

Annette Schnabel

# Religion, Akteur und Moderne

## Plädoyer für eine Erweiterung der Diskussion

Der Band »Religion in der Moderne« von Pollack und Rosta bietet einen umfassenden Überblick über Religion in verschiedenen modernen europäischen und außereuropäischen Gesellschaften. Die Autoren präsentieren eine umfassende international vergleichende Analyse der aktuellen Entwicklung von individueller Religiosität im Zeitverlauf in verschiedenen Ländern West- und Ost-Europas, den USA, Südkorea und Brasilien. Damit leisten sie zum einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die Rolle, die Religion in modernen Gesellschaften (noch) spielt und spielen kann. Zum anderen adressieren sie mit der Einordnung von Religion in gesellschaftliche Modernisierungsprozesse eines der zentralen und ältesten Themenfelder der Soziologie, nämlich das der Modernisierung: Das Modernisierungs-Narrativ gehört, wie Heiskala (2011) feststellt, zu den Themen, die die Disziplin spätestens seit den Werken von Max Weber und Emile Durkheim wesentlich definieren.

### 1 Der Band im Überblick:

Der Band gliedert sich in einen theorie-bezogenen und einen empirischen Teil. Im theorie-bezogenen Teil werden Überlegungen zu Begriff und Theorie der Moderne vorgestellt sowie eine Definition des Begriffs der Religion diskutiert. Im Anschluss daran werden Fragestellung und Vorgehen erläutert. Die Autoren verstehen Moderne als multi-dimensionales Konzept, das eine Vielzahl von Merkmalen und Prozessen umfasst (S. 27). Als wichtigster Prozess wird die funktionale Differenzierung identifiziert:

»Dies meint, dass sich im Unterschied zu vormodernen Gesellschaften in der Moderne unterschiedliche gesellschaftliche Funktionsbereiche – Recht, Wissenschaft, Ökonomie, Politik, Bildung – herausbilden, die sowohl durch ein hohes Maß an Eigendynamik als auch durch wechselseitige Abhängigkeit von einander charakterisiert sind«. (S. 39)

Die Ausdifferenzierung gehe mit einer zunehmenden Auflösung gesellschaftsübergreifender Normen, Leitbilder, Wertssysteme einher, die aber nicht unbedingt zur vollständigen Autonomie der Funktionssysteme führe. Zweitens zeichnet sich Moderne in den Augen der Autoren zusätzlich zur horizontal sich vollziehenden funktionalen Differenzierung durch eine vertikale Differenzierung in verschiedene soziale Konstitutionsebenen aus (S. 41). Ebenendifferenzierung gehe, so die Autoren, Hand in Hand mit Freiset-

zungsprozessen von Akteuren aus gemeinschaftlichen und damit auch religiösen Bindungen.

Als zweites, zentrales Konzept befassen sich die Autoren mit einer soziologisch relevanten Definition von Religion. Dies ist eine zentrale Leistung der Autoren, angesichts der vielfältigen, kontradiktorischen und hart umkämpften Debatten um das, was sich soziologisch als Religion fassen lassen kann und im Angesicht eines vielfältigen Phänomens fassen lassen sollte (zusammenfassend: Schlieter 2010, kritisch: McCutcheon et al. 1995). Die Autoren grenzen substantielle Definitionen, die versuchen die wichtigsten Merkmale von Religion(en) zu fassen, von funktionalistischen Definitionen ab, die Religion über ihre gesellschaftlichen Funktionen denken, und von diskursiven Definitionen, die Religion als in Interaktionen ausgehandelt verstehen. Gegen letztere wenden die Autoren ein, dass diese der Religionswissenschaft ihren Gegenstand entzögen. Nicht zuletzt deshalb bieten Pollack und Rosta eine Definition, die funktionalistische und substantielle Definitionselemente mit einander verbindet und damit der Soziologie die Deutungshoheit über den Gegenstand zuweist: Religionen haben die Funktion, Kontingenz zu reduzieren und zwischen Immanenz und Transzendenz zu vermitteln: »Wo nicht die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz vollzogen wird und diese Unterscheidung in die Immanenz wieder eingeführt wird, handelt es sich nicht um Religion« (S. 71). Diese Definition ermöglicht eine mehr-dimensionale Erfassung von Religion in Form von Mitgliedschaften, Praxen und Überzeugungen im Symbolischen, im Materiellen und in manifesten Handlungen.

Das Verhältnis von Differenzierungsprozessen der Moderne und Religion wird von den Autoren als widersprüchlich thematisiert: Neben den üblichen Hypothesen der Privatisierung und Verdrängung von Religion und des zunehmenden Verlustes an Bedeutung und Integrationsfähigkeit von Religion finden sich auch Hypothesen darüber, dass Differenzierung zu einer Intensivierung des Religiösen führen könne. Dies passiere etwa über die Ausbildung teilsystemspezifischer Autonomie des Religiösen, der Intensivierung individueller und privater religiöser Praxen und Überzeugungen etwa in Form neuer und alternativer Spiritualität oder – in Anlehnung etwa an Bainbridge (2003) – mittels der Intensivierung durch Pluralisierung und Konkurrenz, die dazu beitragen, dass religiöse Bedürfnisse in religiösen Konkurrenzkontexten besser und bedarfsgerechter befriedigt werden könnten.

Der empirische Teil, der den überwiegenden Teil des Buches ausmacht, befasst sich entlang der vorgestellten Fragestellungen und Hypothesen ausführlicher mit Darstellung und Analyse verschiedener Länderstudien. Die Autoren ziehen hierfür eine Vielzahl verschiedener Indikatoren als Marker individueller religiöser Mitgliedschaften, Praxen und Überzeugungen heran und liefern ein überzeugendes Bild verschiedener europäischer und außereuropäischer Länder.

Dabei kommen die Autoren zu dem Ergebnis, dass sich die Entwicklung individueller Religiosität für Westeuropa auch für stark religiöse Länder wie Italien am besten entlang der These vom Bedeutungsverlust von Religion beschreiben ließe. Dies zeige sich vor allem in einer starken Entkirchlichung. Gleichzeitig fänden sich aber auch schwache Tendenzen zur Privatisierung, Individualisierung und der fortbestehenden Existenz religiös

geprägter politischer und ökonomischer Eliten. Die westeuropäische Moderne scheint hier, in den Augen der Autoren, alternative Gelegenheitsstrukturen für Selbstverwirklichung, Sinngeben und Vergemeinschaftung anzubieten (S. 229), die sich vielleicht als funktionale Äquivalente zur Religion beschreiben lassen. Allerdings sprechen die Autoren eher von Distraction als von Konkurrenz (S. 230/231). Der Bedeutungsverlust von Religion in westeuropäischen Ländern ist begleitet von einem konfliktfreien Nebeneinander verschiedenster Sinnangebote (vielleicht sogar in Form einer losen Koppelung?), aber auch durch Feedback-Effekte von kirchlichen und Gemeinde-Strukturen (Verkopplungsthese<sup>1</sup>).

Die Verkopplungsthese vermag ebenfalls Licht in die Entwicklungen des Religiösen in den Post-Sowjet-Ländern zu bringen: Die Autoren beobachten anhand ihrer empirischen Ergebnisse, dass Religion in den Post-Sowjet-Staaten direkt im Anschluss an die Auflösung der Sowjetunion in den 1990er Jahren starke Tendenzen zur Verkirklichung und Sakralisierung zeigt. Hier lässt sich zeigen, dass in Fällen, in denen es Konflikte zwischen Staatsmacht und Bevölkerung gibt (wie im Fall der DDR und Polen), Kirchen eine besonders wichtige Rolle für die gesellschaftliche Integration (S. 314) zukommt.<sup>2</sup> Allerdings scheint auch hier im Zuge einer staatlichen ökonomischen Leistungssteigerung und einer sozialstaatlichen Absicherung Distractionseffekte zu entstehen, die zu einem zukünftigen Rückgang der berichteten individuellen kirchlich gebundenen Religiosität beitragen könnten.

Im Vergleich zu Europa weist Religiosität in den USA einige Besonderheiten auf: Die Akzeptanz von Gott und der Glaube an Himmel und Hölle sind hier wesentlich weiterverbreitet und die Fluktuation zwischen verschiedenen Denominationen ist höher. Religion scheint hier noch eine recht hohe Bindekraft zu haben. Dies lässt sich in den Augen der Autoren jedoch nicht mit dem ökonomischen Marktmodell erklären, demgemäß ein hoher Wettbewerb zwischen religiösen Angeboten zu einer Verstärkung der individuellen Religiosität führe. Vielmehr scheint in den USA ein negativer Zusammenhang zwischen Heterogenität des religiösen Umfeldes und der Intensität der eigenen Religiosität zu bestehen, während dies in Europa tendenziell eher umgekehrt sei. Erklären ließe sich dies am ehesten durch die geringe Zentralität der US-amerikanischen Kirchen und deren hoher Autonomie. Gleichzeitig scheint eine hohe ökonomische Ungleichheit auf nationalem Niveau dazu bei zu tragen, den individuellen Glauben an Gott zu stärken. Anders als in Europa scheint es in den USA eine Entdifferenzierung von Staat und Religion zu

- 1 Hier ließe sich die Frage stellen, ob sich dieses Verhältnis vielleicht als strukturelle Koppelung verstehen ließe, welches spezifische Integrationsleistungen individueller Akteure erzwingt, welche Gesellschaft nicht mehr leisten kann oder will (vgl. Degele 1999).
- 2 Möglicherweise lässt sich der Erfolg der Opposition in Polen und die starke Kirchenbindung auch dadurch erklären, dass die katholische Kirche in den 1970er/80er Jahren ein starker international vernetzter Verbündeter war, der die Finanzierung der politischen Protestbewegung und die Absicherung des ökonomischen Überlebens ermöglichte (die Interpretation der katholischen Kirche als Teil der politischen Gelegenheitsstruktur legt zumindest Dietz 2008:218-220 nahe). Damit wäre im Fall Polens die strukturelle Koppelung organisierter Religion mit ökonomischen und politischen korporativen Akteuren religions-vitalisierend.

geben. Dies finden die Autoren in einer stark verbreiteten individuellen Präferenz für einen religions-affinen Präsidenten. Als religions-interne Faktoren machen die Autoren (neben der Migrationsgeschichte der USA, die leider nur wenig beleuchtet wird) das Überzeugungssystem evangelikaler Strömungen aus, bei dem es sich um einen »interaktiven, ethisch ausgerichteten, politisierten und apokalyptisch gestimmten Glaubenstyp« handle (S. 379).

Während individuelle Religiosität in Europa tendenziell abnimmt, in den USA fast konstant bleibt, scheint sie sich in Süd-Korea und in Lateinamerika eher zu intensivieren. Die Autoren identifizieren Südkorea als Gesellschaft mit starker religiöser Konkurrenz. Hier finden sich neben hohen Zuwachsraten christlicher Kirchen hohe Defektionsraten und vor allem eine Imitation religiöser Organisations- und Handlungsformen in nicht-christlichen Glaubenskontexten.

Einen starken Zuwachs verzeichnen vor allem die evangelikalen und charismatischen Bewegungen in Lateinamerika. Insbesondere für Brasilien kann gezeigt werden, dass das »religiöse Denken, Handeln und Fühlen der charismatischen und evangelikalen Gruppierungen in das religiöse Leben der Mehrheitsbevölkerung eingebettet« sei (S. 419). Ähnlich wie in den USA zöge auch hier Religiosität ihre Kraft aus dem allgemeinen religiösen Klima. Dies sehen die Autoren als Hinweis darauf, dass es so etwas wie einen Mechanismus der »mehrheitlichen Bestätigung« (S. 421) geben könnte: Demnach habe die Einbettung von religiösen Organisationen und Gruppen in eine religiös geprägte Mehrheitskultur einen stabilisierenden Effekt.

Mit ihrem empirischen Vergleich können die Autoren zeigen, dass Moderne als funktionale Differenzierung ein komplexes Verhängnis zwischen den Funktionssystemen hervorzubringen vermag. Dieses Verhältnis bedeutet nicht notwendigerweise, dass Religion und individuelle Religiosität in der Moderne verschwinden – bestimmte gesellschaftliche Konstellationen haben sogar die Macht, die Vitalität von Religion zu stützen. Im Anschluss an ihre differenzierte Analyse fordern die Autoren folgerichtig eine multiparadigmatische Theorie zur Erklärung der verschiedenen Dynamiken und Entwicklungen des Religiösen in der Moderne und plädieren dafür, die religionssoziologische Debatte vor allem von einer sie beschränkenden, engen Säkularisierungsthese zu befreien. Dennoch plädieren die Autoren für das Festhalten an einer vor allem differenzierungstheoretischen Perspektive: Diese ermögliche den Widerspruch der Moderne aufzulösen, der sich daraus ergibt, dass Religion dort am vitalsten ist, wo sie sich mit nicht-religiösen, politischen oder identitären Interessen zu verbinden vermag und sich dort eine Bedeutungsabschwächung des Religiösen beobachten lässt, wo sich Gesellschaften funktional ausdifferenzieren (S. 463).

## **2 Herausforderung eines Kommentars**

Es ist immer leicht, einen existierenden Beitrag zur aktuellen Debatte zu kritisieren, indem man anführt, was alles noch hätte eingefügt und berücksichtigt werden können, anders erhoben und berechnet werden müssen und alternativ hätte analysiert werden sol-

len. Ein Band, wie der vorliegende muss sich zwangsläufig beschränken und dies kann und soll nicht Anlass für Kritik sein.

Stattdessen möchte ich im Folgenden eine Frage aufwerfen, die weniger den vorliegenden Band selbst betrifft als vielmehr die aktuelle religionssoziologische Debatte, in die er eingebettet ist.

Der Band befasst sich empirisch im Rahmen von Länderstudien mit der Einbettung individueller Religiosität in gesellschaftliche Prozesse der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften. Dabei gerät Religion als Medium der Sinnstiftung und dessen *interaktive Konstruktion* nicht in den Blick. Dies möchte ich jedoch hier als Herausforderung einer weiterführenden, aktuellen religionssoziologischen Debatte stark machen. Auch die interaktive Konstruktion von Religion ist in die Prozesse der Differenzierung der Moderne eingebettet und mit individueller Religiosität in Form von Mitgliedschaften, Überzeugungen und Praxen eng verbunden. Die interaktive Konstruktion von Religion meint weniger die gemeinschaftliche oder gemeindliche Vergemeinschaftung durch das Feiern der Liturgie oder das gemeinschaftliche Praktizieren von Ritualen. Vielmehr möchte ich im Folgenden die interaktive Aushandlung von sozialen Sinnstrukturen, die auch soziale Verortungen und Identitäten umfassen, hervorheben. Hier geht es mir also in erster Linie um die soziale Konstruktion von Sinn in und durch Religion.

»Jede Definition von Religion stellt, wenn auch nur in verkürzter Form, letztlich eine Theorie *über* Religion dar, die dann erlaubt, *bestimmte* Anschlussfragen über Religion zu formulieren« (Schlieter 2010: 21; Hervorhebungen im Original). In diesem Sinne möchte ich zunächst die von Pollack und Rosta vorgeschlagene Definition von Religion – ganz im Sinne des Thomas-Theorems – um den Aspekt seiner Benutzung und interaktiven Auslegung erweitern, denn dies »tells us a great deal about how [people] make their worlds intelligible by means of deployed classifications« (McCutcheon 2004: 176).

### 3 Migration als Ausgangspunkt – religionssoziologische Überlegungen zu einem Phänomen

Verwendung und Auslegung des Begriffs des Religiösen scheinen mir insbesondere in Hinblick auf die weltweiten Veränderungen und Verschiebungen von Konfliktlinien der letzten Jahre von besonderem Interesse zu sein: Hier ist nicht zuletzt die enorme Zunahme weltweiter Migration zu nennen, die von besonderer Relevanz ist für das Verständnis von Religion in der Moderne, insbesondere deshalb, weil Migrantinnen und Migranten ihre Religion oder Nicht-Religiosität mit allen damit verbundenen Konsequenzen mitnehmen. Der International Migration Report der UN (United Nations 2016: 1) schätzt, dass die Zahl der Migranten und Migrantinnen weltweit zwischen dem Jahr 2000 und 2015 um ein Drittel erhöht hat. Derzeit wird ihre Zahl auf 244 Millionen geschätzt. In Zahlen: »Nearly two thirds of all international migrants live in Europe (76 million) or Asia (75 million). Northern America hosted the third largest number of international migrants (54 million), followed by Africa (21 million), Latin America and the Caribbean (9 million) and Oceania (8 million)« (United Nations 2016: 1). Damit ist Migration ein em-

pirisch nicht zu vernachlässigender Faktor mit konkreten Folgen für die soziale Ordnung der Herkunftsländer genauso wie der Aufnahmeländer. Auch wenn es schwer ist, für die Effekte solcher weltweiten Migrationsströme entsprechende religionsbezogene Daten zu finden, so werfen die aktuellen globalen Dynamiken einige, für meine Begriffe religionssoziologisch spannende und relevante Fragen auf:

Zum ersten lässt sich fragen, ob diese Migrationsströme zu einer religiösen Pluralisierung in den Aufnahmeländern führen könnten. Zum zweiten ist es eine empirisch nach wie vor offene Frage, was mit der Religiosität der Migrantinnen und Migranten selbst passiert: Wie reagieren sie auf die religiöse Homogenität oder Heterogenität ihrer neuen Lebensumwelten?

Die These der religiösen Pluralisierung von wird u.a. von Davie (2006) vertreten, die darauf verweist, dass z.B. im EU-Kontext Migration zu einer Vervielfältigung von Denominationen, aber auch von religiösen Intensitäten führe, die wiederum historisch gewachsene Relationen des Religiösen zum Politischen oder Sozialen neu kontextualisieren:

»Conversely, many of those who are currently arriving in this part of the world have markedly different convictions, and offer—simply by their presence—a challenge to the European way of doing things. Reactions to this challenge vary from place to place, but at the very least, European societies have been obliged to re-open debates about the place of religion in public as well as private life«. (Davie 2006: 32)

Beide Facetten der Migration – die Seite der Aufnehmenden ebenso wie die der Migrierenden – verweisen auf einen, meines Erachtens interessanten Aspekt der aktuellen Debatte: Auf die Bestrebungen einer Re-Kalibrierung des Religiösen im Angesicht des Fremden. Diese wird erforderlich, weil Migration bestehende Ordnungen unterminiert und stört.<sup>3</sup> Religion übernimmt hier die wichtige Funktion der Wiederherstellung sozialer Ordnungen, indem sie identifiziert, beordnet und unterordnet. Sie ist latent und manifest verfügbar und erscheint gerade wegen ihres Ordnungswertes attraktiv in Zeiten in Unordnung geratender Ordnungsverhältnisse.

(I) Nehmen wir die empirischen Befunde der intensivierten globalen Migration ernst, so ist zu fragen, unter welchen Bedingungen und in welcher Form Religiosität von Menschen zu einem wichtigen gesellschaftlichen Ordnungsfaktor wird. Dies gilt sowohl für die Migrantinnen und Migranten selbst als auch für die Menschen in den Aufnahmeländern. Die Frage nach den Bedingungen der Salienz des Religiösen verweist hier auf die Wichtigkeit gesellschaftlicher (Kontext-)Faktoren:

(a) *Religiosität (und Nicht-Religiosität) der Anderen als Bedrohung*: Empirische Evidenzen verweisen darauf, dass wirtschaftliche Entwicklungen – wie die Autoren des vorliegenden Bandes bereits festgestellt haben – einen wichtigen Einfluss haben. Hier scheint

3 Das theoretische Konzept des Immigranten, der Immigrantin läuft zwar immer Gefahr, in nationalstaatlichen Rastern gedacht zu werden (für eine ausführliche Kritik am wissenschaftlichen methodologischen Nationalismus vgl.: Wimmer und Glick Schiller 2002). Ich impliziere hier jedoch alle Arten von Wanderungsbewegungen innerhalb und zwischen National-Staaten.

mir jedoch die Distractionsthese mit einer Bedrohungsthese gekoppelt zu sein: Solange das wirtschaftliche Wachstum genügend Wohlstand für alle ermöglicht, scheinen askriptive Merkmale wie Religion, Ethnie oder Klassenzugehörigkeit eine untergeordnete Rolle für die soziale Positionierung zu spielen – der Mechanismus der Distraction, wie von Pollack und Rosta für Westeuropa beschreiben, ist hier ein plausibler Kandidat, um Prozesse der Entkirchlichung und des Bedeutungsverlusts von Religion zu beschreiben. Geht es hingegen um (Um-)Verteilung in Zeiten verlangsamten Wachstums, werden (äußerlich erkennbare) Minderheiten schnell zu einer Bedrohung, wie die Vertreter der Group Threat-Theory (z.B. Blumer 1958, Blalock 1967, Quillian 1995) empirisch überzeugend zu argumentieren vermögen. Hier scheint jedoch ein etwas genauerer Blick angebracht, denn nicht allein die ökonomische oder materielle Sicherheit oder, wie Inglehart und Norris (2011) annehmen, deren Abwesenheit, führen hier zu einer Vitalisierung individueller Religiosität als Form des Umgangs mit der Abwesenheit von (eigener) Selbstwirksamkeit. Im Rahmen der Group-Threat-Theory geht es vielmehr auch um die *interaktive* Konstruktion von Ein- und Ausgrenzung aufgrund sozial relevanter Kategorisierungen, der Aktivierung xenophober Einstellungen und, letztendlich damit verbunden: um die Rechtfertigung von Ungleichheiten und von (umverteilungsrelevanten) Exklusionen. Religion fungiert hier als ein Identitätsmarker unter anderen, der Solidarität und Ablehnung evoziert und legitimiert und damit die Macht hat, handlungsrelevant zu werden. Die Group-Threat-Theory verdreht damit das Wirkungsgefüge: Die Re-Vitalisierung von Religion als Marker der Relationierung von Akteuren ist nicht allein Folge gesellschaftlicher Veränderung, sondern wird zu deren Motor, indem sie Machtverhältnisse aus der Latenz herausholt und zu Gunsten einer (sich selbst als solche percepiierenden) Mehrheit verschiebt.

(b) *Religiosität als Zuweisung von Subjektpositionen*: Bedrohungen können jedoch nicht allein aus vermeintlichen Gefährdungen ökonomischer und damit sozialer Positionen erwachsen, sondern auch die eingelebten Sinnstrukturen, Weltansichten und sozial als legitim erachteten kognitiven und emotionalen Bewältigungsstrategien von Kontingenz betreffen: Globalisierung (allerdings nicht nur in Form von Migration, sondern auch in Form neuer Technologien und Massenmedien) impliziert eine Vervielfältigung der Problemlagen und damit die prinzipielle Unübersichtlichkeit der (so relativierten) Weltinterpretationen und Zugriffsweisen auf Wirklichkeit. Dies lässt sich durchaus als eine weitere Facette der modernen Differenzierung begreifen. Vervielfältigung von Sinnstrukturen kann bestehende Ordnungen gefährden und Religion als Ordnungsfaktor der Welt attraktiv erscheinen lassen. So argumentiert beispielsweise Barber (1995), dass unregulierte, globalisierte Märkte gemeindebezogene Kräfte – wie Religion in ihrer vergemeinschaftenden Funktion – mobilisiere, die universalistische Formen der Solidarität außer Kraft setzten, exklusive Formen der Identitätsbildung aus ihrer Latenz zögen und verstärkten (ähnlich u.a. Kaldor 2004). Damit geht jedoch nicht einfach eine (funktionale) Ersetzung global orientierter, universalistischer sozialer Verortungsmuster des »Ichs in der Welt« durch religiöse Identitätsmarker von »uns« und »ihnen« einher, sondern auch mit der Verteidigung des – um alle als sozial ähnlich erlebten Anderen – erweiterten Selbst (Butler 2012). Diese Selbst-Verteidigung ist geht einher mit der Zuweisung von

Subjekt-Positionen, die wiederum entweder ermächtigen oder Macht versagen. Die zugewiesenen Subjektpositionen fabrizieren das religiöse Selbst erst und weisen ihm Handlungskapazitäten und einen gesellschaftlichen Stellenwert zu: Die Analyse der sozialen Praxen der Verortung gibt damit den Blick frei auf die soziale Herstellung religiöser Selbste und nimmt diese nicht als mehr oder minder bereits vorhanden an. Akteure sind hier in ihrer Religiosität nicht übersituativ, sondern werden (nicht allein durch Sozialisation) interaktiv und situativ in Akten der (mitunter feindseligen) Anerkennung hergestellt (Butler 2006). Der performativ durchgesetzte, situativ geforderte und aktualisierte Ordnungswert der Religion fordert dazu auf, die positionalen Machtverhältnisse, die immer mit Identifizierungsprozessen einhergehen, stärker in den Fokus zu nehmen und individuelle, organisationale und gesellschaftliche Formen der Religion nicht als machtnutral zu beschreiben.

Die Diskussion um die Group-Threat-Theory verweist allerdings auch darauf, dass nicht jede Gruppe und nicht alle Merkmale für eine Hervorhebung als Bedrohung taugen (z.B. kritisch: Hjerm 2007).<sup>4</sup> An dieser Stelle wäre es meines Erachtens notwendig, religionssoziologische Erkenntnisse mit Erkenntnissen der Xenophobie-Forschung und der Forschung zu nationaler Identität zusammenzubringen, um die sozialen Ordnungsmechanismen durch religiöse Kategorisierung näher zu beleuchten und um jene Bedingungen näher zu bestimmen, die Religion zu einem sichtbaren und bedeutungsvollen Marker machen.

(c) *Religiosität als Legitimation*: Wichtig scheint mir hier, dass die Religiosität der anderen unter Umständen auch die eigene Religiosität (wieder) sichtbar macht – nicht im Sinne einer gelebten und in Praxen sichtbaren Überzeugung, sondern als wichtiges Merkmal der interaktiven Grenzziehung (und im Sinne Butlers: durch dessen performativen Akt). Hieran knüpft sich wesentlich die Integrationsfähigkeit von Religion, die gleichzeitig eine exklusive Seite hat, die Solidaritäten im Sinne einer (Durkheim'sch) mechanischen oder brotherhood-bezogenen Solidarität Umverteilung unter Gleichen legitimer und den Ausschluss des »anderen« gerechtfertigter erscheinen lässt. Die Religiosität welcher Gruppe hingegen hier über Einschluss oder Ausschluss bestimmt, scheint historisch pfadabhängig und von bestimmten und bestimmbar Mehrheitsverhältnissen der entsprechenden Gesellschaften einherzugehen. Während empirische Befunde – mehrheitlich aus Großbritannien (z.B. Brah 2005 oder Hopkins 2016) – darauf hindeuten, dass Religion vitalisiert wird, wenn eine religiöse Minderheit in Abgrenzung zu einer Diaspora wird (Mayer 2015: 9), dass ein homogenes religiöses (oder weltanschauliches) mehrheitsgesellschaftlichen Umfelds jedoch zur Quasi-Selbstverständlichkeit des Religiösen führt, wie in dem vorliegenden Band argumentiert. Bisher fehlen theoretische oder empirisch motivierte Bestrebungen, religiöse Hegemonialverhältnisse näher zu bestimmen und die Rolle politischer und sozialer Eliten dabei zu berücksichtigen.<sup>5</sup>

4 Ähnlich argumentieren Theorien nationaler Identität, die zeigen, dass in der Identifizierung inhärenten Trennung von »wir« und »sie« nicht alle anderen die gleiche Rolle spielen können, sondern erst in historisch komplexen Prozessen zu signifikant anderen werden (Triandafyllidou 1998, Petersoo 2001).

5 In diesem Kontext könnte es attraktiv sein, einen Blick in die aktuellen Masculinity-Studies zu wer-



(d) *Religion jenseits der Akteure*: Gleichzeitig wird an dieser Diskussion aber auch deutlich, dass individuelle Religiosität nicht das einzige Element ist, das Religion in einer Gesellschaft vital oder latent macht: Öffentliche Debatten, Auseinandersetzungen, Feierlichkeiten, Gedenkstätten, Gebäude dienen als gesellschaftliches, kulturelles Gedächtnis, vor allem aber als Legitimation von Exklusion und Inklusion. Die öffentliche Verhandlung des Religiösen muss sich nicht unbedingt parallel zu einer gesteigerten oder verminderten individuellen Religiosität entwickeln. Sie kann dem Machterhalt und Machtaufbau politischer Eliten dienen, von Verwaltungseinheiten zur Legitimation bestimmter *policies* herangezogen werden, nicht-intendiert bestimmte soziale, politische und ökonomische Inklusionsinteressen oder Exklusionsbestrebungen unterstützen, ohne dass sich dies unmittelbar in individueller Religiosität widerspiegelt. Und dennoch dient die öffentlich verhandelte Religion der sozialen Sinnstiftung und Ordnungsstiftung. Wie politisch folgenreich sich dies gestaltet zeigt u.a. die Debatte um die EU-Bestritt der Türkei, die zunächst nicht von einem Verweis auf die religiöse Andersartigkeit der Türkei geprägt war. Erst während der Debatten um die volle Mitgliedschaft der Türkei in den späten 1990er Jahren wurde die Frage salient, ob die Türkei kulturell wirklich in die EU passen würde und die Türkei wurde zum religiösen und kulturellen »anderen« (Casanova 2004; Küçük 2008, Jung und Raudvere 2008, Leggewie 2004). Ebenso interessant scheint hier ein Blick auf die Auseinandersetzung um die Präambel der geplanten EU-Verfassung im Jahr 2004. Der nicht zu lösende Streit um den Gottesverweis in der Präambel führte letztendlich zum Vertrag von Lissabon und damit zu einer Verfassung ohne Verfassungsrang. Damit scheiterte die Verfassung der EU an der Religionsfrage (Schnabel und Grötsch 2012).

#### 4 Was folgt aus solchen Überlegungen?

Ohne die Leistung der Autoren Pollack und Rosta schmälern zu wollen, führt eine religionssoziologisch motivierte Auseinandersetzung mit den globalen Dynamiken der Migration zu einer zwangsläufig soziologisch relevanten erweiterten Perspektive auf Religion und Religiosität. Zum einen erscheint es mir wichtig, die Verbindungslinien von Religion als Identitätsmarker mit anderen Identitätsmarkern wie nationaler, geschlechtlicher oder Klassen-Identität in ihnen inklusiven und exklusiven Effekten – in ihren »bridging«- und »bonding«-Kräften (Welch et al. 2004: 318) – zu analysieren, will man die aktuellen Dynamiken der Sichtbarkeit und (Unsichtbarkeit) von Religion besser verstehen. Dies ermöglicht zwei Erweiterungen der aktuellen Perspektiven: Es lässt sich fragen, wie Subjekte zu religiösen Subjekten und damit zu handlungsfähigen Akteuren werden: Zuschreibungsprozesse und Selbstverteidigung und Ermächtigung bedienen sich interaktiv Sinn-, Interpretations- und Bewertungsschemata, die Religion vorgibt und aktualisieren

fen: Connell (2005) hat hier eine Typologie der Hegemonie, der Marginalisierung, der Komplizenschaft und der Unterordnung vorgeschlagen, die sich m.E. für eine Übertragung auf religiöse Hege-  
monialverhältnisse eignen könnten.

damit Akteursschaft und soziale Ordnung in Zeiten von Wandel. Religiöse und nicht-religiöse Akteure sind nicht nur eingebettet und kontextualisiert, sie werden performativ und situativ im Rahmen von Machtverhältnissen fabriziert.

Gleichzeitig scheint es mir angezeigt, die europäische Perspektive zu verlassen und Dynamiken in anderen Teilen der Welt (wie beispielsweise dem Nahen Osten oder Afrika) näher in Augenschein zu nehmen, da diese einen zunehmend nicht mehr zu übersehenden Effekt auf die Gesellschaften einer westlich geprägten Moderne bekommen.<sup>6</sup> Damit stellt sich die im Kontext dieser Diskussion in diesem Band bereits von Heidemarie Winkel gestellte Frage nach den verschiedenen Dimensionen und Ausprägungen von Moderne und der Rolle, der Differenzierung in anderen Kontexten und Modernisierungsprozessen zugeschrieben oder eben auch nicht zugeschrieben werden kann. Das Verhältnis zwischen Moderne, Differenzierung und Religion scheint noch komplexer zu sein, als die Autoren des vorliegenden Bandes es bereits andeuteten.

Darüber hinaus scheint es angezeigt, Religion nicht nur als ein mehrdimensionales Konzept, sondern auch als Mehrebenenkonstrukt zu begreifen, dessen Vitalität nicht allein in seiner individuellen Realisierung, sondern auch in öffentlichen Debatten und Verhandlungen, in seiner Organisiertheit als Kirche, Gemeinde oder sozialer Bewegung und in seiner Institutionalisierung in Rechtstexten wie Verfassungen, Menschenrechten oder im Kirchenrecht gesellschaftlich relevant wird. Erst in einer solchen Mehrebenensicht wird Religion als Ergebnis langer historischer Prozesse und als Kontext individueller Praxen, Mitgliedschaften und Überzeugungen sichtbar. Die Vitalisierung oder das Verschwinden des Religiösen ist damit auch in modernen Gesellschaften ein Phänomen, das nicht allein an Akteursschaft gebunden ist, sondern auf den verschiedenen Ebenen des Sozialen unterschiedliche Dynamiken zu entfalten in der Lage ist, die durchaus konträr zu einander verlaufen können (z.B. Grötsch und Schnabel 2012).

Nun kann und soll es nicht Aufgabe der Religionssoziologie sein, allein aktuelle und damit möglicherweise kurzlebig als sozial relevant erachtete Phänomene im Sinne einer Zeitgeistanalyse (der sich die Autoren des Bandes dankenswerter Weise trotz ihrer Fokussierung auf aktuelle Daten verweigern) zu untersuchen. Was ist dennoch soziologisch – vor allem aber sozialtheoretisch – durch eine analytische Einbeziehung von Wanderungsbewegungen gewonnen? Migration gehört seit Menschengedenken zu den sozial bedeutsamen Phänomenen (Bacci 2015). Sie bringt etablierte Muster sozialer Ordnung durcheinander – sowohl durch den Weggang bestimmter Gruppen in den Herkunftsländern als auch durch deren Zuzug in die Aufnahmeländer. Dies erfordert Mechanismen der (Wieder-)Herstellung sozialer Ordnung – auch durch und im Religiösen. Davon sind individuelle Identitäten, Überzeugungen, Praxen, Mitgliedschaften ebenso betroffen wie Organisationen und gesellschaftsweite Norm- und Institutionensysteme. Die Untersuchung von Religion und ihrem Ordnungswert geben damit Aufschluss über eine der zentralen soziologischen Fragen: Wie ist soziale Ordnung möglich?

6 Dieses Feld ist allzu oft von politisch fragwürdigen Zeitdiagnosen (z.B. Huntington 1997 oder Moisi 2007) besetzt und sollte diesen im Sinne einer reichen und wohlinformierten religionssoziologischen Debatte nicht überlassen bleiben.

## 5 Damit verbundene abschließende methodologische und methodische Überlegungen

Wenn wir die soziale Ordnung stiftende Funktion von Religion in der individuellen Selbstpositionierung, der Markierung des Anderen und der Legitimation für (Um-)Verteilung und Solidarität, der Zuweisung von gesellschaftlichen Subjektpositionen ernst nehmen, dann folgt daraus einerseits, dass die *Mechanismen* der Vermittlung von empirischer Wirklichkeit und Perzeption und Interpretation in den Vordergrund der Analyse rücken sollten. Gesellschaftliche Entwicklungen vermitteln sich den Individuen nicht unmittelbar, sondern interpretiert. Diese Interpretation scheint im Religiösen eine vielfältig moderierte zu sein: Massenmedien, Elitendiskurse, eigene Erfahrungen und das eigene Erleben, interaktive Vermittlungen und Hörensagen, die Stützung durch ein religiös oder nicht-religiös geprägte Umgebung scheinen hier wichtige, näher zu untersuchende Mediatoren zu sein, die die Produktion von Religiosität und Nicht-Religiosität, die Fabrikation der »wir/sie«-Differenz und der Zurverfügungstellung der Rechtfertigungsformen für Solidarität und Exklusion beeinflussen. Es scheint mir eine wichtige Herausforderung für die aktuelle religionssoziologische Debatte, die theoretischen Überlegungen zu den Mechanismen des Sozialen (wie sie z.B. Becker, Beckers und Tranow (2016) diskutieren) zu nutzen, um individuelle Religiosität und deren Entwicklung innerhalb makrosozialer Dynamiken systematisch zu verorten.<sup>7</sup>

Damit verbunden ist die Frage nach der empirischen Messbarkeit. Pollack und Rosta nutzen für ihre Analysen Einstellungsdaten aus verschiedenen, qualitativ hochwertigen international vergleichenden Datensätzen. Diese lassen zwangsläufig im Rahmen einer Sekundärdatenanalyse immer nur die Beantwortung bestimmter Fragestellungen zu. Soll jedoch die ordnungsstiftende Funktion von Religion getestet werden, werden andere als die bisherigen Daten notwendig werden. Dies betrifft weniger die Erfassung individueller Religiosität, als vielmehr zwei andere Themenfelder: Zum einen betrifft es die Erfassung von (nations-staatlich) Kontext-Daten, die einen genaueren und systematischen Vergleich von Gesellschaften ermöglichen. Solche Kontext-Daten müssen auch *religiöse Kontexte* erfassen, damit Thesen zur Wirkung von religiöser Homogenität (und Heterogenität) und zu den verteilungsrelevanten, normgebenden und utopischen Feed-back-Effekten von (religiös geprägten) Institutionen systematisch getestet werden können.<sup>8</sup> Zum anderen scheinen mir alle Thesen zur Verdrängung von Religion von Konkurrenzverhältnissen oder auch der (von mir geforderten) Identitätsverhältnisse Daten erforder-

7 Die Fokussierung auf Mechanismen würde es ermöglichen, systematischer nach den Anbindungen von makro-sozialen Kontexten und individueller Religiosität zu schauen und zumindest theoretisch zu spezifizieren, wie institutionelle Feedback-Effekte beispielsweise der »Veränderung in Wirtschaft, Politik, Recht, Erziehung sowie Gesundheitsvorsorge, der Körperpflege, der Sexualität und im Verhältnis der Geschlechter« (S.229) aussehen könnten. Mechanismen sind insoweit für vollständige Erklärungen unerlässlich, als dass sie Wirkungszusammenhänge spezifizieren und als Brückenhypothesen die Makro-Ebene der Strukturen systematisch mit der Mikro-Ebene der Perzeptionen und individuellen Choices koppeln.

8 Vgl. zu den verschiedenen Formen von institutionellem Feedback auf Einstellungen: Svallfors (2010).

lich zu machen, die nicht-religiöse Wertvorstellungen, Weltinterpretationen und Weltanschauungen erfassen. Erst dann, wenn auch das Sinngebende des Nicht-Religiösen empirisch erfasst wird, können die Bedingungen des Religiösen eindeutig und systematisch untersucht werden.<sup>9</sup> Solche Daten würden es auch ermöglichen, Koppelungen unterschiedlicher politischer und sozialer Sinnwelten mit religiösen Interpretationsmustern zu erfassen und würden damit Auskunft darüber geben, inwieweit Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionsbereichen mit der Ausdifferenzierung individuell-kognitiver Welterfassungen einhergehen und inwiefern unterschiedliche Subjekt-Positionen (beispielsweise als religiöses und als nationales Subjekt) einander konfundieren.

Abschließend: Im Grunde genommen ist ein Buch über die Religion in der Moderne ein zutiefst modernes Buch, indem es im Alltäglichen vor-reflexiv gestalteten Mitgliedschaften, Praxen und Überzeugungen einen reflexiven Raum gibt. Der vorliegende Band erfüllt sich damit selbst. Wichtig erscheint mir jedoch, das Erscheinen des Bandes zum Anlass zu nehmen, Fragen nach einer Erneuerung, Aktualisierung und Erweiterung der aktuellen religionssoziologischen Debatte zu stellen. Einen Vorschlag für eine erweiterte Fragestellung und der damit verbundenen methodologischen und methodischen Konsequenzen habe ich hiermit versucht.

## Literatur

- Bacci, Massimo Livi (2015): *Kurze Geschichte der Migration*. Berlin: Wagenbach.
- Bainbridge, William S. (2003): »A Prophet's Reward: Dynamics of Religious Exchange«. In: Jelen, Ted G. (Hg.): *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Laham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, S. 115-133.
- Barber, Benjamin R. (1996): *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books.
- Becker, Dominik/Beckers, Tilo/ Tranow, Ulf (2016): *Social Mechanism*. Sonderheft der Analyse & Kritik 2016 (38).
- Blalock, Hubert M. (1967): *Toward a Theory of Minority-Group Relations*. Weinheim/New York: Wiley & Sons.
- Blumer, Herbert (1958): »Race Prejudice as a Sense of Group Position«. In: *The Pacific Sociological Review*, S. 3-7.
- Brah, Avtar (2005): *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
- Butler, Judith (2006): *Haß spricht: Zur Politik des Performativen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2012): »Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation«. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2), S. 134-151.
- Casanova, José (2004): *Der Ort der Religion im Säkularen Europa*. [<http://www.eurozine.com/pdf/2004-07-29-casanova-de.pdf>], zuletzt aufgerufen: 20/6/2016]
- Connell, Raewyn. W., (2005): *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Davie, Grace (2006): »Is Europe an Exceptional Case?«. In: *International Review of Mission* 95(378-379), S. 247-258.
- Degele, Nina (1999): »Soziale Differenzierung: Eine subjektorientierte Perspektive«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 28(5), S. 345-364.
- Dietz, Hella (2008): »Opposition der Siebziger in Polen«. In: *European Journal of Sociology* 49(02), S. 207-252.

9 Dies würde u.a. helfen, die plausible These der Gelegenheitsstrukturen (S. 229) in eine empirisch prüfbarere Hypothese zu überführen

- Grötsch, Florian/ Schnabel, Annette (2012): »Integration – What Integration? The Religious Framing of the European Integration Process between 1990 and 2000«. In: *European Societies* 14(4), S. 586-610.
- Heiskala, Risto (2011): »From Modernity Through Postmodernity to Reflexive Modernization. Did We Learn Anything?«. In: *International Review of Sociology* 21(1), S. 3-19.
- Hjerm, Mikael (2007): »Do Numbers Really Count? Group Threat Theory Revisited«. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(8), S. 1253-1275.
- Hopkins, Peter (2016): *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender and Belonging*. London: Routledge.
- Huntington, Samuel P. (1997): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London, Delhi: Penguin Books India.
- Jung, Dietrich/Raudvere, Catherina (2008): *Religion, Politics, and Turkey's EU Accession*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Kaldor, Mary (2004): »Nationalism and Globalisation«. In: *Nations and Nationalism* 10(1-2), S. 161-177.
- Küçük, Bülent (2008): *Die Türkei und das andere Europa: Phantasmen der Identität im Beitrittsdiskurs*. Bielefeld: Transcript.
- Leggewie, Klaus (2004): *Die Türkei und Europa: Die Positionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mayer, Ruth (2015): *Diaspora: eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- McCutcheon, Russel T. (2004): »Religion, Ire, and Dangerous Things«. In: *Journal of the American Academy of Religion* 72(1), S. 173-193.
- McCutcheon, Russel T. (1995): »The Category ›Religion‹ in Recent Publications: A Critical Survey«. In: *Numen: International Review for the History of Religions* 42(3), S. 284-309.
- Moïsi, Dominique (2007): »The clash of emotions: Fear, Humiliation, Hope, and the new World Order«. In: *Foreign Affairs*, S. 8-12.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2011): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petersoo, Pille (2007): »Reconsidering Otherness: Constructing Estonian Identity«. In: *Nations and Nationalism* 13(1), S. 117-133.
- Quillian, Lincoln (1995): »Prejudice as a Response to Perceived Group Threat: Population Composition and Anti-immigrant and Racial Prejudice in Europe«. In: *American Sociological Review* 60, S. 586-611.
- Schlieter, Jens (2010): *Was ist Religion?* Stuttgart: Reclam.
- Svallfors, Stefan (2010): »Public Attitudes«. In: Castles, Francis G.: *The Oxford Handbook of the Welfare State*. Oxford University Press, S. 241-252.
- Triandafyllidou, Anna (1998): »National Identity and the ›other‹. In: *Ethnic and Racial Studies* 21: S. 593-612
- United Nations (2016): *International Migration Report 2015. Highlights*. New York. [[http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015\\_Highlights.pdf](http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015_Highlights.pdf); letzter Aufruf: 20/6/2016]
- Welch, Michael R./Sikkink, David/Sartain, Eric/Bond, Carolyn (2004): »Trust in God and Trust in Man: The Ambivalent Role of Religion in Shaping Dimensions of Social Trust«. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 43(3), S. 317-343.
- Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina (2002): »Methodological Nationalism and Beyond: Nation–State Building, Migration and the Social Sciences«. In: *Global Networks* 2(4), S. 301-334.

*Anschrift:*

Prof. Dr. Annette Schnabel  
 Universitätsstr. 1  
 Heinrich-Heine Universität  
 40225 Düsseldorf  
 schnabel@hhu.de