

Year: 2014

Religion ohne Religion? : Säkularisierung als Ausbreitungsprozess funktionaler Äquivalente zur Religion

Köhrsen, Jens

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A6328807>

Originally published as:

Köhrsen, Jens. (2014) *Religion ohne Religion? : Säkularisierung als Ausbreitungsprozess funktionaler Äquivalente zur Religion*. Theologische Zeitschrift, Jg. 70, H. 3. S. 231-253.

Religion ohne Religion?

Säkularisierung als Ausbreitungsprozess funktionaler Äquivalente zur Religion¹

Jens Köhrsen, Universität Basel

Zusammenfassung

Der gegenwärtige „Mainstream“ der Religionssoziologie hat der „klassischen“ Säkularisierungsthese den Rücken gekehrt. Aktuellere Ansätze verfechten die These einer Rückkehr von Religion. Einige dieser Ansätze basieren auf Religionsdefinitionen, die Religion a priori als notwendig voraussetzen und damit mögliche Säkularisierungsprozesse von vornherein ausklammern. Diese Vorgehensweise findet sich bereits in den Religionssoziologien Thomas Luckmanns und Niklas Luhmanns. Die Möglichkeit religiöser Bedeutungsverluste wird durch die Theoriearchitektur der beiden Ansätze ausgeschlossen. Ziel des Aufsatzes ist es mit Bezug auf diese beiden Ansätze ein alternatives Säkularisierungsverständnis zu entwickeln. Um die beiden Theorien wieder für mögliche Bedeutungsverluste von Religion zu sensibilisieren, werden sie in diesem Aufsatz auf selektive Weise miteinander kombiniert. In der hierdurch gewonnenen Theorie zeigt sich, dass Religion heute mit einer Reihe von nicht-religiösen funktionalen Äquivalenten im Bereich der an Relevanz gewinnenden „kleinen und mittleren Kontingenzen“ konkurriert. Zwar verbleibt die religiöse „Kernfunktion“ der Bearbeitung „großer Kontingenzen“ bei der Religion, diese Funktion wird aber immer weniger nachgefragt. Säkularisierung kann für den westeuropäischen Kontext dann bedeuten, dass Religion auf dem Markt der „kleinen und mittleren Kontingenzen“ an Präsenz verliert, während nicht-religiöse Äquivalente zunehmend an ihre Stelle treten.

¹ Für Verbesserungshinweise zu diesem Aufsatz bin ich Reinhold Bernhardt, Roman Eichler, Henrike Koch, Michael Matzky-Eilers und Leif Seibert zu Dank verpflichtet.

Religion without Religion?

Secularization as the spreading of functional equivalents to religion

Abstract

The mainstream discourse in the sociology of religion has turned its back on the secularization thesis. Current approaches rather promote the idea of a revival of religion. Some of these approaches are based on definitions of religion that a-priori define religion as a necessary component of societies and thereby rule out the possibility of secularization processes. This rationale is already present in the theories of Thomas Luckmann and Niklas Luhmann. The architecture of their theories renders it impossible to describe changes in the vitality of religion. The objective of this article is to propose an alternative concept of secularization based on these two theories. In order to sensitize the two theories for potential changes in the vitality of religion, they are selectively combined with each other. The approach resulting from this combination indicates that religion competes today with a number of functional equivalents to religion for the treatment of “small- and middle-range contingencies”. Hence, secularization means for the Western European context that religion is losing ground in this competition and gets progressively substituted by non-religious functional equivalents.

Einleitung

Der Säkularisierungsdiskurs hat in der Religionssoziologie eine lange Geschichte. Bereits die Gründungsväter der Soziologie Comte, Durkheim und Weber thematisierten religiöse Bedeutungsverluste in der modernen Gesellschaft. Bis in die siebziger Jahre des Zwanzigsten Jahrhunderts erfreuten sich Säkularisierungskonzepte, die von einschneidenden Bedeutungsverlusten und einem langsamen Niedergang der Religion im Zuge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse ausgingen, einer hohen Popularität. Ab den siebziger Jahren wird die Säkularisierungsthese jedoch zunehmend in Frage gestellt. Es vollzieht sich eine Polarisierung zwischen Vertretern des Ansatzes und Säkularisierungskritikern im wissenschaftlichen Diskurs, in

dem säkularisierungskritische Ansätze immer mehr an Bedeutung gewinnen.² Heute scheint der wissenschaftliche Diskurs zugunsten der Säkularisierungsskeptiker umgeschwenkt zu sein, so dass nunmehr kritische Positionen gegenüber klassischen Säkularisierungsannahmen dominieren. Demgemäß verkünden etwa Vertreter des prominenten Rational Choice Ansatzes der Religion den „Tod der Säkularisierungstheorie“³. Zugleich konstatiert eine wachsende Anzahl von Soziologen, Politik- und Religionswissenschaftlern gemeinsam mit José Casanova eine anhaltende und zum Teil gar gesteigerte öffentliche Präsenz von Religion⁴, während Jürgen Habermas eine „postsäkulare Gesellschaft“⁵ proklamiert. Statt von Säkularisierung ist nun zunehmend von „unsichtbarer Religiosität“⁶, „öffentlicher Religion“⁷, „Desäkularisierung“⁸ und der „Rückkehr der Religionen“⁹ die Rede. An die Stelle des einst so populären Säkularisierungsdiskurses ist eine Reihe von Ansätzen getreten, die Religion eine konstante Position und Funktion in der Gesellschaft zuschreiben oder gar einen rasanten Bedeutungszuwachs von Religion in der späten Moderne diagnostizieren.¹⁰

² Wichtige Vertreter des Säkularisierungsdiskurses sind besonders Steve Bruce (1996, 2001, 2006, 2010), der frühe Peter L. Berger (1967) und Bryan Wilson (1977, 1985), während im deutschsprachigen Kontext besonders auf Detlef Pollack (2003) zu verweisen ist. In jüngerer Zeit wurde die „klassische“ Säkularisierungsthese etwa durch das vielbeachtete Buch „Sacred and Secular“ von Pippa Norris und Ronald Inglehart (2004) wiederbelebt. Prominente Säkularisierungskritiker sind der späte Peter L. Berger (1999), José Casanova (1994, 2006), Thomas Luckmann (1991) David Martin (1978), Rodney Stark und Roger Finke (2000). Im Zuge der Debatte ist die Definition des Säkularisierungsbegriffs – ebenso wie die Definition des Religionsbegriffs – selbst zu einem kontrovers diskutierten Thema geworden (Casanova 1994; Franzmann/Gärtner/Köck 2006, S. 13-15). So liegen zum Teil sehr unterschiedliche Säkularisierungskonzepte vor. Casanova (1994, S. 19-39) systematisiert die Ansätze, in dem er zwischen drei Säkularisierungsthesen unterscheidet: 1) die Differenzierungsthese, geht davon aus, dass Religion zu einem gesellschaftlichen Teilsystem neben anderen sozialen Teilsystemen geworden ist, 2) die Privatisierungsthese diagnostiziert einen Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit und 3) die These vom Bedeutungsverlust nimmt an, dass Religion in der Lebensführung von Individuen zunehmend an Bedeutung verliert. Der vorliegende Aufsatz bezieht sich wesentlich auf die dritte These.

³ R. Stark, R. Finke: Acts of faith. Explaining the human side of religion, Berkeley 2000, 79.

⁴ Siehe hierzu: J. Casanova: Public religions in the modern world, Chicago 1994; ders.: Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, The Hedgehog Review 8, 1-2 (2006), 7–22; ders.: Public Religions Revisited: in: Hent de Vries (Hg.): Religion. Beyond a concept, New York 2008, 101–119.

⁵ Siehe hierzu: J. Habermas: 2006: Religion in the public sphere, European Journal of Philosophy 14, 1 (2006), 1–25; ders.: Notes on Post-Secular Society, New perspectives quarterly 25 (2008).

⁶ Siehe hierzu: Th. Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 2000 [1960].

⁷ Siehe hierzu: J. Casanova: Public religions in the modern world, Chicago 1994.

⁸ Siehe hierzu: P.L. Berger (Hg.): The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics, Washington D.C. 1999.

⁹ Siehe hierzu: M. Riesebrodt: Die Rückkehr der Religionen, Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen", München²2001.

¹⁰ Thesen von einer Rückkehr oder Permanenz des Religiösen ausgehen werden unter anderem von Berger (1999), Casanova (1994, 2006, 2008), Davie (2010), Eder (2002), Graf (2004), Knoblauch (2009), Polak (2002), Riesebrodt (2000), Waldenfels (2003) vertreten. Auch wenn Ansätze, die eine Rückkehr oder gesellschaftlichen Konstanz von Religion annehmen, inzwischen eine dominante Position einnehmen, zeichnet sich in der Debatte um Säkularisierung nach wie vor Dissens ab (Gabriel/Gärtner/Pollack 2012).

Viele dieser Ansätze beruhen jedoch auf einem sehr weiten und diffusen Verständnis von Religion.¹¹ So weiten sie den Religionsbegriff entweder stark aus oder erheben Religion funktional zu einem notwendigen Bestandteil von Gesellschaft überhaupt. Zwei moderne Klassiker der Religionssoziologie, die nach diesem Muster operieren, sind Niklas Luhmann und Thomas Luckmann. Beide verankern Religion in ihren Theorien als einen konstanten und unersetzlichen Bestandteil von Gesellschaft.¹² Der große Nachteil eines solchen Vorgehens liegt jedoch darin, dass mögliche Bedeutungsveränderungen von Religion aufgrund der getroffenen theoretischen Vorannahmen nicht wahrgenommen werden können. Die zu treffende Diagnose ist damit bereits vor einer empirischen Untersuchung getroffen und konstatiert unabhängig von den empirischen Gegebenheiten eine vitale Religiosität. Die Frage nach einem möglichen Bedeutungszuwachs oder -verlust von Religion in der Lebensführung von modernen Individuen Religion wird obsolet.

Mit dieser Vorgehensweise ist für die akademische Debatte über Säkularisierung wenig gewonnen. So verwehren sich die Theorien Luhmanns und Luckmanns einer glaubwürdigen Auseinandersetzung mit der zentralen Frage, ob sich in bestimmten soziogeographischen Räumen, wie etwa Westeuropa, ein Bedeutungsverlust der Religion vollzogen habe. Soziologische Ansätze, die hierzu Diagnosen stellen und Erklärungen liefern möchten, sollten für mögliche Bedeutungsveränderungen von Religion offen sein. In dem vorliegenden Aufsatz soll daher der Versuch unternommen werden, die Ansätze von Luhmann und Luckmann um eine neue Perspektive auf die Frage nach der Säkularisierung Westeuropas zu erweitern. Hierbei ergeben sich folgende Fragen: Wie können mögliche Säkularisierungsprozesse mit den beiden Ansätzen beschrieben werden? Zu welchen Ergebnissen führt eine solche Re-interpretation beider Theorien im Hinblick auf die Position von Religion in modernen Gesellschaften?

Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist eine mögliche Antwort auf die beiden Fragen zu formulieren. Dazu werden die Religionssoziologien Luckmanns und Luhmanns selektiv miteinander kombiniert. Im Ergebnis wird hierdurch eine alternative Beschreibung der westeuropäischen Säkularisierungsdynamiken erzeugt, die Säkularisierung als partielle Verdrängung von traditioneller

¹¹ Viele dieser neuen Ansätze fußen auf einer sehr weiten Definition des Religionsbegriffs. Eine andere häufige Vorgehensweise ist der schlichte Verzicht auf jede Art von Religionsdefinition. Was mit dem Begriff der Religion exakt gemeint ist, bleibt dem Leser dann oft verschlossen.

¹² Vgl. D. Pollack: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 8.

Religion durch nicht-religiöse Äquivalente konzeptualisiert.

Hierzu wird folgendermaßen vorgegangen: Zunächst erfolgt eine kurze Darstellung von Niklas Luhmanns Religionssoziologie, um ausgehend von deren „blinden Fleck“ Thomas Luckmanns Theorie der Religion zu thematisieren. Daraufhin wird in einer Kombination der beiden Ansätze eine Religionsdefinition vorgenommen, die eine alternative Beschreibung des Bedeutungswandels von Religion in Westeuropa ermöglicht. Im letzten Schritt werden die Implikationen der vorgenommenen theoretischen Überlegungen für die Säkularisierungsthematik aufgezeigt. Am Ende des Beitrags steht ein kurzes Fazit, das die zentralen Überlegungen zusammenfasst.

Niklas Luhmanns Funktionsbestimmung der Religion

Bevor man sich der Frage widmet, welche Relevanz Religion für die heutige Gesellschaft besitzt, ist es sinnvoll festzulegen, auf welchen „Gegenstandsbereich“ sich der Begriff überhaupt bezieht.¹³

Niklas Luhmann bedient sich zur Bestimmung von Religion der funktionalen Analyse.¹⁴ Er beschreibt das fragliche Phänomen anhand seiner sozialen Funktion. Religion antwortet mit ihrer Funktion auf ein gesellschaftliches Bezugsproblem.

Luhmann führt das Bezugsproblem der Religion auf ein erkenntnistheoretisches Grundproblem zurück. Das erkenntnistheoretische Problem liegt in der kognitiven Unerfassbarkeit des umfassenden Welthorizonts. Der allumfassende Horizont, in dem sich jede Beobachtung bzw. Formbildung vollzieht, bleibt dem an Selektionen gebundenen Beobachter verschlossen.¹⁵ Dennoch werde der alle Formbildungen umschließende Horizont zwangsläufig auf die eine oder andere Weise problematisiert. Zur Thematisierung des eigentlich Unbestimmbaren müssen praktikable, fassbare Kommunikationsmöglichkeiten vorliegen, um die Autopoiesis der Kommunikation – und damit die Reproduktion von Gesellschaft – zu gewährleisten. Damit die Kommunikation nicht verstummt, bedarf es kommunikativer Anschlussmöglichkeiten. Nur wenn kommunikative

¹³ Wie Volkhart Krech bemerkt, hat die Religionsdefinition, die der jeweiligen Untersuchung nach Rolle und Relevanz von Religion in der modernen Gesellschaft zu Grunde gelegt wird, nicht zu unterschätzende Auswirkungen auf das Ergebnis der Untersuchung; vgl. hierzu V. Krech: Religionssoziologie, Bielefeld 1999, 9.

¹⁴ Vgl. N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2000, 116f.

¹⁵ Vgl. N. Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, 25; ders.: Vom Sinn religiöser Kommunikation, in: K. Gabriel, A. Herlth und K. P. Strohmeier (Hg.): Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung, Freiburg 1997, 167; 171.

(semantische) Formen für das Unbestimmbare vorliegen, kann Kommunikation angesichts des Unbestimmbaren fortgesetzt werden. Um Kommunikation anschlussfähig zu halten, muss das eigentlich Unbestimmbare und Unsagbare somit in eine bestimmbare Form überführt werden. Als Ausweg aus diesem Dilemma bietet sich in Luhmanns Theorie Religion an. Ihre gesellschaftliche Funktion ist es, die Unbestimmbarkeit des Welthorizonts in Bestimmtheit zu überführen.

„Religion hat demnach [...] für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren [...]“¹⁶

Religion transformiert Unbestimmbarkeit in bestimmte Beschreibungsformeln, die den Anschluss weiterer Kommunikation ermöglichen und wahrscheinlich machen. Sie produziert somit anschlussfähige Beschreibungs- und Umgangsformeln für den unbestimmbaren Welthorizont.¹⁷ Um diese Funktion zu erfüllen, entwickelt Religion im Laufe der sozialen Evolution Strategien und Semantiken, die das Problem der Bestimmung des Unbestimmbaren gemessen am jeweiligen Evolutionsstadium der Gesellschaft lösen. So bringt sie etwa zu diesem Zweck Rituale, Mythen und Kosmologien hervor.

Neben der Funktion ist der Code eines Systems für Luhmann ein wesentliches Erkennungsmerkmal. Religion operiert, Luhmann zufolge, mit dem Code Transzendenz/Immanenz.¹⁸ Anhand von Funktion und Code differenziert sich ein eigenständiges Religionssystem in der Gesellschaft aus. Mit den zwei Merkmalen Funktion und Code ist Religion nun wie folgt definiert: Religion ist jene Kommunikation, die das Unbestimmbare in Bestimmbares transformiert und dazu anhand der Codierung von Immanenz und Transzendenz operiert.

Religiöse Bedeutungsverluste als blinder Fleck der Luhmannschen Religionssoziologie

Ausgehend von der funktionalen Bestimmung der Religion könnte Säkularisierung nun – wie vielfach geschehen – als ein Funktionsverlust von Religion in der modernen Gesellschaft gedeutet

¹⁶ N. Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977, 26.

¹⁷ Vgl. N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000, 113ff.

¹⁸ Vgl. a.a.O. 77.

werden. „Funktionsverlust“ würde dann bedeuten, dass die Funktionserfüllung der Religion zunehmend an Stellenwert verliert, weil das entsprechende Bezugsproblem entweder weniger auftritt als in früheren Gesellschaftskonstellationen oder nun durch andere Teilbereiche der Gesellschaft (areligiöse funktionale Äquivalente), wie etwa Wirtschaft oder Politik schneller und besser gelöst wird. Luhmann jedoch sieht keinen Grund für eine solche Diagnose, ganz im Gegenteil: Religion bediene ein Bezugsproblem, das überall und immer dort auftreten kann, wo kommuniziert wird.¹⁹ Auch die moderne Gesellschaft bleibe auf die Erfüllung der religiösen Funktion angewiesen, da das beschriebene Bezugsproblem a priori ein konstantes Problem des Sozialen bildet.²⁰ Die Erfüllung der religiösen Funktion müsse gegenwärtig sowie zukünftig gewährleistet sein.²¹ Gleichzeitig sei Religion das einzige System, das dieses Bezugsproblem bearbeite. Kein anderes soziales Teilsystem kann diese Funktion übernehmen, da die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft auf der Funktionsebene grundsätzlich auf Redundanz verzichte.²²

Die theoriearchitektonische Vorgehensweise Luhmanns legt die Vermutung nahe, dass die zu ermittelnden Befunde zur Stellung von Religion in der modernen Gesellschaft bereits in den theoretischen Prämissen seines Ansatzes enthalten sind. Die funktionale Definition von Religion sowie der Ausschluss nicht-religiöser funktionaler Äquivalente erzwingen schließlich das Ergebnis, Religion sei ein notwendiges soziales Phänomen.

Andere Befunde und Schlussfolgerungen zur Stellung von Religion in der modernen Gesellschaft

¹⁹ Vgl. a.a.O. 141. Die Systemtheorie Luhmanns interpretiert den Begriff der Säkularisierung in anderer Weise. Sie begreift Säkularisierung als ein semantisches Konstrukt, mit dem Religion auf den funktionalen Umbau der Gesellschaft reagiert. Der Begriff markiere den Unterschied zwischen premodernen Gesellschaftskonstellationen, die religionsbestimmt und in nahezu allen Teilbereichen mit Religion durchsetzt waren, und einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, in der religiöse Kommunikation nur noch auf ein Teilsystem unter vielen anderen Teilsystemen beschränkt sei. Der Begriff „Säkularisierung“ diene dem Religionssystem dann dazu, dessen neues gesellschaftliches Umfeld in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft kritisch zu erfassen (N. Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977, 227). Der Begriff beschreibe demnach den Umstand, „daß das Schema der Religion, sei es der Gottesbegriff, sei es die Differenz von Transzendenz und Immanenz, nicht mehr alle gesellschaftlichen Kommunikationen metacodiere.“ (N. Luhmann: Religion als Kultur, in: O. Kallscheuer (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 291).

²⁰ Vgl. N. Luhmann: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders. (Hg.): Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3 (1093), Frankfurt am Main 1989, 349.

²¹ Die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft zeichnet sich für Luhmann durch die Differenzierung in verschiedene voneinander abgeschlossene Teilsysteme aus, die sich der Erfüllung jeweils einer bestimmten gesellschaftlichen Funktion zuwenden. Die einzelnen Funktionen werden dabei nur von jeweils einem Teilsystem erbracht. Ein anderes System kann die Funktion eines Teilsystems nicht übernehmen. Vgl. N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997, 743-775.

²² Allein der Religion falle die beschriebene Funktion zu. Denn die Vorstellung funktionaler Äquivalente zu den zentralen gesellschaftlichen Funktionen (außerhalb der entsprechenden Teilsysteme) wird von Luhmann abgelehnt. So gebe es zur Religion in der modernen Gesellschaft keine sozialen Äquivalente, die die Funktion der Religion erfüllen könnten, ohne dabei selbst Religion zu sein. „Es gibt also (...) keine spezifisch funktionalen Äquivalente für religiöse Formen oder Verhaltensweisen, die nicht als Religion erscheinen.“ (N. Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977, 48)

sind durch die systemtheoretischen Prämissen Luhmanns von vornherein ausgeschlossen.²³ Ergebnis einer solchen Untersuchung kann, unter den gegebenen Voraussetzungen, nur sein: Religion war, ist und bleibt ohne Abstriche ein notwendiger Bestandteil der Gesellschaft. Mögliche Funktions- oder Bedeutungsverluste von Religion lassen sich mit dieser Theorie nicht erfassen.²⁴ Vielmehr werden diese in der Luhmannsche Perspektive invisibilisiert.

Modifizierung der Religionsdefinition und areligiöse Äquivalente zur Religion

Eine weitere Schwachstelle der Luhmannschen Religionssoziologie liegt in deren hohem Abstraktheitsgrad. Dies gilt umso mehr, wenn empirisch mit ihr gearbeitet werden soll. Der Religionsbegriff bleibt empirisch unspezifisch und verschwommen. Welche Formen Religion genau annimmt und wie sich deren Funktionserfüllung tatsächlich vollzieht, wird von Luhmann nicht erklärt. Der Abstraktheitsgrad der Luhmannschen Religionsdefinition kann zunächst dadurch reduziert werden, dass die religiöse Funktion als Kontingenzabsorption beschrieben und diese – unter anderem – auf der Ebene des Individuums verortet wird. Die religiöse Funktion liegt dann darin, Kontingenzen, die in der Lebensführung von Individuen entstehen, zu entfalten und diesen eine sinnhafte Bedeutung zu verleihen.²⁵

Aber auch dann noch ergibt sich die Schwierigkeit, dass diese Religionsdefinition eine Vielzahl unterschiedlicher sozialer Phänomene umfasst, die zwar eine kontingenzabsorbierende Funktion erfüllen, aber nach einem alltäglichen Verständnis wenig mit Religion zu tun haben.²⁶ So ließe sich etwa das beliebte Beispiel Fußball heranziehen und der Fußballkult als eine Religion beschreiben.²⁷

²³ Die Religionssoziologie Luhmanns trägt an dieser entscheidenden Stelle somit Züge einer „Dogmatisierung“, die sich gegen mögliche empirische Befunde immunisiert. Vgl. zum Thema Dogmatisierung und Immunisierungsstrategien Albert 1991.

²⁴ Zwar operiere Religion heute nur noch innerhalb eines bestimmten Funktionssystems mit klaren Grenzen; Funktions- oder Bedeutungseinbuße trage Religion, so Luhmann, aber keineswegs davon (vgl. N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000, 144f.).

²⁵ Vgl. V. Krech: Religionssoziologie, Bielefeld 1999, 28f.

²⁶ Nur der Verweis auf das alltägliche Verständnis von Religion kann letztlich die Legitimierung wissenschaftlicher Religionsdefinitionen ermöglichen (vgl. M. Bergunder: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 1-2 (2011), 17).

²⁷ So lassen sich Parallelen zwischen dem Fußballkult und Religion feststellen. Im Stadion vollziehen die Fußballfans Rituale und Zeremonien, Gesänge und Bewegungsabläufe („Laola Wellen“ etc.), unter „professioneller“ Anleitung. Die Gesänge werden von Vorsingern angestimmt, die die Zeremonie leiten. Sie sind die Meister der Liturgie und nehmen die Rolle des Priesters ein. Der Fan trägt die Embleme seines Fußballclub (Trikot, Schal etc.) als Symbol des Heiligen und Zeichen der Zugehörigkeit. Die Zugehörigkeit ist damit sowohl über äußere Merkmale wie das Tragen der genannten Abzeichen als auch durch die Teilnahme an den vorgeschriebenen Handlungsabläufen festgelegt. Die

Solch ein Vergleich ist sicherlich zulässig. Jedoch liegen zwischen einem traditionellen religiösen Anbieter – etwa einer christlichen Kirche – und dem Fußballkult zweifellos auch große Unterschiede vor. Die möglichen Unterschiede lassen sich anhand des funktionalen Ansatzes von Luhmanns nur schwer herausarbeiten. Denn folgt man dessen Theorie, so können beide prinzipiell dem Religionssystem zugerechnet werden. Damit stellt sich die Frage, wie anhand der Systemtheorie zwischen Religion und anderen Praktiken (bzw. Systemen) unterschieden werden kann, die anscheinend eine religiöse Teilfunktion erfüllen ohne dabei unmittelbar dem Religionssystem anzugehören.

Eine mögliche Lösung des Problems besteht darin, das Luhmannsche Konzept des funktionalen Äquivalents einer Modifikation zu unterziehen und auf Systeme auszudehnen, denen die fragliche Funktion nicht primär zugewiesen wird: also etwa im Falle von Religion auf Systeme, die nicht dem Religionssystem angehören, aber dennoch eine (quasi-)religiöse Funktionen erfüllen. Damit eröffnet sich die Möglichkeit systemfremde funktionale Äquivalente zu identifizieren. Ein systemfremdes funktionales Äquivalent liegt dann vor, wenn ein soziales System (soziales Phänomen) die (Teil-)Funktion eines anderen Systems erfüllt, ohne dabei selbst diesem System anzugehören.

Im Hinblick auf Religion würden dementsprechend areligiöse bzw. nichtreligiöse, funktionale Äquivalente zur Religion vorliegen.²⁸ Es handelt sich dabei um Angebote, die die Funktion(en) von Religion zu einem gewissen Grad substituieren können, aber selber nicht primär dem Religionssystem zuzuordnen sind. So ließen sich der Fußballkult und andere quasi-religiöse,

Mitgliedschaft in einer solchen Gemeinschaft stellt Anforderungen. Der „Novize“ hat sich AufnahmeprozEDUREN zu unterziehen und wird sich fortan an den Geboten und Verboten der Fangemeinschaft orientieren. Das eigentlich Heilige vollzieht sich auf dem Fußballplatz. Die Fangemeinde erhöht den Fußballer zum Star und sakralisiert ihn. Schließlich muss das Geschehen ausgelegt werden: „Theologen“ („professionelle Fußballkommentatoren“) wie Laien („einfache“ Fans) beteiligen sich an der Exegese des „heiligen“ Geschehens. Der Fußball trägt anscheinend alle Züge einer diesseitigen Religion; einer Religion, die das Jenseits ins Diesseits kehrt (Vgl. hierzu Ch. Bromberger: *L'olympique de Marseille, la Juve et le Torino. Variations ethnologiques sur l'engouement populaire pour les clubs et les matchs de football*, *Espirit* 1987, 174–195; G. Gebauer: *Fernseh- und Stadionfußball als religiöses Phänomen. Idole, Heilige und Ikonen am 'Himmel' von Fangemeinden*, in: Markwart Herzog, U. von Berg (Hg.): *Fußball als Kulturphänomen. Kunst - Kult - Kommerz*, Stuttgart 2002, 305–314; G. Pilz: *Kuttenfans. Der Verein als (Über) Lebensinhalt*, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Dossier Fußball WM 2006*). Aber auch politische Religionen wie der Sowjetkommunismus können als ein funktionales Äquivalent zur Religion verstanden werden (vgl. S. A. Haring: *Mysterium tremendum und mysterium fascinans*, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 33, 2 (2008), 43–62).

²⁸ Im Folgenden wird sowohl von „areligiösen funktionalen Äquivalenten“ als auch von „funktionalen Äquivalenten“ und „areligiösen Äquivalenten“ die Rede sein. Die Begriffe beziehen sich auf den gleichen „Gegenstand“ und werden daher synonym verwendet. Auf den Zusatz „areligiös“ oder „funktional“ wird jeweils der Einfachheit halber verzichtet. Siehe zum Konzept der funktionalen Äquivalente zur Religion auch Krech (vgl. V. Krech: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011, 166-186, 253-256).

säkulare Kulte als areligiöse Äquivalente zur Religion beschreiben. Sie adaptieren religiöse Formen (etwa Rituale) und übernehmen religiöse Teilfunktionen ohne Religion im eigentlichen Sinn zu sein.

Die Einführung der areligiösen funktionalen Äquivalente erlaubt es Luhmanns Religionstheorie für mögliche religiöse Bedeutungsveränderungen zu sensibilisieren. So eröffnet die Figur des systemfremden funktionalen Äquivalents der systemtheoretischen Analyse eine neue Perspektive und ermöglicht damit die Untersuchung der Frage, wie sich Religion gegenüber Angeboten positioniert, die eine ähnliche Funktion wie das Religionssystem erfüllen. Zugleich können hiermit in einer vergleichenden Betrachtung von Religion und den entsprechenden funktionalen Äquivalenten Schlüsse über einen möglichen Bedeutungswandel, -zuwachs oder -verlust von Religion im Verhältnis zu den Äquivalenten gezogen werden.

Tatsächlich findet sich in modernen Gesellschaften heute eine breite Vielfalt an Praktiken, denen sich eine (quasi) religiöse Funktion zuschreiben lässt, die aber nach einem klassischen Verständnis nicht primär religiöser Natur sind. So lassen sich etwa in sozialen Bewegungen der so genannten Popkultur (bspw. Skater, Fußballfans und andere „Subkulturen“) eigentümliche Vollzüge und Symbole beobachten, die deutliche Ähnlichkeiten zu jenen der Religion aufweisen und eine ähnliche Funktion für deren Anhänger erfüllen dürften.²⁹ Gleiches lässt sich etwa auch für Protestgruppierungen, Karriereratgeber, Selbstfindungsseminare, ökologische Lebensführungsideale, asiatische Heillehren und Lebensphilosophien, Pilgerreisen, nationalistische Ideologien etc. vermuten. Ebenso wie Religion zeichnen sich diese Bewegungen, Praktiken und Überzeugungssysteme durch die Gegenwart von Ritualen, Anschauungs- und Wertesystemen, Mythen, Heiligtümern, Propheten und Priestern aus. Durch diese Beschaffenheit dürfte es auch ihnen gelingen, Kontingenzen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens zu absorbieren. Es handelt sich somit um areligiöse funktional Äquivalente zur Religion, die sich vielleicht auch als eine Religiosität ohne Religion bezeichnen ließen.³⁰

Wie lassen sich Religion und deren areligiöse Äquivalente voneinander unterscheiden? Die

²⁹ Vgl. G. Gebauer: Bewegte Gemeinden, Über religiöse Gemeinschaften im Sport, in: Merkur 605/606 (1999), 936ff.

³⁰ „Religiosität ohne Religion“ lautet auch der Titel einer im Jahr 2003 erschienen Ausgabe des Magazins „SOWI“. Der Begriff wird in der Ausgabe aber leider nicht weiter thematisiert. Es ist jedoch anzunehmen, dass mit dem Begriff nicht-institutionalisierte Formen der Religiosität, wie etwa Formen der Patch-Work Religiosität gemeint sind. Siehe hierzu S. Baringhorst, G. Hufnagel (Hg.): Religiosität ohne Religion? SOWI. Das Journal für Geschichte, Politik, Wirtschaft und Kultur Themenheft 4 (2003).

areligiösen funktionalen Äquivalente lassen sich von Religion zunächst nur durch die Abwesenheit eines transzendenten, außerweltlichen Bezugspunkts unterscheiden. Zwar setzen auch sie bestimmte Inhalte absolut, die jeweiligen Absolutsetzungen werden aber nicht durch den Bezug auf eine jenseitige Transzendenz abgesichert, wie es bei der Religion der Fall ist. Dieser zentrale Unterschied zwischen Religion und ihren funktionalen Äquivalenten lässt sich mit Hilfe der Religionssoziologie Thomas Luckmanns verdeutlichen.

Die neuen Erscheinungsformen der Religion nach Thomas Luckmann

Thomas Luckmanns Religionssoziologie bildet einen bedeutenden Einschnitt im akademischen Diskurs um die Frage nach dem Stellenwert von Religion in der modernen Gesellschaft. Entgegen den seinerzeit populären Säkularisierungsansätzen, die die zurückgehende Kirchlichkeit der Bevölkerung als einen Bedeutungsschwund des Religiösen deuteten, beschreibt Luckmann die Ausbreitung neuer, unsichtbarer Formen von Religiosität. In modernen westlichen Gesellschaften habe sich ein heimlicher Formwandel des Religiösen vollzogen. Während sich Religiosität früher weitgehend mit Kirchlichkeit deckte, habe sie heute neue soziale Formen angenommen, die kaum als religiös wahrgenommen würden. Die neuen Sozialformen des Religiösen gehen weit über die alte Kirchlichkeit hinaus und haben das gesellschaftliche Alltagsleben durchdrungen. Dabei zeichne sich ab, dass die alten kirchlichen Sozialformen langsam von den neuen, diffusen Formen der Religiosität ersetzt werden. So stehen sie in scharfer Konkurrenz zu den traditionellen institutionellen Angeboten und überlagern diese zunehmend.³¹ Luckmann nennt für die neuen Erscheinungsformen des Religiösen unterschiedliche Beispiele:

„Die in vielen Zeitungen veröffentlichten Ratgeberseiten, „erbauliche Literatur“, Abhandlungen über positives Denken im Playboy, populärpsychologische Versionen im Readers Digest oder die Lyrik der Popmusik, all dies artikuliert die tatsächlichen Elemente letzter Bedeutung.“³²

³¹ Vgl. Th. Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 2000 [1960], 151. Interessanterweise deckt sich Luckmanns Theorie zum Teil mit Pierre Bourdieus (1985) These von der Auflösung der Grenzen des religiösen Feldes. So geht Bourdieu davon aus, dass die Grenzen des religiösen Feld diffus werden und damit „genuin“ religiöse Anbieter zunehmend mit anderen Heilsangeboten etwa der alternativen Medizin konkurrieren.

³² Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 2000 [1960], 147.

Wie die Beispiele verdeutlichen, ist Luckmanns Entwurf mit einer umfassenden Ausweitung des Religionsbegriffs verbunden, die dazu führt, Religion in vielen sozialen Formen zu identifizieren, die nach klassischer Definition keinen religiösen Charakter haben. Aufgrund dieser starken Ausweitung des Religionsbegriffs und der damit einhergehenden Omnipräsens von Religion in modernen Gesellschaften, kann von einem Bedeutungsverlust der Religion keine Rede mehr sein. So weist Tyrell darauf hin, dass sich Luckmanns Befunde zur Religiosität und seine Ablehnung der Säkularisierungsthese bereits aus seiner breiten Religionsdefinition ergeben.³³ In ähnlicher Weise kritisieren Pollack und Pickel den Religionsbegriff Luckmanns als analytisch wertlos, da er die Möglichkeit der Areligiosität von vornherein ausklammere.³⁴ Zwar hebt Luckmann die Verengung des Religionsbegriffs auf kirchliche Religiosität auf, dies gelingt ihm jedoch nur um den Preis einer Entgrenzung des Religionsbegriffs.

Trotz der ihr oft vorgeworfenen Verschwommenheit bietet das Luckmannsche Religionsverständnis Kriterien an, die es ermöglichen zwischen verschiedenen Typen von Religiosität zu unterscheiden. Luckmann unterscheidet zwischen drei Typen von Transzendenz: grosse, mittlere und kleine Transendenzen. Große Transendenzen verweisen auf eine ausseralltägliche, dem Menschen entzogene Wirklichkeit. Als Beispiele hierfür nennt Luckmann den Tod und die Geburt. Die großen Transendenzen werden mitunter durch die „klassischen“ religiösen Anbieter abgedeckt. Kleine und mittlere Transzendenz hingegen sind mit der Erfahrung der Unabgeschlossenheit der eigenen Lebenswirklichkeit, der Erfahrung eines offenen Sinnhorizonts, verbunden. Diese Erfahrung manifestiert sich etwa in Gefühlen der Unsicherheit mit Blick auf den eigenen „Lebensentwurf“ oder dem Verweis auf andere mögliche Wirklichkeiten im Zuge eines Traums. Luckmanns neue Formen des Religiösen unterscheiden sich von den „klassischen“ Erscheinungsformen dadurch, dass sie sich vornehmlich den kleinen und mittleren Transendenzen zuwenden.³⁵

In einer über das Luckmannsche Model hinausgehenden Interpretation können diese Transzendenzformen als Gegenstücke zu verschiedenen Formen der Kontingenzerfahrung gedeutet werden. Die jeweiligen Transzendenzformen entsprechen dann bestimmten Kontingenzerfahrungen.

³³ H. Tyrell: Religionssoziologie, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), 445.

³⁴ Vgl. D. Pollack, G. Pickel: Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative, in: Zeitschrift für Soziologie 29, 3 (2000), 246.

³⁵ Vgl. T. Luckmann: Schrumpfende Transendenzen, expandierende Religion, in: ders. (Hg.): Wissen und Gesellschaft, Ausgewählte Aufsätze 1981-2002, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, Bd. 1, 2002b, 140-143.

Dieser Interpretation folgend wenden sich die neuen Erscheinungsformen des Religiösen den kleinen und mittleren Kontingenzen des alltäglichen Lebens zu. So widmen sie sich etwa den alltäglichen kleinen Krisen und Lebensfragen, helfen Frustration und Stress zu bewältigen, Motivation zu gewinnen und Verständnis für Ungewöhnliches zu schaffen. Bei großen Krisen wie Tod, schwerer Krankheit, Katastrophen und tiefen Lebenskrisen bieten sie jedoch keine oder nur kaum Abhilfe. Diese großen Kontingenzen können nur durch die „klassischen“ Erscheinungsformen von Religion – etwa in Form der Erlösungsreligionen – entfaltet und bewältigt werden.³⁶ Dementsprechend haben die traditionellen Erscheinungsformen des Religiösen ein Monopol für diese religiöse Teilfunktion inne. Trotz dieser Monopolstellung ergeben sich in modernen westlichen Gesellschaften jedoch erhebliche Schwierigkeiten für die traditionellen Anbieter religiöser Dienstleistungen, denn die religiöse Nachfrage habe sich zugunsten der kleinen und mittleren Kontingenzen (bzw. Transzendenzen) verschoben. Besonders die Privatisierung des individuellen Lebens und die damit verbundene Tendenz zur Selbstsakralisierung führen, so Luckmann, zu einer Expansion kleiner und mittlerer Transzendenzen.³⁷ Auf dem expandierenden Markt der kleinen und mittleren Transzendenzen agieren die neuen Formen der Religiosität mit großem Erfolg. Während die neuen Spielarten von Religion sich damit einer vitalen Nachfrage erfreuen, werden die Dienste der traditionellen Anbieter meist nur noch für die zentralen Übergangsphasen des Lebens (vornehmlich in Form von Ritualen für Geburt und Tod) sowie bei tiefen Krisen und Schicksalsschlägen nachgefragt.³⁸

Eine Reinterpretation der Ansätze von Luckmann und Luhmann

Mit der Ausweitung des Religionsbegriffs bei Luckmann ist ähnlich wie in Luhmanns

³⁶ Siehe Luckmann (1996a, S. 20f.) zu einer ausführlichen Darstellung der unterschiedlichen Typen von Transzendenz- bzw. Kontingenzerfahrung.

³⁷ Vgl. T. Luckmann: Privatisierung und Individualisierung, Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: K. Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 26f; ders.: Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religion. in: ders. (Hg.): Wissen und Gesellschaft, Ausgewählte Aufsätze 1981-2002, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, Bd. 1 (2002b), 151-153.

³⁸ Hierbei scheint die Nachfrage nach unterschiedlichen Formen der Transzendenz mitunter durch die Schichtung der Akteure vorstrukturiert zu sein. So geht Bienfait davon aus, dass sich Angebote, die sich den kleinen und mittleren Transzendenzen zuwenden, besonders in der wohlhabenden Mittelschicht einer hohen Nachfrage erfreuen (vgl. A. Bienfait: Klassen, Schichten, Religionen. Über die sozialstrukturellen Grenzen religiöser Individualisierung, in: dies. (Hg.): Religionen verstehen: Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 210-213).

Religionssoziologie eine theoretische Immunisierung gegen Säkularisierungsbefunde verbunden. Ein etwaiger religiöser Bedeutungsverlust lässt sich mit einem ins Diffuse ausgeweiteten Begriff von Religion nicht mehr feststellen. Schränkt man den Religionsbegriff hingegen stärker ein und definiert jene Mechanismen der Bewältigung kleiner und mittlerer Kontingenzen, die Luckmann als neue Erscheinungsformen des Religiösen beschreibt, als nicht-religiöse, funktionale Äquivalente zur Religion, dann ist hiermit die Möglichkeit zurück gewonnen, Bedeutungsverluste des Religiösen gegenüber deren areligiösen Äquivalenten auszumachen. Um eine Theorie zu gewinnen, die religiöse Bedeutungsverluste wahrnehmen kann, scheint es also sinnvoll den Religionsbegriff stärker einzugrenzen und eine Unterscheidung zwischen Religion und deren nicht-religiösen, funktionalen Äquivalenten vorzunehmen. Hierzu ist jedoch eine klare Abgrenzung von Religion und deren areligiösen Äquivalenten nötig. Diese Abgrenzung kann anhand einer Kombination der beiden Ansätze wie folgt vorgenommen werden: Die Funktion von Religion liegt in der Absorption von Kontingenzen unterschiedlicher Reichweite. Religion dient sowohl der Abfederung und Auflösung kleiner und mittlerer als auch großer Kontingenzen. Doch nur dort, wo auch semantische Formeln und symbolische Mechanismen zur Entfaltung großer Kontingenzen zur Verfügung stehen, kann von Religion im engeren Sinne die Rede sein. Jene Formen, die Luckmann als unsichtbare, neue Religionsformen beschreibt, können eben diese Funktion nicht erfüllen. Sie sind lediglich auf den Bereich der kleinen und mittleren Kontingenzen ausgerichtet und gelten damit in dem hier definierten Sinne nicht als Religion. Zur Entfaltung und Absorption großer Kontingenzen ist eine umfassende Weltanschauung mit einem jenseitigen Transzendenzbezug nötig, den eben nur Religion aufweist.³⁹ Der jenseitige Transzendenzbezug stabilisiert das System der Überzeugungen und Praktiken und immunisiert es gegen empirische Falsifikationsversuche. Nur durch den Bezug auf eine umfassende transzendenzgestützte Weltanschauung gelingt die dauerhafte Absorption von Kontingenzen großer Reichweite. Angebote, die ausschließlich auf die Bewältigung kleiner und mittlerer Kontingenzen ausgerichtet sind, können Kontingenzabsorptionen auf einem entsprechend

³⁹ Ein Religionsbegriff, der auf den jenseitigen Transzendenzbezug als zentrales Merkmal von Religion abstellt, entspricht einer nicht untypischen Definition von Religion, wie sie sich etwa auch bei Krech, Luhmann, Riesebrodt, Schäfer, Stark und Finke findet (vgl. V. Krech: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011, 40-43; N. Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000; M. Riesebrodt: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007; H. W. Schäfer: *Zum Religionsbegriff in der Analyse von Identitätskonflikten: Einige sozialwissenschaftliche und theologische Erwägungen*. *epd-Dokumentation* 5 (2009), 6-16; R. Stark, R. Finke: *Acts of faith. Explaining the human side of religion*, Berkeley 2000, 89-96).

gesteigerten Komplexitäts- und Stabilitätsniveau nicht leisten, da sie weder über die nötigen semantischen wie symbolischen Ressourcen verfügen, noch mit jenseitiger Transzendenz aufgeladen sind. Sie sind somit nicht dem Religionssystem zuzurechnen, sondern bilden nicht-religiöse, funktionale Äquivalente für einen Teilbereich des Religiösen.⁴⁰

Zurück zur Säkularisierungstheorie: Der Markt der kleinen und mittleren Kontingenzen und der Bedeutungsverlust großer Kontingenzen

Die eingeführte Unterscheidung zwischen Religion und nicht-religiösen Äquivalenten hat Implikationen für die Untersuchung der Stellung von Religion in modernen Gesellschaften. Die nicht-religiösen Äquivalente können die religiöse Funktion der Absorption kleiner und mittlerer Kontingenzen übernehmen und machen Religion auf dieser Ebene ersetzbar.⁴¹ Damit konkurrieren Religion und nicht-religiöse Anbieter von Kontingenzabsorptionsleistungen um die (quasi-)religiöse Nachfrage der Individuen. Es entsteht ein Markt der kleinen und mittleren Transzendenzen, auf dem sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Anbieter, um die Betreuung der kleinen und mittleren Kontingenzen rivalisieren.⁴²

Für die religiösen Anbieter ergibt sich damit neben dem eigentlich religiösen (bzw. innerreligiösen) Wettbewerb ein zweiter, außerreligiöser Wettbewerb. In diesem stehen die religiösen Anbieter nun

⁴⁰ Die Funktion der Absorption grosser Kontingenzen beschränkt sich jedoch nicht auf die traditionellen religiösen Grossanbieter. Auch neue religiöse Bewegungen, die mit entsprechenden semantischen und symbolischen Ressourcen ausgestattet sind, können grosse Kontingenzen bearbeiten. Die einstige Verengung des Religionsbegriffs auf kirchliche Religiosität soll mit dem vorliegenden Ansatz somit nicht wiederhergestellt werden. Gleichzeitig soll der Religionsbegriff aber stärker eingegrenzt und damit wieder für den Säkularisierungsdiskurs fruchtbar gemacht werden.

⁴¹ Aus theoretischer Perspektive zeigen sich Analogien zwischen dem Luhmannschen Konzept der Leistung als Interdependenz zwischen Systemen und der Betreuung kleiner und mittlerer Kontingenzen (Transzendenzen). Leistung bezieht sich bei Luhmann – in Abgrenzung zur Funktion – auf die Interdependenzen zwischen sozialen Systemen einerseits, und zwischen sozialen und psychischen Systemen andererseits. Die Leistung der Religion besteht in der Luhmannschen Religionssoziologie in der Betreuung von anderen Systemen durch das Religionssystem. Dies geschieht vor allem über die religiösen Sub-Systeme „Diakonie“ und „Seelsorge“. Diese Leistungen werden in der Luhmannschen Religionssoziologie primär dem Religionssystem zugeschrieben (vgl. N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000, 243, 303). Entsprechend der in diesem Artikel vertretenen Argumentation handelt es sich hierbei um die Betreuung kleiner und mittlerer Kontingenzen durch das Religionssystem. Darüber hinaus wird hier aber die These vertreten, dass die Betreuung kleiner und mittlerer Kontingenzen (also die religiöse Leistung) auch von nicht-religiösen Systemen übernommen werden kann – beispielsweise in der Form von nicht-religiöser Seelsorge. Die fraglichen Systeme gehören nicht dem Religionssystem an, da sich ihre Leistungen darauf beschränken, kleine und mittlere Kontingenzen zu bearbeiten und aufgrund ihrer semantischen Ausstattung nicht in der Lage sind, große Kontingenzen zu entschlüsseln.

⁴² Auch Knoblauch vertritt die These, dass Äquivalente mit der Religion konkurrieren. Er bezeichnet diese Äquivalente als populäre Religiosität und Schwarzmärkte der Religion. Es handelt sich hierbei nicht um Formen institutionalisierter Religiosität, sondern um eine Religiosität, die sich vom Subjekt her begründe und sich auf die großen Kontingenzen beziehe (vgl. H. Knoblauch: Märkte der populären Religion, in: M. Jäckel (Hg.): Ambivalenzen des Konsums und der werblichen Kommunikation, Wiesbaden 2007, 88).

a-religiösen Dienstleistern gegenüber, die für den religiösen Teilbereich kleiner und mittlerer Kontingenzen Kompetenz beanspruchen. Dabei verfügen die traditionellen religiösen Anbieter, etwa in Form der christlichen Großkirchen in Deutschland, allerdings über kompetitive Vorteile. Sie können sich sowohl durch die Ganzheitlichkeit ihres symbolisch-semantischen Angebots als auch durch die Möglichkeit der Bewältigung großer Kontingenzen von den funktionalen Äquivalenten absetzen. Dementsprechend wird die religiöse Kernfunktion mehr denn je in der Absorption großer Kontingenzen liegen. Durch diese (Teil-)Funktion kann sich Religion von den außerreligiösen Angeboten abheben. Da außerreligiöse Angebote die Funktion der Absorption großer Kontingenzen nicht leisten können, nimmt Religion für diesen Funktionsbereich eine Monopolstellung ein. Unter diesem Aspekt kann der oben dargelegten These Luhmanns, dass zur (Teil-)Funktion der Religion keine funktionalen Äquivalente vorliegen, zugestimmt werden. Hieraus muss jedoch nicht folgen, Religion sei vor gesellschaftlichen Bedeutungsverlusten gefeit.

Gerade wenn Religion für die Behandlung großer Kontingenzen eine Monopolstellung einnimmt und hier ihre Kernfunktion hat, wird sich ihre gegenwärtige und zukünftige Bedeutung an der Nachfrage nach Bewältigungsmechanismen für große Kontingenzen bemessen. Wenn große Kontingenzen jedoch, wie Luckmann postuliert, das Leben der Menschen in modernen westlichen Gesellschaften immer weniger bestimmen, dann kommt es zu einem Rückgang von Religion.⁴³ So wird das individuelle und kollektive Leben in westeuropäischen Gesellschaften anscheinend immer weniger von großen Kontingenzen erschüttert. Ursachen hierfür könnten in den sozialen Sicherungssystemen vieler europäischer Staaten, der hoch entwickelten Gesundheitsversorgung, dem nachlassenden Einfluss existentieller Bedrohungen und den aus der funktionalen Differenzierung resultierenden Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen liegen.⁴⁴

An die Stelle der großen Kontingenzen treten heute die kleinen und mittleren Kontingenzen in Form von Fragen der Selbstfindung und -verwirklichung, der Realisierung von Karrierechancen, der Partnerwahl, des Umgangs mit psychischen Problemlasten, der Bestätigung von Individualität etc. Diese Kontingenzen kleiner und mittlerer Reichweite werden zunehmend von nicht-religiösen

⁴³ An Luckmann anknüpfend konstatieren auch Carsten Wippermann und Karl Gabriel eine Tendenz in Richtung kleiner und mittlerer Kontingenzen (vgl. C. Wippermann: Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne; mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998, 372; K. Gabriel: Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne, in: W. Tzschetzsch, H.G. Ziebertz (Hg.): Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München 1996, 52f.).

⁴⁴ Siehe etwa P. Norris, R. Inglehart: Sacred and secular. Religion and politics worldwide, Cambridge 2004.

Dienstleistern aufgefangen. So tummelt sich eine breite Vielfalt von Angeboten – wie Karriereratgeber, Selbstfindungsseminare, ökologische Lebensführungsideale, asiatische Heillehren und Lebensphilosophien, Therapiegruppen, Ideologien, Events und Stars der Popkultur – in einem kaum zu überblickenden Markt von Anbietern, die dem Individuum zugeschnitten auf bestimmte Lebenslagen und Zeiträume Kontingenzen abnehmen. Diese außerreligiösen Praktiken und Lehren können die jeweiligen „religiösen“ Bedürfnisse ihrer Klienten wesentlich gezielter bearbeiten als „klassische“ Religionsformen. Sie setzen oft direkt an den Punkten an, an denen die Kontingenzen entstehen und stellen pragmatische Lösungen bereit. Demgegenüber transportiert Religion eine komplexe Weltanschauung und Lebenseinstellung, die – zumindest in ihren „fundamentalistischen“ Spielweisen – Anspruch darauf erhebt, alle gesellschaftlichen und persönlichen Lebensbereiche zu durchdringen. Dieser Anspruch ist für das Individuum in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, die sich in funktionale Teilsysteme mit jeweils unterschiedlichen Anforderungen und Logiken zersetzt hat, kaum noch umzusetzen. Dagegen können areligiöse Äquivalente zur Religion spezifische Lösungen für Kontingenzenprobleme leisten, die auf den jeweils relevanten Lebensbereich bezogen sind, ohne die Individuen durch umfassende Ganzheitlichkeitsansprüche zu überlasten. Nur wenn Kontingenzen massiv und gravierend auf die Lebensführung der Individuen einwirken, erweisen sich areligiöse Äquivalente als wenig furchtbar und ein Rückgriff auf Religion als nahe liegend.

Damit stellt sich die Frage, wie die traditionellen religiösen Anbieter in jenen soziogeographischen Räumen, die von dem Rückgang der großen Kontingenzen betroffen sind, auf die neue Wettbewerbssituation reagieren und sich gegenüber den areligiösen Anbietern positionieren. Werden die religiösen Anbieter zunehmend auf ihre Kernfunktion setzen oder versuchen sie sich im expandierenden Markt der kleinen und mittleren Kontingenzen zu repositionieren?

Beschränken sich die religiösen Anbieter auf das Kern- und Monopoleschäft der großen Transzendenzen, dann setzen sie auf einen schrumpfenden Markt, der unter einer zunehmenden Anzahl von Wettbewerbern aufgeteilt werden muss. Der Rückgang der Mitgliedschaften in den staatlichen anerkannten Kirchen wäre demgemäß als ein Indikator für die nachlassende Nachfrage nach großen Transzendenzen bei einem gleichzeitig wachsenden religiösen Angebot zu interpretieren. In letzter Konsequenz würde eine Strategie der Orientierung an den genuin religiösen

Kernleistungen bedeuten, dass sich die traditionellen religiösen Großanbieter entsprechend der zurückgehenden Nachfrage „gesundschrumpfen“ müssen. Ob eine solche Strategie auf Seiten der großen religiösen Dienstleister angestrebt wird, ist fraglich.

Stattdessen scheinen viele religiöser Anbieter ihr Dienstleistungsangebot zu diversifizieren und auf dem expandierenden Markt der kleinen und mittleren Transzendenzen zu platzieren. Die Eroberung dieses wachsenden Marktes kann bei den traditionellen religiösen Großanbietern dann zu einer relativen Abfederung der Nachfrageverluste beitragen, die durch den Rückgang der Nachfrage nach den großen Transzendenzen entstehen. So mögen religiöse Anbieter beispielsweise dazu tendieren semantische und symbolische Konstrukte nicht-religiöser Anbieter in das eigene Angebot zu integrieren – beispielsweise durch kirchliche Yoga- und Meditations-Gruppen – um Klientel zu erreichen, die bisher Äquivalenzangebote auf der Ebene kleiner und mittlerer Kontingenzen wahrnehmen. Aber auch diese Strategie ist mit zahlreichen Herausforderungen verbunden. Agieren die traditionellen religiösen Anbieter auf dem Markt der kleinen und mittleren Transzendenzen, dann müssen sie mit einer Fülle von zum Teil spezialisierten Anbietern konkurrieren, die die Nachfrage nach bestimmten Formen der Kontingenzabsorption oft gezielter bedienen können. Zugleich laufen religiöse Grossanbieter bei zu starker Diversifizierung Gefahr ihr „Markenprofil“ zu verwässern. Es bleibt zu erforschen, mit welchen Strategien und wie erfolgreich die traditionellen religiösen Großanbieter auf die Schrumpfung des religiösen Kerngebiets und den zunehmenden inner- und außerreligiösen Wettbewerb reagieren.

Westeuropa als „exceptional case“

Vor dem Hintergrund einer rückläufigen Präsenz großer Kontingenzen in vielen Teilen Westeuropas und des Erfolgs funktionaler Äquivalente im Bereich kleiner und mittlerer Kontingenzen scheint sich ein partieller Bedeutungsverlust des Religiösen zu vollziehen. Die Nachfrage nach Religion hat in Westeuropa zugunsten pragmatischer(er) Lösungen für individuelle Kontingenzlasten nachgelassen. Säkularisierungsbefunde, wie sie etwa von Steve Bruce beschrieben werden, zeichnen diesen Bedeutungsrückgang traditioneller Religiosität nach.⁴⁵ Solche

⁴⁵ Siehe hierzu S. Bruce: Religion in the modern world, From cathedrals to cults, Oxford 1996; ders.: What the secularization paradigm really says, in: M. Franzmann, Ch. Gärtner, N. Köck (Hg.): Religiosität in der säkularisierten Welt, Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006,

Säkularisierungsbefunde schließen jedoch eben nicht aus, dass Substitutionsleistung zur Religion an Bedeutung gewinnen und nun als quasi-Religionen an die Stelle traditioneller Religiosität treten.

Säkularisierung im Sinne eines Bedeutungsverlustes von Religion würde für den westeuropäischen Kontext dann bedeuten, dass an die Stelle von Religion zunehmend nicht-religiöse Äquivalente mit ähnlichen Funktionen treten. Religion verschwindet hierbei nicht, denn sie erfüllt im Bereich der großen Kontingenzen nach wie vor eine Monopolfunktion. Aber sie verliert in ihren traditionellen Formen – etwa in Form des Kirchenbesuchs – an Präsenz in der Lebensführung der Individuen. Mögliche Leerräume werden nun mit funktionalen Äquivalenten gefüllt.

Ob sich ein solcher Prozess auch in anderen Teilen der Welt vollziehen wird, bleibt abzuwarten. Mit Blick auf Lateinamerika, Afrika, weiten Teilen Asiens und die USA ist aber zu bezweifeln, dass sich hier gegenwärtig ein derartiger Säkularisierungsprozess vollzieht. Stattdessen zeichnen sich diese Regionen durch eine ausgeprägte Vitalität traditioneller Religiosität, eine hohe religiöse Pluralität, und die Existenz von religiösen Anbietern aus, die – wie etwa im Falle der lateinamerikanischen Volksreligiosität – zugleich erfolgreich im Bereich der mittleren und kleinen Kontingenzen agieren. Westeuropa bildet somit vielmehr, und hier ist den Säkularisierungskritikern zuzustimmen, den „exceptional case“.⁴⁶

Fazit

Fragen nach der Rolle, dem Wandel und der Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft stehen seit Anbeginn im Zentrum der Religionssoziologie. Theorien und Forschungsvorhaben, die sich diesem Thema zuwenden, müssen offen mit dieser Fragestellung umgehen. Anstatt die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Religion bereits vollständig durch die Theoriearchitektur vorwegzunehmen, sollten sie so gestaltet sein, dass sich im Rahmen einer empirischen

39–48; ders.: Secularization, in: B. S. Turner (Hg.): The new Blackwell companion to the sociology of religion, Malden, MA, 2010, S. 125–140.

⁴⁶ Mit dem hier vertretenen Ansatz ist nicht ausgeschlossen, dass sich Religion in anderen sozialen Kontexten – auch moderner Gesellschaften wie den USA – einer hohen Vitalität erfreut. Die religiöse Vitalität innerhalb eines bestimmten soziogeographischen Raumes wird in einem solchen Modell wesentlich von der Struktur der religiösen Nachfrage (mittlere/kleine und großer Kontingenzen) und dem Anbietermarkt (Position, gesellschaftliche Einbettung und Ausrichtung religiöser Anbieter sowie funktionaler Äquivalente) abhängen. Dabei werden sehr vielfältige gesellschaftliche Faktoren – wie etwa der gesellschaftliche Modernisierungsgrad, die geschichtliche Entwicklung und historische Rolle von Religion, die rechtliche Regulierung des religiösen Angebots, soziale Ungleichheiten und das soziale Wohlfahrtssystem – einen erheblichen Einfluss auf die Struktur der religiösen Nachfrage und den Anbietermarkt haben.

Untersuchung unterschiedliche Antworten ergeben können. Nur wenn religionssoziologische Ansätze die Möglichkeit von Veränderungen in der Rolle und Bedeutung von Religion einräumen, können sie solche auch erfassen. Die Religionssoziologen Thomas Luckmanns und Niklas Luhmanns hingegen schließen die Möglichkeit religiöser Bedeutungsverluste bereits durch ihre Theoriearchitektur aus. Am Beispiel dieser beiden Religionstheorien lässt sich somit der Einfluss des Religionsverständnisses auf Befunde zu Bedeutungsveränderungen von Religion illustrieren.

Eine Verknüpfung der beiden theoretischen Ansätze erlaubt es allerdings eine neue Perspektive auf die Frage nach dem Bedeutungswandel der Religion in modernen Gesellschaften zu gewinnen. So wurde in diesem Aufsatz der Versuch unternommen beide Ansätze selektiv miteinander zu kombinieren und für die Frage nach möglichen Bedeutungsveränderungen von Religion zu sensibilisieren. Dies gelang durch eine Reinterpretation und Neudefinition von Religion auf Grundlage der beiden Theorien. Religion wurde anhand ihrer Funktion definiert. Dieser Definition folgend liegt die zentrale Funktion von Religion in der Absorption von Kontingenzen unterschiedlicher Reichweite. Aber nur dort, wo auch die notwendigen semantischen und symbolischen Ressourcen zur Entfaltung großer Kontingenzen vorliegen, kann von Religion im engeren Sinne die Rede sein. Bei jenen Praktiken, die sich lediglich auf die Entfaltung von kleinen und mittleren Kontingenzen beschränken, handelt es sich demgegenüber um nicht-religiöse, funktionale Äquivalente zur Religion.

Die gewählte Neudefinition bildet lediglich einen möglichen Definitionsansatz und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Vielmehr lag das Ziel der Neudefinition darin eine neue Beobachtungsperspektive auf den Gegenstand zu erzeugen und die Theorien für die Säkularisierungsthematik zu öffnen. Die Reinterpretation von Luckmanns und Luhmanns Religionssoziologie erlaubt es verschiedene Thesen zur Bedeutung von Religion in modernen westlichen Gesellschaften aufzustellen. Aus der Perspektive dieses Ansatzes konkurriert Religion heute mit funktionalen Äquivalenten auf der Ebene kleiner und mittlerer Kontingenzen, während sie im Bereich der großen Kontingenzen ein Monopol besitzt. Jedoch scheinen gerade die großen Kontingenzen in bestimmten soziogeographischen Räumen, wie etwa Westeuropa, an Bedeutung und Präsenz zu verlieren. An deren Stelle treten zunehmend kleine und mittlere Kontingenzen. Diese werden im steigenden Maße von funktionalen Äquivalenten zur Religion bedient. So gelingt

es den funktionalen Äquivalenten sich im Bereich der kleinen und mittleren Kontingenzen erfolgreich zu behaupten. Demgegenüber scheint Religion in Form traditioneller religiöser Dienstleister in diesem Bereich an Klientele zu verlieren. Säkularisierung als Bedeutungsverlust von Religion könnte im Falle Westeuropas somit als eine allmähliche Substitution von Religion durch areligiöse Dienstleister – oder: Religiosität ohne Religion – auf der Ebene mittlerer und kleiner Kontingenzen beschrieben werden, während das Kernproblem von Religion – die großen Kontingenzen – zunehmend an Gewicht verliert.

Literatur

H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen⁵ 1991.

S. Baringhorst, G. Hufnagel (Hg.): Religiosität ohne Religion? SOWI. Das Journal für Geschichte, Politik, Wirtschaft und Kultur Themenheft 4 (2003).

P.L. Berger: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, New York 1990 [1967].

P.L. Berger (Hg.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington D.C. 1999.

M. Bergunder: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 1-2 (2011), 3-55.

A. Bienfait: Klassen, Schichten, Religionen. Über die sozialstrukturellen Grenzen religiöser Individualisierung, in: dies. (Hg.): Religionen verstehen: Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie, Wiesbaden 2011, 196–218.

Ch. Bromberger: L'olympique de Marseille, la Juve et Torino. Variations ethnologiques sur l'engouement populaire pour les clubs et les matchs de football, *Espirit* 1987, 174–195.

S. Bruce: Religion in the modern world. From cathedrals to cults, Oxford 1996.

S. Bruce: Christianity in Britain, *R. I. P. Sociology of Religion* 62, 2 (2001), 191.

- S. Bruce: What the secularization paradigm really says, in: M. Franzmann, Ch. Gärtner, N. Köck (Hg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006, 39–48.
- S. Bruce: Secularization, in: B.S. Turner (Hg.): The new Blackwell companion to the sociology of religion, Malden, MA, 2010, 125–140.
- J. Casanova: Public religions in the modern world. Chicago 1994.
- J. Casanova: Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, The Hedgehog Review 8, 1-2 (2006), 7–22.
- J. Casanova: Public Religions Revisted, in: Hent de Vries (Hg.): Religion. Beyond a concept, New York 2008, 101–119.
- G. Davie: Is Europe an Exceptional Case? The Hedgehog Review 8, 1-2 (2006), 23–34.
- G. Davie: Resacralization, in: B.S. Turner (Hg.): The new Blackwell companion to the sociology of religion, Malden, MA, 2010, 160–177.
- K. Eder: Europäische Säkularisierung ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung, Berliner Journal für Soziologie 12 (2002), 331–334.
- M. Franzmann, Ch. Gärtner, N. Köck (Hg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006.
- K. Gabriel: Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne, in: W. Tzscheetzsch, H.G. Ziebertz (Hg.): Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München 1996, 47–63.
- K. Gabriel, Ch. Gärtner, D. Pollack (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historischen Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012.
- G. Gebauer: Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport, Merkur 605/606, 936–953.
- G. Gebauer: Fernseh- und Stadionfußball als religiöses Phänomen. Idole, Heilige und Ikonen am 'Himmel' von Fangemeinden, in: M. Herzog, U. von Berg (Hg.): Fußball als Kulturphänomen. Kunst - Kult – Kommerz, Stuttgart 2002, 305–314.

- F. W. Graf: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- J. Habermas: Religion in the public sphere, *European Journal of Philosophy* 14, 1 (2006), 1–25.
- J. Habermas: Notes on Post-Secular Society, *New perspectives quarterly* 25 (2008).
- S. A. Haring: *Mysterium tremendum und mysterium fascinans*, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 33, 2 (2008), 43–62.
- H. Knoblauch: Märkte der populären Religion, in: M. Jäckel (Hg.): *Ambivalenzen des Konsums und der werblichen Kommunikation*, Wiesbaden 2007, 73–90.
- H. Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M., New York 2009.
- V. Krech: *Religionssoziologie*, Bielefeld 1999.
- V. Krech: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011.
- Th. Luckmann: *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*, in: K. Gabriel (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 17–28.
- Th. Luckmann: *Privatization of Religion and Morality*, in: P. Heelas, S. Lash, P. Morris (Hg.): *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, Cambridge 1996, 72–86.
- Th. Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 2000 [1960].
- Th. Luckmann: *Die religiöse Situation in Europa*, in: ders. (Hg.): *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, Bd. 1 (2002), 131–137.
- Th. Luckmann: *Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religion*, in: ders. (Hg.): *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, Bd. 1 (2002), 139–156.
- Th. Luckmann: *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, Bd. 1 (2002).

- N. Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977.
- N. Luhmann: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: ders. (Hg.): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3 (1093), Frankfurt a. M. 1989, 259–357.
- N. Luhmann: Religion als Kultur, in: O. Kallscheuer (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 291–315.
- N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997.
- N. Luhmann: Vom Sinn religiöser Kommunikation, in: K. Gabriel, A. Herlth, K. P. Strohmeier (Hg.): Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung, Freiburg 1997, 163–174.
- N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000.
- D. Martin: A general theory of secularization, Oxford 1978.
- P. Norris, R. Inglehart: Sacred and secular. Religion and politics worldwide, Cambridge 2004.
- G. Pilz: Kuttentfans. Der Verein als (Über) Lebensinhalt, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Dossier Fußball WM 2006.
- R. Polak (Hg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002.
- D. Pollack: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
- D. Pollack, G. Pickel: Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative, Zeitschrift für Soziologie 29, 3 (2000), 244–248.
- M. Riesebrodt: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen", München 2001.
- M. Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007.
- H. W. Schäfer: Zum Religionsbegriff in der Analyse von Identitätskonflikten: Einige sozialwissenschaftliche und theologische Erwägungen. epd-Dokumentation 5 (2009), 6–16.
- R. Stark, R. Finke: Acts of faith. Explaining the human side of religion, Berkeley 2000.

R. Stark, L.R. Iannaccone: A Supply Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe, *Journal For The Scientific Study of Religion* 33(1994), 230–252.

H. Tyrell: *Religionssoziologie, Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), 428–457.

H. Waldenfels: Rückkehr der Religion, in: H. Waldenfels (Hg.): *Religion. Entstehung, Funktion, Wesen*, Freiburg im Breisgau 28 (2003), 7–25.

B. Wilson: How religious are we? *New Society* 42 (1977), 176–178.

B. Wilson: Secularization: The Inherited Model, in: Ph. E. Hammond (Hg.): *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley 1985, 9–20.

C. Wippermann: *Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne; mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen*, Opladen 1998.