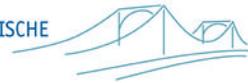


ARCHIV-VERSION

Dokserver des Zentrums für Zeithistorische Forschung
Potsdam e.V.

<http://zeitgeschichte-digital.de/Doks>

ZENTRUM FÜR ZEITHISTORISCHE
FORSCHUNG POTSDAM
Institut der Leibniz-Gemeinschaft



Detlef Pollack, Säkularisierungstheorie,

Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 07.03.2013

http://docupedia.de/zg/pollack_saekularisierungstheorie_v1_de_2013

DOI: <http://dx.doi.org/10.14765/zf.dok.2.251.v1>

Copyright (c) 2017 Clio-online e.V. und Autor, alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk entstand im Rahmen des Clio-online Projekts „Docupedia-Zeitgeschichte“ und darf vervielfältigt und veröffentlicht werden, sofern die Einwilligung der Rechteinhaber vorliegt.
Bitte kontaktieren Sie: <redaktion@docupedia.de>



Montreal, Kanada, 25.4.2010, Kanada. Fotografien: dorena-wm, Quelle: Flickr (CC BY-ND 2.0)

Säkularisierungstheorie

von 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^[1], Rückkehr der Götter^[2], Wiederverzauberung der Welt^[3] oder – schlicht – desecularization^[4].

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?

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. Dabei wird

die Vorstellung von dem unvermeidlichen Spannungsverhältnis zwischen Religion und Moderne ebenso infrage gestellt wie die Behandlung von Religion als ausschließlich kontextabhängige Variable oder die Behauptung eines scharfen Kontrasts 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 unbestimmter 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.).

Der Gehalt der Säkularisierungstheorie

Was also besagt die Säkularisierungstheorie? Diese Theorie geht davon aus, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die 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 vertreten werden. Vielmehr ist es erforderlich, diejenigen Aussagen herauszupräparieren, die für die Säkularisierungsthese schlechthin unverzichtbar sind. Die Kernthese der Säkularisierungstheorie 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.^[5] 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 Weltbilds, auf ökonomische Leistungssteigerungen, auf den Abbau existenzieller Unsicherheit oder auf kulturelle Pluralisierungstendenzen zurückzuführen.^[6] Ob sich Modernisierung als Ausdruck gesellschaftlicher Differenzierung verstehen lässt^[7] oder als Konsequenz ökonomischen Wachstums^[8], als eine Form gesellschaftlicher Rationalisierung^[9] oder vor allem als ein kulturelles Phänomen, etwa als Folge kultureller Pluralisierung und Individualisierung,^[10] oder auch als Folgewirkung der Spannung zwischen kulturellen Utopien und institutionellen Begrenzungen,^[11] 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.^[12] Tatsächlich vertritt – wie Karl Gabriel^[13] zu Recht feststellt – „die Annahme, mit der Säkularisierung habe man wissenschaftlich einen Prozess identifiziert, der notwendig und zielgerichtet verlaufe und zwangsläufig auf ein Ende der Religion zusteure“, heute „eigentlich niemand mehr“.^[14] Wallis und Bruce^[15] als Proponenten der Säkularisierungstheorie erklärten bereits 1992: „Nothing in the social world is irreversible or inevitable.“ Norris und Inglehart^[16] – zwei weitere Hauptvertreter der Säkularisierungstheorie^[17] – 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.“^[18] 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 zusteure, 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 zwar kein deterministischer Zusammenhang, wohl aber eine hohe Wahrscheinlichkeitskorrelation besteht. „Nothing is inevitable, but some outcomes seem more probable than others.“^[19].

Schon gar nicht nimmt die heutige Säkularisierungstheorie eine normative Bewertung des religiösen Wandels vor. Wie Hermann Lübke^[20] nachgewiesen hat, war Säkularisierung lange Zeit ein Kampfbegriff, der emanzipative oder auch delegitimierende Bedeutung annehmen konnte. Vorwürfe eines programmatischen Überschusses und ideologischen Bias verfolgen die Säkularisierungstheorie bis heute. Die entscheidenden Konfliktlinien in der gegenwärtigen Diskussion verlaufen jedoch nicht entlang weltanschaulicher oder konfessioneller Grenzen.^[21] Im Gegenteil. Wenn sich Wertungen in säkularisierungs-theoretische Analysen einschleichen, dann fallen sie oft seitenverkehrt aus. Vertreter der Säkularisierungstheorie wie Bryan Wilson oder 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;^[22] Theologen wie Friedrich Gogarten^[23] oder auch Papst Benedikt XVI.^[24] 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.^[25]

Schließlich geht die Säkularisierungstheorie auch nicht vom Verschwinden der Religion in der Moderne aus,^[26] wie ihre Kritiker ihr immer wieder unterstellen.^[27] Die Untergangsthese lässt sich zwar im 19. Jahrhundert finden, etwa bei Comte,^[28] 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,^[29] das von den Gegnern der Säkularisierungstheorie immer wieder zitiert wird.^[30] Heutzutage können allenfalls singuläre Denker wie etwa Marcel Gauchet als Repräsentanten der Untergangsthese angesehen werden, und selbst Gauchet erwartet in der personalen Sphäre das Überleben einer Form traditionaler Religion, die „perhaps will never disappear“.^[31]

Die Säkularisierungsthese behauptet mithin zweierlei.^[32] Sie nimmt erstens an, dass sich die soziale Signifikanz von Religion in modernen Gesellschaften im Vergleich zu früheren Zeitepochen abschwächt (empirisch-historische Deskription).^[33] 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 und Kirche gekennzeichnet sind als moderne. Trotz aller empirisch begründbaren Modifikation nimmt die Säkularisierungsthese also unausweichlich eine zeitliche Differenzierung vor, mit der sie moderne Epochen von früheren negativ abgrenzt und sich 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.^[34] 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.



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.^[35] 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 hingegen davon 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 die Frage nach dem Ort der Religion in der säkularen Welt als die analytische Aufgabe der Säkularisierungstheorie.^[36]

Inzwischen hat sich der Säkularisierungsbegriff von seinem kanonischen und kirchenrechtlichen Bedeutungsgehalt gelöst und dadurch nicht an Klarheit gewonnen.^[37] 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 delegitimierenden 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 Bedeutungsgehalts eines Begriffs 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^[38] oder der Gedanke des Fortschritts in der Geschichte als Transformation der Vorstellung einer providenziell gelenkten Heilsgeschichte gedeutet wird.^[39] 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 sieht sowohl Prozesse der *sozialen Differenzierung*, der *Vergesellschaftung* als auch der *Rationalisierung* als ausschlaggebend für die religiösen Positionsverluste an.^[40] *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 verselbstständigen. *Vergesellschaftung* (societalization) meint die tendenzielle Auflösung von Gemeinschaftsformen, aus denen die 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 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.^[41]

Steve Bruce stellt insbesondere den Einfluss des zunehmenden *religiösen Pluralismus* und des *egalitären Individualismus* ins Zentrum seiner Analysen.^[42] Aufgrund des wachsenden religiösen Pluralismus sehen sich die den egalitären Prinzipien verpflichteten Staaten gezwungen, ihre Unterstützung für einzelne Religionsgemeinschaften zurückzunehmen und ihre zentralen Institutionen, zum Beispiel die Schule, zu säkularisieren. Gleichzeitig verliert die Religion in religiös pluralen Gesellschaften die regelmäßige tagtägliche Bestätigung, die sie durch ihre Einbettung ins alltägliche Leben in kulturell homogenen Gesellschaften

7

genießt.^[43] Außerdem wird, 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 die Kinder ihren eigenen Weg zu Gott finden sollten, werden weniger in die religiöse Kindererziehung investieren.^[44] 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 sieht die Erfüllung religiöser Funktionen als eine unvermeidliche Bedingung für den Ablauf sozialer Kommunikationen an.^[45] Denn seines Erachtens kommt der Religion die Aufgabe zu, die ins Unendliche ausgreifenden Sinnhorizonte der Gesellschaft zu schließen und damit den gesellschaftlichen Operationen und Strukturen eine bestimmbare Umwelt zur Verfügung zu stellen. Diese bestimmbar gemachte Umwelt sichert die Tragfähigkeit gesellschaftlicher Prozesse und Strukturen. Von der Umstellung der primären Form der gesellschaftlichen Differenzierung von Stratifikation auf funktionale Differenzierung, die sich mit der Herausbildung der modernen Gesellschaft vollzieht, ist die Funktion der Religion unmittelbar betroffen, da sich mit ihr die sozialen Anknüpfungsmöglichkeiten religiöser Operationen verändern. Auf der *personalen Ebene* besteht die Konsequenz funktionaler Differenzierung darin, dass es keine gesamtgesellschaftlich verbindlichen Selektionsleistungen mehr gibt, die dem Einzelnen vorschreiben könnten, was er zu denken, zu tun und zu fühlen habe. Was der Mensch glaubt, wird von seiner privaten Entscheidung abhängig. Luhmann bezeichnet diesen Prozess als Privatisierung des religiösen Entscheidens.^[46]

Auf der *gesellschaftlichen Ebene* hat funktionale Differenzierung eine Änderung der Form der sozialen Integration zur Folge.^[47] Während in vormodernen Gesellschaften gesamtgesellschaftlich verbindliche Werte und Normen die soziale Integration garantieren, wird Integration in funktional differenzierten modernen Gesellschaften dadurch hergestellt, dass die einzelnen ausdifferenzierten Teilsysteme Umwelten füreinander darstellen, die sich aufeinander beziehen und so wechselseitig Entlastungsleistungen füreinander erbringen. Der Bedarf und die Notwendigkeit einer religiös fundierenden Weltsicht gehen damit zurück. Wenn aufgrund der funktionalen Differenzierung auf der *weltbildhaft-kognitiven Ebene* die Horizonte des Erfassbaren immer weiter hinausgeschoben werden und einerseits immer Unwahrscheinlicheres in den Welthorizont einbezogen und andererseits zugleich prinzipiell Unzugängliches als Unbestimmbares abgewiesen wird, dann nehmen die Möglichkeiten ab, zwischen Unzugänglichem und Zugänglichem, zwischen Transzendenz und Immanenz eine Einheit zu behaupten, und damit zugleich die Möglichkeiten, religiöse Sinnformen, die genau diese Einheit repräsentieren, noch als plausibel anzubieten.^[48] In Gesellschaften, die alle Formen der Kommunikation sozial eingemeinden und gleichzeitig das kommunikativ Unerreichbare als sozial irrelevant ausgrenzen, kann es nach Luhmann Wunder, heilige Orte, Offenbarungen, Kommunikationen mit Gott nicht mehr geben.^[49] Auch wenn die Kontingenzen und Abschlussprobleme moderner Gesellschaften vielleicht stets einen Bedarf für Religion produzieren, entsteht daher das Problem, ob Religion unter modernen Bedingungen überhaupt noch möglich ist.^[50]

Für Pippa Norris und Ronald Inglehart wird die Bedeutung, die Religion in einer Gesellschaft besitzt, vor allem durch das *Gefühl der existenziellen Sicherheit* und der Verletzbarkeit durch physische, gesellschaftliche und personale Risiken bestimmt.^[51] In Gesellschaften, die stärker existenziellen Risiken ausgesetzt sind, ist der Bedarf an Religion größer als in Gesellschaften, in denen ein höherer Grad an existenzieller Sicherheit besteht. Existenzielle 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 existenzieller 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.

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 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 die daraus resultierende Entfremdung der Kirche von den Bedürfnissen der Bevölkerung zurückzuführen ist.^[52] Die Forderung nach einer Historisierung der Säkularisierungsthese, wie sie Philip Gorski erhebt,^[53] 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 der Periodisierung.^[54] 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 der 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.^[55] Konstruieren die Säkularisierungstheoretiker nicht den Mythos eines „Golden Age of Faith“, der historischer Überprüfung nicht standhält? Historische Untersuchungen zeigen, dass in vormodernen Kulturen der Kirchgang der Massen zu wünschen übrig ließ,^[56] die Anzahl der verfügbaren Kirchen auf dem Lande viel zu gering war, um die ländliche Bevölkerung religiös zu versorgen,^[57] der Klerus schlecht ausgebildet war, viele der Priester kaum mehr als das Ave Maria beherrschten^[58] und religiöse Apathie und Entfremdung weite Teile der Bevölkerung prägten.^[59]

Je schärfer die kulturellen Differenzen in der vormodernen Zeit gesehen werden, desto fragwürdiger aber erscheinen klare Zäsuren zwischen moderner und vormoderner Periode und desto mehr steigt die Plausibilität, den Beginn des Säkularisierungsprozesses tiefer in die Geschichte hineinzuverlegen 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.^[60]

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. Sie 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 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. Seit dieser Zeit versuche die Kirche, 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.^[61] 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.^[62] Religion habe in den Ländern Westeuropas 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.^[63] Das Aufkommen dieser neuen Formen einer nicht-institutionalisierten Religiosität könne die mit einem reduktionistischen Religionsbegriff arbeitende Säkularisierungstheorie nicht angemessen erfassen.^[64]

Um an den zentralen Aussagen der Säkularisierungstheorie festhalten zu können, vertreten manche Säkularisierungstheoretiker die Auffassung, dass sich von einem Relevanzverlust des Religiösen nur auf der gesellschaftlich-institutionellen Ebene sinnvoll reden lasse. Mark Chaves 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 ausübe.^[65] Ebenso nimmt auch Yamane an,^[66] 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“ 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 haben diesen Revisionismus zu Recht „insincere“ genannt.^[67] 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.^[68]

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 hochwahrscheinlichen Zusammenhangs 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?^[69] Oder sind nicht sozialstrukturelle und ökonomische Faktoren entscheidend, sondern kulturelle: etwa Prozesse der kulturellen Pluralisierung, des Bildungsanstiegs, der Rationalisierung und Verwissenschaftlichung des Weltbilds oder der Horizonterweiterung und der Eröffnung neuer Zukunftsperspektiven?^[70] Oder politisch-organisatorische Faktoren 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



Betende junge Mädchen in Vancouver, 2008. Foto: unbekannt. Quelle: Wikimedia Commons (gemeinfrei)

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 zurückzuerlegen, 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.^[71] Wie sieht der kausale Nexus zwischen auf der Makroebene angesiedelten Erklärungsfaktoren wie Urbanisierung, Technisierung, Pluralisierung oder auch Demokratisierung und individuellen Einstellungen, Praktiken und Erfahrungen 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 die religiösen 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 annimmt,^[72] 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.^[73] In jedem Fall bleibt es eine offene Frage, über welche generativen Mechanismen sich die Konsequenzen der Moderne auf die Handlungsweisen und die Erlebniswelt der Individuen übertragen.

Eingewandt wird aber vor allem, dass die Behauptung eines Wahrscheinlichkeitszusammenhangs zwischen Modernisierung und Säkularisierung der empirischen Überprüfung nicht standhält. Hingewiesen wird dabei immer wieder auf die USA als 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.^[74] Ebenso liefen Prozesse der Modernisierung und der religiösen Vitalisierung in Ländern Lateinamerikas und Asiens zeitgleich ab.^[75] Auch die post-kommunistischen Länder Osteuropas, in denen sich Prozesse einer nachholenden Modernisierung vollziehen, zeigten ein überdurchschnittliches religiöses Wachstum.^[76] Selbst für Westeuropa wird von nicht wenigen Religionssoziologen eine Wiederkehr der Religion konstatiert.^[77]

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.^[78] In einigen Gebieten Deutschlands setzte den Untersuchungen Lucian Hölschers^[79] 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 Revitalisierungsprozessen Hand in Hand gingen.^[80] 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,^[81] für Osteuropa,^[82] aber auch für Westeuropa.^[83] Natürlich führe Modernisierung nicht in jedem Falle zu einer Bedeutungsabschwächung des Religiösen, und selbstverständlich hätten 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. So nehmen etwa Norris und Inglehart an,^[84] dass die Erfahrung von Ungleichheit und Unsicherheit das Bedürfnis nach einem stabilen religiösen Weltdeutungsrahmen verstärkt, und Hirschle weist nach,^[85] dass die mit der Erhöhung des Bruttoinlandsprodukts einhergehende höhere Verfügbarkeit nicht-religiöser Konsum-, Unterhaltungs- und Serviceangebote zu einer nachlassenden Beteiligung am Gottesdienst führt.^[86] 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.^[87]

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 verträgt und selbst die Moderne mitprägt.^[88] Dabei bewegt sich ihre Kritik an der Säkularisierungstheorie in konventionellen Bahnen. Sie bezieht sich auf ihren Mangel an historischer Spezifität als soziologisches master narrative, das die historisch konkreten Motoren des 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.^[89] 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“.^[90] Hugh McLeod,^[91] der die von der Säkularisierungstheorie aufgestellten Globalthesen über den Zusammenhang von Industrialisierung, Urbanisierung und Wohlstandsanhhebung

auf der einen und Entkirchlichung auf der anderen Seite zurückweist und der Säkularisierungstheorie die explanatorische Kraft abspricht,^[92] macht dann doch „the impact of affluence“ als den „most important“ Faktor der religiösen Krise der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts aus.^[93] Und dem Interpretieren 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.^[94] 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 vorschlagen.^[95] Dem säkularisierungstheoretischen Ansatz scheint vielmehr nach wie vor ein beachtliches Beschreibungs- und Erklärungspotenzial zuzukommen.

Anmerkungen

1. ↑ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
2. ↑ Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
3. ↑ Ulrich Beck, *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M. 2008.
4. ↑ Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Mich. 1999.
5. ↑ Casanova, *Public Religions*, S. 19f.; Oliver Tschannen, *The Secularization Paradigm: A Systematization*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1991), S. 395-415, hier S. 404; David Yamane, *Secularization on Trial: In Defense of a Neo-Secularization Paradigm*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1997), S. 109-122, hier S. 115; Philip Gorski, *Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe*, in: *American Sociological Review* 65 (2000), S. 138-167, hier S. 141f.; Karel Dobbelaere, *Assessing Secularization Theory*, in: Peter Antes/Armin W. Geertz/Randi R. Warne (Hrsg.), *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin 2004, S. 229-253, hier S. 231. Wie Casanova (*Casanova, Public Religions*), Tschannen (*Tschannen, The Secularization Paradigm*) und Yamane (*Yamane, Secularization on Trial*) sieht auch Philip Gorski (*Gorski, Historicizing the Secularization Debate*, S. 141f.) die Differenzierungstheorie als den Kern der Säkularisierungstheorie an, der von einem „protective belt“ verschiedener Thesen wie der des Verschwindens, des Niedergangs, der Privatisierung und der Transformation der Religion umgeben ist.
6. ↑ So wird etwa in dem säkularisierungstheoretischen Ansatz von Pippa Norris und Ronald Inglehart (*Pippa Norris/Ronald Inglehart, Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004) nicht auf die funktionale Differenzierung der Gesellschaft abgestellt, um den Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften zu erklären, sondern auf den Anstieg des Niveaus ökonomischen Wohlstands und die damit einhergehende Erhöhung existenzieller Sicherheit.
7. ↑ Casanova, *Public Religions*, S. 19f.; Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brüssel 2002; Dobbelaere, *Assessing Secularization Theory*.
8. ↑ Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*.
9. ↑ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York 1969.
10. ↑ Beck, *Der eigene Gott*.
11. ↑ Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.
12. ↑ Dies hat bereits Goldstein (Warren S. Goldstein, *Secularization Patterns in the Old Paradigm*, in: *Sociology of Religion* 70 (2009), S. 157-178) herausgearbeitet, der Warner (Stephen R. Warner, *Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, in: *American Journal of Sociology* 98 (1993), S. 1044-1093, hier S. 1052) und Stark (Rodney Stark, *Secularization, R.I.P.*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 60 (1999), S. 249-273, hier 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 (*Goldstein, Secularization Patterns*, S. 158), vertreten ein lineares Muster. Viele lehnten ein solches ausdrücklich ab. Die meisten folgten anderen Mustern, zyklischen, dialektischen oder paradoxalen.
13. ↑ Karl Gabriel, *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 52 (2008), S. 9-15, hier S. 11, online unter <http://www.bpb.de/apuz/30761/jenseits-von-saekularisierung-und-wiederkehr-der-goetter?p=all>.
14. ↑ Allenfalls in den Arbeiten von David Voas (*David Voas, The Continuing Secular Transition*, in: Detlef Pollack/Daniel V. A. Olson (Hrsg.), *The Role of Religion in Modern Societies*, New York 2008, S. 25-48, hier S. 43; David Voas/Stefanie Döbler, *Secularization in Europe: Religious Change between and within Birth Cohorts*, in: *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 4 (2011), S. 39-62) lässt sich die Tendenz beobachten, den Bedeutungsrückgang des Religiösen in der Moderne als mehr oder weniger irreversibel zu behandeln. Diese Tendenz ergibt sich allerdings nicht aus theoretisch begründeten Entscheidungen, sondern aus empirischen Beobachtungen. Neuerdings neigt auch Bruce

- (Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford 2011, S. 54-56) dieser Auffassung zu. Er weist die Kritik von Stark und Finke (Rodney Stark/Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 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. Säkularisierung sei insofern historisch kontingent, aber inzwischen irreversibel geworden (vgl. auch Steve Bruce, *The Curious Case of an Unnecessary Recantation: Berger and Secularization*, in: Linda Woodhead (Hrsg.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London/New York 2001, S. 87-100, hier S. 100).
15. ↑ Roy Wallis/Steve Bruce, *Secularization: The Orthodox Model*, in: Roy Wallis/Steve Bruce (Hrsg.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992, S. 8-30, hier S. 27.
 16. ↑ Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*, S. 16.
 17. ↑ Weitere Proponenten sind Karel Dobbelaere (Karel Dobbelaere, *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*, in: *Sociology of Religion* 60 (1999), S. 229-247; Dobbelaere, *Secularization*), Steve Bruce (Steve Bruce [Hrsg.], *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992; ders., *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford 1996; ders., *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002), Frank Lechner (Frank Lechner, *Secularization*, in: Hans Joachim Hillerbrand (Hrsg.), *The Encyclopedia of Protestantism*, New York 2004, S. 1701-1707), David Voas (Voas, *The Continuing Secular Transition*) und Gert Pickel (Gert Pickel, *Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62 (2010), S. 219-245). Die wichtigsten Anstöße kommen vom frühen Werk Peter L. Bergers (Berger, *Sacred Canopy*).
 18. ↑ Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*, S. 17.
 19. ↑ Voas, *The Continuing Secular Transition*, S. 42f.
 20. ↑ Hermann Lübke, *Säkularisierung – Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965, S. 23ff.
 21. ↑ Olaf Müller, *Kirchlichkeit und Religiosität in den postkommunistischen Gesellschaften Ostmittel- und Osteuropas: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*, Diss., Münster 2010, S. 24.
 22. ↑ Bruce, *Religion and Modernization*, S. 2.
 23. ↑ Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Gütersloh 1987.
 24. ↑ Papst Benedikt XVI., *Die Entweltlichung der Kirche*, 2011, in: FAZ.NET, 25.9.2011, online unter: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/2.2294/papst-benedikt-xvi-die-entweltlichung-der-kirche-11370087.html>.
 25. ↑ Anders José Casanova, *Secularization*, in: Neil J. Smelser/Paul B. Baltes (Hrsg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, Oxford 2001, S. 13786-13791, hier S. 13787; Rolf Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt a.M. 2001, S. 47; Philip S. Gorski/Ates Altinordu, *After Secularization?*, in: *Annual Review of Sociology* 34 (2008), S. 55-85, hier S. 60.
 26. ↑ Vgl. Talcott Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, New York 1978, S. 240; Bryan Wilson, *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 1998, S. 48f.; Steve Bruce, *God is Dead*, S. 41; Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*, S. 4.
 27. ↑ Rodney Stark/William S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley 1985, S. 430; Stark/Finke, *Acts of Faith*, S. 58; Hans Joas, *Führt Modernisierung zu Säkularisierung?*, in: Gerd Nollmann/Hermann Strasser (Hrsg.), *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche*, Essen 2007, S. 37-45; Hubert Knoblauch, *Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 52 (2008), S. 3-8, hier S. 3, online unter <http://www.bpb.de/apuz/30759/die-populaere-religion-und-die-transformation-der-gesellschaft?p=all>.
 28. ↑ August Comte, *Cours de philosophie positive*, S. 1830ff., English Translation by Harriet Martineau: *The Positive Philosophy of August Comte* (2 Vol.), Cambridge 2009.
 29. ↑ Anthony F.C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York 1966.
 30. ↑ Vgl. zum Beispiel Rodney Stark/Laurence R. Iannaccone, *A Supply-Side Reinterpretation of the ‚Secularization‘ of Europe*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994), S. 230-252, online unter http://www.unil.ch/webdav/site/issrc/shared/Iannaccone_Stark.pdf; Stark/Finke, *Acts of Faith*.
 31. ↑ Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton, NJ 1997, S. 4.
 32. ↑ Versuche, den Kern der Säkularisierungstheorie zu bestimmen, wurden mehrfach unternommen. Nach Tschannen (Tschannen, *The Secularization Paradigm*, S. 407-412) besteht die Säkularisierungstheorie aus drei Kernelementen: differentiation, rationalization, worldliness. Müller (Olaf Müller, *Kirchlichkeit und Religiosität*, 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 darin, dass sie sich auf Aussagen konzentrieren, die zwar von vielen, aber nicht von allen Säkularisierungstheoretikern vertreten werden, und sich also nicht darum bemühen, jene Annahmen herauszuarbeiten, die für die Säkularisierungsthese schlechterdings unverzichtbar sind.

33. † Vgl. Bryan Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Harmondsworth 1969, S. 14. 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 (Benjamin Ziemann, *Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen: Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), S. 3-36, hier 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 die Religion ihren eigenen ins Unwahrscheinliche gesteigerten Geltungsanspruch als Säkularisierung interpretiert, wenn sie diesen als Indifferenz einer von ihr abweichenden Umwelt erfährt (Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977, S. 227f.). Schon nach Luhmann (Luhmann, *Funktion der Religion*, S. 105f., 227, 259f.) ist die Herausbildung einer religiös nicht mehr interpretierbaren innergesellschaftlichen Umwelt jedoch die Konsequenz von objektiv ablaufenden Prozessen 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.
34. † So schon Talcott Parsons, *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 1963, S. 33-70, hier S. 55ff.
35. † Hermann Lübke, *Säkularisierung – Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965, S. 23-33.
36. † Casanova, *Secularization*, S. 13787.
37. † Zur kontroversen und unübersichtlichen Diskussionslage vgl. Lübke, *Säkularisierung*; Ulrich Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie: Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg 1980; Werner Conze/Hans-Wolfgang Strätz/Hermann Zabel, *Säkularisation, Säkularisierung*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 8 Bde., Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 789-829; Tschannen, *The Secularization Paradigm*; Bruce, *Religion and Modernization*; Casanova, *Public Religions in the Modern World*; Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003; Hartmut Lehmann, *Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004; Joas, *Führt Modernisierung zu Säkularisierung?*, S. 37-45; Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009.
38. † Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 1895, in: Roman Schnur (Hrsg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1974, S. 1-77.
39. † Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichts-philosophie*, Stuttgart 1953.
40. † Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982.
41. † Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, S. 44.
42. † Bruce, *God is Dead*; Steve Bruce, *What the Secularization Paradigm Really Says*, in: Manuel Franzmann/Christel Gärtner/Nicole Köck (Hrsg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt*, Wiesbaden 2006, S. 39-48.
43. † Dieses Argument ist vor Bruce vor allem von Peter L. Berger (1969) breit entwickelt worden.
44. † Bruce, *What the Secularization Paradigm Really Says*, S. 42.
45. † Niklas Luhmann, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, in: Jakobus Wössner (Hrsg.), *Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart 1972, S. 245-285, hier S. 250f.; Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, S. 47, 303.
46. † Luhmann, *Funktion der Religion*, S. 237.
47. † Ebd., S. 242.
48. † Ebd., S. 253.
49. † Niklas Luhmann, *Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?*, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1985, S. 227-235, hier S. 229.
50. † Luhmann, *Funktion der Religion*, S. 8, 183f., 222, 256; Luhmann, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, S. 301.
51. † Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*.
52. † Franz Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*, Opladen 1996.
53. † Gorski, *Historicizing the Secularization Debate*.
54. † Hugh McLeod, *Introduction*, in: Hugh McLeod/Werner Ustorf (Hrsg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge 2003, S. 1-26, hier S. 5ff.; Hartmut Lehmann, *Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004, S. 107ff.
55. † Callum G. Brown, *A Revisionist Approach to Religious Change*, in: Steve Bruce (Hrsg.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992, S. 31-58, hier S. 38; Stark/Finke, *Acts of Faith*, S. 63ff.; Hans Joas, *Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz*, in: Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004, S. 32-49, hier S. 36ff.; Friedrich Wilhelm Graf, *Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts*, in: *Journal of Modern European History* 3 (2005), S. 231-257, hier S. 239.
56. † Alexander Murray, *Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy*, in: *Studies in Church History* 8 (1972), S. 83-106, hier S. 92-94.

57. ↑ Colin Morris, Christian Civilization (1050-1400), in: John McManners (Hrsg.), *The Oxford History of Christianity*, Oxford 1993, S. 205-242.
58. ↑ Eamon Duffy, *The Late Middle Ages: Vitality or Decline?*, in: Henry Chadwick/G.R. Evans (Hrsg.), *Atlas of the Christian Church*, New York 1987, S. 86-95, hier S. 88.
59. ↑ Stark/Finke, *Acts of Faith*, S. 67.
60. ↑ Sita Steckel, Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung: Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik, in: Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hrsg.), *Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012, S. 134-175, hier S. 174; Karl Gabriel, *Das 19. Jahrhundert: Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchlicher Entwicklungen?*, in: Gabriel/Gärtner/Pollack (Hrsg.), *Umstrittene Säkularisierung*, S. 417-438, hier S. 432; Olaf Blaschke, Säkularisierung und Sakralisierung im 19. Jahrhundert, in: Gabriel/Gärtner/Pollack (Hrsg.), *Umstrittene Säkularisierung*, S. 439-459, hier S. 443ff. Vgl. Alexandra Walsham, *The Reformation and the Disenchantment of the World Reassessed*, in: *The Historical Journal* 51 (2008), S. 497-528, hier S. 52f. Andere Historiker benutzen den Begriff der Wellenbewegung, um den gemeinten Sachverhalt zu fassen: vgl. Wolfgang Schieder, *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben*, in: Lehmann, Hartmut (Hrsg.), *Säkularisierung, Rechristianisierung und Dechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Göttingen 1997, S. 308-313, hier S. 311; Heinz Schilling, *Der religionssoziologische Typus Europa als Bezugspunkt inner- und interzivilisatorischer Gesellschaftsvergleiche*, in: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer (Hrsg.), *Gesellschaften im Vergleich*, Frankfurt 1998, S. 41-52, hier S. 43.
61. ↑ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 414f.
62. ↑ Hubert Knoblauch, *Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzenerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3 (2002), S. 295-307; ders., *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 2009; Friedrich W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2004; Regina Polak (Hrsg.), *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002.
63. ↑ Michael Ebertz, *Kirche im Gegenwind: Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997; Volkhard Krech, ‚Missionarische Gemeinde‘: Bedingungen und Möglichkeiten aus soziologischer Sicht, in: *Evangelische Theologie* 58 (1998), S. 433-444; Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002; Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*, Würzburg 2004.
64. ↑ Anton van Harskamp, *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 2005, S. 43-57; James Kennedy, *Recent Dutch Religious History and the Limits of Secularisation*, in: Sengers (Hrsg.), *The Dutch and their Gods*, S. 27-42; Hans Knippenberg, *Europe: Arena of Pluralization and Diversification of Religions*, in: *Journal of Religion in Europe* 1 (2008), S. 133-155.
65. ↑ Mark Chaves, *Secularization as Declining Religious Authority*, in: *Social Forces* 72 (1994), S. 749-774.
66. ↑ Yamane, *Secularization on Trial*.
67. ↑ Stark/Finke, *Acts of Faith*, S. 60.
68. ↑ Thomas Luckmann, *Neuere Schriften zur Religionssoziologie*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12 (1960), S. 315-326; ders., *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991 (ursprünglich: Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York 1967); Knoblauch, *Populäre Religion*, S. 17.
69. ↑ Vgl. zum Beispiel Hugh McLeod, *Piety and Poverty: Working Class Religion in Berlin, London and New York*, New York 1996; ders., *Religion and the People of Western Europe 1789-1989*, Oxford 1997; Alan D. Gilbert, *Religion and Society in Industrial England: Church, Chapel and Social Change 1740-1930*, London 1976; Alan D. Gilbert, *The Making of Post-Christian Britain: A History of the Secularization of Modern Society*, London 1980; Thomas Nipperdey, *Religion und Gesellschaft in Deutschland um 1900*, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), S. 591- 615.
70. ↑ Vgl. zum Beispiel Lucian Hölscher, *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 1995, S. 263- 288; Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005; Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000*, 2. Aufl., London 2009.
71. ↑ Jörg Stolz, *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 2008, S. 249-270.
72. ↑ Bruce, *Religion in the Modern World*, S.23.
73. ↑ Natürlich lässt sich sogar die Frage aufwerfen, ob die mit der Erhöhung des Lebensstandards von Norris und Inglehart (Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*) angenommene Abschwächung des Gefühls existenzieller Unsicherheit überhaupt zu einem Rückgang des Bedürfnisses nach religiösen Sicherheitsgarantien führt. Oder könnten die Folgen einer Wohlstandsanhebung nicht auch zu einer Abwendung von materialistischen und einer Hinwendung zu postmaterialistisch-spiritualistischen Werten und damit zu einer neuen Offenheit für die unmittelbare materielle Existenzsicherung überschreitende Sinnbedürfnisse führen? In einer gewissen Unausgeglichenheit mit seiner säkularisierungstheoretischen Position nimmt dies Inglehart ebenfalls an (Ronald Inglehart/Wayne E. Baker, *Modernization, Globalization and the Persistence of Tradition: Empirical Evidence from 65 Societies*, in: *American Sociological Review* 65 (2000), S. 19-55, hier S. 41). Damit wären die Konsequenzen der Moderne für die Religion allerdings positiv.

74. ↑ Roger Finke/Rodney Stark, *The Churching of America 1576-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick, NJ 1992; Warner, *Work in Progress*; Joas, *Führt Modernisierung zu Säkularisierung*; Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne: Wege in Europa, Asien und Amerika*. Frankfurt a.M. 2007, S. 77; Knoblauch, *Populäre Religion*, S. 17.
75. ↑ Casanova, *Secularization*, S. 13790.
76. ↑ Andrew Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millenium*, New Brunswick 2003, S. 93f.; Miklós Tomka, *Religious Change in East-Central Europe*, in: Irena Borowik/Miklós Tomka (Hrsg.), *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*, Krakow 2001, S. 13-27, hier S. 16; Miklós Tomka, *Comparing Countries by their Religiosity in Eastern Europe*, in: Dinka Marinović-Jerolimov/Siniša Zrinščak/Irena Borowik (Hrsg.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb 2004, S. 49-61, hier S. 56.
77. ↑ Knoblauch, *Ganzheitliche Bewegungen*; ders., *Populäre Religion*; Graf, *Die Wiederkehr der Götter*; Polak, *Megatrend Religion?*
78. ↑ Brown, *A Revisionist Approach to Religious Change*, S. 42f. 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, *A Revisionist Approach to Religious Change*, S. 49).
79. ↑ Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers: Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), S. 595-630, hier S. 626.
80. ↑ Inwieweit dieser Befund verallgemeinert werden darf, ist allerdings umstritten. So weisen die Daten für das Deutsche Reich für 1880 noch recht hohe Abendmahlsziffern auf, die erst mit dem Gründerboom deutlich zurückgehen (Antonius Liedhegener, *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 (2001), S. 191-219, hier 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 (Antonius Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung: Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933*, Paderborn 1997, S. 553ff.).
81. ↑ Vgl. etwa Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*, S. 58; Inglehart/Baker, *Modernization, Globalization and the Persistence of Tradition*, S. 49; Thorleif Pettersson, *Religion in Contemporary Society: Eroded by Human Well-Being, Supported by Cultural Diversity*, in: *Comparative Sociology* 5 (2006), S. 231-257; Stijn Ruiters/Frank van Tubergen, *Religious Attendance in Cross-National Perspective: A Multilevel Analysis of 60 Countries*, in: *American Journal of Sociology* 115 (2009), S. 863-895.
82. ↑ Detlef Pollack, *Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings*, in: Gabriel Motzkin/Yochi Fischer (Hrsg.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, London 2008, S. 83-100, hier S. 97.
83. ↑ Pollack, *Religious Change in Europe*, S. 96; Detlef Pollack/ Gert Pickel, *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 2009, S. 145-166, hier S. 155; Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009, S. 93.
84. ↑ Norris/Inglehart, *Sacred and Secular*.
85. ↑ Jochen Hirschle, *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 (2010), S. 673-687.
86. ↑ Vgl. auch Stolz (Jörg Stolz, *A Silent Battle: Churches and their Secular Competitors*, in: *Review of Religious Research* 51 (2009), S. 253-276), der vor allem die Konkurrenz zwischen religiösen und nichtreligiösen Angeboten als kausalen Mechanismus ausfindig macht.
87. ↑ Antonius Liedhegener, *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 2012, S. 481-531, hier S. 482f.
88. ↑ Uta Andrea Balbier, „Sag: Wie hast Du's mit der Religion?": Das Verhältnis von Religion und Politik als Gretchenfrage der Zeitgeschichte, in: *H-Soz-u-Kult*, 10.11.2009, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2009-11-001>.
89. ↑ Exemplarisch: Thomas Großbölting/Klaus Große Kracht, *Religion in der Bundesrepublik Deutschland: Eine Einleitung*, in: *Zeithistorische Forschungen* 7 (2010), S. 334-342, hier S. 340, online unter: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/site/40209070/default.aspx>.
90. ↑ Wilhelm Damberg, *Einleitung*, in: Wilhelm Damberg (Hrsg.), *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel: Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989*, Essen 2011, S. 9-35, hier S. 30f.
91. ↑ Hugh McLeod, *Class and Religion in the Late Victorian City*, London 1974; McLeod, *Religion and the People of Western Europe*.
92. ↑ Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007, S. 16.
93. ↑ McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, S. 15.
94. ↑ Peter van Rooden, *Oral History and the Strange Demise of Dutch Christianity*, Masch 2004, S. 21.
95. ↑ Rodney Stark, *Secularization, R.I.P.*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 60 (1999), S. 249-273.

Empfohlene Literatur zum Thema

Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000*, 2. Auflage. Routledge, London 2009, ISBN 978-0415471343.

Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Wiley-Blackwell, Oxford 2002, ISBN 978-0631232759.

Philip Gorski, *Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe*, in: *American Sociological Review*. Nr. 65, 2000, S. 138-167.

Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, Beck, München 2005, ISBN 978-3406535260.

Pippa Norris, Robert Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, ISBN 978-0521839846.

Gert Pickel, *Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62 (2010), S. 219-245.

Detlef Pollack, Christel Gärtner, Karl Gabriel (Hrsg.), *Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin University Press, Berlin 2012, ISBN 978-3862800322.

Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, ISBN 978-3161500152.

Rodney Stark, Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley 2000, ISBN 978-0520222021.

Werner Ustorf, Hugh McLeod (Hrsg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, ISBN 978-0521814935.