

Manuel Franzmann

Materiale Analyse des säkularisierten Glaubens als Beitrag zu einem empirisch gesättigten Säkularisierungsbegriff

1. Einleitung

Längst ist zum Gemeinplatz geworden, dass die sogenannte Säkularisierungsthese, so wie sie in der Soziologie insbesondere von Max Weber geprägt wurde, innerhalb wie außerhalb dieses Faches die breite Anerkennung verloren hat, die ihr früher einmal beschieden war. Nun bedeutet das aber offenkundig nicht, dass sich die Fachdiskussionen von ihr abwenden und sie als einen überholten Theorieansatz hinter sich lassen, wie sich dies etwa ihr prononciierter Kritiker Rodney Stark in seinem vielzitierten Aufsatz „Secularization R.I.P.“ (Stark 1999) noch provokant erhofft hat. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Die Auseinandersetzung mit ihr findet mittlerweile in ungekannter Breite und Intensität statt, wovon auch dieser Sammelband zeugt – insofern haben die Provokationen von Stark im Besonderen und die ubiquitäre Kritik an der These im Allgemeinen Früchte getragen. Im angelsächsischen Raum ist sogar schon im Hinblick auf die letzten fünf bis zehn Jahre von einer schleichenden „wissenschaftlichen Revolution“ die Rede, in deren Zuge Säkularisierungsphänomene im interdisziplinären Verbund in voller Breite in den analytischen Fokus von Forschungsaktivitäten geraten (Lee 2012, Bullivant & Lee 2012).

Kontroversen löst vor allem die Frage aus, ob nicht nur in Politik und Gesellschaft, sondern auch auf der Ebene *individueller Glaubensvorstellungen* ein Säkularisierungsprozess zu konstatieren ist. Diese Frage bildet auch den Hintergrund der vielen Bemühungen im Fach, den Säkularisierungsbegriff durch die Unterscheidung verschiedener analytischer Ebenen der Säkularisierung zu klären. Die Frage wurde bereits auf vielfältige Weise mit den Mitteln der quantifizierenden Forschung, nicht zuletzt der Umfrageforschung, bearbeitet, was bei einer Trendhypothese nur konsequent ist. Fallrekonstruktive Analysen, die näheren Aufschluss über die Natur säkularisierter Glaubensvorstellungen suchen, bleiben dagegen weiterhin die große Ausnahme (z.B. Denèfle 1997) oder richten sich auf „säkulare Religionen“ (Nationalismus, Kommunismus, bürgerliche „Kunstreligion“) bzw. Phänomene des Säkularismus, Szientismus und Atheismus, die allerdings vergleichsweise frühe Erscheinungsformen repräsentieren und in ihren religionssurrogathaften Zügen noch eine große Nähe zu den traditionellen Religionen aufweisen, von denen daher auch eine starke Abgrenzung erfolgt.

Der Bedarf nach Fallrekonstruktionen lässt sich nicht zuletzt daran ablesen, dass der Säkularisierungsbegriff oft nur *negativ* oder *abstrakt-formal* bestimmt und ope-

rationalisiert wird, z.B. als Prozess eines fortschreitenden Bedeutungsverlustes von Religion bzw. als simple Transformation „religiöser“ Glaubensinhalte in „säkulare“. Aber es ist nicht so, dass in dem Säkularisierungsprozess lediglich etwas *vergeht* und nicht zugleich auch *entsteht* bzw. dass der konkrete Inhalt eines Glaubens für die Säkularisierungstheorie gleichgültig wäre und lediglich zählte, ob er in formaler Hinsicht als „religiös“ oder „säkular“ klassifiziert werden muss. Der materiale Glaube fällt ins Gewicht, erstreckt wenn man Max Webers Bestimmung der Säkularisierung als einer „Entzauberung“ ernst nimmt. Denn danach ist es immer *etwas*, dass eine „Entzauberung“, „Verweltlichung“, „Rationalisierung“ durchläuft: diverse, lebenspraktisch bedeutsame Deutungsgegenstände. Zwar ist die säkulare *Form* der Deutung eine wichtige Dimension der Entzauberung, aber letztere beschränkt sich nicht nur auf die Form. Daher kann es sogar vorkommen, dass ein religiöser Glaube im Vergleich zu einem säkularen, bezieht man auch die inhaltliche Substanz ein, unter dem Strich auch einmal als entzauberter erscheint, auch wenn das paradox anmutet. Ein Beispiel wäre ein religiös gläubiger Durchschnittsamerikaner in den 1950er Jahren, der mit seinen aus der schon sehr auf Nüchternheit und Autonomie Wert legenden puritanischen Tradition stammenden Glaubensvorstellungen letztlich ein sehr viel entzaubertes Weltbild hatte als auf der Gegenseite der Ost-West-Teilung ein durchschnittlicher russischer Kommunist, der sich an die säkulare „wissenschaftliche Weltanschauung“ des Marxismus-Leninismus hielt. Trotzdem bleibt in der religionssoziologischen Forschung bislang weitgehend offen, was einen säkularisierten Glaube und die durch ihn angeleitete Lebenspraxis „positiv“ bzw. „material“ kennzeichnet, zumindest im Hinblick auf die Ebene der Lebensführung des Individuums, die im Mittelpunkt vieler Kontroversen steht.

2. Ein verbreiteter Irrtum: Säkularisierung = Verdiesseitigung

Wie Fallrekonstruktionen dazu beitragen können, auch unter Religionssoziologen im Umlauf befindliche irrtümliche Vorstellungen von Säkularisierung zu korrigieren und zu „erden“, möchte ich exemplarisch an einem prominenten Fall aufzeigen: dem so verdienstvollen Peter L. Berger, der von den Kritikern der Säkularisierungsthese häufig als Gewährsmann zitiert wird, weil er in den 1960er und 1970er Jahren als führender Vertreter dieser These galt, sich dann aber von ihr dezidiert abwandte. Er begründet diese Revision in seinem 1999 erschienenen Buch „The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics“ (Berger 1999) unter anderem mit einer Vorstellung von säkularisierter Lebensführung, in der diese als eine defizitäre und daher zum Scheitern verurteilte, seicht-oberflächliche Kultur erscheint, die ohne eine Sinnsuche auszukommen versuche, „that transcends the restricted space of empirical existence in this world.“ (13).

Die materialen Fallanalysen, die ich für meine Dissertation durchgeführt habe, lehren mich etwas ganz anderes. Ich habe mit Personen ausführliche biographische Interviews geführt, die weder Mitglied einer Religionsgemeinschaft sind, noch für sich selbst eine irgendwie geartete religiöse Praxis pflegen, z.B. beten; Personen, die sich als „nicht-religiös“ bezeichnen, nicht an eine Gottheit oder vergleichbare überirdisch-übernatürliche Wesenheiten glauben und auch nicht an ein Leben nach dem Tod; die darüber hinaus auch keinen Sinn für Esoterik und Ähnliches haben und ihre

Identität auch nicht *ex negativo* daraus beziehen, sich atheistisch von Religion abzugrenzen und sie als „Teufelszeug“ zu brandmarken; Personen also, die schon so fortgeschritten säkularisiert sind, dass sie völlig „religiös-indifferent“ scheinen in dem *praktischen* Sinne, dass sie ein Leben führen, in dem religiöse Sinnbezüge einfach keine tragende, orientierende Rolle mehr spielen – gleichwohl können religiöse Inhalte natürlich für sie weiterhin als Bildungsgegenstand von großem Interesse sein, wie z.B. schon bei Max Weber, der sich bekanntlich als „religiös unmusikalisch“ bezeichnete, obwohl er sich als Wissenschaftler für Religiosität sehr interessierte und auch viel von ihr verstand.¹ Ich habe danach geforscht, woran sich diese Menschen stattdessen in ihrem Leben orientieren, woran sie glauben, wenn sie an nichts Religiöses glauben.

Den so entstandenen Fallanalysen zufolge, von denen in meiner Dissertationsschrift einige exemplarisch dargestellt werden, ist Berger zwar wahrscheinlich darin Recht zu geben, dass die Suche nach einer Antwort auf die Sinnfrage einen Grundzug der menschlichen Geschichte und Lebenspraxis darstellt. Ihre Beantwortung ist, dafür spricht vieles, unverzichtbar, obwohl sie zum wesentlichen Teil spekulativ bleiben muss und sich nicht allein auf Erfahrungen, erstrecht nicht Erfahrungswissenschaftliches, stützen kann. Es ist aber ein Vorurteil, dass Menschen mit einem säkularisierten Glauben ihren Lebensentwurf prinzipiell „diesseits“ der Grenzen ihrer endlichen Lebenspraxis verankern. Auch für sie spielen Jenseitsvorstellungen grundsätzlich eine wichtige Rolle. Man darf als Religionssoziologe nur nicht den Fehler begehen, beim „Jenseits“ automatisch nur an das religiöse Jenseits zu denken. Analytisch betrachtet ist das „Jenseits“ aus der Perspektive des Subjekts erst einmal nur das, was „jenseits“ der Grenzen seiner endlichen Lebenspraxis liegt, also insbesondere von Geburt und Tod. Dieses „strukturelle Jenseits“, wie es Ulrich Oevermann genannt hat (Oevermann 2001), lässt sich in der Vorstellung sowohl mit religiösen als auch mit säkularen Inhalten ausmalen, um eine glaubwürdige sinnhafte Einbettung des endlichen Lebens zu erreichen, im säkularen Falle besonders durch Vorstellungen, wie das eigene Leben sinnhaft mit dem Leben des den eigenen Tod überdauernden Gemeinwesens und der Menschheit verbunden ist.

Max Weber war solchen säkularen Jenseitsvorstellungen bereits einmal unmittelbar auf der Spur, als er im Hinblick auf die *säkularisierten Nachfahren* der ursprünglich religiös prämierten „rastlosen Berufsarbeit“ in seinem berühmten Aufsatz zur protestantischen Ethik schrieb:

„Würde man sie selbst nach dem »Sinn« ihres rastlosen Jagens fragen, welches des eigenen Besitzes niemals froh wird, und deshalb gerade bei rein diesseitiger Orientierung des Lebens so sinnlos erscheinen muß, so würden sie, falls sie überhaupt eine Antwort wissen, zuweilen antworten: »die Sorge für Kinder und Enkel«“. (Weber 1988: 54)

Weber hat diese Spur allerdings sofort mit dem recht lapidaren Argument verworfen, dass dieses „Motiv“ bei „traditionalistischen Menschen“ ebenso wirke. Zwar ist das natürlich richtig, aber auch etwas ganz anderes, als wenn *säkulare* Zeitgenossen die Frage nach dem Sinn *ihrer* „rastlosen Berufsarbeit“ mit einer säkularen Jenseitsvorstellung wie der in Rede stehenden beantworten. Wie sich im Zitat schon

¹ Schon Weber hat zwischen Atheismus und religiöser Indifferenz analytisch unterschieden (Weber 1988: 54). Siehe auch Gärtner et al. 2003.

andeutet, blieb die Frage, wie das innere Gefüge eines säkularisierten Glaubens aussieht und begrifflich zu fassen ist, für Weber letztlich ein Rätsel.

In meinem Sample habe ich einen Fall, einen Marketing-Manager², bei dem es sich in gewisser Weise so verhält, wie es Berger als allgemeinen Tatbestand unterstellt. Dieser Fall stellt allerdings bezeichnenderweise von vorne herein eine Ausnahme dar, weil er den genannten Kriterien der Fallauswahl gerade nicht in vollem Umfang entspricht. Es ist nämlich ein Fall, der trotz eines im Kern säkularen *Selbstverständnisses* recht wildwüchsige *religiöse* Jenseitsvorstellungen von einer einmaligen (!) Reinkarnation, etwa als Hund, hegt, bei denen er allerdings großen Wert darauf legt, dass es sich lediglich um Vermutungen handelt. Nicht nur bezeichnet er sich als „nicht-religiös“, ja sogar als „Atheist“, er fühlt sich auch ausschließlich im geschäftigen Diesseits zuhause, daher schließt er seine Rede über Jenseitsvorstellungen folgendermaßen ab:

„aber im Prinzip habe ich mir da keine großen Gedanken gemacht ich bin da (...) ich (...) ähm ich ich lebe zu sehr im Jetzt eigentlich dass ich mir da über so was Gedanken mache“

Man höre den distanzierten, tendenziell abfälligen Ton, mit dem er über Jenseitsvorstellungen spricht, die er, wie er an anderer Stelle deutlich macht, pauschal (säkulare eingeschlossen) als eine fernliegende, akademisch-müßige Angelegenheit betrachtet, die lebenspraktisch ohne Nutzen und Relevanz für ihn sei. Als Sprössling eines bildungsbürgerlichen Elternhauses mit einer weitgehend säkularen, „kulturprotestantischen“ Orientierung (der Vater ist Physikprofessor, die Mutter Ärztin) zählt für ihn besonders der (elitenhafte) Berufserfolg, den er allerdings, anders als bei Webers „rastloser Berufsarbeit“, seinerseits nur als Einkommensquelle, als bloßes Instrument eines Lebens deutet, das sich am *Subjektivismus eines säkularen Spaßhabens im Hier und Jetzt* als letztem Zweck orientiert – was hier auch einen Generationenhintergrund hat (Stichwort: Diskurs der „Spaßgesellschaft“).

Seine religiösen Jenseitsvorstellungen, die seiner dezidierten Diesseitsorientierung eigentlich widersprechen, kann er sich nur deswegen leisten, weil er eben Fragen des Jenseits und damit verbunden auch Sinnfragen als ohnehin akademisch-müßig, als lebenspraktisch irrelevant und ohne Nutzen durchblickerhaft belächelt. Dies liefert ihm einen Freifahrtschein, bei seinen Jenseitsspekulationen keinen großen Wert auf Stimmigkeit, Glaubwürdigkeit und Widerspruchsfreiheit zu legen. Warum aber lässt er angesichts der für ihn maßgeblichen Diesseitsorientierung die Jenseitsfrage dann nicht einfach ganz auf sich beruhen? Bezeichnenderweise kann er sich diesbezügliche Spekulationen nicht verkneifen, ohne dass ihm das bislang zu denken gäbe.

Ähnlich auch der Fall eines Historikers der Wirtschafts- und Sozialgeschichte, mit dem ich die Gelegenheit hatte, über den Reformvorschlag eines zum Leben ausreichenden, bedingungslosen Grundeinkommens für alle Staatsbürger zu diskutieren, dessen Bedeutung man unter anderem darin sehen kann, einen Ausweg aus der illusionsverdächtigen Politik eines Wirtschaftswachstums auf Pump zu bieten, die weiterhin an Erwerbsarbeit als Normalmodell festhält und die für die Beschäftigungssicherung den hohen Preis zu zahlen bereit ist, sich in eine fast grenzenlos

² Der Fall war bereits in einem früheren Aufsatz thematisch (Overmann & Franzmann 2006).

scheinende Verschuldungsdynamik hineindrängen zu lassen.³ Als junger Mann einmal im Kommunistischen Bund Westdeutschlands (KBW)⁴ engagiert, hängt er als gesetzter Professor heute der Auffassung an, dass ein solches Grundeinkommen katastrophale, gesellschaftszersetzende Folgen hätte, weil es angeblich in hohem Maße die Arbeitsmotivation untergrübe. Auf die Grundsatzfrage, welche Motive zu Arbeiten denn seiner Ansicht nach ganz allgemein wirksam seien, erwiderte er wörtlich:

„Faktisch ist das ja im Einzelnen schwer festzustellen, warum jemand zur Arbeit geht. Wahrscheinlich ist es das, was Max Weber gesagt hat: eben die Kündigungsgefahr und der Akkordlohn, der bringt die Leute dazu, dass sie regelmäßig bei der Arbeit erscheinen. Die intrinsische Motivierung ist letztlich nicht der entscheidende Punkt.“

Es mag vielleicht erstaunen, aber der Vater dieses Historikers ist evangelischer Pastor, und er selbst hält gerne nach Feierabend beim geselligen Zusammensein in der Kneipe den evangelischen Glauben hoch. Es handelt sich also um einen Fall, der in der Alltagspraxis seines Berufs dem in Deutschland in den letzten 20 Jahren durchaus verbreiteten Reduktionismus eines Denkens vornehmlich in diesseitigen ökonomischen „Anreizen“ frönt, wonach Sinnfragen und religiöse Motive nicht ins Gewicht fallen, ähnlich wie schon in der marxistischen Basis-Überbau-Theorie. Aber jenseits des Alltagslebens feiert er gleichwohl die evangelische Religion, die aber eben nur noch den Stellenwert einer Art Feierabends- oder Sonntagsreligiosität hat, mit der sich die im nüchtern-diesseitigen Alltagsdenken offensichtlich unbefriedigt bleibende Subjektivität ein bisschen pflegen lässt.

Es ist übrigens bezeichnend, dass er glaubt, sich mit seinem einseitigen Alltagsdenken in extrinsischen Anreizen ausgerechnet auf Max Weber berufen zu können, hat dieser doch in seinem Aufsatz zur protestantischen Ethik gerade zu zeigen versucht, wie wenig die „modernen Unternehmer“ in der Geschichte des Kapitalismus allein mit extrinsischen Anreizen, seien es verdienstreiche Akkordlöhne oder umgekehrt Hungerlöhne, auszurichten vermochten, wenn es darum ging, den unter Arbei-

³ Insbesondere die USA können diesbezüglich als ein anschauliches Beispiel dienen. Dort beginnt diese Politik bzw. Entwicklung just in jener Zeit, in der mehr oder weniger alle modernen Industrienationen und auch die USA das erste Mal mit dem Problem der strukturellen Massenarbeitslosigkeit konfrontiert werden: im Verlaufe der 1970er Jahre. Seitdem läuft dort die Gesamtverschuldung (also die Schulden aller öffentlichen Haushalte, Unternehmen und Privathaushalte) völlig aus dem Ruder und greift man zu immer neuen schuldentreibenden Maßnahmen, wie etwa die erklärtermaßen wachstumsstimulierende Niedrigzinspolitik der amerikanischen Notenbank unter Alan Greenspan, die den Banken fahrlässige Immobilienkredite an zweifelhafte Kreditnehmer allererst durch ihre Politik des billigen Geldes ermöglicht hat (Leuschel & Vogt 2009). Vgl. auch Franzmann 2010.

⁴ Der Kommunistische Bund Westdeutschland, der von 1973 bis 1985 existierte, ist als Organisation aus sogenannten K-Gruppen (kommunistischen Gruppen) hervorgegangen und war ein westdeutsches Generationenphänomen. Ihm gehörten vor allem Angehörige der 1968er-Generation (die Geburtsjahrgänge 1945-52) und der ihr unmittelbar nachfolgenden Generation (1952-60) an. Viele der früheren studentischen Mitglieder bekleideten später hohe Ämter in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, so zum Beispiel bei der Partei DIE GRÜNEN der heutige Ministerpräsident von Baden-Württemberg Winfried Kretschmann, der frühere Bundesvorsitzende Reinhard Bütikofer, die ehemalige Bundestagsfraktionsvorsitzende Krista Sager, der Leiter der Heinrich-Böll-Stiftung Ralf Fücks, bei der SPD die frühere Bundesgesundheitsministerin Ulla Schmidt und schließlich auch Joscha Schmierer, die zentrale Führungsfigur des KBW, der später von Außenminister Joseph Fischer in sein Ministerium geholt wurde.

tern anfänglich noch verbreiteten „Traditionalismus“ zu überwinden, in dem die Arbeit noch nicht den großen Stellenwert hatte, wie dann in der protestantischen Ethik. Die Pointe dieser Argumentation liegt eben darin, dass die historische Durchsetzung des modernen Kapitalismus ohne überzeugende religiöse Missionierung und die Verbreitung einer *intrinsischen* Arbeitsethik nicht denkbar gewesen wäre. Nun ist bei einem anerkannten Wirtschafts- und Sozialhistoriker, der noch dazu aus einem evangelischen Pfarrershaushalt stammt, natürlich davon auszugehen, dass er Max Webers Werk im Prinzip sehr gut kennt. Und tatsächlich beschäftigt sich dieser Professor auch immer wieder in Seminaren mit Webers Werk. Umso näher liegt die Vermutung, dass seine eigentümliche Weber-Umdeutung einen identifikatorischen Hintergrund hat und der Abwehr der anscheinend unliebsamen Tatsache dient, dass Weber als eine Art Säulenheiliger der protestantischen Arbeitsethik und bürgerlichen Gesellschaft gerade nicht als Gewährsmann des neueren Aktivierungsdiskurses herangezogen werden kann, der dominant auf extrinsische ökonomische Anreize setzt.

3. Schlussbemerkung

Was können uns solche Fälle lehren? Zunächst einmal deuten sie darauf hin, dass Peter L. Berger wohl Recht hat, wenn er eine einseitige Diesseitsorientierung als ein defizitäres Gebilde deutet, dem etwas Grundlegendes fehlt, ohne das es auf Dauer nicht tragfähig ist: Sinndeutungen im Lichte von (glaubwürdigen) Jenseitskonstruktionen. Dieses Defizit bringen die Fälle selbst zum Ausdruck, indem sie sich eben nicht konsequent nur an ihre den Alltag bestimmende einseitige Diesseitsorientierung halten. Außerhalb des Alltagslebens ergänzen sie sie bezeichnenderweise durch religiöse Jenseitsvorstellungen, die allerdings so bloß eine abgespaltene Existenz fristen und nur noch etwas im Nachklang kompensieren, was die eigentlich maßgebliche einseitige Diesseitsorientierung nicht zu befriedigen vermag. In diesem schizophren anmutenden Flickwerk aus säkularen und religiösen Elementen dokumentiert sich denn auch, dass dies gerade *keine* konsequent säkularisierten Fälle sind. Da es nun aber auch solche gibt, kann man den Säkularisierungsbegriff auch nicht nach dem Modell einer individuellen Lebensführung mit einer bloß „halbierten“ Säkularisierung wie bei den skizzierten Fällen bilden, um einen Ausdruck des frühen Jürgen Habermas zu variieren.

Peter L. Berger stellt in dem obigen Zitat nicht einmal die *Möglichkeit* säkularer Jenseitsvorstellungen *theoretisch-analytisch* in Rechnung, daher ist es auch nicht sonderlich überraschend, dass ihm dann auch die tatsächliche Existenz solcher Fälle entgeht – ich habe sie untersucht und in meiner Dissertationsschrift einige davon zum Gegenstand gemacht. Allerdings hätte hier eben eine fallrekonstruktive Forschung als dem wissenschaftlichen Falsifikationismus verpflichtetes Korrektiv wirken können. Ein derartiges methodisches Vorgehen, ich persönlich halte mich an die Methodologie einer Objektiven Hermeneutik, kann aber nicht nur ein Korrektiv für verbreitete Irrtümer über die säkularisierte Lebensführung sein (auch den, sie kennzeichne eine „Entheiligung“), es eröffnet darüber hinaus auch Chancen, viel Neues über den Gegenstand in Erfahrung zu bringen, insbesondere bislang unbekannt *Strukturzusammenhänge*.

Zitierte Literatur:

- Berger, Peter L. (1999): The Desecularization of the World: A Global Overview. In: Berger (Hrsg.): 1-18
- Berger, Peter L. (Hrsg.) (1999): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington: Ethics and Public Policy Center
- Bullivant, Stephen & Lee, Lois (2012): Interdisciplinary Studies of Non-religion and Secularity: The State of the Union. In: Journal of Contemporary Religion 27, 1. 19-27
- Denéfle, Sylvette (1997): Sociologie de la sécularisation. Être sans-religion en France à fin du XXe siècle. Paris: L'Harmattan
- Franzmann, Manuel; Gärtner, Christel & Köck, Nicole (Hrsg.) (2006): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutsche Gesellschaft für Soziologie) Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Franzmann, Manuel (2010): Einleitung. Kulturelle Abwehrformationen gegen die »Krise der Arbeitsgesellschaft« und ihre Lösung: Die Demokratisierung der geistesaristokratischen Muße. In: Franzmann (Hrsg.): 11-103
- Franzmann, Manuel (Hrsg.) (2010): Bedingungsloses Grundeinkommen als Antwort auf die Krise der Arbeitsgesellschaft. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. URL: <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2010/7436/>
- Gärtner, Christel; Pollack, Detlef & Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.) (2003): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen: Leske+Budrich
- Lee, Lois (2012): Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies. In: Journal of Contemporary Religion 27, 1. 129-139
- Leuschel, Roland & Vogt, Claus (2009): Die Inflationsfalle. Weinheim: Wiley-VCH-Verlag
- Oevermann, Ulrich (2001): Bewährungsdynamik und Jenseitskonzepte. Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis. In: Schweidler (Hrsg.): 289-338
- Oevermann, Ulrich & Franzmann, Manuel (2006): Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz. In: Franzmann et al. (Hrsg.): 49-82
- Schweidler, Walter (Hrsg.) (2001): Wiedergeburt und kulturelles Erbe. St. Augustin: Academia
- Stark, Rodney (1999): Secularization, R.I.P. In: Sociology of Religion 3. 249-274
- Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr