

Heidemarie Winkel

Religion und globale Modernen

Jenseits funktionaler Differenzierung und eines methodologischen Säkularismus

Das Verhältnis von Religion und Moderne ist eines derjenigen Felder soziologischer Theoriebildung, das die Entwicklung dieser Disziplin, ihrer grundlegenden Fragestellungen und Untersuchungsgebiete von Beginn an mitbestimmt und befördert hat. Nicht von ungefähr sind einige soziologische Klassiker im Kern auch Religionssoziologen, ob Emile Durkheim, Georg Simmel und Max Weber oder auch Thomas Luckmann, Peter Berger und Niklas Luhmann. Religiöser Wandel gilt seither als paradigmatischer Fall eines allgemeinen Musters strukturellen Wandels, der sich durch die Ausdifferenzierung säkularer gesellschaftlicher Teilbereiche wie Wissenschaft, Ökonomie und Politik auszeichnet. Hiernach befördert funktionale Differenzierung eine Emanzipation von religiösen Normen und Institutionen, und schließlich das Absinken der gesellschaftlichen Motiv- und Bindungskraft von Religion (Luhmann 2000). Auch wenn (west)europäische und nordamerikanische Gesellschaften jeweils auf eigene Weise hierdurch charakterisiert sind (Spohn 2009, 2010; Spohn/Koenig/Knöbl 2015), gilt Säkularisierung als ein grundlegendes Strukturmerkmal gesellschaftlicher Modernisierung. Nahtlos reiht sich es neben Rationalisierung und Bürokratisierung, Demokratisierung und die Ausbildung säkularer nationaler Identitäten in die Charakteristika des als universal verstandenen Typus der Moderne ein.

Eine Publikation, in der die Analyse von Religion – wie im Fall der Studien von Detlef Pollack und Geregye Rosta (2015) – differenzierungstheoretisch gerahmt wird, stellt sich theoriegeschichtlich in diesen modernisierungstheoretischen Kontext. Damit verbindet sich für die Autoren primär das Anliegen einer empirischen Plausibilisierung der Säkularisierungsthese. So gelingt ihnen anhand ausgewählter Länderstudien eine Rekonstruktion der Säkularisierungsthese für die westlich-europäische Moderne, allen voran für die Bundesrepublik. Die Autoren gehen in diesem Zusammenhang nicht davon aus, dass funktionale Differenzierung nur schwer mit Religion vereinbar sei (72), sich also grundsätzlich negativ auf die Integrationsfähigkeit von Religion auswirke; Säkularisierung wird auch nicht als unausweichlicher oder als unumkehrbarer Prozess behandelt. Die These religiöser Individualisierung (Luckmann 1991; Davie 1994; Hervieu-Léger 2004) und das religiöse Marktmodell (Stark/Rinke 2000) werden als wichtigste theoretische Gegenpositionen in die Analysen einbezogen. Wer den Stand des Wandels religiöser Überzeugungen und Praktiken auf individueller Ebene in der Bundesrepublik anhand quantitativer Daten nachvollziehen, und sich etwa die Unterschiede im Religiositätsniveau zwischen den USA und Westeuropa vergegenwärtigen will oder Befunde zu ausgewählten natio-

nalgesellschaftlichen Entwicklungen in Mittel- und Osteuropa sucht, findet hier entsprechende empirische Befunde; inklusive einiger Hinweise zu den Formen der Vermittlung von Differenzierung auf individueller Ebene (Konflikt, Distraction und Wettbewerb).

So ließe sich der Band mit der Einsicht zur Seite legen, dass es in den letzten beiden Jahrzehnten anscheinend ganz unnötige Kontroversen um die Säkularisierungsdiagnose gegeben hat. Auf der anderen Seite stellt sich – erneut – die Frage, ob eine primär auf differenzierungstheoretischen Prämissen basierende Analyse religiösen Wandel umfassend erklären kann. Trotz des Anliegens, die Diversität regionaler Kontexte zu berücksichtigen und historische Entwicklungspfade herauszuarbeiten, wird Modernisierung respektive Modernität als historische, und damit als variable Gegebenheit nur bedingt erkennbar (Asad 1993, 2003). Sicher ist es möglich, sich aus Gründen des theoretischen Interesses primär auf die Analyse des Rückgangs praktizierter Religion und gelebten Glaubens in differenzierungstheoretischer Perspektive zu konzentrieren. Damit ist die Beobachtung religiösen Wandels, insbesondere in globaler, internationaler Perspektive, aber noch nicht ausgeschöpft.

Beispielsweise sind die *Bedingungen des Glaubens* in westlich-modernen – oder anderen – Gesellschaften, wie Charles Taylor (2007) sie in phänomenologisch-hermeneutischer Absicht untersucht, damit nicht geklärt. Taylor konstatiert einen grundlegenden Wandel in den Formen menschlichen Erlebens, d.h. eine »Veränderung des menschlichen Welt-, Sozial- und Selbstverhältnisses« im Bereich glaubensbestimmter Erfahrung (Endreß 2012: 6). Andere beschäftigt die Zunahme religiöser Vielfalt und die hiermit verbundenen Veränderungen in den Erscheinungsformen gelebter Religiosität (Lynch 2007a, 2007b; Knoblauch 2009); auch hier wird deutlich, dass Säkularisierung keine strukturelle Einbahnstraße ist. Die zunehmende Bedeutung von Religion auf globaler Ebene¹, ihre Relevanz für gesellschaftliche Selbstbeschreibungen (auch im Verhältnis zur Politik) und ihre Stellung im öffentlichen Raum ist ein weiteres, komplexes Interessensfeld (Casanova 1994, 1996, 2006; Riesebrodt 1990, 2000), das nicht allein differenzierungstheoretisch geklärt werden kann.

In diesem Zusammenhang muss auch das Verhältnis von Säkularisierungsthese und dem Verständnis moderner Gesellschaften neu betrachtet werden. Es fällt auf, dass die kritische Reflexion der Modernisierungstheorie in der allgemeinen Soziologie bislang kaum in religionssoziologische Debatten Eingang gefunden hat (Knöbl 2013, 2015; Schwinn 2013; Joas 2012). Insofern ist die vorgelegte Publikation auch ein geeigneter Anlass zu fragen, ob die Säkularisierungsthese in der (deutschsprachigen) Religionssoziologie nicht in zu starker Loslösung von ihrem theoretischen Bezugsrahmen, der Modernisierungstheorie, und der hierzu schon in den 1960ern und 1970ern vorgetragenen Kritik, verhandelt wird.² Weiterhin kann gefragt werden, welche Einsichten sich durch eine stär-

1 In der Regel wird in diesem Zusammenhang auf das Erstarken des christlichen Fundamentalismus in den USA, die iranische Revolution oder auch auf die zunehmende Bedeutung des islamischen Konservatismus und Fundamentalismus in West- und Ostasien verwiesen sowie auf das Anwachsen charismatischer Kirchen, ob in Lateinamerika oder in Teilen Ostasiens.

2 Und zwar ohne, dass dies den von Detlef Pollack und Gergely Rosta vorgelegten Ergebnissen grundlegend zuwider läuft. Dies schließt aber nicht aus, den theoretischen Blick zu erweitern.

kere Berücksichtigung kulturtheoretischer Perspektiven und neuerer Entwicklungen in der Modernisierungstheorie ergeben könnten, und zwar in Richtung einer noch näher zu bestimmenden multiparadigmatischen Analyseperspektive, die strukturelle, kulturelle und institutionelle Aspekte des Wandels zusammenbindet.

Detlef Pollack und Gergely Rosta (73) legen ihren Arbeiten dagegen ein primär auf das Zusammenspiel von funktionaler Differenzierung und Religion gerichtetes Theoriedesign zugrunde. Weder wird so deutlich, dass die Differenzierungsthese *ein* Element des umfassenderen Modernisierungsparadigmas ist, noch werden dessen für international vergleichende Analysen instruktiven Weiterentwicklungen in Richtung multipler, verwobener und geteilter Modernen berücksichtigt, sondern im Fall der multiplen Modernen sogar ausdrücklich verworfen. Gerade hierin liegt aber in kulturtheoretischer Hinsicht ein Potential, das für eine sich von westlich-europäischen Theorieprämissen emanzipierende und an Möglichkeiten des internationalen Vergleichs interessierte Religionssoziologie instruktiv ist (Spohn 2011).

Warum das Säkularisierungstheorem von vielen in theoretischer Hinsicht nicht als hinreichend, und damit hinsichtlich seines Erklärungsgehalts – trotz der empirischen Plausibilisierung – als unzureichend wahrgenommen wird, soll entsprechend in einem ersten Schritt erörtert werden. In diesem Zusammenhang ist auch zu klären, inwiefern differenzierungstheoretischen Perspektiven ein methodologischer Säkularismus innewohnt. Im zweiten Schritt wird die Bedeutung des Erbes der Modernisierungstheorie erörtert, auch wenn dies hier nicht in abschließender Weise geschehen kann; hinsichtlich des modernisierungstheoretischen Fundaments der Säkularisierungsthese gibt es aber einen deutlichen Klärungs- und Nachholbedarf. Vor diesem Hintergrund stellt sich schließlich die Frage, ob der differenzierungstheoretische Rahmen für eine international vergleichende Herangehensweise hinreichend ist und als Mustervariante einer global orientierten Religionssoziologie überzeugt. Im Anschluss an Shalini Randeria (1999: 373) geht es darum, wie historische Erfahrungen und die gesellschaftliche Wirklichkeit »außerhalb des Westens« in Gesellschaftstheorie »hineingebracht« werden können. Dem wird im dritten und letzten Schritt nachgegangen.

1 Differenzierung als Spannungsverhältnis und als Wahlverwandtschaft

Theoretischer Kern der von Pollack und Rosta (470) vorgelegten Untersuchungen ist die Annahme der sinkenden Relevanz von Religion als Folge ihrer funktionalen Trennung und Spezifizierung im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Teilbereichen; hiermit verbinde sich der Verlust ihres gesellschaftlichen Deutungs- und Geltungsanspruchs. Diese makrotheoretische Diagnose knüpft wesentlich an Niklas Luhmanns (2000) systemtheoretische Perspektive autonomer, sich von der Kontrolle des religiösen Teilsystems zunehmend befreiender und stattdessen ihren eigenen Rationalitäten folgenden Teilsysteme an. Die theoretische Prämisse eines sich arbeitsteilig konstituierenden, d.h. aus funktional selbständigen Teilbereichen bestehenden Gesellschaftsmodells wird von

Differenzierungstheoretikern heute durchaus kritisch betrachtet. Ob die gesellschaftlichen Teilsysteme tatsächlich so autonom und abgegrenzt voneinander operieren, wie die Systemtheorie dies unterstellt, gilt als fraglich (Berger 2003; Nassehi 2004; Schwinn 2013). Gerade Religion erweist sich als interessanter Fall zur Überprüfung dieser Annahme; dass Religion in modernen Gesellschaften als funktional ausgegliedertes Teilsystem keinen Einfluss mehr habe, ist weder empirisch haltbar, noch eine theoretisch einleuchtende Position, und zwar auch unter der Bedingung, dass sie allein auf das Christentum bezogen wird. Beispielsweise hat Willfried Spohn (2009) im Vergleich von West- und Osteuropa einige Varianzen herausgearbeitet, die sich aus differenzierungs- bzw. modernisierungstheoretischer Perspektive nicht erklären lassen, weil man unterstellen müsste, dass es sich bei der Verschiebung im Verhältnis von Religion und Politik in Richtung eines Bedeutungszuwachses von Religion quasi um eine anti-moderne Entwicklung handelt. Auch Pollack und Rosta zeigen in ihren historisch-deskriptiven Erörterungen, etwa zu Russland und Polen, wie Religion unter spezifischen historischen Bedingungen an Bedeutung gewonnen bzw. gar nicht erst verloren hat. Aus klassisch modernisierungstheoretischer Sicht wäre Säkularisierung aber eine notwendige Bedingung für Modernisierung.³

Dass eine Verschiebung im Verhältnis von Politik und Religion zugunsten ihres Bedeutungszuwachses keine Frage der Rückkehr in traditionelle Konstellationen oder des Verbleibens in vormodernen Bezügen darstellt, sondern Modernisierungsprozessen typischerweise zu eigen ist (Eisenstadt 2000), kann über das differenzierungstheoretische Modell nur erfasst werden, wenn – wie Hartmann Tyrell (1978: 184) es formulierte – die teilsystemspezifische Konstellation nicht als Prozess wechselseitiger Verdrängung oder als Blockade verstanden wird, sondern als eine »in gewisser Hinsicht füreinander spezifisch günstige, eben kompatible Umweltbedingung«. So gesehen ist es weder erstaunlich noch ist es widersinnig, wenn Religion trotz Säkularisierung auf individueller Ebene an Bedeutung gewinnt, ob als politische Kraft, als politische Religion oder auch auf der Ebene kollektiver Identität (Riesebrodt 2000, Hildebrandt/Pickel 2010). Der ein oder andere Trend habe – und hier bezieht sich Tyrell (1978: 185) auf Norbert Elias – keinen Vorrang. Eisenstadt habe schließlich sogar »das Scheitern ›einseitiger‹ Kapazitätsausweitungen bestimmter gesellschaftlicher Teilbereiche (primär Politik und Religion)« gezeigt (Tyrell 1978: 184). Insgesamt wird ein wechselseitig hohes Maß an struktureller Bedingtheit unterstellt.

Die der Differenzierungstheorie zugrunde liegende Leitidee des arbeitsteiligen Organismus spiegelt solche wechselseitigen Bedingungsverhältnisse und hiermit einhergehende Varianzen nur bedingt. Vor allem transportiert sie als biologische Metapher die – empirisch überzogene – Vorstellung in sich autonomer, voneinander abgegrenzter Handlungsbereiche, die in ihrem Zusammenwirken gesellschaftliche Ordnung sichern, wobei

3 Dies deutet darauf hin, dass Modernisierung anders konzipiert werden müsste, indem etwa politische Spannungen zwischen totalitaristischen und demokratischen Entwicklungen nicht als anti-modern verstanden werden; gleiches gilt für Spannungen zwischen Religion und Politik. Johann P. Arnason (1998) hat deshalb im Fall von Russland respektive der SU von imperialer Modernisierung gesprochen. Vgl. hierzu auch Shmuel N. Eisenstadt (1977).

Säkularisierung typischerweise als konstitutive Voraussetzung für Demokratisierung und damit für Modernisierung insgesamt gedeutet wird (Schwinn 2013: 76). Dies schließt die Vorstellung ein, dass es sich um einen evolutionären Prozess handle (Zapf 1970, Müller/Schmid 1995), der einem epochalen Umbruch von der religiös dominierten Vormoderne zur säkularen Moderne folgt und Universalität beanspruchen kann. Das in diesem Zusammenhang – insbesondere auch von Luhmann – zugrunde gelegte Primat einer spezifischen Differenzierungsform ist von Schwinn (1998) kritisiert worden; Stratifikation spielt hiernach auch in modernen Gesellschaften eine wichtige Rolle, was etwa in machttheoretischer Perspektive relevant ist. Schließlich lässt sich noch in Erinnerung rufen, was in religionssoziologischen Zusammenhängen kaum (noch) thematisiert wird: Die Leitideen des Differenzierungstheorems tragen einige kulturelle und normative Implikationen in sich, etwa zum Verhältnis von Religion und Politik. Sie spiegeln sich darin, dass die okzidentale Moderne implizit als Maßstab für Modernität und Säkularisierung zugrunde gelegt und ein »aufklärungstypisches Vorurteil« (Endreß 2012: 3) gegenüber Religion perpetuiert wird. Infolge der im Differenzierungstheorem angelegten scharfen Entgegensetzung von Religion und Säkularisierung/Säkularität entsteht ein methodologisches Problem, ein verborgener methodologischer Säkularismus (Calhoun 2010; Calhoun/Jürgensmeyer/Van Antwerpen 2011, Asad 1993).

Alois Hahn (1986: 214) hat schon in den 1980ern problematisiert, dass das Differenzierungstheorem von den Spezifika historischer Gegebenheiten und Kulturen abstrahiert, und darüber hinaus die Entwicklung von Ideen gänzlich außer Acht lässt. Zum einen geht es Hahn um Leitideen, wie sie sich etwa in der Körper- und Organismusanalogie und der Annahme in sich autonomer Teilbereiche manifestieren; zum anderen geht es um die evolutionstheoretische Grundtönung der Differenzierungstheorie und darum das ignoriert wird, dass es sich hierbei um einen kulturellen Vorgang handelt, der im Anschluss an Dilthey als Ausdifferenzierung von Kultur- und Sinnsphären verstanden werden kann (Hahn 1992). Schon bei Dilthey findet sich die »Absage (.) an eine universalgeschichtliche Fortschrittsfigur« (Tyrell 1998: 130). Die Verselbständigung unterschiedlicher gesellschaftliche Teilsysteme (als Kultursysteme) wie etwa Religion, Wissenschaft und Ökonomie schließt Konflikte nicht aus; es handle sich aber nicht um einen Substituierungs- oder Verdrängungsprozess, so Tyrell weiter. Vielmehr versteht er dies im Anschluss an Dilthey als friedliche Koexistenz des Heterogenen.

Diese kurzen Skizzen mögen daran erinnern, dass es für religionssoziologische Analysen anregend sein kann, sich des Erbes differenzierungstheoretischer Theorien zu vergewissern. Ausgehend von einem erweiterten, sich etwa an Wilhelm Dilthey oder auch an Max Weber orientierenden Differenzierungsverständnis erstaunt dann nicht mehr, dass es ein Nebeneinander von Säkularisierung auf individueller Ebene und einen gleichzeitigen Bedeutungszuwachs, etwa auf diskursiver oder auch auf institutioneller Ebene, geben kann. Auch die Varianz des Stellenwerts von Religion in modernen Gesellschaften und ihr Verhältnis zur Politik, die über ein enges, rein funktionsspezifisch konzipiertes Verständnis von Differenzierung kaum abgebildet werden kann, erscheint in einem anderen Licht, wenn Differenzierung nicht schlicht als wechselseitige Abgrenzung und Ausschließung, sondern mit Weber als »Spannung von Religion und Welt« (von der Re-

ligion aus)« (Tyrell 1978: 184) betrachtet wird. Tyrell erinnert in diesem Zusammenhang auch daran, dass Weber von *Wahlverwandtschaft* und *Adäquanz* der Teilsysteme gesprochen habe, die füreinander durchaus kompatible Umweltbedingungen darstellen.

Thomas Schwinn (2013: 78f.) hat diese Gedanken von Weber jüngst aufgegriffen und schlägt vor, Differenzierung nicht länger als funktionsspezifische Arbeitsteilung zu denken, sondern entsprechend als Spannungsverhältnis, das in empirischer Hinsicht in unterschiedliche Ordnungskonstellationen mündet. Darunter verbirgt sich das Interesse, ein Sensorium für empirische Varianzen zu entwickeln, wie sie nicht nur innerhalb Europas zu finden sind. Aus dieser Perspektive leuchtet dann beispielsweise auch ein, dass es trotz vergleichbarer sozio-ökonomischer Entwicklungen unterschiedliche Muster von Religiosität und sozialer Relevanz von Religion gibt, oder trotz Säkularisierung nur ein geringer Demokratisierungsgrad existiert. Auch Casanova (2006) argumentiert, dass es keinen hinreichenden Nachweis dafür gibt, dass die Trennung von Politik und Religion für Demokratisierung eine hinreichende oder sogar notwendige Bedingung sei. Dies impliziert aber auch, Differenzierung nicht mehr länger als rein funktionalistischen, sondern wieder stärker als in kulturtheoretischer Hinsicht zu verstehenden Vorgang des gleichzeitigen Auseinandertretens und Zusammenwirkens von Sinn- und Wertsphären zu beobachten (Tyrell 1978).

Detlef Pollack und Gergely Rosta mögen hieraufhin einwenden, dass ihre empirischen Untersuchungen durchaus ein Sensorium für empirische Varianzen spiegeln, und zwar nicht nur innerhalb Europas. Genau dies ist aber fraglich, insofern die kulturtheoretischen Deutungen des Differenzierungstheorems nicht zum Tragen kommen. In der Folge findet es kaum Beachtung, dass die Begriffe und Theorien, mit denen operiert wird, westlich-europäische Erfahrungen spiegeln, anhand empirischer Daten aus Europa und Nordamerika entwickelt wurden und Kernelemente einer Soziologie westlicher Gesellschaften sind (Asad 1993). Eine globale, kultur- oder historisch vergleichende Soziologie kann sich aber nur bedingt an einem spezifisch westlichen Theorem wie der Säkularisierungsthese orientieren. Dies tangiert das Problem der epistemologischen Grundhaltung kulturvergleichender Ansätze, die den eigenen Wissenshorizont als »kulturelles Interpretament« voraussetzen (Matthes 1992: 82) und sich zur kulturellen ›Außenwelt‹ als eines eigenständigen Wissensvorrats ins Verhältnis setzen müssen. Friedrich Tenbruck (1996) hat in diesem Zusammenhang einmal den soziologischen Gesellschaftsbegriff als Ein-Gesellschaftsmodell kritisiert und die Möglichkeit, ein Mehr-Gesellschaftsmodell zu entwickeln, diskutiert.⁴ Insofern ist in einem nächsten Schritt zu bedenken, welche Problematik ein an der sozialen Wirklichkeit westlich-europäischer Gesellschaften orientiertes Modernisierungsverständnis in sich birgt.

4 Erstaunlicherweise erörterte er den Begriff der Weltgesellschaft in diesem Zusammenhang kritisch, schlug aber gleichzeitig vor, von Weltgeschichte zu sprechen.

2 Das Erbe der Modernisierungstheorie(n)

Analog zur Skepsis gegenüber der theoretischen Plausibilität der Differenzierungstheorie in einer primär funktionalistischen Version, muss auch die Theorie gesellschaftlicher Modernisierung hinsichtlich ihrer kulturellen und normativen Grundlagen, und hinsichtlich ihres evolutionistischen, von den Spezifika historischer Gegebenheiten und Kulturen abstrahierenden Grundtons befragt werden. Insbesondere in den USA wurde Modernisierung ab den 1940er Jahren, und dann vor allem in den 1950er und 1960er Jahren im Sinne einer normativen Folie als spezifischer Industrialisierungs-, Demokratisierungs- und Säkularisierungsstandard, konzipiert und ›unterentwickelten‹ Gesellschaften als Entwicklungsmaßstab vorgehalten (Knöbl 2013, 2015).⁵ Das modernisierungstheoretische Paradigma war in diesem Sinne eher ein entwicklungspolitisches Programm.

Schon in der Dependencia-Debatte der 1960er Jahre wurde von lateinamerikanischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern die Frage der Abhängigkeit und gewaltvollen Verstricktheit von ›Entwicklungsprozessen‹ thematisiert (Hout 1993); dies wurde in der Weltsystemtheorie aufgegriffen und über das Konzept des kapitalistischen Weltsystems konzeptionell vertieft (Frank 1969; Wallerstein 1986). Was spricht aus dieser Perspektive in theoretischer Hinsicht dafür, mit dem Begriff der Moderne bzw. der Modernisierung weiterzuarbeiten, zumal er bei den soziologischen Klassikern keinen konzeptionellen Status inne hatte (Knöbl 2015: 261f.)? Kulturell und ideengeschichtlich beruht der Begriff auf einer spezifischen Erfahrung und Sicht auf die Welt, die aufs Engste mit dem gesellschaftlichen Wandel in europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften verknüpft ist. Von daher nimmt es nicht Wunder, dass die Vorstellung von der europäischen Moderne als Modell schon bald kritisiert wurde. Wolfgang Knöbl (2013: 96) konstatiert, dass die Modernisierungstheorie schon in den 1950er und 1960er Jahren im Zusammenhang massiver Selbstkritik »implodiert« sei. Davon blieb die Säkularisierungsthese, und mit ihr ihre differenzierungstheoretische Rahmung allerdings weitgehend unberührt. Auch die Modernisierungstheorie lebt nachhaltig von der Annahme fortschreitender Differenzierung, von der Idee der Erfassung von Stufenfolgen im Entwicklungsprozess, einer hiermit einhergehenden Trennung zwischen Tradition und Moderne sowie einer spezifischen Stellung von Religion, und damit von der Säkularisierungsthese.

Heute ist von einem kontinuierlichen Relevanzverlust der Religion nicht mehr die Rede; die empirischen Ergebnisse sind ambivalenter und die Bewertungen in der Folge differenzierter. Umso unklarer ist, warum und wie mit dem Begriff der Moderne und dem hierin enthaltenen Differenzierungstheorem in vergleichender Perspektive (noch) gearbeitet werden kann. Der bei Pollack und Rosta verwendete Begriff der Moderne hat eine universalistische Färbung; ganz selbstverständlich wird der westlich-europäische Gesellschaftskontext als Maßstab zugrunde gelegt. Kritik am ethnozentristischen Begriffsapparat, die auch von Modernisierungstheoretikern geteilt wird, wird umstandslos zurückgewiesen. Zugunsten eines ›trennscharfen Religionsbegriffs« (14), wird ein heuristischer Eurozentrismus verfolgt (20f.) und ein methodologischer Nationalismus zu-

5 Vergleiche hierzu etwa Wolfgang Zapf (1997).

grunde gelegt, »um im Vergleich mit anderen Regionen etwas über [Europas] Spezifik herauszufinden« (21). D.h. im Kern geht es in klassischer Manier um westliche Modernen, und in diesem Zusammenhang um Einzelfallanalysen, aus denen Pfadentwicklungen ebenso wie allgemeine Muster generiert werden sollen. Das Interesse des Vergleichs tritt hierunter deutlich zurück, und mit ihm die Frage nach dessen methodologischen Herausforderungen in einer sich zunehmend auch in religiöser Hinsicht globalisierenden Welt. Es wird zwar betont, dass es um die Erfassung regionaler Kontextbedingungen und historischer Pfadabhängigkeiten gehe (21, 437) und die Autoren die »sozialwissenschaftliche Strukturanalyse und die kulturgeschichtliche Interpretation der Religion (.) nicht in ein Ausschließungsverhältnis zueinander gebracht« sehen wollen (12). Allerdings lässt das Forschungsdesign kaum eine andere theoretische Perspektivierung zu, als die Priorisierung funktionaler Differenzierung und ihres Verhältnisses zu religiösem Wandel.

Die Frage ist, ob nicht jenseits dieser Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Moderne Anregungen aus den Kritiken und Weiterentwicklungen der Modernisierungstheorie zu generieren wären, die die von vielen Beteiligten als unfruchtbar erlebte religionssoziologische Debatte um das Für und Wider von Säkularisierung aufzubrechen vermögen. In diesem Sinne ginge es auch hier nicht darum, die auf die individuelle Ebene bezogenen Ergebnisse infrage zu stellen. Auch von Kritikern der allein differenzierungstheoretisch gedeuteten Säkularisierungsthese, wie etwa José Casanova, wird der Bedeutungsrückgang von Religion ja nicht grundsätzlich geleugnet. Casanova schlägt aber vor, Säkularisierung als analytische Kategorie zu kontextualisieren und damit gesellschaftsgeschichtlich in ihrem Herkunftskontext zu lokalisieren:

»As an analytical conceptualization of a historical process, secularization is a category that makes sense within the context of the particular internal and external dynamics of the transformation of Western European Christianity from the Middle Ages to the present«. (Casanova 2006: 12)

»The contextualization of categories should begin with the recognition of the particular Christian historicity of Western European developments« (ebd.: 11). Dies schließt eine mögliche Beschäftigung mit den vielfältigen, multiplen Mustern von Säkularisierung und Differenzierung in Europa ein. Darüber hinaus ist ein weniger eurozentristischen Heuristiken folgendes Untersuchungsdesign notwendig. Die Einbeziehung gesellschaftlicher Wirklichkeit »außerhalb des Westens« in Gesellschaftstheorie, wie sie von Shalini Randeria (1999: 373) angefragt wurde, kann dann nicht allein mit differenzierungstheoretischen Mitteln geklärt werden. Es braucht an dieser Stelle dezidiert kulturtheoretische und historisch-vergleichende Perspektiven, aber auch die Möglichkeit, vielfältige Dynamiken der Strukturierung der Beziehungen zwischen Religion und Welt bzw. Transzendenz und Immanenz konzeptuell berücksichtigen zu können. Nicht von ungefähr ist in diesem Zusammenhang an den *multiple modernities approach* und an dessen Weiterentwicklungen in Richtung verwobener und geteilter Moderne zu denken.

3 Religionssoziologie globaler denken und kontextualisieren

Aus der Perspektive allgemeiner soziologischer Theorie besteht Konsens darüber, dass ›die Moderne‹ keine universelle gesellschaftliche Entwicklungsstufe darstellt, und dass die hiermit einhergehenden Befunde sich auf eine spezifische historische Gesellschaftskonstellation in ausgewählten westlich-europäischen Gesellschaften beziehen; und selbst hier stehen spezifische, für westliche Modernen grundlegende Annahmen infrage, etwa diejenige einer klaren Abgrenzbarkeit von ›Tradition und Moderne‹ (Gabriel/Gärtner/Pollack 2012: 11; Joas 2012). Dies bedeutet, für die Konturen einer ›globaleren‹ Religionssoziologie (Peter Clarke 2009) auf Ansätze zurückgreifen zu müssen, die sich jenseits eines methodologischen Säkularismus bewegen, also explizit die Kolonialität der Differenz⁶ dualistisch angelegter Kategorien wie des Verhältnisses von Religiosität/Säkularität, religiös/individualistisch, religiös/demokratisch usw. hinterfragen und unterschiedliche Entwicklungspfade in umfassender, institutioneller, struktureller und kultureller Hinsicht in Rechnung stellen, also etwa die Formen kultureller, symbolischer Kontinuität verfolgen (Spohn 1998, 2006). Dies schließt, wie bei Göran Therborn (2010) ausformuliert, explizit Perspektiven ein, die die Verwobenheit gesellschaftlicher Wandlungsdynamiken auf globaler Ebene, inklusive gewaltvoller Verflechtungsgeschichten berücksichtigen, und zwar nicht nur im Zusammenhang des Kolonialismus. Postkoloniale Perspektiven sind an dieser Stelle instruktiv, weil sie die Standortgebundenheit von (akademischer) Wissensproduktion aufzeigen, und Universalismusansprüche oder Konvergenzannahmen kritisch prüfen.

Auch wenn die Zusammenführung soziologischer und postkolonialer Theorien sich noch in den Anfängen befindet, so ergeben sich doch auf makrotheoretischer Ebene bereits wichtige Impulse (Boatca/Spohn 2010; Gutierrez Rodriguez/Boatca/Costa 2010; Go 2013). Hiernach lässt sich die spezifische Stellung, die westlich-europäischen Gesellschaften traditionellerweise in der Modernisierungstheorie zugewiesen wird, nicht allein auf endogene Entwicklungsfaktoren zurückführen. Postkoloniale Theorien weisen auf koloniale Expansion, Versklavung und Ausbeutung hin, was in klassischen soziologischen Modernisierungstheorien unisono dethematisiert wird.⁷ Postkolonial inspirierte Theorien hinterfragen in diesem Zusammenhang auch die Unilinearität von Geschichte und den Modellstatus der westlichen Moderne. Janet Abu-Lughod (1989) beispielsweise entwickelte die These, dass im Nahen Osten um 1250 bis 1350, also deutlich vor dem kapitalistischen Weltsystem wie Immanuel Wallerstein es für das 16. Jahrhundert konstatierte, bereits eine Weltökonomie existierte. Europa lag bekanntlich an der westlichen Peripherie dieses Systems, das sich bis zum indischen Ozean erstreckte. Ohne dessen Existenz, so Abu-Lughod, sei die spätere Entwicklung Europas nicht nach-

6 Das Konzept der Kolonialität der Differenz stammt von Walter D. Mignolo (2012); er bezeichnet u.a. das antithetische Typisieren von Gesellschaften und die damit verbundene Kategorisierung in Gegensätzen von ›Wir‹ und ›die Anderen‹.

7 Einer der wenigen, der ausdrücklich zur Bedeutung kolonialer Ausbeutung für die wirtschaftliche Entwicklung Europas hingewiesen hat, war ausgerechnet Werner Sombart (1902): ›Die Kolonialpolitik«. In: Ders., *Der moderne Kapitalismus*. Erster Band. Dunker & Humblot: Leipzig, S. 430-445.

vollziehbar. Auch der Historiker Fernand Braudel geht davon aus, dass der Ursprung des Frühkapitalismus in der Levante liegt, und Europa noch um 1500 eine Wirtschaftsmacht von peripherer Bedeutung war (Nederveen Pieterse 2010). Die Blüte der Renaissance in Italien basiert also auf levantinischem Handel und den kulturellen Entwicklungen der islamischen Welt.

Postkoloniale Perspektiven wecken in diesem Sinne zunächst ein Verständnis für die Wichtigkeit, Verflechtungs- und Abhängigkeitsbeziehungen in die Analyse europäischer Gesellschaftsentwicklungen einzubeziehen. Darüber hinaus wird deutlicher, was eine Dezentrierung ›westlicher‹ Theorieperspektiven, Analysekategorien und Konzepte meint: europäische Gesellschafts- und Religionsentwicklung und hierauf bezogene Gesellschaftstheorien können nur bedingt als Maßstab für Religionsanalysen außerhalb des europäischen Kontextes herangezogen werden. Es braucht ein theoretisches Instrumentarium, das hinreichend dafür sensibilisiert ist, gesellschaftliche Wirklichkeit ›außerhalb des Westens‹ verstehen und erklären zu können. Dass in diesem Zusammenhang auf Eisenstadt verwiesen wird, ist erklärungsbedürftig, denn auch dieser Ansatz ist im Kern ethnozentristisch, da Europa weiterhin als Ursprung und Ausgangsort der Moderne konzipiert wird. Überzeugend ist der Ansatz aufgrund seines multidimensionalen Analyserahmens, inklusive einer dezidiert kulturtheoretischen, vor allem eine basale kulturelle Codes und Leitideen akzentuierende Analyse (Eisenstadt 1986). So lässt sich das kontextspezifische Zusammenspiel von Sozialstruktur, institutionellen Rahmenbedingungen, Handeln und kulturellen Sinn- und Deutungsstrukturen in den Blick nehmen (Koenig 2011; Wohlrab-Sahr/Burchardt 2012: 876); Willfried Spohn (2008: 24) hat dies als kontextuelle Konfigurationsanalyse bezeichnet. Aus der Perspektive dieses Ansatzes ist gesellschaftlicher Wandel kein evolutionärer, teleologischer Prozess der Ab- oder Auflösung von ›Tradition‹, Religion oder Kultur, sondern diese haben nach Eisenstadt »in ihrer jeweilig kulturspezifischen Entwicklung in den verschiedenen Zivilisationskomplexen einen zentralen Stellenwert« (Spohn 2008: 15; Eisenstadt 1979). Eisenstadt stellt also symbolische Kontinuität dezidiert als Kennzeichen von Modernisierungsprozessen in Rechnung; weiterhin geht er nicht davon aus, dass sozialer Wandel im Modell der europäischen Moderne und ihrer religiösen Verhältnisse konvergiert, oder dieses als Maßstab bzw. als Ausgangspunkt weltweiter Wandlungsdynamiken gesetzt werden kann. Schon der Wandel religiöser Verhältnisse innerhalb europäischer Gesellschaften erscheint aus der Perspektive des multiple modernities approach in einem anderen Licht, und zwar als in sich widersprüchlicher, spannungsreicher und konfliktreicher Prozess. Das Nebeneinander heterodoxer und orthodoxer Bewegungen erweist sich hiernach nicht als Paradox. Woran es dem Ansatz mangelt, ist eine Mikrofundierung und eine Ausbuchstabierung der kulturtheoretischen Möglichkeiten. Diesbezüglich kann auf ein breites theoretisches Instrumentarium in der Soziologie verwiesen werden; wie im Einzelfall theoretische Anschlussfähigkeit realisiert werden kann, muss an anderer Stelle vertieft werden.

Abschluss

Die von Detlef Pollack und Gergely Rosta vorgelegten Studien spiegeln auf eindruckliche Weise den klassischen Kern des soziologischen Säkularisierungsverständnisses und der hierin eingelagerten Untersuchungsinteressen. Dass dieses zum Gegenstand intensiver Debatten geworden ist, etwa weil dessen ideengeschichtliche Grundlagen nur bedingt in die klassische Variante der Säkularisierungsthese Eingang finden, oder auch theoretische Weiterentwicklungen im Bereich der Differenzierungs- und Modernisierungstheorien bislang kaum in religionssoziologische Überlegungen eingeflossen sind, ist eine notwendige Weiterentwicklung und Öffnung. Nicht zuletzt angesichts zunehmender religiöser Globalisierung stellt sich die Herausforderung, das eng auf die Entwicklung westlich-europäischer Gesellschaften bezogene Analyseinstrumentarium hinsichtlich seiner kulturellen Befangtheit zu befragen, um einem methodologischen Säkularismus entgegen zu wirken. Gleichzeitig gilt es, Möglichkeiten des Vergleichs verstärkt in kulturtheoretischer Perspektive auszuloten. Gesellschaftliche Erfahrungen und Wirklichkeiten ›außerhalb des Westens‹ in Gesellschaftstheorie hineinzubringen, wie Shalini Randeria (1999) es anregt, sollte Anlass und Ausgangspunkt dafür sein, den Horizont theoretischer Möglichkeiten neu zu bedenken.

Literatur

- Abu-Lughod, Janet (1989): *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Arnason, Jóhann P. (1998): »Totalitarismus und Moderne«. In: Siegel, Achim (Hg.): *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Kommunismus*. Köln: Böhlau, S. 169-200.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Berger, Johannes (2003): »Neuerliche Anfragen an die Theorie funktionaler Differenzierung«. In: Hans-J. Giegel/Uwe Schimank (Hg.): *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns ‚Die Gesellschaft der Gesellschaft‘*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 207-230.
- Boatca, Manuela/Spohn, Willfried (Hg.) (2010): *Globale, multiple und postkoloniale Modernen*. München: R.Hampp.
- Boatca, Manuela/Costa, Sergio (2010): »Postcolonial Sociology. A Research Agenda«. In: Rodriguez, Encarnacion Gutierrez/Boatca, Manuela/Costa, Sergio (Hg.): *Decolonizing European Sociology*. Farnham: Ashgate, S. 13-32.
- Calhoun, Craig (2010): »Rethinking Secularisms«. In: *The Hedgehog Review* 12 (3), S. 35-48.
- Calhoun, Craig/Juergensmeyer, Mark/Van Antwerpen, Jonathan (Hg.) (2011): *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, Peter B. (2009): »Introduction. Towards a more Organic Understanding of Religion within a Global Framework«. In: Ders. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, S. 1-27.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

- Casanova, José (1996): »Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich«. In: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Frankfurt/M.: Fischer, S. 181-211.
- Casanova, José (2006): »Rethinking Secularisation. A global comparative perspective«. In: *The Hedgehog Review* 8 (1-2), S. 7-22.
- Castro Várela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1977): »Sozialismus und Tradition«. In: Ders./Azmon, Yael (Hg.): *Sozialismus und Tradition*. Tübingen: J.B.C. Mohr, S. 1-21.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1979): *Tradition, Wandel und Modernität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1986): »Culture and Social Structure Revisited«. In: *International Sociology* 1 (3), S. 297-320.
- Endreß, Martin (2012): »Säkular oder Postsäkular? Zur Divergenz der Perspektiven von Jürgen Habermas und Charles Taylor«. In: *Transit. Europäische Revue*: <http://www.iwm.at/read-listen-watch/transit-online/saekular-oder-postsaekular/>. Zugriff am 30.4.2016.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): »Multiple Modernities«. In: *Daedalus* 129, S. 1-29.
- Frank, André Gunder (1969): »Die Entwicklung der Unterentwicklung«. In: Guevara, Frank u.a. (Hg.): *Die Entwicklung der Unterentwicklung: Sechs Analysen zur ökonomischen und sozialen Lage in Lateinamerika*. Berlin: Wagenbach, S. 28-43.
- Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.) (2012): »Einführung in das Thema«. In: Dies. (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin: Berlin Univ. Press.
- Go, Julian (Hg.) (2013): *Postcolonial Sociology*. Bingley: Emerald.
- Hahn, Alois (1986): »Differenzierung, Zivilisationsprozess, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderband Kultur und Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 214-231.
- Hahn, Alois (1992): »Verstehen bei Dilthey und Luhmann«. In: *Annali di Sociologia* 8, S. 421-430.
- Hildebrandt, Mathias/Pickel, Gert (Hg.) (2010): *Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung*. Wiesbaden: VS.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004): *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg: Ergon.
- Hout, Will (1993): *Capitalism and the Third World: Development, Dependence and the World System*. Aldershot: Edward Elgar.
- Joas, Hans (2012): »Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung«. In: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin: Berlin Univ. Press, S. 603-622.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Campus.
- Knöbl, Wolfgang (2013): »Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes ›moderner Gesellschaften. Versuch einer Historisierung«. In: Willems, Ulrich u.a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: transcript, S. 75-116.
- Knöbl, Wolfgang (2015): »Soziologie«. In: Knöbl, Wolfgang/Jaeger, Friedrich u.a. (Hg.): *Handbuch Modernisierungsforschung*. Stuttgart: Metzler, S. 261-274.
- Koenig, Matthias (2011): »Shmuel Noah Eisenstadt: Kulturtheoretische Zivilisationsanalyse«. In: Moebius, Stefan/Quadflieg, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS, S. 699-707.
- Lynch, Gordon (Hg.) (2007a): *Between Sacred and Profane: Researching Religion and Popular Culture*. London: I.B. Tauris.
- Lynch, Gordon (2007b): *New Spirituality: An Introduction to Belief Beyond Religion*. London: I.B.Tauris & Co Ltd.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Matthes, Joachim (1992): »The Operation Called 'Vergleichen'«. In: Ders. (Hg.): *Zwischen den Kulturen. Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Soziale Welt, Sonderband 8. Göttingen: Otto Schwartz, S. 75-99.
- Müller, Hans-Peter/Schmid, Michael (Hg.) (1995): *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nassehi, Armin (2004): »Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 33 (2), S. 98-118.
- Mignolo, Walter D. (2012): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien/Berlin: Turia und Kant.
- Nederveen Pieterse, Jan (2010): Neue Moderne: Was ist neu?« In: Manuela Boatca/Willfried Spohn (Hrsg.): *Globale, multiple und postkoloniale Modernen*. München: R.Hampp, S. 81-102
- Randeria, Shalini (1999): »Jenseits von Soziologie und sozio-kultureller Anthropologie«. In: *Soziale Welt* 50 (4), S. 373-382.
- Riesebrodt, Martin (1990): *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen*. München: C.H.Beck.
- Schwinn, Thomas (1998): »Soziale Ungleichheit und funktionale Differenzierung. Wiederaufnahme einer Diskussion.« In: *Zeitschrift für Soziologie* 27 (1), S. 3-17.
- Schwinn, Thomas (2013): »Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne. Säkularisierung, Differenzierung und multiple Modernitäten«. In: Wolf, Christof/König, Matthias (Hg.): *Religion und Gesellschaft*. Sonderheft 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65 (1). Wiesbaden: Springer VS, S. 73-97.
- Spohn, Willfried (1998): »Historische Soziologie zwischen Theorien sozialen Wandels und Sozialgeschichte«. In: Weltz, Frank/Weisenbacher, Uwe (Hg.): *Soziologische Theorie und Geschichte*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 289-318.
- Spohn, Willfried (2006): »Globale, Multiple und Verwobene Modernen. Perspektiven der historisch-vergleichenden Soziologie«. In: Schwinn, Thomas (Hg.): *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Mainz: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 1-32.
- Spohn, Willfried (2008): *Politik und Religion in einer sich globalisierenden Welt*. Wiesbaden: VS.
- Spohn, Willfried (2009): »Europeanization, Religion and Collective Identities in an Enlarging Europe. A Multiple Modernities Perspective«. In: *European Journal of Social Theory* 12 (3), S. 358-374.
- Spohn, Willfried (2010): »Europäische multiple Modernität als interzivilisatorische Konstellation. Zur Transformation Europas durch europäische Integration und Erweiterung in einer sich globalisierenden Welt«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 20 (1), S. 5-22.
- Spohn, Willfried/ Koenig, Matthias/Knöbl, Wolfgang (2015): *Religion and National Identities in an Enlarged Europe*. Basingstoke: Palgrave.
- Stark, Roger/Rinke, Rodney (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Taylor, Charles (2007): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tenbruck, Friedrich (1996): »Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?« In: Ders.: *Perspektiven der Kultursoziologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Clemens Albrecht, Wilfried Dreyer und Harald Homann. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 75-98.
- Therborn, Göran (2010): »Different Roads to Modernity and Their Consequences: A sketch«. In: Rodríguez, Encarnación Gutiérrez/Boatca, Manuela/Costa, Sergio (Hg.): *Decolonizing European Sociology*. Farnham: Ashgate, S. 71-84
- Tyrell, Hartmann (1978): »Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 7 (2), S. 175-193.
- Tyrell, Hartmann (1998): »Zur Diversität der Differenzierungstheorie. Soziologiehistorische Anmerkungen«. In: *Soziale Systeme* 4 (1), S. 119-114.

- Wallerstein, Immanuel M. (1986): *Das Moderne Weltsystem: Kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der europäischen Weltwirtschaft im 16. Jahrhundert*. Frankfurt/M: Syndikat.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Burchardt, Marian (2012): »Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities«. In: *Comparative Sociology* 11 (6), S. 875-909.
- Zapf, Wolfgang (1970): *Theorien des sozialen Wandels*. 2. Aufl., Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Zapf, Wolfgang (1997): »Entwicklung als Modernisierung«. In: Manfred Schulz (Hg.): *Entwicklung: Die Perspektive der Entwicklungssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 31-45.

Anschrift:

Prof. Dr. Heidemarie Winkel
Fakultät für Soziologie
Universität Bielefeld
Postfach 100131
D-33501 Bielefeld
heidemarie.winkel@uni-bielefeld.de