

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 70 (2014)
Heft: 3

Artikel: Religion ohne Religion? : Säkularisierung als Ausbreitungsprozess funktionaler Äquivalente zur Religion
Autor: Köhrsen, Jens
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877748>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 11.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religion ohne Religion?

Säkularisierung als Ausbreitungsprozess funktionaler Äquivalente zur Religion¹

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, grosser Popularität. Seit den siebziger Jahren wird die Säkularisierungsthese jedoch zunehmend in Frage gestellt. Es vollzieht sich eine Polarisierung zwischen Vertretern und Bestreitern dieser These, wobei Letztere immer mehr an Bedeutung gewinnen.² So verkünden etwa

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

² Wichtige Vertreter des Säkularisierungsdiskurses sind besonders Steve Bruce (S. Bruce: Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults, Oxford 1996; ders.: Christianity in Britain, R. I. P. Sociology of Religion 62, 2 [2001], 191; 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, 39-48; ders.: Secularization, in: B.S. Turner [Hg.]: The new Blackwell companion to the sociology of religion, Malden, MA, 2010, 125-140.), der frühe Peter L. Berger (P.L. Berger: The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, New York 1990 [1967].) und Bryan Wilson (B. Wilson: How religious are we? New Society 42 (1977) 176-178; ders.: Secularization: The Inherited Model, in: Ph. E. Hammond (Hg.): The Sacred in a Secular Age, Berkeley 1985, 9-20.), während im deutschsprachigen Kontext besonders auf Detlef Pollack (D. Pollack: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 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 (P. Norris/R. Inglehart: Sacred and Secular. Religion and politics worldwide, Cambridge 2004.) wiederbelebt. Prominente Kritiker der Säkularisierungsthese sind der späte Peter L. Berger (P.L. Berger [Hg.]: The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington D.C. 1999), Jose Casanova (J. Casanova: Public Religions in the Modern World. Chicago 1994; ders.: Rethinking Secularization: A Global Comparative

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 der Religion eine konstante Position und Funktion in der Gesellschaft zuschreiben oder ihr gar einen rasanten Bedeutungszuwachs in der späten Moderne diagnostizieren.¹⁰

Perspective, *The Hedgehog Review* 8, 1-2 (2006) 7–22.), Thomas Luckmann (Th. Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 2000 [1960]) David Martin (D. Martin: *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978.), Rodney Stark und Roger Finke (R. Stark/R. Finke: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000.). Im Zuge der Debatte ist die Definition des Säkularisierungsbegriffs – ebenso wie die Definition des Religionsbegriffs – selbst zu einem kontrovers diskutierten Thema geworden (Casanova: *Public Religions in the Modern World*. [s.o.]; M. Franzmann/Ch. Gärtner/N. Köck [Hg.]: *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006, 13-15). So liegen zum Teil sehr unterschiedliche Säkularisierungskonzepte vor. Casanova (Casanova: *Public Religions in the Modern World*. [s.o.], 19-39) systematisiert die Ansätze, indem 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 Stark/Finke: *Acts of Faith* (Anm. 2), 79.

⁴ Siehe hierzu: Casanova: *Public Religions in the Modern World* (Anm. 2); ders.: *Rethinking Secularization* (Anm. 2), 7-22; ders.: *Public Religions Revisted*. in: H. de Vries (Hg.): *Religion. Beyond a Concept*, New York 2008, 101-119.

⁵ Siehe hierzu: J. Habermas: *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: Luckmann: *Die unsichtbare Religion* (Anm. 2).

⁷ Siehe hierzu: Casanova: *Public Religions in the Modern World* (Anm. 2).

⁸ Siehe hierzu: Berger: *The Desecularization of the World* (Anm. 2).

⁹ Siehe hierzu: M. Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen, Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, München 2001.

¹⁰ Thesen, die von einer Rückkehr oder Permanenz des Religiösen ausgehen, vertreten unter

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 wird obsolet.

Mit dieser Vorgehensweise ist für die akademische Debatte über Säkularisierung wenig gewonnen. So verwehren die Theorien Luhmanns und Luck-

anderem Berger (Berger: *The Desecularization of the World* [Anm. 2]), Casanova (Casanova: *Public Religions in the Modern World* [Anm. 2]; ders.: *Rethinking Secularization* [Anm. 2]; ders.: *Public Religions Revisited* [Anm. 4]), Davie (G. Davie: *Resacralization*, in: B.S. Turner [Hg.]: *The new Blackwell companion to the sociology of religion*, Malden, MA, 2010, 160-177.), Eder (K. Eder: *Europäische Säkularisierung ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung*, *Berliner Journal für Soziologie* 12 [2002] 331-334.), Graf (F. W. Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.), Knoblauch (H. Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M., New York 2009.), Polak (R. Polak [Hg.]: *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002.), Riesebrodt (M. Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, München 2001.), Waldenfels (H. Waldenfels: *Rückkehr der Religion*, in: H. Waldenfels [Hg.]: *Religion. Entstehung, Funktion, Wesen*, Freiburg im Breisgau 28 [2003] 7-25.). Auch wenn Ansätze, die von einer Rückkehr von Religion ausgehen oder davon, dass ihre gesellschaftliche Bedeutung nicht abgenommen hat, inzwischen eine dominante Position einnehmen, zeichnet sich die Debatte um Säkularisierung nach wie vor durch einen Dissens aus (K. Gabriel/Ch. Gärtner/D. Pollack [Hg.]: *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historischen Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012.).

¹¹ Eine andere häufig praktizierte Vorgehensweise ist der schlichte Verzicht auf jede Art von Definition. Was mit dem Begriff der Religion exakt gemeint ist, bleibt dem Leser dann oft verschlossen.

¹² Vgl. Pollack: *Säkularisierung - ein moderner Mythos?* (Anm. 2), 8.

manns eine glaubwürdige 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 es, 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 Religion durch nicht-religiöse Äquivalente konzeptualisiert.

Dabei wird folgendermassen vorgegangen: Zunächst erfolgt eine kurze Darstellung von Niklas Luhmanns Religionssoziologie, und von deren «blinden Fleck» aus wird Thomas Luckmanns Theorie der Religion thematisiert. 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 zuwendet, welche Relevanz Religion für die heutige Gesellschaft besitzt, ist es sinnvoll festzulegen, auf welchen «Gegenstandsreich» sich der Begriff überhaupt bezieht.¹³ Niklas Luhmann bedient sich zur

¹³ Wie Volkhard 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.

Bestimmung von Religion der funktionalen Analyse.¹⁴ Er beschreibt sie anhand ihrer sozialen Funktion. Religion antworte mit ihrer Funktion auf ein gesellschaftliches Bezugsproblem.

Luhmann führt das Bezugsproblem der Religion auf ein erkenntnistheoretisches Grundproblem zurück. Es 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 wird der alle Formbildungen umschliessende Horizont zwangsläufig auf die eine oder andere Weise problematisiert. Zur Thematisierung des eigentlich Unbestimmbaren müssen praktikable, fassbare Kommunikationsmöglichkeiten vorliegen, damit die Autopoiesis der Kommunikation – und damit die Reproduktion von Gesellschaft – gewährleistet ist. Damit die Kommunikation nicht verstummt, bedarf es kommunikativer Anschlussmöglichkeiten. Nur wenn kommunikative (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

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/K.P. Strohmeier (Hg.): Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung, Freiburg 1997, 167.171.

¹⁶ Luhmann: Funktion der Religion (Anm. 15), 26.

¹⁷ Luhmann: Die Religion der Gesellschaft (Anm. 14), 113ff.

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 dabei 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 werden. «Funktionsverlust» würde dann bedeuten, dass die Funktionserfüllung der Religion zunehmend an Stellenwert verliert, weil das entsprechende Bezugsproblem entweder weniger häufig 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 reli-

¹⁸ Vgl. a.a.O. 77.

¹⁹ Vgl. a.a.O. 141. Die Systemtheorie Luhmanns versteht 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 prämodernen Gesellschaftskonstellationen, die religionsbestimmt und in nahezu allen ihren Teilbereichen mit Religion durchsetzt waren, und einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, in der religiöse Kommunikation nur noch auf ein Teilsystem unter vielen anderen Teilsystemen beschränkt ist. Der Begriff «Säkularisierung» diene dem Religionssystem dazu, sein neues gesellschaftliches Umfeld in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft kritisch zu erfassen (Luhmann: Funktion der Religion [Anm. 15], 227). Der Begriff beschreibt 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:

giösen Funktion angewiesen, da das beschriebene Bezugsproblem a priori ein konstantes Problem des Sozialen bilde.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 könne 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 führen zwingend zur These, Religion sei ein notwendiges soziales Phänomen.

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

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 (1993), Frankfurt a.M. 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 jeweils nur von einem Teilsystem erbracht. Ein System kann die Funktion eines anderen 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. Die Vorstellung funktionaler Äquivalente zu den zentralen gesellschaftlichen Funktionen (ausserhalb der entsprechenden Teilsysteme) wird von Luhmann abgelehnt. Es gebe 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.» (Luhmann: Funktion der Religion [Anm.15], 48).

²³ Die Religionssoziologie Luhmanns weist an dieser entscheidenden Stelle somit Züge einer «Dogmatisierung» auf, die sich gegen mögliche empirische Befunde immunisiert. Vgl. zum Thema Dogmatisierung und Immunisierungsstrategien: H. Albert: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1991.

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 Luhmannschen Perspektive ausgeblendet.

Modifizierung der Religionsdefinition und areligiöse Äquivalente zur Religion

Eine weitere Schwachstelle der Luhmannschen Religionssoziologie liegt in ihrem hohen Abstraktheitsgrad. Er wirkt sich vor allem dann negativ aus, wenn empirisch mit ihr gearbeitet werden soll. Der Religionsbegriff bleibt empirisch unspezifisch und verschwommen. Welche Formen Religion genau annimmt und wie sich ihre Funktionserfüllung tatsächlich vollzieht, wird von Luhmann nicht erklärt. Der Abstraktheitsgrad seiner 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 ihnen 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 des Begriffs wenig mit Religion zu tun haben.²⁶ So liesse sich etwa das beliebte Beispiel Fussball heranziehen und der Fussballkult als eine Religion beschreiben.²⁷ Solch ein Vergleich ist sicherlich zulässig. Jedoch bestehen

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. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft [Anm. 14], 144f.).

²⁵ Vgl. Krech: Religionssoziologie (Anm. 13), 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, Zeitschrift für Religionswissenschaft 19, 1-2 [2011], 17).

²⁷ So bestehen Parallelen zwischen dem Fussballkult und der Religion. Im Stadion vollziehen die Fussballfans Rituale und Zeremonien, sie stimmen Gesänge an und bewegen ihre Körper in charakteristischer Weise («Laola Wellen» etc.); dies alles unter «professioneller» Anleitung. Die Gesänge werden von Vorsingern angestimmt, die das Zeremonielle 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. Diese ist also sowohl über äussere Merkmale wie das Tragen der genann-

zwischen einem traditionellen religiösen Anbieter – etwa einer christlichen Kirche – und dem Fussballkult zweifellos auch grosse Unterschiede. Sie lassen sich anhand des funktionalen Ansatzes von Luhmann nur schwer herausarbeiten; denn folgt man seiner 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 offensichtlich eine religiöse Teilfunktion erfüllen, ohne 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 (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

ten Abzeichen als auch durch die Teilnahme an den vorgeschriebenen Handlungsabläufen festgelegt. Die Mitgliedschaft in einer solchen Gemeinschaft stellt Anforderungen. Der «Novize» hat sich AufnahmeprozEDUREN zu unterziehen und sich fortan an den Geboten und Verboten der Fangemeinschaft zu 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 offensichtlich 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*, avril 1987, 174-195; 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; 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

um Angebote, die die Funktion(en) von Religion zu einem gewissen Grad erfüllen können, aber selber nicht primär dem Religionssystem zuzuordnen sind. So liessen sich der Fussballkult und andere quasi-religiöse, 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 Palette an Praktiken, denen sich eine (quasi) religiöse Funktion zuschreiben lässt, die aber nach klassischem Verständnis nicht primär religiöser Natur sind. So kann man etwa in sozialen Bewegungen der so genannten Popkultur (bspw. Skater, Fussballfans und andere «Subkulturen») eigentümliche Praktiken und Symbole beobachten, die deutliche Ähnlichkeiten mit 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 Heil Lehren und Lebensphilosophien, Pilgerreisen, nationalistische Ideologien etc. vermuten. Ebenso wie Religion zeichnen sich diese Bewegungen, Praktiken und Überzeugungssysteme durch Rituale, Anschauungs- und Wertesysteme, Mythen, Heiligtümer, Propheten und Priester aus. Dadurch dürfte es auch

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).

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

ihnen gelingen, Kontingenzen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens zu absorbieren. Es handelt sich somit um areligiöse funktionale Äquivalente zur Religion, die sich vielleicht auch als eine Religiosität ohne Religion bezeichnen liessen.³⁰

Wie lassen sich Religion und ihre areligiösen Äquivalente voneinander unterscheiden? Die areligiösen funktionalen Äquivalente lassen sich von Religion zunächst nur durch das Fehlen 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 gingen weit über die alte Kirchlichkeit hinaus und hätten das gesellschaftliche Alltagsleben durchdrungen. Dabei zeichne sich ab, dass die alten kirchlichen Sozialformen langsam von den neuen, diffusen Formen der Religiosität ersetzt werden. So stünden sie in scharfer Konkurrenz zu den traditionellen institu-

³⁰ «Religiosität ohne Religion» lautet auch der Titel einer im Jahr 2003 erschienen Ausgabe des Magazins «SOWI». Der Begriff wird in der Ausgabe aber 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).

tionellen Angeboten und überlagerten 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 *Reader's Digest* oder die Lyrik der Popmusik, all dies artikuliert die tatsächlichen Elemente «letzter» Bedeutung.»³²

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 Omnipräsenz 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 ihm 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

³¹ Vgl. Luckmann: Die unsichtbare Religion (Anm. 2), 151. Interessanterweise deckt sich Luckmanns Theorie zum Teil mit Pierre Bourdieus (P. Bourdieu: Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique, in: Centre de Sociologie du Protestantisme Strasbourg (Ed.): Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé, Genève 1985, 255-261.) These von der Auflösung der Grenzen des religiösen Feldes. So geht Bourdieu davon aus, dass die Grenzen des religiösen Feldes diffus werden und damit «genuin» religiöse Anbieter zunehmend mit anderen Heilsangeboten, etwa der alternativen Medizin, konkurrieren.

³² Luckmann: Die unsichtbare Religion (Anm. 2), 147.

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

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

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 im 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 Modell hinausgehenden Interpretation können diese Transzendenzformen als Gegenstücke zu verschiedenen Formen der Kontingenzerfahrung gedeutet werden. Die jeweiligen Transzendenzformen entsprechen dann bestimmten Kontingenzerfahrungen. 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 doch kaum Hilfe. 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, hat sich doch die religiöse Nachfrage zugunsten der kleinen und mittleren Kontingenzen (bzw. Transendenzen) verschoben.

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

³⁶ Für eine ausführliche Darstellung der unterschiedlichen Typen von Transzendenz- bzw. Kontingenzerfahrung siehe: 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.

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, sind 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 gefragt.³⁸

Eine Reinterpretation der Ansätze von Luckmann und Luhmann

Mit der Ausweitung des Religionsbegriffs bei Luckmann ist ähnlich wie in Luhmanns 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 ihren nicht-religiösen, funktionalen Äquivalenten vorzunehmen, wobei jedoch eine klare Abgrenzung nötig ist, die anhand einer Kombination der beiden Ansätze wie folgt vorgenommen werden kann: Die Funktion von Religion liegt in der Absorption von Kontingenzen unterschiedlicher Reichweite. Religion

³⁷ Vgl. Luckmann: Privatisierung und Individualisierung (Anm. 36), 26f.; ders.: Schrumpfende Transzendenzen (Anm. 35), 151-153.

³⁸ Hierbei scheint die Nachfrage nach unterschiedlichen Formen der Transzendenz mitunter durch die Schichtzugehörigkeit der Akteure vorstrukturiert zu sein. So geht Bienfait davon aus, dass sich Angebote, die kleinen und mittleren Transzendenzen zugeschnitten sind, besonders in der wohlhabenden Mittelschicht hoher 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, Wiesbaden 2011, 210-213).

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 Dieser 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 Kontingenzenabsorptionen auf einem entsprechend gesteigerten Komplexitäts- und Stabilitätsniveau nicht leisten, da sie weder über die nötigen semantischen und 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

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; Stark/Finke: *Acts of Faith* [Anm. 2], 89-96).

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

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

Die eben 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 a-religiösen Dienstleistern gegenüber, die für den religiösen Teilbereich kleiner und mittlerer Kontingenzen

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. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft [Anm. 14], 243.303). Entsprechend der im vorliegenden 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 da sie 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 handle 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).

kompetent zu sein beanspruchen. Dabei verfügen die traditionellen religiösen Anbieter, etwa in Gestalt der christlichen Grosskirchen in Deutschland, allerdings über kompetitive Vorteile. Sie können sich sowohl durch die Ganzheitlichkeit ihres symbolisch-semanticen Angebots als auch durch die Möglichkeit der Bewältigung grosser Kontingenzen von den funktionalen Äquivalenten absetzen. Dementsprechend wird ihre religiöse Kernfunktion mehr denn je in der Absorption grosser Kontingenzen liegen. Durch diese (Teil-)Funktion kann sich Religion von den ausserreligiösen Angeboten abheben. Da diese grosse Kontingenzen nicht absorbieren 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, dass Religion vor gesellschaftlichem Bedeutungsverlust gefeit ist.

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,

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 Norris/Inglehart: *Sacred and Secular* (Anm. 2).

der Realisierung von Karrierechancen, der Partnerwahl, des Umgangs mit psychischen Belastungen, der Bestätigung von Individualität etc. Diese Kontingenzen kleiner und mittlerer Reichweite werden zunehmend von nicht-religiösen 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 – bei der Bewältigung von Kontingenzen helfen. 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 vermittelt 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 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 Kontingenzprobleme anbieten, 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 fruchtbar 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 areligiösen Anbietern positionieren. Werden die religiösen Anbieter zunehmend auf ihre Kernfunktion setzen, oder werden sie versuchen, sich im expandierenden Markt der kleinen und mittleren Kontingenzen zu repositionieren?

Beschränken sich die religiösen Anbieter auf das Kern- und Monopolschäft der grossen Transzendenzen, dann setzen sie auf einen schrumpfenden Markt, der unter einer zunehmenden Anzahl von Wettbewerbern aufgeteilt werden muss. Der Mitgliederrückgang in den staatlich 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 religiöse 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 eine Klientel zu erreichen, die bisher Äquivalenzangebote auf der Ebene kleiner und mittlerer Kontingenzen bei anderen Anbietern 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 Befunde schliessen jedoch nicht aus, dass Substitutionsleistungen 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 verschwände hierbei nicht, denn sie erfüllt im Bereich der grossen Kontingenzen nach wie vor eine Monopolfunktion. Aber sie verlöre in ihren traditionellen Formen – etwa in Form des Kirchenbesuchs – an Bedeutung für die 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, weite Teile Asiens und die USA ist aber zu bezweifeln, dass hier gegenwärtig ein derartiger Säkularisierungsprozess abläuft. 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

⁴⁵ Siehe hierzu Bruce: *Religion in the Modern World* (Anm. 2); ders.: *What the Secularization Paradigm Really Says* (Anm. 2), 39-48; ders.: *Secularization* (Anm. 2), 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 hängt im hier verwendeten 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) ab. Dabei haben 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.

Fazit

Fragen nach der Rolle, dem Wandel und der Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft stehen im Zentrum der Religionssoziologie, seit es sie gibt. 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, sollte sie so gestaltet sein, dass sich im Rahmen einer empirischen 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 Religionssoziologien Thomas Luckmanns und Niklas Luhmanns 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 nun, eine neue Perspektive auf die Frage nach dem Bedeutungswandel der Religion in modernen Gesellschaften zu gewinnen. So wurde im vorliegenden Aufsatz der Versuch unternommen, die beiden Ansätze miteinander zu kombinieren und für die Frage nach möglichen Bedeutungsveränderungen von Religion auszuwerten. Dies gelang durch eine Reinterpretation und Neudefinition von Religion auf der Grundlage der beiden Theorien. Religion wurde anhand ihrer Funktion definiert. Dieser Definition folgend liegt ihre zentrale Funktion 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 des Begriffs die Rede sein. Bei 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 Perspektive auf den Gegenstand zu gewinnen und die herangezogenen 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 konkur-

riert Religion heute mit funktionalen Äquivalenten auf der Ebene kleiner und mittlerer Kontingenzen, während sie bei den 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 ihre 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 Klientel 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.

Abstract

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 vorliegenden 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 dadurch 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.

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.

Jens Köhrsen, Basel