

2 Hypothesengenerierung

Das offensichtliche Bezugnahme deutscher, französischer und britischer Integrationspolitik auf Religion ist aus sozialwissenschaftlicher Sicht vor allem aus zwei Gründen bemerkenswert: Zum einen scheint sie sowohl die jahrzehntelang in verschiedenen Varianten formulierte Säkularisierungsthese als auch die mehrfachen Revisionen dieser These zumindest herauszufordern, zum anderen scheint sie die klassische Zuordnung von Deutschland, Frankreich und dem Vereinigten Königreich zu Typen unterschiedlicher Staat-Kirche-Verhältnisse und unterschiedlicher Integrationsmodelle zu irritieren. Beide Aspekte werden in diesem Kapitel aus einer theoretischen Perspektive aufgearbeitet und sind Grundlage für die Entwicklung des Untersuchungsdesigns und die Formulierung der empirisch überprüfaren Hypothesen.

2.1 Die soziologische Auseinandersetzung um das Säkularisierungstheorem

Im Folgenden wird die Frage behandelt, ob und wie der Trend eines offensichtlichen Bedeutungswandels von Religion für aktuelle Integrationspolitik in der zeitgenössischen soziologischen Debatte zum Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Religion, die gemeinhin unter dem schillernden Stichwort ‚Säkularisierung‘²⁷ geführt wird, verortet werden kann. Dabei interessiert vor allem, inwieweit vorhandene theoretische Ansätze für die *Beschreibung* des hier zu erforschenden Problems von Relevanz sind. Die Überlegungen fließen folgerichtig in die *Hypothesenbildung* ein. Hingegen kann es weder Ziel dieser Untersuchung sein, eine neue Variante einer Säkularisierungsthese zu entwickeln, noch eine vorhandene systematisch zu überprüfen. Schließlich kann als Ergebnis der Untersuchung lediglich festgestellt werden, auf welche Art und Weise die staatlich-politischen Akteure Religion und Religionsgemeinschaften in ihre Maßnahmen, Strategien und Ziele einzubinden suchen, *nicht* jedoch, inwieweit dies dann auch Konsequenzen für Glaube oder Nicht-Glaube, religiöse Praxis oder die Abwendung von Religion und Kirchlichkeit oder für eine Re- oder Deinstitutionalisierung des Religiösen insgesamt hat.

Während die ‚klassischen‘ Säkularisierungstheoretiker aus einer Perspektive einer gesellschaftlichen Umbruchstimmung und einem Zeitalter des Übergangs Säkularisierung mit gesellschaftlicher Modernisierung, nicht aber zwangsläufig mit einem endgültigen Verlust religiöser Sinnstiftung überhaupt zusammenbringen (Durkheim 1977 und 1981; Weber 1986), vermeinen die Säkularisierungskritiker der 1960er und 70er Jahre die schwindende Bedeutung religiöser Institutionen bei einer zwar qualitativ veränderten, aber weiterhin bestehen bleibenden Bedeutung privater Religiosität festzustellen (Luckmann 1991) oder eine

27 Zur Problematik des Säkularisierungskonzepts vgl. z. B. Casanova, der m. E. überzeugend argumentiert, dass das Konzept zwar widersprüchlich, schillernd und problematisch in der empirischen Anwendung sei, seine Verbannung jedoch noch größere Probleme mit sich brächte (Casanova 1994, 12).

Verlagerung in eine ‚Zivilreligion‘ zu erkennen (Bellah 1967). Auf einer anderen Argumentationsebene sind die systemtheoretischen Ansätze einer Ausdifferenzierung des religiösen Funktionssystems mit der Folge eines umfassenden Bedeutungs- und Funktionsverlusts religiöser Inhalte für andere gesellschaftliche Subsysteme anzusiedeln (Luhmann 2000a und 2000b; Pollack 2003). Seit einigen Jahren kommt unter dem Stichwort der ‚Deprivatisierung der Religion‘ (Casanova 2004), der ‚neuen Sichtbarkeit von Religiosität‘ (Eder 2006) oder der ‚postsäkularen Gesellschaft‘ (Habermas/Ratzinger 2006, Habermas 2008) Kritik an der These eines linearen Bedeutungsverlusts von Religion und Religiosität auf.

Die Diagnose einer *Säkularisierung* meint verschiedenes: Entweder ist eine historische Entwicklung damit angesprochen, die eng mit der Säkularisation verbunden ist und sich als rechtlicher Übergang kirchlicher Güter und als politische Übergabe kirchlicher Funktionen an den Staat darbietet – also eine Säkularisierung der rechtlichen und politischen Ordnung; oder es ist ein institutionell-kultureller Prozess gemeint, der zum einen den Rückgang institutioneller, in der Regel kirchlicher Bindung meint, zum anderen „die Umwandlung religiöser Anschauungen in kulturelle Selbstverständlichkeiten“ (Kippenberg 1998, 20); letzteres handelt also von einer Säkularisierung der kulturellen und gesellschaftlichen Ordnung. Das soziologische Konzept einer Säkularisierung der Gesellschaft, wie es auf den Darlegungen von Weber gründet, schließt beide Ebenen ein. Der Begriff ‚Säkularisierung‘ bezeichnet dann „den umfassenden Vorgang einer ‚Entzauberung der Welt‘, einer Verweltlichung bzw. Verdiesseitigung von Weltbildern und Glaubensinhalten als Teil des universalhistorischen Rationalisierungsprozesses. Säkularisierung wird hier als gerichteter Prozeß verstanden, der sämtliche Aggregierungsebenen von Lebenspraxis berührt, von der politischen Herrschaft über Organisationen bis zur Familie und zum Individuum“ (Franzmann et al. 2006, 13). Davon abweichend wird der Begriff ‚Säkularisierung‘ aber auch regelmäßig in einer weniger komplexen Bedeutung verwendet; dann ist Säkularisierung beispielsweise lediglich im Sinne einer Schwächung religiös begründeter Autoritäten gemeint (Franzmann et al. 2006, 14).

2.1.1 *Das ‚klassische‘ soziologische Säkularisierungstheorem*

Das Säkularisierungstheorem wird klassischerweise von Max Webers Studien aus entwickelt, auch wenn dieses selbst kein tragendes Element des Weber’schen Forschungsprogramms darstellt. Weber ging es vielmehr darum, die besondere okzidentale Entwicklung hin zum modernen Welt- und Menschenbild zu erklären, die seiner Deutung nach stark geprägt wurde vom ‚Geist des Kapitalismus‘, der seinerseits auf der Grundlage der protestantischen Ethik und dort insbesondere der calvinistischen Prädestinationslehre besonders gedeihen konnte. Die „‚Entzauberung‘ der Welt“ (Weber 1986, 113, 564) verweist auf den Prozess einer zunehmenden Spannung zwischen Modernität und Religiosität, nicht aber auf einen gegenseitigen kategorischen Ausschluss. Weber hat der Religion in historischer Perspektive für die Konstitution der modernen Gesellschaft große Bedeutung zugemessen, für die Zukunft drückt sich mit seinem berühmt gewordenen Zitat in der Protestantischen Ethik vor allem eine Unbestimmtheit aus:

„Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse [gemeint ist der Kapitalismus; C. B.] wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden (...)“ (Weber 1986, 204).²⁸

Die Veränderung der Relevanz von Religion für die moderne Gesellschaft wird also bei Weber durch die Vorstellung entwickelt, dass die jüdisch-christliche Tradition selbst die Grundlagen für den modernen Rationalismus schafft, der die Religion zunehmend verzichtbar macht, dass Religion also „sowohl Wegbereiter wie prominentes Opfer dieser Entwicklung ist“ (Zachhuber 2007, 15). Weber beschreibt vor allem eine Säkularisierung der kollektiven Weltbilder und der Institutionen; im ersten Fall „komme es zu einer *Ausfaltung* von Alternativen, die prinzipiell nicht mehr in ein religiöses Weltbild integriert werden könnten; bei den Institutionen zu einer *Ausdifferenzierung* der Lebensordnungen, für deren Koordination die verfaßte Religion untauglich sei“ (Schluchter 2003, 27).

Anders als für Weber galt für Émile Durkheim nicht der Rationalismus als Motor der Säkularisierung, sondern der Prozess der Individualisierung. Durkheims Theorie der Individualisierung schlägt sich gleichermaßen in seiner Konzeption einer zunehmend differenzierten und arbeitsteiligen Gesellschaft (Durkheim 1977) und in seiner Religionssoziologie nieder. In den „Elementaren Formen des religiösen Lebens“ hat Durkheim die Entwicklung der Religion in einfachen, „segmentären Gesellschaften“ (Durkheim 1981) untersucht und die kollektive Genese religiöser Begriffe, religiöser Riten und religiösen Denkens aufgezeigt, um seine so gewonnenen Ergebnisse auf moderne Formen der Religion und auf moderne Gesellschaften anzuwenden. Indem Durkheim das Kollektivbewusstsein und später Kollektivsymbole als zutiefst religiöse Erscheinungen beschreibt, die durch die gegenseitigen Abhängigkeiten und sozialen Bindungen zwischen Individuen innerhalb eines Kollektivs fortwährend aktualisiert werden, sucht er zu zeigen, dass sich eine gesellschaftsintegrierende und solidaritätsstiftende Kraft auch jenseits von konkreter und inhaltlich festgelegter Religion finde.²⁹ Religion, in vormodernen Gesellschaften das soziale Bindeglied schlechthin, könne in modernen Gesellschaften durch andere Bindeglieder und Denkformen ersetzt werden, etwa durch die Wissenschaft (Durkheim 1981, 575). Doch auch Durkheim prognostiziert kein Ende der Religion, sondern verortet seine Zeit in einer „Phase des Übergangs und der moralischen Mittelmäßigkeit“ (Durkheim 1981, 571). Er rechnet zwar mit einem allmählichen Niedergang des Christentums und einer prinzipiellen Sterblichkeit bestimmter religiöser Inhalte, nicht jedoch mit einem Niedergang religiöser Ideen überhaupt.

28 In seiner Rede „Wissenschaft als Beruf“ formuliert Weber Bezug nehmend auf die gesteigerte Subjektivität der Alltagsethik aufgrund des Wegfalls konsensfähiger Ordnungsmodelle in der modernen Lebenswelt ähnlich schillernd: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf“ (Weber 1985, 605).

29 Luhmann wird später bestreiten, dass eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft überhaupt einer vergleichbaren normativ begründeten, positiven Integration bedürfe (Luhmann 2000b, 125; 304; vgl. auch Casanova 1994, 37).

2.1.2 Privatisierung, Ausdifferenzierung und Pluralisierung von Religion

Privatisierung von Religion

Die in den 1960ern aufkommenden Kritiken oder Modifizierungen des Konzepts einer unabdingbaren und unaufhaltbaren Säkularisierung, wie es im Kern bei Weber und Durkheim angelegt und bei vielen ihrer Zeitgenossen häufig als selbstverständlich vorausgesetzt war und daher unausgesprochen blieb (Zachhuber 2007, 15f.), bestreiten weder den Verlust des einstigen Deutungs- und Weisungsmonopols der Religion noch die Rationalisierungseffekte der Moderne mit ihren schwerwiegenden Konsequenzen, wie sie am stärksten durch die Faktoren Bürokratie, Kapitalismus, Technologie, Informationsmedien und Demokratisierung (Barth 1998, 624ff.) transportiert wurden. Vielmehr gestaltet sich die Kritik an der Säkularisierungstheorie anhand einer Modifizierung ihrer Prämissen und einer Präzisierung ihrer einzelnen Teilaspekte, teilweise aber auch anhand einer Umdeutung, häufig Verkürzung des Begriffs der ‚Säkularisierung‘ (Franzmann et al. 2006, 13f.).

In den 1960ern und 1970ern versuchten Peter L. Berger und Thomas Luckmann zu zeigen, dass zwar die institutionelle Komponente von Religiosität in Gestalt einer Entkirchlichung tatsächlich und radikal an Bedeutung verliere, ja, auch nicht mehr gebraucht würde, jedoch zugleich ein Formwandel und eine Individualisierung von Religion zu beobachten seien, die dafür sprächen, dass Religion in vielstimmiger und undogmatischer Form im Privaten eine bleibende Rolle spiele (Berger 1973; Luckmann 1967). Hierfür prägte Luckmann den Begriff ‚invisible religion‘ (Luckmann 1967). Die Vertreter dieser ‚Privatisierungsthese‘ unterscheiden, ganz im Sinne Durkheims, zwischen Religion und Kirche, variieren aber dessen Diktum „Religion [ist] im wesentlichen kollektive Angelegenheit“ (Durkheim 1981, 75) zu: ‚Religion ist im Wesentlichen individuelle Angelegenheit‘. Komplementär mit dem schwindenden Einfluss der Bedeutung offizieller religiöser Institutionen bleibe die Bedeutung der privaten, individuellen Religiosität fortbestehen. Die Argumentation ist allerdings an einen sehr weiten, unspezifischen und rein funktionalen Religionsbegriff angelehnt. Einem solchen folgend erfülle Religion ein allgemeines menschliches Bedürfnis nach „Sinnggebung“ (Hahn et al. 1993, 7) und sei daher unvermeidlich verknüpft mit „der Sozialisierung und Personwerdung des Menschen“ (Pollack 2003, 6). Angeleitet vom beobachteten Rückgang institutionalisierter Religiosität etwa in Gestalt der Kirchen entwickelt Luckmann die Vorstellung, dass sich die Sozialform, „nicht aber die Grundfunktion der Religion“ (Sellmann 2009, 23) verändere.

Ausdifferenzierung von Religion

Eine Kritik am Begriff der Säkularisierung (Luhmann 1977, 225ff.; Luhmann 2000b, 278ff.), die die Beobachtung einer Privatisierung und Individualisierung von Religion aufnimmt, allerdings im Detail völlig anders ausgearbeitet ist als bei Luckmann, indem sie insbesondere dessen anthropologische Grundannahmen nicht teilt, zeigt sich auch bei Luhmann. Für ihn ist Säkularisierung eine unvermeidliche Konsequenz der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft:

„Säkularisierung ist eine der Konsequenzen des Umbaus der Gesellschaft in Richtung auf ein primär funktional differenziertes System, in dem jeder Funktionsbereich höhere Eigenständig-

keit und Autonomie gewinnt, aber auch abhängiger wird davon, daß und wie die anderen Funktionen erfüllt werden“ (Luhmann 1977, 255).

Aber ebenso wie Luckmann und Berger nimmt Luhmann eine „Individualisierung der Religionsentscheidung“ (Luhmann 2000b, 298) oder eine „gesellschaftsstrukturelle Relevanz der *Privatisierung* religiösen Entscheidens“ (Luhmann 1977, 232) wahr, die darauf beruht, dass eine Teilnahme am religiösen Bekenntnis gesellschaftlich nicht mehr erwartet wird (Luhmann 2000b, 289ff.; Pollack 2003, 67). Religion, die ihr zentrales Deutungs- und Weisungsmonopol verloren habe,³⁰ differenziere sich zu einem eigenen Subsystem aus, bis „das Religionssystem der Gesellschaft so weit ausdifferenziert ist, daß das Medium der Religion nur noch für religionsspezifische Formenbildungen benutzt werden kann“ (Luhmann 2000a, 52). Damit einher geht für Luhmann eine Erschöpfung der Möglichkeit religiöser Kommunikation für außerreligiöse Kontexte, die mit der Isolierung und Abkoppelung des religiösen Teilsystems von anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen zusammenfalle (Luhmann 2000a und 2000b).

„Die Unwahrscheinlichkeit religiöser Formenbildung kommt darin zum Ausdruck, daß religiöse Kommunikation nicht mehr verlangt wird und Teilnahme an Religion nicht mehr zur Voraussetzung der Teilnahme an anderen Funktionssystemen gemacht werden kann“ (Luhmann 2000a, 53).

Religion ist für Luhmann „nicht mehr unmittelbar systemrelevant“ (Schieder 1987, 15), den Kirchen als spezifische religiöse Organisationen³¹ gelinge es nicht, „auf den Übergang zu einer primär funktional differenzierten Gesellschaftsordnung“ (Luhmann 1977, 260) angemessen zu reagieren.

Obwohl Luhmann funktionale Äquivalente für Religion aufzeigt, die letztere als ersetzbar erscheinen lassen (Pollack 2003, 67), ist bei Luhmann nicht eindeutig, ob Religion damit insgesamt in ihrer Funktion für die Gesellschaft³² obsolet wird. Detlef Pollack sucht, anknüpfend an Luhmann, zu zeigen, dass dem so ist, da die Funktion von Religion, die in der „Reformulierung unbestimmter Komplexität“ oder in der Möglichkeit zur „Bestimmbarkeit der Welt“ (Luhmann 1977, 79) liegt, aus drei Gründen unnötig oder gar unmöglich wird: aufgrund der „Privatisierung des religiösen Entscheidens“ (Pollack 2003,

30 Im Detail schreibt Luhmann: „Die eigenen Strukturen des Religionssystems sind dann nicht mehr durch gesamtgesellschaftliche Selbstverständlichkeiten oder Isomorphien gedeckt. Sie können nicht mehr als Ausdruck gesamtgesellschaftlicher Integriertheit fungieren, wie Durkheim annahm, denn sie tragen die Integration gar nicht. Sie können weder auf der Ebene der normativen Grundlagen des Glaubens noch auf der Ebene des Rituals Fraglosigkeit der Geltung in Anspruch nehmen. Es ist im gesellschaftlichen Leben möglich, sie zu negieren, ohne für andere Handlungskontexte die Erwartungs- und Verhaltensgrundlagen zu verlieren“ (Luhmann 1977, 248).

31 Zum Begriff der religiösen Organisation in Luhmanns Religionssoziologie vgl. Luhmann 2000b, 226ff.

32 Luhmann differenziert beim Religionssystem wie bei jedem anderen Teilsystem zwischen Funktion, Leistung und Reflexion. Funktionen entfalten sich für das Gesamtsystem, Leistungen für andere gesellschaftliche Teilsysteme und die Reflexion oder auch die Eigenreflexivität wird als Beziehung des Teilsystems zu sich selbst verstanden. Daraus ergibt sich für das Religionssystem: Die Funktion von Religion wird bei Luhmann als Möglichkeit der Weltinterpretation und Kontingenzbewältigung begriffen und wird z. B. von den Kirchen erfüllt. Die Leistungen des Religionssystems für andere Teilsysteme bezeichnet Luhmann in einem sehr weiten Sinn als Diakonie und die Leistungen des Religionssystems für das personale System als Seelsorge (Luhmann 1977, 58). Als Reflexion erscheint bei Luhmann die Theologie (Schöffthaler 1983, 141f.).

67), aufgrund des Rückgangs der „Möglichkeit gesellschaftlicher Integration durch Einrichtung allgemeingültiger Strukturen, Werte und Erwartungen“ (ebd.) sowie aufgrund der „ernormen Erweiterung der gesellschaftlichen Verfügbarkeitsräume“ (Pollack 2003, 68).³³ In Anlehnung an einen so verstandenen Luhmann stellt Pollack die eigenen Untersuchungen als Widerlegung der These Luckmanns vor, nämlich dass „es sich bei der Deinstitutionalisierung der kirchlichen Religion und der Individualisierung des Religiösen um zwei komplementäre und einander vielleicht sogar ausgleichende Prozesse handelt“ (Pollack 2003, 181; Pollack/Pickel 2003, 470). So gehe sowohl die Kirchlichkeit als auch die Religiosität in Deutschland zurück, wie er anhand empirischer Untersuchungen für Deutschland zu zeigen versucht. Sein Fazit lautet:

„Religion und Kirche erwiesen sich nicht mehr als fähig, der Gesellschaft eine umfassende Wertebasis zur Verfügung zu stellen. Vielmehr mussten nun die gesellschaftlichen und individuellen Problemlösungen kontextspezifisch gefunden werden. Religion und Kirche sind in der modernen Gesellschaft nur ein Teilbereich unter vielen“ (Pollack 2003, 267).

Pluralisierung von Religion

Ebenfalls eine kritische Distanz zum Säkularisierungstheorem, aber aus völlig unterschiedlichen empirischen Beobachtungen heraus und mit teilweise ganz anderen Konsequenzen nehmen solche Ansätze ein, die unter dem Stichwort ‚Pluralisierung von Religion‘ zu zeigen versuchen, dass sich die Erscheinungsformen von Religiosität immer stärker ausdifferenzieren und auch quantitativ stark anwachsen. Für diese Beobachtung werden, vor allem unter globaler Perspektive und besonders im Hinblick auf den US-amerikanischen Kontext, ein zahlenmäßiges Anwachsen der Konfessionen (z. B. Berger 1980; Stark/Bainbridge 1985, 41 ff.; Wolf 1999) und die Bildung neuer religiöser Bewegungen (z. B. Wallis 1984; Barker 1993; Barker 1998) angeführt. Insbesondere im US-amerikanischen Kontext wird dieses Phänomen häufig mit einem markt-affinen Modell eines ob der zunehmenden Pluralität gesteigerten Konkurrenzkampfes zwischen Kirchen, Religionsgemeinschaften und religiösen Bewegungen beschrieben, aus welchem aber durchaus unterschiedliche, ja gegensätzliche Schlussfolgerungen abgeleitet werden: Während die eine Seite (Stark/Bainbridge 1985; Finke 1992 und 1997; Iannaccone 1997; Stark 1997) davon ausgeht, dass durch die Konkurrenzsituation die Anziehungskraft von Religion gestärkt werde,³⁴ geht die

33 An anderer Stelle argumentiert Pollack modernisierungstheoretisch mit dem Rückgang des Bedürfnisses nach religiöser Kontingenzbewältigung aufgrund des steigendes Wohlstandsniveaus und der Verbesserung der medizinischen Möglichkeiten (Pollack 2006, 45).

34 Stark und Finkes Argumente können, in aller Kürze, folgendermaßen wiedergegeben werden: In Folge der verstärkten Konkurrenz zwischen religiösen Gruppierungen würden religiöse Angebote genauer auf die Bedürfnisse des Einzelnen zugeschnitten, religiöse Institutionen würden davor bewahrt, einen Elite begünstigenden Charakter auszubilden und wären so weiterhin in der Lage, auch die unteren Schichten anzusprechen. Das Leistungsspektrum der Religionsgemeinschaften werde zu einer ständigen Optimierung gedrängt, um wettbewerbsfähig zu bleiben. An diese grundsätzliche Ansicht, mehr Pluralität der religiösen Landschaft führe zu Konkurrenz und Angebotsoptimierung, aus der Religion gestärkt hervorgehe, schließen sich auch Untersuchungen an, die prüfen, inwiefern das jeweilige Staat-Kirche-Regime diese Tendenz fördert oder behindert. Caplow etwa geht davon aus, dass die Trennung zwischen Kirche und Staat, wie sie in den USA ausgebildet ist, diesen Prozess begünstige, da religiöse Traditionen mit größerer Unabhängigkeit vom Staat besser als staatsnahe Kirchen in der Lage seien, ihre Interessen im Einklang mit den Erwartungen

andere Seite (Berger 1980, 32; Bruce 1992) davon aus, dass die Pluralisierung zu einer faktischen Schwächung von Religion führe.

2.1.3 *Zivilreligion, die neue Öffentlichkeit von Religion und die postsäkulare Gesellschaft*

Zivilreligion

Bereits mit der in den 1960er Jahren aufkommenden Diskussion des Konzepts der Zivilreligion wird die Privatisierungsthese relativiert und zugunsten der Frage nach der gesamtgesellschaftlichen Relevanz des Religiösen hin geöffnet. Robert Bellah wandte in den späten 1960er Jahren den geistesgeschichtlich von Jacques Rousseau geprägten Begriff ‚religion civile‘ auf den US-amerikanischen Kontext an, wo er anhand von Analysen der politischen Kultur, insbesondere anhand der Analyse ausgewählter Passagen der Antrittsreden des US-Präsidenten John F. Kennedy, religiöse Imprägnierungen politischer Aussagen nachzuweisen suchte (Bellah 1967). Bei Hermann Lübke (1986 und 2004) gewinnt das Konzept der Zivilreligion einen universaleren Anspruch. Lübke sucht nachzuweisen, dass sich fortwährend zivilreligiöse Elemente in Politik und Recht zeigten und dies mit gutem Grund, wird doch Zivilreligion als „Kontingenzbewältigung“ (Lübke 1986, 160ff.) und mithin als Garant für das Funktionieren des liberalen Gemeinwesens gedeutet. Deshalb sei eine Stärkung der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch den Staat von Nöten.

Ohne auf weitere Facetten der Zivilreligionstheorien einzugehen, sei darauf hingewiesen, dass bereits der Begriff ‚Zivilreligion‘ selbst unterschiedlich gefasst wird, den meisten Ansätzen aber gemein ist, dass er als Institutionen transzendierende, überkonfessionelle und inhaltlich veränderliche Größe verstanden wird. Mit ‚Zivilreligion‘ wird gemeinhin die Anwendung religiöser Semantiken in politischen Zusammenhängen ausgedrückt oder eine Institutionen übergreifende, „der Gesellschaft als ganzer zuzuordnenden Religion“ (Schieder 1987, 18) mit weitestgehend generalisierten Werten und einer maximalen Inklusionskraft. In der Regel wird auch davon ausgegangen, Zivilreligion sei zu einem bestimmten Zeitpunkt und für einen bestimmten gesellschaftlichen Kontext inhaltlich formulierbar³⁵ und mit ihr sei dementsprechend ein „gerade auf liberale Demokratien zugeschnittenes und mit ihnen verträgliches, weil nichtkonfessionelles Wert- und Orientierungsmuster darzustellen, das als gemeinsame und geteilte soziomoralische Grundlage eines Gemeinwesens fungieren kann“ (Minkenberg/Willems 2002, 9). Zwar steht der Annahme, dass religiöse Kommunikationsformen in die Politik zurückkehrten, die Bewertung nahe, dass Religion wieder öffentlicher werde und entsprechend zumindest eine Engführung einer säkularisierungstheoretischen Privatisierungsthese nicht zutreffe (Schieder 1987, 299); dennoch werden mit dieser Diagnose keine Einwände gegen die Feststellung eines faktischen und, mit Ausnahme bei Lübke, auch theoretischen Bedeutungsverlusts der *institutionellen* Komponente von Religion artikuliert.

insbesondere der Religionsanhänger aus der sozialen Unterschicht auch gegen den Staat und die Eliten zu vertreten (Caplow 1985, 106; dazu auch Bruce 1992, 170f. und Casanova 1994, 214).

35 Dem entsprechen auch die Versuche, für verschiedene Nationalstaaten verschiedene Zivilreligionsarten zu eruieren (z. B. Kleger/Müller 2004).

Die neue Öffentlichkeit von Religion

In den 1990ern leitete José Casanovas einen neuerlichen theoretischen Richtungswechsel ein, mit dem der Versuch unternommen wird, die Thesen einer Privatisierung, vor allem aber einer Unsichtbarkeit von Religion durch die Diagnose einer neuen Öffentlichkeit von Religion kritisch einzuholen. Prominent wurde insbesondere Casanovas Differenzierung des Begriffs ‚Säkularisierung‘ in drei analytisch zu trennende Aspekte: (1) der „secularization as differentiation“ in Form der institutionellen und konstitutionellen Differenzierung von Staat und Religion, (2) dem „decline of religious beliefs and practices“ und (3) der „privatization“. Casanova versucht zu zeigen, dass nur der erste Aspekt tatsächlich ein „general modern structural trend“ (Casanova 1994, 212ff.) darstellt,³⁶ während die anderen beiden Aspekte sich zwar durchaus als empirisch dominante Trends in vielen, insbesondere in den europäischen Gesellschaften erweisen, nicht jedoch in Form eines „unausweichlich mit der Modernisierung verknüpften teleologischen Prozess[es]“ (Casanova 2004, 3) zwingend seien oder generalisierbar wären. Empirisch versucht Casanova nachzuweisen, dass die gesellschaftliche Ausdifferenzierung von säkularer Sphäre und religiösen Institutionen und Normen gerade nicht dazu führen muss, dass Religion zunehmend ins Private verdrängt wird und Religion allgemein an Bedeutung verliert (Casanova 1994, 211). Casanova beschreibt Europa als Sonderfall: Hier habe sich die neue Öffentlichkeit von Religion weniger durch steigende Religiosität der Bürger oder durch eine steigende Bedeutung von Kirchen und Religionsgemeinschaften herausgebildet, sondern indirekt gerade durch die verstärkte Debatte um den säkularen Charakter Europas und dessen vermeintliche Gefährdung durch religiöse Kräfte. Die Rede ist also von einem „Glaubenskampf zwischen den säkularen europäischen Eliten und seinen religiösen Bürgern“ (Casanova 2004, 1; dazu auch Casanova 2006), der das Thema ‚Religion‘ zum Problem und damit erst wieder zum Gegenstand öffentlichen Interesses macht.³⁷ Religion erfahre im europäischen Kontext gewissermaßen performativ durch ihre scheinbar problematische Rolle (Casanova 2009, 7) eine neue Öffentlichkeit und Sichtbarkeit.³⁸

36 Dass auch diese vermeintlich letzte Bastion säkularisierungstheoretischer Gewissheiten nicht mehr zu halten ist, versucht Koenig zu zeigen. Er verweist darauf, dass die differenzierungstheoretische Perspektive auf zwei Voraussetzungen fußt, die heute fraglich sind: Zum einen auf der Nationalstaatlichkeit, die derzeit in einem Formwandel begriffen ist, zum anderen auf der Verwendung eines unreflektierten Religionsbegriffs. Der Differenzierungstheorie „fehlten gewissermaßen die Kategorien für die Identifikation dessen, was Religion vor ihrer Ausdifferenzierung war, was selbst nachher aber noch die Handlungsorientierungen in nicht-religiösen Ordnungen prägt“ (Koenig 2008a, 106).

37 Entscheidend ist also, dass Casanova den Säkularisierungsdiskurs gerade dafür verantwortlich macht, dass sich eine neue Öffentlichkeit und Sichtbarkeit von Religion herausbildet. Die Spannung zwischen säkularem Selbstverständnis und Selbstbehauptung von Religion entlade sich in zahlreichen Konflikten, deren Semantik häufig von binären Codes geprägt sei (Moderne vs. Rückständigkeit, Aufklärung vs. traditionelle Religiosität etc.). Eder führt diesen Gedanken weiter: „Die Rückkehr religiöser Ausdrucksformen in die Öffentlichkeit der europäischen Gesellschaft weist über die Individualisierungsthese hinaus. Religion ist nicht mehr nur eine Sache privaten Erlebens, sondern auch ein Medium der Darstellung sozialer Differenzen und des Austragens sozialer Konflikte. Die Präsenz anderer Religiosität in Europa macht die unsichtbare Religion als Teil eines makrostrukturellen Zusammenhangs sichtbar. Religion wird zu einem sichtbaren gesellschaftlichen Phänomen“ (Eder 2006, 7).

38 Neben Casanova gibt es aus den verschiedensten Disziplinen zahlreiche andere wissenschaftliche AutorInnen, die, oft ganz unterschiedlichen Argumentationen folgend, eine Wiederkehr des Religiösen oder eine „Resakralisierung des öffentlichen Raumes“ (Meyer 2006) konstatieren, prognostizieren und kritisieren. Für einen Überblick vgl. Mörschel 2006.

Die postsäkulare Gesellschaft

Als eine Art Antikritik der kursorisch skizzierten Richtungen kritischer Positionierungen gegenüber der Säkularisierungsthese stellt sich Habermas' Beschreibung der „postsäkularen Gesellschaft“ (Habermas 2001, 2) dar. Habermas hat bei seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche im Jahr 2001 einigermmaßen überraschend, aber auf große Resonanz stoßend, den Begriff der postsäkularen Gesellschaft geprägt, in der religiöse Weltbilder und religiöse Sprache eine neue Relevanz für öffentliche Diskussionen erhielten (Habermas 2001, 2005 und 2008; Habermas/Ratzinger 2006). Damit steht Habermas dem Argumentationsgang der Weber-schen Tradition, dem zufolge die Religion selbst die Bedingungen geschaffen habe, die sie heute verzichtbar mache, zwar immer noch nahe. Er bestreitet auch nicht die „funktionale Spezifizierung des Religionssystems“ und die „Individualisierung der Religionspraxis“ (Habermas 2008, 36). Allerdings aktualisiert er die Bedeutung des religiösen, insbesondere jüdisch-christlichen heilsgeschichtlichen Denkens für säkulare Zusammenhänge (Habermas 1992, 23). Habermas' Begriff „einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“ (Habermas 2001, 13) nimmt die Kritik an einer einseitigen Säkularisierungsthese auf und plädiert dafür, religiöse Kommunikation zur Begründung von Ethik und Moral (wieder) zuzulassen. Profanisierter ehemals religiöse Gründe für einen „demokratisch aufgeklärte[n] Commonsense“ (Habermas 2001, 5) dürften und sollten an ihre religiöse Semantik rückgekoppelt werden. Dieser Prozess könne als „eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten [gemeint sind überzeugt säkular argumentierende und überzeugt religiös argumentierende Bürger; C. B.] fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen“ (ebd.).

Es brauche also eine wechselseitige „Übersetzungsarbeit“ (Habermas 2005, 137) und „kooperative Übersetzungsleistungen“ (Habermas 2005, 138), die es erlaubten, religiöse Sprache für säkulare Bezüge zu öffnen und säkulare Argumente religiösen Bürger zugänglich zu machen. Habermas nennt sowohl empirische und normative als auch funktionale und inhaltliche Argumente (Losansky 2010, 52ff.) für sein Plädoyer zugunsten einer Öffnung gegenüber religiösen Beiträgen: Einerseits könnten sich religiöse Bürger bisweilen nur in religiöser Sprache an den Diskursen einer politischen Öffentlichkeit beteiligen (empirisches Argument) und sollen dies daher grundsätzlich auch dürfen, ohne diskreditiert zu werden (normatives Argument), andererseits solle der Staat das Potential für Sinn- und Identitätsstiftung, welches religiöse Traditionen überzeugend darbieten können (inhaltliches Argument), nicht unterschätzen (funktionales Argument) (ebd.; vgl. auch Habermas 2008, 46).

2.1.4 Reflexionen zum Zweck der Hypothesenbildung [H1]

Im Folgenden geht es darum, den Forschungsgegenstand – nämlich die Beobachtungen eines neuen Interesses der Politik an Religion im Kontext von Integrationsstrategien – vor dem Hintergrund der beschriebenen soziologischen Theorien und mit Hilfe dort verwendeter Begriffe zu konstruieren. Die vorgestellten theoretischen Ansätze sind somit als Stich-

wortgeber für die Hypothesengenerierung zu verstehen. In diesem Sinn soll nachfolgend abgewogen werden, welche Gedanken für eine solche Beschreibung weiterführend sind:

Das ‚klassische‘ Säkularisierungstheorem

Dass sich Politik für Religion und dabei schwerpunktmäßig für deren institutionalisierte Formen und den Dialog interessiert sowie die Zusammenarbeit mit Religionsgemeinschaften sucht, steht weder in einem Widerspruch zur klassischen Vorstellung einer Säkularisierung des Weltbildes und der Institutionen, noch bezeugt es diese. Auch erscheint damit natürlich keineswegs die Individualisierungsthese Durkheims oder die Weber'sche Rekonstruktion des okzidentalen Rationalisierungsprozesses berührt. Die Vorstöße der Politik, Religionsgemeinschaften zu Integrationsagenturen³⁹ zu machen, erinnern zwar an Durkheims Zuschreibungen eines Integrationspotentials von Religion in ‚segmentären‘ Gesellschaften, es handelt sich aber hier um wesentlich kleinteiligere, punktuell ansetzende und pragmatisch orientierte Integrationsstrategien.

Privatisierung, Ausdifferenzierung und Pluralisierung der Religion

Die skizzierten Revisionen der Säkularisierungsthese in Richtung einer Privatisierung und Deinstitutionalisierung von Religion, wie sie etwa Luckmann diagnostiziert hat, sind für das hier zu beobachtende Phänomen ganz offensichtlich nicht erklärungskräftig. Ihnen muss deshalb nicht widersprochen werden, allein dürfen sie nicht davon ablenken, dass zugleich im beschriebenen Kontext eine Aufwertung der institutionellen Träger von Religion und der institutionalisierten Interaktion zwischen Staat und Religionsgemeinschaften zu beobachten ist, die durch aktuelle politische Strategien angeregt wird.

Luhmanns religionssoziologische Überlegungen erscheinen beim Versuch einer Anwendung auf das hier zu untersuchende Phänomen in zwei gegensätzliche Richtungen interpretierbar. Seine Konzeption der Ausdifferenzierung der Religion, die eine Erschöpfung der religiösen Sprache für nicht religiöse Kontexte und eine Nichtverwertbarkeit religiöser Teilhabe für andere Funktionssysteme sieht, scheint dem beschriebenen Trend zunächst zu widersprechen. Die hier zugrunde liegenden empirischen Beobachtungen verdeutlichen ja gerade, dass Religionszugehörigkeit im Migrationskontext für den Einzelnen oder für Gruppen eine mitunter entscheidende Rolle spielt, die sich auch für andere Funktionssysteme aktivieren lässt, beispielsweise für das der Wirtschaft. Andererseits – und auch hier zeigt sich *gegen* Luhmann die fortwährende Relevanz religiöser Zugehörigkeit für nicht religiöse Bereiche – kann Religionszugehörigkeit auch ausschließend wirken, etwa dann, wenn mit ihr direkte und indirekte Diskriminierungen verbunden sind, die negative Folgen beispielsweise für Arbeitsmarktchancen mit sich bringen. Schwerwiegender für das hier zu ergründende Phänomen ist aber, dass auch staatliche Stellen die Religion der EinwanderInnen explizit in die Konzeption einschlägiger Integrationsstrategien einbeziehen und dadurch zunächst einmal, zumindest in funktionaler Hinsicht, aufwerten. Dieses Vorgehen führt dazu, dass Teilnahme an Religion oder Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft

39 Der Begriff ‚Integrationsagentur‘ wird beispielsweise von Tezcan 2007, 65 verwendet.

Religion im Fokus der Integrationspolitik
Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und
dem Vereinigten Königreich

Brunn, C.

2013, XXV, 296 S. 2 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-19730-2