Boris Krause

Religion und die Vielfalt der Moderne

CHRISTLICHE SOZIALETHIK
IM DISKURS

Herausgegeben von
Peter Schallenberg

BAND 2

Boris Krause

Religion und die Vielfalt der Moderne

Erkundungen im Zeichen neuer
Sichtbarkeit von Kontingenz

Ferdinand Schöningh
Paderborn · München · Wien · Zürich

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2012 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

E-Book ISBN 978-3-657-77371-8
ISBN der Printausgabe 978-3-506-77371-5

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT.....	12
--------------	----

EINLEITUNG: ZWISCHEN RÜCKKEHR VON RELIGION UND RÜCKKEHR VON KONTINGENZ	13
---	----

1. Die „Rückkehr“ von Religion und theologische Vorbehalte	13
2. Klärungsbedarf zu Beginn des 21. Jahrhunderts	17
3. Nach dem Ende „dominanter“ Säkularisierungsthese	18
4. Was die vorliegende Studie will – und was sie „nicht“ will	23
5. Aufbau der Arbeit.....	26
6. Methodologische Aspekte	28

KAPITEL I: DER DISKURS „MODERNE UND RELIGION“	31
---	----

1. Diskurskoordinaten und Diskursrelationen	31
1.1. Die Koordinaten „Moderne“ und „Religion“	32
1.2. „Moderne“ und „Religion“ – aufeinander verwiesene Begriffe?.....	35
2. Moderne und Religion – Theorien der Verhältnisbestimmung	38
2.1. Konzeptvielfalt und das Referenzmodell	38
2.2. Säkularisierung: Spannungen zwischen Moderne und Religion	41
2.2.1. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen.....	41
2.2.2. Religionskritik und die Wissenschaft der Religion.....	44
2.2.3. Die Klassiker: Max Weber und Émile Durkheim	46
2.2.3.1. Max Weber: Modernisierung als Rationalisierung ...	46
2.2.3.2. Émile Durkheim: Modernisierung als Individualisierung	51
2.2.4. Differenzierung der Säkularisierungsthese: Thomas Luckmann und Peter L. Berger	54

2.2.4.1.	Thomas Luckmann: Privatisierung, Individualisierung, Transformation von Religion in der Moderne.	56
2.2.4.2.	Peter L. Berger (I): Moderner Pluralismus und die Krise der Religion.....	60
2.3.	Am säkularisierungstheoretischen Nullpunkt?.....	63
2.3.1.	José Casanova: Kontingenz und Vielfalt von Säkularisierung.....	64
2.3.1.1.	Drei Aspekte von Säkularisierung.....	65
2.3.1.2.	Säkularisierungstheorie zu Beginn des 21. Jahrhunderts.....	70
2.3.2.	Peter L. Berger (II): Von Säkularisierung zur Entsäkularisierung.....	74
2.3.3.	Das marktökonomische Religionsmodell: Rodney Stark und Roger Finke.....	77
2.3.4.	Jürgen Habermas: Kommunikative Versöhnung von Moderne und Religion.....	81
2.3.4.1.	Die „postsäkulare“ Gesellschaft.....	81
2.3.4.2.	Denkentwicklungen: Von der Säkularisierung zur Selbstbegrenzung der Vernunft.....	84
2.3.5.	Hans Joas: Was ist Religion?.....	87
2.3.6.	Rückkehr der Religion(en): Friedrich Wilhelm Graf, Martin Riesebrodt.....	90
2.3.7.	Einspruch! – Die Verfechter der Säkularisierungsthese.....	96
2.3.7.1.	Das „Update“ der Säkularisierungsthese: Pippa Norris und Ronald Inglehart.....	97
2.3.7.2.	Steve Bruce: Gesellschaftlicher Bedeutungsverlust von Religion in der Moderne.....	99
2.3.7.3.	Detlef Pollack: Gesellschaftlicher Bedeutungsverlust von Religion in der Moderne (II).....	104
3.	Zwischenfazit.....	108

KAPITEL II: MODERNE UND ISLAM.....	112
1. „Moderne und Islam“ – ein Diskurs mit Störfeuer.....	116
1.1. Samuel P. Huntington.....	116
1.1.1. „Clash of civilizations“.....	117
1.1.2. Moderne, Religion und ihr Bezugsverhältnis.....	120
1.2. Bassam Tibi.....	123
1.2.1. Der „Krieg der Zivilisationen“.....	123
1.2.2. Moderne, Religion und ihr Bezugsverhältnis.....	125
1.2.3. Kritische Anmerkungen.....	127
2. Moderne und Islam: Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung.....	129
2.1. Wendepunkte und methodologische Rückschlüsse.....	129
2.2. Moderne und Islam: Zivilisationskontakt und seine Geschichte.....	131
2.2.1. Islamische Zivilisation und Superioritätsanspruch.....	132
2.2.2. Historischer Wendepunkt: Einzug der Moderne.....	133
2.3. Reaktionen auf die Moderne in islamischer Welt.....	136
2.4. Islamischer Modernismus.....	141
2.4.1. Ahmad Khan, Al-Afghani, Muhammad Abduh.....	143
2.4.2. Muhammad Iqbal.....	146
Exkurs: „Schichtungen“ des islamischen Modernediskurses.....	150
2.5. Islamische Religion und Politik – eine modernetheoretische Nagelprobe?.....	156
3. Kann es eine islamische Moderne geben? „Archäologische“ Betrachtungen	161
3.1. Auf dem Weg zu einer „archäologischen Dekonstruktion“.....	161
3.2. Eine Archäologie des „Orientalismus“.....	166
3.3. Archäologie und islamische Moderne.....	169
3.4. Islamische Moderne als Testfall für die Rede von „einer“ Moderne?.....	171
3.4.1. Grenzen „diachroner“ Historiografie.....	171
3.4.2. Chancen historiografischer „Synchronie“.....	175
4. Zwischenfazit.....	178

KAPITEL III: DIE NEUE SICHTBARKEIT VON KONTINGENZ.....	180
1. Zum Einstieg: Zukunftsungewissheit und die Rückkehr der Kontingenzt.....	182
2. Was ist Kontingenzt? Eine Grundbestimmung.....	186
3. Kontingenzt und Geschicht.....	189
3.1. Möglichkeitssinn an der Schwelle zur Neuzeit.....	189
3.2. Kontingenzt und Moderne.....	195
3.2.1. Moderne als Kontingenztkultur.....	195
3.2.2. Strategien der Nutzung und Begrenzung von Kontingenzt in der Moderne.....	198
3.2.3. Kontingenzt und Evolution: Gesellschaftstheoretische Wendung.....	200
3.2.4. Modernisierungstheorien des 20. Jahrhunderts.....	204
3.2.4.1. Talcott Parsons.....	204
3.2.4.2. „Klassische“ Modernisierungstheorien der 1950er und 1960er Jahre.....	207
3.2.4.3. Modernisierungstheorie heute.....	210
3.2.5. Kontingenzt im 20. Jahrhundert: Ansichten des Postmodernismus.....	215
3.2.5.1. Von Friedrich Nietzsche zu Jean-François Lyotard.....	215
3.2.5.2. Ende der Geschichte? Postmoderne vs. Posthistoire.....	222
3.2.5.3. Postmoderne, Kontingenzt und Geschichte: Michel Foucault.....	225
3.3. Kontingenzt und Geschichtswissenschaft.....	229
3.3.1. Das Projekt einer Gesellschaftsgeschichte.....	231
3.3.2. Gesellschaftswissenschaft und Modernisierungstheorie.....	233
3.3.3. „Kontingenztbewusste“ Geschichtswissenschaft.....	236
3.4. „Kontingenztbewusste“ Soziologie.....	241
4. Wissenschaftstheorie und Kontingenzt.....	247
4.1. Thomas S. Kuhn: Kontingente Faktoren des Forschungsprozesses..	248
4.2. Heterodoxe Perspektiven: Feministische Wissenschaftstheorie.....	250

4.2.1.	Gegenstand feministischer Wissenschaftstheorie.....	250
4.2.2.	Feministische und postkolonialistische Wissenschafts- kritik.....	252
5.	Zwischenfazit.....	255
KAPITEL IV: KONTINGENZ UND VIELFALT DER MODERNE.....		257
1.	Herausforderungen soziologischer Theorie.....	259
1.1.	Zwischen Konvergenz und Divergenz.....	259
1.2.	Globalisierungstheorie.....	261
1.3.	Theorien der „Weltgesellschaft“.....	264
1.3.1.	„World-Polity“ (John Meyer).....	265
1.3.2.	„Weltgesellschaft“ (Niklas Luhmann).....	268
2.	Die multiple-modernities-Konzeption Shmuel N. Eisenstadts.....	273
2.1.	Ausgangsproblem und Denkhintergründe der Modernetheorie Eisenstadts.....	275
2.1.1.	Von der „Postmoderne“ zu den „multiplen Modernen“.....	275
2.1.2.	Etappen auf dem Weg zu einer Vielfaltkonzeption von Moderne.....	278
2.2.	Multiple Moderne(n).....	284
2.2.1.	Moderne als „Kultur“.....	286
2.2.2.	Bedingungen des Durchbruchs der Moderne und ihrer Ausbreitung.....	289
2.2.2.1.	Die Achsenzeit in der Menschheitsgeschichte.....	291
2.2.2.2.	Weichenstellende Konstellationen in den Achsenzivilisationen.....	293
2.2.2.3.	„Multiple“ Pfade der Entwicklung.....	297
2.2.3.	Die Ausbildung der Moderne: Der Anfang in Europa.....	301
2.2.3.1.	Revolutionstheoretischer Zugang.....	301
2.2.3.2.	Kulturelle, politische und institutionelle Aspekte.	303
2.2.3.3.	Spannungen und Widersprüche im Programm der Moderne: Jakobinismus und Fundamentalismus...	306

2.2.4.	Die Ausbreitung der Moderne.....	308
2.2.4.1.	Einheit „und“ Vielfalt.....	308
2.2.4.2.	Fallbeispiele.....	312
2.3.	Neubestimmungen: Moderne, Tradition und Religion.....	316
2.3.1.	Zwischen Kontinuität und Diskontinuität: Das Verhältnis von Moderne und Tradition.....	316
2.3.2.	Die Modernen der Religionen: Interdependenzen und Transformation.....	319
3.	Zwischenfazit: Würdigung und Kritik des Ansatzes Eisenstadts.....	325

KAPITEL V: RELIGION UND THEOLOGIE IN ZEITEN GESTIEGENER KONTINGENZ..... 333

1.	Religion im „globalen“ Rahmen.....	336
2.	Der Forschungsgegenstand „Religion“ unter Bedingungen sichtbarer Kontingenz.....	340
2.1.	Problemhintergründe.....	340
2.2.	Joachim Matthes: Die Suche nach Religion.....	342
2.2.1.	Die anderen „Religionen“.....	342
2.2.2.	Religion als „Diskurs“.....	345
2.3.	Franz-Xaver Kaufmann: Religionstheorie im Geiste der Modernekritik.....	349
2.3.1.	Einsichten in die Schwachheit der Vernunft.....	349
2.3.2.	Von der modernen Zentralperspektive zur postmodernen Multiperspektivität.....	351
2.3.3.	Moderne und Religion: Offene Fragen nach dem Verlust der Zentralperspektive.....	353
2.3.4.	Religion als Diskurs und die Suspendierung des Religionsbegriffs.....	358
2.3.4.1.	Stationen der inhaltlichen Entleerung des Religionsbegriffs.....	358
2.3.4.2.	Suspendierung des Religionsbegriffs: Perspektiven der Religionssoziologie.....	362
2.3.5.	Von der Soziologie der „Religion“ zur Soziologie des „Christentums“.....	367

3.	Religion, Kontingenz und Theologie: Forschungsbedingungen und -perspektiven.....	373
3.1.	Problemkontext.....	373
3.2.	Schwierigkeiten einer Wissenschaft der Religion.....	377
3.2.1.	Religionsforschung und ihr Gegenstand.....	377
3.2.2.	Diskursive Wirkungen der Sozialwissenschaften.....	379
3.3.	Religionsforschung als historische Kulturwissenschaft?.....	385
3.3.1.	Modifizierung der Forschungsgegenstände.....	385
3.3.2.	„Kultur“ als Frageperspektive.....	387
3.3.3.	Kulturwissenschaftliche Forschung und Theologie.....	392
3.3.3.1.	Diskursbarrieren.....	392
3.3.3.2.	Das Desiderat einer Vermittlung der Wissenssysteme.....	394
3.3.3.3.	Theologie im „postsäkularistischen“ Diskurs.....	398
3.3.3.3.1.	Was heißt „postsäkularistisch“?.....	398
3.3.3.3.2.	Methodologische und theoretische Aspekte eines „postsäkularistischen“ Diskurses.....	400
3.3.3.3.3.	Postsäkularistischer Diskurs und mögliche Forschungsinstitutionen.....	403
3.3.4.	Die Möglichkeit empirischer Religionsforschung.....	405
4.	Zwischenfazit.....	409
	 SCHLUSS: RELIGION IN DER MODERNE DES 21. JAHRHUNDERTS.....	 411
	 BIBLIOGRAPHIE.....	 420

VORWORT

Allen Versuchen zur Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion liegen, mehr oder weniger transparent, spezifische Haltungen und Vorverständnisse, damit auch kontingente Faktoren zugrunde. Diese zu benennen, soll als ein Schlüssel zur Klärung jener Widersprüchlichkeiten gesehen werden, die bei den heutigen Einschätzungen zur Lage von Religion in der Moderne so oft zutage treten.

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2010/11 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertationsschrift eingereicht. Für die Veröffentlichung wurde sie nur geringfügig überarbeitet.

An dieser Stelle sei denen gedankt, die direkt und indirekt am Entstehungsprozess der Arbeit beteiligt waren. Dank gilt zuerst meinem Doktorvater Prof. em. Dr. Dr. Dr. h.c. Karl Gabriel am Institut für Christliche Sozialwissenschaften, der den Fortgang der Arbeit umsichtig begleitet und ihn durch viele wichtige Impulse auf Kurs gehalten hat. Gedankt sei hierbei auch den Kolleginnen und Kollegen in den Forschungskolloquien, die mich im fachlichen Austausch bereichert und mich in dem Gefühl bestärkt haben, das Richtige zu tun. Ich danke vielmals der Hanns-Seidel-Stiftung e.V., die mein Forschungsprojekt durch ein Promotionsstipendium gefördert und dadurch für optimale Gelingensbedingungen gesorgt hat. Dankend erwähnt sei ausdrücklich auch Msgr. Prof. Dr. Peter Schallenberg für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle sowie für Rat während und auch abseits der Forschungstätigkeit.

Darüber hinaus bin ich meiner Familie und meinen Freunden zu Dank verpflichtet, die viel Verständnis aufgebracht, mir oft Mut zugesprochen und für Ablenkung gesorgt haben. Mein besonderer Dank gilt schließlich meiner Verlobten Esther, ohne deren uneingeschränkte Unterstützung ich in den Jahren der Forschungsarbeit nicht so viel Kraft hätte aufwenden können – ihr möchte ich diese Arbeit widmen.

Münster, im April 2012

Boris Krause

EINLEITUNG

ZWISCHEN RÜCKKEHR VON RELIGION UND RÜCKKEHR VON KONTINGENZ

„Es ist so. Es könnte aber auch anders sein.“¹

1. Die „Rückkehr“ von Religion und theologische Vorbehalte

Selten gab es in der europäischen Geistesgeschichte der Moderne einen solch hohen Bedarf an religionstheoretischer Klärung wie in unseren Tagen. Ange deutet hat dieser sich gewissermaßen schon in den 1970er Jahren: Mit dem wachsenden Einfluss nicht-christlicher Religionen in Europa, mit dem Auftreten von New-Age-Bewegungen, von Gruppen neuer Religiosität, aber auch weltweit von Akteuren religiös-fundamentalistischer Gesinnung wird die weit verbreitete Erwartung durchkreuzt, Religion erlebe im Zuge sich entfaltender Modernität ihren Niedergang. Der 1988 in Zürich abgehaltene Soziologentag, der sich in seiner Geschichte überhaupt zum ersten Mal dem Religionsthema zuwendet, gleicht noch einem Weckruf an das skeptische intellektuelle Bewusstsein. Inzwischen bestehen kaum noch Zweifel: Religion ist zurück bzw. sie ist immer noch da, sie präsentiert sich als ein Bestandteil von Moderne – und das offenbar nicht mehr nur vorläufig.

Gewiss profitieren anfangs nicht alle an der Religion interessierten Forschungsrichtungen von den neuen Trends. Vertreter der Theologie, die sich traditionell als eine „Hermeneutik der Religion“² begreifen lässt, stehen den neuen Entwicklungen mit gemischten Gefühlen und eher passiv-beobachtend gegenüber. Die konfessionell-akademischen Disziplinen als traditionell sehr eng mit der institutionell verfassten christlichen Religion verbundene Einrichtungen sind nicht zuletzt sehr stark eben an den *Kirchen* als Orten gelebter Re-

¹ H. NOWOTNY: *Es ist so. Es könnte auch anders sein*. Frankfurt am Main 1999.

² W. GRÄB: *Religion und die Bildung ihrer Theorie: Reflexionsperspektiven*. In: Ders. / B. Weyel (Hrsg.): *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*. Göttingen 2006. 191-207. Hier: 206.

ligion interessiert – und man muss sagen, dass die seinerzeit spürbare Dynamik auf dem religiösen Feld auf genau diesem Gebiet sich eher nicht festmachen lässt.

Theologisch-akademisch ist die Wahrnehmung der – zunächst einmal gewiss nicht unwillkommenen – Belebung religionstheoretischer Aktivität allerdings noch durch etwas anderes getrübt. Man gewinnt seinerzeit leicht den Eindruck, dass sich auch in den jüngsten Religionskonzepten, die der wahrgenommenen Präsenz von Religion zum Teil schon Rechnung tragen, noch immer ein Stück jener grundsätzlichen Befangenheit gegenüber Religion ausdrückt, die dem europäisch-kulturellen Gedächtnis aufgrund einer zum Teil sehr unrühmlichen Religionsgeschichte ohnehin eingeschrieben zu sein scheint. Gemeint ist hiermit nicht eine Fortführung aufklärerischer Religions skepsis – davon kann nicht die Rede sein. Doch die Religionsbestimmungen werden, freilich abseits einer größeren Öffentlichkeit, zu einer systematisch-theologischen Herausforderung, weil sich in ihnen zumindest Spuren altbekannter Indifferenz am „ganzen“ Religionsgegenstand verbergen. Dabei zieht ein Religionsverständnis in besonderer Weise theologischen Unmut auf sich: das Verständnis von Religion als einer *Funktion der Bewältigung von Kontingenz*.

Die Wirkmächtigkeit dieses Bestimmungsmotivs lässt sich bereits darin erahnen, dass ein soziologisches „Schwergewicht“ wie Niklas Luhmann diesen Weg der Religionsbestimmung seit den 1970er Jahren wählt. Luhmann erachtet Religion bekanntlich als die gesellschaftliche Funktion, jene durch bestimmte Widerfahrnisse – politische Krisen, soziale Ungerechtigkeit, Scheitern, Leid, Tod etc. – erfahrene *Andersmöglichkeit des Wirklichen*, d.h. *Kontingenz* faktisch gewählter „gesellschaftlicher Strukturen und Weltentwürfe *tragbar* zu machen“³. Sofern Religion auf diese Weise unbestimmbare Komplexität in bestimmbar überführe und so zur gesamtgesellschaftlichen Funktionstüchtigkeit beitrage, sei sie etwas, worauf die moderne Gesellschaft wohl nicht werde verzichten können. Als theologisch begrüßenswert lässt sich hier allenfalls der Versuch einschätzen, Religion und religiösem Glauben einen bleibenden Platz in der Moderne bzw. der modernen Gesellschaft zu verschaffen. Massiven Widerspruch erntet aber das Vorgehen, Religion bzw. den religiösen Vollzug des Glaubenden allein nach funktionalen Gesichtspunkten zu bestimmen (eine Vorgehensweise, die in der Soziologie bereits mit Durkheim einen frühen Fürsprecher gefunden hat). Zugleich ist es theologisch nur schwer hinzunehmen, alles, wodurch Kontingenz bewältigbar sei, als „Religion“ zu bezeichnen.

Den geäußerten Anliegen der Theologie versucht in den 1980er Jahren der Philosoph Hermann Lübbe stückweit gerecht zu werden, der zwar selbst ein Konzept von Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ vorlegt – das in

³ N. LUHMANN: *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*. In: J. Wössner (Hrsg.): *Religion im Umbruch*. Stuttgart 1972. 245-285. Hier: 250f. [Hervorhebung B.K.]

der Folge und bis heute wohl prominenteste –, in den kritisierten Punkten aber Zugeständnisse macht.⁴ Lübbe glaubt mit seinem Ansatz eine schlüssige Erklärung für die sich verdichtenden Hinweise auf die Persistenz von Religion in modernen Gesellschaften zu liefern, eine Erklärung für „die unter den Bedingungen nachaufgeklärter Moderne fortdauernde religiöse Kultur“⁵. Hierbei rekurriert Lübbe bekanntlich auf die menschliche Grunderfahrung der Unverfügbarkeit des Daseins. Als „Religion“ gilt Lübbe demnach „genau diejenige Lebenspraxis [...], in der wir uns auf die absolute Kontingenz unseres Daseins beziehen“⁶. Religion richte sich damit nicht nur auf Lebensstatsachen, die „intellektuelle und politische Aufklärungs- oder Emanzipationsprogramme“⁷ per se gar nicht zum Gegenstand haben können, Religion als Kontingenzbewältigungspraxis sei damit auch modernisierungsresistent.

Obgleich Lübbe mit seiner Bestimmung von Religion einen überaus würdigen Beitrag zur möglichen Befriedung des Konfliktes zwischen Aufklärung und Wissenschaft auf der einen und Religion auf der anderen Seite erarbeitet, kann auch er nicht den faden Beigeschmack beseitigen, der Konzepten der Kontingenzbewältigung nach theologischem Dafürhalten anhaftet. Als problematisch wird hierbei vor allem das Verständnis von Religion als einer auf Kontingenz gerichteten *Bewältigungspraxis* wahrgenommen. Aus theologischer Perspektive handelt es sich bei jenen auf dieses Verständnis bauenden Konzepten um eher „negative Religionstheorien“, d.h. Religion wird hier als „Bewältigung“ *gefährdender* Kontingenz“ konzipiert, wobei im Bewältigungsduktus der mögliche religionstheoretische Aspekt wie der einer „*glückliche[n]* Kontingenz als Gabe, Geschenk, Gnade“⁸ etc. so weniger angemessen einholbar wird.

Aus heutiger Sicht kann man durchaus festhalten, dass ein weniger einseitiges Verständnis von Religion – welches in der Bestimmung von Religion nicht als *Kontingenzbewältigung*, sondern unvoreingenommener etwa als „Kontingenzkultur“ Niederschlag finden könnte –⁹, es noch nicht vermocht hat, außerhalb theologischer Diskursgrenzen nachhaltig Fuß zu fassen. Damit handelt sich die Theologie aber zugleich eine weitere Schwierigkeit ein. Denn die *Bewältigungsrhetorik* ist es, die im öffentlichen Bewusstsein durchaus Niederschlag findet. Und auch wenn es der etymologische Kern des Begriffs „Bewältigung“ noch nicht einmal zwingend hergibt, gilt die als „Kontingenzbewältigung“ begriffene religiöse Praxis in der öffentlichen Wahrnehmung

⁴ Vgl. G. WENZ: *Religion*. Studium Systematische Theologie. Bd. 1. Göttingen 2005. 71.

⁵ H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien, Köln 1986. 133.

⁶ Ebd. 156.

⁷ Ebd. 145.

⁸ I.U. DALFERTH / P. STOELLGER: *Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes*. In: Dies. (Hrsg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellation eines offenen Problems*. Tübingen 2000. 1-44. Hier: 16ff.

⁹ „Statt Kontingenz zu bewältigen, bloß anzuerkennen oder zu reduzieren, vermag die Religion [...] die konkreten Daseins- und Soseinskontingenzen des Lebens im Glauben zu kultivieren in seinen symbolischen Formen.“ (Ebd. 18.)

eben nicht selten als „bloßes“ Mittel zur Einschränkung von Risiken, um Enttäuschungen vorzubeugen.¹⁰ Mit der Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigung wird so freilich – ob bewusst oder unbewusst – in Kauf genommen, dass diejenigen, von denen gesagt wird, sie hätten etwas zu „bewältigen“, tendenziell in die Defensive denen gegenüber geraten, die eben nichts zu „bewältigen“ haben. Unglücklicher Weise wird diesem Eindruck auch von Lübke gerade dadurch Vorschub geleistet, dass er das Bewältigungsmerkmal für die Kennzeichnung von Religion bzw. der Praxis des *religiösen* Menschen gebraucht, zugleich aber keine – oder zumindest keine dezidierte – Bestimmung möglicher Praxis des *nicht-religiösen* Menschen anbietet.¹¹ So wirkt es, als ob der Nichtgläubige mit den Dingen, die dem Gläubigen eine Last sind, einfach keinerlei Problem hat.

Die Kritik an den Wirkungen der Bewältigungsrhetorik soll freilich nicht spitzfindig sein. Doch man darf darauf hinweisen, dass nicht zuletzt Theologen als Vertreter einer universitären Disziplin mit dem besagten Vorverständnis vertraut sind. Das gilt überhaupt für den gläubigen Menschen, der in „säkularisierter“ Gesellschaft lebt: Er ist nicht selten mit dem Verdacht konfrontiert, er als „religiöser“ Mensch sei einer, der angesichts seines als kontingent erfahrenen Daseins im Unterschied zum „nicht-religiösen“ Menschen ein besonderes Bedürfnis etwa nach „Enttäuschungsprophylaxe“¹² und damit einen sonderbaren Bewältigungs- bzw. Kompensationsbedarf habe. Nicht allzu weit hergeholt scheint so die Behauptung, dass auf der Grundlage der Vorstellung von Religion als einer *Bewältigungspraxis* man sich leicht in die Gefahr be gibt, eine kompensationstheoretische Logik zu bedienen – auch wenn dies, wie etwa bei Lübke, vielleicht gar nicht intendiert ist.

¹⁰ So die Bestimmung von „Kontingenzbewältigung“ in der deutschsprachigen Internet-Enzyklopädie „Wikipedia“: http://de.wikipedia.org/wiki/Kontingenz_%28Soziologie%29#Kontingenzbew.C3.A4ltigung; Stand: 09.11.2010. In der Alltagsverwendung wird „bewältigen“ meist als „(mit etwas Schwierigem) fertig werden“ gleichgesetzt. (W. MÜLLER (Hrsg.): *Duden*. Bd. 10 (Bedeutungswörterbuch). Mannheim u.a. 1985. 142.)

¹¹ Die Bestimmungen zum Unterschied der Praxis *religiöser* Menschen und derjenigen *nicht-religiöser* Menschen bleiben bei Lübke recht vage: „Was so in höchst pragmatischen Lebenszusammenhängen für die Freiheit, die uns zurechnungsfähig und verantwortlich macht, gilt, gilt für die Freiheit, in der wir wirklichkeitszugewandt und lebensdienlich unsere Daseinskontingenz anzuerkennen hätten, nicht anders. Einige sind dieser Freiheit fähig, und andere eben nicht.“ (LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*. 145.) Auflösen ließe sich die Problematik freilich – und dazu scheint Lübke zu tendieren – durch die Behauptung einer „Universalität religiöser Kultur“, wobei sich nicht „jedermann immer schon in wirklichkeitsaufgeschlossener, lebensrichtiger Übereinstimmung mit seinen unverfügbaren schlechthinigen Abhängigkeiten“ befinde. (Ebd. 177.)

¹² J. WERBICK: *Den Glauben verantworten*. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 2000. 61.

2. Klärungsbedarf zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Was ist nun zu Beginn des 21. Jahrhunderts, also in Zeiten präserter Religion und einige Jahrzehnte nach der wirkmächtigen Unterbreitung der Kontingenzbewältigungsthese von deren Konsequenzen zu halten? Soll man über die aktuelle Interessenlage der Religionstheorie Auskunft geben, so stößt man auf den bemerkenswerten Sachverhalt, dass es gerade der zuletzt kritisierte Aspekt an der Bewältigungsthese ist, der gegenwärtig an Brisanz gewinnt. Die Entwicklungen innerhalb des Religions- bzw. Säkularisierungsdiskurses zeugen seit einigen Jahren von einem verstärkten Interesse gerade an der Qualität des Verhältnisses von gläubigen und nicht-gläubigen Menschen, das durch den wissenschaftlichen Diskurs in ein neues Licht gestellt wird. Den vorläufigen Höhepunkt setzt in diesem Zusammenhang Jürgen Habermas, der in Reaktion auf die am 11. September 2001 buchstäblich mit Gewalt in die Öffentlichkeit stoßende Religion den Entwurf der „postsäkularen“ Gesellschaft ins Gespräch bringt. Das für den religiös „unmusikalischen“ Philosophen und Soziologen auch im 21. Jahrhundert sich bestätigende „Fortbestehen religiöser Gemeinschaften“ habe das säkulare Bewusstsein zur Einsicht zu führen, dass an die Seite religiös-gläubiger Menschen in stärkerem Maße Zugeständnisse gemacht werden müssten, als es bisher der Fall gewesen sei. Habermas rät dazu, die üblichen Rechtfertigungslasten, die einem Bürger als religiös-gläubigem in der öffentlichen Verständigung nicht zuletzt inmitten eines sich „fortwährend säkularisierenden Umfeldes“ aufgebürdet sind, in ihrer Einseitigkeit aufzulösen.¹³ Durch Verweis auf die moralische und kulturelle Dienlichkeit von Religion angesichts einer „entgleisenden Säkularisierung“ in modernen Gesellschaften kann Habermas diese Forderung sogar als im Interesse der nicht-gläubigen Bürger liegend plausibel machen. Gefordert sei im Dienste eines freiheitlich-demokratischen Commonsense eine Verständigung zwischen religiösen und nicht-religiösen Bürgern auf Augenhöhe, wobei dem nicht-gläubigen Bürger abverlangt ist, sich für das Gespräch mit seinem gläubigen Gegenüber die Fähigkeit anzueignen, dessen Glaubensgehalte und Sprache überhaupt angemessen zu verstehen.

Vor dem Hintergrund der – theologisch mit viel Genugtuung aufgefassten – Forderung Habermas' nach einer Neuauslotung des Verhältnisses von Religion und Moderne, von Glaube und Vernunft, von religiösem und nicht-religiösem Bürger scheint so ein Verständnis von Religion, wie es sich in der Formel von Kontingenzbewältigung ausdrückt, aus den genannten Schwierigkeiten gerade nicht als geeignete Verständigungsgrundlage. Es ist davon auszugehen, dass auf Basis einer solchen Religionsauffassung, im Grunde auf Basis jeglicher, wenn man so weit gehen darf, „säkularistischer“ Vorverständnis-

¹³ Vgl. J. HABERMAS: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Frankfurt am Main 2001.

se, die von Habermas eingeforderte Verständigung inmitten „postsäkularer“ Gesellschaft eher erschwert denn gefördert werden dürfte. Und Ähnliches gilt freilich für eine Verständigung auch in anderen Bereichen, etwa in akademisch-wissenschaftlicher Hinsicht, hier für die Verständigung etwa zwischen Soziologen und Theologen, von denen gewiss ein entscheidender Beitrag erwartet werden sollte, konzeptionelle Wege aufzuzeigen, der heute gesellschaftlich „schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn“¹⁴ entgegenzuwirken.

3. Nach dem Ende „dominanter“ Säkularisierungsthese

Inwieweit heute angesichts einer gesellschaftlich durchaus einflussreichen säkularisierten Subkultur von Akademikern als „carrier’ of progressive, Enlightened beliefs and values“¹⁵ die Chancen auf eine weitgehend unvoreingenommene „postsäkularistische“ Verständigung stehen, ist nur schwer einzuschätzen. Ungeachtet dessen muss aber angemerkt werden, dass in Anbetracht einer sich andeutenden Persistenz von Religion in der Moderne die Kenntnis und Reduzierung vermeintlich „säkularistischer“ Bestände, die sozialwissenschaftlichen Instrumentarien zur Analyse von Religion innezuwohnen scheinen, auch im Interesse nicht-theologischer Forscher liegen müssten – bereits um einer adäquaten und gewinnbringenden Forschung willen. Der Säkularismusverdacht scheint hierbei nicht unbegründet. Er zielt freilich nicht so sehr auf den grundlegenden Sachverhalt, dass ein „reiner“ Zugriff auf soziale Wirklichkeit kaum möglich ist, weil gerade (wissenschaftliche) Beschreibungen des Sozialen nicht völlig wertfrei sein können und insofern immer auch eine „ideologische“ Dimension haben.¹⁶ Vielmehr richtet sich der Verdacht auf die Soziologie, und zwar insbesondere dort, wo sie aufgrund ihres nachweisbaren religionskritischen Erbes zu Befunden kommt, die kontingenter sind, als sie annimmt, also unter anderen historischen Bedingungen auch anders hätten ausfallen können.

¹⁴ Ebd. 29.

¹⁵ „While its members are relatively thin on the ground, they are very influential, as they control the institutions that provide the ‚official’ definitions of reality, notably the educational system, the media of mass communication, and the higher reaches of the legal system.“ (P.L. BERGER: *The Desecularization of the World: A Global Overview*. In: Ders. (Hrsg): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington 1999. 1-18. Hier: 10.)

¹⁶ Vgl. S. HALL: *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg 1994. 152.

In den Fokus der Kritik ist hier seit geraumer Zeit nicht von ungefähr das in der soziologischen Tradition am meist verwendete Instrument zur Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion geraten: die *Säkularisierungsthese*, der zufolge sich, ganz grob gesagt, ein Bedeutungsverlust der – wie auch immer definierten – „Religion“ in der – wie auch immer definierten – „Moderne“ abspielt. Wie José Casanova anmerkt dokumentieren sich säkularistische Haltungen bei vielen klassischen Denkern der Soziologie bereits in dem Sachverhalt, dass bei ihnen eine *empirische* Überprüfung der säkularisierungstheoretischen Prämissen nicht wirklich stattgefunden habe – und zwar aus einem simplen Grund: Der Bedeutungsverlust von Religion in der Moderne sei im Grunde von allen Theoretikern soziologischer Tradition schlicht als evidente Tatsache angesehen worden, was eine empirische Untersuchung als überflüssig habe erscheinen lassen.

Obwohl in den 1960er Jahren die Evidenz eines sich unaufhaltsamen Säkularisierungsprozesses besonders hoch ist,¹⁷ gehen hier bereits Denker auf Distanz zur These. David Martin gehört zu den Autoren, die sich auf Basis empirischer Forschungen um säkularisierungstheoretische Differenzierungsarbeit mühen.¹⁸ Die im Folgejahrzehnt von Martin vorgelegte Untersuchung „A General Theory of Secularization“¹⁹ etwa sorgt auf Basis von historischen Forschungen zu ausgewählten Ländern für detaillierte Einsichten. Die Ergebnisse sorgen für Zweifel an der grundsätzlichen, d.h. globalen Geltungsreichweite der These, deren eurozentristischer Einschlag sich fortan deutlicher abzeichnet. Die Arbeiten von Martin lassen sich so gewissermaßen als Initialzündung für eine Reihe von weiteren kritischen Beiträgen in den Folgejahrzehnten bis heute lesen.

Dass insbesondere die Historie intensiver zum Mittel der Differenzierung einer zunehmend eindimensional angelegten Großtheorie genutzt wird, wie es bei Martin erkennbar wird, ist ein Umstand, der sich in einen mehr und mehr an Kontur gewinnenden zeitgenössischen Trend fügt. Eine interessante Wendung erhält hierbei nun wiederum die Auseinandersetzung mit dem Aspekt der *Kontingenz*, mit der in spezieller Weise die zunehmend in Defensive geratenen Säkularisierungstheoretiker konfrontiert werden. Dass in der Säkularisierungsthese historische Kontingenz in forschungsspezifisch unergiebigere Weise „invisibilisiert“ wird, ist Gegenstand der in den 1990er Jahren vorgebrachten Kritik durch den bereits erwähnten spanischen Soziologen Casanova. Die aus Casanovas Sicht eindimensional verkürzte Annahme eines „notwendigen“ Bedeutungsverlustes von Religion in der Moderne konfrontiert der Theoretiker mit einer Reihe empirischer Fälle, die sich mit dem verfügbaren Theoriedesign

¹⁷ Vgl. M. FRANZMANN / C. GÄRTNER / N. KÖCK: *Einleitung*. In: Dies. (Hrsg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden 2006. 11-35. Hier: 11.

¹⁸ D. MARTIN: *Towards eliminating the concept of secularisation*. In: J. Gould (Hrsg.): *Penguin survey of the social sciences*. Baltimore 1965. 169-182.

¹⁹ Vgl. DERS.: *A General Theory of Secularization*. Oxford 1978.

nicht so recht einordnen lassen. Innerhalb Europas seien es mit Irland und Polen, außerhalb Europas mit den USA doch eindeutig „moderne“ Nationen, die mit einer relativ hohen religiösen Vitalität aufwarten könnten. Zwar bewahrte sich etwa die These eines Rückgangs gelebter Religion in der Moderne vor allem in vielen westeuropäischen Staaten. Von einem „notwendigen“ Bedeutungsverlust von Religion in der Moderne könne aber doch pauschal nicht die Rede sein,²⁰ nicht zuletzt vor dem Hintergrund des spürbaren Auftretens „öffentlicher“ Religionen selbst in Europa. Casanova bricht nicht (!) mit der Säkularisierungsthese, fordert aber, dass im Blick auf das Verhältnis von Moderne und Religion die Vielfalt und Kontingenz historischer Entwicklungen und Konstellationen in den Blick zu nehmen und differenziertere Aussagen zu treffen sind.

Der in den letzten Jahren auch in der europäischen Religionssoziologie stärker zur Kenntnis genommene Autor steht für eine wachsende Zahl von Vertreter/-innen, die davon ausgehen, dass sich am historischen Theoriebildungsprozess insbesondere im Bereich des Diskurses „Moderne und Religion“ durchaus Strategien der „Invisibilisierung“ von historischer Kontingenz ausfindig machen lassen. Die Relevanz neuer Sichtbarkeit von Kontingenz dokumentiert seit geraumer Zeit der *sozialwissenschaftliche*, insbesondere *soziologische* Diskurs selbst: „Kontingenz“ ist im Zeichen der in modernen Gesellschaften wachsenden, lebensweltlich prägenden Komplexität, der zunehmend als unwägbare empfundenen, teilweise stark verunsichernden Handlungsbedingungen, der spürbar gewachsenen Entscheidungsfreiheiten und -zwängen in den letzten Jahrzehnten zu einem Leitbegriff der Sozialtheorie und Soziologie gereift, die heute einen Grad „gestiegener Kontingenz“²¹ diagnostiziert.

Daneben hat die Kontingenzthematik zuletzt mehr und mehr in den *wissenschaftstheoretischen* Diskurs Einzug gehalten. Die Relevanz für den Diskurs „Moderne und Religion“ ist dabei die, dass die heute offensichtlich erhöhte Bedeutung der Kontingenzerfahrung als Erfahrung der „Andersmöglichkeit“ des Wirklichen hier in erster Linie mit der aus empirischer Sicht als dringlich empfundenen Reduzierung eines aufgestauten „Notwendigkeitsballasts“ im Bereich dominierender theoretischer Prämissen verbunden ist. In der gegenwärtig lebhaft diskutierten Frage, ob man angesichts der wahrgenommenen „Rückkehr“ von Religion die Säkularisierungsthese als hinfällig betrachten könne,²² schlägt sich das erhöhte Kontingenzbewusstsein so etwa in der wachsenden Erkenntnis nieder, dass nicht die Dinge, wie sie sind bzw. erscheinen, in erster Linie das wissenschaftliche Problem darstellen, sondern zunächst die Art und Weise ihrer *Betrachtung*. In den 1990er Jahren stellt Peter L. Berger so im Blick auf die Forschungen zum Phänomen des religiösen Fundamenta-

²⁰ Vgl. J. CASANOVA: *Public religions in the modern world*. Chicago 1994.

²¹ H. JOAS: *Braucht der Mensch Religion?* Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg im Breisgau 2004. 45.

²² Vgl. R. FABER / F. HAGER (Hrsg.): *Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur?* Kultur- und Religionssoziologie heute. Würzburg 2008.

lismus nüchtern fest: „But look either at history or at the contemporary world reveals that what is rare is not the phenomenon itself but knowledge of it. The difficult-to-understand phenomenon is not Iranian mullahs but American university professors“²³.

Wenn sich vor diesem Hintergrund feststellen lässt, dass Bestimmungen von Moderne und Religion kontingent, d.h. unter anderen als faktisch gegebenen – etwa „säkularistischen“ – Voraussetzungen auch anders möglich sind, so scheinen sich auf dem Gebiet der Moderne- und Religionstheorie damit zentrale Herausforderungen für die Forschung anzudeuten. In einen Widerstreit mit einer Offenheit für die Andersmöglichkeit des Wirklichen gerät Säkularisierungsdenken freilich dort, wo es eine *teleologische* Struktur besitzt, wo sich der forschende Blick, ob bewusst oder unbewusst, einem Telos unterwirft – die lange Zeit vorgenommene Charakterisierung der modernen Religionsgeschichte der USA als *Sonderweg*, d.h. als Ausnahme einer Regel, spricht in diesem Zusammenhang Bände. Auch wenn Säkularisierungstheoretiker heute verstärkt darauf hinweisen, dass Säkularisierung gar nicht als „notwendiges“, aber doch immerhin als ein „wahrscheinliches“ Merkmal von Moderne zu gelten habe, so bleibt man der „Teleologie der Säkularisierung“²⁴ noch stückweit verhaftet, sofern man eben jene Phänomene, die der theoretisch gesetzten Regel nicht entsprechen, als „Anomalien“ deutet und die Theorie so rettet.

Gewiss weiß sich ein solches Säkularisierungsdenken in bester Gesellschaft bei den traditionell-geschichtsphilosophischen Fortschritts- und in finalistischen Evolutions-, Linearitäts- sowie Konvergenznarrativen der Moderne. Das hier gezeichnete Bild der Entwicklung moderner Gesellschaft und Kultur wirkt in weiten Teilen der Theorielandschaft bis heute spürbar nach, wobei es zuletzt immer häufiger an Grenzen stößt. Es steht, so die wachsende Einsicht, immer mehr im Widerstreit gerade mit jenen heterogenen, diskontinuierlichen und konfliktreichen Entwicklungen, die sich heute im globalen Kontext nicht einfach als „Anomalien“ hinwegdeuten lassen – dass sich etwa Individualismus- oder Demokratiekonzeptionen als westlich-kulturelle Errungenschaften „noch“ immer nicht vollständig in die ganze Welt haben verbreiten lassen, strapaziert langsam die Gemüter der Konvergenztheoretiker, die sich inzwischen die Frage gefallen lassen müssen, „wie viel Zeit [...] [sie denn] gerne hätten, um ihre These bestätigt zu sehen – genügen Jahrzehnte oder müssen es Jahrhunderte sein?“²⁵

Einen der spektakulärsten Fälle von Divergenzerzählung lieferte in den 1990er Jahren Samuel Huntington mit seiner These vom „clash of civiliza-

²³ BERGER: *The Desecularization of the World: A Global Overview*. 2.

²⁴ J. ZACHHUBER: *Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts*. In: Ders. / C. v. Braun / W. Gräß (Hrsg.): *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*. Berlin 2007. 11-42. Hier: 18.

²⁵ T. SCHWINN: *Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen*. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht. In: *Zeitschrift für Soziologie* 6 (2009). 454-476. Hier: 467.

tions“²⁶, in der auf kulturelle Konflikte zwischen dem „Westen“ und insbesondere dem „Islam“ hingewiesen wurde. Bemerkenswert erscheint hierbei, dass – auch wenn Huntingtons Begriffsverwendungen immer wieder unter den Verdacht essentialistischer Überhöhung gestellt wurden – insbesondere durch stärkeres *Divergenzdenken* und im Zuge des getrüben Moderneoptimismus’ gerade *Religion* wieder stärker als sozial, kulturell und politisch überaus relevanter Faktor in moderner Kultur in Erscheinung tritt. Damit wird freilich nicht nur einmal mehr deutlich, in welchem engem Bezugsverhältnis „Moderne“ und „Religion“ als intellektuelle Analysekonzepte überhaupt stehen. Vielmehr noch gerät die gesellschaftswissenschaftliche Forschung unter Zugzwang, eine in der soziologischen Kerndisziplin seit Langem eher marginalisierte Religionsforschung auf die Agenda zu setzen und den Religionsgegenstand „analytisch“ ernster zu nehmen. Darüber hinaus ist die Einsicht zu schärfen, dass eine angemessene Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion unter Gegenwartsbedingungen einen offenen Blick für sich zutragende Homogenisierungen, Konvergenzen, Kontinuitäten auf einer vermeintlichen überindividuellen Strukturebene einerseits, *zugleich* aber auch für Divergenzen, Diskontinuitäten, Konflikte, für bestimmte Akteurskonstellationen und Kultur andererseits ausbilden muss. In diesem Zusammenhang wäre dann auch dem Herstellen einer ausgewogenen Balance zwischen Universalitäts- und Partikularitäts- sowie zwischen Notwendigkeits- und Kontingenzzperspektive Rechnung zu tragen.

Es ist davon auszugehen, dass sich hiermit insbesondere in *modernetheoretischer* Hinsicht nicht nur viel versprechende Perspektiven, sondern gewiss auch einige Anforderungen ergeben. Eine Kontingenzzperspektive ist in wissenschaftlicher Hinsicht zunächst unbequem, da eine Theorie, verstanden als eine Allgemeingültigkeit verbürgende Aussagenformation, unter Umständen korrigiert werden muss, sobald sie mit „Unerwartetem“ und in diesem Sinne mit Kontingenz konfrontiert wird. Unter Bedingungen der Abwesenheit etwa starker finalistisch evolutionstheoretischer Grundannahmen hat eine „kontingenzsensible“ Forschung mit einer enormen Vielfalt von Konstellationen und so auch mit einem Mehr vor allem an historischer Detailarbeit zu tun. Eine weitgehend kontingenzoffene, an Vielfalt interessierte Modernetheorie hat im Zuge globaler Entwicklungen zugleich damit zu rechnen, neue, unorthodoxe Wege beschreiten, etwa über nationalstaatliche und -gesellschaftliche Bezugsrahmen hinausblicken und Komplementäraspekte wie etwa solche innerhalb *zivilisationsspezifischer* Kontexte bedenken zu müssen.

Im Bereich der *Religionsforschung* hätte die Kontingenzzperspektive die Einsicht zu stärken, dass etwa nicht nur die heutige Vielfalt an Erscheinungsformen von Religion, sondern vor dem Hintergrund global-zivilisations-spezifischer Anwendung der Religionskategorie auch deren okzidentaler Entstehungskontext stets zu beachten ist. Dieser Entstehungskontext, so ist zu

²⁶ Vgl. S.P. HUNTINGTON: *The clash of civilizations?* In: *Foreign Affairs* 3 (1993). 22-49.

vermuten, hat das Religionsdenken aufgrund historischer Grenzerfahrungen im Rahmen etwa religionskriegerischer Auseinandersetzungen an der Schwelle europäischer Moderne mit einem überaus kritischen Impetus versehen, während sich am Rest der Welt, innerhalb des Westens vor allem anhand der Religionsgeschichte in den USA illustrieren lässt, dass eine Bestimmung von Religion und ihres gesellschaftlichen Ortes schlicht auch „anders“ möglich ist. Es ist davon auszugehen, dass mit dem Aufdecken kontingenter Weichenstellungen innerhalb der Geschichte der Religionsforschung Einsichten gewonnen werden, die sich bei der Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion als analytisch fruchtbar erweisen.

Kontingenz an der Schnittstelle der Forschung zu Moderne und Religion stärker einzubeziehen hieße insgesamt in erster Linie, die Bestimmung des Verhältnisses auf Basis der Annahme eines relativ offenen Verlaufs von Geschichte vorzunehmen und sich weniger an solch „säkularistischen“ Universalgeschichtsprognosen wie etwa jener von – dem damals noch ungeläuterten – Peter Berger in den 1960er Jahren zu orientieren, der zufolge Religionsgemeinschaften im 21. Jahrhundert innerhalb einer weitgehend säkularisierten Kultur lediglich am Rande ihr Dasein fristeten und überhaupt nur noch sehr sporadisch auftauchten.²⁷ Bestimmungsweisen dieser Tragweite gelten heute freilich als nahezu überwunden. Doch liefern insbesondere die „kompensationstheoretisch“ argumentierenden, auf Basis der Vorstellung von Religion etwa als Kontingenzbewältigung basierenden Erklärungsansätze – etwa für eine im globalen Maßstab erhöhte Vitalität von Religionsgemeinschaften – einen Beleg dafür, dass in die leitenden Vorverständnisse der Forschung hier doch eher eine „negativierte“ Sichtweisen auf den Stand von Religion in der Moderne eingelassen sind.

4. Was die vorliegende Studie will – und was sie „nicht“ will

In der vorliegenden Arbeit wird leitperspektivisch davon ausgegangen, dass der Erfolg der Forderung nach Überwindung vermeintlicher „säkularistischer“ Bestände in der Modernetheorie und der Religionsforschung davon abhängt, ob sich ein für gegenwärtige Verhältnisse taugliches Modernekonzept ausfindig machen lässt, das also Religion bzw. religiösen Akteuren angemessen Raum zuzuweisen in der Lage ist und so schließlich Potenziale vorzuweisen hat, die Säkularisierungstheorie als „makrotheoretisches“ Instrument zur Be-

²⁷ Vgl. P.L. BERGER: „*A Bleak Outlook Is Seen for Religion*“. In: New York Times. April 25 (1968). 3.

stimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion abzulösen. Die grundlegende Annahme lautet also, dass das Aufwarten mit einer überzeugenden Modernetheorie es möglich macht, jene „säkularistischen“ Haltungen zu relativieren, die einer Verständigung im Rahmen des Diskurses „Moderne und Religion“ in gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Hinsicht heute noch im Wege stehen. Sofern in diesem Zusammenhang gerade dem Aspekt historischer Kontingenz hinreichend Geltung verliehen werden soll, muss bei der Suche nach einer geeigneten Konzeption der im Bereich des modernetheoretischen Diskurses zuletzt rasant an Bedeutung gewinnende Ansatz der „multiple modernities“ von Shmuel N. Eisenstadt in den Fokus gelangen. In der noch relativ jungen „Vielfaltskonzeption“ von Moderne versucht der israelische Soziologe, in historisch-vergleichender Perspektive u.a. die religiösen Wurzeln moderner Gesellschaften ausfindig zu machen und damit zugleich die Gestalt ihrer Entwicklungspfade stückweit zu erklären. Im Kern erinnert die Fragestellung von Eisenstadt an diejenige von philosophischen Autoren wie Carl Schmitt und Karl Löwith, die sich der bleibenden Abhängigkeit der Moderne von ihrem christlich-kulturellen Sediment widmeten. Eisenstadts soziologischer Blick auf Moderne führt freilich darüber hinaus, sofern er sich für die weltweite Ausbreitung von Moderne und für die Vielfalt ihrer Ausformungen interessiert, die sich heute abzeichnen.

Da die Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion unter Gegenwartsbedingungen, so die hier vertretene Überzeugung, eine stärkere theoretische Berücksichtigung von Kontingenz erfordert, so hat dies nicht nur für die Moderne-, sondern freilich auch für die Religionstheorie zu gelten. In diesem Kontext hat es in den vergangenen Jahrzehnten eine Reihe von Religionssoziologen gegeben, die auf historisch-kontingente Weichenstellungen innerhalb der Religionstheorie verwiesen haben (u.a. Joachim Matthes, Franz-Xaver Kaufmann). Damit ist es weitgehend gelungen, die Bestimmungsprobleme dezidiert zu erklären, mit denen die Religionsforschung seit geraumer Zeit konfrontiert ist. Im Zeitalter globaler Moderne sieht sich die Religionstheorie neuartigen Konstellationen gegenüber, die auf eine ungeahnte Präsenz von Religion hindeuten. Zugleich verfügt die Forschung aber weitgehend nur über das althergebrachte begriffliche Instrumentarium, das kulturell-partikular und kontingent ausgebildet wurde. Da heute so Vieles unter den Begriff „Religion“ subsumierbar ist, zudem die analytische Tauglichkeit des Begriffs kaum noch gewährleistet, liefern die Arbeiten der genannten Autoren ertragreiche Bestimmungsperspektiven.

Es lässt sich davon ausgehen, dass mit den genannten Zugängen eine ergiebige Theoriebasis für die Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion unter Bedingungen „gestiegener Kontingenz“ etabliert werden kann. Ziel einer solchen Bestimmung ist es damit gewiss *nicht*, im Hinblick auf den Bestand dessen, was ihr als „Religion“ gilt, Entwicklungsprognosen zu stellen. Vielmehr geht es darum, aus der Tatsache gewachsener Kontingenzeinsicht in der Gegenwart theoretische Rückschlüsse eben für diese Gegenwart zu ziehen

und abschließende Aussagen über künftige Entwicklungen zu vermeiden. Wie diese einleitenden Bemerkungen deutlich werden lassen, geht es in der vorliegenden Arbeit, sofern sie bei der Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion die erste Aufmerksamkeit dem Kontingenzaspekt widmet, auch um drei weitere Dinge *nicht*: Es sollen im Rahmen der Kontingenzthematik *erstens* weder philosophisch-modallogische Überlegungen angestellt werden; noch wird *zweitens* etwa eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit dem Aspekt menschlicher Daseinskontingenz etwa in Relation zu einer Notwendigkeit Gottes gesucht; und schließlich soll *drittens* auch nicht über die verbreitete Überzeugung entschieden werden, dass durch die in der „Kontingenzgesellschaft“ der radikalisierten Moderne offenbar versiedeten Sinnquellen gerade Religion als Sinnstiftungsderivat in der Moderne ein Aufschwung verliehen wird.

Das Interesse der vorliegenden Arbeit lässt sich derweil auf einer anderen Ebene verorten. Mit der Bearbeitung der Kontingenzthematik soll an eine Grundbedingung theoretisch angeleiteter Auseinandersetzung erinnert werden. In diesem Sinne wird die Grundthese vertreten, dass es angemessener ist, nicht über die Frage nach einer vermeintlichen Rückkehr von Religion nachzudenken, bevor theoretische Rückschlüsse aus der gegenwärtig zu intensiven Kontingenzerfahrung auch auf dem wissenschaftlichen Feld gezogen werden. Pointiert formuliert liegt der Arbeit die Auffassung zugrunde, dass das größere Problem für die (sozial-)wissenschaftliche Auseinandersetzung gegenwärtig nicht das einer vermeintlichen Rückkehr von Religion, sondern das einer, wenn man so will, Rückkehr von Kontingenz ist – im Sinne ihrer neuen Visibilität nach einer längeren Zeit strategischer Invisibilisierung.²⁸ Im Blick auf den Diskurs „Moderne und Religion“ sind zu diesem Zwecke auffindbare Aspekte und geeignete theoretische Anknüpfungspunkte im Rahmen der Kontingenzthematik zusammenzutragen.

Im Vordergrund der Arbeit steht damit die kritische Aufdeckung von „Invisibilisierungen“ von historischer Kontingenz innerhalb einschlägiger *Konzeptionen* zur Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion. Diese „Aufdeckungsarbeit“ richtet sich weitgehend auf einen sozialwissenschaftlichen Theoriebestand, mit dem nicht zuletzt auch (wissenschaftliche) Theologie zu tun hat, und zwar in zweierlei Weise: Wie sich zeigen lässt rekurriert Theologie vor allem in pastoralsoziologischer Form auf dessen Daten, zum anderen entfalten die unter der Prämisse „etsi deus non daretur“ forschenden Gesellschaftswissenschaften, so eine heute mehrfach vorfindbare These, einen nicht zu unterschätzenden Rückwirkeffekt auf die soziale Wirklichkeit, der unter bestimmten Voraussetzungen zu einer ernstzunehmenden theologischen

²⁸ „Dazu erzogen, unter Bedingungen der Notwendigkeit zu leben, entdecken wir, daß wir unter Bedingungen der Kontingenz leben.“ (Z. BAUMAN: *Moderne und Ambivalenz*. Das Ende der Eindeutigkeit. 285). Vgl. zu diesem Aspekt B. KRAUSE: *Solidarität in Zeiten privatisierter Kontingenz*. Anstöße Zygmunt Baumans für eine Christliche Sozialethik der Postmoderne. Münster 2006.

Herausforderung werden kann. Einem heuristischen Anliegen folgend soll entsprechend auf bestimmte disziplinspezifisch geltende Vorverständnisse verwiesen werden, die sich für eine gegenwartsbezogene Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion als hinderlich erweisen könnten. Mit dem Aufbieten ernstzunehmender „kontingenzsensibler“ Alternativtheorien und der damit erhofften „Zähmung“ bewusst oder unbewusst eingenommener „säkularistischer“ Haltungen im dargelegten Sinn innerhalb des Wissenschaftsbetriebes sollen Voraussetzungen einer „postsäkularistischen“ Verständigung skizziert werden. Es wird davon ausgegangen, dass sich auf einer wissenschaftlichen Ebene damit neue Begegnungsmöglichkeiten insbesondere zwischen Gesellschaftswissenschaften und Theologie erschließen lassen.

5. Aufbau der Arbeit

Dem bereits angedeuteten Argumentationsgang folgend soll sich die vorliegende Arbeit in fünf Kapitel gliedern. *Kapitel I* „Moderne und Religion“ will einen kritischen Überblick an gängigen Theorien zur Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion geben – neben der Säkularisierungsthese gehören dazu Individualisierungs-, Rückkehr-, Transformations- und Marktmodell von Religion. Bei der Darlegung wird das Hauptaugenmerk auf die jeweils zugrunde gelegten Moderne- und Religionsverständnisse gelegt, wobei zugleich Stärken und Schwächen der jeweiligen Positionen angesichts gegenwärtiger empirisch diagnostizierter Verhältnisse herauszuarbeiten sind. Das Kapitel soll ein erstes Problembewusstsein im Hinblick auf den Sachverhalt schaffen, dass innerhalb des Diskurses „Moderne und Religion“ zum Teil „starke“ theoretische Vorverständnisse bestehen, was angesichts der diesen Verständnissen zugrunde liegenden Kontingenz zu problematisieren ist. Zugleich wird im ersten Kapitel angedeutet, inwieweit gerade Moderne und Religion als intellektuelle Konzepte von ihrer Grundanlage her bereits eng aufeinander verwiesen sind – ein Sachverhalt, der im weiteren Verlauf der Arbeit mehr und mehr Bedeutung erlangen soll.

Kapitel II „Moderne und Islam“ liefert den Einblick in die wohl aktuellste und zugleich emotional am meisten belastete Auseinandersetzung im Rahmen des Diskurses „Moderne und Religion“. Vor diesem Hintergrund soll im Kapitel nicht allein ein innerhalb des öffentlichen Diskurses oftmals verzerrtes Bild bereinigt, sondern insbesondere das Ansinnen außereuropäischer Akteure zur Ausbildung eigener Formen von Moderne in den Fokus gestellt werden. In diesem Kontext zeichnen sich bereits kontingenztheoretische Desiderate ab, sofern gerade der Islamdiskurs den Umstand kenntlich macht, in welchem Maße Bestimmungen von Moderne bzw. Modernisierung auch „anders“ mög-

lich sind, d.h. anders als es einer eher westlich-traditionellen Perspektive vorschwebt. Dazu wird es erforderlich sein, auf dem Wege historiografisch-diskurstheoretischer Analyse die Entstehungsbedingungen bestimmter wissenschaftlich verwendeter Einheitsbegriffe zu bedenken, freizulegen und damit in modernetheoretischer Hinsicht Rückschlüsse zu ziehen. Es wird im zweiten Kapitel auf diese Weise zu untersuchen sein, ob es innerhalb des islamwissenschaftlichen Diskurses Ansätze zu einer „islamischen Moderne“ gibt, die für die in der vorliegenden Arbeit offerierten Gesamtargumentation als passfähig erweisen.

Im Anschluss daran eröffnet *Kapitel III* „Die neue Sichtbarkeit von Kontingenz“ konkretere Einsichten in den Diskurs zur gegenwärtig diagnostizierbaren „neuen Sichtbarkeit“ von Kontingenz. Neben einem grundsätzlichen Problemaufriss im Rahmen der Kontingenzthematik und der Bestimmung relevanter Begriffen sollen zugleich geistesgeschichtliche Stationen jener moderne- bzw. modernisierungstheoretisch betriebener „Kontingenzverdeckung“ rekonstruiert werden, die sich als ein Problem für die heutige Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion heranziehen lassen. Dem wird der Entwurf einer vorläufigen kontrastiven Modernebestimmung gegenübergestellt, die berechtigter Weise ihren Ort im Kontingenzkapitel hat, sofern davon ausgegangen wird, dass Moderne – in einem sehr „weiten“ Verständnis – eben durch einen speziellen Bezug zu Kontingenz repräsentierbar ist. Den Abschluss des Kapitels bilden kontingenztheoretische Einsichten aus wissenschaftstheoretischer Perspektive, die im kritischen Diskurs „Moderne und Religion“ zuletzt spürbar an Relevanz gewonnen haben.

Kapitel IV „Kontingenz und Vielfalt der Moderne“ widmet sich dann schwerpunktmäßig der „heterodoxen“ Modernetheorie Shmuel N. Eisenstadts. Sie soll als eine unter den gegenwärtigen Bedingungen der Sichtbarkeit von Kontingenz und als eine zur Säkularisierungsthese alternative makrotheoretische Konzeption zur Bestimmung des Verhältnisses von Moderne und Religion dargelegt werden. Sofern der Ansatz neben vielen Vorzügen – dazu gehört insbesondere sein zivilisations-, akteurs- und konfliktheoretischer Einschlag – in Teilbereichen auch Grenzen aufweist, bilden kritische Würdigungen den Kapitelabschluss.

Kapitel V „Religion und Theologie in multipler Moderne“ wirft die Frage nach kontingenztheoretischen Implikaten gegenwärtiger Religionsforschung auf. Sofern Religion in den letzten Jahren präsenter geworden ist – zumindest in der Öffentlichkeit und in der intellektuellen Auseinandersetzung –, ist zu fragen, unter welchen Voraussetzungen und in welcher Form Religion auf der Agenda sozialwissenschaftlicher Forschung einen adäquaten Platz finden kann. In diesem Zusammenhang sind zunächst die Grundschwierigkeiten in der Verwendung der verfügbaren gängigen Religionsbegriffe aufzudecken. Das Kapitel wendet sich neben der Frage nach einer gegenwärtig adäquaten Forschungsform zudem der Frage nach Auswahl der zu beteiligenden wissenschaftlichen Akteure zu. Hier sollen im Sinne einer interdisziplinären Ver-

ständigung Konturen eines möglichen „postsäkularistischen“ Modells der Religionsforschung bedacht werden, in der unter bestimmten Bedingungen auch eine – zuletzt eher in die Defensive geratene – wissenschaftliche Theologie ihren Platz finden kann.

6. Methodologische Aspekte

Bevor der dargelegte Argumentationsgang im Folgenden dezidiert entfaltet wird, sind noch methodologische Klärungen vorzunehmen, die sich auf ein in der vorliegenden Arbeit grundlegendes Vorverständnis beziehen. Sofern ein ausgegebenes Anliegen darin besteht, auf der Grundlage eines hohen Reflexionsgrades den Bestand zentraler von der Forschung verwendete Begriffe zu historisieren, ihre Ausbildung zu rekonstruieren und für diesen Zweck nicht zuletzt auch historische Konstellationen und Interesselagen mit zu bedenken, so ist klarzustellen, dass für den Gegenwartsdiskurs „Moderne und Religion“ weniger die Verwendbarkeit der Begriffe als solche in Frage gestellt, sondern bei ihrer Verwendung vielmehr ein gewisser Reflexionsgrad eingefordert wird. Es wird damit freilich dem Sachverhalt Rechnung getragen, dass eine anhaltend betriebene Selbstreflexion eine Wissenschaft in weiten Teilen davon abhielte, ihrem Tagesgeschäft nachzugehen, welches etwa darin besteht, allgemeingültige Aussagen über soziale Wirklichkeit zu tätigen. Die geforderte „Reflexion“ der Forschungsbedingungen ist hierbei aber als eine unabdingbare *grundlegende*, freilich nicht jeden Einzelakt der Forschung begleitende Aufgabe zu verstehen.

Bei dieser grundlegenden Reflexion der Forschungsbegriffe sind gerade im Rahmen der behaupteten Sichtbarkeit von Kontingenz zugleich jene Bedingungen von Wirklichkeitsinterpretation in Betracht zu ziehen, die schon im Rahmen wissenssoziologischer Auseinandersetzung etwa mit Thomas Luckmann und Peter L. Berger²⁹ und nicht zuletzt des so genannten „linguistic turn“ thematisiert wurden. Im Blick auf Begriffe wie etwa „Moderne“ und „Religion“ handelt es sich demnach nicht um solche von sozialer Praxis unabhängige und isoliert zu betrachtende Instrumentarien, sondern um, wenn man so will, diskursive Konfigurationen, in die also immer schon sozial und kulturell vermitteltes Wissen eingegangen ist. Ein daran angelehnter Sozialkonstruktivismus ist durch die Einsicht repräsentiert, dass eine Aussage bzw. Verständigung über die soziale Wirklichkeit niemals „rein“ ist, d.h. soziale Wirk-

²⁹ Vgl. P.L. BERGER / T. LUCKMANN: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main 1989.

lichkeit handelnd und interpretativ überhaupt erst produziert und auch reproduziert wird.

Ein in diesem Zusammenhang oftmals verwendeter Begriff in der vorliegenden Arbeit ist der des *Diskurses*, ein Begriff, welcher insbesondere anhand der Diskursanalysen von Michel Foucault in den vergangenen Jahrzehnten an Prominenz gewonnen hat.³⁰ Foucault selbst stellt in seinen Arbeiten explizit das Subjekt in den Vordergrund,³¹ betreibt letztlich aber gezielt eine Entsubjektivierung, sofern er dieses Subjekt in erster Linie durch diskursive Machtverhältnisse und entsprechende Praktiken realisiert sieht. In der vorliegenden Arbeit ist die konstruktivistische Diskursperspektive insofern attraktiv, als sich hiermit ein „überindividuelles“ Wirkfeld von Diskursen in den Blick nehmen lässt, das Wahrnehmungen subjektiv-unbewusst mitprägt.

Dieser Zugang hat aber freilich auch Grenzen. Die – etwa bei Foucault gegebene – „radikale“ Entsubjektivierung erweist sich wie auch die tendenzielle Ontologisierung von Diskursen als für die in der vorliegenden Arbeit als zentral bewertete akteurspezifische Perspektive als hinderlich.³² Dies wird zum Anlass genommen, stärker auf den Zugang von Luckmann und Berger zu rekurrieren, wengleich auch ihre sozialkonstruktivistische Wissenssoziologie in einem Punkt als zu begrenzt erscheint: Sie konzentriert sich sehr stark allein auf „alltägliche Verstehensleistungen“³³. Dabei gerät, wie zuletzt R. Keller hervorgehoben hat, die Ebene der *Theoriebildung* aus dem Blick, d.h. der Sachverhalt, „dass theoretische Ideen und Modelle bzw. expertengestützte Wirklichkeitsinterpretationen in das Alltagswissen der Individuen einsickern und ihre Handlungsweisen mehr oder weniger handlungs- bzw. deutungspragmatisch mitformen [...]. Der vorgeschlagenen Hinwendung zum Alltag entgeht die enorme Bedeutung der institutionellen Wissensbestände für die Gesamtkonstitution der gesellschaftlichen Wirklichkeitsverhältnisse.“³⁴ So wird in der vorliegenden Arbeit eine ausgleichende Position zwischen der „Konzentration auf die Wissensbestände und Deutungsleistungen individueller Akteure des Alltags“ und einer „Analyse von diskursiven Prozessen der Er-

³⁰ Vgl. u.a. M. FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1973.

³¹ „Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist [...] das allgemeine Thema meiner Forschung.“ (DERS.: *Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts*. In: H.L. Dreyfus / P. Rabinow: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim 1994. 243-250. Hier: 243.)

³² „Die handlungs- und prozessorientierte Perspektive von Berger/Luckmann erlaubt gegenüber Foucault die Betonung der Rolle gesellschaftlicher Akteure in den Machtspielen des Wissens, ohne dabei in einen naiven Subjektivismus zu verfallen. Sie vermeidet gleichermaßen die in Diskurstheorien implizierte Ontologisierung bzw. Verdinglichung der Diskurse durch die Einführung eines Akteurskonzepts, mit dem soziale Akteure sowohl als diskursive konstituierte wie als regelinterpretierend Handelnde, als aktive Produzenten und Rezipienten von Diskursen verstanden werden.“ (R. KELLER: *Wissenssoziologische Diskursanalyse*. Grundlegung eines Forschungsprogramms. Wiesbaden 2008. 191.)

³³ Ebd. 181. [Hervorhebung B.K.]

³⁴ Ebd. 183. [Hervorhebung aufgehoben]

zeugung, Zirkulation und Manifestation kollektiver Wissensvorräte³⁵ eingenommen und damit Anschluss an eine „Wissenssoziologische Diskurstheorie“ gesucht.

³⁵ Ebd. 185.