subjekten den Zugang, sodass niemand Lebendiges unmittelbar nachsehen kann, ob es dieses Reich wirklich gibt. Aber wer kann *vorab* ausschließen, ohne dabei dogmatisch und voreingenommen zu sein, dass es einmal irgendwelche Wege geben *könnte*, indirekt etwas über die Existenz des von Einigen angenommenen religiösen Jenseitsreichs in Erfahrung zu bringen? Einige Menschen versuchen unter prinzipieller Anerkennung der Autorität der Wissenschaften genau dies unter Rekurs auf sogenannte Nah-toderfahrungen (Knoblauch 1999; Loer 2014) bzw. auf Berichte von Personen, die scheinbar schon Tod waren und wieder lebendig wurden, Personen also, die vor diesem Hintergrund als (mögliche) *Zeugen* und *Botschafter* zwischen den unter normalen Umständen getrennten Welten gelten. Es gab sogar Versuche, die Realitätshaltigkeit ihrer Zeugnisse auf erfahrungswissenschaftliche Weise *experimentell* zu überprüfen. Das gilt insbesondere für sogenannte „Out of Body Experiences“, deren Echtheit man vor dem Hin-

kaum im Hinblick auf säkularisierte Inhalte, obgleich diese Tradition diesbezüglich große Potenziale bietet, insbesondere das Werk von George Herbert Mead.

6 Vgl. Ayer 1970; Carnap 1931.

tergrund der Anerkennung der Autorität der Wissenschaft durch experimentelle Arrangements nachzuweisen versuchte. Einige Patienten, die bereits im Sterben lagen, dann aber doch noch gerettet werden konnten, haben berichtet, dass sie in diesem Prozess ihren Körper als Seele schon verlassen hatten, sich zeitweise an der Decke des Krankenzimmers aufhielten und sich von dort selbst beim Sterben zusahen. Die Realitätshaltigkeit dieser „Erfahrungen“ sollte mit Hilfe von zur Decke gerichteten Displays nachgewiesen werden, die man in Krankenzimmern von Intensivstationen weit über den Köpfen der Anwesenden installierte, sodass der darauf angezeigte Text nur aus der Blickperspektive von der Decke herab gelesen werden konnte. Die Hoffnung war, dass in der Folge Menschen, die in diesen experimentell präparierten Zimmern Nahtoderfahrungen hatten, später den angezeigten Text wiedergeben konnten (Knoblauch 1999). Ein durchschlagender Erfolg solcher Nachweisversuche, die bei näherem Hinsehen kaum übersehbar von einem starken *wishful thinking* angetrieben scheinen, ist sicherlich nicht zufällig bis zum heutigen Tage ausgeblieben. Aber sie verdeutlichen auch, dass es dogmatisch wäre, die Möglichkeit von wissenschaftlichen Evidenzen auf diesem Gebiet *a priori* auszuschließen und sie für alle Zeiten zur reinen Glaubenssache zu erklären.⁷

Bei dem hier verwandten pragmatistischen Glaubensbegriff gerät man erst gar nicht in derart heikles wissenschaftstheoretisches Terrain. Der Glaubenscharakter resultiert hier nämlich nicht aus einer angeblich *a priori* bestimmbaren erfahrungswissenschaftlichen Unzugänglichkeit bestimmter propositionaler Inhalte, sondern aus der *Offenheit der Zukunft*. Der Schritt in diese Offenheit verleiht den dabei handlungsorientierenden Vorstellungsinhalten, welche die Zukunft hoffnungsvoll entwerfen, notgedrungen einen *spekulativen* (Glaubens-) Charakter.

Umgekehrt bezieht sich die Kategorie des Wissens und mit ihr die Wissenschaft ausschließlich auf praktische Erfahrungen der *Vergangenheit*: „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel 1986b: 28). Dementsprechend hat Durkheim den Glau-

7 Angesichts dessen vermag ein Religionsbegriff, wie der z.B. von Detlef Pollack vertretene, der religiöse Inhalte anachronistisch wie einige Logische Empiristen zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch das Merkmal der prinzipiellen Unerreichbarkeit bzw. erfahrungswissenschaftlichen Unzugänglichkeit definiert, kaum zu überzeugen. Abgesehen davon verengt Pollack dabei auch den ebenfalls in diesem Sinne verstandenen Transzendenzbegriff exklusiv auf religiöse Inhalte und schließt somit die Möglichkeit säkularisierter Jenseitsvorstellungen (siehe dazu die Ausführungen an späterer Stelle) begrifflich aus. Analoges galt auch schon für Thomas Luckmanns Religionsbegriff und dessen „große Transzendenz“ (Berger und Luckmann 2000: 28; Luckmann 1996a).

ben (im religionssoziologischen Sinne) und das Wissen auf folgende Weise ins Verhältnis gesetzt:

„der Glaube ist vor allem ein Antrieb zur Tat, und die Wissenschaft, wie weit man sie auch treiben möge, hält immer ihren Abstand von der Tat. Die Wissenschaft ist Stückwerk, unvollständig; sie geht nur langsam weiter und ist niemals vollendet. Das Leben kann nicht warten. Theorien, die die Aufgabe haben, den Menschen leben und handeln zu lassen, müssen also der Wissenschaft voraneilen und sie vor der Zeit vervollständigen.“ (Durkheim 1981: 576 f.)⁸

Allerdings eilt der Glaube der Wissenschaft nicht nur in diesem Sinne voran. Er ist in der praktischen Funktion, die er erfüllt, kategorial genau genommen auch etwas grundsätzlich Anderes als eine „Theorie“, auch wenn in ihn durchaus Annahmen über die Welt eingehen können, die später Teil einer wissenschaftlichen Theoriebildung werden. Denn als Vorstellungsgebilde dient er einer *konkreten* Lebenspraxis zur Orientierung bei der Lebensführung unter einmaligen biografischen Umständen. Er bleibt daher unauflöslich auf diese konkrete Praxis bezogen und ist zunächst einmal nur im Hinblick auf sie gültig. Theorien richten sich dagegen auf eine abstrahierende, *allgemeine* Darstellung ausschließlich von Sachverhalten und Strukturzusammenhängen. Konkrete Sinnfragen einer unverwechselbaren Lebenspraxis können sie als solche prinzipiell nicht beantworten.

„Glauben“ und „Wissen“ bilden einen Gegensatz, der ganz im Geiste des Pragmatismus auf *unterschiedliche Phasen des Handlungsvollzugs* zu beziehen ist. Und in Abhängigkeit davon erfüllen sie auch unterschiedliche praktische *Funktionen*, obgleich die jeweils in ihnen enthaltenen Annahmen über die Welt inhaltlich zueinander in Beziehung treten:

„Obwohl sie [die Spekulation der Religion bzw. des Glaubens, M. F.] sich das Recht anmaßt, über die Wissenschaft hinauszugehen, muß sie damit beginnen, sie zu kennen und sich von ihr inspirieren zu lassen. Ist die Autorität der Wissenschaft hergestellt, so muß mit ihr gerechnet werden. Man kann zwar, unter dem Druck der Notwendigkeit, weiter als sie gehen, aber man muß von ihr ausgehen. Man kann nichts behaupten, was sie verneint, nichts verneinen, was sie behauptet, nichts annehmen, was sich nicht direkt oder indirekt auf die Prinzipien stützt, die man von ihr geborgt hat.“ (Durkheim 1981: 576 f.)

Umgekehrt gilt, dass Annahmen über die Welt, die zunächst im praktischen Handeln als Bestandteil des eine konkrete Lebenspraxis anleitenden Glaubens angesichts des „Drucks der Notwendigkeit“ getroffen werden (der

8 Diese Bestimmung entspricht im Ansatz einer pragmatistischen Betrachtungsweise.

Wissenschaft voraneilend, ohne ihr dabei zu widersprechen), sich bewähren und später Eingang in wissenschaftliche Theorien finden können samt Erfahrungsdaten, die dabei anfallen. Allerdings wird der Glauben in seiner völlig andersartigen praktischen Funktion dadurch eben niemals kategorial durch Wissenschaft ersetzbar. Er enthält vor dem Hintergrund dieser Funktion notwendig auch Bezugnahmen auf die konkrete Lebenspraxis, die er anleitenden soll, auf deren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese Begriffsklärungen sollten genügen, ein erstes Verständnis für die gewählte Begriffsstrategie zu wecken, von „säkularisiertem Glauben“ zu sprechen. Im Verlaufe der Untersuchung soll diese Strategie dann weiter beleuchtet werden.

1.1.2 Umstrittene Säkularisierungsthese und Notwendigkeit materialer Analysen des säkularisierten Glaubens

Längst ist zum Gemeinplatz geworden, dass die soziologische Säkularisierungsthese, so wie sie insbesondere von Max Weber mit seinen religionssoziologischen Schriften geprägt wurde, innerhalb wie außerhalb der Soziologie die selbstverständliche Anerkennung verloren hat, die ihr noch bis in die 1970er Jahre beschieden war. Die Gründe hierfür sind zahlreich. So nährten vielfältige, vor allem neuartige Erscheinungsformen von Religiosität in der modernen Welt immer wieder Zweifel an der Triftigkeit und Bedeutung der mehr als hundert Jahre alten These.

Dies gilt besonders für die sich seit dem Ende der 1960er Jahre in den wohlhabenden westlichen Demokratien verbreitenden Formen einer deinstitutionalisierten, „individualisierten“ Religiosität und Spiritualität, die Thomas Luckmann in seinem religionssoziologischen Klassiker „Die unsichtbare Religion“ beschrieben hat (Luckmann 1963, 1967, 1996a). Zwar finden in diese oft synkretistischen Gebilde nicht selten Motive einer älteren, vormodernen Religiosität Eingang, aus fernöstlichen, heidnischen, alt-esoterischen und weiteren Traditionen. Dennoch haben sie in ihrer Fokussierung auf die Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung des nach Selbstbestimmung strebenden Subjekts in der Regel ein modernes Gepräge. Diese augenfällige Modernität der sich in der Mitte moderner Gemeinwesen religionsproduktiv formierenden individualisierten „Bastelreligiosität“ vermag Zweifel an der Säkularisierungsthese zu wecken, da es sich um *religiöse* Glaubensinhalte handelt.

Ein weiteres Phänomen, das die Öffentlichkeit seit Jahren, besonders seit den Terroranschlägen in den USA vom 9.11.2001, stark beschäftigt, ist die Lebendigkeit und Dynamik des religiösen Fundamentalismus. Der islamistische Terrorismus mit seinen geistigen Wurzeln im Salafismus und Wah-

habismus ist dabei nur der spektakulärste Fall. Religiösen Fundamentalismus gab und gibt es auch in den beiden anderen großen monotheistischen Religionstraditionen, im Christentum und im Judentum, ja darüber hinaus auch außerhalb des Monotheismus, z.B. im Hinduismus, nicht zwangsläufig in einer extremistisch-terroristischen Ausprägung. Da die Säkularisierungsthese eine Prozesshypothese ist, vermag sie zuweilen den Eindruck zu erwecken, dass sich die Säkularisierung schleichend und wie von selbst vollzieht, und dem scheint die Lebendigkeit des religiösen Fundamentalismus zu widersprechen, der die säkularisierte Moderne entschieden ablehnt, sich ihr aktiv entgegenstemmt und sie bekämpft im Namen einer als absolut angesehenen religiösen Wahrheit (Bruce 2000; Riesebrodt 2000).

In Lateinamerika, Afrika und Asien ist die dort traditionell verankerte Religiosität nicht einer säkularen Weltsicht, die sich aus modernen, „abendländischen“ Industrienationen verbreitet, einfach gewichen. Stattdessen ist eine enorme religiöse Vitalität und Dynamik zu beobachten, die neue Formen hervorbringt. Fast schon legendär ist die gewaltige Wachstumsdynamik protestantischer Sekten pfingstlerischer Provenienz auf diesen Kontinenten (Freston 2004; Martin 1990, 2001, 2010). Selbst in den USA, wo die Pfingstbewegung im Jahr 1906 in der Azusa Street von Los Angeles ihren sagenumwobenen Anfang genommen haben soll (ebenda), gehörte sie jahrzehntelang relativ gesehen zu den am schnellsten wachsenden religiösen Gruppierungen,⁹ obgleich die Wachstumsdynamik dort (Finke und Stark 1992) insgesamt bei Weitem nicht die Ausmaße angenommen hat wie in einigen Schwellenländern.

Kritiker der Säkularisierungsthese berufen sich häufig auch auf den speziellen Fall der USA, einem der modernsten Länder der Welt, das im Vergleich zu ähnlich entwickelten europäischen Ländern nichtsdestotrotz bemerkenswert religiös geblieben zu sein scheint und in seinem öffentlichen Leben nach wie vor signifikante Elemente einer tief verankerten religiösen Kultur zeigt. Seit den 1970er Jahren ist dort sogar der politische Aufstieg einer religiösen Rechten zu verfolgen, die seit Jimmy Carter zunehmend lautstarken und organisierten Einfluss auf die Politik zu nehmen vermag bis hin zur sogenannten Tea-Party-Bewegung der Gegenwart (Bruce 1990a, 2002: 213–219, 2011: 166–172; Formisano 2012; Liebman und Wuthnow 1983; Williams 2009). Auch wenn die Größe ihres tatsächlichen Einflusses auf politische Entscheidungen (auf das Abtreibungsrecht, ein obligatorisches Schulgebet, die Evolutionslehre im Schulunterricht usw.) umstritten und sicherlich begrenzt ist (vgl. Bruce ebenda), steht ihr Aufstieg doch in

9 Siehe z.B. die von der *Association of Religion Data Archives* zur Verfügung gestellten Zahlen (<http://www.thearda.com>).

auffälliger Koinzidenz mit steigenden Hinrichtungszahlen seit dem Auslaufen des Todesstrafenmatoriums im Jahr 1976 bis zur Jahrtausendwende,¹⁰ wie auch mit dem drastischen Ausbau des Gefängniswesens (1970-2000 *versechsfacht* sich die Zahl der Gefängnisinsassen beinahe, siehe Justice Policy Institute 2000). Diese Entwicklung hat das „Land of the Free“ ironischerweise auf Jahre an die einsame Spitze aller Länder auf der Welt mit hohem Anteil von Gefängnisinsassen an der Bevölkerung gebracht, deutlich vor Länder wie Ruanda, Russland, Georgien, Cuba, China und ohne jede Nähe zu einer anderen hoch entwickelten „westlichen“ Demokratie.¹¹ Vom Wachstum der Pfingstbewegung über den aktiven christlichen Fundamentalismus, den politischen Aufstieg der religiösen Rechten, den scheinbar ein Massenpublikum mobilisierenden „Televangelismus“ (Bretthauer 1998; Bruce 1990b), die für europäische Verhältnisse ungewöhnlich starke Präsenz religiöser Symbolik im öffentlichen Raum bis hin zu natürlich auch in den USA existierenden „neuen religiösen Bewegungen“ (Barker 1993), der individualisierten alternativen Spiritualität, moderner Esoterik (Bellah u.a. 1996) sowie Psychosekten bietet die USA ein buntes Bild religiöser Vitalität (Wuthnow 1998). Lässt sich angesichts dessen, so fragen sich manche, weiterhin eine Verknüpfung von Modernisierung und Säkularisierung behaupten? Sind die USA nur als ein Ausnahmefall unter den hoch entwickelten Ländern zu betrachten oder ist nicht eher umgekehrt das vergleichsweise säkular scheinende Europa ein Sonderfall in einer grundsätzlich religiösen Welt (Berger u.a. 2008; Bruce 2013; Davie 2002; Lehmann 2004, 2006; Martin 1994)? Ist am Ende der säkulare Charakter Europas im Hinblick auf die Ebene der individuellen Lebensführung mehr Schein denn Realität?

Nicht zuletzt liefern auch die Beharrungskräfte und Anpassungsfähigkeiten der alteingesessenen Religionstraditionen Anlass für Zweifel an der Säkularisierungsthese, zumal es in den 1960er und 1970er Jahren Vorhersagen gab derart, dass der Säkularisierungsprozess die Religiosität weltweit (!) in wenigen Jahrzehnten völlig an den Rand gedrängt haben werde. Niemand Geringeres als der prominenteste soziologische Säkularisierungstheoretiker der damaligen Zeit, der evangelische Theologe und Soziologe Peter L. Berger liefert hierfür ein Beispiel. So äußerte er in einem Interview mit der New York Times:

10 Nach den Zahlen des *Death Penalty Information Center* vom 26. April 2013 auf dessen Internetseite (<http://deathpenaltyinfo.org/executions-year>). Das *Death Penalty Information Center* ist eine US-amerikanische Non-Profit-Organisation mit Sitz in Washington.

11 Zum Vergleich: der Anteil der Gefängnisinsassen an 100.000 Personen der nationalen Bevölkerung betrug nach den Daten von 2011 in den USA 743, in Deutschland dagegen nur 85 (Walmsley 2011).

“[by] the 21st century, religious believers are likely to be found only in small sects, huddled together to resist a worldwide secular culture” (Berger 1968: 3, zitiert nach Stark 1999: 251)

Angesichts solcher abenteuerlich unzurückhaltenden Prognosen, die man sich von einem Max Weber schwerlich vorstellen könnte, kann die gegebene Stärke alteingessener Religionstraditionen umso mehr erstaunen und Zweifel an einer fortschreitenden Säkularisierung wecken.

Die verschiedenartigen Formen religiöser Vitalität in der gegenwärtigen Welt lassen sich allerdings nicht schon *unmittelbar* als Widerlegung der Säkularisierungsthese werten, wie das von nicht wenigen Kritikern, darunter Peter L. Berger und Rodney Stark, suggeriert worden ist. *Die Befunde müssen grundsätzlich eingehend interpretiert werden!* Das Aufkommen der deinstitutionalisierten, „individualisierten“ Religiosität ist womöglich wegen der damit meist verbundenen modernen Selbstverwirklichungsprogrammatisierung als *Annäherung* an die Säkularisierung zu deuten, sofern die durch sie verdrängten, früheren Formen von Religiosität noch eine größere Distanz zur Säkularisierung kennzeichnete. Etwas Ähnliches gilt für das aufsehenerregende dynamische Wachstum protestantischer Sekten, besonders der Pfingstbewegung, in Lateinamerika, Afrika und Asien. Wenn man berücksichtigt, welche Formen von Religiosität dieser protestantischen Erweckung jeweils konkret vorausgingen, ist diese religiöse Transformation vielleicht gar nicht in einen Gegensatz zur klassischen soziologischen Säkularisierungsthese zu bringen. Mindestens auf den ersten Blick scheint sie durchaus der weberschen Theorie einer universalhistorischen Rationalisierungsdynamik, einer Dynamik, aus der gemäß dieser Theorie auf späterer Stufe auch eine Säkularisierung folgt, gut zu entsprechen, zumal parallel zu dem Boom protestantischer Sekten oft ein sich beschleunigender Modernisierungsprozess gesellschaftlich zu konstatieren ist (Attanasi und Yong 2012).

Weber gebraucht den Ausdruck „Entzauberung“ nicht zufällig insbesondere im Hinblick auf protestantische Sekten (dazu Lehmann 2009; Schluchter 2009). Er bezieht ihn einerseits unmittelbar auf die rationalisierende Magiefeindlichkeit des Protestantismus, besonders des Calvinismus, andererseits aber auch im *allgemeineren, übertragenen* Sinne auf Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozesse generell. Die Säkularisierung betrachtet er als Teil eines umfassenden kulturgeschichtlichen Transformationsprozesses der „Entzauberung“, „Rationalisierung“ und „Intellektualisierung“ von Weltbildern, der *schließlich auch* zur Verweltlichung von deren Inhalten führe. Seine allgemeine Theorie der universalhistorischen Rationalisierung beschränkt sich also nicht auf den spezifischen Übergang von religiösen Glaubensinhalten zu säkularen, sondern sie bezieht sich auch

schon auf inner-religiöse Transformationsprozesse, eben z.B. auf die sich religionsgeschichtlich mit dem Protestantismus verbreitende, im engeren, wörtlichen Sinne „entzaubernde“ Magiefeindlichkeit. Webers Begriffe der „Rationalisierung“, „Entzauberung“, „Intellektualisierung“ und „Säkularisierung“ erweisen sich darin alle als *materiale* Begriffe, bei denen die *konkreten Inhalte* der sich transformierenden Weltbilder zählen und nicht bloß die vergleichsweise formale Frage, ob sie als „religiös“ oder „säkular“ zu klassifizieren sind. Solange daher inner-religiöse Transformationsprozesse *material* in eine Richtung gehen, die als Annäherung an die Säkularisierung erscheint, kann eine solche Religionsproduktivität auch nicht gegen die Säkularisierungsthese beweiskräftig angeführt werden. Möchte man jedoch die Frage beantworten, ob ein religiöser Transformationsprozess auf der Ebene der individuellen Lebensführung *material* eine Annäherung an die Säkularisierung darstellt, muss man wissen, was der Säkularisierungsprozess auf dieser Ebene bedeutet, welche Charakteristika die säkularisierten Glaubensvorstellungen moderner Subjekte *inhaltlich* aufweisen, also über ihre bloße säkulare „Form“ hinaus. Es geht also um ein *materiales* Verständnis des Säkularisierungsprozesses, das in der Soziologie letztlich jeder Formalisierung und Operationalisierung etwa für quantifizierende Erhebungen *vorausgehen* muss und in der Theoriebildung ins Zentrum gehört.

In der bloßen Tatsache der Lebendigkeit des religiösen Fundamentalismus bereits eine Widerlegung der Säkularisierungsthese zu sehen, erscheint aus ähnlichen Gründen als vorschnell, spricht doch auch manches dafür, in seinen Besonderheiten die Logik einer Reaktionsbildung zu erkennen, in der sich gerade das Fortschreiten und Vordringen von Modernisierung und Säkularisierung widerspiegelt (Bruce 2000; Oevermann 2006a).

Auch die USA sind im Hinblick auf die Säkularisierungsthese als Fall sicherlich nicht so eindeutig, wie manche Kritiker der These es dargestellt haben. Das soll in dem folgenden, ausführlicheren Exkurs etwas detaillierter aufgezeigt werden. So zeichnete der wohl schärfste und lauteste Kritiker in der Soziologie Rodney Stark zur Jahrtausendwende folgendes Bild:

„(...) having noted the popularity of the secularization doctrine among eighteenth-century philosophers, Alexis de Tocqueville commented: ‘Unfortunately, the facts by no means accord with their theory. There are certain populations in Europe whose unbelief is only equalled by their ignorance and debasement; while in America, one of the freest and most enlightened nations in the world, the people fulfill with fervor all the outward duties of religion’ (Tocqueville 1956: 319 [1835-1839]). In the more than 150 years since Tocqueville made those observations, not only has American religiousness not gone into decline, but the rate of church membership has actually doubled (Finke und Stark 1992)” (Stark und Finke 2000: 62)

Die religiöse Vitalität, in Gestalt der Praxis religiöser Gemeinschaften, scheint nach diesem, erstaunlich unkritisch zur amerikanischen Selbstbeweihräucherung neigenden, Zitat von Rodney Stark in den USA im krassen Gegensatz zur Säkularisierungsthese über weite Strecken der Geschichte deutlich zugenommen zu haben. Nach den von Stark und Roger Finke zusammengetragenen und ausgewerteten Mitgliedschaftsstatistiken (Finke und Stark 1992: 15 f.) waren im Jahr der Unabhängigkeitserklärung 1776 nur etwa 17 Prozent der erwachsenen US-Amerikaner einer Religionsgemeinschaft zugehörig, 1850 bereits 34 Prozent, 1906 schon 51 Prozent und schließlich 1980 62 Prozent. Die beiden Forscher sehen darin eine Bestätigung der von ihnen als Alternative zur Säkularisierungstheorie vorgeschlagenen „angebotsorientierten“ Rational-Choice-Theorie religiöser Ökonomien, wonach die religiöse Vitalität mit der Existenz eines freien religiösen Marktes, mit der dadurch gegebenen Konkurrenz zwischen „religiösen Sinnanbietern“ und dem in der Folge verbesserten religiösen Angebot steige (vgl. dazu besonders auch Stark und Finke 2000).

Diese Deutung der amerikanischen Religionsgeschichte wird jedoch schnell zweifelhaft, wenn man sich etwas näher mit ihr beschäftigt. Betrachten wir zunächst, wie sich die erstaunlich niedrige Kirchenmitgliedschaft in den amerikanischen Gründerjahren erklärt. Woher stammen die US-amerikanischen Bürger dieser Zeit und welche religiöse Praxis existierte in ihren Herkunftsländern. Sie kamen fast alle aus Europa, einem schon lange dicht besiedelten Kontinent mit alten, etablierten Herrschaftsverbänden auf relativ eng umgrenzten Territorien – diese Differenz ist im Folgenden sehr wichtig. In diesen galt im Allgemeinen noch das Prinzip „cuius regio, eius religio“, wonach die Religion des Herrschers auch für die Untertanen verbindliche Geltung hatte, also der Herrscher im Prinzip über die Religion aller Angehörigen seines Herrschaftsverbandes entschied – von zugestandenen Ausnahmen und eingeräumten Privilegien abgesehen. Die europäische Bevölkerung vor der Zeit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung war also *offiziell* zum allergrößten Teil Mitglied der vom Herrscher bestimmten Konfession und Religionsgemeinschaft, auch wenn der faktische Alltagsglaube der Untertanen davon stark abweichen konnte und sicherlich auch nicht gerade selten abgewichen ist; so war der politische Religionsmonopolismus für „Dissenter“ bzw. Angehörige „nonkonformistischer“ religiöser Gruppen in Großbritannien bekanntlich ein Grund zur Auswanderung in die amerikanischen Kolonien. Der statistische „Einbruch“ der Kirchenmitgliedschaft bei der Übersiedelung nach Amerika erklärt sich vor allem durch die gesellschaftliche Sondersituation kolonialer Siedlungen auf einem riesigen, unerschlossenen, wenig (allerdings angesichts der eingeborenen Indianer auch nicht un-) besiedelten Kontinent. Dieser bot viel Lebensraum, sodass sich Siedler mit widerstreitenden Le-

bensauffassungen leicht aus dem Weg gehen konnten und nicht unbedingt Kompromisse schließen mussten unter einem gemeinschaftlichen Dach in einem gemeinsam besiedelten, begrenzten Territorium. Der religiöse Konformitätsdruck war unter solchen Rahmenbedingungen *insgesamt* naturwüchsig sehr viel geringer als in Europa, obgleich er auf regionaler und lokaler Ebene ebenso stark sein konnte (dazu Bruce 2002: 220–227). Bezeichnenderweise wurden davon nicht nur freiheitsliebende oder den persönlichen religiösen Überzeugungen in sektiererischer Kompromisslosigkeit verpflichtete Menschen angezogen, sondern ebenso Glücksritter, Strafverfolgte und andere Personen von zweifelhafter Sittlichkeit und geringerer Bindungsfähigkeit, wie Finke und Stark in dem zitierten Buch anschaulich dokumentiert haben. Der geringere religiöse Konformitätsdruck war somit ein wesentlicher Teil der gesellschaftlichen Realität in den Gründerjahren der USA. Gemäß Finkes und Starks Deutung der Geschichte führte er dazu, dass die von den Einwanderern aus Europa mitgebrachte, wegen des dortigen Religionsmonopolismus gering entwickelte religiöse Vitalität ganz offen in einer niedrigen Kirchenmitgliedschaft zum Ausdruck kommen konnte, wohingegen sie in Europa angesichts des dort herrschenden Konformitätsdrucks eher verdeckt geblieben sei. Die spätere Mitgliedschaftszunahme in den USA führen sie wie erwähnt auf die belebende Wirkung des „freien religiösen Marktes“ zurück, der ein besseres religiöses Sinnangebot gewährleistet habe. Diese Deutung blendet jedoch eine entscheidende gesellschaftliche Veränderung aus. Mit der Erschließung des nordamerikanischen Kontinents und der allmählichen Konstitution der USA als politisches Gemeinwesen änderten sich die Verhältnisse grundlegend. Die USA sind allmählich zu einem *sesshaften* politischen Herrschaftsverband und einer zunehmend in sich integrierten Rechtsgemeinschaft geworden, die das Leben in ihrem *um- und begrenzten* Territorium sittlich regelt und beherrscht. Gesellschaftsstrukturell gingen damit die allmähliche Zurückdrängung der quasi anarchischen Form von Freiheit der kolonialen Frühzeit und *die Entstehung eines neuen gesellschaftlichen Konformitätsdrucks* einher, der durch die Konstitution als politisches Gemeinwesen, nationalen Herrschaftsverband und Rechtsgemeinschaft vermittelt ist. Die in der Geschichte der USA von niedrigem Niveau aus (!) wachsende Kirchenmitgliedschaft muss zu einem wesentlichen Teil auf diesen neuen Konformitätsdruck zurückgeführt werden, der sich sukzessive steigerte. Er richtete sich natürlich auf dasjenige Modell von Sittlichkeit bzw. diejenige religiös gefärbte Kultur, die sich als Grundlage des gemeinschaftlichen Lebens der USA durchzusetzen vermochte, und das ist die *pluralisierte Sektenreligiosität*, welche sich aus dem naturwüchsig entstandenen, anarchischen Sektenpluralismus der Anfangszeit entwickelt hat. Dieses Modell wies bei allen Freiheitsgraden, die es im historischen Vergleich bot, selbstverständ-

lich auch gravierende Beschränkungen des darin zugelassenen weltanschaulichen Pluralismus auf, Beschränkungen, die von Finke und Stark kaum thematisiert werden und hinter der abstrakten, undifferenzierten, deutlich an die Ideologie des „Neoliberalismus“ erinnernde Rede vom „freien religiösen Markt“ verschwinden (dazu auch schon kritisch Bruce 2002: 220–227). So zählte bis weit in das 20. Jahrhundert nur ein sehr beschränkter Kanon protestantischer „Denominationen“ zum geltenden Normalmodell. Zu einer dieser anerkannten Religionsgemeinschaften *musste* man gehören, wollte man gesellschaftlich als vollgültiger, respektabler Bürger gelten – gleichwohl die politische Trennung zwischen Kirche und Staat strikt war. Max Weber hat die Wirksamkeit dieses Normalmodells einer pluralisierten, protestantischen Sektenreligiosität bei seiner USA-Reise 1904 im Alltagsleben interessiert beobachtet und später anschaulich anhand von Alltagspraktiken der „Kreditvergabe“ geschildert, bei der nach Webers Beobachtung notorisch die Frage der Religionszugehörigkeit gestellt wurde und die Kreditwürdigkeit von der Zugehörigkeit zu einer der anerkannten religiösen Denominationen abhing (Weber 1988b). Etwas Analoges schilderte später Philipp Roth in seinem Roman „Indignation“ (Roth 2009), in dem der schon weitgehend säkular denkende und religiös-indifferente Protagonist, der 19-jährige Marcus Messner, sich zur Zeit des Koreakrieges am College des strukturellen Zwangs zur Zugehörigkeit zu einer der religiös-weltanschaulich gefärbten Verbindungen nicht entziehen kann und mit seinem säkularisierten Identitätsentwurf letztlich zum Scheitern verurteilt ist (vgl. dazu Jansen 2009). Das entspricht wiederum den Schilderungen von Weber, wenn dieser, allerdings im Hinblick auf das 19. Jahrhundert, darüber schreibt, wie das Verbände- und Klubwesen eine ähnliche Funktion erfüllte wie die anerkannten protestantischen Sekten:

„Ein Student, der im College in keinem Klub (oder klubartiger Gesellschaft) irgendwelcher Art Eintritt fand, war in der Regel eine Art von Paria (es sind mir Selbstmorde wegen Nichtrezeption bekannt geworden), ein Geschäftsmann, Commis, Techniker, Arzt, der das gleiche Schicksal hatte, war meist von fragwürdiger Verwendungsfähigkeit.“ (Weber 1988b: 215)

Im 20. Jahrhundert hat sich der Kanon und damit die amerikanische „civil religion“ (Bellah 1967), die ursprünglich auf „White Anglo-Saxon Protestant“ („WASP“) ausgerichtet war, allmählich erweitert, z.B. nach dem Zweiten Weltkrieg sukzessive um den Katholizismus, um alternative Formen der Spiritualität, um den Islam (siehe dazu Gottschalk 2013), neuerdings auch um atheistische und säkulare Weltansichten.

Jeffrey Hadden hat in einem Aufsatz von 1987 wie einige Andere das Bild einer großen Beständigkeit des religiösen Charakters der USA gezeichnet und damit die Säkularisierungsthese zurückzuweisen versucht (Hadden

1987). Er hat sich dabei nicht zuletzt auf quantifizierende Daten zur Entwicklung des Gottglaubens, der Kirchenmitgliedschaft und des Kirchgangs gestützt. Allerdings steckt auch hier der Teufel im Detail. Die Gallup-Umfragedaten zum Gottglauben, auf die er sich beruft und die für die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg stabil in einem Korridor von 94 bis 99 Prozent Zustimmung liegen, beruhen auf einer Frage, die über die Jahrzehnte hinweg mehrfach und zum Teil signifikant modifiziert wurde. Besonders ab 1976, mitten in einer Zeit der verstärkten Rezeption nicht-christlicher und auch nicht-monotheistischer Glaubenstraditionen, wurde die Frage deutlich weiter gestellt als zuvor: „Do you believe in God *or a universal spirit*“ (Bishop 1999; Hervorhebung von M.F.). Damit werden gleichermaßen persönliche wie unpersönlich-abstrakte Gottesvorstellungen, esoterische oder fernöstliche Vorstellungen von einer irgendwie gearteten höheren geistigen Kraft, ja im Prinzip sogar halb säkulare Ideen einer Art geistiger Gesetzmäßigkeit der Welt zusammengefasst und unter der nationalmythisch bedeutsamen Headline „In God We Trust“ verbucht.

“Because of its relatively simple, dichotomous form, the standard Gallup question, and variations, have failed to detect any trends in either certainty of belief or in the type of beliefs Americans have come to hold about the concept of God. Indeed, it can be argued that the addition of the phrase ‘or a universal spirit’ to the standard Gallup question in 1976- that is, ‘Do you believe in God or a universal spirit?’ - has had the presumably unintended effect of masking any such trends. For most respondents, especially those who no longer believe in a personal God or have doubts about the existence of such a traditional God of the bible, can be readily coaxed by the wording ‘or a universal spirit’ into saying yes—as if only to say I believe in some sort of force or purpose in the universe. Thus the question inevitably generates Gallup’s 95 percent-plus-statistic and perpetuates the myth of the universality of Americans’ belief in God, a statistic that is invariably interpreted by the press and others as 95 percent believing in a traditional, personal God, without any qualification. What Americans believe about the idea of God is not nearly that simple.” (S. 426)

Was die von Hadden ebenfalls mit Gallup-Daten angeführte Beständigkeit der Kirchenmitgliedschaft und des Kirchgangs angeht (erstere lag im gleichen Zeitraum zwischen 76 und 67 Prozent, letztere durchweg um die 40 Prozent abgesehen von einem Aufschwung direkt nach dem Krieg), so muss man sich einige Besonderheiten der Forschungssituation in den USA klarmachen. Häufig beruhen solche Daten, so auch in diesem Fall, auf *Selbstauskünften* befragter Bürger und nicht auf Statistiken religiöser Organisationen. Hintergrund ist, dass es nicht wie in Deutschland zwei Großkirchen gibt, die zusammen über lange Zeit die Mehrheit der Bürger abdecken und verfahrensmäßig auf eine transparente Weise halbwegs vergleichbare,

zuverlässige Zahlen liefern. Die mitgliederstärkste Konfession in den USA ist zwar die römisch-katholische Kirche. Etwa ein Viertel der Amerikaner ist katholisch. Der Rest verteilt sich jedoch auf eine große Zahl religiöser Bekenntnisgemeinschaften. Es wäre, sofern überhaupt möglich, sehr aufwendig, sich von diesen die Mitgliedschafts- und Gottesdienstbesuchszahlen zu beschaffen. Die Daten wären zudem angesichts variierender Mitgliedschaftsdefinitionen (z.B. im Hinblick auf die Einbeziehung von Kindern) und abweichender Zählweisen des Kirchgangs nur bedingt miteinander vergleichbar und in vielen Fällen auch unzuverlässig, weil die Definitionen und Praktiken der Erhebung nicht immer transparent sind, ja von manchen Gemeinschaften sogar verschleiert werden. So ist z.B. von einigen Gruppierungen bekannt geworden, dass sie absichtlich „Karteileichen“ führen, um statistisch auf eine größere Mitgliedschaft zu kommen gegenüber einem zum Teil sehr kompetitiv agierenden religiösen Markt, für den Erfolgszahlen als Bewährungszeichen gelten.

Selbstauskünfte von Gläubigen sind allerdings nur bedingt zuverlässig. So besteht bei ihnen trotz Wahrung der Anonymität insbesondere die Gefahr, dass einem wahrgenommenen religiösen Konformitätsdruck entsprochen wird. Ein solcher Konformitätsdruck ist im Falle der USA angesichts der ungewöhnlich stark religiös gefärbten *nationalmythischen* Tradition sogar eher zu erwarten als in den meisten europäischen Staaten. Hadaway, Marler und Chaves haben dort eine exemplarische Untersuchung zur Validität von Selbstauskünften zum Gottesdienstbesuch durchgeführt, die diese Vermutung erhärtet.

“Characterizations of religious life in the United States typically reference poll data on church attendance. Consistently high levels of participation reported in these data suggest an exceptionally religious population, little affected by secularizing trends. This picture of vitality, however, contradicts other empirical evidence indicating declining strength among many religious institutions. Using a variety of data sources and data collection procedures, we estimate that church attendance rates for Protestants and Catholics are, in fact, approximately one-half the generally accepted levels.” (Hadaway u. a. 1993)¹²

Steve Bruce, einer der meistzitierten soziologischen Säkularisierungstheoretiker der Gegenwart, nimmt ganz im Sinne eines *materialen* Säkularisierungsbegriffs einen inhaltlichen Gestaltwandel der religiösen Kultur in den USA wahr, der sich, sollte die Realität dem entsprechen, als Annäherung an eine manifeste Säkularisierung interpretieren ließe.

12 Vgl. dazu auch ihre Folgeuntersuchung (Marler und Hadaway 1997).

„The simplest way of describing the changes in content of much American religion is to say that the supernatural has been diminished and it has been psychologized or subjectivized.“ (Bruce 2011: 161)

In den letzten Jahren haben einige Studien mit neuen quantifizierenden Daten Aufmerksamkeit erregt, die auf ein deutliches Wachstum des Anteils säkular Gläubiger hindeuten. Phil Zuckerman haben sie zu dem Kommentar veranlasst: „A wind of secularity is currently blowing across North America“ (Zuckerman 2011: 3). So ist die Zahl der sogenannten „Nones“, d.h. derjenigen Befragten, die im *American Religious Identification Survey 2008* (ARIS 2008) als angebotene Antworten auswählten, sie hätten *keine religiöse Präferenz* oder seien *Atheisten* bzw. *Agnostiker*, von 8 Prozent im Jahr 1990 auf 15 Prozent im Jahr 2008 gestiegen (Kosmin und Keysar 2009: 3, 5) – darunter auch die Zahl der Säkularen:

“The rise of the Nones has been one of the most important trends on the American religious scene since 1990. The overall rate of growth of those expressing no religious preference slowed after 2001 but the numbers offering a specific self-identification as Agnostic or Atheist rose markedly from over a million in 1990 to about 2 million in 2001 to about 3.6 million today. The historic reluctance of Americans to self-identify in this manner or use these terms seems to have diminished. Nevertheless as Table 4 shows the level of under-reporting of these theological labels is still significant.“ (Kosmin und Keysar 2009: 7)

Der vom Pew Forum on Religion & Public Life durchgeführte U.S. Religious Landscape Survey 2008 vermeldete:

“The survey finds that the number of people who say they are unaffiliated with any particular faith today (16.1%) is more than double the number who say they were not affiliated with any particular religion as children. Among Americans ages 18-29, one-in-four say they are not currently affiliated with any particular religion.“ (Pew Forum on Religion & Public Life 2008: 5)

Die Datenerhebung für diese Studie wurde im Jahr 2007 durchgeführt. 2014 folgte die Erhebung für die Folgestudie „2014 U.S. Religious Landscape Study“ (vgl. Pew Research Center 2015). Die Zahl der „Nones“ ist zwischen beiden Erhebungszeitpunkten nochmals von 16% auf 23% gewachsen, so wie auch die anderen Erhebungsdimensionen einen Säkularisierungstrend ausweisen. Und vor allen Dingen nehmen die Indikatoren für Religiosität zu den jüngeren Generationen hin stetig ab (vgl. dazu auch Hout und Fischer 2002, 2014). Für den interessierten Beobachter zeichnete sich dieser Trend schon des längeren unter anderem in den Daten des in den USA regelmäßig durchgeführten General Social Survey (GSS, zu finden unter

www.thearda.com) ab, dem amerikanischen Pendant zur Allgemeinen Bevölkerungsumfrage (ALLBUS) in Deutschland.

Eine weitere Komplikation der Forschung resultiert aus der enormen Einwanderungsdynamik. Nach dem *American Community Survey* 2009 des *U.S. Census Bureau* lebten in dem Berichtsjahr 38,5 Millionen Immigranten in den USA, die selbst noch im Ausland geboren wurden. Das sind 12,5 Prozent der Gesamtbevölkerung – deren Kinder noch nicht mitgerechnet. In den letzten Jahrzehnten kamen diese Immigranten vor allem aus Lateinamerika und Asien, überwiegend aus Schwellenländern, in denen gesellschaftliche Modernisierungsprozesse oft viel weniger fortgeschritten sind als in den USA. Vor diesem Hintergrund bringen sie nicht selten traditionellere Formen von Religiosität mit, was sich wiederum in den statistischen Erhebungen und Umfragen niederschlägt. Das ist bei einer quantifizierenden Prüfung der Säkularisierungsthese immer in Rechnung zu stellen (auch in Deutschland). *Sollte es tatsächlich eine Säkularisierungsdynamik geben, so „beginnt“ sie sozusagen Jahr für Jahr bei jedem neuen traditionellen Immigranten mikroskopisch wieder an einer früheren Stelle.* Hinzu kommen ein gewisser statistischer Verstärkungseffekt durch die Prägung der Kinder und die in traditionellen Milieus in der Regel deutlich höhere Geburtenrate.

Schließlich ist auch noch ein Wort zu dem in der Säkularisierungskontroverse häufigen Rekurs auf die Modernität der USA zu sagen. Dass die USA insgesamt betrachtet eines der modernsten Länder der Welt sind, in dem sich viele Entwicklungstrends oft schon einige Jahre früher zeigen, als in anderen modernen Ländern, ist kaum zu bestreiten, ebenso wenig, dass sie angesichts ihrer ausgeprägten religiösen Kultur für die Säkularisierungstheorie eine Herausforderung darstellen. Allerdings ist es fragwürdig, schon aus diesem Sachverhalt eine Widerlegung des in der Säkularisierungstheorie behaupteten Zusammenhangs zwischen Modernisierung und Säkularisierung abzuleiten. Die Modernität eines Landes ist prinzipiell differenziert zu betrachten. Auch wenn die USA in manchen Hinsichten und in einigen Bereichen sogar als Spitze der Modernisierung gelten müssen, so bedeutet das nicht automatisch, dass sie in *jeder* Hinsicht und in *allen* Bereichen modern sind. Wie folgenreich diese Differenzierung für die Säkularisierungskontroverse sein kann, mag die Argumentation von Ronald Inglehart und Pippa Norris illustrieren, auf die im Schlusskapitel noch ausführlicher eingegangen wird. Sie sehen in den von ihnen ausgewerteten Surveydaten eine starke Korrelation zwischen „Religiosität“ und „existenzieller Unsicherheit“. „Existenzielle Sicherheit“ betrachten sie als eine zentrale Errungenschaft der Moderne, die jedoch in den USA für viele Menschen defizitär bleibe.

„the United States is exceptionally high in religiosity in large part, we believe, because it is also one of the most unequal postindustrial societies under compari-

son. Relatively high levels of economic insecurity are experienced by many sectors of U.S. society, despite American affluence, due to the cultural emphasis on the values of personal responsibility, individual achievement, and mistrust of big government, limiting the role of public services and the welfare state for basic matters such as healthcare covering all the working population." (Norris und Inglehart 2004: 107 f.)

Es sind tatsächlich Zweifel angebracht, ob die USA im Hinblick auf die große Ungleichheit der Wohlstandspartizipation, die ökonomische wie soziale Unsicherheit, die Defizite im Bereich einer flächendeckenden Krankenversicherung, die archaisch wirkende Todesstrafe, die relative Unbeschränktheit des Waffenbesitzes und anderes mehr als hoch entwickeltes, modernes Land gelten können.

Neben Phänomenen der religiösen Vitalität, Dynamik und Tradierungskraft in der gegenwärtigen Welt existiert noch eine ganz anders geartete Quelle des Zweifels und der Kritik an der Säkularisierungsthese: die Art und Weise, wie sie zuletzt im Allgemeinen vertreten wurde, soll heißen vor der Zeit der Verbreitung der Kritik ab den 1980er Jahren, in den 1960er und 1970er Jahren. Besonders in jüngeren Soziologenkreisen herrschte in dieser Zeitperiode eine Auffassung vor, wonach die scharfe Grenze zwischen „Theorie und Praxis“, für die sich früher Max Weber mit seinem Wertfreiheitspostulat starkgemacht hatte, eine Illusion sei, ja im Namen emanzipativer Ziele bewusst eingerissen gehöre – faktisch zulasten der freien, Neugierde geleiteten universitären Grundlagenforschung insbesondere in den Sozialwissenschaften. Die Wissenschaft sei nicht frei von Werturteilen und praktischen „Erkenntnisinteressen“, die hinter jeder Forschung stünden und ideologiekritisch aufzudecken seien. Daher käme es darauf an, sie bewusst für *emanzipative* Interessen der Praxis zu betreiben im Namen einer aufgeklärten säkularen Weltanschauung.¹³ Die Säkularisierungstheorie gewann vor diesem Hintergrund tendenziell den Charakter einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“, in der sich wissenschaftliche Theorie und Praxis anleitende Weltanschauung miteinander vermischten. Die Sozialwissenschaften nahmen in der Gesellschaft für nicht Wenige Züge einer säkularen Ersatzautorität anstelle religiöser Lehrinstanzen an. Ihre Theorien wurden im Sinne der These einer „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno selbst zum sinnstiftenden Mythos (Horkheimer und

13 Diese „Praxisorientierung“ setzte sich dann später unter den im Hinblick auf Herrschaftskritik umgedrehten Vorzeichen der „Verbetriebswirtschaftlichung“ fort, so wie auch von dem marxistisch inspirierten kritischen Materialismus ein Weg zum ebenso materialistischen Anreizdenken des „neoliberalen“ Aktivierungs- und Workfare-Diskurses führte.

Adorno 1947; Oevermann 1985), mit dem strukturell anfänglich auch noch ein ähnlicher autoritativer kollektiver Geltungsanspruch verbunden war, der den Einzelnen in seiner Lebensführung bevormundet, wie bei den kritisierten Religionen, nun allerdings technokratisch im Namen von Wissenschaft und Aufklärung (vgl. auch Fürstenberg 1989).

In Deutschland wuchs dem Frankfurter Philosophen Jürgen Habermas in dieser sozialwissenschaftlich dominierten, emanzipationsorientierten Diskursformation beinahe so etwas wie die Rolle eines säkularen Papstes zu, dessen neueste Äußerungen Vielen in linksliberalen, säkularen Kreisen eine beinahe autoritative Orientierung gaben. Das spiegelt sich auch noch Jahrzehnte später in dem hochsymbolischen, medial in Szene gesetzten „intellektuellen Gipfeltreffen“ zwischen „Vernunft und Glauben“ (so Thomas Kroll in einer Rezension für das Deutschlandradio), d.h. zwischen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger im Jahr 2004 wider, ein Jahr, bevor der damalige Präfekt der Glaubenskongregation der katholischen Weltkirche Papst Benedikt XIV. wurde (Habermas und Ratzinger 2005). Hintergrund für dieses öffentliche Treffen bildete Habermas' Wende zu einer „postsäkularen Gesellschaft“.¹⁴ Mit dieser Wende anerkannte Habermas die Fortentwicklung eines Diskurses, der sich aus verständlichen Gründen kritisch von dem ausgeprägten versozialwissenschaftlichten Säkularismus der 1960er und 1970er Jahre abgesetzt hat.

Bei dieser Diskursbewegung gerieten allerdings die wissenschaftliche Säkularisierungsthese und -theorie mangels Differenzierung in dasjenige „Sperrfeuer“, welches sich gegen den versozialwissenschaftlichten Säkularismus mit seinem Modernitätswinkel, seiner latenten Intoleranz und mangelnden Offenheit gegenüber religiös Gläubigen sowie gegen den dahinter stehenden autoritativen kollektiven Geltungsanspruch richtete (ähnlich auch Wilson 1992: 209). Ein prominentes Beispiel liefert Rodney Stark, der den Gründervätern der Soziologie und klassischen Vertretern der Säkularisierungsthese, Max Weber und Emile Durkheim, groteskerweise die Auffassung in den Mund legte „that religion is false and harmful“ (Stark und Finke 2000: 28). Unumwunden assimilierte er sie an ganz anders geartete „religionskritische“ Positionen wie die eines Auguste Comte oder Karl Marx. Im Hinblick auf Weber ist dies besonders abwegig, nicht nur, weil dieser sich für den großen Beitrag der Weltreligionen zur Universalge-

14 Habermas hat diese schon drei Jahre zuvor mit seiner Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche im Jahr 2001 vollzogen (Habermas 2001) und später inhaltlich weiterverfolgt (Habermas 2005, 2009, 2012; Langthaler und Nagl-Docekal 2007; Mendieta und Van Antwerpen 2012).

schichte und zur Entstehung der Moderne interessierte und es ihm völlig fernlag, Religion in dem charakteristischen Schwarz-Weiß-Denken eines religionsfeindlichen Atheisten als „Teufelszeug“ zu charakterisieren. Es erscheint gerade auch angesichts von Webers Wertfreiheitspostulats als verfehlt, das für diesen nicht nur eine Floskel war, sondern sich in dem ausgeprägten Bemühen um eine klare Trennung von wissenschaftlichen Geltungsfragen und praktischen Werturteilen zeigte, wie generell auch in seinem wissenschaftlichen Stil einer professionellen, methodischen Zurückhaltung, nicht zuletzt bei Prognosen zur Zukunft der Religion. Diese Zurückhaltung findet sich selbst noch in seiner persönlichen Haltung gegenüber Religion wieder, die er bekanntlich einmal alles andere als triumphalistisch mit „religiös absolut ,unmusikalisch““ umschrieb (in dem Brief an F. Tönnies vom 19.2.1909; Max Weber Gesamtausgabe II/6, S. 63-66, Vahland 2001: 47 f.), so als beruhe seine Nähe zur Säkularisierung, die offenkundig mit vielen Zweifeln verbunden war und ein abschließendes Urteil mied, auf einem persönlichen Defizit.

Rodney Stark gehört zu den Soziologen, die vom Säkularismus der 1960er Jahre geprägt wurden und später eine Entwicklung „vom Saulus zum Paulus“ durchliefen, ähnlich wie Peter L. Berger, der in dieser Zeit der prominenteste Vertreter der Säkularisierungsthese in der Soziologie war und sich später von dieser distanzierte. So bekennt Stark im Anschluss an die oben zitierten Sätze Bergers zur marginalisierten Zukunft der Religion ab der Jahrtausendwende:

“I quote his statements during the 1960s only because they so fully express the mood of the times, a mood that I shared (cf., Stark 1963).” (Stark 1999: 251)

Sicherlich ist dieser biografische Hintergrund mit ein Grund dafür, warum Stark Weber und Durkheim an religionskritische Positionen assimiliert und die grundlegende Differenz nicht zu würdigen weiß,¹⁵ denn ein Kennzeichen des Diskurses dieser Zeit war wie schon erwähnt die Tendenz zur Einebnung der zuvor mühsam errichteten Grenze zwischen Wissenschaft und Praxis, zwischen wissenschaftlicher Theorie und praktisch leitender Weltanschauung. Diese mangelnde Differenzierung wendete sich später auch gegen die Säkularisierungstheorie, der recht pauschal vorgeworfen wurde, sie sei eigentlich gar keine wissenschaftliche Theorie, sondern vor allen Dingen eine säkularistische Weltanschauung bzw. ein „Mythos“ (vgl.

15 Vgl. zu dieser grundlegenden Differenz den lesenswerten soziologiehistorischen Aufsatz von Hartman Tyrell „Von der 'Soziologie statt Religion' zur Religionssoziologie“ (Tyrell 1995, vgl. auch Dobbelaere 2000).

z. B. Ausmus 1982; Berger 1999; Cox 2000; Demand 2010; Demerath 2001; Hadden 1987; Luckmann 1980; Lyon 1987; Stark 1999). Die Säkularisierungsthese beruhe weniger auf wissenschaftlicher Wahrheitsuche, als auf dem *wishful thinking* derjenigen Intellektuellen bzw. Soziologen, die selbst säkulare Glaubensüberzeugungen lebenspraktisch hegten und sich von ihnen ein säkulares „Heil“ versprächen. Für einige Proponenten der Soziologie der 1960er und 1970er Jahre und auch für solche der Frühzeit Mitte des 19. Jahrhunderts wie Marx und Comte trifft das sicherlich zu, aber eben nicht für die soziologischen Klassiker Durkheim und Weber und eine ganze Reihe anderer Soziologen.

Neben diversen Erscheinungsformen von Religiosität in der Gegenwart und der kritischen Abwendung vom Säkularismus der 1960er und 1970er Jahre scheint es eine weitere Quelle der Kritik an der Säkularisierungstheorie zu geben: Schwächen der klassischen Theorien, nicht zuletzt der weberschen als der historisch einflussreichsten und wahrscheinlich auch in systematischer Hinsicht bedeutsamsten. Siehe dazu die späteren Ausführungen in einem eigenen Abschnitt. Die bis in die 1970er Jahre hinein mehr oder weniger *selbstverständliche* Geltung der Säkularisierungstheorie hat diese Schwächen lange Zeit zu einem guten Teil verdeckt. Vor diesem Hintergrund scheint ein wesentliches Motiv der späteren Kritik strukturell auch darin begründet zu sein, das Prinzip zur Geltung zu bringen, wonach in der Wissenschaft letztlich nichts selbstverständlich bleiben darf.¹⁶

Nun bedeutet jedoch die verbreitete Kritik an der Säkularisierungsthese offenkundig nicht, dass sich die Fachdiskussionen von ihr abwenden und sie als einen überholten Theorieansatz hinter sich lassen, wie sich dies etwa ihr prononcierter Kritiker Rodney Stark in seinem viel zitierten Aufsatz „Secularization R.I.P.“ (Stark 1999) noch provokant erhofft hat. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Die Auseinandersetzung mit ihr findet mittlerweile in ungekannter Breite und Intensität statt. Insofern haben die Provokationen von Stark und Kollegen im Besonderen (Stark 1999; Stark und Bainbridge 1985; Stark und Finke 2000, 2000; Stark und Iannaccone 1994) und die ubiquitäre Kritik an der These im Allgemeinen Früchte getragen. Im angelsächsischen Raum ist im Hinblick auf die letzten zehn Jahre sogar schon von einer schleichenden „wissenschaftlichen Revolution“ die Rede, in deren Zuge Säkularisierungsphänomene besonders unter jüngeren Wissenschaftlern im interdisziplinären Verbund in den analytischen Fokus von Forschungsaktivitäten geraten (Bullivant und Lee 2012; Lee 2012). Das spiegelt sich auch in einer explosionsartigen Institutionalisierung wider, in

16 In diese Richtung weist auch schon der einflussreiche Aufsatz von Joachim Matthes zur Säkularisierungsthese (Matthes 1962: 72).

deren Rahmen sich entsprechend spezialisierte Forschungsnetzwerke, Forschungsinstitute, Forschungsprojekte, Teil-Studiengänge, Buchreihen, Fachzeitschriften bilden.¹⁷ Im Rückblick lässt sich konstatieren, dass sich die seit den 1980er Jahren sehr verbreitende Kritik an der Säkularisierungstheorie, die verständlicherweise insbesondere von Sozialwissenschaftlern getragen wurde und wird, welche sich selbst als religiös gläubig verstehen, in einer eigentümlichen Dialektik selbst wiederum zur weiteren Säkularisierung insoweit beigetragen hat, als sie eine *Entzauberung* des ersatzreligiösen Säkularismus der Soziologie der 1960er und 1970er Jahre bewirkte und den Weg bereitete für eine nüchtern-analytische, empirische Soziologie der individuellen Säkularisierung (vgl. dazu auch Stolz und Buchard 2014: 58).

Kontroversen löst besonders die Frage aus, ob nicht nur in Politik und Gesellschaft, sondern tatsächlich auch auf der Ebene *individueller Glaubensvorstellungen* ein Säkularisierungsprozess zu konstatieren ist, oder ob dort womöglich sogar umgekehrt von einer historischen Zunahme von Religiosität (Finke und Stark 1992; Stark 1999) bzw. einer „Wiederkehr der Religion“ (Küenzlen 2003, vgl. auch Graf 2007) gesprochen werden muss. Die Frage wurde bereits auf vielfältige Weise mit den Mitteln der quantifizierenden Forschung, nicht zuletzt der Umfrageforschung, bearbeitet, was bei einer Trendhypothese nur konsequent ist. Überzeugend beantworten

17 Z.B. im Jahr 2005 die Forschungseinrichtung *Institute for the Study of Secularism in Society and Culture* (ISSSC) am *Trinity College* in Hartford, Connecticut, USA. 2007 der auf das im gleichen Jahr publizierte Buch „The Secular Age“ von Charles Taylor (Taylor 2007) reagierende, akademische Internet-Blog *The Immanent Frame*, der vom *Social Science Research Council* herausgegeben wird. 2008 das *Non-Religion and Secularity Research Network* (NSRN, www.nsrn.net). 2010 das von Monika Wohlrab-Sahr geleitete, an der Universität Leipzig angesiedelte Forschungsprojekt „Multiple Secularities“. 2012 die Programmeinheit „Secularism and Secularity“ in der 1909 gegründeten, großen amerikanischen Gesellschaft für Religionsforschung *American Academy of Religion* (AAR). 2012 das an der Universität Frankfurt am Main angesiedelte, von Johannes Quack geleitete Emmy Noether-Projekt der Thyssen-Stiftung „Die Vielfalt der Nichtreligion“. 2012 die vom NSRN und ISSSC herausgegebene Fachzeitschrift *Secularism and Non-Religion*. 2012 die von Phil Zuckerman bei NYUPRESS herausgegebene Buchserie *The Secular Studies Serie*. 2012 die von David Nash bei Palgrave Macmillan herausgegebene Buchserie *Histories of the Sacred and the Secular, 1700-2000*. 2012 das *Programme for the Study of Religion and Non-Religion* am *Department of Anthropology* der *London School of Economics*. 2012 das an der Universität Göttingen angesiedelte transregionale Forschungsnetzwerk (CETREN), das sich mit dem Pilotprojekt „Secularism and New Religiosities“ dem Thema „The Politics of the New“ widmet. 2012-14 beschäftigt sich das *Shelby Cullom Davis Center for Historical Studies* der *Princeton University* mit dem Thema „Glauben und Unglauben“ in historischer Perspektive. Einblick in den aktuellen Stand dieser Entwicklung liefert die schon erwähnte Internetseite www.nsrn.net

lässt sie sich aber nicht allein durch frequenzanalytische Studien, sondern allenfalls in systematischer (und nicht bloß illustrativer) Verzahnung mit fallrekonstruktiven Untersuchungen, die erhellen, was eine Säkularisierung der individuellen Lebensführung tatsächlich *material* bedeutet.

Diesbezüglich klafft immer noch eine große Forschungslücke. Dies lässt sich bereits daran ablesen, dass der Säkularisierungsbegriff oft nur *negativ* und *abstrakt-formal* bestimmt und operationalisiert wird, sehr oft als „Prozess eines fortschreitenden Bedeutungsverlustes von Religion“¹⁸ und als simple Transformation „religiöser“ Glaubensinhalte in „säkulare“. Ein derart abstrakt-formaler Säkularisierungsbegriff schleicht sich insbesondere bei quantifizierenden Untersuchungen häufig unter Hand als Vereinfachung angesichts von Operationalisierungsschwierigkeiten ein. Aber es ist nicht so, dass in dem Säkularisierungsprozess lediglich etwas *vergeht* und nicht zugleich auch *entsteht* bzw. dass der konkrete Inhalt eines Glaubens für die Säkularisierungstheorie gleichgültig wäre und lediglich zählte, ob er in formaler Hinsicht als „religiös“ oder „säkular“ zu klassifizieren ist. Nimmt man Webers klassische Bestimmung der Säkularisierung als einer „Entzauberung“ ernst, fällt der materiale Glaube, die konkreten Glaubensinhalte (bzw. das inhaltliche Gefüge eines Glaubens) ins Gewicht. Denn danach ist es immer *etwas*, das eine „Entzauberung“, „Verweltlichung“, „Rationalisierung“ durchläuft: diverse, lebenspraktisch bedeutsame Deutungsgegenstände. Zwar ist die säkulare Form der Deutung eine wichtige Dimension der Entzauberung, aber letztere beschränkt sich nicht darauf. Daher kann es vorkommen, dass ein in dieser formalen Hinsicht religiöser Glaube im Vergleich zu einem säkularen, bezieht man die jeweilige inhaltliche Substanz ein, unter dem Strich auch einmal als „entzauberter“ erscheint. Aus der Perspektive des materialen Säkularisierungsbegriffs Max Webers ist deswegen eine Forschungspraxis kritikwürdig, die aus Umfragedaten unumwunden auf den „Säkularisierungsgrad“ einer Bevölkerung schließt und sich dabei ausschließlich dafür interessiert, ob die gegebenen Antworten zu Glaubensfragen in diesem abstrakt-formalen Sinne als „religiös“ oder „säkular“ einzustufen sind. Das führt unter anderem dazu, dass bei Vergleichen von Ost- mit Westdeutschland oder von bestimmten Ländern des früheren Ostblocks wie Estland und Tschechien, in denen das atheistisch-kommunistische Weltbild historisch einen erheblichen Zeitraum gesellschaftsprägend war, mit westeuropäischen und angelsächsischen Ländern Erstere automatisch, ohne jede materialanalytische Absicherung, als „säku-

18 Vgl. z.B. Berger 1988: 103; Bruce 2011: 2 f.; Dogan 2002; Pickel 2011: 135–43; Pollock 2003: 5; Wilson 1982: 149.

larisierter“ gelten. Wenn es sich dabei mal nicht um ein Operationalisierungsartefakt handelt.

In der soziologischen Forschung ist bisher zum großen Teil ungeklärt geblieben, was einen säkularisierten Glauben und die durch ihn angeleitete Lebenspraxis *auf der Ebene der individuellen Lebensführung* „positiv“ bzw. „material“ kennzeichnet, obwohl bereits Max Weber an prominenter Stelle bekannte, dass ihm die Glaubensüberzeugungen seiner säkularisierten Zeitgenossen theoretisch-analytisch ein Rätsel sind (siehe das Zitat im nächsten Abschnitt). Emile Durkheim ging in seinen ohnehin nur sporadischen Kennzeichnungen des säkularen Glaubens kaum über Analogiebildungen zur Religion hinaus, wie in seiner Rede vom „Kult des Individuums“ (Durkheim 1988: 227).

Der Bedarf nach Fallanalysen, die Licht in dieses Halbdunkel bringen, dokumentiert sich genauso in der nach wie vor großen Verbreitung des aus der Umgangssprache stammenden, einer partikularistischen Glaubensperspektive entsprechenden Ausdrucks „Unglauben“ im Sprachgebrauch der Soziologie und anderer Fächer (im Englischen „unbelief“, „disbelief“, „non-belief“), sofern es um säkularisierte Individuen geht. Nicht nur wird damit das Objekt, von dem die Rede ist, bloß *ex negativo* bestimmt und nicht als ein Gegenstand *sui generis*. Die Bestimmung ist auch, wenn man sie analytisch auf die Goldwaage legt, was man tun muss, wenn man in der Theoriebildung vorankommen will, falsch. Denn es handelt sich bei den Vorstellungsgebilden, an denen säkularisierte Menschen ihre Lebensführung orientieren, kategorial keineswegs um „Wissen“, sondern *insgesamt* betrachtet ebenfalls um *Glaubensvorstellungen*, eben um säkularisierte. Wissensbestände bilden darin gegebenenfalls ein wichtiges Element, das jedoch trotz seiner historisch zunehmenden Bedeutung den Glaubenscharakter des *Gesamtgebildes*, das die Lebensführung in die offene Zukunft hinein anleitet, nicht grundsätzlich zu ändern vermag (siehe dazu auch den einleitenden Abschnitt zum Glaubensbegriff).

1.1.3 Materiale Analysen des säkularisierten Glaubens – ein historisches Desiderat

Schon in der für die Theoriegeschichte der Soziologie so bedeutsamen klassischen Säkularisierungstheorie Max Webers blieb, wie schon angedeutet, die Welt säkularisierter Glaubensvorstellungen und der durch sie angeleiteten Lebensführung von Subjekten zum großen Teil ein Rätsel, wie die folgende Textpassage aus dem berühmten Aufsatz „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ anhand der *säkularisierten Leistungsethik* anschaulich werden lässt. In dieser Passage beschreibt Weber zunächst die

religiös beseelten historischen Pioniere des kapitalistischen Geistes, bevor er dann einen Bogen schlägt zur säkularisierten bürgerlichen Elite seiner Zeit.

„Und ebenso waren es in der Regel nicht waghalsige und skrupellose Spekulanten, ökonomische Abenteurnaturen, wie sie in allen Epochen der Wirtschaftsgeschichte begegnen, oder einfach »große Geldleute«, welche diese äußerlich unscheinbare und doch für die Durchsetzung des ökonomischen Lebens mit diesem neuen Geist entscheidende Wendung schufen, sondern in harter Lebensschule aufgewachsene, wägend und wagend zugleich, vor allem aber n ü c h t e r n und s t e t i g, scharf und völlig der Sache hingeebene Männer mit streng bürgerlichen Anschauungen und ‚Grundsätzen‘.

Man wird zu glauben geneigt sein, daß diese p e r s ö n l i c h e n moralischen Qualitäten mit irgendwelchen ethischen Maximen oder gar religiösen Gedanken an sich nicht das geringste zu schaffen haben, daß nach dieser Richtung wesentlich etwas Negatives: die Fähigkeit, sich der überkommenen Tradition zu e n t z i e h e n , also am ehesten liberale »Aufklärung« die adäquate Grundlage einer solchen geschäftlichen Lebensführung sei. Und in der Tat ist dies h e u t e im allgemeinen durchaus der Fall. Nicht nur fehlt regelmäßig eine Beziehung der Lebensführung auf religiöse Ausgangspunkte, sondern wo eine Beziehung besteht, pflegt sie wenigstens in Deutschland negativer Art zu sein. Solche vom »kapitalistischen Geist« erfüllte Naturen pflegen h e u t e , wenn nicht gerade kirchenfeindlich, so doch indifferent zu sein. Der Gedanke an die fromme Langeweile des Paradieses hat für ihre tatenfrohe Natur wenig Verlockendes, die Religion erscheint ihnen als ein Mittel, die Menschen vom Arbeiten auf dem Boden dieser Erde abzuziehen. Würde man sie selbst nach dem »Sinn« ihres rastlosen Jagens fragen, welches des eigenen Besitzes niemals froh wird, und deshalb gerade bei rein diesseitiger Orientierung des Lebens so sinnlos erscheinen muß, so würden sie, falls sie überhaupt eine Antwort wissen, zuweilen antworten: »die Sorge für Kinder und Enkel«, häufiger aber und – da jenes Motiv ja offenbar kein ihnen eigentümliches ist, sondern bei den »traditionalistischen« Menschen ganz ebenso wirkte, – richtiger ganz einfach: daß ihnen das Geschäft mit seiner steten Arbeit »zum Leben unentbehrlich« geworden sei. Das ist in der Tat die einzig zutreffende Motivierung und sie bringt zugleich das, vom persönlichen Glücksstandpunkt aus angesehen, so I r r a t i o n a l e dieser Lebensführung, bei welcher der Mensch für sein Geschäft da ist, nicht umgekehrt, zum Ausdruck.“ (Weber 1988a: 53 f.)

Trotz dieser plastischen Beschreibung der säkularisierten Leistungsethik seiner bürgerlichen Zeitgenossen (ein gutes Stück weit auch seiner eigenen), einer Beschreibung, die zweifellos systematisch bedeutsame Punkte berührt, bleibt die Strukturlogik dieser säkularisierten Form von Glauben und Lebensführung am Ende doch ein Rätsel: Die religiösen Deutungsmuster sind abgestorben, aber über säkularisierte Pendanten verfügen diese Zeitgenossen laut Weber nicht, sodass sich ihre Leistungsethik in der *Faktizität eines*

Habitus erschöpft und es rätselhaft bleibt, für was sie sich weiterhin ein Leben lang entsagungsvoll abmühen, wenn sie an ein religiöses Jenseits, auf das bezogen dieses anstrengende Leben als sinnvoll erscheint, nicht mehr glauben.

Erstaunlicherweise erscheint dieses säkulare Sinnvakuum nicht, wie man erwarten könnte, als Bedrohung für die längerfristige Fortexistenz der bloß noch habituell vorhandenen Leistungsethik. Diese wird vielmehr von den geschilderten bürgerlichen Zeitgenossen, auch wenn sie dafür keine Deutung zu haben scheinen, als „zum Leben unentbehrlich“ empfunden! Weber drückt diesen Umstand auf eine Weise aus („zum Leben unentbehrlich geworden“), welche die Lesart ausschließt, dass die Unentbehrlichkeit „des Geschäfts mit seiner steten Arbeit“ der schieren *ökonomischen Notwendigkeit* des Broterwerbs durch bezahlte Arbeit geschuldet ist. Diese Notwendigkeit hätte dann nämlich für diese Menschen von Beginn (ihres Erwachsenenlebens) an bestanden! Sie könnte auch nicht ein Erwerbsstreben erklären, das deutlich über ein zum gemütlich-angenehmen Leben nötiges Maß hinausgeht, wie es ja gerade in den in Rede stehenden bürgerlichen Kreisen – aber nicht nur in diesen – gepaart mit Konsumzurückhaltung und Geiz vorkam. Webers Formulierung legt stattdessen einen *Erfahrungsprozess* nahe, in dem die erwähnten Bürger das Leistungsstreben im Laufe der Zeit als unentbehrlichen Lebensinhalt wahrgenommen haben.

Es kann an dieser Stelle dahingestellt bleiben, ob diese Unentbehrlichkeit tatsächlich ein auf der Ebene des *Habitus* liegendes bloßes Faktum geblieben ist, für das sie keine Deutung zur Verfügung hatten, wie das von Weber nahegelegt wird, oder ob es ihm als Sozialforscher nur nicht gelungen ist, die in Wirklichkeit vorhandenen säkularisierten Deutungsmuster zur Leistungsethik aufzuspüren und zu rekonstruieren. Einiges spricht dafür, dass das deutsche Bürgertum in Webers Generation und auch Weber selbst tatsächlich verschärft mit der Krise eines eigentümlichen säkularen Sinnvakuums zu kämpfen hatten, das mit dem Ende des klassischen Bürgertums, wie man es im 19. Jahrhundert gekannt hat, zusammenhing.¹⁹ Dieses Ende vollzog sich mit dem Untergang des Kaiserreichs und dem Beginn der Weimarer Republik. In letzterer wurde das Zensuswahlrecht, das dem Bürgertum im 19. Jahrhundert noch leistungsethisch legitimiert eine *privilegierte* politische und gesellschaftliche Stellung verbürgte, endgül-

19 Eine entsprechende generationengeschichtliche Untersuchung steht noch aus. Sie wäre von großem Wert, auch für anders gelagerte Fragestellungen. Da solche Untersuchungen in der Geschichtswissenschaft seit einigen Jahren einen Aufschwung erleben, besteht eine gewisse Hoffnung, dass dies vielleicht auch die Forschungslage zur Generation Max Webers voranbringen wird. Die neuere Weber-Biografie von Jürgen Kaube geht bereits Schritte in diese Richtung (Kaube 2014: 11–26).

tig abgeschafft und das allgemeine, gleiche und geheime Wahlrecht flächendeckend eingeführt. Das Zensuswahlrecht steht dabei emblematisch für eine eigentümliche politische Übergangsperiode, die Periode des klassischen Bürgertums im 19. Jahrhundert. Dieses Wahlrecht orientiert sich bereits an den Vorstellungen der Französischen Revolution einer Freiheit und Gleichheit aller Bürger, indem es politische Partizipation nicht mehr an ständische Kriterien der Geburt knüpft, sondern „theoretisch“ jedem Bürger ermöglicht, eben insoweit er das im Prinzip veränderliche Besitzkriterium – idealiter durch fleißige Erwerbsarbeit, Sparsamkeit und Unternehmertum gewissermaßen „vom Tellerwäscher zum Millionär“ – erfüllt. Mit diesem Kriterium verbinden sich „honoratiorenpolitische“ Vorstellungen, denen zufolge der politisch tätige Bürger ökonomisch auf eigenen Füßen stehen sollte, zugleich leistungsethische Ideen, wobei die Leistungsethik ihrerseits schon auf Gleichheitsvorstellungen beruht. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit verwehrte das Zensuswahlrecht jedoch dauerhaft den gleichberechtigten Zugang zur politischen Teilhabe. Eine zwangsläufige Folge war, dass die Interessen der Besitzlosen bzw. der wenig Besitzenden keine angemessene politische Repräsentation und Berücksichtigung fanden. Der sich im 19. Jahrhundert dynamisch entwickelnde Kapitalismus mit seiner inhärenten Tendenz, soziale Ungleichheiten bei fehlender politischer Gegensteuerung zu verschärfen, legte dieses Strukturproblem der widersprüchlichen Politik des bürgerlichen Zeitalters zunehmend bloß. Die Suche nach der Lösung der immer drängender werdenden „sozialen Frage“ lenkte die Aufmerksamkeit auf die strukturell hinter ihr stehende *politische Frage*: die erforderliche Gleichberechtigung der politischen Partizipation in Gestalt des allgemeinen, gleichen und geheimen, von Besitzfragen unabhängigen Wahlrechts. Dessen vollständige Durchsetzung in der Weimarer Republik ging mit der Beseitigung des deutschen Kaisertums einher, also mit den noch verbliebenen Resten eines *religiösen Gottesgnadentums*. Dieser Übergang zur *säkularen Volkssouveränität* als Prinzip der Herrschaftslegitimation stellte zugleich den entscheidenden Säkularisierungsschritt auf der allgemeinsten Ebene des Gemeinwesens dar, der seiner politischen Verfasstheit. Für das klassische Bürgertum bedeutete dies also zweierlei, zum einen die Entthronung als politisch und gesellschaftlich privilegierte soziale Klasse (auch wenn es weiterhin sehr einflussreich blieb), zum anderen die Zurückdrängung der *religiösen* Deutungsmuster hinter den bürgerlichen Wertvorstellungen; diese Deutungsmuster verbanden sich mit dem religiösen Gottesgnadentum.

Wie auch immer der genaue biografische und generationsspezifische Hintergrund aussieht, vor dem Weber die subjektive Unentbehrlichkeit der Leistungsethik bei sich und seinen säkularisierten bürgerlichen Zeitgenossen angesichts weggebrochener religiöser Deutungsmuster konstatiert, ent-

scheidend ist für uns, dass sie wissenschaftlich kein Rätsel bleiben muss. Prinzipiell steht auch sie der Analyse und Erklärung offen, so wie Glaubensvorstellungen und Lebensführung säkularisierter Subjekte generell.

In den Soziologengenerationen nach Weber wurde die Säkularisierungsthese zunächst vor allem mit Hilfe von Kirchenstatistiken im Hinblick auf zu konstatierende *Verfallserscheinungen* bei den tradierten Religionsgemeinschaften überprüft. Die umgekehrte Perspektive auf die entstehende Positivität von Glaubensvorstellungen säkularisierter Subjekte wurde kaum eingenommen. Zwar richteten einige *ideengeschichtliche* Untersuchungen in Theologie, Philosophie und seltener Soziologie den Blick durchaus auch auf das Entstehende, indem sie Kontinuitätslinien und Wandlungswege religiöser Ideen in der Säkularisierung nachzeichneten, z.B. bestimmter christlicher Motive und deren „Säkularisate“ (Behrends 2006; Gehlen 1967; Klempt 1960; Löwith 1953; Zulehner 1977). Aber das Hauptaugenmerk lag dabei zum einen auf einer abstrakteren Ebene (Ideen bzw. Diskurse), zum anderen auf der historischen Genese, also nicht auf der systematischen Analyse des entstehenden Neuen. Die Erforschung der säkularisierten Glaubensvorstellungen moderner Subjekte, ob mit Umfragen oder materialanalytisch mit Hilfe von Interviews in der vollen Offenheit der dabei zu konstatierenden Facetten, unterblieb! Daher konnte Glenn Vernon im Jahr 1968 aus der Perspektive der soziologischen Umfrageforschung zu Recht einen Aufsatz über „The Religious ‚Nones‘: A Neglected Category“ publizieren (Vernon 1968); und Colin Campbell klagte drei Jahre später:

„no tradition for the sociological study of irreligion as yet exists and this book has been written in the hope that it will help to stimulate the development of just such a tradition“ (Campbell 1971: vii),

was jedoch noch für lange Zeit ein frommer Wunsch blieb. Die Unzufriedenheit mit der theoretischen Unelaboriertheit, begrifflichen Unklarheit und in Abhängigkeit davon auch ungenügenden empirischen Beweiskraft der Säkularisierungsthese nahm zu und steigerte sich bis zu, zum Teil als Provokation angelegten, Für-tot-Erklärungen dieser These und Alternativentwürfen. Noch im Jahr 1999 diagnostizierte der ehemalige Säkularisierungstheoretiker Peter L. Berger im Zuge der Begründung seiner zur Entwicklung des religionssoziologischen Mainstreams parallel verlaufenden Distanzierung von der Säkularisierungsthese:

„Strongly felt religion has always been around; what needs explanation is its absence rather than its presence. Modern secularity is a much more puzzling phenomenon than all these religious explosions“ (Berger 1999: 11)

Allerdings war dies für Berger leider kein Anlass, die konstatierbare Forschungslücke zu schließen, sondern es diente und dient ihm lediglich als rhetorisches Mittel, mit dem er die Säkularisierungsthese endgültig beiseitezuschieben trachtet (vgl. auch Berger 2010, 2013a, 2013b). Dabei setzte er Säkularisierung bezeichnenderweise vorschnell mit *Verdiesseitigung* gleich (Berger 1999: 13, siehe dazu Franzmann 2014b).²⁰ Dass dies ein grundlegender Irrtum ist (ähnlich wie die immer wieder, auch bei Berger, anzutreffende Gleichung Säkularisierung = Entheiligung²¹ oder Rodney Starks Gleichbehandlung von Säkularisierung und Heidentum, wie in seiner Argumentation zum Mythos eines „Golden Age of Faith“, vgl. Stark und Finke 2000: 63–68), kommt durch materiale Analysen von Interviews mit säkularisierten Subjekten, so auch in den Fallanalysen dieses Buches, zum Vorschein (siehe auch Franzmann 2014b), insofern bringt Bergers Begründung seiner Abkehr von der Säkularisierungsthese den persistierenden Mangel an materialen Analysen des Glaubens säkularisierter Subjekte und ihrer Lebensführung selbst nochmals zum Ausdruck.

1.1.4 Aussparungen in Webers klassischer Säkularisierungstheorie und ihre Langzeitfolgen

Dass Glaubensvorstellungen und Lebensführung säkularisierter Subjekte bei Weber theoretisch weitgehend unbestimmt bleiben, hängt mit anderen Aussparungen in seiner Säkularisierungstheorie zusammen. Zwar hat er in seinen, in vielerlei Hinsicht aufschlussreichen, materialen Analysen zum universalhistorischen Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozess die zugrundeliegende strukturelle Transformationsdynamik immer wieder zum Gegenstand. Aber er geht nicht so weit, ein explizites theoretisches Modell der Transformationsgesetzlichkeit zu entwickeln, genauso wenig wie er versucht, ein theoretisches Modell von Religiosität zu formulieren, wie z.B. sehr viel später Ulrich Oevermann. Weber beschränkt sich vielmehr mit großer Zurückhaltung darauf, enger begrenzte, gleichwohl immer noch sehr weitreichende, Fragestellungen möglichst präzise zu beantworten, etwa die Frage nach der historischen Bedeutung der protestantischen Ethik für die Entstehung des kapitalistischen Geistes. Diese Zurückhaltung muss man

20 Berger und Lieban 1960: 230 f. liefert einen Hinweis darauf, dass Berger, der Zeit seines Lebens evangelischer Theologe blieb, auch schon zu seinen früheren Zeiten als Säkularisierungstheoretiker diesem Irrtum, der einer religiös-voreingenommenen Perspektive entspricht, aufsaß.

21 Siehe z.B. Berger 1988: 27; Crippen 1988: 331.

ihm *persönlich* sicherlich als Professionalität und nicht als Schwäche anrechnen, denn angesichts des damaligen Standes der theoretischen, methodischen und forschungspraktischen Entwicklung der Soziologie waren die Aussichten auf eine befriedigende Lösung sehr viel ungünstiger und geringer als heute. Z. B. begann die für die theoretische Entwicklung der Soziologie so bedeutsame und folgenreiche „sprachtheoretische Wende“ erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts allmählich ihr enormes konstitutions-theoretisches und methodologisches Potenzial zu entfalten. Und die Etablierung „interpretativer Methoden“ der Sozialforschung fällt erst in die 1970er Jahre, sieht man von einer sachlich durchaus sehr wichtigen, frühen geisteswissenschaftlichen Tradition hermeneutischer Forschung ab, die später über Adorno, Habermas, Oevermann u. a. in diese interpretativen Methoden Eingang fand (Adorno 1961; Habermas 1985; Oevermann u. a. 1979). Zu Webers Zeit stand zudem die Entwicklung technischer Geräte zur Audioaufzeichnung, die er wie wir heute zum Mitschnitt von gezielt geführten Interviewgesprächen mit säkularisierten Zeitgenossen hätte verwenden können, um später zeitenthoben daraus hervorgehende Interviewtranskripte detailliert zu analysieren, noch am Anfang. Thematisch geeignete Dokumente, Briefe, Tagebücher u. Ä. zu finden, die solche gezielten Interviewgespräche womöglich hätten ersetzen können, wäre nicht leicht und eine große Herausforderung gewesen. Die Beschränkung auf mündliche Interviews und ihre nachträgliche Auswertung aus der Erinnerung hätte mit der Problematik der interpretatorischen Überformung und Unzuverlässigkeit des Erinnerens zu kämpfen gehabt. Immerhin, die unmittelbare Mitschrift eines geführten Interviews durch einen Stenografen wäre im Prinzip möglich gewesen (stenographische Vorlesungsmitschriften waren unter nicht wenigen Studenten auch schon lange Praxis), aber faktisch in der Sozialforschung nicht verbreitet. Ein weiterer gravierender Punkt ist, dass die Säkularisierung zu Webers Zeit in der Lebenspraxis noch ein ungleich heißerer Gegenstand war als heute und auf der Ebene der individuellen Lebensführung quantitativ wie qualitativ noch nicht weit fortgeschritten, was Versuche, ihre Strukturlogik begrifflich näher zu bestimmen, erheblich erschwerte. Der vom preußischen Staat gegen den Katholizismus, aber ebenso gegen den Sozialismus geführte „Kulturkampf“ der 1870er Jahre war noch nicht lange vorbei, und die konfessionellen und weltanschaulichen Milieus behakten einander auch noch danach im gesellschaftlichen Leben, z. B. in der Frage der Kindererziehung bei konfessionsverschiedenen Ehen, die durch Industrialisierung und Landflucht in Industriereviere zahlenmäßig stark zunahmen (Bendikowski 2001; Molinski und Wanke 1973). Einen Hinweis auf die geringe quantitative Verbreitung einer Säkularisierung der individuellen Lebensführung mag die Volkszählung des Deutschen Reiches von 1910 geben, die zum ersten Mal die Antwort „bekenntnislos“ vorsah. Ledig-

lich 0,3 Prozent gaben darin an, zu keiner Kirche bzw. Religionsgemeinschaft zu gehören (Henkel 2001: 263). 1925, in der Weimarer Republik und nach Abschaffung des Staatskirchentums sowie nach Einführung der vollen Religionsfreiheit, stieg die Prozentzahl auf 1,8 Prozent, 1933 auf 3,7 Prozent, 1939 auf 5,1 Prozent mit Schwerpunkten im protestantischen Norden und in den Großstädten (ebenda). Einen Hinweis auf den geringen qualitativen Entwicklungsstand gibt auch der Umstand, dass zunächst säkulare „Ersatzreligionen“, sei es in nationalistischer, sozialistischer oder auch bürgerlich-kunstreligiöser Ausprägung, wie zu Webers Zeit z.B. im „George-Kreis“ (Kolk 1998; Köster 2009), eine dominante Rolle spielten, die in vielen Aspekten noch eine große Nähe zu den Religionen verraten, von denen sie sich zu distanzieren und abzulösen versuchen.

Mit den genannten Aussparungen in Webers Säkularisierungstheorie fehlt jedoch letzten Endes der Kern einer solchen Theorie. Weber ist das auch deswegen nicht zum Vorwurf zu machen, weil er nie prätendierte, eine solche explizite Theorie zu entwickeln. Seine Säkularisierungstheorie ist tatsächlich eher Nebenprodukt seiner Forschungen zum universalhistorischen Rationalisierungsprozess im Abendland und zu dessen historischen Triebfedern. Umso höher ist es zu werten, dass sie in der Soziologie als die klassische Säkularisierungstheorie schlechthin gelten muss und gilt. Da der theoretische Kern aber weder von anderen soziologischen Klassikern wie Durkheim noch durch die nachfolgende Soziologie wirklich ausgefüllt wurde, die Säkularisierungsthese aber in diesem Fach dennoch eine wie selbstverständliche Anerkennung erlangte, häuften sich spätestens ab den 1960er Jahren Zweifel an der Klarheit des Säkularisierungsbegriffs und Kritik an der Säkularisierungstheorie (z.B. bei Bell 1977; Luckmann 1980; Martin 1965; Matthes 1962; Shiner 1967; vgl. dazu auch die Ausführungen in Franzmann u.a. 2006: 11–15), zumal diese These und Theorie in der Soziologie in dieser Zeit unter dem Einfluss des damals verbreiteten, marxistisch inspirierten, sich ideologiekritisch-aufgeklärt gebenden *Säkularismus* der Tendenz nach wie bereits erwähnt auch einen ideologischen, die Grenzen der Wissenschaft überschreitenden, weltanschaulichen Zug bekam und Phänomene religiöser Kontinuität, Vitalität und Neubildung immer wieder Anlässe zur Hinterfragung boten.

1.1.5 Drei unterschiedliche Theorieansätze zum Säkularisierungsprozess

Zunehmend drängten alternative Theorieansätze in den Vordergrund, gestützt durch eine Welle der Esoterik, „neue religiöse Bewegungen“ und den Religionsfundamentalismus, die der Säkularisierungsthese zu widerspre-

chen schienen. In Deutschland ist dies besonders der eine breite Rezeption findende wissenssoziologische Ansatz Thomas Luckmanns (Luckmann 1996a, 1996b). Dieser erklärte die Säkularisierung zu einem Mythos (Luckmann 1980)²² und schlug stattdessen eine Theorie der „Privatisierung“ bzw. „Individualisierung“ von Religion vor, die eine Vielzahl von Varianten motiviert hat. In anderen Ländern entstanden ähnliche Konzepte eines „believing without belonging“ (Davie 1994), einer „declining religious authority“ (Chaves 1994), „patchwork religion“ (Wuthnow 1998: 2), „diffused religion“ (Cipriani 1984), „bricolage religieux“ (Hervieu-Leger 1999) usw. In den USA mündete die wachsende Kritik an der Säkularisierungsthese, unterstützt durch den sich durchsetzenden „neoliberalen“ Zeitgeist, in das Projekt einer der USA und der Moderne insgesamt angeblich angemesseneren Rational-Choice-Theorie „religiöser Ökonomien“ (Hadden 1987; Iannaccone u. a. 1996; Stark und Finke 2000; Warner 1993). Heute lassen sich in der Soziologie im Hinblick auf die Säkularisierungskontroverse drei grundlegende Theorieansätze zu Systematisierungszwecken unterscheiden, die sich sachlich darin voneinander abgrenzen lassen, *wie weit* sich ihnen zufolge der auf der allgemeinen, politischen Ebene, wie auch auf der darunter liegenden Ebene gesellschaftlicher Institutionen in der Regel *unstrittige*, universalhistorische Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozess erstreckt und ob (und falls ja, auf welche Weise) auch die Lebensführung des modernen Subjekts davon erfasst wird.²³

1.) In dem konservativsten Theorieansatz wird dieser Transformationsprozess im Wesentlichen auf das Moment der Trennung von Staat und Kirche/Religion im Zuge der Konstituierung des Nationalstaats beschränkt. Diese sich historisch über einen langen Zeitraum vorbereitende *institutio-*

22 Allerdings hat Luckmann die Säkularisierungsthese durch die definatorische Ausweitung des Religionsbegriffs, den er an einem postulierten anthropologischen Bedürfnis nach Sinnstiftung festmachte, bereits vor aller Forschung rein definatorisch „erledigt“, was ihm auch verschiedentlich vorgehalten wurde, nicht zuletzt von Peter L. Berger.

23 Ähnliche Unterscheidungen findet man etwa bei José Casanova oder auch bei Detlef Pollack und Gert Pickel. Casanova dient sie der Klärung von „Konnotationen“ des Säkularisierungsbegriffs (siehe z. B. Casanova 2006: 7). Pollack und Pickel scheinen sich mit ihr, wenn der Autor sie richtig versteht, auf die religionssoziologische Theoriebildung in der Gegenwart *insgesamt* zu beziehen (Pickel 2011: 135–226; Pollack 2009: 19–59). Das ist hier ausdrücklich nicht der Fall! Zwar nimmt die Säkularisierungsthematik in der religionssoziologischen Theoriebildung einen sehr bedeutenden Platz ein. Aber die Forschungsinteressen und Gegenstände des Faches sind doch sehr viel breiter und vielfältiger, als dass es dem Autor gerechtfertigt erschiene, die religionssoziologische Theoriebildung der Gegenwart entlang der Säkularisierungskontroverse zusammenzufassen.

nelle Trennung ermöglicht die Autonomisierung und Ausdifferenzierung der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche und Berufe. Für das Individuum bedeutet sie Religionsfreiheit, da die Bürger des Staates nicht mehr dem partikularen Glauben einer bestimmten, mit dem Staat institutionell verbundenen Religionsgemeinschaft verpflichtet sind. Der Theorieansatz geht davon aus, dass die Individuen im Normalfall weiterhin Mitglieder von Religionsgemeinschaften bleiben und an der religiösen Praxis solcher Gemeinschaften teilhaben. Allerdings haben sie dazu angesichts der institutionellen Trennung von Staat und Kirche/Religion sowie der dadurch ermöglichten religiösen Pluralität fortan die freie Wahl der Zugehörigkeit (im Prinzip auch der Nicht-Zugehörigkeit) sowie die Möglichkeit der Gründung neuer Religionsgemeinschaften. Von einem allgemeinen Trend zur *Ablösung* der Individuen von Religionsgemeinschaften wird wie schon angedeutet nicht ausgegangen.

In Deutschland muss man die auch jenseits rechtswissenschaftlicher Fachgrenzen einflussreiche Staatstheorie des früheren Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde dazu zählen, die religionssoziologische Implikationen hat (Böckenförde 1967, 1996a, 1996b; dazu Offe 2008). Niklas Luhmanns Religionstheorie in Gestalt seiner Schrift „Funktion der Religion“ (Luhmann 1982) dürfte wohl ebenfalls dieser Theoriengruppe zuzuordnen sein. Allerdings demonstrieren Detlef Pollack und Andere, dass man an sie auch in Gestalt einer umfassenderen Säkularisierungstheorie im Sinne des nachfolgend skizzierten *dritten* Theorieansatzes anknüpfen kann (Pollack 2003: 56–73; vgl. auch Chaves 1997). In den USA entspricht insbesondere das schon erwähnte, von Rodney Stark und Kollegen entwickelte „amerikanische Paradigma“ einer an ökonomischen Rational-Choice-Theorien angelehnten „Theory of Religious Economies“ dem Theorieansatz. Diese Beispiele repräsentieren zugleich europäische und US-amerikanische Varianten, die sich in der Regel nicht zuletzt im Hinblick auf die Behandlung des Themas „religiöser Pluralismus“ unterscheiden, das von den US-Amerikanern angesichts der langen Tradition des Sektenpluralismus („Sekten“ im weberschen Sinne²⁴) in der Regel deutlich stärker ak-

24 In der deutschen Umgangssprache wird der Ausdruck „Sekte“ meist in einem pejorativen Sinn gebraucht, der auf Fanatismus und tendenziell auch auf Freiheitsberaubung verweist. Demgegenüber hat Webers Sektenbegriff einen ausschließlich analytischen Sinn als Gegenbegriff zu „Kirche“. In eine „Kirche“ kann man hineingeboren werden. In eine „Sekte“ muss man dagegen aufgenommen werden und sich für sie als autonomer Erwachsener *entscheiden*, wobei auch eine Prüfung der *religiösen Qualifiziertheit* vonseiten der aufnehmenden Sekte stattfindet (Weber 2004). Auch später wird diese Qualifikation jedes Mitglieds im Auge behalten. Daher kommt es typischerweise zu einem hohen Maß an sozialer Kontrolle der Lebensführung jedes

zentuiert wird, wohingegen sich in Europa eine Vorrangstellung einzelner christlicher Konfessionen (der katholischen, lutherischen, reformierten, anglikanischen oder orthodoxen) erhalten hat.

2.) In dem zweiten, deutlich weiter gehenden Theorieansatz führt ein universalhistorischer Rationalisierungsprozess nicht nur zur institutionellen Trennung von Staat und Kirche/Religion und damit verbunden zur Autonomisierung und Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche wie auch zur Religionsfreiheit für das Individuum, sondern darüber hinaus auch zur fortschreitenden Ablösung der Menschen von Religionsgemeinschaften und deren *kollektiven* Glauben sowie kehrseitig zur „Individualisierung“ der Glaubensinhalte (sachlich angemessener wäre eigentlich der Ausdruck „Individuierung“).

Dieser Theorieansatz kennt zahlreiche Varianten, die nicht selten mit je eigenen Schlagworten aufwarten, von denen oben schon folgende genannt wurden: „believing without belonging“, „declining religious authority“, „patchwork religion“, „diffused religion“, „bricolage religieux“. Weitere wären „Entkirchlichung“, „Deinstitutionalisierung“, „Bastelreligiosität“, „vagabundierende Religiosität“, „Spiritualität“. Thomas Luckmann ist in Deutschland und Europa ein Vater dieses Ansatzes. In den USA wäre sicherlich an vorderster Stelle die Arbeit von Robert Bellah und Kollegen zu nennen, wie sie sich in dem Bestseller „Habits of the Heart“ niedergeschlagen hat (Bellah u. a. 1996). Eine *Säkularisierung* der individuierten werdenden Glaubensinhalte wie in der klassischen weberianischen Säkularisierungstheorie wird in diesen Theorien *nicht* angenommen oder sogar explizit bestritten. Uneinigkeit besteht allerdings in dem Gebrauch des Säkularisierungsbegriffs. Während Thomas Luckmann die „Säkularisierung“ bloß als einen „Mythos“ begreift (Luckmann 1980), *gegen* den er seine These einer fortschreitenden „Privatisierung“ oder „Individualisierung“ von Religion als sachlich angemessener Alternative in Stellung bringt, definiert z. B. David Yamane Säkularisierung im Anschluss an Mark Chaves als „declining religious authority“ (Chaves 1994; Yamane 1997: 115 f.), also in einem ähnlichen Sinne, wie Luckmann den religiösen Transformationsprozess charakterisiert, den letzterer aber von einer „Säkularisierung“ gerade sprachlich zu unterscheiden bestrebt ist. Mit einigem Recht hat sich daher Rodney Stark über solche definitorischen Winkelzüge²⁵ beklagt:

Einzelnen innerhalb von bewusst klein und überschaubar gehaltenen religiösen Gruppen. Das Syndrom eines für die Bezugsgruppe in seiner Lebensführung „gläsernen Menschen“ leitet sich hiervon ab.

25 Die zahlreichen Versuche, den begrifflichen Unklarheiten des Säkularisierungsbegriffs dadurch zu entgehen, dass man ihn einfach freimütig *definiert*, bringen

“(...) in recent years secularization has been defined in several ways (Hanson 1997; Tschannen 1991; Dobbelaere 1987; Shiner 1967) and, unfortunately, this permits some proponents of the thesis to shift definitions as needed in order escape inconvenient facts (cf., Dobbelaere 1987, 1997; Lechner 1991, 1996; Yamane 1997).” (Stark 1999: 43 f.)

3.) In dem dritten und am weitesten gehenden Theorieansatz, dem die klassische Säkularisierungsthese und -theorie den Weg gewiesen hat, erstreckt sich der Säkularisierungsprozess über die institutionelle Trennung von Staat und Kirche/Religion sowie über die individuierende Ablösung der Individuen von Religionsgemeinschaften mit ihren kollektiven Glaubensbekenntnissen hinaus auch noch direkt auf die Glaubensinhalte der Individuen. Diese würden nicht nur individuierter, sondern säkularisierten sich auch im Sinne der Entzauberung, Rationalisierung und Verweltlichung.

Ein solches Verständnis von Säkularisierung ist nicht nur im Hinblick auf seine empirische Triftigkeit auf Vorbehalte gestoßen. Einigen erschien es auch schon rein begrifflich als überkomplex und unklar, was dazu beigetragen hat, dass zum Zwecke der Begriffsklärung verschiedene Dimensionen und Ebenen von „Säkularisierung“ unterschieden wurden (Casanova 2006: 7; Dobbelaere 1999; Martin 1995: 295; Taylor 2007: 423), teilweise auch um die empirische Validität des Säkularisierungsbegriffs in der Folge auf einzelne, plausibel scheinende Dimensionen oder Ebenen definitiv zu begrenzen. Allerdings wurde dabei oft aus dem Auge verloren, dass trotz der Komplexität des Begriffs, der verschiedene Dimensionen und Ebenen umgreift, seine Kernbedeutung durchaus einfach ist und eine Klammer liefert. Danach ist der Säkularisierungsprozess, wie schon eingangs unter Verweis auf Max Weber erwähnt wurde, ein *kultureller Prozess der (entzaubernden, rationalisierenden, intellektualisierenden, verweltlichenden) Transformation von Weltbildern*. Weltbilder haben für die Strukturierung der humanen Lebenspraxis eine konstitutive Bedeutung, wie besonders vom soziologischen „Konstruktivismus“ gerne betont wird. Daher betrifft deren Säkularisierung die Praxis auf umfassende Weise, von der Verfasstheit des politischen Gemeinwesens über den Charakter gesellschaftlicher Institutionen bis hin zu den individuellen Lebensentwürfen und Glaubensvorstellungen der Bürger. Historisch manifestiert sie sich zunächst auf der *allgemeint* Ebene eines Gemeinwesens, d.h. der Ebene der politischen Herrschaft

indirekt zum Ausdruck, dass die in den Nachkriegsjahrzehnten häufig unternommenen *begriffshistorischen* Klärungen die systematischen Begriffsprobleme letztlich nicht lösen konnten. Diese verweisen am Ende auf die Notwendigkeit sachlicher Klärungen durch materialanalytische Forschung.

und des darauf bezogenen, von einer vergleichsweise kleinen Elite angeführten Legitimationsdiskurses: im Übergang vom religiösen Gottesgnadentum zur säkularen Volkssouveränität als Prinzip der Herrschaftslegitimation, wie er sich anschaulich in der Französischen Revolution vollzieht, vorbereitet durch den Aufklärungsdiskurs (Furet und Richet 1993; Kutzner 1997). Die sich daran anschließende allmähliche Umgestaltung der gesellschaftlichen Institutionen, die das auf der allgemeinsten Ebene bereits zur Geltung gebrachte Autonomieprinzip zunehmend auch im inneren Gefüge des Gemeinwesens verwirklicht und auf diese Weise konkretisiert, erstreckt sich über einen langen historischen Zeitraum, durch das ganze 19. Jahrhundert und weit darüber hinaus. Sie umfasst viele kleinere oder größere, erfahrungsvermittelte Entwicklungsschritte und ist nie wirklich abgeschlossen. Die Ebene der alltäglichen Lebensführung von Subjekten wird in der Breite als Letzte erfasst. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts entsteht dem amerikanischen Historiker James Turner zufolge, parallel zu der Formierung bürgerlicher Freidenkerverbände (vgl. Lübke 1965: 34–55; Weir 2006), gesellschaftsstrukturell überhaupt die *Möglichkeit* zur säkularen Subjektidentität (Turner 1985), was später auch Gegenstand des Buches „A Secular Age“ von Charles Taylor ist (Taylor 2007). Aber erst im 20. Jahrhundert erreichen die diesbezüglichen Zahlen eine statistisch messbare, nennenswerte Größe (für Deutschland vgl. Henkel 2001). Und nicht vor den 1960er Jahren kann man sagen, dass der Säkularisierungsprozess die alltägliche Lebensführung von Subjekten in der Breite erfasst (besonders drastisch in den Niederlanden: Höllinger 1996: 215–18; Knippenberg 1998).

Ein solches Säkularisierungsverständnis sieht sich schon seit Langem mit starken Vorbehalten konfrontiert, die sich darauf beziehen, dass in ihm ein derart umfänglicher historisch-gesellschaftlicher Transformationsprozess mit einer quasi vorbestimmten teleologischen Entwicklungsrichtung angenommen wird. Einigen erscheint dies als bloße, in die komplexe historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit hineinprojizierte Geschichtsmetaphysik, als abstrakte Meta-Erzählung, die eine höchst heterogene Wirklichkeit in das versimplende Schema eines einheitlichen Makro-Prozesses zwingt (ähnlich wieder Joas 2012). Gewärtigt man jedoch, dass der in Rede stehende Transformationsprozess von so gut wie niemandem als *exklusiver* Makro-Prozess verstanden wird, neben dem es keine weiteren relevanten Prozesse gäbe, und nimmt man hinzu, dass er gerade unter den Vorzeichen des erwähnten, gerne übersehenen Bedeutungskerns (säkularisierende kulturelle Transformation *von Weltbildern*) natürlich der empirischen Überprüfung offen steht, ist der lärmende Alarmismus, mit dem der Geschichtsmetaphysikvorwurf zuweilen erhoben wird, eigentlich unangebracht. So wie die Vertreter der Säkularisierungsthese *zeigen* müssen, dass ein solcher Trend zu konstatieren ist und aus welchen strukturellen Gründen, müssen auch

„Geschichtsmetaphysik!“ rufende Kritiker der These möglichst empirisch aufweisen und nicht bloß behaupten, dass dies nicht der Fall ist.

Viel hängt davon ab, wie die Prozesshaftigkeit der Säkularisierung theoretisch konzeptualisiert wird. Den umfassenden Säkularisierungstheorien wird gerne eine Art mechanisches Geschichtsverständnis zugeschrieben inklusive der Vorstellung einer quasi teleologischen „Linearität“ der historischen Entwicklung. Und dagegen wird von Kritikern die kaum zu leugnende große (auch historische) Bedeutung von Zufällen in Stellung gebracht, die menschliche Willensfreiheit, die prinzipielle Offenheit der Zukunft und anderes mehr. Im Schlusskapitel dieses Buches wird der Autor vor dem Hintergrund der Forschungsbefunde ein theoretisches Modell der Prozesshaftigkeit der Säkularisierung formulieren, bei dem solche Einwände nicht verfangen.

Vorbehalte gegenüber einem umfassenden Säkularisierungsverständnis resultieren natürlich vor allem aus den schon erwähnten Reserven gegenüber der Annahme, dass sich der Säkularisierungstrend auch noch auf die Ebene der individuellen Lebensführung erstreckt. Geprägt wurde der Theorieansatz insbesondere von den soziologischen Klassikern Max Weber und Emile Durkheim. In der Gegenwart gehören zu ihm so unterschiedliche Theorien wie die von Steve Bruce (Bruce 2002, 2006, 2011), Ronald Inglehart & Pippa Norris (Inglehart und Norris 2007; Norris und Inglehart 2004), Detlef Pollack (Pollack 2003, 2009) und Ulrich Oevermann (Oevermann 1995a, 2003), ebenso das säkularisierungstheoretische Frühwerk Peter L. Bergers (Berger 1988).

1.1.6 Oevermanns „Strukturmodell von Religiosität“

Oevermanns „Strukturmodell von Religiosität“ nimmt in dieser Theorien-Gruppe eine Sonderstellung ein. Zunächst lässt die Modellbezeichnung gar nicht vermuten, dass es sich um eine Säkularisierungstheorie im Sinne des dritten Theorieansatzes handelt. Aber das ist ganz eindeutig der Fall. Es verhält sich allerdings so, dass Oevermann den Ausdruck „Religiosität“ (jedoch gerade nicht „Religion“, wie Detlef Pollack irrtümlich glaubt; vgl. Pollack 2003: 8, 2004, 2009: 56) analytisch auf zwei Ebenen verwendet, die zu unterscheiden sind, auf der *strukturellen* und *inhaltlichen* Ebene. Bei ersterer spricht er von „Religiosität“ als *universeller* Struktur, bei den *Glaubensinhalten* (auch den individuellen) jedoch von historischer Variabilität, bei der er unmissverständlich einen Säkularisierungstrend behauptet. Dementsprechend handelt es sich, auch wenn die doppelte Verwendung des Religiositätsbegriffs auf zwei Ebenen auf den ersten Blick sprachlich verwirrend sein mag, eindeutig um eine Säkularisierungstheorie im Sinne des dritten Theorieansatzes. Die Integration von struktureller und inhaltlicher

Betrachtung bei der Modellkonstruktion unterscheidet die Theorie von den meisten anderen umfassenden Säkularisierungstheorien, die diesen Transformationsprozess meist nur als *Verfallsgeschichte* thematisieren und sich einseitig auf die Ebene variabler Inhalte fokussieren, ohne die Frage im Auge zu behalten, was jenseits der inhaltlichen Transformation und Variabilität an *strukturellen Gemeinsamkeiten* fortexistiert. Der Blick darauf ist für eine dialektische Betrachtungsweise, die Bewegungsgesetzlichkeiten in den Blick nimmt und „Logik“ nicht nur statisch, sondern umfassender auch als etwas Dynamisches versteht, charakteristisch.²⁶ Denn die Frage, was *entsteht*, wenn in der Säkularisierung die „inhaltliche Religiosität“ *vergeht*, lässt sich nur angemessen beantworten, wenn tatsächlich sowohl die inhaltliche als auch die strukturelle Ebene berücksichtigt und in einem Modell der säkularisierenden Transformationsgesetzmäßigkeit zueinander in Beziehung gesetzt wird, wobei die strukturelle Ebene die Klammer liefert. In dieser Arbeit ist jedoch im Unterschied zu Oevermanns Terminologie überwiegend von „säkularisiertem Glauben“ die Rede, wobei das Substantiv „Glauben“ die strukturelle Ebene repräsentiert und das Adjektiv „säkularisiert“ die inhaltliche, denn auch der säkularisierte Glauben bleibt strukturell ein Glauben, eben einer mit säkularisierten Inhalten. Diese Ausdrucksweise hat nicht nur den Vorteil, den Glaubenscharakter der Orientierung gebenden säkularisierten Vorstellungsinhalte herauszustellen und so sachlichen Missverständnissen vorzubauen, die aus der verbreiteten, partikularistischen Rede vom säkularisierten „Unglauben“ resultieren. Sie ermöglicht es auch, die bei der gleichzeitigen Verwendung des Begriffs Religiosität auf zwei unterschiedlichen analytischen Ebenen existierende Gefahr von Irritationen, Verwechslungen und in der Folge von Missverständnissen ohne Prägnanzverlust zu vermeiden. Tatsächlich ist es angesichts der Bezeichnung „Strukturmodell von Religiosität“ in der Vergangenheit schon zu dem Missverständnis gekommen, Oevermanns Theoriebildung sei der Säkularisierungstheorie *entgegengesetzt* und gehe von einer Universalität und Beständigkeit von Religiosität eben auch im inhaltlichen Sinne aus.²⁷

26 Statisch wird Logik insbesondere dann, wenn man sie auf deduktive Schlüsse beschränkt. Ein realer Forschungsprozess besteht jedoch in logischer Hinsicht aus einem Wechselspiel zwischen Deduktion einerseits und quantitativer Induktion sowie qualitativer Abduktion im Sinne von Peirce andererseits. Gerade letztere ist ein dynamischer Vorgang, ein riskanter, strukturerschließender Schlussprozess, der seine Entsprechung in der Praxis findet, wo eine lösungsbezogene Entscheidung in die offene Zukunft, aber dennoch nicht einfach beliebig, sondern mit Anspruch auf Vernünftigkeit, getroffen wird.

27 Ein Beispiel: „Zu den bedeutendsten Entwürfen der Religionssoziologie in Deutschland gehören der phänomenologisch inspirierte Ansatz von Thomas Luckmann, die

Während die meisten Säkularisierungstheorien, dem Trendcharakter der Säkularisierungsthese entsprechend, aus frequenzanalytischen Untersuchungen hervorgegangen sind, sofern sie auf eigenen Forschungen und nicht allein auf gelehriger philosophischer Reflexion beruhen, ist Oevermanns Strukturmodell überwiegend das Ergebnis langjähriger *fallanalytischer* Forschung nach den rekonstruktionslogischen Interpretationsverfahren der Objektiven Hermeneutik. Die Folge ist ein hoher Grad an materialanalytisch motivierter, begrifflich-theoretischer Elaboration. Sie verdankt natürlich auch der Rezeption verschiedenster Theorieentwicklungen in den Sozialwissenschaften etwas. Aber im Unterschied etwa zur soziologischen Systemtheorie leidet sie nicht von Anfang an darunter, das Theoriedesign einer völlig anderen Wissenschaft übernommen und dem soziologischen Gegenstand über gestülpt zu haben (im Falle der Systemtheorie ein Theoriedesign aus der Biologie, im Falle der „Theory of Religious Economies“ von Rodney Stark et al. ein damals bei Ökonomen verbreitetes Theoriedesign). Oevermanns Strukturmodell von Religiosität liegt die Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von religions- und kultursoziologischen, auch religions- und kulturhistorischen Gegenständen zugrunde, die in den Jahren 1993 bis 1996 besonders dicht war in einer Serie von Forschungsseminaren mit Titeln wie „Habitusformationen, Deutungsmuster, Lebensstile. Beiträge einer empirischen Kultursoziologie gegenwärtiger Lebensstile“ (WS 93/94) oder „Erscheinungsformen und Hintergrundstrukturen von Religiosität in der gegenwärtigen Gesellschaft“ (WS 94/95, SS 95, WS 95/96). Darin wurden zahlreiche Interviews und Dokumente erhoben und ausgewertet, sowie Forschungsarbeiten initiiert. Die Säkularisierungsthematik war dabei durchgängig virulent, und allmählich hat sich als wichtiges Forschungsdesiderat eine *systematische* Untersuchung fortgeschritten säkularisierter Fälle radikaler „religiöser Indifferenz“ (zu diesem Terminus siehe nachfolgende Ausführungen) herauskristallisiert. Der Autor dieses Buches hat sich vor diesem Hintergrund und angesichts der Tatsache, dass es sich um ein altes Desiderat handelt, dessen Uneingelöstheit in der internationalen soziologischen Forschung an vielen Stellen zu spüren ist, auf den Weg gemacht, eine solche Studie in Angriff zu nehmen parallel zu einer Arbeit von Nicole Köck „Zur Repräsentation der Bewahrungsdynamik in zeitgenössischer Literatur“ (Köck 2002), deren Pointe unter anderem darin liegt, sich den ästhetisch repräsentierten Erkenntnisgehalt gelungener literarischer Kunstwerke, in

Systemtheorie Niklas Luhmanns sowie die Objektive Hermeneutik Ulrich Oevermanns. Alle drei Konzepte gehen von der sozialen Unvermeidbarkeit von Religion aus und behaupten die Überholtheit säkularisierungstheoretischer Entwürfe“ (Pollack 2004; siehe auch Pollack 2003: 8, 2009: 56).

denen zeitgenössische Lebensführungsmuster thematisch sind, soziologisch mittels Werkanalysen zu erschließen im Sinne eines für die begriffliche Erkenntnis der Soziologie ertragreichen Abkürzungsverfahrens.

Es ist gelegentlich in Variationen, eher mündlich und andeutungsweise, der Vorwurf zu vernehmen, Oevermanns Strukturmodell sei gar nicht wie behauptet „aus dem Material“ hergeleitet, sondern letztlich so etwas wie ein Neuaufguss der Webertheorie oder ein soziologisiertes pietistisches Denken u.Ä. Das Modell sei darin, wie insbesondere in seiner Behauptung einer „universellen Bewährungsproblematik“, auch ethnozentrisch. Tatsächlich gibt es unübersehbare Kontinuitätslinien zu Webers Theorie. Das Modell allerdings nur als Neuaufguss wahrzunehmen, übersieht großzügig, wie weit es faktisch über Webers Arbeit hinausgeht. Das soll im Folgenden und auch im Verlauf der Untersuchung noch deutlicher werden. Auch wird oft unterschätzt, wie weit sich das Modell tatsächlich auf Materialanalysen stützt. Hintergrund hierfür bildet ein gravierendes Problem für seine angemessene Rezeption, welches darin besteht, dass viele Materialanalysen, aus denen das Modell faktisch in seiner Entstehung mit hervorgegangen ist, nicht veröffentlicht wurden, weswegen für die *community of scientists* nicht im Detail materialanalytisch nachzuverfolgen ist, woraus sich die Modellbildung herleitet. Der ein oder andere Rezipient mag die Hoffnung hegen, mit wenig wohlwollenden, womöglich bewusst etwas provozierenden Unterstellungen solche Veröffentlichungen forcieren zu können. Es bleibt allerdings fraglich, dass dies von Erfolg gekrönt sein wird. Für die vorliegende Untersuchung machen diese Vorwürfe letztlich keinen Unterschied. So oder so hängt hier alles davon ab, dass die Fallanalysen, die den Kern der Arbeit bilden, *rekonstruktionslogisch* durchgeführt werden und die Fälle nicht unter irgendeine Theorie, Oevermanns Strukturmodell eingeschlossen, subsumiert werden. Nur so können sie auch für dieses Modell zu einer echten Prüfung werden. Das schließt allerdings nicht aus, dieses Modell in den Fallanalysen zur analytischen Sensibilisierung intensiv heranzuziehen, wie auch andere existierende Theorieansätze. Zudem sollte die Beweiskraft schon existierender Analysen, die zur Formulierung und Fortentwicklung dieses Strukturmodells geführt haben, auch nicht ignoriert werden.

Oevermanns Strukturmodell von Religiosität lässt sich wie kaum eine andere aktuelle Säkularisierungstheorie als Kandidat für die Schließung der (S. 38 ff.) genannten Aussparungen bei Weber verstehen, was impliziert, dass es sich gerade nicht um einen bloßen Weber-Aufguss handelt. Mit Webers Theoriebildung ist es zwar weitgehend *kompatibel*, aber es enthält eben auch viel Neues. Es ist ein in vielen Punkten ausformuliertes Modell, während Webers Theorie eher ein Nebenprodukt ist und in ihrer überwiegenden Implizitheit eben auch gar nicht als Theorie im strengen Sinne bezeichnet werden kann, wie einige Kritiker zurecht angemerkt haben (z. B. Hadden 1987).

Die Aussparungen bei Weber (das Fehlen eines expliziten theoretischen Modells der Transformationsgesetzlichkeit des Säkularisierungsprozesses sowie eines Modells von Religiosität, siehe S. 38 ff.) lassen sich als Verweise auf die Notwendigkeit eines theoretischen Modells der *Struktur der Lebenspraxis* interpretieren als gemeinsamen Bezugspunkt und Zentrum einer Konstitutionstheorie des soziologischen Gegenstands. Dabei gibt die Kombination von pragmatistischer Praxistheorie und Strukturalismus dem Ansatz eine besondere Leistungsfähigkeit, die ihn gegenüber anderen Praxistheorien auszeichnet. Ohne ein solches Modell lässt sich wahrscheinlich keine angemessene Theorie zu der Frage bilden, nach welcher Transformationsgesetzlichkeit sich die Lebenspraxis in der Moderne säkularisiert und welche Strukturlogik die säkularisierte Lebensführung des modernen Subjekts kennzeichnet. Auch eine moderne Theorie der Religiosität dürfte ohne ein struktureles Lebenspraxismodell nicht auskommen. Oevermanns Strukturmodell ist aber nicht nur deswegen ein Kandidat zur Schließung der Aussparungen in Webers Säkularisierungstheorie, weil es ein solches Strukturmodell der Lebenspraxis liefert, wie schon der Titel des Aufsatzes von 1995 „Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit“ ankündigt (Oevermann 1995a), sondern auch weil es sich das Potenzial der sprachtheoretischen Wende in der Soziologie in umfassender Weise zunutze macht und zugleich für sich in Anspruch nehmen kann, Ergebnis rekonstruktionslogischer Forschung zu sein, ohne die eine „grounded theory“ in den Sozialwissenschaften nun mal nicht möglich ist.

Eine kurze Vergegenwärtigung des Strukturmodells von Religiosität ist angebracht, obgleich sie die Kenntnis der einschlägigen Veröffentlichungen nicht ersetzen kann. Oevermann versteht seinen soziologischen Ansatz wie schon angedeutet als „strukturalistisch-pragmatistischen“. Daher steht die „Struktur der Lebenspraxis“ im Zentrum der Theoriebildung. Darauf richtet sich auch das „Strukturmodell von Religiosität“, das eine wichtige Dimension dieser Struktur beleuchten soll. In diesem Strukturmodell gilt die „nicht still stellbare Bewährungsproblematik“ als universelle Handlungsproblematik, die nicht abschließend zu lösen sei, aber durch den Glauben eine zumindest temporäre Lösung erfahre. Sicherlich liegt hierin eine Anknüpfung an Webers Werk, der sich insbesondere mit dem calvinistischen Gedanken der Bewährung im Berufsleben in dessen universalhistorischer Bedeutsamkeit beschäftigte. Allerdings *überschreitet* die universelle Bewährungsproblematik, von der Oevermann spricht, den Rahmen des Berufshandelns und der traditionellen Leistungsethik. Das wird deutlich, wenn man berücksichtigt, wie sie theoretisch abgeleitet wird. Sie resultiere aus dem Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens und der krisenhaften Zukunftsoffenheit, was einen „Hoffnung auf Bewältigung verbürgenden Be-

währungsmythos“ (Oevermann 2003: 342) notwendig mache. Der Glaube, der von Oevermann meistens mit dem Terminus „Bewährungsmythos“ thematisiert wird, leite demnach die Lebenspraxis in die offene Zukunft an in der Hoffnung darauf, dass sich dieser und mit ihm das Subjekt einst bewähre. Der Bewährungsmythos hat also einen spekulativ-hypothetischen Charakter. Daher ist sein praktischer Bewährungsprozess der Offenheit eines Forschungsprozesses ähnlich, in dem sich Forschungshypothesen am empirischen Material beweisen müssen; allerdings hat sich der Bewährungsmythos eben unmittelbar *im Leben* und auch speziell für das unverwechselbare Leben, das er anleitet, zu bewähren.²⁸ Diese Ähnlichkeit zu Forschungsprozessen spricht im Übrigen dafür, dass Oevermanns Bewährungs-begriff nicht allein durch Weber geprägt wurde, sondern noch viel mehr durch die forschungslogische Perspektive des Kritischen Rationalismus, mit der Oevermann in Mannheim als Hilfsassistent von Mario Rainer Lepsius in der Person von Hans Albert konfrontiert worden ist (Oevermann 2015: 14). Der Bewährungs-begriff hat ja in Poppers „Forschungslogik“ eine große Bedeutung. Ihm widmet Popper ein eigenes, ganzes Kapitel, noch dazu das Schlusskapitel (Popper 1966: 198–228).

Auch das Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens und die krisenhafte Zukunftsoffenheit werden in Oevermanns Strukturmodell nicht einfach nur postuliert, sondern ihrerseits wieder theoretisch abgeleitet, und zwar aus der sprachlichen Konstitution der menschlichen Lebenspraxis:

„Aus dem mit der sprachlichen Prädikationsfunktion zwingend eingerichteten Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens folgt ebenso zwingend das Problem einer nicht still stellbaren Bewährungsdynamik. Dieselbe sprachlich bedingte Prädikations- und Bedeutungsfunktion bringt es nämlich mit sich, dass dieses biologisch und damit objektiv schon immer endliche Leben nicht nur als solches

28 Der Glaube bzw. Bewährungsmythos hat naturgemäß im Hinblick auf die Vielzahl von Möglichkeiten, die die offene Zukunft bietet, einen schließenden Charakter. Er wählt eine dieser Möglichkeiten aus und bindet das Subjekt in seiner Praxis an sie. Das Subjekt gibt sich gläubig an die selektierte Möglichkeit hin. Aber damit verliert die Zukunft natürlich nichts von ihrer *objektiven* Offenheit. Ob sich die Hoffnungen, die mit dem Glauben verbunden sind, erfüllen, ob der Glaube sich als realitätstauglich erweist, bleibt ungewiss und muss sich erst zeigen. Das macht die Natur des Glaubens aus. Der Glauben ist darin eben nicht zuzusagen auf Ewigkeit realitätsresistent. Das Leben im Geiste eines Glaubens erzeugt Erfahrungen und zieht den zu Anfang zukunftsbezogen-spekulativen, nicht überprüfbaren Glauben allmählich in einen Bewährungsprozess hinein. Der bringt ihn allerdings kategorial niemals zum Verschwinden. Vielmehr erneuert und transformiert das Leben seinen Glauben permanent, ausgehend von den bis dahin gemachten Erfahrungen und angesichts einer prinzipiell offenbleibenden Zukunft.

in dieser seiner Endlichkeit zu Bewusstsein kommt, sondern zugleich auch aufgrund des mit der Sprache eingerichteten Dualismus von im Hier und Jetzt repräsentierter Wirklichkeit und diese repräsentierender Bedeutungswelt, die immer eine hypothetisch geltende, konstruierte ist, als ein grundsätzlich zukunftsoffenes und insofern krisenhaftes zu Bewusstsein kommt. Diese Offenheit der Zukunft ist nicht nur eine der Spielräume, die die naturgesetzliche Determination von Biologie und Evolution, gewissermaßen residual, übrig lässt, sondern vor allem eine, die der sprachlich konstituierten Konstruktion von Bedeutungen und d. h. vor allem, von hypothetischen, möglichen Welten geschuldet ist. Die Zukunft bleibt bis zum Tode offen, ob wir wollen oder nicht.“ (Oevermann 2003: 341 f.)

Damit stellt sich auch die „Sinnfrage“. Sie stellt Oevermann zwar sprachlich weniger in den Mittelpunkt seiner Ausführungen als die nicht still stellbare Bewährungsproblematik. Aber der Sache nach unterscheidet er gar nicht zwischen beidem. Zusammengefasst besteht also die universelle „Struktur von Religiosität“ aus dem *ersten* „Phasenmoment“ der nicht still stellbaren Bewährungsdynamik (der universellen „religiösen“ Handlungsproblematik), dem *zweiten* Phasenmoment des Bewährungsmythos (der temporären Antwort auf diese Handlungsproblematik), der die drei universellen mythischen Fragen „Wer bin ich (sind wir)? Woher komme ich (kommen wir)? Wohin gehe ich (gehen wir)?“ (Oevermann 1995a: 64) für die betreffende Lebenspraxis auf unverwechselbare Weise zu beantworten und dadurch Hoffnung auf Bewährung zu spenden habe, sowie aus dem *dritten*, bisher noch unerwähnten Phasenmoment der vorgreifenden Sicherung der Evidenz des Bewährungsmythos durch vergemeinschaftenden Vollzug. Die „Funktion“ des Bewährungsmythos, auf die nicht still stellbare Bewährungsdynamik in die offene Zukunft eine wenn auch nur vorläufige praxisanleitende und Hoffnung auf Bewährung spendende Antwort zu geben, sei universell, wohingegen die konkreten Inhalte dieses Bewährungsmythos historisch variierten und sich schließlich säkularisierten. Es wäre übrigens nicht angemessen, die Tatsache, dass Oevermann von der universellen „Funktion“ des Bewährungsmythos spricht, wie Detlef Pollack (Pollack 2009: 56) zum Anlass zu nehmen, eine auf funktionalistische Ansätze in der Soziologie gerichtete Kritik auf dessen Strukturmodell zu übertragen. Denn die in Rede stehende universelle Funktion wird eben nicht einfach postuliert, sondern theoretisch aus einer grundlegenden Handlungsproblematik abgeleitet, die ihrerseits innerhalb des Strukturmodells von Lebenspraxis sprachtheoretisch begründet wird. Dieser strukturalistisch-pragmatistische Ansatz ist nicht zuletzt aus diesem Grund sehr viel moderner als funktionalistische oder auch traditionelle, sozialanthropologische Ansätze, die eine universelle Funktion bzw. ein universelles „Sinnbedürfnis“ überwiegend bloß postulieren, wie etwa Thomas Luckmann.

Vor dem Hintergrund des Strukturmodells entwirft Oevermann eine Skizze der „religiösen“ Lage des modernen Subjekts, die für unsere Untersuchungsfrage relevant ist. In ihrem Mittelpunkt steht die auch schon bei den Klassikern der Religionssoziologie thematische kategoriale Differenz von „Wissen“ und „Glauben“²⁹, deren dynamisches Verhältnis in der von der rasanten Wissensentwicklung geprägten Gegenwart charakterisiert wird.

„Bei allem rasanten Wandel in der methodisch-wissenschaftlich geführten Wissensentwicklung bleibt dennoch die kategoriale Grenze zwischen erfahrungswissenschaftlicher Theorie und lebenspraktisch notwendigem Herkunfts- und Bewährungsmythos unübersteigbar erhalten. Jedoch radikalisiert sich dadurch die Krise des modernen Subjekts immer mehr. Denn einerseits kann und will es sich dem unwiderstehlichen Sog der wissenschaftlichen Rationalität nicht entziehen. In ihm verdampfen die Inhalte religiösen Glaubens und religiöser Überzeugungen mit zunehmender Geschwindigkeit, so dass eine Verdieesseitigung dieser Mythen unumgänglich erzwungen wird. Auf der anderen Seite aber benötigt das moderne Subjekt, je mehr seine Individuierung sich intensiviert, um so stärker, je fallspezifische, individuell unverwechselbare Antworten auf die drei notorischen Sinnfragen nach dem Woher, Wohin und der aktuellen Identität. Diese Antworten können durch Wissenschaft a priori nicht substituiert werden.“ (Oevermann 2003: 379 f.)

Vor dem Hintergrund dieser Problemdiagnose formuliert Oevermann am Ende seines ersten Aufsatzes zum Strukturmodell von Religiosität (1995) vorsichtig tastend auch eine spekulative Hypothese über die dem modernen Subjekt bei der Beantwortung der „Sinnfrage“ angesichts der säkularisierenden Wirkungen der wissenschaftlichen Rationalität verbleibenden Lösungsmöglichkeiten. Da sich diese Spekulation unmittelbar auf eine individuelle Lebensführung richtet, die unter den Vorzeichen der Säkularisierung steht, trifft sie direkt den Kern unserer Untersuchungsfrage. Das rechtfertigt ein weiteres Zitat.

„Eine abschließende Spekulation dazu sei am Ende erlaubt: Es ist nicht zu erwarten, daß kohärente kollektiv verbürgte und vergemeinschaftende Mythen positiv für die ‚Beantwortung der Sinnfrage‘ bzw. für die Bewältigung der Bewährungsdynamik als normative Muster, mit denen man sich als Einzelner entlastend identifizieren kann, noch zur Verfügung stehen werden. Die viel diskutierten Identitäts-

29 Bei Weber spielt die kategoriale Differenz zwischen Wissen und Glauben z.B. eine zentrale Rolle in seiner Abgrenzung der „wertfreien“ Wissenschaft von der „wertationalen“ (gläubigen) Praxis, bei Durkheim in Ausführungen wie den eingangs schon zitierten (Durkheim 1981: 576 f.).