



Leseprobe aus Knoblauch, Die Refiguration der Religion, ISBN 978-3-7799-6091-1  
© 2020 Beltz & Gelberg in der Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel  
[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?  
isbn=978-3-7799-6091-1](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6091-1)

# Inhalt

|                                                                                                                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Einleitung: Die Refiguration der Religion<br><i>Hubert Knoblauch</i>                                                                                                                               | 7   |
| Das Heilige moderner Gesellschaften<br>Von Émile Durkheim zu Erving Goffman<br><i>Jochen Schwenk</i>                                                                                               | 29  |
| Verbindlichkeit: über Religiosität als eine Existenzmodalität der<br>Vergesellschaftung aus Perspektive der Akteur-Netzwerk-Theorie<br><i>Joost van Loon</i>                                       | 41  |
| Refiguration der Religion – Refiguration der Religionssoziologie<br>Spuren von Luckmanns Invisible Religion in der religions-<br>soziologischen Forschung<br><i>Tom Kaden und Bernt Schnettler</i> | 53  |
| Verschiebungen des religiösen Feldes<br><i>Michael N. Ebertz</i>                                                                                                                                   | 77  |
| Religiöse Milieus in einer säkularisierten Gesellschaft –<br>am Beispiel älterer katholischer und neuerer Migrationsmilieus<br><i>Marc Breuer</i>                                                  | 88  |
| Die Nähe des Entfernten<br>Zur räumlichen Mehrbezüglichkeit des Religiösen im „global age“<br><i>Henrik Simojoki</i>                                                                               | 113 |
| Kognitive Minderheiten in Leipzig und Dallas: Zur Aktualisierung<br>eines religionssoziologischen Konzepts von Peter L. Berger<br><i>Silke Steets</i>                                              | 129 |
| Der Wandel religiöser Inklusion in den USA:<br>Von der „traditionellen“ zur „vernetzten“ Religiosität?<br><i>Thomas Kern und Insa Pruiskén</i>                                                     | 147 |
| Neue Religiöse Bewegungen im Wandel: Mediatisierung,<br>Unmittelbarkeit und Remarkierung von Wissen<br><i>Henriette Hanky</i>                                                                      | 169 |

|                                                                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?<br>Überlegungen am Beispiel der Proteste für Klimaschutz<br><i>Silke Gülker</i> | 189 |
| Die kommunikative Konstruktion religiöser Events und ihre<br>affektive Ordnung<br><i>Meike Haken</i>                                           | 208 |
| Zu den Autorinnen und Autoren                                                                                                                  | 227 |

# Einleitung: Die Refiguration der Religion<sup>1</sup>

Hubert Knoblauch

## 1. Überblick

Religion ist in den letzten Jahrzehnten wieder zum unverrückbaren Teil des gesellschaftlichen Diskurses geworden. Institutionell hat sie sich als eine ebenso wichtige Größe erwiesen, auch wenn dies in Deutschland und Europa weniger offenkundig ist, und auch ihre Erscheinungsformen am Rande und außerhalb der Kirchen und anderer religiöser Institutionen sind schon länger Gegenstand religionssoziologischer- und wissenschaftlicher Debatten. Lange Zeit herrschte jedoch in der wissenschaftlichen wie auch in der öffentlichen Diskussion eine unilineare Vorstellung vor, die, etwas vereinfacht, zwei sich widersprechende Linien behauptete. Die eine Linie ging von der Annahme einer fortgesetzten Säkularisierung aus, die aus der Struktur moderner Gesellschaften und den sie prägenden Kulturen resultiere (Bruce 2002; Pollack 2003). Diese Theorie war meist verbunden mit verschiedenen Vorstellungen der modernen Kultur und der Modernisierung, etwa als Rationalisierung oder als funktionale Differenzierung. Auf der anderen Seite wurde eine Rückkehr zur Religion, eine Resakralisierung und eine damit verknüpfte Desäkularisierung behauptet (Bell 1977; Berger 1999). Religion steht demnach nicht in einem Widerspruch zur gegenwärtigen Gesellschaft, sondern kehre zurück oder nehme eine neue Bedeutung an. Auch hier wird eine Linie gezogen, sei es der Fortsetzung des Religiösen oder einer Ersetzung des Säkularen.

In den Analysen der Religion wird deswegen – neben dieser Zweiseitigkeit (Campiche 2004) – auch von einer Transformation der Religion gesprochen (Krech 2008). Ich habe diesen Begriff selbst aufgenommen und in einer früheren Arbeit zur Beschreibung des jüngeren Wandels der Religion benutzt (Knoblauch 2009). Allerdings ist der Begriff der Transformation gerade für die jüngeren Veränderungen sehr problematisch, handelt es sich doch um einen Begriff, den ein Teil des Feldes selbst verwendet. Jüngere Leserinnen seien daran erinnert, dass das populäre Aufkommen gnostischer, esoterischer oder

---

1 Für inhaltliche Bemerkungen, die Korrektur der Einleitung wie auch der anderen Buchbeiträge möchte ich mich herzlich bei Frederike Brandt bedanken.

östlicher Religionen im Westen zuweilen als eine Zeitenwende zum „New Age“ bezeichnet wurde, die den Titel einer „Transformation“ erfuhr. Offensiv wurde sogar von einer „Aquarian Conspiracy“ (Ferguson 1980), einer „Verschwörung im Zeitalter des Wassermannes“, gesprochen, die nicht nur individuelle Veränderung zum „ganzheitlichen“ Bewusstsein, sondern auch gesellschaftliche Veränderungen in Wissenschaft, Medizin und Politik führen sollte.

Solche von den Vereinigten Staaten ausgehenden Veränderungen haben wir durchaus auch hierzulande erfahren, und sie prägen heute einen guten Teil der Medizin, der neuen „Spiritualität“, ja auch öffentlicher Diskurse und Praktiken soweit, dass sie zum Teil der populären Kultur geworden sind (Knoblauch 2008). Allerdings sollte man beachten, dass man unter dem Titel der Transformation immer nur auf jenen Teil der Veränderungen blickt, der sich aus ‚alternativen‘ Quellen speist. Gleichzeitig aber beobachten wir auch dramatische Veränderungen dessen, was Luckmann (1991) das „offizielle Modell der Religion“ bezeichnete. Neben der Abnahme an Mitgliedschaft, Partizipation und Glaube bemerken wir zum Beispiel die Ausweitung von neuen popultärkulturellen Formen des Pfingstlertums, Evangelikalismus oder Charismatischer Bewegungen im Christentum, eines über die digitalen Medien betriebenen Islams oder national-populistischer Formen des Hinduismus oder Buddhismus. Gerade weil der Begriff der Transformation auf die postmoderne Entgrenzung der Religion ins Religiöse oder gar nur Populäre verkürzt verstanden wurde, kamen auch die Verhärtungen, Abgrenzungen und „Re-Markierungen“ des Religiösen nicht in den Blick, die auf die neue Popularität reagieren: der gegen den breiten Konsens von Weltlichkeit anlaufende „Fundamentalismus“ im Protestantismus, das Wiedererstarken eines Ritualismus etwa im Katholizismus, der Sakrales gegen Profanes abzugrenzen versucht, oder auch die Aufladung einer religiösen Lebensführung im Islam, der die Präsenz der Religion im Alltag markiert.

Diese geradezu gegenläufigen Veränderungen gehen im Begriff der Transformation beinahe unter, der die Metamorphose einer kulturellen oder sozialen Formenwelt in eine andere zu suggerieren scheint. Wir ziehen deswegen den Begriff der Refiguration vor. Mit Refiguration, so werden wir unten sehen, ist eine sich allmählich verdichtende Diagnose gemeint, keineswegs nur der religiösen Situation unserer Zeit, die ich an anderer Stelle ausführlicher formuliert habe (Knoblauch 2017, Kap. V). Vielmehr haben wir es mit einer Diagnose der umfassenden gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen zu tun, deren Ausprägungen Gegenstand dieses Buches sind. Wir werden unten noch genauer erläutern, warum wir den von Begriff der (Re-)Figuration von Elias aufgenommen haben, doch ist schon deutlich geworden, dass er zum einen die Gegenläufigkeit mehrerer Entwicklungen bezeichnet, die sich gleichzeitig und gegenwärtig, aber durchaus auch an anderen Orten abspielen. Diese Gegenläufigkeit lässt sich am besten mit Blick auf die „epochalen Deutungen“ der Moderne, der späten Moderne und der Postmoderne verstehen. Deren Wider-

sprüchlichkeit wird sehr deutlich etwa in den (mit Blick auf die späte Moderne) revanchistischen Rhetoriken des neuen Populismus und der neuen Rechten, die sich wie eine Rehabilitation der Prinzipien der Moderne (Identität, nationaler Staat, klare Geschlechtskategorien) anhört. Mit dem Begriff der Refiguration wollen wir zum anderen darauf aufmerksam machen, dass diese Rhetorik eine ohnehin schon andernorts etablierte Position vertritt, die sich räumlich etwa in der anhaltenden und neuerdings auch wieder affirmierten Macht des Nationalstaats, seiner Grenzen und – zu unserem persönlichen Bedauern – seiner Neigung zu zentralistischen Macht- und Kommunikationsstrukturen äußert (Knoblauch/Löw 2017).

Der Begriff der Refiguration geht (zuweilen fruchtbar synthetisierend, zuweilen destruktiv) über dieses spannungsvolle Verhältnis hinaus und lenkt den Blick auf die Frage nach dem dadurch bewirkten Umbau der Ordnung und damit auch der Ordnungsprinzipien. Dabei sollten wir betonen, dass wir diese Spannung keineswegs als durchgängig oder gar ausschließlich bipolar betrachten, sondern eine Reihe von Tendenzen einräumen, unter denen die polarisierenden lediglich die sichtbarsten sind. Insbesondere sollten wir betonen, dass die beobachteten Entwicklungen keineswegs allesamt neu sind. Gerade weil die Refigurationsprozesse entschieden räumliche Züge annehmen und mit der Globalisierung zu tun haben, ist es etwa beachtenswert, dass die Globalisierung ein Prozess ist, der – aus der beschränkten Sicht des Westens jedenfalls – schon etwa im 16./17. Jahrhundert einsetzt. Die gegenwärtige Refiguration erklärt sich deswegen weniger durch die wirtschaftliche oder politische Globalisierung; vielmehr erscheint uns die Transformation der Kommunikation durch die digitale Mediatisierung als (nicht die einzige, aber) eine ihrer wesentlichen Ursachen. Sie ist es, die die Beschleunigung des Handelns potentialisiert und es technologisch so verdichtet, dass wir mit neuen Formen sozialer Situationen und translokaler Interaktionen konfrontiert sind.

Weil der Begriff der Refiguration den Hintergrund dieses Buches bildet, wollen wir ihn im nächsten Teil dieser Einleitung erst einmal allgemein soziologisch erläutern (2). Unseres Wissens hat er bisher noch keine Anwendung auf die Religion erfahren. Deswegen wollen wir im darauf folgenden Teil der Einleitung einige Überlegungen anstellen, wie wir die Refiguration auf die Religion anwenden können (3). Diese Überlegungen, so muss betont werden, sind durchaus vorläufige Ideen, denn wie schon deutlich geworden ist, hebt der Begriff zwar besondere erklärende Ursachen hervor, die vor allem mit der digitalen Mediatisierung zusammenhängen, allerdings ist die Frage nach den neu entstehenden Figurationen (die sich hinter dem Re- verbergen) noch sehr offen und bedarf der empirischen Füllung. Während wir in einem Sonderforschungsbereich die allgemeinen räumlichen Ausprägungen der Refiguration untersuchen, stehen in diesem Band die besonderen religiösen Formen der Refiguration im Vordergrund. In der Tat geben mehrere der Beiträge aus-

drücklich Hinweise auf die Refiguration, auf die wir im vierten Teil dieser Einleitung zusammenfassend eingehen wollen. Sie können sicherlich kein geschlossenes Bild liefern, sondern dienen lediglich als Kaleidoskop. Weil wir jedoch reflexiv beachten wollen, dass das Bild jeweils auch von der (theoretischen) Perspektive abhängt, aus der es analysiert wird, reflektieren die Beispiele auch ausdrücklich ihre theoretischen Zugänge. Sie bieten damit auch einen Einblick in die Denkweise einer Bandbreite religionssoziologischer Theorien, und sie zeigen auch, welche Theorien die bisherigen Beobachtungen der Moderne, Spät- oder Postmoderne bestätigen und wiederholen, und welche einen diagnostischen Blick auf die Phänomene erlauben, die wir hier als Refiguration bezeichnen.

## 2. Refiguration der Moderne

Wie wir schon im vorherigen Teil angedeutet haben, hat sich die Gesellschaft so gewandelt, dass die Beschreibung der „modernen Industriegesellschaft“ schon seit Anfang der 1970er Jahre von anderen Charakterisierungen (Informationsgesellschaft, Wissensgesellschaft, Dienstleistungsgesellschaft etc.) abgelöst wird. Zwar spielt die Industrie nach wie vor eine große Rolle für die Wirtschaft, doch ist die Bedeutung der Industriearbeiterschaft enorm geschwunden, die seit dem 19. Jahrhundert das Gesicht der modernen Gesellschaft geprägt hatte. Die Folgen der abnehmenden Bedeutung maschinell produzierender Industriearbeit zeichnen sich nicht nur in der Wirtschaft ab, sondern haben schon lange ebenso die Politik erfasst. Auch die Wirtschaft, die Wissenschaft, die Kunst und die Religion sind nicht mehr in den Begriffen der Moderne zu erfassen. Zwar folgen sie nach wie vor den Spuren der funktionalen Differenzierung, die die Moderne prägt, zugleich aber haben sich auch massive Überschneidungen eingestellt, die vor allem von Vertretern der späten oder Post-Moderne betont werden: Religion, Politik und Wirtschaft weisen zwar noch immer ausdifferenzierte Systeme auf, die harte organisationale Kerne haben und sowohl legitimatorisch als auch strukturell besondere Funktionen erfüllen; doch bilden sich so viele Bezüge und Überschneidungszonen zwischen ihnen, ihren Systemen und Feldern aus, dass selbst die Systemtheorie schon Zweifel daran geäußert hat, ob die Vorstellung einer funktionalen Differenzierung noch immer aufrechterhalten werden könne.<sup>2</sup> Die Zweifel an der Fortsetzung der Moderne

---

2 Wie schon mehrfach erwähnt, geht Luhmanns Diagnose der Polykontextualität in diese Richtung, die vermutlich als strukturelle Kopplung mehrerer Systeme gefasst werden müsste. Auch die Diagnose des Populären als einer „Kopplung“ gesellschaftlicher Kommunikation mit der Subjektivität von Stäheli (2007) scheint dieser Diagnose zu entsprechen.

gelten auch für die sozialen Beziehungen in Familien, Freundschaften oder im Berufsleben – und selbst der Krieg hat sein Gesicht verändert.

Die Diagnose der Refiguration scheint deswegen auf den ersten Blick der Vorstellung einer Verlagerung in die „späte“, „reflexive“ oder „zweite Moderne“ zu folgen, wie sie von Beck, Giddens und Lash (1996) skizziert wurde. Allerdings trifft diese Ähnlichkeit nur bedingt zu: Zwar beobachten wir eine dramatische Ablösung vom Modell der industriegesellschaftlichen „ersten Moderne“, mit ihren zentralistischen und paternalistischen Steuerungsvorstellungen, hin zu transnationalen, globalisierten und dezentralisierten Strukturen, die Selbstreflexivität, Mikropolitik und Kosmopolitanismus betonen (Bauman 2003). Doch auf den zweiten Blick scheint auch die Vorstellung einer „zweiten Moderne“ der Refiguration nicht mehr gerecht zu werden (Beck et al. 1996). Denn das Neue besteht nicht mehr hauptsächlich darin, dass sie die erste Moderne reflektiert und die von ihr geschaffenen Probleme und Risiken zu korrigieren versucht. Zwar verschwinden die Risiken der Moderne keineswegs und treten auch (wie das Beispiel von Fukushima zeigt) noch immer in die Aufmerksamkeit einer globalen Öffentlichkeit, doch geht es nicht mehr nur um eine Reflexion der ersten Moderne, sondern schon um einen Umgang mit der späten und Postmoderne. Dies gilt insbesondere für diejenigen Gesellschaften, die eine ausgeprägte Phase der Industrialisierung und der Modernisierung gar nicht erlebt haben. Nachdem erkannt worden ist, wie sehr die westliche Moderne mit anderen Kulturen verstrickt war, bilden sich jenseits des Westens deswegen andere und vielfältige Konzepte der Moderne aus.

Moderne, zweite Moderne und Postmoderne sind also nur einzelne Aspekte eines Spannungsverhältnisses, das sich quer durch die gegenwärtigen Gesellschaften und ihre Diagnosen zieht. Es erscheint uns angemessen, dieses Spannungsverhältnis als prägendes Muster für Gesellschaften anzusehen, das sich von den Einzelnen bis hin zu den Grundstrukturen der Gesellschaft und der Organisation ihrer Machtverhältnisse zieht. Wir wollen sie deswegen mit Elias als Figurationen fassen.

Im Unterschied zum Begriff der Struktur betont Elias mit der Figuration die Prozessperspektive: Figurationen sind keine statischen Strukturen, sondern bestehen aus dynamischen Prozessen (die wir unten nur vereinfachend idealtypisch fassen können). Sie lassen sich auch nicht immer schematisch in voneinander klar unterschiedene „Strukturebenen“ aufteilen, wie die der soziologischen Unterscheidung von Mikro-, Meso- und Makroebene der Gesellschaft (Parsons 1972). Figuration bezeichnet die Verhältnisse zwischen Subjekten, die unmittelbar mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Institutionen verknüpft sind. Figurationen sind dabei immer auch gesellschaftliche Gebilde, die in ihrer Prozesshaftigkeit direkt mit der zivilisationsweiten Soziogenese verbunden sind: Das Essen aus dem gemeinsamen Topf spielt ebenso eine große gesamtgesellschaftliche Rolle wie die Versammlung der Adligen einer Nation in der „hö-



fischen Gesellschaft“ (Elias 1983). Die daran anschließende Zentralisierung Frankreichs bietet für Elias das mustergültige Beispiel für die Ausbildung der modernen Gesellschaft. Der moderne Staat reicht mit seinem Gewaltmonopol unmittelbar bis zum Körper jedes seiner „Subjekte“, und er kontrolliert mit seiner zunehmend rationalistisch-bürokratischen Organisation auch die Beziehungen und Interdependenzen zwischen den Subjekten und den Institutionen. Der moderne Nationalstaat ist auf diese Weise eine „Großfiguration“ (Couldry/Hepp 2017), die sich global ausweitete. Bekanntlich gibt es auch für die Vorstellung, wie diese Ausweitung erfolgte, verschiedene Fassungen. Eine modernistisch-rationalistische Fassung geht davon aus, dass das westliche Modell des Nationalstaats durch „Modernisierung“ ausgeweitet und gleichsam kopiert wurde. Diese Vorstellung wird auch, in einer etwas reduzierten (marxistischen) Fassung, vom westlichen Kapitalismus behauptet. Auf der anderen Seite stehen eher postmoderne Ansichten verschiedener „multipler“ Pfade zur Moderne, einer ohnehin schon durch „entanglement“ multikulturell geprägten westlichen Moderne (Randeria 2002) oder, wieder etwas ökonomistisch eingeschränkter, „varieties of capitalism“ (Hall 2001). Auch wenn es durchaus eine Reihe von Zwischenformen gibt – wie etwa Giddens‘ (vordigitales) Modell einer spätmodernen Gesellschaft, die lediglich die Züge der Moderne schärfer zeichnet (Giddens 1991) –, lassen sich doch einige Merkmale identifizieren, die in den unterschiedlichen kultur- und sozialwissenschaftlichen Diagnosen der Gegenwart immer wieder genannt werden.

Sie betreffen etwa die Frage, ob denn der moderne Rationalismus noch besteht oder ob er einem postmodernen Irrationalismus gefolgt ist, der Emotionen, Affekte und Begehren in den Vordergrund stellt. In der theoretischen Debatte ist die Ablösung eines Strukturalismus, der die Welt in klare sprachliche Kategorien und die Gesellschaft in soziale Strukturen und Regulationen einzuteilen glaubte, durch den Poststrukturalismus bezeichnend, bei dem Hybridisierung, Vermischung und die Unschärfe des Kreativen und des Interpretativen im Vordergrund steht. Ein anderer Aspekt ist sicherlich die Frage nach dem Subjekt. Die Moderne zeichnet sich durch eine „Sakralität der Person“ aus (Joas 2015), die tief ins Rechtssystem eingeschrieben ist und damit vom Staat getragen wird. Der so tief in der westlichen Kultur und ihren Religionen verankerte Individualismus, mit seiner Hochschätzung der Willensfreiheit und politischen und sozialen Autonomie des Einzelnen, wird durch eine neue Tendenz aufgebrochen, die unter dem Titel der Subjektivierung gefasst werden kann. Das einst so stolze Subjekt wird nun als Objekt der Gesellschaft betrachtet, als „Adresse“ gesellschaftlicher Kommunikation, ja als wesentlich von gesellschaftlichen Diskursen und Praktiken geprägt, die es bestenfalls noch „aneignen“ kann. Ist modern der große Einzelne Rousseaus, der seinem Willen folgt, so ist das postmoderne Subjekt ein „proteisches Ich“, das wesentlich aus