Die Vielfalt der Säkularisierungstheorien und ihr unverzichtbarer Kern

Detlef Pollack

Die Säkularisierungstheorie – einst das dominante Deutungsmuster der Religionssoziologie zur Beschreibung und Erklärung religiösen Wandels in der Moderne – ist in die Kritik geraten. Nicht mehr die These vom Bedeutungsrückgang oder gar vom Absterben der Religion in modernen Gesellschaften beherrscht den sozialwissenschaftlichen Diskurs. Die Stichworte, mit denen die gegenwärtig ablaufenden religiösen Wandlungsprozesse beschrieben werden, lauten vielmehr: Entprivatisierung des Religiösen (Casanova 1994), Rückkehr der Götter (Graf 2004), Wiederverzauberung der Welt (Beck 2008) oder – schlicht – *Desecularization* (Berger 1999).

Damit wird nicht nur die Behauptung aufgestellt, dass Religion in modernen Gesellschaften eine neue öffentliche Sichtbarkeit erlangt hat und mehr und mehr das Handeln der Menschen bestimmt. Mit der Kritik an der Säkularisierungstheorie ist auch die Annahme verbunden, dass Religion und Moderne kompatibel sind, dass Religion gegenwärtige Prozesse des Wandels stark beeinflussen kann und moderne Ideen und Institutionen oft selbst religiösen Ursprungs sind. Religion wird nicht mehr als abhängige Variable gesehen, die den Prozessen der Rationalisierung, der Urbanisierung, der Wohlstandsanhebung, der Bildungsexpansion in der Moderne nur reaktiv ausgesetzt ist, sondern als ein dynamischer Faktor, der sozialen, politischen und ökonomischen Wandel initiieren kann und sich auch selbst zu verändern vermag. Wenn aber Religion in modernen Gesellschaften bedeutsame soziale, politische und ökonomische Funktionen wahrzunehmen vermag, dann wird der in der Säkularisierungstheorie unterstellte scharfe Bruch zwischen Vormoderne und Moderne fraglich. Ist der Stellenwert, den Religion in der Moderne einnimmt, so grundsätzlich verschieden von dem, den sie früher besaß? Wird der Einfluss religiöser Werte, Vorstellungen und Identitäten auf die gesellschaftlichen Institutionen und individuellen Verhaltensweisen in vormodernen Kulturen durch die Säkularisierungstheorie nicht maßlos überschätzt?

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2017
H. Winkel und K. Sammet (Hrsg.), *Religion soziologisch denken*,
Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen
Gesellschaft für Soziologie, DOI 10.1007/978-3-658-11721-4_2

Die in letzter Zeit formulierte Kritik an der Säkularisierungstheorie richtet sich mithin nicht nur gegen die Behauptung des Bedeutungsrückgangs von Religion in der Moderne, sondern gegen eine Vielzahl verwandter Annahmen wie etwa die vom unvermeidlichen Spannungsverhältnis zwischen Religion und Moderne, vom sozial abhängigen Status religiöser Praktiken, Überzeugungen und Ideen in der Moderne oder auch die von einem scharfen Kontrast zwischen Tradition und Moderne. Das Schwergewicht der Kritik an der Säkularisierungstheorie liegt dabei auf der Aussage, dass Modernisierung zwangsläufig zur Marginalisierung des Religiösen oder doch zumindest zu seiner Privatisierung führt. Es ist der deterministische, teleologische und evolutionistische Charakter der Säkularisierungstheorie, der die Kritik an ihr immer wieder antreibt und ihr den Vorwurf des Automatismus, der Einlinigkeit, der Fortschrittsgläubigkeit und des Eurozentrismus eingetragen hat.

Offenbar führt die Kritik an der Säkularisierungstheorie – wie übrigens auch diese selbst – einen Strauß unterbestimmter Vorannahmen und einseitiger Werturteile mit sich, der es schwer macht, ihr gerecht zu werden. Da die Kritik an der Säkularisierungstheorie nicht selten mit einem Popanz arbeitet, ist es daher zunächst erforderlich, so genau wie möglich zu rekonstruieren, was die Säkularisierungstheorie überhaupt sagt. Die präzise Rekonstruktion ihres propositionalen Gehalts muss am Anfang jeder Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie stehen (1.). In einem zweiten Schritt soll es dann darum gehen, unterschiedliche Bedeutungen des Säkularisierungsbegriffs sowie unterschiedliche säkularisierungstheoretische Positionen herauszuarbeiten (2.). Der abschließende dritte Teil setzt sich mit der an der Säkularisierungstheorie geübten Kritik auseinander und diskutiert, inwieweit sie berechtigt ist und inwieweit nicht (3.).

1 Der Gehalt der Säkularisierungstheorie

Was also besagt die Säkularisierungstheorie? Die Säkularisierungstheorie geht davon aus, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die gesellschaftliche Bedeutung der Religion in der Gesellschaft ausüben und deren Akzeptanz vermindern. Zur Erfassung der Kernaussagen der Säkularisierungstheorie ist es nicht hinreichend, jene Annahmen zusammenzustellen, die von vielen oder vielleicht sogar von den meisten Repräsentanten dieser Theorie vertreten werden. Vielmehr ist es erforderlich, diejenigen Aussagen heraus zu präparieren, die für die Säkularisierungstheorie schlechthin unverzichtbar sind. Ihre Kernthese besteht nicht in der Annahme, dass die Differenzierung der Gesellschaft für die Marginalisierung des Religiösen in der Moderne verantwortlich zu

machen ist, wie vielfach unterstellt wird (Casanova 1994, S. 19f.; Tschannen 1991, S. 404; Yamane 1997, S. 115; Gorski 2000, S. 141f.; Dobbelaere 2004, S. 231).[1] Auch wenn die Differenzierungstheorie von den Säkularisierungstheoretikern häufig vertreten wird, ist sie doch nur ein Ansatz unter vielen, der zur Erklärung des Bedeutungsrückgangs von Religion in der Moderne herangezogen wird, und insofern kein notwendiger Bestandteil der Säkularisierungstheorie. Daneben stehen die Versuche, Säkularisierung auf Rationalisierungsprozesse, etwa auf die Entwicklung eines wissenschaftlichen Weltbildes, auf ökonomische Leistungssteigerungen, auf den Abbau existentieller Unsicherheit oder auf kulturelle Pluralisierungstendenzen zurückzuführen.[2] Ob sich Modernisierung als Ausdruck gesellschaftlicher Differenzierung verstehen lässt (Casanova 1994; Dobbelaere 2002, 2004) oder als Konsequenz ökonomischen Wachstums (Norris und Inglehart 2004), als eine Form gesellschaftlicher Rationalisierung (Berger 1969) oder vor allem als ein kulturelles Phänomen, etwa als Folge kultureller Pluralisierung und Individualisierung (Beck 2008), oder auch als Folgewirkung der Spannung zwischen kulturellen Utopien und institutionellen Begrenzungen (Eisenstadt 2000), ist umstritten und wird in unterschiedlichen Ansätzen durchaus verschieden gesehen. Einig sind sich die Vertreter der Säkularisierungstheorie lediglich darin, dass Modernisierung, wie auch immer gefasst, säkularisierende Effekte hat.

Mit der Säkularisierungstheorie ist auch nicht die Behauptung verbunden, dass Modernisierung unausweichlich zu Säkularisierung führt und der Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften einlinig, unumkehrbar und teleologisch verläuft.[3] Tatsächlich vertritt – wie Karl Gabriel (2008, S. 11) zu Recht feststellt – „die Annahme, mit der Säkularisierung habe man wissenschaftlich einen

1 Wie José Casanova (1994), Oliver Tschannen (1991) und David Yamane (1997) sieht auch Philip Gorski (2000, S. 141f.) die Differenzierungstheorie als den Kern der Säkularisierungstheorie an, der von einem „protective belt" verschiedener Thesen wie derjenigen des Verschwindens, des Niedergangs, der Privatisierung und der Transformation der Religion umgeben ist.

2 So stellen etwa Pippa Norris und Ronald Inglehart (Norris und Inglehart 2004) nicht auf die funktionale Differenzierung der Gesellschaft ab, um den Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften zu erklären, sondern auf den Anstieg des Niveaus ökonomischen Wohlstands und die damit einhergehende Erhöhung existentieller Sicherheit.

3 Dies hat bereits Warren Goldstein (2009) herausgearbeitet, der Stephen Warner (1993, S. 1052) und Rodney Stark (1999, S. 241) zu Recht vorwirft, die Säkularisierungstheorie mit der Behauptung, sie nehme eine lineare Entwicklung vom Sakralen zum Profanen an, falsch interpretiert zu haben. Nur wenige Säkularisierungstheorien, so Goldstein (2009, S. 158) vertreten ein lineares Muster. Viele lehnten es ausdrücklich ab. Die meisten folgten anderen Mustern, zyklischen, dialektischen oder paradoxalen.

Prozess identifiziert, der notwendig und zielgerichtet verlaufe und zwangsläufig auf ein Ende der Religion zusteuere", heute „eigentlich niemand mehr".[4] Wallis und Bruce (1992, S. 27) als Proponenten der Säkularisierungstheorie erklärten bereits 1992: „Nothing in the social world is irreversible or inevitable". Norris und Inglehart (2004, S. 16) – zwei weitere Hauptvertreter der Säkularisierungstheorie[5] – wollen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als „probabilistic, not deterministic" verstanden wissen. Sie halten fest: „Through modernization, we believe that rising levels of security become increasingly likely to occur. But these changes are not mechanical or deterministic." (2004, S. 17). Die Behauptung, Modernisierung wirke sich negativ auf die Attraktivität religiöser Gemeinschaften, Praktiken und Ideen aus, bezeichnet nicht eine Norm, die sich weltweit durchsetzen werde, oder ein Telos, auf das die Entwicklung zwangsläufig zusteuere, sondern eine Hypothese, die der empirischen Überprüfung ausgesetzt werden muss. Die Säkularisierungstheorie ist für empirische Korrekturen geöffnet. Aber auch wenn sie für Abweichungen und Variationen sensibel ist, hält sie daran fest, dass zwischen Modernisierung und Säkularisierung eine hohe Wahrscheinlichkeitskorrelation besteht. „Nothing is inevitable, but some outcomes seem more probable than others" (Voas 2008, S. 42f.).

Schon gar nicht nimmt die heutige Säkularisierungstheorie eine normative Bewertung des religiösen Wandels vor.[6] Wie Hermann Lübbe (1965, S. 23ff.) nachgewiesen hat, war Säkularisierung lange Zeit ein Kampfbegriff, der eine emanzipative oder auch delegitimierende Bedeutung annehmen konnte. Vorwürfe eines programmatischen Überschusses und eines ideologischen Bias verfolgen die Säkularisierungstheorie bis heute. Die entscheidenden Konfliktlinien in der

4 Allenfalls in den Arbeiten von David Voas (2008, S. 43; Voas und Döbler 2011) lässt sich die Tendenz beobachten, den Bedeutungsrückgang des Religiösen in der Moderne als mehr oder weniger irreversibel zu behandeln. Diese Tendenz ist allerdings nicht theoretisch begründet, sondern empirisch. Neuerdings neigt auch Steve Bruce (2011, S. 54-56) dieser Auffassung zu. Er weist die Kritik von Rodney Stark und Roger Finke (2000, S. 339), die Säkularisierungstheorie sei eine „theory of inevitable decline", zurück, hält aber eine Umkehr der Säkularisierung für ausgeschlossen, solange das moderne Individuum einer Kultur angehört, in der es seine Religion autonom wählen kann.

5 Weitere Proponenten sind Karel Dobbelaere (1999, 2002), Steve Bruce (1992, 1996, 2002), Frank Lechner (2004), David Voas (2008) und Gert Pickel (2010). Die wichtigsten Anstöße kommen vom frühen Werk Peter L. Bergers (1969).

6 So aber James Beckford (2003, S. 32), der erklärt, „secularization had never amounted to a testable theory but had simply been a taken-for-granted ideological reflex of antagonism towards religion and rationalist assumptions about modernity". Beckford beruft sich auf Jeffrey Hadden, der meint, die Säkularisierungsthese habe nur in einem durch den Geist der Aufklärung, der Evolutionstheorie und der Wissenschaftsgläubigkeit geprägten kulturellen Milieu unkritisch hingenommen werden können (Hadden 1987, S. 595).

gegenwärtigen Diskussion verlaufen jedoch nicht entlang weltanschaulicher oder konfessioneller Grenzen (Müller 2010, S. 24). Im Gegenteil. Wenn sich Wertungen in säkularisierungstheoretische Analysen einschleichen, dann fallen sie oft seitenverkehrt aus. Vertreter der Säkularisierungstheorie wie Bryan Wilson, in einigen seiner Werke David Martin oder auch der frühe Peter L. Berger haben die zurückgehende Bedeutung der Religion in modernen Gesellschaften eher bedauert als gefeiert (cf. Bruce 1992, S. 2); Theologen wie Friedrich Gogarten (1987) oder auch Papst Benedikt XVI. (2011) gebrauchen den Säkularisierungsbegriff dagegen eher im positiven Sinne. Ein aufklärerischer Optimismus, wie er für einige frühere Versionen der Säkularisierungsthese nicht untypisch war, lässt sich heute kaum noch antreffen (anders Casanova 2001, S. 13787; Schieder 2001, S. 47; Gorski und Altinordu 2008, S. 60).

Schließlich geht die Säkularisierungstheorie auch nicht vom Verschwinden der Religion in der Moderne aus (vgl. Parsons 1978, S. 240; Wilson 1998, S. 48f.; Bruce 2002, S. 41; Norris und Inglehart 2004, S. 4), wie ihre Kritiker ihr immer wieder unterstellen (Stark und Bainbridge 1985, S. 430; Stark und Finke 2000, S. 58; Joas 2007; Knoblauch 2008, S. 3). Die Untergangsthese lässt sich zwar im 19. Jahrhundert finden, etwa bei Comte (1830ff.), der annahm, dass Religion dazu bestimmt sei, durch Wissenschaft ersetzt zu werden, sowie in den 1960er Jahren, zum Beispiel in einem Lehrbuch von Anthony F. C. Wallace (1966), das von denen, die die Säkularisierungstheorie ablehnen, immer wieder zitiert wird (vgl. zum Beispiel Stark und Iannaccone 1994; Stark und Finke 2000). Heutzutage können allenfalls singuläre Denker wie etwa Marcel Gauchet als Repräsentant der Untergangsthese angesehen werden, und selbst Gauchet (1997, S. 4) erwartet in der personalen Sphäre das Überleben einer Form traditionaler Religion, die „perhaps will never disappear".

Was die Säkularisierungsthese behauptet, ist mithin zweierlei.[7] Sie nimmt erstens an, dass sich die soziale Signifikanz von Religion in modernen Gesellschaften im Vergleich zu früheren Zeitepochen abschwächt (empirisch-historische Deskripti-

7 Versuche, den Kern der Säkularisierungstheorie zu bestimmen, wurden mehrfach unternommen. Nach Oliver Tschannen (1991, S. 407-412) besteht die Säkularisierungstheorie aus drei Kernelementen: differentiation, rationalization, worldliness. Olaf Müller (2010, S. 15) reduziert die Dreizahl auf eine Zweizahl: Differenzierung und Rationalisierung. Wie bereits erwähnt, nehmen Gorski und Casanova an, dass Differenzierung den harten Kern ausmacht. Das Problem dieser Bestimmungsversuche besteht – wie oben bereits gesagt – darin, dass sie sich auf Aussagen konzentrieren, die zwar von vielen, aber nicht von allen Säkularisierungstheoretikern vertreten werden, sich also nicht darum bemühen, jene Annahmen herauszuarbeiten, die für die Säkularisierungsthese schlechterdings unverzichtbar sind.

on) (Wilson 1969, S. 14).[8] Mit dieser Behauptung ist nicht ausgeschlossen, dass es gegenläufige Entwicklungen und Ausnahmen gibt und dass sich der Prozess der Abschwächung auf Umwegen, ambivalent und paradox vollzieht. Notwendig impliziert ist in die Säkularisierungsthese allerdings die Annahme, dass vormoderne Kulturen durch einen höheren Stellenwert von Religion gekennzeichnet sind als moderne. Trotz aller empirisch begründbaren Modifikationen nimmt die Säkularisierungsthese also unausweichlich eine zeitliche Differenzierung vor, mit der sie moderne Epochen von früheren negativ abgrenzt und auf sie zugleich bezieht. Fragen der Periodisierung und der Abgrenzung von modernen und vormodernen Zeitperioden ergeben sich zwangsläufig aus diesem Ansatz.

Zweitens geht die Säkularisierungsthese davon aus, dass der religiöse Bedeutungsrückgang auf Prozesse der Modernisierung zurückgeführt werden kann (explanatorischer Kern). Damit ist nicht verneint, dass es auch andere Faktoren religiösen Wandels gibt und dass Religion diesen Wandel auch selbst aktiv zu beeinflussen vermag (so schon Parsons 1963, S. 55ff.). Die Säkularisierungsthese führt aber unausweichlich die Annahme mit sich, dass Modernisierung der bedeutendste Einflussfaktor religiösen Wandels in Gegenwartsgesellschaften ist und dass Religion durch ihn letztendlich negativ beeinflusst wird. Insofern behandelt sie Religion vor allem als abhängige Variable.

---

8 Zu bestreiten, dass Säkularisierung mit dem Abnehmen der Bedeutung von Religion synonym sei und sie als eine rein „beobachterrelative Kategorie" zu definieren, mit deren Hilfe „religiöse Beobachter ihren Platz in einer durch funktionale Differenzierung geprägten Gesellschaftsform beschreiben", wie es Benjamin Ziemann (2011, S. 9f.) tut, heißt, die mit ihr notwendig implizierte Behauptung einer objektiv-historischen Entwicklung zu bestreiten, und läuft darauf hinaus, den Begriff in Abhängigkeit von der Binnenperspektive der Religionsangehörigen zu bringen. Zwar findet sich bei Luhmann, auf den sich Ziemann beruft, der Gedanke, dass Religion ihren eigenen ins Unwahrscheinliche gesteigerten Geltungsanspruch als Säkularisierung interpretiert, wenn sie diesen als Indifferenz einer von ihr abweichenden Umwelt erfährt (Luhmann 1977, S. 227f.). Schon nach Luhmann (1977, S. 105f., 227, 259f.) ist die Herausbildung einer religiös nicht mehr interpretierbaren innergesellschaftlichen Umwelt jedoch die Konsequenz objektiv ablaufender Prozesse der funktionalen Differenzierung. Der Säkularisierungsbegriff ist also bereits bei Luhmann nicht rein beobachterrelativ angelegt. Die innerreligiöse Beobachtung von Säkularisierung wäre eine bloße Fiktion, wenn sie sich nicht auf empirisch nachweisbare Veränderungen in der Stellung der Religion im gesellschaftlichen Umfeld beziehen würde. Auch der späte Luhmann begreift Säkularisierung nicht nur beobachterrelativ (Luhmann 2000, S. 283), sondern als eine Folge „funktionaler Ausdifferenzierung mit Abgabe der Kontrolle anderer Systeme an diese selbst" (S. 315).

2 Unterschiedliche Säkularisierungsbegriffe und -konzepte

Der Begriff Säkularisierung meinte im kanonischen Recht zunächst den beim Austritt aus dem Kloster vollzogenen Übergang eines Mönchs von seiner Zugehörigkeit zu einem Mönchsorden zum Status eines Weltpriesters. In der Reformationszeit und im 19. Jahrhundert (Reichsdeputationshauptschluss von 1803) wird mit diesem Begriff aber auch die Enteignung kirchlichen Eigentums und seine Überführung in weltliches Eigentum bezeichnet (Lübbe 1965, S. 23-33). In beiden Fällen besteht die Voraussetzung des Säkularisierungsvorgangs in der Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer weltlichen Sphäre. Die Unterscheidung zwischen religiöser und weltlicher Sphäre ist im mittelalterlichen Weltbild zu differenzieren von der Unterscheidung zwischen dieser und jener Welt, der menschlichen Welt und dem Reich Gottes. Wenn mit Säkularisierung der Übergang von der religiösen zur weltlichen Sphäre bezeichnet wird, dann handelt es sich dabei nur um eine Veränderung in dieser Welt. Die Unterscheidung zwischen dieser und jener Welt bleibt hiervon hingegen unberührt. Wenn aber die Kirche sowohl dieser als auch jener Welt angehört und zwischen beiden sakramental vermittelt und zugleich sowohl Bestandteil der religiösen als auch weltlichen Sphäre ist, dann entsteht mit dem Übergang von der einen zur anderen Sphäre die Frage, ob die Unterscheidung zwischen diesen beiden Sphären noch aufrechterhalten werden kann und ob religiöses Heil und religiöse Vervollkommnung nicht auch in der Welt gefunden werden können. Bricht die Trennung zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre weg, dann lautet also die offene Frage, welchen Platz Kirche und Religion in der säkularen Welt einnehmen können. Nicht zu Unrecht bezeichnet José Casanova (2001, S. 13787) die Frage nach dem Ort der Religion in der säkularen Welt als die analytische Aufgabe der Säkularisierungstheorie.

Inzwischen hat sich der Säkularisierungsbegriff von seinem kanonischen und kirchenrechtlichen Bedeutungsgehalt gelöst und dadurch nicht an Klarheit gewonnen (zur kontroversen und unübersichtlichen Diskussionslage vgl. Lübbe 1965; Ruh 1980; Conze, Strätz und Zabel 1984; Tschannen 1991; Bruce 1992; Casanova 1994; Asad 2003; Lehmann 2004; Joas 2007; Taylor 2009). Er wird nunmehr auf kulturgeschichtliche Veränderungsprozesse teilweise weltgeschichtlichen Ausmaßes angewandt. Möglicherweise mit seiner kirchenrechtlichen Herkunft hängt allerdings zusammen, dass er sowohl in einem legitimierenden als auch in einem de-legitimierenden Sinne verwendet und sowohl zur Bezeichnung einer Emanzipations- als auch einer Verlustgeschichte eingesetzt wird. Außerdem ist zwischen einer genealogischen und einer quantifizierenden Verwendungsweise zu unterscheiden. Mit der genealogischen ist die Transformation des Bedeutungsgehaltes eines Be-

griffs von einem theologischen in einen säkularen Kontext gemeint, so wenn zum Beispiel das Postulat der politischen Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz als eine Säkularisation der Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott (Jellinek 1895) oder der Gedanke des Fortschritts in der Geschichte als Transformation der Vorstellung einer providentiell gelenkten Heilsgeschichte gedeutet wird (Löwith 1953). Mit dem quantitativen Begriffsgebrauch ist die Verschiebung des Bedeutungsanteils gemeint, den Religion in Gesellschaften einzunehmen vermag. Auch wenn zwischen der genealogisch-qualitativen und der deskriptiv-quantitativen Verwendungsweise des Säkularisierungsbegriffs ein Zusammenhang bestehen kann, meinen beide Betrachtungsweisen doch Verschiedenes. Im ersten Fall steht die Frage nach den religiösen Wurzeln säkularer Phänomene im Vordergrund und damit die Frage danach, inwieweit theologische Bedeutungen in säkularen Ideen und Praktiken noch mitschwingen, im zweiten dagegen die Frage, wie sich der Stellenwert des Religiösen in der Gesellschaft verändert hat. Im Unterschied zur Philosophie und den Geschichtswissenschaften hat sich in den Sozialwissenschaften der zuletzt benannte Begriffsgebrauch durchgesetzt. Ihn legen auch die gegenwärtig einflussreichsten säkularisierungstheoretischen Ansätze von Bryan Wilson, Steve Bruce, Pippa Norris, Ronald Inglehart und Niklas Luhmann zugrunde.

Bryan Wilson (1982) sieht sowohl Prozesse der sozialen Differenzierung, der Vergesellschaftung als auch der Rationalisierung als ausschlaggebend für die religiösen Positionsverluste an. Soziale Differenzierung meint, dass Religion ihren bestimmenden Einfluss auf andere gesellschaftliche Teilbereiche wie Wirtschaft, Wissenschaft, Familie oder Medizin verliert und sich diese Teilbereiche in Emanzipation von der Vorherrschaft der Religion funktional zunehmend verselbständigen. Vergesellschaftung (*societalization*) meint die tendenzielle Auflösung von Gemeinschaftsformen, aus denen Religion einen Großteil ihrer sozialen Kraft bezieht, und ihre zunehmende Ersetzung durch übergemeinschaftliche und unpersönliche Organisationen und Institutionen. Rationalisierung schließlich bedeutet, dass soziale Ziele, seien es politische, wissenschaftliche, ökonomische, medizinische oder erzieherische, mehr und mehr voneinander isoliert und die Mittel zur Erreichung dieser Ziele verbessert werden. Hingegen ließe sich die Erreichung religiöser Ziele, da sie sich auf Übernatürliches beziehen, durch Rationalisierungsanstrengungen nur begrenzt rationalisieren (Wilson 1982, S. 44).

Steve Bruce (2002, 2006) stellt insbesondere den Einfluss des zunehmenden religiösen Pluralismus und des egalitären Individualismus ins Zentrum seiner Analysen. Aufgrund des wachsenden religiösen Pluralismus sähen sich die egalitären Prinzipien verpflichteten Staaten gezwungen, ihre Unterstützung für einzelne Religionsgemeinschaften zurückzunehmen und ihre zentralen Institutionen, zum Beispiel die Schule, zu säkularisieren. Gleichzeitig verliere die Religion in religiös

pluralen Gesellschaften die regelmäßige tagtägliche Bestätigung, die sie durch ihre Einbettung ins alltägliche Leben in kulturell homogenen Gesellschaften genießt.[9] Außerdem werde, so Bruce, unter den Bedingungen eines religiösen Pluralismus das dogmatisch sektiererische Glaubenssystem zunehmend durch eine liberale, tolerante und ökumenische Form des Glaubens ersetzt. Wer meint, seinen Kindern drohe die ewige Verdammnis, wenn sie nicht der einen Wahrheit anhängen, wird alles tun, um sie im Glauben zu erziehen. Liberal eingestellte Gläubige, die meinen, dass es mehr als einen Weg zur Wahrheit gibt und dass Kinder ihren eigenen Weg zu Gott finden sollten, werden weniger in die religiöse Kindererziehung investieren (Bruce 2006, S. 42). Auch wenn sie selbst dem Glauben treu bleiben, ist es daher wahrscheinlich, dass sie weniger Kinder für den Glauben rekrutieren als nötig wären, um den Mitgliederbestand ihrer Glaubensgemeinschaft stabil zu halten.

Niklas Luhmann wiederum geht davon aus, dass mit dem Umbau der Gesellschaft von Stratifikation auf funktionale Differenzierung, die sich mit der Herausbildung der modernen Gesellschaft vollzieht, die Funktion der Religion unter Anpassungsdruck gerät. Zwar stiegen, so Luhmann, mit ihrer funktionalen Verselbständigung auch für Religion die Chancen „erhöhter Selektivität, Besonderheit und funktionaler Spezialisierung" (1977, S. 247). Gerade in funktional differenzierten Gesellschaften müssten sich anspruchsvolle religiöse Antworten finden lassen, die „nicht durch ökonomische, politische, familiale oder wissenschaftliche Nebenerwägungen kontaminiert" (1977, S. 248) sind. Prozesse der funktionalen Differenzierung interpretiert Luhmann allerdings vor allem als strukturelle Ursache von Säkularisierung (1977, S. 228). Auf der personalen Ebene besteht die Konsequenz funktionaler Differenzierung in der Privatisierung religiösen Entscheidens. Glaube und Beteiligung am kirchlichen Leben können nicht mehr unabhängig von der individuellen Motivlage auf der Grundlage eines allgemeinen Konsenses erwartet werden (Luhmann 1977, S. 239). Auf der gesellschaftlichen Ebene hat funktionale Differenzierung eine Änderung der Form sozialer Integration zur Folge (ebd., S. 242). In funktional differenzierten Gesellschaften gehen der Bedarf und die Möglichkeit gesamtgesellschaftlich verbindlicher Selektionen zurück (ebd. S. 79f.). Daher sind die Strukturen und Sinnformen des Religionssystems nicht mehr durch gesellschaftliche Isomorphien gedeckt und können dann auch nicht mehr als Ausdruck gesamtgesellschaftlicher Integriertheit fungieren (ebd., S. 248). Auf der weltbildhaft-kognitiven Ebene bedeutet funktionale Differenzierung schließlich, dass aufgrund der Steigerung des Auflöse- und Rekombinationsvermögens der Gesellschaft die Horizonte des Erfassbaren immer weiter hinausgeschoben werden

9 Dieses Argument ist vor Steve Bruce vor allem von Peter L. Berger (1969) breit entwickelt worden.

und immer Unwahrscheinlicheres in den Welthorizont einbezogen wird. Religiöse Formen der Kontingenzabsorption können unter Bedingungen hoher Weltkomplexität und offen gelassener Verweisungsstrukturen immer weniger Plausibilität für sich beanspruchen und werden mehr und mehr komplexitätsinadäquat (ebd, S. 253ff.). Auch wenn die Kontingenzen moderner Gesellschaften vielleicht stets einen Bedarf für Religion produzieren, entsteht daher das Problem, ob Religion unter modernen Bedingungen überhaupt noch möglich ist (Luhmann 1977, S. 8; 2000, S. 301).

Für Pippa Norris und Ronald Inglehart (2004) wird die Bedeutung, die Religion in einer Gesellschaft besitzt, vor allem durch das Gefühl der existentiellen Sicherheit und der Verletzbarkeit durch physische, gesellschaftliche und personale Risiken bestimmt. In Gesellschaften, die stärker existentiellen Risiken ausgesetzt sind, ist der Bedarf an Religion demnach größer als in Gesellschaften, in denen ein höherer Grad an existentieller Sicherheit existiert. Existentielle Sicherheit meint zum einen Freiheit von Naturkatastrophen wie Flut, Erdbeben, Dürre und Tornados, zum anderen Freiheit von sozial produzierten Risiken und Gefahren wie Krieg, Menschenrechtsverletzungen, Armut und soziale Ungleichheit. In dem Maße, wie Gesellschaften den Frieden sichern, sich Zugang zu ausreichenden Nahrungsmitteln verschaffen, ihr Gesundheitssystem verbessern, Einkommenszuwächse garantieren, soziale Ungleichheiten abbauen und ein soziales Sicherheitsnetz installieren, steige das Niveau empfundener existentieller Sicherheit, während der Bedarf für religiöse Werte, Glaubenssysteme und Praktiken abnehme.

Die gesellschaftliche Bedeutung von Religion hängt nach Norris und Inglehart allerdings nicht nur von der ökonomischen Entwicklung einer Gesellschaft ab; auch das kulturelle Erbe religiöser Traditionen übt einen Einfluss aus, denn religiöse Traditionen hinterlassen einen prägenden Eindruck in ihren jeweiligen Gesellschaften. Die gesellschaftliche Wirksamkeit von Religionen ist also pfadabhängig und insofern nicht nur ökonomisch, sondern auch kulturell bedingt.

3 Diskussion der Kritik an der Säkularisierungstheorie

Die Einwände gegen die Säkularisierungstheorie haben in den sozial- und geschichtswissenschaftlichen Diskussionen der letzten Jahre deutlich an Gewicht gewonnen. Unter ihnen steht der Vorwurf der weitgehenden Vernachlässigung der historischen Tiefenschärfe an erster Stelle. Tatsächlich nehmen historische Analysen in den neueren säkularisierungstheoretischen Ansätzen keinen großen Stellenwert ein. Zwar finden sich bei Peter L. Berger bis ins antike Judentum zurückgehende historische

Betrachtungen, bei Steve Bruce Bezüge auf den Einfluss der Reformation auf die Herausbildung eines religiösen Pluralismus und insbesondere bei David Martin Analysen zu unterschiedlichen historischen Konstellationen, die den religiösen Wandel beeinflussen (Zentrum – Peripherie, Kirche – Staat). Franz Höllinger (1996) stellt sogar die historisch begründete These auf, dass die Schwächung religiöser Überzeugungen und Praktiken im gegenwärtigen Europa nicht unwesentlich auf die von oben und nicht selten mit Gewaltmitteln durchgeführte christliche Missionierung, die enge Verzahnung von politischer Herrschaft und Kirche und ihre daraus resultierende Entfremdung von den Bedürfnissen der Bevölkerung zurückzuführen sei. Die Forderung nach einer Historisierung der Säkularisierungsthese, wie sie Philip Gorski (2000) erhebt, ist im Großen und Ganzen jedoch berechtigt. Gerade der Ansatz David Martins zeigt freilich auch die spezifischen Schwierigkeiten einer historischen Konkretisierung der Säkularisierungstheorie, denn angesichts der Vielzahl zu berücksichtigender historischer Konstellationen und Faktoren gelangt Martin kaum noch zu verallgemeinerbaren Aussagen.

Ein damit verbundener Einwand gegenüber der Säkularisierungstheorie betrifft die Frage ihres zeitlichen Geltungsraums und ihrer Periodisierung (McLeod 2003, S. 5 ff.; Lehmann 2004, S. 107 ff.). Setzen Prozesse der Säkularisierung mit dem Zeitalter der Industrialisierung oder bereits in der Aufklärung, in der Reformationszeit oder schon in der Renaissance oder gar während des Investiturstreits im Mittelalter ein? Diese Frage bleibt in den säkularisierungstheoretischen Ansätzen oft ungeklärt und korreliert mit einer anderen Frage, nämlich, ob Säkularisierungstheorien nicht dazu tendieren, der Periode des religiösen Zerfalls in der Moderne eine vormoderne Zeit der religiösen Einheitskultur und der kirchlichen Integrationsfähigkeit vorauszusetzen und diese mit starken Homogenitätsannahmen zu versehen (Brown 1992, S. 38; Stark und Finke 2000, S. 63 ff.; Joas 2004, S. 36 ff.; Graf 2005, S. 239). Konstruieren die Säkularisierungstheoretiker nicht den Mythos eines *Golden Age of Faith*, der historischer Überprüfung nicht standhalte? Historische Untersuchungen zeigen, dass in vormodernen Kulturen der Kirchgang der Massen zu wünschen übrig ließ (Murray 1972, S. 92-94), die Anzahl der verfügbaren Kirchen auf dem Lande viel zu gering war, um die ländliche Bevölkerung religiös zu versorgen (Morris 1993), der Klerus schlecht ausgebildet war, viele Priester kaum mehr als das Ave Maria beherrschten (Duffy 1987, S. 88) und religiöse Apathie und Entfremdung weite Teile der Bevölkerung prägten (Stark und Finke 2000, S. 67).

Je schärfer die kulturellen Differenzen in der vormodernen Zeit gesehen werden, desto fragwürdiger erscheinen klare Zäsuren zwischen moderner und vormoderner Periode und desto mehr steigt die Plausibilität, den Beginn des Säkularisierungsprozesses tiefer in die Geschichte hinein zu verlegen oder einen Prozess der Säkularisierung überhaupt zu bestreiten und stattdessen von Zyklen der De-Sakralisierung

und Re-Sakralisierung, von Wellenbewegungen oder auch von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und Paradoxien zu sprechen (Steckel 2012, S. 174; Gabriel 2012, S. 432; Blaschke 2012, S. 443ff.).[10]

Gleichwohl lässt sich kaum bestreiten, dass die soziale Signifikanz der Religion, etwa in der Welt des 16. oder 17. Jahrhunderts, mit der von heute nicht vergleichbar ist. Damals war Religion in alle gesellschaftlichen Bereiche eingelassen, diente zur Legitimation politischer Herrschaft, gab Anlass für den Ausbruch von Kriegen, stellte das Fundament aller menschlichen Erkenntnis dar und bestimmte die Grundsätze der Rechtsprechung. Charles Taylor (2009, S. 414f.) hat in seiner eindrucksvollen Studie „A Secular Age" aufgezeigt, wie das Bemühen um die spirituelle Durchdringung und Formung der gesamten Gesellschaft bereits im 11. Jahrhundert mit den Hildebrandschen Reformen und der Erneuerungsbewegung der entstehenden Mönchsorden einsetzte, wie sich die Kirche seit dieser Zeit bemühte, die Kluft zwischen der anspruchsvollen Religiosität ihrer Kleriker und der magisch geprägten Volksfrömmigkeit der Massen zu schließen und die breite Bevölkerung auf die hohen Standards eines theologisch und ethisch durchgeformten Christentums zu verpflichten. War es in der Frühen Neuzeit nahezu ausgeschlossen, nicht an Gott zu glauben, so sei der Glaube an Gott heute zu einer Option neben anderen geworden.

Ein weiterer Einwand, der noch immer auf der deskriptiven Ebene angesiedelt ist, betrifft den in der Säkularisierungstheorie vorausgesetzten Religionsbegriff. Weithin, so lautet die Kritik, lege sie ihren Analysen eine eingeschränkte Religionsdefinition zugrunde, die Religion auf Kirche und Kirchlichkeit verkürze. Arbeite man mit einem weiten Religionsbegriff, müsse selbst für die hoch modernisierten Länder Westeuropas eine Wiederkehr der Religion konstatiert werden (Knoblauch 2002, 2009; Graf 2004; Polak 2002). Religion habe in diesen Ländern nicht an Bedeutung verloren, sondern nur ihre Formen gewandelt. Sie trete heute nicht so sehr in einem institutionalisierten Gewand als in einer mehr individualisierten und synkretistischen Gestalt auf und lasse sich daher vor allem außerhalb ihrer institutionalisierten Sozialformen auffinden (Ebertz 1997; Krech 1998; Davie 2002; Hervieu-Léger 2004). Das Aufkommen dieser neuen Formen einer nicht-institutionalisierten Religiosität könne die mit einem reduktionistischen Religionsbegriff arbeitende Säkularisierungstheorie nicht angemessen erfassen (Harskamp 2005; Kennedy 2005; Knippenberg 2008).

Um an den zentralen Aussagen der Säkularisierungstheorie festhalten zu können, vertreten manche Säkularisierungstheoretiker die Auffassung, dass sich von

10 Vgl. weiterhin Walsham (2008, S. 527f.). Andere Historiker benutzen den Begriff der Wellenbewegung, um den gemeinten Sachverhalt zu fassen: vgl. Theodor Schieder (1997, S. 311) und Heinz Schilling (1998, S. 43).

einem Relevanzverlust des Religiösen nur auf der gesellschaftlich-institutionellen Ebene sinnvoll reden lasse. Mark Chaves (1994) zum Beispiel möchte den Begriff Säkularisierung auf den Rückgang der religiösen Autorität begrenzt wissen und gibt die Vorstellung auf, dass dieser Prozess einen starken Einfluss auf den individuellen Glauben ausübt. Ebenso nimmt auch David Yamane (1997) an, dass Religion im Zuge der Modernisierung nicht für das Individuum an Bedeutung verloren habe, sondern nur für die Gesellschaft. Mit diesem Reduktionismus reagieren Säkularisierungstheoretiker offenbar auf den bemerkenswerten Befund, dass der Glaube an Gott und andere religiöse Vorstellungen in als säkular definierten Gesellschaften noch immer stark verbreitet sind. Zu behaupten, Säkularisierung meine nur den „decline of religious authority" (Chaves 1994) und habe mit dem religiösen Bewusstsein des Individuums nichts zu tun, ähnelt in auffälliger Weise einer Immunisierungsstrategie, die die Bedeutung religiöser Gefühle und Vorstellungen herunterspielt, um die Säkularisierungsthese zu retten. Rodney Stark und Roger Finke (2000, S. 60) haben diesen Revisionismus zu Recht „insincere" genannt. Wenn von einem Prozess der Säkularisierung sinnvoll gesprochen werden soll, dann müssen davon alle Dimensionen der Religion betroffen sein – religiöse Institutionen, Legitimationsstrategien und sozial verbindliche Weltdeutungen, öffentlich vollzogene Praktiken und Rituale ebenso wie individuelle Ideen, Gefühle und Erfahrungen – und nicht nur religiöse Phänomene auf der makrosoziologischen Ebene. Ansonsten würde man mit einem eingeschränkten Begriff von Religion arbeiten, der das Religiöse auf das Institutionelle begrenzt und Religion mit Kirche gleichsetzt. An diesem reduktionistischen Religionsbegriff hat die wissenssoziologisch inspirierte Religionssoziologie seit Thomas Luckmann berechtigterweise immer wieder Kritik geübt (Luckmann 1960, 1991; Knoblauch 2009, S. 17).

Der zentrale Einwand gegenüber der Säkularisierungstheorie richtet sich jedoch nicht auf die Frage, inwieweit diese die religiösen Wandlungsprozesse in der Moderne angemessen erfasst und welche begrifflichen und konzeptionellen Voraussetzungen sie dabei macht, sondern auf ihre explanatorische Kernthese: auf die Behauptung eines hoch wahrscheinlichen Zusammenhanges zwischen Modernisierung und Säkularisierung. Umstritten ist dabei einmal, welche Faktoren tatsächlich zu Säkularisierung führen. Wird Säkularisierung hauptsächlich durch Prozesse der funktionalen Differenzierung, der Wohlstandsanhebung, der Urbanisierung und Industrialisierung oder der Auflösung geschlossener sozial-moralischer Milieus angetrieben (vgl. zum Beispiel McLeod 1996, 1997; Gilbert 1976, 1980; Nipperdey 1988)? Oder sind nicht sozialstrukturelle und ökonomische Faktoren entscheidend, sondern kulturelle, etwa Prozesse der kulturellen Pluralisierung, des Bildungsanstiegs, der Rationalisierung und Verwissenschaftlichung des Weltbildes oder der Horizonterweiterung und der Eröffnung neuer Zukunftsperspektiven (vgl. zum

Beispiel Hölscher 1995, 2005; Brown 2009)? Oder politisch-organisatorische wie die Schaffung neuer rechtlicher Rahmenbedingungen für das gleichberechtigte Wirken unterschiedlicher, auch nicht-christlicher Religionsgemeinschaften, die Liberalisierung des Verhältnisses von Kirche und Staat sowie die Ausweitung demokratischer Mitbestimmungsmöglichkeiten im Gemeinwesen? Dabei bestehen zwischen der Ursachenzuschreibung und der zeitlichen Einordnung von Säkularisierungsprozessen klar erkennbare Zusammenhänge: Wo den Ideen und Vorstellungswelten eine größere Bedeutung eingeräumt wird, tendieren die Autoren dazu, die entscheidenden Veränderungen historisch weit zurückzuverlegen, zumindest ins 17. oder 18. Jahrhundert oder noch weiter; werden hingegen ökonomische und sozialstrukturelle Veränderungen wie Industrialisierung, Urbanisierung und Wohlfahrtszuwächse herausgestellt, setzen die Autoren die Schlüsselperioden später an.

Dann werden Säkularisierungstheorien kritisiert, weil sie nicht anzugeben vermögen, über welche kausalen Mechanismen die ausgemachten Wandlungsfaktoren, welche es auch immer sein mögen, die religiösen Verhaltensweisen und Einstellungen des Individuums beeinflussen (Stolz 2008). Wie sieht der kausale Nexus zwischen auf der Makroebene angesiedelten Erklärungsfaktoren wie Urbanisierung, Technisierung, Pluralisierung oder auch Demokratisierung einerseits und individuellen Einstellungen, Praktiken und Erfahrungen andererseits aus? Wenn etwa im Zuge der Modernisierung Prozesse der Rationalisierung einsetzen, so kann das dazu führen, dass mit wissenschaftlichen Mitteln Kritik an religiösen Welt- und Lebensdeutungen geübt wird, rationale Weltvorstellungen an die Stelle religiöser Weltbilder treten und durch Aufklärung und Bildung die Akzeptanz religiöser Vorstellungen zurückgedrängt wird. Ebenso ist es allerdings auch denkbar, dass Wissenschaft und Technik neue Formen der Kommunikation, der Information und Unterhaltung (wie etwa Radio, Fernsehen, Kino, Internet, Disco oder elektronische Spiele) bereitstellen, die nicht einen direkten Angriff auf die kognitiven Geltungsansprüche der Religion darstellen, sondern attraktive Alternativen zum religiösen Engagement bereithalten und religiöse Bindungen schleichend unterminieren. Zwischen Religion und Moderne, Glaube und Wissen, Vernunft und Offenbarung kann es einen offensiv ausgetragenen Konflikt geben; aber es ist gleichfalls möglich, dass, wie Steve Bruce (2002, S. 23) annimmt, die Segnungen der Moderne den religiösen Eifer schlichtweg erlahmen lassen: Je angenehmer dieses Leben, desto schwerer ist es, sich auf das, was nach ihm kommt, zu konzentrieren.[11] In jedem Fall bleibt es eine offene Frage, über welche generativen

11 Natürlich lässt sich sogar die Frage aufwerfen, ob die mit der Erhöhung des Lebensstandards von Norris und Inglehart (2004) angenommene Abschwächung des Gefühls existentieller Unsicherheit überhaupt zu einem Rückgang des Bedürfnisses nach religiösen

Mechanismen sich die Konsequenzen der Moderne auf die Handlungsweisen und die Erlebniswelt der Individuen übertragen.

Eingewendet wird aber vor allem, dass die Behauptung eines Wahrscheinlichkeitszusammenhanges zwischen Modernisierung und Säkularisierung der empirischen Überprüfung nicht standhält. Hingewiesen wird dabei immer wieder auf die USA als einem besonders eindrucksvollen Fall. Die hohe religiöse Vitalität in den USA, die zweifellos zu den wirtschaftlich-technologisch und kulturell am weitesten entwickelten Ländern der Erde gehören, beweise, dass ein hoher Modernisierungsgrad und ein hohes Religiositätsniveau durchaus Hand in Hand gehen könnten (Finke und Stark 1992; Warner 1993; Joas 2007; Knöbl 2007, S. 77; Knoblauch 2009, S. 17). Ebenso liefen Prozesse der Modernisierung und der religiösen Vitalisierung in Ländern Lateinamerikas und Asiens zeitgleich ab (Casanova 2001, S. 13790). Auch die post-kommunistischen Länder Osteuropas, in denen sich Prozesse einer nachholenden Modernisierung vollziehen, zeigten ein überdurchschnittliches religiöses Wachstum (Greeley 2003, S. 93f.; Tomka 2001, S. 16; 2004, S. 56). Selbst für Westeuropa wird von nicht wenigen Religionssoziologen eine Wiederkehr der Religion konstatiert (Knoblauch 2002, 2009; Graf 2004; Polak 2002).

Nicht nur in der Gegenwart, auch in der Vergangenheit finden Sozialwissenschaftler und Historiker Fakten, die gegen die Gültigkeit der Säkularisierungsthese sprechen. So waren zum Beispiel die frühen Phasen der rapiden Industrialisierung und Urbanisierung im England des 19. Jahrhunderts durch einen Anstieg des Anteils der Konfessionsangehörigen an der Gesamtbevölkerung charakterisiert (Brown 1992, S. 42 f.).[12] In einigen Gebieten Deutschlands setzte den Untersuchungen Lucian Hölschers (1990, S. 626) zufolge der dramatische Rückgang der Abendmahlsziffer schon vor den Industrialisierungs- und Urbanisierungsschüben der 1850er Jahre ein, während in der Zeit nach 1850 Urbanisierungs- mit religiösen Revitalisierungs-

---

Sicherheitsgarantien führt oder ob die Folgen einer Wohlstandsanhebung nicht auch in einer Abwendung von materialistischen und einer Hinwendung zu postmaterialistisch-spiritualistischen Werten und damit in einer neuen Offenheit für die unmittelbare materielle Existenzsicherung überschreitende Sinnbedürfnisse bestehen könnten. In einer gewissen Unausgeglichenheit mit seiner säkularisierungstheoretischen Position nimmt Ronald Inglehart dies ebenfalls an (Inglehart und Baker 2000, S. 41). Damit wären die Konsequenzen der Moderne für die Religion allerdings positiv.

12 Diese Aussage bezieht sich auf die Jahrzehnte nach 1840. In der Anfangsphase der industriellen Revolution zwischen 1750 und 1840 ging die Konfessionszugehörigkeit in England hingegen zurück, was wohl vor allem damit zu tun hat, dass die Kirchen in dieser Zeit nicht in der Lage waren, auf die Abwanderung vom Land in die Stadt durch Kirchenbauten und pfarramtliche Versorgung angemessen zu reagieren (Brown 1992, S. 49).

prozessen Hand in Hand gingen.[13] Weder führt also Modernisierung zwangsläufig zu Säkularisierung noch ist diese allein durch jene bedingt.

Vertreter der Säkularisierungstheorie wenden demgegenüber ein, dass sich ein negativer Zusammenhang zwischen Modernisierungsindikatoren und Religiositätsindizes empirisch sehr wohl nachweisen lasse. Das gelte weltweit (vgl. etwa Norris und Inglehart 2004, S. 58; Inglehart und Baker 2000, S. 49; Pettersson 2006; Ruiter und van Tubergen 2009), für Osteuropa (Pollack 2008, S. 97), aber auch für Westeuropa (Pollack 2008, S. 96; Pollack und Pickel 2009, S. 155; Pollack 2009, S. 93). Natürlich führe Modernisierung nicht in jedem Falle zu einer Bedeutungsabschwächung des Religiösen, und selbstverständlich haben religiöse Wandlungsprozesse auch andere Ursachen als Modernisierung. Die Wahrscheinlichkeit, dass Modernisierung und Säkularisierung miteinander korrelieren, sei jedoch sehr hoch. Auch wenn die Sinnzusammenhänge, Motive und kausalen Mechanismen, mit deren Hilfe sich diese Korrelation erklären lässt, oft nicht eigens untersucht werden, gibt es für ihre Bestimmung eine Reihe plausibler Vorschläge, etwa wenn Norris und Inglehart (2004) annehmen, dass die Erfahrung von Ungleichheit und Unsicherheit das Bedürfnis nach einem stabilen religiösen Weltdeutungsrahmen verstärkt, oder wenn Hirschle (2010) nachweist, dass die mit der Erhöhung des Bruttoinlandsprodukts einhergehende höhere Verfügbarkeit nicht-religiöser Konsum-, Unterhaltungs- und Serviceangebote zu einer nachlassenden Beteiligung am Gottesdienst führt.[14] So wie manche Kritiker der Säkularisierungsthese diese als überholt abschreiben, ereifern sich manche Säkularisierungstheoretiker darüber, dass jene sich auch durch empirische Gegenevidenz nicht irritieren lassen (Liedhegener 2012, S. 482f.).

Nicht nur die Soziologie, sondern auch die neuere Zeitgeschichtsforschung steht der Säkularisierungstheorie eher skeptisch gegenüber. Die Hinwendung ihrer Vertreter zum Thema Religion ging mit der Kritik an der Sozialgeschichte der 1960er und 70er Jahre und dem in den 1980er Jahren einsetzenden *cultural turn* einher. Aus ihrer Abkehr von der Sozialgeschichte, die aufgrund ihres modernisierungstheoretischen Ansatzes Religion entweder gar nicht oder lediglich als traditionale Größe thematisierte, erklärt sich ihr Bemühen, Religion als dynamische Ressource zu behandeln, die sich mit den Funktionsprinzipien der Moderne

13 Inwieweit dieser Befund verallgemeinert werden darf, ist allerdings umstritten, denn Daten für das Deutsche Reich weisen für 1880 noch recht hohe Abendmahlsziffern auf, die erst mit dem Gründerboom deutlich zurückgehen (Liedhegener 2001, S. 204); und in der Bergbau- und Industriestadt Bochum folgte auf den Übergang von der agrarischen zur industriellen Welt vor allem in der ersten Phase zwischen 1840 und 1880 ein drastischer Rückgang der evangelischen Kirchlichkeit (Liedhegener 1997, S. 553ff.).

14 Vgl. auch Jörg Stolz (2009), der vor allem die Konkurrenz zwischen religiösen und nichtreligiösen Angeboten als kausalen Mechanismus ausfindig macht.

verträgt und die Moderne mitprägt (Balbier 2009). Dabei bewegt sich ihre Kritik an der Säkularisierungstheorie in konventionellen Bahnen. Sie bezieht sich auf ihren Mangel an historischer Spezifität als soziologisches Masternarrativ, das die historisch konkreten Motoren religiösen Wandels nicht zu bestimmen vermöge, sowie auf ihre Benutzung quantitativer Methoden, die nicht in der Lage seien, die hochindividualisierten und hybriden Sozialformen des Religiösen in der Moderne zu erfassen (exemplarisch: Großbölting und Große Kracht 2010, S. 340).

Trotz ihrer Kritik an der Säkularisierungstheorie führen neuere Ansätze der Zeitgeschichtsforschung jedoch kaum über deren wesentliche Aussagen hinaus. Das Bochumer Projekt zur Analyse des religiösen Wandels in der Bundesrepublik Deutschland, das den Säkularisierungsbegriff zur Kennzeichnung dieses Wandels ausdrücklich vermeidet und statt dessen den Begriff der Transformation wählt, kommt zu dem Schluss, dass die Religionsgeschichte der Bundesrepublik „reichlich Illustrationsmaterial für eine Fortschreibung der Erzählung vom Niedergang der Christenheit und insbesondere der Kirchen in Europa und in Deutschland" biete, und deutet die beobachteten Verläufe als „Niedergangsszenario" (Damberg 2011, S. 30f.). Hugh McLeod (1974, 1997), der die von der Säkularisierungstheorie aufgestellten Globalthesen über den Zusammenhang von Industrialisierung, Urbanisierung und Wohlstandsanhebung auf der einen und Entkirchlichung auf der anderen Seite zurückweist und der Säkularisierungstheorie die explanatorische Kraft abspricht (McLeod 2007, S. 16), macht dann doch „the impact of affluence" als den „most important" (McLeod 2007, S. 15) Faktor der religiösen Krise der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts aus. Und dem Interpreten des religiösen Wandels in den Niederlanden, Peter van Rooden, der sich wie kaum ein anderer polemisch von der Säkularisierungstheorie distanziert, fällt zur Erklärung der plötzlich einsetzenden Dechristianisierung in seinem Heimatland nichts anderes ein, als auf „the sudden growth in wealth and the emergence of a mass consumer society" zu verweisen (van Rooden 2004, S. 21).

Trotz rhetorischer Abgrenzung bleibt die neuere Zeitgeschichtsschreibung den Argumentationsmustern der Säkularisierungstheorie offenbar verhaftet. Angesichts dieser Tatsache wäre es gewiss vorschnell, die Säkularisierungstheorie zu Grabe tragen zu wollen, wie es nicht nur Zeithistoriker wie Peter van Rooden oder Callum Brown, sondern auch Soziologen wie Rodney Stark (1999), Ulrich Beck (2008) oder Hans Joas (2007) vorschlagen. Dem säkularisierungstheoretischen Ansatz scheint vielmehr nach wie vor ein beachtliches Beschreibungs- und Erklärungspotential zuzukommen.

Literatur

Asad, Talal (2003): Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stan-ford: Stanford University Press.

Balbier, Uta Andrea (2009): „Sag: Wie hast Du's mit der Religion?": Das Verhältnis von Religion und Politik als Gretchenfrage der Zeitgeschichte. In: http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2009-11-001

Beck, Ulrich (2008): Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt / Main.; Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

Beckford, James A. (2003): Social Theory and Religion. Cambridge: Cambridge University Press.

Berger, Peter L. (1969): The Sacred Canopy. New York: Doubleday.

Berger, Peter L. (Hrsg.) (1999): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington, D.C: Ethics and Public Policy Center.

Blaschke, Olaf (2012): Säkularisierung und Sakralisierung im 19. Jahrhundert. In: Karl Gabriel, Christel Gärtner & Detlef Pollack (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin: Berlin University Press, S. 439-459.

Brown, Callum G. (1992): A Revisionist Approach to Religious Change. In: Steve Bruce (Hrsg.), Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford: Oxford University Press, S. 31-58.

Brown, Callum G. (2009): The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000. 2. Aufl. London; New York: Routledge.

Bruce, Steve (1992): Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford: Oxford University Press.

Bruce, Steve (1996): Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults. Oxford: Oxford University Press.

Bruce, Steve (2002): God is Dead. Secularization in the West. Oxford: Blackwell.

Bruce, Steve (2006): What the Secularization Paradigm Really Says. In: Manuel Franzmann, Christel Gärtner, & Nicole Köck (Hrsg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 39-48.

Bruce, Steve (2011): Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory. Oxford: Oxford University Press.

Casanova, José (1994): Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press.

Casanova, José (2001): Secularization. In: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (Hrsg.), International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences. Oxford: Elsevier, S. 13786-13791.

Chaves, Mark (1994): Secularization as Declining Religious Authority. In: Social Forces 72 (3), S. 749-774.

Comte, August (2009 [1830]): Cours de philosophie positive. English translation by Harriet Martineau: The Positive Philosophy of August Comte (2 vol.). Cambridge: Cambridge University Press.

Conze, Werner; Strätz, Hans-Wolfgang & Zabel, Hermann (1984): Säkularisation, Säkularisierung. In: Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, 8 Bände. Bandd 5. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 789-829.

Damberg, Wilhelm (2011): Einleitung. In: Ders. (Hrsg.), Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989. Essen: Klartext, S. 9-35.
Davie, Grace (2002): Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World. London: Darton, Longman and Todd.
Dobbelaere, Karel (1999): Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. In: Sociology of Religion 60 (3), S. 229–247.
Dobbelaere, Karel (2002): Secularization. An Analysis at Three Levels. Brüssel: Lang.
Dobbelaere, Karel (2004): Assessing Secularization Theory. In: Peter Antes, Armin W. Geertz & Randy R. Warne (Hrsg.), New Approaches to the Study of Religion. Berlin; New York: de Gruyter, S. 229-253.
Duffy, Eamon (1987): The Late Middle Ages. Vitality or Decline? In: Henry Chadwick & G.R. Evans (Hrsg.), Atlas of the Christian Church. New York: Facts on File, S. 86-95.
Ebertz, Michael (1997): Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Land-schaft. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
Eisenstadt, Shmuel (2000): Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
Finke, Roger; Stark, Rodney (1992): The Churching of America 1576–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Gabriel, Karl (2008): Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 52/2008, 9–15.
Gabriel, Karl (2012): Das 19. Jahrhundert. Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchlicher Entwicklungen?. In: Karl Gabriel, Christel Gärtner & Detlef Pollack (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin: Berlin University Press, S. 417-438.
Gauchet, Marcel (1997): The Disenchantment of the World. A Political History of Religion. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Gilbert, Alan D. (1976): Religion and Society in Industrial England. Church, Chapel and Social Change 1740-1930. London: Longman.
Gilbert, Alan D. (1980): The Making of Post-Christian Britain. A History of the Secularization of Modern Society. London: Longman.
Gogarten, Friedrich (1987): Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Gütersloh: Mohn.
Goldstein, Warren S. (2009): Secularization Patterns in the Old Paradigm. In: Sociology of Religion 70 (2), S. 157-178.
Gorski, Philip (2000): Historicizing the Secularization Debate. Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe. In: American Sociological Review 65 (1), S. 138–167.
Gorski, Philip S.; Altinordu, Ateş (2008): After Secularization? In: Annual Review of Sociology 34, S. 55-85.
Graf, Friedrich W. (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: Beck.
Graf, Friedrich W. (2005): Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts. In: Journal of Modern European History 3 (2), S. 231-257.
Greeley, Andrew (2003): Religion in Europe at the End of the Second Millenium. New Brunswick; London: Transaction Press.

Großbölting, Thomas; Große Kracht, Klaus (2010): Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einleitung. In: Zeithistorische Forschungen 7 (3), S. 334-342.
Hadden, Jeffrey K. (1987): Toward Desacralizing Secularization Theory. In: Social Forces 65 (3), S. 587-611.
Harskamp, Anton van (2005): Simply Astounding. Ongoing Secularization in the Netherlands? In: Erik Sengers (Hrsg.), The Dutch and Their Gods. Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands Since 1950. Hilversum: Verloren, S. 43-57.
Hervieu-Léger, Danièle (2004): Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Würzburg: Ergon.
Hirschle, Jochen (2010): From Religious to Consumption-Related Routine Activists? Analyzing Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance. In: Journal for the Scientific Study of Religion 49 (4), S. 673-687.
Höllinger, Franz (1996): Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften. Opladen: Leske+Budrich.
Hölscher, Lucian (1990): Die Religion des Bürgers: Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. In: Historische Zeitschrift 250, S. 595-630.
Hölscher, Lucian (1995): Secularization and Urbanization in the Nineteenth Century. An Interpretative Model. In: Hugh McLeod (Hrsg.), European Religion in the Age of Great Cities 1830-1930. London: Taylor & Francis, S. 263-288.
Hölscher, Lucian (2005): Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland. München: Beck.
Inglehart, Ronald; Baker, Wayne E. (2000): Modernization, globalization and the persistence of tradition. Empirical evidence from 65 societies. In: American Sociological Review 65 (1), S. 19-55.
Jellinek, Georg (1895): Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. In: Roman Schnur (Hrsg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, S. 1-77.
Joas, Hans (2004): Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz. In: ders.: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg: Herder, S. 32-49.
Joas, Hans (2007): Führt Modernisierung zu Säkularisierung? In: Gerd Nollmann & Hermann Strasser (Hrsg.), Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche. Essen: Klartext, S. 37-45.
Kennedy, James C. (2005): Recent Dutch Religious History and the Limits of Secularisation. In: Erik Sengers (Hrsg.), The Dutch and Their Gods. Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950. Hilversum: Verloren, S. 27–42.
Kippenberg, Hans (2008): Europe. Arena of Pluralization and Diversification of Religions. In: Journal of Religion in Europe 1 (2), S. 133-155.
Knöbl, Wolfgang (2007): Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt am Main; New York: Campus.
Knoblauch, Hubert (2002): Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa. In: Berliner Journal für Soziologie 12 (3), S. 295-307.
Knoblauch, Hubert (2008): Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 52/2008, S. 3–8.
Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main; New York: Campus.

Krech, Volkhard (1998): ‚Missionarische Gemeinde'. Bedingungen und Möglichkeiten aus soziologischer Sicht. In: Evangelische Theologie 58 (6), S. 433–444.
Lechner, Frank (2004): Secularization. In: Hans Joachim Hillerbrand (Hrsg.), The Encyclopedia of Protestantism. New York; London: Routledge, 1701-1707.
Lehmann, Hartmut (2004): Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. Göttingen: Wallstein.
Liedhegener, Antonius (1997): Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933. Paderborn: Schöningh.
Liedhegener, Antonius (2001): Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung in Deutschland im 19. Und frühen 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven. In: Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen 26, S. 191-219.
Liedhegener, Antonius (2012): Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. In: Karl Gabriel, Christel Gärtner & Detlef Pollack (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und Historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin: Berlin University Press, S. 481-531.
Löwith, Karl (1953): Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer.
Lübbe, Hermann (1965): Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg: Alber.
Luckmann, Thomas (1960): Neuere Schriften zur Religionssoziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 12 (2), S. 315–326.
Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Ursprünglich: Luckmann, Thomas (1967): The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan).
Luhmann, Niklas (1977): Funktion der Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas (2000): Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
McLeod, Hugh (1974): Class and Religion in the late Victorian City. London: Croom Helm.
McLeod, Hugh (1996): Piety and Poverty. Working Class Religion in Berlin, London and New York. New York: Holmes & Meier.
McLeod, Hugh (1997): Religion and the People of Western Europe 1789-1989. Oxford: Oxford University Press.
McLeod, Hugh (2003): Introduction. In: Ders. & Werner Ustorf (Hrsg.), The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-26.
McLeod, Hugh (2007): The Religious Crisis of the 1960s. Oxford: Oxford University Press.
Morris, Colin (1993): Christian Civilization (1050-1400). In: John McManners (Hrsg.), The Oxford History of Christianity. Oxford: Oxford University Press, S. 205-242.
Müller, Olaf (2010): Kirchlichkeit und Religiosität in den postkommunistischen Gesellschaften Ostmittel- und Osteuropas. Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe. Diss. Münster.
Murray, Alexander (1972): Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy. In: Studies in Church History 8, S. 83–106.
Nipperdey, Thomas (1988): Religion und Gesellschaft in Deutschland um 1900. In: Historische Zeitschrift 246, S. 591–615.
Norris, Pippa; Inglehart, Ronald (2004): Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press.

Papst Benedikt XVI. (2011): Die Entweltlichung der Kirche. http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/2.2294/papst-benedikt-xvi-die-entweltlichung-der-kirche-11370087.html Letzter Zugriff: 25.9.2011.
Parsons, Talcott (1963): Christianity and Modern Industrial Society. In: Edward A. Tiryakian (Hrsg.), Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change. Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin. New York: The Free Press, S. 33-70.
Parsons, Talcott (1978): Action Theory and the Human Condition. New York; London: The Free Press.
Pettersson, Thorleif (2006): Religion in Contemporary Society. Eroded by Human Well-Being, Supported by Cultural Diversity. In: Comparative Sociology 5 (2), S. 231-257.
Pickel, Gert (2010): Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62 (2), S. 219-245.
Polak, Regina (2002): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern: Schwabenverlag.
Pollack, Detlef (2008): Religious change in Europe: Theoretical considerations and empirical findings. In: Gebirel Motzkin & Yochi Fischer (Hrsg.), Religion and Democracy in Contemporary Europe. London: Alliance Publishing Trust, S. 83-100.
Pollack, Detlef (2009): Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen: Mohr.
Pollack, Detlef; Pickel, Gert (2009): Church-State Relations and the Vitality of Religion in European Comparison. In: Gert Pickel & Olaf Müller (Hrsg.), Church and Religion in Contemporary Europe: Results from Empirical and Comparative Research. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 145-166.
Ruh, Ulrich (1980): Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
Ruiter, Stijn; Van Tubergen, Frank (2009): Religious Attendance in Cross-National Perspective. A Multilevel Analysis of 60 Countries. In: American Journal of Sociology 115 (3), S. 863-895.
Schieder, Rolf (2001): Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
Schieder, Wolfgang (1997): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben. In: Hartmut Lehmann (Hrsg.), Säkularisierung, Rechristianisierung und Dechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 308-313.
Schilling, Heinz (1998): Der religionssoziologische Typus Europa als Bezugspunkt inner- und interzivilisatorischer Gesellschaftsvergleiche. In: Hartmut Kaelble & Jürgen Schriewer (Hrsg.), Gesellschaften im Vergleich, Frankfurt am Main: Lang, S. 41-52.
Stark, Rodney (1999): Secularization, R.I.P. In: Sociology of Religion 60, S. 249-273.
Stark, Rodney; Bainbridge, William S. (1985): The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
Stark, Rodney; Iannaccone, Laurence R. (1994): A Supply-Side Reinterpretation of the ‚Secularization' of Europe. In: Journal for the Scientific Study of Religion 33 (3), S. 230-252.
Stark, Rodney; Finke, Roger (2000): Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
Steckel, Sita (2012): Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung: Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik. In: Karl Gabriel, Christel Gärtner & Detlef Pollack (Hrsg.), Um-

strittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin: Berlin University Press, S. 134-175.
Stolz, Jörg (2008): Secularization Theory and Rational Choice Theory: An Integration of Macro- and Micro-Theories of Secularization Using the Example of Switzerland. In: Detlef Pollack & Daniel V. A Olson (Hrsg.), The Role of Religion in Modern Societies. New York; London: Routledge, S. 249-270.
Stolz, Jörg (2009): A Silent Battle. Churches and their Secular Competitors. In: Review of Religious Research 51 (3), S. 253-276.
Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Tomka, Miklós (2001): Religious Change in East-Central Europe. In: Irena Borowik & Miklós Tomka (Hrsg.), Religion and Social Change in Post-Communist Europe. Krakow: Nomos, S. 13-27.
Tschannen, Oliver (1991): The Secularization Paradigm. A Systematization. In: Journal for the Scientific Study of Religion 30 (4), S. 395-415.
Van Rooden, Peter (2004): Oral History and the Strange Demise of Dutch Christi-anity. Masch.
Voas, David (2008): The Continuing Secular Transition. In: Detlef Pollack & Daniel V.A. Olson(Hrsg.), The Role of Religion in Modern Societies. New York; London: Routledge, S. 25-48.
Voas, David; Döbler, Stefanie (2011): Secularization in Europe. Religious Change between and within Birth Cohorts. In: Religion and Society in Central and Eastern Europe 4 (1), S. 39-62.
Wallace, Anthony F.C. (1966): Religion: An Anthropological View. New York: Random House.
Wallis, Roy; Bruce, Steve (1992): Secularization. The Orthodox Model. In: Dies. (Hrsg.), Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford: Oxford University Press, S. 8-30.
Walsham, Alexandra (2008): The Reformation and the Disenchantment of the World Reassessed. In: The Historical Journal 51 (2), S. 497-528.
Warner, Stephen R. (1993): Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. In: American Journal of Sociology 98 (5), S. 1044–1093.
Wilson, Bryan (1969): Religion in Secular Society. A Sociological Comment. Har-mondsworth u.a: Penguin Books.
Wilson, Bryan (1982): Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press.
Wilson, Bryan (1998): The Secularisation Thesis: Criticisms and Rebuttals. In: Rudi Laermans, Bryan Wilson & Jaak Billiet (Hrsg.), Secularisation and Social Integration. Papers in Honour of Karel Dobbelaere. Leuven: Leuven University Press, S. 45-65.
Yamane, David (1997): Secularization on Trial. In Defense of a Neo-Secularization Paradigm. In: Journal for the Scientific Study of Religion 36 (1), S. 109-122.
Ziemann, Benjamin (2011): Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Archiv für Sozialgeschichte 51, S. 3-36.

http://www.springer.com/978-3-658-11720-7

Religion soziologisch denken
Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie
Winkel, H.; Sammet, K. (Hrsg.)
2017, VII, 408 S. 4 Abb., Softcover
ISBN: 978-3-658-11720-7