

Günter Frank SAC

Säkularisierung

Die Säkularisierungstheorie und ihre geistesgeschichtliche Wertung

Zur Kennzeichnung des Verhältnisses von Religion und Moderne gibt es wohl kaum ein selbstverständlicheres Paradigma des 20. Jahrhunderts als die Säkularisierungstheorie¹. Es war bekanntlich Max Weber, der mit der Säkularisierung eines der wesentlichen Kennzeichen der Moderne zu deuten versuchte². Unter Säkularisierung als innerem Moment der Moderne verstand Weber „jenen großen religionsgeschichtlichen Prozeß der Entzauberung der Welt“, der seinen Abschluß im Puritanismus fand, ein Prozeß, „welcher mit der altjüdischen Prophezie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf“³. Mit diesem Prozeß der Entzauberung bezeichnete Weber also jene fortschreitende Rationalisierung religiöser Deutesysteme, die im Calvinismus an ihren Höhepunkt gelangt sei, insofern hier die irrationalen Impulse jeder Religion in optimaler Weise in rationales innerweltliches Handeln umgesetzt worden seien. Und dieser Prozeß würde schließlich zunehmend die Religion aus dem Bereich des Rationalen in den Bereich des Irrationalen verdrängen.

Häufig verbanden sich in der Folgezeit verschiedene Motive mit der Säkularisierungstheorie: Schwund von Christlichkeit und Kirchlichkeit, Rückgang der institutionellen Bedeutung religiöser Traditionen, wachsender Atheismus und Agnostizismus, ein Prozeß, der mit Weber und anderen irreversibel erscheint.

Obwohl es vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht an kritischen Hinweisen gegenüber der Säkularisierungstheorie mangelte⁴ – so kritisierte Joachim Matthes das universalgeschichtliche Schema „Säkularität – Profanität“, das für eine empirische Analyse ungeeignet sei, während Trutz Rendtorff 1969 den Säkularisierungsvorgang als im wesentlichen abgeschlossen erklärte –, hat sie doch als ein nahezu selbstverständliches Paradigma Karriere gemacht.

Die Säkularisierungstheorie ist dann auch von christlichen Theologen als Deutungskategorie des Verhältnisses Religion und Moderne akzeptiert worden. Bereits in den 50er Jahren führte dies zu dem Versuch Friedrich Gogartens, den Ursprung der Säkularisierung als legitimes christliches Anliegen zu interpretieren, das sich aus der christlichen Schöpfungsvorstellung und dem Gottesbild des Christentums selbst ergibt⁵. In ihrer Radikalisierung führte eine solche „christlich getaufte“ Säkularisierungsvorstellung schließlich zur Gott-ist-tot-Theologie,

die vor allem in den angelsächsischen Ländern einflußreich wurde. Erleichtert wurde die theologische Akzeptanz der Säkularisierungstheorie auch durch die scheinbar immer wachsende Herausforderung des Atheismus und der verschiedenen Spielarten des Agnostizismus, die nicht nur die Länder des damaligen Ostblocks charakterisierten, sondern auch westliche Industrienationen.

Wie immer man die Säkularisierungstheorie für das Verhältnis von Religion und Moderne auch werten mag, einen die Erkenntnisse der 80er Jahre repräsentierenden Versuch der soziologischen Systemtheorie stellt das Säkularisierungsverständnis von Wolfgang Schluchter dar⁶. Danach habe die Säkularisierung drei Ebenen betroffen: die Ebene der Werte, indem religiöse durch säkularisierte ersetzt wurden, die Ebene des Bewußtseins, auf der die außerweltliche Betrachtung durch die innerweltliche ersetzt wurde, und die Ebene der Institutionen, auf der der Primat der religiösen durch politische und ökonomische Institutionen ersetzt wurde. Entscheidend ist, daß dieser Prozeß parallel zur Moderne verlaufen ist und für das Verhältnis Religion–Kultur weitreichende Konsequenzen besaß. Im Hinblick auf die Weltbilder bedeutet die Säkularisierung – und hier folgt Schluchter Max Webers Annahme, daß die Entzauberung der Welt durch die moderne Wissenschaft die Voraussetzung alternativer Wirklichkeitsdeutungen wurde – eine Subjektivierung religiöser Glaubensmächte als Folge des Entstehens alternativer Wirklichkeitsdeutungen. Im Hinblick auf die Institutionen bringt die Säkularisierung eine Entpolitisierung und Privatisierung der Religion als Folge einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaft mit sich, die durch institutionell verfaßte Religionen nicht mehr integrierbar ist. Säkularisierung, Privatisierung von Religion, Subjektivierung von Glaubensmächten, wachsender Religionsverlust und funktionale Differenzierung der Gesellschaft scheinen Momente jenes gemeinsamen Prozesses, der die Moderne kennzeichnet.

Natürlich blieb schon bei den mittlerweile klassischen Beobachtungen von Alexis de Toqueville⁷, Max Weber⁸ und Ernst Troeltsch⁹ nicht unbemerkt, daß offenkundig die Vereinigten Staaten eine Sonderstellung einnehmen, sofern hier religiöse Vitalität verschiedenster Religionen und christlicher Kirchen durchaus mit den Prozessen der Moderne zusammengehen kann. Bemerkenswerterweise führten diese Beobachtungen jedoch nicht zu einer kritischen Sichtung der Säkularisierungstheorie, sondern wurden mit dem Hinweis auf den „amerikanischen Exzeptionalismus“ erklärt, der als Ausnahme nur die sonst geltende Regel des Säkularisierungsparadigmas bestätige.

Untersuchungsergebnisse

Im Jahr 1991 führte das „International Social Survey Program“ (ISSP) eine Untersuchung über die Situation der Religionen in der Welt durch, deren Ergebnisse

auf einer Tagung des ISSP in Chicago 1993 vorgestellt wurden¹⁰. Das ISSP, gegründet 1985, vereinigt zur Zeit 21 weltweite Forschungszentren, darunter das „National Opinion Research Center“ (NORC) der University of Chicago, dessen Leiter der katholische Theologe Andrew Greeley ist, das „Zentralarchiv für empirische Sozialforschung“ der Universität Köln und seit zwei Jahren auch das „Russian Center for Public Opinion Research“ in Moskau. Die Untersuchungen des ISSP bezogen sich auf folgende Länder: Deutschland (West und Ost), Großbritannien, USA, Niederlande, Ungarn, Italien, Irland, Nordirland, Polen, Norwegen, Israel, Slowenien, Neuseeland und – neuerdings auch – Rußland.

Unter allen untersuchten Ländern ist Rußland vielleicht der interessanteste Fall, weil sich hier am ehesten die Frage zu klären scheint, wieweit die durch die Ideologie des Marxismus-Leninismus verschärfte Säkularisierung tatsächlich die Religion zerstört hat. Das auffallendste Ergebnis dieser Untersuchungen ist dann auch die „dramatische“ Rechristianisierung Rußlands in den vergangenen zehn Jahren, die in der Geschichte des Christentums wohl ohne Parallele ist¹¹. Nahezu die Hälfte aller jungen Menschen zwischen 15 und 25 Jahren haben sich in den vergangenen Jahren in Rußland orthodox taufen lassen. 1991 bekannten sich im ehemaligen Mutterland des Kommunismus nur noch 11 Prozent der Einwohner zum wissenschaftlichen Atheismus. Weit über die Hälfte aller Russen (die Werte variieren ein wenig entsprechend unterschiedlicher Fragestellungen) bekennen sich zum Glauben an Gott, 50 Prozent unter ihnen waren früher ohne religiöses Bekenntnis.

Dem entspricht übrigens eine hohe Wertschätzung der Institution der orthodoxen Kirchen, die insofern überraschend ist, als die Stellung der orthodoxen Kirche in der atheistischen Sowjetgesellschaft zumindest zu einigen kritischen Fragen Anlaß geben könnte. Drei Viertel aller Russen haben ein großes Vertrauen in die institutionelle Religion (damit stehen sie mit Polen an der Spitze aller untersuchten Länder), zwei Drittel von ihnen unterstützen das Gebet in öffentlichen Schulen, und drei Viertel wünschen, daß antireligiöse Bücher verbannt werden. Eine tendenziell ähnliche, wenn auch weniger dramatische Bedeutungszunahme institutionalisierter Religiosität findet sich auch in Ungarn¹² und Polen¹³.

Die Untersuchung des ISSP macht insgesamt deutlich, daß eine wesentliche Mehrheit in den untersuchten Ländern sowohl an Gott als auch an ein Leben nach dem Tod glaubt. Auch in einem unmittelbaren Jahresvergleich 1981–1991 zeigt sich, daß die Werte im wesentlichen konstant geblieben sind: an Gott glauben in Großbritannien 73–70 Prozent, in Westdeutschland 68–67 Prozent, in den USA 95–94 Prozent, in Irland 94–92 Prozent und in Italien 82–85 Prozent der Befragten. Dieses Bild gewinnt einmal mehr an Bedeutung, wenn man – wie dies seit jüngeren Forschungen immer deutlicher wird – berücksichtigt, daß aus der Tatsache eines einheitlich-institutionellen „Ordo christianus“ des Mittelalters, der vielfach als Vergleich zur gegenwärtigen Situation gilt, nicht ohne wei-

teres entsprechende Rückschlüsse auf das individuelle religiöse Bewußtsein und Handeln der Menschen gezogen werden können.

Die Ausnahme dieser allgemeinen Tendenz bilden die Niederlande, Slowenien und vor allem die ehemalige DDR, in der die Säkularisierung in einem historisch kurzen Abschnitt außerordentlich „erfolgreich“ war. Hier bekannten sich nach den Daten des ISSP 61 Prozent der Bevölkerung zum Atheismus und lediglich 26 Prozent zum Glauben an Gott (zum Vergleich: Niederlande 22–50 Prozent, Slowenien 27–61 Prozent). Bemerkenswert ist schließlich, daß von allen Befragten aus der ehemaligen DDR, die sich zum Atheismus bekennen, 30 Prozent an Wunder, 35 Prozent an Gesundbeterei und 19 Prozent an Astrologie glauben. Andrew Greeley führt diese Beobachtung, die sich tendenziell auch in anderen Ländern finden läßt, zu der Vermutung, daß möglicherweise animistische Traditionen weit stärker die Säkularisierung überdauert haben als bisher angenommen.

Es ist sicherlich noch zu früh, aus diesen jüngsten vergleichenden Untersuchungen auf ein allgemeines Bild der Religionen und christlichen Kirchen, ihrer Vitalität, Persistenz wie auch teilweise wachsender Bedeutungszunahme zu folgern. Deutlich wird jedoch, daß eine solche Situation auch in ihrer Gegenläufigkeit – einerseits die Persistenz der Religion, andererseits eine weitreichende Säkularisierung in Ausnahmelandern wie den Niederlanden, Slowenien und der ehemaligen DDR – durch das allgemeine Säkularisierungsparadigma zumindest nicht hinreichend geklärt werden kann.

Neue Aspekte der Säkularisierungstheorie

Jede Diskussion um die Säkularisierungstheorie steht vor einer eigenartigen und paradoxen Situation: auf der einen Seite wird sie von fast allen Geisteswissenschaftlern selbstverständlich vorausgesetzt, und zwar soweit, daß sie auf der anderen Seite kaum ausdrücklich systematisch und analytisch untersucht wurde. Dem entspricht darüber hinaus, daß es zumindest bis in die 60er Jahre mit Ausnahme der Untersuchungen von Max Weber um die Jahrhundertwende kaum empirische Studien zur Säkularisierung gibt. Dies änderte sich erst in den 60er Jahren, vor allem in den USA. Hier setzte seit Mitte des Jahrhunderts ein systematischer Paradigmenwechsel zur Interpretation des Verhältnisses von Religion und moderner Kultur ein¹⁴. Während man bis zu dieser Zeit annahm, daß Religionen säkularisiert werden und ihr institutioneller Einfluß in der modernen Gesellschaft zunehmend schwindet, sah man sich nun vor dem Problem, zu erklären, wie es zum Überleben von Religion in einer modernen Gesellschaft wie der amerikanischen kommt. Neben einer Kontinuitätsthese (S.M. Lipset) konkurrierten die These von der Scheinbarkeit der Religion in den USA (Ch.Y. Glock) bei gleichzeitiger Annahme eines Schwunds der Religiosität in Europa (M. Argyle).

Die dominierende Auffassung von Theologen und Sozialwissenschaftlern blieb jedoch die Annahme, daß die Hauptströmung der Moderne die säkulare Gesellschaft bildet. Einige Theologen reagierten darauf in der Folge von Dietrich Bonhoeffer und Friedrich Gogarten mit der Konstruktion eines „religionslosen Christentums“ oder eines „christlichen Atheismus“.

Dieses säkularistische Paradigma dauerte bis in die Mitte der 60er Jahre. Zunehmende Kritik kam jedoch von der Seite der Soziologie, die das Säkularisierungsparadigma zu nahe an ideologischen Motiven angelehnt sah (rationalistisch, marxistisch, existentialistisch)¹⁵. Andererseits sahen sich jene Wissenschaftler, die an der säkularistischen Deutung der Moderne festhielten, vor das Problem gestellt, wie mit diesem Paradigma zu klären sei, daß ihre eigenen Kinder zu Kulturen und Okkultem strömten. M.E.Marty führte diese Beobachtung schließlich zur Deutung der modernen Gesellschaft als eines „religiös-säkularen Modells der Unbestimmtheit, offen für unendliche Transformationen in Richtung neuer Bewußtseinsformen“.

Diese Situation änderte sich noch einmal grundsätzlich in den 80er Jahren. Es waren vor allem vier Ereignisse, die der religions- und sozialwissenschaftlichen Forschung einen neuen Impuls verliehen: die islamische Revolution, die Solidarnosc-Bewegung in Polen, die Rolle der katholischen Kirche im Demokratisierungsprozeß in Latein- und Zentralamerika und das Wiedererstehen des protestantischen Fundamentalismus als politischer Kraft in den Vereinigten Staaten. Diese Ereignisse machten deutlich, daß Religionen verschiedenster Traditionen offensichtlich ihren Platz in der Privatsphäre verlassen und die öffentliche Bühne moralischer und politischer Auseinandersetzungen betreten haben. Neu ist also nicht nur das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen, sondern die verstärkte politische und öffentliche Bedeutung der Religionen. Was wir zur Zeit erleben, ist eine Entprivatisierung und Repolitisierung der Religion: Religiöse Traditionen verweigern überall die Annahme einer marginalen und privaten Rolle, die ihnen die Theorien der Moderne und der Säkularisierung zugewiesen hatten. Diese veränderte Situation seit den 80er Jahren stellte die Forschung also vor die Aufgabe, das Verhältnis von Moderne und Religion systematisch neu zu bedenken, ohne sogleich die Säkularisierungstheorie als Mythos überhaupt zu verwerfen.

Dies führte in der Forschung zunächst zu einer Konzentration auf das Phänomen des Fundamentalismus. Im Auftrag der „American Academy of Arts and Science“ entstand unter Leitung des bekannten amerikanischen Religionshistorikers Martin E. Marty das „Fundamentalism-Project“, eine interdisziplinäre Arbeit, an der sich Forscher aus allen Bereichen der Religions- und Sozialwissenschaften beteiligten. Diese Arbeit kann als ein ehrgeiziges Projekt verstanden werden, eine Bestandsaufnahme der Religionen am Ende des 2. Jahrtausends zu bieten¹⁶. In der Gegenwart hat sich das Forschungsinteresse auch auf die etablierten religiösen Traditionen und christlichen Kirchen ausgedehnt¹⁷.

Ein besonders interessanter Beitrag, der möglicherweise nachhaltig die künftige Diskussion um das Säkularisierungsparadigma beeinflussen wird, stellt die kürzlich in Chicago publizierte Studie von José Casanova „Public Religions in the Modern World“ dar. Diese Studie vereint zunächst fünf vergleichende empirische Fallstudien zur katholischen Kirche in Spanien, Polen, Brasilien, den Vereinigten Staaten und zum evangelischen Protestantismus in den USA. Der besondere Gewinn dieser Studie besteht darüber hinaus jedoch darin, daß Casanova aus seinen Untersuchungen die Konsequenzen auf die analytische Ebene des Säkularisierungsparadigmas auszieht und auf diese Weise ein differenzierteres und angemesseneres Verständnis der Säkularisierung gewinnt, welches auch den scheinbar gegenläufigen Tendenzen in der Moderne gerecht wird. Besonders seit den 80er Jahren, in denen man von einer Entprivatisierung und Repolitisierung religiöser Traditionen sprechen kann, ist deutlich geworden, daß das klassische Säkularisierungsparadigma nicht länger aufrechterhalten werden kann.

Als Hauptfehler der Säkularisierungsparadigmas bezeichnet Casanova die mangelnde Unterscheidung zwischen dem historischen Prozeß der Säkularisierung und den angenommenen Folgen, die sie auf die Religion haben soll. Im Grunde vereint dieses Paradigma drei verschiedene Thesen, die gerade dann, wenn sie nicht klar voneinander unterschieden werden, ungeeignet sind, die Situation religiöser Traditionen in modernen Gesellschaften zu beschreiben. Der bleibende Kern der Säkularisierungstheorie besteht auch für Casanova in der funktionalen Differenzierung und Emanzipation der säkularen Sphäre (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft) aus der religiösen Sphäre des mittelalterlichen „Ordo christianus“ als Folge der Reformation und der konfessionellen Kriege des 16. und 17. Jahrhunderts. Mit dieser Differenzierungsthese wurden jedoch häufig zwei weitere *Folgethesen* verbunden, um zu erklären, was mit der Religion am Ende dieses Prozesses passieren wird. Die *These vom Religionsverlust* postulierte, daß am Ende des Prozesses die Religion verschwinden werde, die *Privatisierungsthese* eine Privatisierung und Marginalisierung der Religion in der modernen Welt. Diese beiden Folgetheorien sind es, die heute neu bedacht und formuliert werden müssen. Gerade die These vom Religionsverlust als Folge der Differenzierung der modernen Gesellschaft war unter den Geisteswissenschaften so weit verbreitet, daß es erst seit 20 Jahren Ansätze gibt, über „moderne Religionen“ zu sprechen¹⁸, das heißt nicht einfach von religiösen Traditionen, welche die Säkularisierung überdauert haben, sondern Produkte der Moderne sind. Vor allem vor dem Hintergrund einer globalen Perspektive zeigen alle religiösen Traditionen seit dem Zweiten Weltkrieg trotz wachsender Industrialisierung und Modernisierung ein Wachstum oder ein Erhalten religiöser Vitalität.

Was Europa und mithin jene Länder insbesondere kennzeichnet, in denen sowohl ein Religionsverlust als auch ein Schwinden des institutionellen Einflusses von religiösen Traditionen zu verzeichnen ist, ist ihre Herkunft aus einem absolu-

tistischen Staat mit seinem Gegenüber einer Landes-, Staats- oder Nationalkirche, die sich insofern als Hindernis der modernen Differenzierung und Emanzipation der säkularen Sphäre erwiesen haben, als sie versuchten, intellektuelle, politische oder moralische Kontrolle über Individuen und Gruppen zu erhalten. Hier hat sich dann die Religionskritik der Aufklärung politisch und philosophisch radikalisiert und zu den Folgen von Religionsverlust und schwindendem öffentlichen Einfluß religiöser Traditionen geführt. Wo andererseits jedoch dieser Prozeß der modernen Differenzierung akzeptiert wurde (wie in den USA), wurde die Religionskritik der Aufklärung überflüssig. Man könnte also kurz formulieren: Je mehr sich Religionen dem Prozeß der modernen Differenzierung verweigerten, das heißt der Säkularisierung in der ersten Form, desto mehr werden sie auf lange Sicht unter einem Religionsverlust leiden, das heißt der Säkularisierung in der zweiten Form.

Aber auch die zweite Folgethese, die von Thomas Luckmann und Niklas Luhmann entwickelte These von der Privatisierung der Religion¹⁹, die gewissermaßen den Raum angibt, in dem sich religiöse Traditionen in der modernen differenzierten Gesellschaft aufzuhalten haben, müßte neuformuliert werden. Die erneute Beteiligung der Kirchen an moralischen und politischen Auseinandersetzungen, wie es die Unterstützung von Demokratisierungsprozessen in vielen Ländern wie auch das Eingreifen in öffentliche Dispute (Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe, Stellungnahme zur Atompolitik und Abtreibung) verdeutlichen, kann gerade nicht als eine antimoderne Verweigerung der Konsequenzen der Aufklärung interpretiert werden. Vielmehr sind es gerade Krisensymptome der säkularen, modernen Gesellschaft, die eine erneute politische Mobilisierung der religiösen Traditionen mit sich bringen. Die klassische Säkularisierungstheorie erwies sich in dieser Hinsicht als nicht flexibel genug, in Rechnung zu stellen, daß es säkulare Weltbilder gibt, die eigentlich gegenaufklärerisch sind, und daß es legitimen politischen Widerstand der Religionen in solchen Fällen gibt. Wie bei der zweiten Folgetheorie der Säkularisierung, der Theorie vom Religionsverlust, handelt es sich auch bei der Privatisierungsthese um eine historische Möglichkeit, die in einigen Ländern auch eine dominante Tendenz sein mag, die jedoch nicht notwendig mit dem eigentlichen Kern der Säkularisierung, also der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft, gekoppelt sein muß.

Gerade diese jüngsten empirischen und analytischen Studien über die Situation religiöser Traditionen in einem vergleichenden Kontext machen deutlich: Die Säkularisierungstheorie ist, wenn sie nicht gänzlich als Mythos verworfen werden soll, als Deutungskategorie für das Verhältnis Moderne – Religion nur unter modifizierten und korrigierten Voraussetzungen verwendbar. Ihr bleibender Kern ist die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft aus dem mittelalterlichen „Corpus christianum“. Die Folgetheorien, die sich darauf beziehen, was am Ende dieses Prozesses mit den Religionen geschehen werde, können in ihrer bis-

herigen Wertung nicht aufrechterhalten werden. Es mag sein, daß – wie in einigen Ländern Europas – tatsächlich ein Schwinden der Bedeutung und des Einflusses religiöser Traditionen zu beobachten ist. Aber dies hängt nicht notwendig mit der Säkularisierungstheorie zusammen. Im Gegenteil: Wo religiöse Traditionen diese Differenzierung der modernen Gesellschaft akzeptieren und die ihr zugrundeliegenden Prinzipien wie die Menschenrechte anerkennen, könnte sich die Säkularisierung – und das war schon die Überzeugung von T. Rendtorff²⁰ – als Gewinn für die Religionen selbst auswirken.

Daß die Moderne geradezu evolutionistisch und irreversibel in Richtung einer säkularen Gesellschaft, eines wachsenden Atheismus und Agnostizismus und eines zunehmenden Bedeutungsverlusts religiöser Traditionen und Institutionen führt, danach sieht es – im Moment jedenfalls – nicht aus.

ANMERKUNGEN

¹ Die Lit. ist bereits unüberschaubar. Lit.ber. bis 1981: Säkularisierung, hg. v. H.-H. Schrey (Darmstadt 1981) 413–435; weitere Lit. bis 1990: L. Bily, Die Religion im Denken Max Webers (St. Ottilien 1990) 717–773.

² M. Weber, Die prot. Ethik I (Güterlos⁵ 1979); ders., Ges. Aufsätze zur Rel.soziologie I–III (Tübingen 1963–1971).

³ Ders., Ges. Schr. I, 13.

⁴ So v. a. J. Matthes, Bem.en zur Säk.these in der neueren Rel.soziologie, in: Probleme d. Rel.soziologie, hg. v. D. Goldschmidt, J. Matthes (Köln 1962); F. Fürstenberg, Problemgeschichtl. Einl., in: ders., Rel.soziologie (Neuwied 1964); T. Luckmann, Das Problem der Religion in d. modernen Ges. (Freiburg 1963); T. Rendtorff, Chr.tum außerhalb d. Kirche. Konkretionen d. Aufklärung (Hamburg 1969).

⁵ F. Gogarten, Verhängnis u. Hoffnung d. Neuzeit. Die Säk. als theol. Problem (Stuttgart 1953); ders., Die moderne Säk. positiv verstanden, in: Glaube u. Handeln, hg. v. H. Thielicke, H.-H. Schrey (Bremen 1965) 222–230.

⁶ Die Zukunft d. Religionen, in: KZfSS 33 (1981) 605–622.

⁷ Über die Demokratie in Amerika (1835–1840, dt. 1959, 1962). ⁸ Ges. Aufsätze z. Rel.soziologie I, 211.

⁹ Aufsätze z. Geistesgesch. u. Rel.soziologie (Ges. Schr. IV, Aalen 1966).

¹⁰ Prof. A. Greeley bin ich dankbar für das Datenmaterial des NORC. Zur Auswertung der Daten vgl. seine Beiträge: Religion Not Dying Out Around the World, in: Origins 23/4 (1993) 49–58; A Religious Revival in Russia? (MS. 1994).

¹¹ S. B. Filatov, D. E. Furmann, Religion and Politics in Mass Consciousness, in: Sociological Research 32/4 (1993) 38–53. ¹² Ausführl. dazu M. Tomka, Religion and Religiosity, in: Social Report (Budapest 1992).

¹³ J. Casanova, Church, State, Nation and Civil Society in Spain and Poland, in: The Political Dimensions of Religion, hg. v. S. A. Arjomand (New York 1993) 101–153.

¹⁴ M. E. Marty, Religion in America since Midcentury, in: Daedalus 111 (1982) 149–163.

¹⁵ So v. a. P. Berger, A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural (Garden City 1969); K. Gabriel, Chr.tum zw. Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992); F.-X. Kaufmann, Religion u. Modernität (Tübingen 1989).

¹⁶ The Fundamentalism Project, 4 Bde. (Chicago 1988 ff.). Vgl. auch M. Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchale Protestbewegung (Tübingen 1992).

¹⁷ Vgl. v. a. Religion in Today's World. The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day, hg. v. F. Whaling (Edinburgh 1987); The Political Dimension of Religion, hg. v. S. A. Arjomand (New York 1993); J. Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago 1994); Ch. Davis, Religion and the Making of Society. Essays in Social Theology (Cambridge/NY 1994).

¹⁸ V. a. T. Luckmanns Theorie d. „unsichtbaren Religion“ u. R. Bellahs Theorie d. „Civil Religion“.

¹⁹ T. Luckmann, Invisible Religion (New York 1967); N. Luhmann, The Differentiation of Society (New York 1982). ²⁰ Chr.tum außerhalb d. Kirche. Konkretionen d. Aufklärung (Hamburg 1969) 68.