

Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen

Detlef Pollack

Seit einiger Zeit ist in den Sozial- und Geisteswissenschaften, sobald die Sprache auf das Verhältnis von Religion und Moderne kommt, ein neuer, selbstgewisser Ton zu vernehmen. Einsichten der soziologischen Klassiker in das Spannungsverhältnis von religiösen Ritualen und modernen Verfahren, religiösen Überzeugungen und modernem Wissen, religiösen Identitäten und moderner Reflexivität sollen nicht mehr gelten. Stattdessen wird unter Bezugnahme auf die in den Massenmedien breit diskutierte Rückkehr des Religiösen in den Raum von Öffentlichkeit und Politik die Vereinbarkeit von Religion und Moderne, die religiöse Imprägnierung moderner Institutionen und Ideen, ja die religionsproduktive Kraft der Moderne selbst behauptet. Die Entwicklung von Religion in den letzten Jahrzehnten sei, so Staf Hellemans, „nicht mehr vom Gegensatz zwischen Religion und Moderne aus zu deuten“ (Hellemans 2009: 7). „Es wird Zeit, dass wir uns von diesem antithetischen Denken verabschieden“ (24). „Alle Religion in der Moderne“, auch „die orthodoxeste und modernitätsfeindlichste“, sei „durch und durch modern“ (24). Die gegenwärtig beobachtbaren religiösen Formen und Inhalte gehörten, wie man noch bis vor kurzem geglaubt habe, nicht einem voraufklärerischen Zeitalter an, sondern seien ein Ausdruck der Moderne und mit ihr vollständig kompatibel. Ebenso strebt in seinem Buch „Der eigene Gott“ auch Ulrich Beck einen soziologischen Perspektivenwechsel an, in dem Religion „vom Opfer der Entzauberung zum Akteur reflexiver Modernisierung“ werden könne (Beck 2008: 225). Als Soziologe habe er zwar „im Glauben an die Erlösungskraft der soziologische Aufklärung das Säkularismus-Idiom im Blut“ (13). Aber der soziologische Blick, der die religiösen Phänomene primär auf ihre gesellschaftlichen Ursachen und Funktionen hin befrage und Modernisierung von Anfang an als einen universalen und unaufhaltsam voranschreitenden, mit der Säkularisierung untrennbar verbundenen Prozess verstanden habe (36), mache „unverstehbar, was zunehmend die Wirklichkeit bestimmt: die Wiederverzauberung durch Religion“ (14). Mit der Renaissance des Religiösen sei die Soziologie dazu herausgefordert, sich von ihren Ursprüngen zu lösen und sich auf das mit dem Soziologischen nur schwer verträgliche Religiöse neu einzulassen (13). Abgesehen davon, dass jede wissenschaftliche Analyse gut beraten ist, zu modischen Strömungen des Zeitgeistes Distanz zu wahren, muss gegenüber derartigen Diagnosen festgehalten werden, dass eine Erkenntnis noch nicht dadurch wahr ist, dass sie neu ist. Auch wenn sich leicht nachvollziehen lässt, dass die eigene wissenschaftliche Argumentation einen besonderen Schwung erhält, wenn sie sich von den etablierten Weisheiten der Klassiker absetzt

und innovatives Wissen erzeugt, muss sie doch stets damit rechnen, dass auch frühere Einsichten ihr Recht haben. Die Säkularisierungsthese und die mit ihr verbundene Modernisierungstheorie zu verabschieden, nur weil sie konventionell sind, könnte sich als übereilt erweisen, wenn man denn nicht wirklich überzeugende Gründe hat, sie aufzugeben. Solche kann es geben. Deshalb soll es in einem ersten Punkt zunächst darum gehen, diese Gründe ausfindig zu machen. Dabei ist zugleich zu prüfen, welche Berechtigung der Kritik an der Modernisierungs- und Säkularisierungstheorie zukommt. Das Ergebnis dieser Prüfung wird sein, dass nicht wenige der gegen die Modernisierungstheorie vorgebrachten Einwände begründet sind, dass aber die Argumente, die gegen sie sprechen, nicht ausreichen, um sie preiszugeben. In einem zweiten Abschnitt sollen die Umriss einer Theorie skizziert werden, die versucht, trotz der berechtigten Einwänden gegenüber der Modernisierungstheorie ihre zutreffenden Annahmen aufrechtzuerhalten. In einem dritten Punkt sei aufgezeigt, worin, wenn man die Prämissen dieses theoretischen Entwurfs ernst nimmt, mögliche Konsequenzen der Moderne für das religiöse Feld bestehen könnten.

1. Welches sind nun die Einwände gegenüber der Modernisierungstheorie und welche Berechtigung kommt ihnen zu?

Ein erster Einwand bezieht sich auf den makrosoziologischen Charakter der Modernisierungstheorie. Schon Clifford Geertz (1987: 30) – einer der frühen Kritiker der Modernisierungstheorie – wandte sich dagegen, in der ethnographischen Analyse mit der Interpretation ganzer Gesellschaften einzusetzen. Auch wenn die ethnographische Analyse die Untersuchung umfassender Zusammenhänge nicht ausschließt, so näherte sich der Ethnologe – anders als der Historiker, Ökonom, Politikwissenschaftler oder Soziologe – den großen Realitäten wie Macht, Legitimität, Modernisierung, Konflikt, Integration, Unterdrückung, Arbeit und Struktur doch nicht von oben, sondern von unten: mikroskopisch. Nur durch akribische Feldforschung könne man diesen „großen Worten, die uns allen Angst machen“, jene Feinfühligkeit verleihen, die man braucht, wenn man mit ihnen konkret und schöpferisch arbeiten will (31). Dieser Einwand ist berechtigt. Modernisierungstheorien verbleiben tatsächlich zumeist auf der makrosoziologischen Ebene und begnügen sich damit, makrosoziologische Zusammenhänge, etwa den zwischen Wirtschaftswachstum und Demokratieentwicklung, aufzuzeigen, ohne die Frage aufzuwerfen, wie sich ein solcher Zusammenhang im Denken, Handeln und Erleben der Individuen darstellt und welche kausalen Mechanismen für die Herstellung dieses Zusammenhangs im Zusammenspiel zwischen makro- und mikrosozialen Faktoren verant-

wortlich zu machen sind. Um dieses Defizit zu beheben, dürfte es erforderlich sein, unterschiedliche Konstitutionsebenen des Sozialen zu unterscheiden, mit deren Hilfe sowohl die wechselseitigen Bezüge zwischen diesen Ebenen als auch ihre relative Unabhängigkeit voneinander Berücksichtigung finden können (vgl. Luhmann 1975). Dieser Vorschlag läuft nicht darauf hinaus, makrosoziologische Theorien durch mikroskopische Feldforschungen zu ersetzen, sondern darauf, beide zu relationieren, denn natürlich ist die Erfahrungs- und Lebenswelt der Individuen von systemischen Kontextbedingungen nicht unabhängig. Im Falle der Christentumsgeschichte Deutschlands zum Beispiel besaß der Protestantismus im Deutschen Kaiserreich ein großes öffentliches Gewicht, während die kirchliche Beteiligung der Bevölkerung vergleichsweise gering war (vgl. McLeod 1997: 64). Gleichzeitig übte die öffentliche Dominanz des Protestantismus auf die Bevölkerung insofern einen starken Einfluss aus, als sich Angehörige der Arbeiterschaft und anderer staatskritischer Bevölkerungsschichten eher kirchendistanziert verhielten, während Adlige, Verwaltungsbeamte, Militärs und andere, die dem Kaiserhaus nahe standen, eher bereit waren, sich am kirchlichen Leben zu beteiligen. Das herangezogene Beispiel zeigt, dass zwischen sozialer Mikro- und Makroebene unterschieden werden muss, auch wenn sich beide natürlich beeinflussen.

Ein zweiter Einwand ist mit dem ersten eng verwandt und betrifft den hohen Generalisierungsgrad der Modernisierungstheorien. Hier wird Kritik an dem Anspruch der Modernisierungstheorien geübt, verallgemeinerbare Aussagen formulieren zu können, die auf jeden Einzelfall anwendbar sind. Zu Recht wird dagegen eingewandt, dass es immer Ausnahmen von der Regel gebe und generalisierte Aussagen dazu tendieren, die Besonderheit des einzelnen Falles zu negieren. Es liegt in der Logik dieses Arguments, dass Wolfgang Knöbl (2007) seinen Gegenentwurf zur Modernisierungstheorie „Die Kontingenz der Moderne“ nennt und vor allem darum bemüht ist, die Unmöglichkeit der Entwicklung von Ansätzen mit hoher Verallgemeinerbarkeit und Reichweite nachzuweisen. So richtig es ist, die historische Besonderheit des einzelnen Falles zu berücksichtigen, so unsinnig wäre es allerdings auch, auf die Erkenntnis von Regelmäßigkeiten und Strukturen zu verzichten. Wenn es solche regelmäßigen Muster in der sozialen Welt nicht gäbe, wäre wissenschaftliche Analyse ausgeschlossen. Dann müsste sie sich in Narration auflösen. Dann ließen sich aber auch keine Abweichungen erkennen. Die Erkenntnis von Kontingenz und Besonderheit ist an die Aufdeckung von Regelmäßigkeiten und Mustern geradezu gebunden. Wenn Wolfgang Knöbl trotz seines ausschließlichen Interesses am Aufweis von Abweichungen, Besonderheiten und Zufälligkeiten sich vorgeblich dann doch darum bemühen will, zur Theoriebildung beizutragen, so ist ein solcher Ansatz in sich selbst widersprüchlich.

Den Vorwurf, die Modernisierungstheorie stelle den Prozess der Modernisierung als unausweichlich, irreversibel, einlinig und deterministisch dar, müssen die Vertreter dieser Theorie ernst nehmen, denn in vielen Abhandlungen aus den 50er und 60er Jahren bestand dazu tatsächlich eine unübersehbare Neigung. Inzwischen aber haben sich neuere modernisierungstheoretische Entwürfe von diesem Notwendigkeitsdenken gelöst. Zwei jüngere Modernisierungstheoretiker sagen: „Nothing in the social world is irreversible or inevitable“ (Wallis/Bruce 1992: 27). Die Vertreter dieser neueren Modernisierungstheorie erkennen die Möglichkeit des Rückfalls hinter einen einmal erreichten Entwicklungsstand etwa im Prozess der Demokratisierung an und verweisen dabei auf Beispiele wie Deutschland nach dem Ende der Weimarer Republik, Spanien oder Kambodscha. Ihre Behauptung lautet nicht, dass sich die Moderne zwangsläufig und notwendig durchsetze, sondern dass es für ihre Durchsetzung eine hohe Wahrscheinlichkeit gebe, die Rückschläge und Umwege nicht ausschließe. 1900 gab es etwa acht Demokratien, zu Beginn der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts war in rund 30 Ländern mit allgemeinen, gleichen und freien Wahlen das prozedurale Minimum demokratischer Systeme installiert, 1940 waren es wieder nur noch neun, die diesem Kriterium genügten. Heute ist die Zahl der Demokratien auf mehr als 100 angestiegen. Es sind Beobachtungen dieses Typs, die die Modernisierungstheoretiker dazu bringen, Wahrscheinlichkeitsaussagen über die Richtung der globalen Demokratieentwicklung und den säkularen Modernisierungstrend zu machen. Und was die Entstehung der Moderne betrifft, so ging die Modernisierungstheorie noch nie von einer unausweichlichen Entwicklung aus. Im Gegenteil. Sie rechnet eher mit der hohen Unwahrscheinlichkeit der Emergenz von Modernisierungsprozessen. Schon Max Weber (1920) warf bekanntlich die Frage auf, welche Verkettung von Umständen dazu geführt hat, dass auf dem Boden des Okzidents und nur dort Kulturerscheinungen aufgetreten sind, die, wie wenigstens wir uns gern einbilden, von universeller Bedeutung sind. Auch andere Modernisierungstheoretiker vertreten die Überzeugung, dass sich die Moderne unter einzigartigen historischen Umständen herausgebildet habe – sie sprechen von Durchbruchgesellschaften – und fragen nach den besonderen Bedingungen ihres Entstehens. Mit einem Automatismus in der Heraufkunft der Moderne rechnet heute keiner.

Der Vorwurf des Ethnozentrismus – für einen Anthropologen zweifellos das härteste Wort, das er zur Bezeichnung eines moralischen Fehltritts vorzubringen vermag – ist nun unter allen Kritikpunkten der schwächste. Sofern damit gemeint sein sollte, dass modernisierungstheoretische Kategorien aufgrund ihrer westlichen Herkunft auf außerwestliche Länder nicht anwendbar seien, so halte ich es mit Shalina Randeria, die dargelegt hat, dass der Verzicht auf die Benutzung westlicher Kategorien und die Übernahme indigener Begrifflichkeiten nur zu

begriffstechnischen Konfusionen führen kann. Auch wenn man als Sozialwissenschaftler die Eigenperspektive der Betroffenen nicht übergehen sollte, ist man gut beraten, sich von dieser nicht abhängig zu machen. Sofern mit dem Ethnozentrismus-Vorwurf die Kritik an der Behauptung eines westlichen Überlegenheitsanspruches gemeint sein sollte, so lässt sich dieser leicht entkräften, denn viele Modernisierungstheoretiker – man denke nur an Emile Durkheim, Max Weber oder Georg Simmel oder aber auch an Peter L. Berger, Jürgen Habermas oder Richard Sennett – sind sich der Ambivalenzen der Moderne vollkommen bewusst und stellen in ihren Analysen nicht nur die produktiven, sondern auch die destruktiven Züge der Moderne heraus. In den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts galten die USA vielfach noch als Zielgesellschaft der Modernisierung; das wird heute nicht mehr aufrechterhalten. Die These von der Überlegenheit des Westens wird heutzutage denn auch weniger von Proponenten der Modernisierungstheorie als von Repräsentanten nichtwestlicher Gesellschaften vertreten.¹ In diesen Gesellschaften ist der Wunsch weit verbreitet, an den Leistungen der Moderne zu partizipieren. Nicht zuletzt legt die Richtung der internationalen Migrationsströme von diesem Wunsch beredtes Zeugnis ab. Selbst dort, wo die westliche Kultur als dekadent, als konsumistisch, gewaltbereit oder säkular kritisiert wird, schwingt in ihrer Abwehr noch häufig ein Gefühl ihrer Bewunderung mit. Man sollte sich von der um Selbstbehauptung bemühten Depotenzierung der westlichen Moderne, auf die man vor allem bei Intellektuellen außerhalb des Westens immer wieder stößt, nicht täuschen lassen; in den Ländern, die von der westlichen Moderne ausgeschlossen sind, besitzt diese, oft selbst unter ihren Kritikern, eine hohe Attraktivität. Und wenn Ethnologen, Soziologen und Historiker aus dem europäischen Kulturkreis so großen Wert auf die Vermeidung eurozentrischer Vorurteile und Überlegenheitsansprüche legen und die Bewunderung für die Moderne nicht zu teilen vermögen, so kann man eine solche Haltung selbst noch als eine Manifestation der einzigartigen, im übrigen typisch modernen – dazu später mehr – Selbstrelativierungskompetenz der europäischen Kultur lesen. Das Zentrum der Modernisierungstheorie wird getroffen, wenn erklärt wird, dass sich die in ihr unterstellte Differenz zwischen traditional und modern nicht aufrechterhalten lasse, denn die Annahme von Prozessen der Modernisierung setzt die Behauptung einer Differenz zwischen Vormoderne und Moderne voraus. Bereits in den sechziger Jahren stellte Joseph R. Gusfield (1966) die These auf, dass Tradition und Moderne sich nicht ausschließen würden, zwischen beiden vielmehr ein Verflechtungszusammenhang bestehe und Traditionen vielfach sogar selbst Mittel der Modernisierung darstellten. Die von Marion J. Levy (1952) und anderen behauptete Antithese zwischen askriptiven, partikularistischen und funktional diffusen

¹ So auch Bayly (2008: 78).

Normen in traditionellen Gesellschaften und leistungsbezogenen, universalistischen und funktional spezifischen Rollenmustern und Werten in modernen Gesellschaften lasse sich nicht durchhalten. Vormoderne Gesellschaften seien nicht statisch, homogen, undifferenziert, sondern flexibel, konfliktreich und differenziert; und moderne Gesellschaften definierten sich nicht einfach aus dem Gegensatz zur Tradition, vielmehr überlebten traditionale Verhaltensweisen, Normen, Werte und Institutionen auf vielfache Weise auch in der Moderne – ein Gedanke, der sich auch bei José Casanova (2008: 320), Friedrich Wilhelm Graf (2004) und vielen anderen findet.

Auch wenn es zweifellos richtig ist, dass die Moderne vielfach traditionale Elemente enthält, so ist es doch wohl kaum bestreitbar, dass wir heute in einer Welt leben, die mit der vor – sagen wir – 300 Jahren nicht vergleichbar ist. Wenn wir an den Zugang zu sauberem Wasser, den Schutz vor Naturkatastrophen, Epidemien und Hungersnöten, das Niveau der medizinischen Versorgung, den Ausbau des Rechts- und Sozialstaates, die Gewährung von politischen und bürgerlichen Freiheiten, den Zugang zu Bildungsinstitutionen oder auch an die Verfügung über Konsumgüter und Luxusartikel denken, so ist evident, dass sich die Lebensbedingungen des Menschen in den letzten 300 Jahren radikal transformiert haben. An dieser Stelle neigen die Vertreter der Modernisierungstheorie zur Emphase. Für manche von ihnen ist keine soziale Veränderung so tiefgreifend und weitreichend und so mit unabsehbaren Konsequenzen beladen wie der Umbruch von der Vormoderne zur Moderne, nicht einmal die neolithische Revolution oder die Erfindung der Schrift (Berger 2006: 201). Diese emphatische Einschätzung lässt sich mit wirtschaftswissenschaftlichen Zahlenreihen freilich gut untermauern, denn eine Gegenüberstellung der ökonomischen Leistungskraft von vormodernen und modernen Gesellschaften macht schlaglichtartig klar, dass sich mit der industriellen Revolution das Wirtschaftswachstum um etwa das Dreißigfache erhöht hat. Das Pro-Kopf-Wachstum des BIP betrug vor 1820 weltweit jährlich etwa 0,04%, zwischen 1820 und 1992 betrug es dagegen jährlich 1,21%.

Tabelle 1: BIP pro Kopf 1000 – 2003, in internationalen Dollar von 1990

Jahr	Westeuropa	USA	Japan	China	Indien
1000	427	400	425	450	450
1500	771	400	500	600	550
1700	997	527	570	600	550
1820	1202	1257	669	600	533

1870	1960	2445	737	530	533
1913	3457	5301	1387	552	673
1950	4578	9561	1921	448	619
1973	11417	16689	11434	838	853
2003	19912	29037	21218	4803	2160

Quelle: Maddison 2007: 382

Nach den Berechnungen Angus Maddisons (2007) gab es bis 1000 nach Christus kaum ökonomische Entwicklungsunterschiede zwischen Westeuropa, Indien und China und überschritt die wirtschaftliche Produktivität zu dieser Zeit in keiner Region das Subsistenzniveau (vgl. Tabelle 1). Ein gewisses wirtschaftliches Wachstum setzte in Europa im Hochmittelalter ein, während die anderen Großräume damals keine aufwärts gerichtete Entwicklung zeigten. Gravierend traten die Entwicklungsprozesse nach 1820 auseinander. Während sich die Entwicklung in Europa und den USA beschleunigte, verharrten China und Indien trotz zeitlich begrenzter Wachstumsperioden bis 1950 mehr oder weniger auf dem gleichen Niveau und holen erst seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts schrittweise auf. Betrag der Abstand in der Produktivität zwischen China und Westeuropa 1950 noch 1 zu 10, ist er inzwischen auf ein Verhältnis von 1 zu 4 geschrumpft.

Wenn es richtig ist, dass zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften im wirtschaftlichen Niveau gravierende Unterschiede bestehen, dann muss sich die Moderne als ein abgrenzbares soziales Phänomen identifizieren lassen. Nur wenn Merkmale auszumachen sind, die mehr oder weniger auf alle als modern zu bezeichnenden Gesellschaften zutreffen und auf nichtmoderne nicht, lässt sich von Moderne überhaupt sprechen. Um die Einheit der Moderne auf den Begriff zu bringen, schlagen die Vertreter der Modernisierungstheorie unterschiedliche Begriffsschemata vor. Daniel Lerner (1968: 387) sieht als „salient characteristics of modernity“ fünf Eigenschaften an: ein sich selbst tragendes Wirtschaftswachstum, ein demokratisches Repräsentativsystem, die Verbreitung säkular-rationaler Normen, zunehmende Mobilität und die Ausprägung von empathischer Fremd- und individualistischer Selbstwahrnehmung. Talcott Parsons (1971: 72) knüpft den Eintritt in die moderne Welt an vier Errungenschaften: „bürokratische Organisationsformen zur Realisierung kollektiver Ziele, Geld und Marktsysteme, ein allgemeingültiges universalistisches Rechtssystem und die demokratische Assoziation mit gewählter Führung“.² Wie auch immer die Bestimmung der notwendigen

² Anthony Giddens (1996: 75ff.) charakterisiert Moderne durch Kapitalismus, Industrialisierung, Nationalstaat und das Machtmonopol des Staates.

Elemente der Struktur moderner Gesellschaften ausfällt, die Behauptung der Modernisierungstheoretiker lautet, dass die einzelnen Elemente nicht unabhängig voneinander auftreten können und einen intrikaten Verflechtungszusammenhang bilden.

Gegen diese Vorstellung einer Einheit der Moderne wird die Idee der multiple modernities in Stellung gebracht, womit ein weiterer Einwand gegen die Modernisierungstheorie formuliert ist. Müssen Rechtsstaat, Demokratie und Marktwirtschaft Hand in Hand gehen? China hat seit Ende der 70er Jahre marktwirtschaftliche Elemente in seiner Wirtschaftspolitik zugelassen, aber weder Rechtsstaat noch Demokratie eingeführt, und es hat seitdem ein beispielloses Wirtschaftswachstum erzielt. Indien hat den Rechtsstaat und die Demokratie vom britischen Raj übernommen, ohne dass dies gleichzeitig zu wirtschaftlichem Wachstum geführt hätte (Wagener 2008:). Geht Modernisierung stets mit funktionaler Differenzierung, mit der Trennung von Religion und Politik, mit Prozessen der Säkularisierung einher? Sind die gesellschaftlichen Konstruktionen in den USA, in Deutschland und in Japan nicht ganz verschieden? Die Modernisierungstheorie, so Shmuel Eisenstadt (2000: 10f.), nehme an, dass „die im Westen entwickelten Hauptmerkmale der Moderne eng miteinander zusammenhängen“ und sich das Projekt der Moderne, das ein Projekt des Westens sei, „auf der ganzen Welt durchsetzen werde. Aber, so Eisenstadt weiter, „die Wirklichkeit erwies sich als ganz anders“. In den verschiedenen Gegenwartsgesellschaften würden die voneinander unabhängigen Merkmale der Moderne ganz unterschiedlich miteinander kombiniert. Die Entwicklungen in unserem Zeitalter sprächen nicht für Konvergenz, sondern „für die große Vielfalt moderner Gesellschaften“ (11). Wären die Differenzen innerhalb moderner Gesellschaften tatsächlich größer als die Ähnlichkeit zwischen ihnen, wie Eisenstadt offenbar unterstellt, dann müsste man den Begriff der Moderne aufgeben. Es ist insofern wohl alles andere als ein Zufall, dass Eisenstadt nicht genau angeben kann, was er unter Moderne versteht und einen so weiten Modernebegriff verwendet, dass darunter auch Fundamentalismus, Staatssozialismus und Faschismus fallen.³

Damit ist klar, worin die zentrale Aufgabe der Modernisierungstheorie besteht: Sie muss die zentralen Merkmale moderner Gesellschaften ausfindig machen und die Frage beantworten,

³ Es ist ein weit verbreiteter Irrtum anzunehmen, dass Fundamentalismus, Faschismus oder das System des Staatssozialismus moderne Phänomene seien. Selbst wenn sich in diesen sozialen Formationen Elemente der Moderne finden – wie etwa die Benutzung moderner Techniken oder sogar der Ausbau und die Weiterentwicklung moderner Technologien – macht sie dies noch nicht zu Repräsentanten der Moderne. Dominanter als die beobachtbaren Elemente der Moderne, die sie inkorporieren, ist ihre Ablehnung moderner Grundprinzipien wie etwa die Achtung der Menschenrechte, die Gewährleistung individueller Autonomie, die Akzeptanz von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit oder die Toleranz kultureller, religiöser und ethnischer Pluralität.

ob die Unterschiede zwischen den modernen Gesellschaften gegenüber ihren Gemeinsamkeiten überwiegen.

2. Kennzeichen der Moderne

Um die Frage nach der Einheit der Moderne und ihren zentralen Merkmalen zu behandeln, sei zunächst auf einer empirischen Ebene argumentiert. Empirisch lässt sich feststellen, dass wichtige sozialstrukturelle Sachverhalte wie etwa Wohlstandswachstum, Industrialisierung, Urbanisierung, der Siegeszug der Demokratie, die zunehmende Gewährleistung politischer Freiheiten und bürgerlicher Rechte, der Anstieg des Bildungsniveaus sowie der Erhöhung der Lebenserwartung in sich modernisierenden Gesellschaften gemeinsam auftreten und die Unterschiede im Modernisierungsniveau zwischen den sich entwickelnden Ländern im Laufe der letzten Jahrzehnte nicht zu-, sondern abnehmen. Die empirische Evidenz für diese beiden Sachverhalte ist überwältigend, und sie sei wenigstens exemplarisch veranschaulicht.

Tabelle 2: BIP pro Kopf nach Regionen, 1950-2003

	1950	1973	1990	2003	1990-2003
Westeuropa	4.578	11.417	15.965	19.912	1,71
USA	9.561	16.689	23.201	29.037	1,74
Japan	1.921	11.434	18.789	21.218	0,94
„reiche“ Länder	5.648	13.082	18.781	23.345	1,69
Osteuropa	2.111	4.988	5.440	6.476	1,35
Russland	3.086	6.582	7.779	6.323	-1,58
Lateinamerika	2.503	4.513	5.072	5.786	1,02
China	448	838	1.871	4.803	7,52
Indien	619	853	1.309	2.160	3,93
Übriges Asien	924	2.046	3.078	4.257	2,53
Afrika	890	1.410	1.449	1.549	0,52
„restliche“ Länder	1.094	2.072	2.718	3.816	2,64

Quelle: Maddison 2007: 337

Tabelle 2 zeigt noch einmal, dass hinsichtlich des Bruttoinlandsprodukts pro Kopf die „ärmeren“ Länder gegenüber den „reicheren“ aufholen. Dies gilt auch, wenn der Vergleich auf der

Basis des kaufkraftbereinigten Bruttoinlandsprodukts vorgenommen wird (vgl. Tab. 3). Allerdings gibt es auch Ausnahmen: In Afrika, Osteuropa und Lateinamerika wächst das Bruttoinlandsprodukt langsamer als im Durchschnitt (Tab. 2).

Tabelle 3: GDP based on purchasing power parity

Country Group Name	1980	1990	2000	2009	2009/ 1980
Emerging and developing economies	4.481,61	9.199,79	15.463,48	31.644,58	7,06
Advanced economies	7.991,61	16.423,49	26.334,93	37.006,87	4,63
European Union	3.689,36	6.974,05	10.539,26	14.774,53	4,00
Africa	391,014	744,413	1.134,69	2.203,68	5,64

Quelle: International Monetary Fund, World Economic Outlook Database, April 2009

Der Anteil der Landwirtschaft am Sozialprodukt geht in allen sich modernisierenden Staaten zurück. In Westeuropa, Nord- und Südamerika liegt der Urbanisierungsgrad bei über 80 % (vgl. Tab. 4). In Südamerika und Ostasien stieg er in den letzten 60 Jahren auf das Doppelte, in Westasien und Afrika sogar auf Das Dreifache. Auch wenn die ostasiatischen und afrikanischen Länder das Urbanisierungsniveau Westeuropas und Nordamerikas noch längst nicht erreicht haben, erfolgt doch auch bei diesem Modernisierungsindikator eine Verringerung der Unterschiede. Die Bedeutung dieses Strukturwandels lässt sich schlechterdings kaum überschätzen, denn die Landwirtschaft war über Jahrtausende hinweg die dominante Produktionsweise.

Tabelle 4: Urbanisierungsgrad in verschiedenen Großregionen (in Prozent)

	1950	1970	2000	2010
Westeuropa	68	77	83	84
Nordamerika	64	74	77	80
Südamerika	43	60	80	83
Ostasien	18	25	39	43
Westasien	27	44	70	75
Afrika	15	23	38	44

Quellen: www.berlin-institut.org, Oesterdiekhoff, Georg W.: *Modernisierungstheorie und Wandel der Weltgesellschaft*, in: *Soziologie*, 35. Jg., Heft 1, 2006, S. 26-41

Auch die Lebenserwartung erhöht sich in den Entwicklungsländern deutlich schneller als in Westeuropa. Dies ist leicht zu erkennen, wenn man etwa die Zahlen für Frankreich und Großbritannien mit denen für Peru, Mexiko, China und Indien miteinander vergleicht (vgl. Tab. 5). Wiederum gibt es aber auch einige Ausnahmen: Bulgarien, Nigeria und Uganda holen nicht auf. Die wichtigste Ursache für die Erhöhung der Lebenserwartung besteht im Ausbau des medizinischen Systems. Insofern handelt es sich bei der Lebenserwartung um einen typischen Modernisierungsindikator.

Tabelle 5: Life expectancy at birth (years)

	1960	1975	1987	2005	1960-2005
Korea (Republic)	54	64	70	77,9	23,9
France	70	73	76	80,2	10,2
Japan	68	74	78	82,3	14,3
United States	70	72	76	77,9	7,9
United Kingdom	71	72	76	79	8
Peru	48	56	63	70,7	22,7
Mexico	57	64	69	75,6	18,6
Bulgaria	68	71	72	72,7	4,7
China	47	65	70	72,5	25,5
India	44	52	59	63,7	19,7
Bangladesh	40	46	52	63,1	23,7
Nigeria	40	46	51	46,5	6,5
Uganda	43	48	52	49,7	6,7

Quelle: Human Development Report 2007

Ebenso steigt auch die Bildungsbeteiligung, hier gemessen an der Alphabetisierungsrate, in Staaten außerhalb Westeuropas und der USA schneller als den Ländern des Okzidents (vgl. Tab 6).

Tabelle 6: Regional Adult Literacy Rate

	1985	2005	1985 – 2005
Arab States	58,1	72,5	25 %
Central Asia	97,9	98,6	01 %
East Asia & the Pacific	82,3	93,4	13 %
Latin America & the Carribean	86,6	91,3	05 %
North America & Western Europe	98,1	99,1	01 %
South & West Asia	47,5	64,3	35 %
Sub Saharan Africa	53,4	62,1	16 %

Quelle: Unesco <http://stats.uis.unesco.org/unesco/TableViewer/document.aspx>

Die sinkende Geburtsrate, die in nichtwestlichen Staaten deutlich stärker zurückgeht als in den westlichen Staaten (vgl. Tab. 7), bedeutet eine unübersehbare Statusanhebung der Frau, denn mit rückläufiger Geburtenrate wird die Frau von der Last lebenslanger Kinderaufzucht befreit und eröffnet sich ihr die Möglichkeit zur Beteiligung am Erwerbsleben, zur Wahrnehmung von Bildungschancen, zur Erlangung eines höheren gesellschaftlichen Status und damit zu einem höheren Maß an Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung. Die damit verbundene Transformation des alltäglichen Lebens der Frauen bringt einen tiefen Einschnitt in der Entwicklung der Frauenrolle mit sich.

Tabelle 7: Fertility Rate (births per woman)

	1970-1975	2000-2005	Difference
Korea (Republic of)	4,3	1,2	-3,1
France	2,3	1,9	-0,4
Japan	2,1	1,3	-0,8
United States	2	2	0
United Kingdom	2	1,7	-0,3
Peru	6	2,7	-3,3
Mexico	6,5	2,4	-4,1
Bulgaria	2,2	1,3	-0,9
China	4,9	1,7	-3,2
India	5,3	3,1	-2,2
Bangladesh	6,2	3,2	-3,0
Nigeria	6,9	5,8	-1,1
Uganda	7,1	6,7	-0,4

Quelle: Human Development Report 2007 (Tabelle5)

Auf den Siegeszug der Demokratie, den Ausbau des Rechtsstaats sowie die wachsende Garantie von Menschen- und Bürgerrechten als charakteristischen Merkmalen der Modernisierung sei hier lediglich hingewiesen, ohne empirische Belege für diese Entwicklungstendenzen beizubringen. Die zunehmende Gewährleistung von demokratischen und rechtsstaatlichen Verfahren sowie von bürgerlichen und politischen Freiheiten verläuft offenbar parallel zur Ausbildung anderer Merkmale der Moderne wie dem Anstieg des ökonomischen Wohlstands-, des Bildungs-, des medizinischen Versorgungsniveaus. Dabei gleichen sich die Unterschiede zwischen den Regionen, wie die herangezogenen Daten zeigen, größtenteils an, auch wenn es einige Regionen gibt – hier ist besonders an die Länder Afrikas zu denken –, die von der Entwicklung weitgehend, wenn auch nicht vollständig ausgeschlossen sind. Moderne Gesellschaften sind also offenbar durch den gleichzeitig auftretenden und wahrscheinlich einander bedingenden Ausbau der Marktwirtschaft, der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit, des Medizinsystems, des Bildungssystems, des Sozialsystems usw. gekennzeichnet und tragen insofern weitgehend einheitliche Züge. Darüber hinaus gilt: Nicht wachsende Divergenz scheint das Merkmal der Modernisierung, wo sie denn zustande kommt, zu sein, sondern zunehmende Konvergenz.

An diese empirischen Beobachtungen seien nunmehr einige theoretische Überlegungen angeschlossen, die danach fragen, was diese empirisch beobachtbaren Zusammenhänge sozialstrukturell bedingen könnte. Damit nähern wir uns der Frage nach der Einheit der Moderne und ihren Kennzeichen nunmehr auf einer theoretischen Ebene.

1) Um eine theoretische Begründung für die empirisch vorgenommene Beobachtung des Zusammenhangs der Moderne zu generieren, seien hier drei Thesen aufgestellt, zum ersten die, dass sich moderne Gesellschaften durch funktionale Differenzierung auszeichnen. Dies meint, dass die einzelnen Funktionsbereiche der Gesellschaft – Recht, Wissenschaft, Ökonomie, Politik, Bildung – in der Moderne mehr und mehr an Autonomie gewinnen und zugleich zunehmend aufeinander angewiesen sind. Der Umbau der gesellschaftlichen Struktur von Stratifikation auf funktionale Differenzierung hat eine traditionssprengende Kraft und wirkt hierarchieauflösend. Die einzelnen Bereiche folgen nicht mehr gesellschaftsübergreifenden Reduktionen, Normen, Weltbildern, Werten. Sie differenzieren sich voneinander. Was bereits Friedrich Schiller (1967: 593) für das Verhältnis von Politik und Kunst bzw. Politik und Wissenschaft feststellte, gilt prototypisch für alle Beziehungen zwischen den Funktionssystemen moderner Gesellschaften: „Der politische Gesetzgeber kann ihr Gebiet sperren, aber darin herrschen kann er nicht.“ Im Verhältnis der Funktionssysteme zueinander kann es, so drückt Luhmann (1997: 753) den Sachverhalt aus, Destruktion geben, nicht aber Instruktion. Die Politik kann

nicht vorgeben, was wissenschaftlich wahr ist, die Wissenschaft nicht, was als schön empfunden wird, die Kunst nicht, was man glauben soll, Religion nicht, was als moralisch geboten zu betrachten ist. Schon gar nicht kann die Moral bestimmen, wie wirtschaftlich gehandelt wird. Aber auch das Geld regiert nicht die Welt. Es kann weder bestimmen, wer als lebenswürdig angesehen wird, noch, wer vor Gott Gnade finden wird, noch auch, welcher empirische soziologische Befund wissenschaftstheoretischen Validitätsansprüchen Genüge tut. Wenn ein Funktionssystem dem andern die Kernoperationen vorschreiben würde, würde das zu Leistungseinbußen führen. Eigendynamik und Leistungskraft entwickeln die einzelnen gesellschaftlichen Sphären nur, wenn sie ihren jeweils eigenen Codes und Rationalitätsprinzipien folgen und sich nicht von äußeren Einflüssen bestimmen lassen.

Dennoch besitzen die einzelnen Funktionssysteme keine aus sich heraus begründete Autonomie. Die Wissenschaft muss auf Grundlagensicherheit verzichten. Ob ihre Erkenntnisse mit den Dingen übereinstimmen, dafür gibt es keine Gewissheit. Sie kann Methoden entwickeln und klare Begrifflichkeiten und Modelle, die die wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse intersubjektiv überprüfbar machen. Aber ob sie wahr sind, darüber geht der wissenschaftliche Streit, der nie an ein Ende kommen kann. Was wahr ist, unterliegt dem interaktiven Aushandlungsprozess, der sich durch Zeitschriften, Reviewverfahren, Evaluationen institutionalisieren lässt, und kann sich nur in der Praxis erweisen, indem es funktioniert oder nicht, aber es gibt nicht den archimedischen Punkt, von dem her Wahrheit zu begründen wäre, wie Descartes noch gemeint hatte. Ebenso beruht aber auch der demokratische freiheitliche Staat auf Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann. Anders als der absolutistische Staat kann er einerseits die Loyalität seiner Bürger nicht autoritativ erzwingen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben, andererseits ist er aber auf die demokratische Gesinnung seiner Bürger angewiesen, wenn er nicht Gefahr laufen will, durch seine eigenen Verfahren abgeschafft zu werden. Eine demokratische Staatsordnung, die das Selbstbestimmungsrecht seiner Bürger zur Voraussetzung hat, beruht auf unsicheren Grundlagen, denn die Bürger können die Demokratie auch abwählen. Und genauso ist auch die um Profit und Rentabilität bemühte ökonomische Kernoperation nicht in der Lage, sich selbst zu sichern. Auch der kapitalistische Markt beruht auf einer Reihe von Umweltbedingungen, die er nicht selbst zu garantieren vermag. Dazu gehören die Gewährleistung von Eigentumsrechten, die Gründung von Kartellaufsichtsbehörden, die Garantie von politischer Stabilität und vielleicht sogar der Aufbau einer Kultur der Fairnis und des Vertrauens. Es ist genau diese Unfähigkeit zur selbstreferentiellen Selbstbegründung, die die einzelnen Funktionssysteme für religiöse Legitimationen bis in die Neuzeit hinein so anfällig macht. Letztendlich stehen die einzelnen Funktionsbereiche auf tönernen

Füßen. Sie setzen eine kulturell und sozial geborgte Anerkennung voraus, die nur zustande kommen kann, wenn sie effizient operieren. Die Integration funktional differenzierter Gesellschaften beruht also auf der Leistung, die die einzelnen Funktionssysteme füreinander erbringen, auf ihrer Effektivität, auf der Konsumgüterproduktion der Marktwirtschaft, den politischen Partizipationsmöglichkeiten der Demokratie, der Rechtssicherheit des Rechtssystems, den technischen Innovationen der Wissenschaft und dem darauf resultierenden Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der modernen Gesellschaft. Wie bedroht dieses Vertrauen ist, zeigt sich, sobald die unterstellte Effektivität nicht gesichert erscheint.

Auf der individuellen Ebene, die wir nicht außer Acht lassen wollen, hat die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft die compartmentalization des Selbst zur Folge (Dobbelaere 2002). So wie auf der Makroebene in modernen Gesellschaften die Möglichkeiten und sogar der Bedarf abnehmen, Integration durch allgemeinverbindliche Normen, Werte und Institutionen sicherzustellen, so wird es in modernen Gesellschaften auch für das Individuum schwerer, seine Lebensführung noch von einem Gesichtspunkt, etwa einer religiösen Weltanschauung her zu steuern.

2) Quer zur funktionalen Differenzierung vollzieht sich in modernen Gesellschaften eine Entwicklung, die die Komplexität der Gesellschaft nicht horizontal, sondern vertikal wachsen lässt. In modernen Gesellschaften treten nicht nur die Funktionsbereiche, sondern auch die sozialen Konstitutionsebenen zunehmend auseinander, so dass Gesellschaft nicht mehr auf Interaktion (gefasst als Kommunikation unter Anwesenden), Gruppe (gefasst als Aufrechterhaltung der Kommunikation über einen längeren Zeitraum hinweg) oder Organisation (verstanden als Zweckverband mit Ein- und Austrittsmöglichkeiten) zurückgeführt werden kann. Die Folge dieser zunehmenden Ebenendifferenzierung zwischen Interaktion, Gruppe und Organisation ist dann auch eine Steigerung der Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft, weshalb den mittleren Ebenen, insbesondere der Organisationsebene (man denke etwa an Gewerkschaften, Parteien, Freiwilligenorganisationen, Betriebe, Kliniken, Universitäten, Schulen usw.) die Aufgabe der Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft zukommt. Sie sind es, die einerseits gesellschaftliche Erwartungen an den Einzelnen adressieren und andererseits individuelle Interessen in der Lage sind aufzunehmen und an gesellschaftliche Interessenträger weiterzuleiten.

Anthony Giddens 1995: 40ff.) stellt insbesondere die Bedeutung von Expertensystemen (wie Telefonnetze, Wasserversorgungssysteme, Straßenverkehrsnetze, Kliniken, Fluggesellschaften, Eisenbahnen usw.) für die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft heraus. Meist fehlt dem Einzelnen das Wissen, wie diese Systeme funktionieren und wie ihre Funktions-

tüchtigkeit aufrechterhalten werden kann. Aufgrund der Ebenendifferenzierung hat der Einzelne – anders als in einfachen Gesellschaften, in denen er mit den Lebensgrundlagen seiner Gesellschaft oft gut vertraut ist – meist keinen direkten Zugang zu den Techniken, die sein Leben bestimmen (Hermann Lübbe). Stattdessen ist er darauf angewiesen, den Experten zu vertrauen. Dieses Vertrauen ist zumeist unpersönlich, da die Experten gewöhnlich im Verborgenen, auf der Hinterbühne des Geschehens, arbeiten, und es ist ambivalent. Wir wissen nicht, inwieweit wir uns auf das Funktionieren der Expertensysteme verlassen können und haben zugleich doch keine andere Wahl, als auf ihr Funktionieren zu vertrauen. Respekt ist so mit Skepsis vermischt und für Kritik, Misstrauen und Infragestellung stets anfällig. Manchmal treffen wir mit den Experten der technischen Systeme persönlich zusammen. Dies sind Treffpunkte, die unser Vertrauen in die Expertensysteme bestärken können, aber auch Gelegenheiten der Verletzbarkeit des Vertrauens. Wie wir sehen, ist die Vermittlung der unterschiedlichen Ebenen wiederum vor allem von der Effektivität der auf den einzelnen Ebenen erbrachten Leistungen sowie dem daraus resultierenden Vertrauen abhängig, das sich allerdings möglicherweise auch verfestigen und insofern eine gewisse Performanzunabhängigkeit gewinnen kann.

Für das Individuum hat die Auseinanderziehung der gesellschaftlichen Konstitutionsebenen zur Folge, dass es aus gesellschaftlichen Bindungen zunehmend freigesetzt wird und von gesellschaftlichen Strukturen weniger abhängig ist als in vormodernen Gesellschaften. Die damit aufgenommene Individualisierungsthese von Ulrich Beck (1983, 1986) besagt bekanntlich, dass sich das Individuum aus vorgegebenen Sozialformen wie Nachbarschaft, Region, Milieu, Stand und Klasse zunehmend herauslöst und mehr und mehr selbst über sein Leben bestimmt, dass es in diesem Freisetzungsprozess traditionale Sicherheiten verliert und durch seine Einbindung in moderne Institutionen wie den Arbeitsmarkt, das Sozialsystem oder das Bildungssystem eine neue Unmittelbarkeit zwischen sozialer Situation und individueller Verfassung oder, wie Beck auch sagen kann, zwischen sozialer Krise und individuellen Psychopathologien entsteht. Legt man das Modell der Ebenendifferenzierung zugrunde, erkennt man sofort, dass diese Beschreibung insofern richtig ist, als die zunehmende Ebenendifferenzierung in der Tat den Einzelnen mehr und mehr aus gemeinschaftlichen Bindungen herauslöst, aber eben gerade nicht zu einer neuen Unmittelbarkeit zwischen Individuum und Gesellschaft führen kann. Die Einbindung in den Arbeitsmarkt, die an die Stelle der Abhängigkeit von Herkunft und Familie tritt, bedeutet nicht, dass der Arbeitsmarkt das berufliche Schicksal des Einzelnen festlegt. Vielmehr vermag er nur die Rahmenbedingungen zu bestimmen, unter denen der Einzelne operiert, und es ist dann zu einem erheblichen Teil dem Einzelnen selbst

überlassen, wie er sich in diesen Bedingungen bewährt, wie er sie zu nutzen weiß und welche er für sich selbst überhaupt akzeptiert. Die modernen Institutionen haben gerade keinen Direktzugriff mehr auf das Individuum, was dem Einzelnen ein höheres Maß an individueller Autonomie garantiert. Zugleich bedeutet die zunehmende Ebenendifferenzierung moderner Gesellschaften aber auch eine Limitierung der Möglichkeiten des Individuums zur Direktbeeinflussung der Gesellschaft.

Wenn das Auseinanderziehen der sozialen Konstitutionsebenen ein entscheidendes Charakteristikum moderner Gesellschaften ist, dann sind Beschreibungen, die von einem Bedeutungsverlust der Gemeinschaftsebene ausgehen (Tönnies), die Kolonisierung der Lebenswelt durch die funktionalen Steuerungssysteme der Gesellschaft wie Politik und Wirtschaft behaupten (Habermas) oder die zunehmende Anonymisierung des Einzelnen in der Moderne beklagen, unangemessen. Die Moderne hält gemeinschaftliche Lebensformen ebenso bereit wie vormoderne Gesellschaften, nur drängt sie sie dem Einzelnen nicht auf. Gemeinschaftliche Bindungen müssen vielmehr zunehmend individuell selbst gewählt werden. Das ist nicht jedermanns Sache, aber doch jedem prinzipiell möglich. Die moderne Stadt zum Beispiel treibt Individuum und Gesellschaft nicht nur auseinander, sondern kreiert auch neue Formen der Solidarität. Zwischen Individuum und Gesellschaft besteht in modernen Gesellschaften also nicht – wie der frühe und mittlere Foucault oder die Kritische Theorie annehmen – ein Ausschließungs-, sondern ein Steigerungsverhältnis. Das heißt, die Erhöhung der Komplexität der Gesellschaft geht nicht auf Kosten des Einzelnen, sondern der Einzelne kann von diesen Komplexitätssteigerungen profitieren.

3) Es scheint, dass die einzelnen gesellschaftlichen Funktionssysteme vom Prozess der funktionalen Differenzierung in unterschiedlicher Weise betroffen sind. Manche Systeme wie Familie, Erziehung oder Religion sind diesem Prozess eher reaktiv ausgesetzt und nehmen allenfalls in der Initialphase ermöglichende Funktionen wahr, andere wie Wirtschaft, Politik oder Wissenschaft treiben ihn voran. Entscheidend für die Unterscheidung von ermöglichenden und mobilisierenden Systemen dürfte die Tatsache sein, ob die gesellschaftlichen Systeme Foren des Wettbewerbs, also Märkte eingerichtet haben, in denen die unterschiedlichen Anbieter um Akzeptanz ringen.⁴ Märkte stellen einen Anreiz zur Leistungssteigerung und wechselseitigen Überbietung dar und sind insofern die Motoren der gesellschaftlichen Dynamisierung. Nichts findet um seiner selbst willen Anerkennung, vielmehr besitzt alles lediglich den Status eines vorläufig besten Angebots, das nur darauf wartet, vom nächsten besseren Ange-

⁴ Der dynamisierende Motor der Modernisierung liegt also nicht in der wechselseitigen Herausforderung durch die Komplexitätssteigerungen in den einzelnen Funktionssysteme, wie Luhmann annimmt, sondern in den Wettbewerbsarenen.

bot überholt zu werden. Wie wir bereits wissen, ist die Entstehung von Märkten durchaus nicht voraussetzungslos. Ihre Herausbildung ist an die Garantie von fairen Wettbewerbsbedingungen und den Abbau von Privilegien gebunden. Sind sie aber installiert, dann sind damit die Bedingungen für eine sich selbst tragenden Aufschwung gegeben.

Die Einrichtung von Wettbewerbsforen in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik hat für moderne Gesellschaften zwei unübersehbare Konsequenzen. Soziale Praktiken werden der permanenten Überprüfung ausgesetzt und immer wieder im Lichte neuer Informationen reformiert. Keine Institution, keine soziale Praxis, kein Wissensbestand kann sich dem Prozess der permanenten Veränderung entziehen. In dem Prozess der fortgesetzten Umgestaltung kann es ein letztes Ziel, auf das hin die gesellschaftliche Umgestaltung erfolgen soll, nicht geben. Die Ergebnisse der demokratischen Willensbildung sind prinzipiell unbestimmbar. Die Moderne ist insofern eben gerade kein Projekt, wie Habermas behauptet, sondern ein prinzipiell ergebnisoffener Prozess. Die Anwendung der modernen Praktiken auf sich selbst schließt die Formulierbarkeit letzter Ziele aus. Das selbstreflexive Konstitutionsprinzip der Moderne setzt eine Prämie auf Innovation, macht die Weiterführung des Alten legitimationspflichtig, treibt über den gerade erreichten Zustand stets hinaus und erhebt damit Beschleunigung zu einem Grundprinzip des Wandels (Rosa 2005). Zweitens tragen die Wettbewerbsforen die Tendenz in sich, sich auszubreiten. Es ist die Effektivität der auf dem offenen Markt erbrachten Leistungen, die wahrnehmbare Reste von Traditionen, Routinen, Gewohnheiten und gemeinschaftlicher Bindungen abschmelzen. „Die wohlfeilen Preise der Waren der Bourgeoisie“, sagt Marx (Marx/Engels 1848: 466), „sind die schwere Artillerie, mit der sie alle chinesischen Mauern in den Grund schießt.“ Modernen Gesellschaften eignet eine Tendenz zur Expansion. Immer mehr wird in den Erfassungsbereich der modernen Gesellschaft einbezogen und ihrer Kontrolle unterworfen. Dieser Drang zur Expansion schließt allerdings die Offenheit für das ganz Andere, das Fremde nicht aus, sondern ein, denn aufgrund ihrer Selbstreflexivität sind die modernen Institutionen wie Recht, Wissenschaft, Politik oder Wirtschaft in der Lage, sich affirmativ auf Ausgegrenztes, Unbedachtes, Ungeregeltes, Unbekanntes zu beziehen und der systeminternen Verarbeitung auszusetzen. Die Selbstkritikbereitschaft der Moderne ermöglicht die Hochschätzung des Fremden. Moderne Gesellschaften sind mithin umweltoffene Systeme, die eine hohe Verarbeitungskapazität von Umweltinformationen besitzen und diese gleichwohl systemintern zu prozessieren vermögen. Ihre Responsivität gegenüber dem Anderen beruht geradezu auf ihrer strukturellen Geschlossenheit.

Mit der Selbstreflexivität moderner Institutionen hängt ihre Fähigkeit zur Selbstbegrenzung zusammen. Das wissenschaftliche Denken ist bereit, die Grenzen seiner eigenen Zulänglich-

keit anzugeben, sofern es diese selbst bestimmt. Modernes Recht kann sich selbst ändern, sofern die Verfahren der Gesetzesänderung selbst rechtsförmig sind. Wirtschaftliches Handeln vermag ökologische Gesichtspunkte zu berücksichtigen, sofern diese in ökonomische Kosten/Nutzen-Rechnungen überführbar sind. Nicht alles, was wissenschaftlich denkbar, was technisch machbar und was medizinisch erreichbar ist – man denke an die bio-ethischen Diskussionen –, wird auch realisiert. In die Wandlungsdynamik der Moderne ist eine Entschleunigungsschleife eingebaut, die sich demselben Prinzip verdankt wie die Beschleunigungsbe-
wegung: dem Prinzip der kompetitiven Selbstreferentialität.

Für den Einzelnen bedeutet die Einrichtung von Wettbewerbsforen die Herausforderung zum persönlichen Engagement, zur Steigerung der eigenen Leistungsfähigkeit, zur Bereitschaft zum lebenslangen Lernen und zum Streben danach, besser und besser zu werden. Dieses rastlose Streben geht aber einher mit dem Zwang zur Mäßigung, zur Selbstdisziplinierung und Selbstzurücknahme, da es sonst individuell nicht durchhaltbar und sozial unverträglich wäre. Die Spannung von Aktivierung und Moderierung scheint das moderne Subjekt und seine Kultur zu charakterisieren, wie Andreas Reckwitz (2006) herausgearbeitet hat. Dem Streben nach Erweiterung der individuellen Möglichkeiten des Erlebens und des Handelns steht die Mäßigung und die Domestizierung dieses individuellen Strebens gegenüber, der auf die Welt ausgreifenden Bewegtheit im Innern des Individuums die rationale Selbstkontrolle. Der bürgerliche Geist ist nicht einfach durch die Methodisierung des Arbeitslebens, durch Selbstdisziplinierung und Kontrolle der individuellen Lebensführung geprägt, sondern auch durch Erfolgstreben, Welt- und Selbstbemächtigungsanstrengung, Transzendierung des Erreichten und Ausweitung der Möglichkeitshorizonte. Was ihn charakterisiert ist die Bändigung dieser Energien, ihre Zählung bei ihrer gleichzeitigen Nutzung. Ohne die Leidenschaft des wissenschaftlichen Forschens, ohne Neugier und Innovationsstreben verlöre die wissenschaftliche Arbeit ihren Antrieb, so wie sie ohne die Selbstdisziplinierung, Kontrolle und Methodisierung des Forschens ihre Erfolgsbasis preisgäbe. Der bürgerliche Geist hat eine weltgestaltende Kraft, die bei aller Eigendynamik sich selbst Grenzen zu setzen weiß und genau dadurch und nur dadurch Taten zu erzeugen vermag.

Nachdem mit dem Theorem der funktionalen Differenzierung, der Annahme zunehmender Ebenendifferenzierung und der Behauptung der Einrichtung von Wettbewerbsarenen drei Merkmale angegeben sind, die moderne Gesellschaften kennzeichnen, kann nun genauer bestimmt werden, wonach eigentlich zu fragen ist, wenn die Emergenz der Moderne erklärt werden soll. Es muss gefragt werden, 1.) wie sich die Differenzierung zwischen Religion,

Politik, Wissenschaft und Recht, 2.) die Differenzierung von Individuum und Familie, Organisation und Gesamtgesellschaft oder auch von Organisation und Gruppe sowie 3.) wie sich die politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen Wettbewerbsforen herausgebildet haben. Für die Erklärung des Übergangs zur Moderne steht die geballte Kompetenz der Historiker zur Verfügung. In meinen soziologischen Bemerkungen zu diesem Problemfeld möchte ich mich denn auch nur auf einen Punkt, der schwer genug zu fassen ist, auf die Ausdifferenzierung von Religion und Politik konzentrieren.

Wenn ich es richtig sehe, werden in der Analyse des Übergangs von der Vormoderne in die Moderne vor allem drei Denkmodelle herangezogen. Das erste Denkmodell betont die Abhängigkeit der Moderne von der Vormoderne, stellt die Kontinuitätslinien zwischen Mittelalter und europäischer Moderne heraus und fragte danach, wie sich alte Sinnformen in moderne transformiert haben. Das ist der Ansatz von Karl Schmitt (1922), Karl Löwith (1953), Georg Jellinek (1895), denen es trotz der Diskontinuität zwischen Vormoderne und Moderne um den Nachweis des Weiterwirkens von theologischen Sinnformen ging. Denken Sie dabei etwa an den bekannten Satz Carl Schmitts (1922: 43), dass „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe“ seien oder an Georg Jellineks (1895) Behauptung des religiösen Ursprungs der Menschenrechte.

Die Gegenposition wird gehalten von Hans Blumenberg (1966), der Kritik daran übte, Säkularisierung als Prozess der Entlassung oder sogar der unrechtmäßigen Enteignung ursprünglich religiöser Gehalte aus der kirchlich theologischen Verfügungsgewalt zu deuten und die Entstehung der Moderne als legitime Selbstbehauptung der Vernunft gegen die Übersteigerung eines theologischen Gottesbegriffes, der die Welt unbegreifbar mache, verstand. Er sieht zwischen Mittelalter und Neuzeit einen Bruch, nicht einen fließenden Übergang.

Neben diesen beiden Positionen lässt sich aber auch noch eine dritte ausmachen, in der die Heraufkunft der Moderne nicht als das Ergebnis intentionalen Handelns, sondern als die unintendierte Konsequenz sozialer Prozesse gedeutet wird, die hinter dem Rücken der Akteure auf deren Handeln und Erleben durchgreifen. In diesem Sinn argumentieren etwa Georg Simmel, Niklas Luhmann oder neuerdings auch Hartmut Rosa, die den Übergang zur Moderne als die Folge der sich wandelnden Erfahrung von sozialen Veränderungen im Bereich von Geldwirtschaft, Handel und Technik oder auch von Wissenschaft, Kultur und Moral deuten.

Die drei Denkmodelle – die religiöse, säkulare und soziale Genealogiekonzeption – müssen einander nicht ausschließen, und die These, die ich hier aufstellen möchte, bedient sich aller drei Denkmöglichkeiten. Dabei nehme ich Überlegungen auf, die Hartmann Tyrell (2009) auf

einer von Karl Gabriel veranstalteten Tagung „Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?“ in Münster kürzlich angestellt hat. In seinen Ausführungen beschrieb Hartmann Tyrell das Christentum als eine Exklusivreligion, die im Gegensatz etwa zur asiatischen oder auch zur antiken Religiosität auf der Ausschließlichkeit der durch sie gestifteten Bindung besteht. In der Taufe gehe der Christ eine monogamieartige Beziehung zu Gott ein, die andere religiöse Bindungen ausschließe und Anspruch auf die ganze Person erhebe. Das Individuum könne nur eine Religion haben und müsse eine haben. Aus diesem Anspruch resultiere die in der Geschichte des Christentums einsetzende Sakralisierung der religiösen Organisation. Die Kirche, die *ekklesia*, werde mit dem Reich Gottes in eins gesetzt (so schon bei Augustin) und umfasse die gesamte Gesellschaft, auch den Bereich der Politik. Der Anspruch auf Exklusivität, auf Weltüberlegenheit und Weltbeherrschung – wie ich die Analysen von Tyrell zusammenfassen möchte – produziere eine hohe Abweichungsempfindlichkeit, die sich dann nicht zufällig in Ketzerverfolgung und Häretikertötung ausdrücke.

Meine über Tyrell hinausgehende These lautet nun, dass dieser Monopolanspruch auf Weltdeutung, auf totale Gesellschaftsdurchdringung und wie ich ergänzen möchte auf interne Homogenität sich in dieser Radikalität nur im okzidentalen Christentum findet und dass sich deshalb im Okzident und nur im Okzident ein Problem einstellte, das allein durch die Differenzierung von Religion und Politik (sowie die Differenzierung von Religion und Wissenschaft und Religion und Recht) gelöst werden konnte: das Problem der Unterordnung aller Lebensbereiche unter den Kontrollanspruch des Christentums. Sowohl in China als auch in Indien, sowohl im Islam als auch in Japan fehlte eine zentralisierte religiöse Machtinstanz, die die Kontrolle über die Gesellschaft und die Individuen, bis zu den Herzen der Individuen, anstrebte. In China waren die Kaiserkulte auf den jeweiligen Herrscher und dessen Familie und Repräsentanten beschränkt, während lokale und häusliche Kulte relativ unabhängig von zentraler Kontrolle waren (Benavides 2009: 100). Damit ist nicht gesagt, dass es keine Verfolgungen aus religiösen Gründen gab, aber die Verfolgungen zum Beispiel in der Tangzeit intendierten nicht die Vernichtung des Buddhismus, und von Herrscher zu Herrscher wechselten die religiösen Sympathien des Kaisers, so dass auf einen Herrscher, der sich für die konfuzianische Orthodoxie stark machte, ein Kaiser mit buddhistischen Präferenzen folgen konnte, der dann möglicherweise wiederum einem Daoisten Platz machte. In Indien finden wir bis zur muslimischen Invasion ein lebendiges Wechselspiel zwischen lokalen Religionsformen und einer mehr diffusen denn zentralisierten Sanskrittradition (101). In Japan lebt der Buddhismus bis heute in Koexistenz mit verschiedenen indigenen Shinto-Traditionen. Und auch der Islam zeichnete sich – wie ich von Herrn Kollegen Bauer gelernt habe – in der Zeit zwischen seiner

nachformativen Phase, also seit etwa 900, bis zur Kolonialzeit durch ein hohes Maß an interner Fragmentierung aus. Der Islam durchdrang nicht alle Gesellschaftsbereiche und strebte eine gesellschaftsweite Durchdringung auch gar nicht an. Religiöse Diskurse standen gleichberechtigt neben poetischen, rechtlichen, medizinischen, logischen und politischen Diskursen. Nicht Koran und Sunna bestimmten die Weltdeutung. Vielmehr standen die unterschiedlichen religiösen, rechtlichen, politischen, poetischen und wissenschaftlichen Normen und Sinnmuster mehr oder weniger unausgeglichen nebeneinander. Ja, es wurde sogar darauf verzichtet, die verschiedenen Lesarten des Korans zu harmonisieren und die eine wahre herauszufiltern. Auch wenn wahrscheinlichere von weniger wahrscheinlichen Interpretationen unterschieden wurden, wurde der Variantenreichtum nicht etwa vernichtet, sondern sogar hoch geschätzt. Die Bedeutungen des Korans seien unerschöpflich, und jede Generation entdecke Neues in ihm. Thomas Bauer spricht von der „Ambiguitätstoleranz“ des Islam und stellt sie dem weltübermächtigenden Kontrollanspruch und Homogenisierungsstreben des Christentums gegenüber. Im byzantinischen Christentum wiederum gab es – das sei trotz der differenzierenden Analysen von Herrn Grünbart gesagt – kaum einen Konflikt zwischen Kaiser und Patriarch. Vielmehr war die Kirche in die Staatsgewalt eingebunden, so dass der ums Ganze gehende Zusammenstoß zwischen Kaisertum und Kirche ausblieb.

Im Westen jedoch stieg das Papsttum nach dem Untergang des Römischen Reiches, aufgrund des dadurch entstandenen Machtvakuum, aufgrund der wechselhaften Spannungen zwischen Adel, regionalem Episkopat und König, aufgrund seines bis ins Spätmittelalter stets unbestrittenen Rechts zur Verleihung der Kaiserkrone (*translatore imperii*), aufgrund seiner durch die pseudo-isidorischen Dekretalen und die Konstantinische Schenkung begründete politische Herrschaft, aufgrund seiner Aneignung von religiösen und politischen Legitimationstiteln (*vicarius Christi, successor Petri, Pontifex maximus, caput totius orbis*) und aufgrund anderer Gründe zu einer Ordnungsmacht allerersten Ranges auf, die die Oberherrschaft über die Welt beanspruchte. Ihr gegenüber stand das Kaisertum, dessen Macht auf dem Lehenswesen beruhte und das daher auf die Investitur von ihm ergebenden Bischöfen nicht verzichten konnte. Der Grund für die Eskalation des Konfliktes lag einmal darin, dass die Kirche ihre Souveränitätsansprüche steigerte und frei sein wollte von der staatlichen Gewalt. Der Papst meinte, seine geweihten Hände nicht mehr über die blutbefleckten Hände des politischen Herrschers legen zu können, und bestritt dem Kaiser, der ein Laie sei, das Recht auf Einsetzung der Bischöfe. Zum andern beharrte die staatliche Seite auf ihrem angestammten Recht zur Investitur, und es wuchs ihr auch aufgrund einer Reihe von historischen Zufällen immer mehr die Leitung der Kirche zu. Die Steigerung des Sakralcharakters der Kirche führte jedoch nicht zu ihrer Ober-

hoheit über den weltlichen Bereich. Die geistliche Macht der Bischöfe wurde im Wormser Konkordat vielmehr von ihrer weltlichen getrennt: Vom König erhielt die geistliche Macht Ring und Stab, er selbst aber behielt das Szepter. Was als Entwertung der kaiserlichen Herrschaftsansprüche im Bereich der Kirche gedacht war, wurde so zur partiellen Emanzipation der Politik von der Kirche und zur Ausdifferenzierung des Politischen als eigenständiger Bereich. Bis zum Wormser Konkordat umfasste ecclesia das Ganze der Christenheit, danach jedoch nur noch die Kirche, während nun die christliche Welt, die Gesellschaft mit christianitas bezeichnet wurde. Die forcierte Selbstunterscheidung der Kirche von ihrer Funktion in der Welt verschaffte der politischen Sphäre ein Eigenrecht. Zwar hatte der Kaiser mit der Goldenen Bulle keine Gewalt mehr über die Kirche, zugleich war damit aber auch die Überordnung des Papstes über den Kaiser ausgeschlossen.

Allerdings muss man sehen, dass Politik und Religion damit noch nicht wirklich getrennt waren, denn der Kaiser besaß nach wie vor Einfluss auf die Besetzung der Bischofsämter im Reich und vor allem leitete er seine eigene Legitimation aus dem Gottesgnadentum ab. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte des Ringens um die Trennung von Religion und Politik nachzuzeichnen. Streng genommen war die Trennung erst möglich, nachdem der Staat seine Legitimität nicht mehr von Gott ableitete, sondern sich auf die Volkssouveränität stützte. Diese Umgründung der Herrschaftslegitimation setzt jedoch jenen jahrhundertelangen Prozess der Individualisierung voraus, den Charles Taylor (1996, 2009) beschrieben hat. Die einzelnen Schübe dieses Individualisierungsprozesses von der Renaissance, über den Humanismus und die Reformation bis hin zur Aufklärung können hier nicht interessieren. Unbestreitbar setzt die religiöse Neutralität des Staates die Anerkennung der individuellen Religionsfreiheit und damit die Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts der Individuen voraus. Für die Analyse der Entstehung der Moderne ist es daher eine entscheidende Aufgabe, der Genealogie der Menschenrechte nachzugehen. Ob die Menschenrechte ihren Vorläufer in der französischen Aufklärungsphilosophie hatten oder, wie Jellinek (1895) und Troeltsch (1912: 51ff., 762ff.) angenommen haben, religiösen Ursprungs sind oder ob man mit Peter Blickle die Bedeutung der Unrechtserfahrung der Leibeigenschaft ins Spiel bringt und daraus die Forderung nach Achtung der Menschenrechte verständlich zu machen sucht – also religiöse, säkulare oder soziale Gründe für ihre Entstehung verantwortlich macht –, braucht hier nicht entschieden zu werden. Die hier vertretene These jedenfalls lautet, dass der Übergang von der hierarchischen Ordnung der Gesellschaft zu ihrer funktionalen Differenzierung und dabei insbesondere zur Trennung von Religion und Politik seinen Ausgang von dem Übermächtigungsver-such des Säkularen durch das Religiöse und dem daraus resultierenden Kampf um die Beset-

zung der Hierarchiespitze nahm, und die ergänzende These besagt, dass dieser Konflikt erst dann zu einem Ende kommen konnte, als die Legitimation der Staatsgewalt über die Anerkennung des individuellen Selbstbestimmungsrechts erfolgen konnte. José Casanova (2009) hat Recht, Europa hat Angst vor der Religion. Die funktionale Differenzierung von Religion und Politik konnte nur in Europa entstehen, und sie ist ein Produkt dieser Angst. Aber – und das sei nun gegen Casanova gesagt – eben genau der existenzbedrohende Angriff des Religiösen auf alle Lebensbereiche der Gesellschaft machte die Differenzierung der gesellschaftlichen Sphären erforderlich und hat insofern ganz wesentlich dazu beigetragen, dass die Moderne in Europa und nirgends sonst entstanden ist.

Es wäre reizvoll, die Differenzierung von Religion und Wissenschaft oder Religion und Recht mit ähnlichen Beobachtungskategorien zu beschreiben wie die eben gerade angewandten.

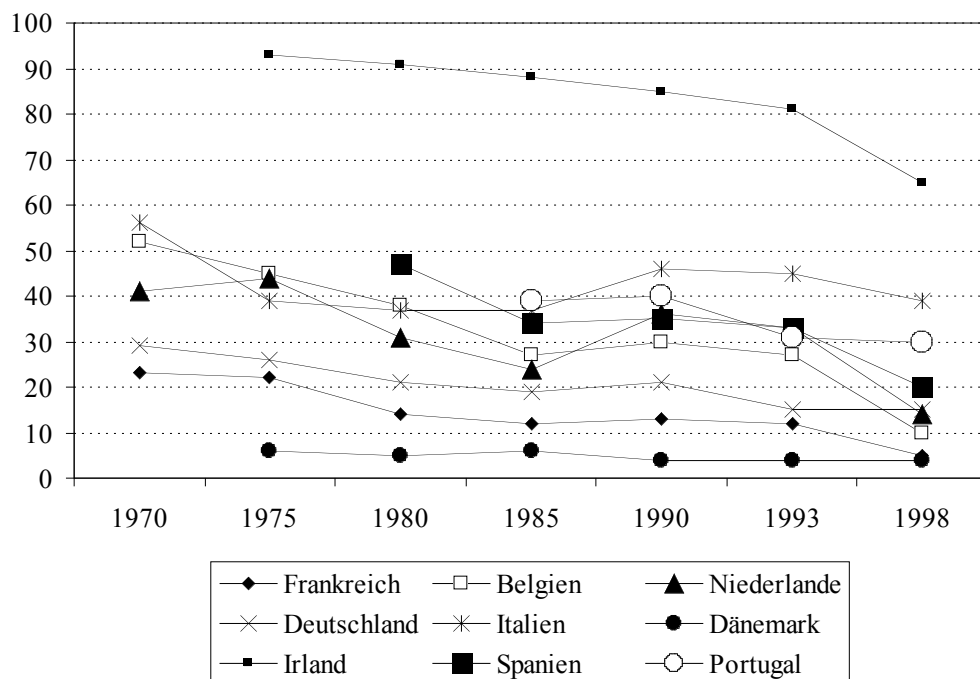
Auch was den Streit um die Gewinnung von Wahrheit und deren legitime Begründung angeht, liegt der Ausgangspunkt für die schlussendliche Differenzierung von Religion und Wissenschaft im alles umfassenden Zuständigkeitsanspruch der Theologie und in der Steigerung dieses Anspruchs im Spätmittelalter, das die Gültigkeitsansprüche der Theologie überzieht. Auch hier kommen Impulse zur Differenzierung von Religion und Wissenschaft sowohl aus der Theologie als auch aus dem Selbstbehauptungsstreben der Philosophie als auch aus der sozialen Erfahrung. Auch hier bedient sich eine längst auf Vernunftgrundlagen argumentierende Philosophie noch des Gottesbegriffes, um die Wahrheitsbegründung auf unbezweifelbare Basis zu stellen, und dies nicht etwa nur bei Descartes, Spinoza und Leibniz, sondern sogar noch bei Hegel. Und auch hier ist es die Bezweiflung der Vorordnung des Gegenstandes vor dem erkennenden Subjekt und die damit verbundene Vorordnung der Methode vor der Gegenstandsgegebenheit, also die Gründung der Erkenntnis auf die Voraussetzungen des erkennenden Individuums bei Kant, die die Differenzierung von Religion und Wissenschaft letztendlich unhintergebar macht.

3. Folgen der Modernisierung für das religiöse Feld

Abschließend seien einige wichtige Folgen, die die Prozesse der Modernisierung für die soziale Akzeptanz religiöser Inhalte und Formen haben, mit wenigen Strichen angedeutet. Ob Religion und Moderne problemlos miteinander vereinbar sind und religiöse Sinnformen ebenso aus der Moderne hervorgehen wie die Moderne durch religiöse Institutionen mitkonstituiert ist, lässt sich auf diese Weise vielleicht wenigstens ansatzweise erkennen.

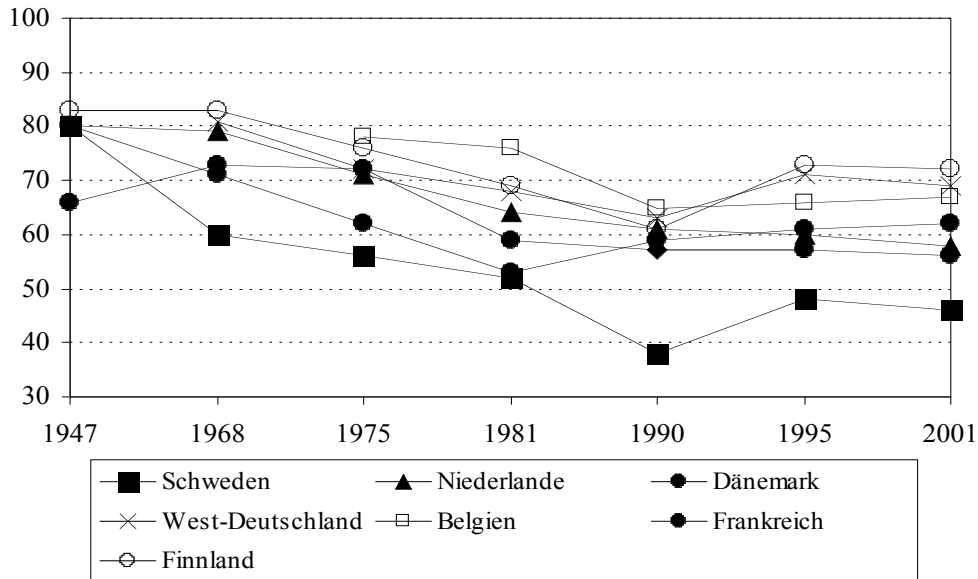
Eine unübersehbare Konsequenz *funktionaler Differenzierung* besteht in dem teilweise dramatischen Bedeutungsrückgang von Formen der traditionellen Religiosität und Kirchlichkeit, wie er sich in den letzten 50 Jahren in den modernen Gesellschaften Westeuropas abgespielt hat. Nicht nur die Zugehörigkeit zu Kirchen und Religionsgemeinschaften und die Beteiligung am kirchlichen Leben, etwa am sonntäglichen Gottesdienst, nahmen ab, sondern auch der Glaube an Gott oder der Glaube an die Auferstehung von den Toten (vgl. Grafik 1 und 2). Offenbar sind Glaube, Religion und Kirche weniger in den Gesamtzusammenhang des sozialen und politischen Lebens integriert, als dies früher der Fall war, und haben eine geringere Bedeutung für die politische Entscheidungsfindung, die öffentliche Diskussion und die kulturelle Orientierung als noch vor 50 Jahren, als die Kirchen den politisch-moralischen Grundkonsens vieler westeuropäischer Staaten noch mitbestimmen und starken Einfluss auf das gesellschaftliche Leben nehmen konnten. Eine solche Zentralstellung besitzen die Kirchen heute nur noch in wenigen westeuropäischen Staaten, etwa in Irland, Portugal oder Italien. Aber selbst in Ländern wie Italien oder Irland ist der Einfluss der Kirchen seit Jahren rückläufig.

Grafik 1: Kirchgangshäufigkeit (in %) in ausgewählten Ländern Europas



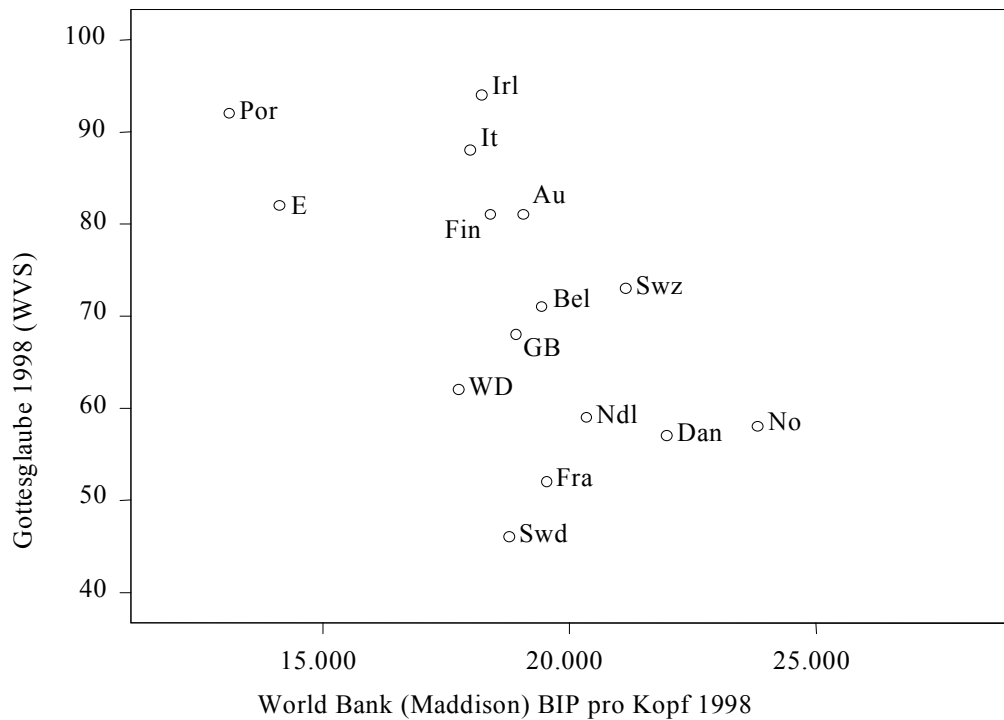
Quellen: 1947, 1968, 1975 Gallup Opinion Index, 1981–2001 World Value Survey, Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970–1999.

Grafik 2: Glaube an Gott (in %) in ausgewählten Ländern Europas



Quellen: 1947, 1968, 1975 Gallup Opinion Index, 1981–2001 World Value Survey, Mannheimer Eurobarometer Trend File 1970–1999.

Grafik 3: Gottesglaube und Bruttoinlandsprodukt pro Kopf in ausgewählten Ländern Westeuropas (1998)



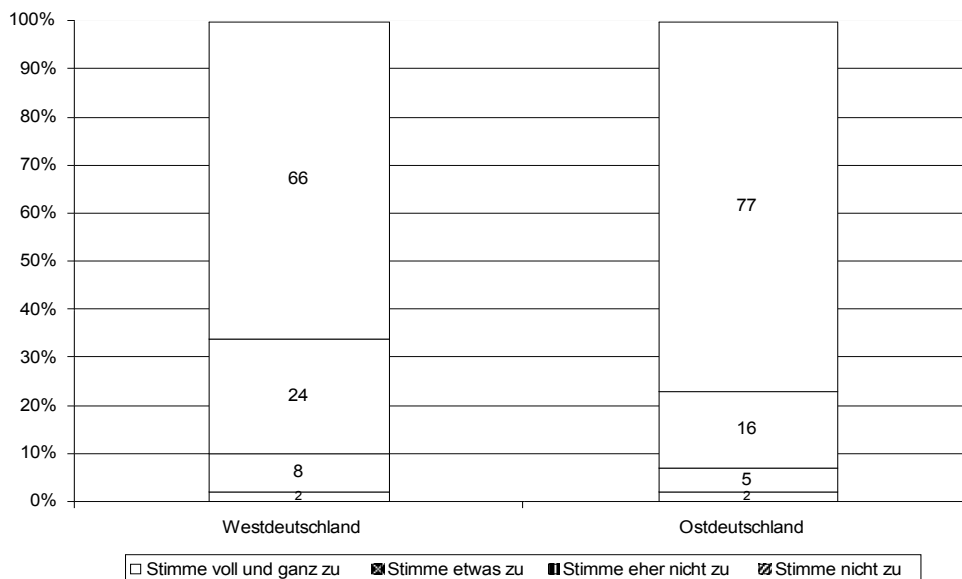
$R^2 = -.65$

Quelle: Eigene Erarbeitung; European Religion Aggregate File; die Berechnungen des Autors basieren auf ISSP 1998; Kirchgang = die Nummer der Kirchgänge pro Jahr im Bevölkerungsdurchschnitt; Index Kirche-Staat Beziehungen siehe Tabelle 6.

Länderkürzel: Rus = Russland, Fra = Frankreich, Au = Österreich, Pol = Polen, It = Italien, E = Spanien, USA = die Vereinigten Staaten, Slo = Slowenien, No = Norwegen, Dan = Dänemark, Aus = Australien, CZ = Tschechische Republik, Por = Portugal, Swd = Schweden, NZ = Neuseeland, Ung = Ungarn, Irl = Irland, Ndl = Niederlande, Ph = Philippinen, OD = Ostdeutschland, WD = Westdeutschland, GB = Großbritannien, C = Kanada, Nirl = Nordirland.

Die *zunehmende Differenzierung der sozialen Konstitutionsebenen* eröffnet auch für das religiöse Feld einen weiten Raum für das gleichzeitige Ablaufen von Institutionalierungs- und Individualisierungsprozessen. Auf der einen Seite haben die Kirchen in den letzten Jahrzehnten auf die Herausforderungen der Moderne durch einen Ausbau ihrer organisatorischen Verfassung, durch funktionale Spezialisierung, Professionalisierung der kirchlichen Berufsrollen, Qualitätskontrolle und Ökonomisierung der kirchlichen Managementaufgaben reagiert, so dass aus einer mittelalterlich geprägten Institution ein modernes Dienstleistungsunternehmen mit einer Vielzahl funktionaler Dienste, effektiver Öffentlichkeitsarbeit, professionellen Managementmethoden und marktbewusster Kundenorientierung geworden ist. Auf der anderen Seite kam es auf dem religiösen Feld zu Prozessen der Individualisierung, die die Autonomie des religiösen Subjekts gestärkt haben und die Entscheidung über die dominanten Formen und Inhalte der gelebten Religiosität mehr und mehr von der Institution zum Individuum hin verlagert haben. Dabei besteht eine viel diskutierte Folge dieser Schwerpunktverlagerung in der zunehmenden Akzeptanz außerkirchlicher und nichtchristlicher religiöser Vorstellung und Praktiken, die auf individuell unterschiedliche Weise mit christlichen Inhalten und Formen vermischt werden. Allerdings sollte man die Reichweite dieser Institutionalierungs- und Individualisierungsprozesse nicht überschätzen. Inwieweit Kirchen sich organisationsförmig institutionalisieren können, ist in der Literatur umstritten. Auch wenn sich die Institution Kirche zunehmend in eine Organisation umbildet, stößt diese Tendenz offenbar auf in der kirchlichen Tradition und Dogmatik liegende Barrieren. Ebenso scheinen aber auch dem Prozess der religiösen Individualisierung eng definierte Grenzen gesetzt zu sein. Jedenfalls ist der Zuwachs an außerinstitutionellen, hochindividualistischen Religiositätsformen nicht in der Lage, die Verluste der traditionellen Kirchlichkeitsindikatoren zu kompensieren und stellt die konventionelle kirchendistanzierte Christlichkeit nach wie vor das dominante Muster der westeuropäischen Religiosität dar. In Deutschland ist es nur eine Minderheit, die sich eine größere Vielfalt der religiösen Angebote wünscht, um aus ihnen individuell wählen zu können (vgl. Grafik 4).

Grafik 4: Wunsch nach religiöser Vielfalt



Quelle: Projekt „Kirche und Religion im erweiterten Europa“ (2006).

Frage: „Ich würde mir wünschen, dass es in meiner Nachbarschaft eine größere Vielfalt an religiösen Gruppen/ Organisationen gäbe, so dass ich zwischen verschiedenen Angeboten wählen könnte.“

Die Installierung von Wettbewerbsforen, wie sie für moderne Gesellschaften charakteristisch ist, bringt eine bislang nicht gekannte Leistungssteigerung in allen gesellschaftlichen Bereichen, eine Erhöhung des Komplexitätsniveaus der Gesellschaft und eine Entgrenzung ihrer Horizonte mit sich. Die durch die Einrichtung von Wettbewerbsforen ermöglichte Erweiterung der sozialen Erfassungskapazitäten hat für Religion und Kirche vor allem die Konsequenz, dass die für religiöse Sinnformen so charakteristische Gleichzeitigkeit von Immanenz und Transzendenz, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Anschaulichkeit und Unzugänglichkeit nicht mehr gewährleistet werden kann. Religiöse Vorstellungen und Überzeugungen werden aufgrund der beachtlichen Horizonterweiterung moderner Gesellschaften zunehmend vage und unkonkret oder aber in negativer Reaktion auf diesen Trend überkonkret und partikularistisch. Die dadurch ausgelöste Tendenz zur Verflüssigung religiöser Sinnformen lässt sich am Wandel der dominanten Gottesvorstellungen gut illustrieren, die immer stärker ihre personale Struktur verlieren und stattdessen einen unpersönlich-diffusen Charakter annehmen (vgl. Tab. 8). Demgegenüber stellen die Gegenbewegungen hin zur Verfestigung religiöser Formen und Inhalte, wie sie in fundamentalistischen, evangelikalischen und charismatischen Gemeinschaftsformen beobachtet werden kann, zwar eine in der Öffentlichkeit breit beachtete, aber sozial durchaus nicht dominante Tendenz dar. Strukturprägend ist vielmehr die Verflüssigungstendenz.

Tabelle 8: *Wandel der Form des Gottesglaubens 1981–1999 in ausgewählten europäischen Ländern (in %)*

Land	Glaube an Gott als Person			Glaube an Gott als höheres Wesen		
	1981	1990	1999	1981	1990	1999
Frankreich	28	22	22	28	34	32
Großbritannien	32	33	31	40	41	40
Niederlande	37	28	24	32	42	49
Belgien	45	32	30	27	22	36
Spanien	57	52	43	23	28	28
Nordirland	72	66	61	19	20	26
Irland	77	67	64	15	24	25
Dänemark	27	21	25	26	33	38
Schweden	20	18	16	41	45	52
Ungarn		39	45		9	15
Polen		79	82		6	10
Tschechien		12	6		38	50
Slowakei		36	38		27	41
Lettland		12	8		54	67
Slowenien		22	24		43	51

Quelle: European Value Survey 1981–1999.

In Zusammenfassung der hier präsentierten empirischen Forschungsergebnisse lässt sich sagen: Auch wenn das Christentum für die Entbindung der Moderne aus dem Schoß des Mittelalters wichtige Hebammendienste geleistet hat, sind Religion und Kirche von den Folgen der Modernisierung insgesamt doch eher negativ betroffen. Bei der Behauptung, dass Religion und Moderne kompatibel seien, handelt es sich um eine neue Meisterzählung der Sozial- und Geisteswissenschaften, die ihre Faszination vor allem aus der Umkehrung klassischer soziologischer und historischer Annahmen bezieht, in den empirischen Daten jedoch nur eine schwache Abstützung besitzt. Eine bloße Umkehrung bekannter Basisannahmen führt aber über diese nicht hinaus, sondern bleibt ihnen auch noch in der Negation verhaftet. Neues zu denken erfordert stets, auch das Alte zu achten.

Literatur

- Acemoglu, Daron/Johnson, Simon/Robinson, James A. (2001): The Colonial Origins of Comparative Development : An Empirical Investigation, in: *American Economic Review* 91: 1369-1401.
- Acemoglu, Daron/Johnson, Simon/Robinson, James A. (2005): Institutions as a Fundamental Cause of Longrun Growth, in : Aghion, Philippe/Durlauf, Steven N. (Hrsg.): *Handbook of Economic Growth*, Vol. 1A. Amsterdam: Elsevier, 385-472.
- Bayly, Christopher A. (2008): *Die Geburt der modernen Welt: Eine Globalgeschichte 1780-1914*. Frankfurt/M.; New York: Campus.
- Beck, Ulrich (1983): *Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitä-*

- ten, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen: Schwartz, 35–74.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2008): Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt/M.; Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Berger, Johannes (2006): Die Einheit der Moderne, in: Schwinn, Thomas (Hrsg.): Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur- und strukturvergleichende Analysen. Wiesbaden: VS Verlag, 201–225.
- Benavides, Gustavo (2009): Die Moderne im Zweispaht der Religionen, in: Kippenberg, Hans G./Rüpke, Jörg/Stuckrad, Kocku von (Hrsg.): Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 87-123.
- Blumenberg, Hans (1966): Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Casanova, Jose (2008): Public Religions Revisited, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Spieß, Christian (Hrsg.): Christentum und Solidarität: Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie. Paderborn u.a.: Schöningh, 313–338.
- Dobbelaere, Krel (2002): Secularization: An Analysis at Three Levels. Brüssel: Lang.
- Eisenstadt, Shmuel (2000): Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung: Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: Ders.: Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7-43.
- Giddens, Anthony (1996): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Graf, Friedrich W. (2004): Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur. München: Beck
- Gusfield, Joseph R.: Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change. In: *American Journal of Sociology* 72, 1966, 351-362.
- Hellems, Staf (2009): Das Zeitalter der Weltreligionen. Masch.
- Jellinek, Georg (1895): Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in: Schnur, Roman (Hrsg.): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, 1–77.
- Knöbl, Wolfgang (2007): Die Kontingenz der Moderne: Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt/M.; New York: Campus.
- Lerner, Daniel (1968): Modernization: Social Aspects, in: International Encyclopedia of the Social Sciences, Bd. 10, 386-402.
- Levy, Marion J.: Some sources of the Vulnerability of the Structures of Relatively Non-Industrialized Societies to Those of Highly Industrialized Societies. Pp. 113-125 in: Hoselitz, Bert F. (ed.): *The Progress of Underdeveloped Areas*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1952.
- Lin, Justin Y. (2007): Development and Transition: Idea, Strategy, Viability: Marshall Lectures. Cambridge University: China Center for Economic Research, Working Paper Series 2009-11.
- Löwith, Karl (1953): Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer.
- Luhmann, Niklas (1975): Interaktion, Organisation, Gesellschaft: Anwendungen der Systemtheorie, in: Ders.: Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, 9-20.
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Maddison, Angus (2001): The World Economy: A Millennial Perspective. Paris: OECD.
- Maddison, Angus (2007): Contours of the World Economy, 1-2030 AD: Essays in Macroeconomic History. Oxford: Oxford University Press.

- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848): Manifest der Kommunistischen Partei, in: Dies.: Werke, Bd. 4. 6. Aufl. Berlin: Dietz, 1972, 459-493.
- McLeod, Hugh (1997): Religion and the People in Western Europe 1789 – 1989. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Mensching, Günther (1992): Das Allgemeine und das Besondere: Der Ursprung des modernen Denkens. Stuttgart: Metzlar.
- Mokyr, Joel (2005): Long-term Economic Growth and the History of Technology, in: Aghion, Philippe/Durlauf, Steven N. (Hrsg.): Handbook of Economic Growth, Vol. 1B. Amsterdam: Elsevier, 1113-1180.
- Needham, Joseph (1970): Clerks and Craftsmen in China and the West: Lectures and Addresses on the History of Science and Technology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osterhammel, Jürgen (2009): Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: Beck.
- Parsons, Talcott (1971): Evolutionäre Universalien der Gesellschaft, in: Zapf, Wolfgang (Hrsg.): Theorien des sozialen Wandels. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 55-74.
- Pomeranz, Kenneth (2000): The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy. Princeton: Princeton University Press.
- Reckwitz, Andreas (2006): Das hybride Subjekt: Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schiller, Friedrich (1967): Sämtliche Werke, Bd. 5: Erzählungen. Theoretische Schriften. München: Hanser.
- Schmitt, Carl (1922): Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot, 2004.
- Taylor, Charles (1996): Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Troeltsch, Ernst (1912): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen: Mohr, 1994 (Neudruck der Ausgabe von 1912).
- Tyrell, Hartmann (2009): Katholische Weltkirche und Religionsfreiheit. Masch. Münster.
- Wagener, Hans-Jürgen (2008): Warum gerade Europa? Langfristige Wirtschaftsentwicklung und Institutionen. Masch. Frankfurt (Oder).
- Wallis, Roy/Bruce, Steve (1992): Secularization: The Orthodox Model, in: Dies. (Hrsg.): Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford: Oxford University Press, 8–30.