Editorial

Das Interesse an Religion ist nicht nur ein lebensgeschichtliches Phänomen, das bei manchen Menschen im späteren Lebensalter besondere Bedeutung erlangt. Die Rückkehr der Religion ist weniger im Altern der modernen Gesellschaft zu suchen. Sie verweist vielmehr auf sich verändernde soziale Bedingungen der gesellschaftlichen Sichtbarkeit von Religion. Religion ist ein öffentliches Phänomen, ein Politikum geworden. Religiöse Erfahrung artikuliert sich sichtbar in den Praxen und Diskursen sozialer Gruppen, quer über soziale Klassen, Generationen, Geschlechter, Nationen und zivilisatorische Kulturen hinweg. Damit ist die Idee eines Verschwindens und Wiederauflebens von Religion nicht eine Frage von „mehr oder weniger Religion“, sondern eine Frage der sozialen Bedingungen der Sichtbarkeit von Religion. Offensichtlich erzeugt Modernität nicht nur Säkularität, also die Unsichtbarkeit von Religion, sondern mehr. Was dieses Mehr ist, ist strittig, für die einen eine neue irrationale Regression der Moderne, eine entgleisende Säkularisierung, für die anderen eine Wiederverzauberung der Welt, für wieder andere eine neue Stufe der Selbstreflexion der Moderne, eine reflexive Vergeisterung der Transendenzen menschlicher Existenz.

Die Rückkehr der Religion in die moderne Gesellschaft hat etablierte gesellschaftstheoretische Überzeugungen infrage gestellt, so die Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften als säkularer Gesellschaften, und zugleich pessimistischen Kulturdiagnosen neue Nahrung gegeben. Zu diesem veränderten Umgang mit Religion in der modernen Gesellschaft kommt ein historisch altes und zugleich theoretisch unverarbeitetes Element

hinzu: Die Präsenz des Andersgläubigen, eine besondere Provokation für jene Gesellschaften, die ihre Modernität als Ausdruck von Säkularität verstehen. In einer sich globalisierenden Kommunikations- und Wanderungsgesellschaft ist der religiös Andere sowohl real als auch virtuell dauerpräsent. Diese Präsenz erzeugt ein besonderes Problem. Es geht die Angst um die Religiosität der Anderen um. Der Andere ist bereits als Migrant ein Risiko. Der Andere als Andersgläubiger ist eine Gefahr. Der Andere als Migrant wird zum Risiko der Gesellschaft, denn er nimmt Arbeitsplätze weg und gefährdet das kulturelle Niveau. Wenn der Andere sich als religiös versteht oder gar auch noch religiös betätigt, dann steigt die Irritation exponential an – der Andere wird zur fundamentalistischen Gefahr. Wenn sich dies mit politischem Handeln verbindet, dann haben wir die Qualität des Zustands terroristischer Bedrohung erreicht, die gleichermaßen real wie symbolisch ist.

Beides, die neue Reflexivität religiöser Erfahrung in der Moderne und die Kopräsenz des religiös Anderen in der modernen Gesellschaft, macht die „unsichtbare Religion“ (Luckmann) wieder sichtbar. Religion kehrt in die Öffentlichkeit zurück. Konsens scheint zu bestehen im Hinblick auf die Beschreibung der gegenwärtigen Situation: Wir haben es zu tun mit Säkularisierung in einer postsäkularen Gesellschaft, in der religiöse Gemeinschaften fortbestehen.

Mit der neuen Sichtbarkeit kommt Religion auch als soziologisches Thema zurück, und dies mit einer unerwarteten theoretischen Breitenwirkung. Durkheim wird wieder zur theoretisch vielversprechenden Referenz. Allerdings ist die theoretische Reaktion oft eigentümlich defensiv und von kulturkri-

tischen Motiven begleitet. Danièle Hervieu-Léger sieht Religion als einen besonderen Erinnerungszusammenhang und argumentiert, dass gegenwärtige Gesellschaften zunehmend auf kurzen Erinnerungen gründen und damit die Leistung von Religion, lange Ketten von Erinnerung zu sichern, nicht mehr erbringen. Das ist eine theoretische Kritik der Säkularisierungsthese, gepaart mit einer neuen Defizithypothese: der These eines Mangels an „langer“ Erinnerung. Ähnlich jene Autoren, die die Säkularisierungsthese dadurch unterlaufen, dass sie Religion von den sie vermittelnden organisatorischen Formen trennen. So argumentiert Phillip E. Hammond, dass seit dem Protestantismus Religion keinen privilegierten Trägerkörper – „Behälter“ – mehr hat, sich jedoch mit der Zunahme an assoziativen Organisationsbildungen ungeahnte neue Möglichkeiten für die Kontinuierung des Religiösen bieten. Das kann die Politik selber, die demokratische Regierungsform als Träger (Behälter) für Religiöses, das kann aber auch die Selbsterfahrungsgruppe sein. Religion wird hier zur Behälterfrage, und die Klage über falsche Behälter (das neue religiöse Amerika von George W. Bush, die fehlende Zivilgesellschaft in Amerika im Sinne von Putnam, also Assoziationen, die Religiöses beherbergen können) ersetzt dann die Kritik der Säkularisierungstheorie. Schließlich bleibt die neue postmoderne Interpretation des Religiösen (David Lyon), die annimmt, dass Religion sich der traditionellen semantischen Formen entledigt hat und sich in jeder sozialen Praxis artikuliert: in den Praxen des Konsums ebenso wie in denen des Cyberspace, in den Praxen der Selbsterfahrung und der multikulturellen Differenz, in jeder Praxis, in der sich ein Selbst zu konstituieren sucht. Die Gefahr der analytischen Verflüchtigung des Religiösen ist hier offensichtlich. Homosexuell zu sein ist dann ebenso religiös wie ein Disneylandbesuch oder Mars-Schokoriegel essen.

Das vorliegende Schwerpunktheft sucht auf diese breite und theoretisch herausfordernde Thematisierung des Religiösen mit einigen theoretisch anspruchsvollen religionssoziologischen Analysen zu reagieren. Das Besondere ist, dass sich in den drei

Beiträgen zugleich drei Generationen religionssoziologischer Analyse und Forschung zu Wort melden. Thomas Luckmann nimmt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral in modernen Gesellschaften unter dem Gesichtspunkt der Transzendentalität menschlicher Existenz auf. Hubert Knoblauch beschäftigt sich mit dem, was man unter dem inzwischen analytisch schon nicht mehr brauchbaren Begriff „New Age“ zusammengefasst hat, genauer: mit den neuen religiösen Bewegungen, und weist darauf hin, dass Europa sich gerade in dieser Hinsicht nicht vom Rest der Welt unterscheidet. Damit wird die Vorstellung einer Sonderstellung Europas als eines säkularen oder säkularisierten Kontinents hinfällig. Schirin Amir-Moazami und Armando Salvatore beschreiben die Folgen des reflexiven Umgangs mit religiösen Traditionen auf das aufklärerische Selbstverständnis der europäischen Kultur und fragen nach der besonderen Bedeutung von Diskurstraditionen für die Reproduktion von Religion in modernen Öffentlichkeiten.

In diesem Prozess der Neubestimmung des Religiösen muss Europa entwicklungstheoretisch neu verortet werden. Die historische Formierung eines „gottlosen“ Kontinents Europa scheint ein kleiner Ausrutscher, ein Sonderweg oder gar nur Nebenweg der modernen Religionsentwicklung gewesen zu sein. Das wäre für eine soziologische Europaforschung eine provokante kultursoziologische These, die den theoretischen und analytischen Blick auf das Besondere und Allgemeine Europas schärfen könnte. Sie ist Gegenstand einer Diskussionsbemerkung von Klaus Eder.

Das Heft enthält neben Beiträgen zum Schwerpunktthema noch zwei weitere Aufsätze. Steffen Mau widmet sich der Problematik der sozialen Akzeptanz des Wohlfahrtsstaats, während Karsten Grabow einen Vergleich sozialdemokratischer Arbeitsmarktpolitik unter der Bedingung globaler Konjunkturschwäche in fünf Ländern vornimmt. Der Band schließt mit einem Review Essay zu neuerer Literatur über Eliten von Frank Ettrich und Richard Utz.

Klaus Eder